

# منتقى الأصول

## تقرير بحث الروحاني للحكيم ج ٥

[١]

منتقى الاصول تقريراً لبحاث آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الروحاني الشهيد آية الله السيد عبد الصاحب الحكيم الجزء الخامس

[٢]

اسم الكتاب منتقى الاصول ج ٥ المؤلف: الشهيد آية الله السيد عبد الصاحب الحكيم المطبعة: الهادي الطبعة: الثانية ١٤١٦ هـ الكمية: ٢٠٠٠ نسخة السعر: ٧٠٠٠ ريال حقوق الطبع محفوظة

[٣]

بسم الله الرحمن الرحيم

[٤]

تتمة مبحث البراءة

[٥]

" الشبهة الموضوعية " ويقع الكلام بعد ذلك في الشبهة الموضوعية التحريمية. والكلام في جهات: الاولى: في الدليل على البراءة فيها شرعا. الثانية: في تقريب جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان. الثالثة: في ضابط ما تجري فيه البراءة منها، وتمييزه عما لا تجري فيه. أما الجهة الاولى: فتحقيق الكلام فيها: ان الدليل على البراءة في الشبهات الموضوعية هو ما تقدم من أدلة البراءة. ويضاف إليها بعض النصوص التي قيل باختصاصها في الشبهة الموضوعية: منها: رواية عبد الله بن سنان: " قال أبو عبد الله (عليه السلام) كل شئ يكون فيه حرام وحلال، فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه " (١). وقد ورد هذا المضمون في نصوص أخرى وقع السؤال فيها عن الجبن (٢).

(١) وسائل الشيعة ١٢ / ٥٩ باب: ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث: ١. (٢) وسائل الشيعة ١٧ / ٩٠ باب: ٦١ من أبواب الاطعمة المباحة. (\*)

وقد تعرض الشيخ (رحمه الله) الى هذا المضمون، وذهب الى عدم شموله للشبهة الحكمية وانه يختص بالشبهة في الموضوع لقرائن متعددة. كفرض وجود القسمين من الحلال والحرام. وظهور ان ذكر القيد لبيان منشأ الاشتباه، وان وجود القسمين هو الذي أوجب اشتباه الحال في المشكوك، وهذا لا يتم في الشبهة الحكمية لعدم كون منشأ الاشتباه وجود القسمين، بل يتحقق الشك من جهة الحكم ولو لم يكن هناك قسمان. وكون الغاية هي معرفة الحرام منه. ومن الواضح انه لو فرض تصور جامع بين ما هو الحلال والحرام في موارد الشبهة الحكمية، فلا تكون معرفة الحرام غاية لولية المشكوك، كما لا يخفى. وبالجملة: ظهور النص في جعل الحلية في خصوص مورد الشبهة الموضوعية لا ينكر (١). ومنها: قوله (عليه السلام): " كل شئ لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه " (٢) - بناء على أنه غير رواية مسعدة بن صدقة، وقد تقدم الحديث في ذلك فراجع - . وظهورها في خصوص مورد الشبهة الموضوعية قد ينكر بدوا، لعموم: " كل شئ " لكل مشكوك ولو بالشبهة الحكمية. لكن قوله: " حتى تعلم أنه حرام " يوجب الظهور في الاختصاص، إذ لا يعبر في موارد الشبهة الحكمية بهذا التعبير، بل يقال: " حتى تعرف حرمة "، فمثل التعبير ظاهر في العلم بمصاديقه للحرام وانطباق الحرام عليه، وهو ظاهر في موارد الشبهة الموضوعية. ولو تنزلنا عن هذه الدعوى، فمفهومها للشبهة الحكمية لا يضر دلالتها

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٠٠ - الطبعة الاولى. (٢) قريب من هذا المضمون روايات باب: ٤ من أبواب ما يكتسب به ج ١١. (\*)

على الاباحة في الشبهة الموضوعية، وهو يكفينا في المقام لانه المهم. ومنها: رواية مسعدة بن صدقة التي استدل بها العلامة (رحمه الله) في التذكرة وهي قوله: " كل شئ لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعله سرقة، أو العبد يكون عندك ولعله حر قد باع نفسه أو قهر فبيع أو خدع فبيع، أو امرأة تحتك وهي اختك أو رضيعتك، والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البينة " (١). هذا، وقد تقدمت الاشارة الى الاشكال في دلالتها على أصالة الاباحة والحلية، باعتبار ان الموارد المذكورة في النص ليست من موارد اجراء أصالة الحل، بل الحل فيها مستند الى الاصول أو الامارات الموضوعية كاليد في مثال الثوب والعبد، بحيث انه لولا هذا الاصل الموضوعي لكان الحكم فيها بحرمة التصرف لا بحليته، لجريان أصالة بقاء الثوب على ملك مالكة الاول - في مثال الثوب - . وأصالة الحرية في الانسان المشكوك، أو أصالة عدم تأثير العقد الواقع عليه، فان الاصل في المعاملات الفساد - في مثال العبد المشتري - . وكأصالة عدم تحقق الرضاع والنسب - في مثال الزوجة - فانه يستلزم الحلية، ولولا هذا الاصل لكان المعين الحكم بالحرمة لاصالة عدم تأثير العقد. وقد صرح الشيخ (رحمه الله) بهذا الاشكال، كما تقدم منا - في مقام تحقيق الحال فيه - ان هذا الحديث بعد عدم إمكان حمله على ظاهره من انشاء الحلية في جميع هذه الموارد وغيرها من موارد أصالة البراءة بانشاء واحد، فانه يستلزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى، يدور أمره بين احتمالين: أحدهما: ان يكون إخباراً عن جعل الحلية في جميع موارد الشك فيها، فيدل على جعل أصالة الحل لوجود المورد الفاقد لدليل يدل على الحلية غيرها.

[ ١٠ ]

والآخر: ان يكون اخبارا بعنوان الاشارة الى ما هو المجهول المفروض جعله في الشريعة من أحكام تسهيلية (١). وقد عرفت عدم دلالة - بناء على هذا الاحتمال - على جعل أصالة الحل. وقد تقدم عدم ظهور الحديث في أحد الاحتمالين، فيكون مجملا. فراجع تعرف. وأما الجهة الثانية: فتحقيق الكلام فيها: أنه قد يدعى عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ولا يخفى ان هناك موردا تنفى فيه هذه القاعدة وهو مورد الشبهة الحكمية البدوية قبل الفحص. ولكن الوجه الذي تنفى به القاعدة هناك لا يتأتى هنا ولا يرتبط بما نحن فيه. فان الوجه المذكور هناك يرجع الى بيان ان البيان المأخوذ في موضوع القاعدة ليس هو خصوص البيان الواصل بنفسه الى العبد، كي لا يجب على العبد الفحص لعدم وصول الدليل فيحكم العقل بالبراءة، بل هو ما يعم الواصل وما هو في معرض الوصول، لان طريقة المولى ليست على ايصال كل حكم الى المكلف بنفسه، بل طريقته على ايصاله الى بعض المكلفين، فيصل الى الجميع تدريجا بواسطة النقل، وفي مثل ذلك لا يحكم العقل بقبح العقاب قبل الفحص واليأس عن الدليل. ولا يخفى انه لا موضوع لهذا الوجه فيما نحن فيه لفرض العلم بالحكم، فلو لم يتم هذا الوجه والتزم بارادة البيان الواصل من موضوع القاعدة، فهو حاصل فيما نحن فيه للعلم بالحكم الكلي. إذن فلا بد من كون منشأ الشك في جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان وعدم جريانها فيما نحن فيه أمرا آخر غير

[ ١١ ]

تردد الامر في كيفية البيان، وانه البيان الواصل أو ما هو في معرض الوصول. وإلا لما كان مجال للشك في عدم جريانها لفرض كون البيان واصلا للعلم بالحكم. وعلى ما ذكرنا يظهر لك التسامح الواقع في بعض التقارير لظهورها في تقريب وجه عدم جريان القاعدة فيما نحن فيه بما يذكر لتقريب عدم جريانها في الشبهات قبل الفحص (١). فالوجه الذي ينبغي ان يقال في تقريب عدم جريان القاعدة فيما نحن فيه هو: ان المعتبر في البيان المأخوذ في موضوع القاعدة هو بيان الحكم الشرعي الذي يرتبط بالمولى. ولا يخفى ان ما يرتبط بالمولى هو الحكم الكلي، أما الحكم الجزئي في المورد الخاص فهو أجنبي عن المولى، وليس على المولى بيانه، بل تشخيصه موكول الى العبد نفسه. فما يلزم على المولى بيانه هو الحكم الكلي. والمفروض تعلق العلم به، فيكون منجزا، فلا بد من الخروج عن عهده بترك المشكوك كونه من افراد الحرام الكلي. فهذا الوجه يرجع الى تشخيص ما يلزم بيانه عما لا يلزم بيانه. والوجه السابق يرجع الى تشخيص كيفية البيان المأخوذ في الموضوع. وقد تصدى الشيخ (رحمه الله) الى رد هذا الوجه، وأنه لا ينفذ في اثبات الاحتياط في الشبهة الموضوعية (٢). ولكن بيانه - في الشبهة التحريمية والوجوبية - لا يخلو عن إجمال، بل هو اشبه بالدعوى بلا تنبيه على اساس النكته التي بها يندفع هذا الوجه. وقد أوضحه بصورة علمية المحقق النائيني، فأفاد (قدس سره): ان الحكم الكلي مجعول بنحو القضية الحقيقية، فهو ينحل الى احكام متعددة بتعدد افراد

(١) الواعظ الحسيني محمد سرور. مصباح الاصول ٢ / ٤٨٩ - الطبعة الاولى. (٢)  
الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٢١ - الطبعة الاولى. (\*)

### [ ١٢ ]

الموضوع الكلي. ولا يخفى ان الحكم الثابت على الموضوع المفروض الوجود انما يصير فعليا بفعلية موضوعه، فإذا لم يكن موضوعه فعليا لم يكن الحكم كذلك، إذ لا معنى للنهي الفعلي عن شرب الخمر غير الموجود، وانما يتعلق الحرمة على تقدير وجوده. وعلى هذا فالعلم بفعلية الحكم يناط بالعلم بالموضوع، فمع الشك في الموضوع يشك في فعلية الحكم، فلا يكون منجزا، لان الحكم الذي ينتج بالعلم هو الحكم الفعلي. فالدليل العام المعلوم لا يستلزم سوى العلم بجعل الحكم على تقدير وجود الموضوع، ولا يقتضي العلم بنفس الحكم المجعول. والذي ينفذ في مقام التنجيز هو العلم بالحكم الفعلي، لا بأصل الجعل. إذن فالعلم بجعل الحكم الكلي لا يكون منجزا في مورد الشك في الموضوع (١). وبذلك يتضح ما قرره (قدس سره) من ان التنجز يتقوم بالعلم بالكبرى والعلم بالصغرى، ولا فائدة في العلم بالكبرى مع عدم العلم بالصغرى، كما لا فائدة في العلم بالصغرى مع عدم العلم بالكبرى. فلاحظ. ولعل هذا هو مراد الشيخ من ان الدليل على النهي العام لا يكون دليلا على تحريم الخمر المشكوك. فالتفت. ثم ان الشيخ (٢) (رحمه الله) بعد ان تصدى لرد الوجه المذكور تصدى للنقض على القائل بموارد الشبهات الحكمية، لوجود عمومات تدل على حرمة أمور واقعية يحتمل أن يكون المشتمبه حكمه - كشرب التتن - منها، كقوله تعالى: (ما نهاكم عنه فانتهوا) (٣). وقوله: (حرمت عليكم الخبائث) (٤).

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فرائد الاصول ٢ / ٣٩٠ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٢١ - الطبعة الاولى. (٣) سورة الحشر، الآية: ٧. (٤) سورة الاعراف، الآية: ١٥٧. (\*)

### [ ١٣ ]

ثم إن جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا يختلف الحال فيه بين كون الشبهة تحريمية أو وجوبية، فمثل ما لو دار أمر الفوائت بين الاقل والاكثر، لا ينتج عليه سوى وجوب الاقل. وأما الزائد فلا عقاب عليه لعدم البيان. فما ذهب إليه البعض في المثال من عدم الرجوع الى أصالة الاحتياط والتمسك بالبراءة في غير محله. وقد ذكر الشيخ لبعض المحققين (١) تفصيلا في مثال الفوائت، وهو أن المكلف.. تارة: يعلم تفصيلا بمقدار الفوائت ثم يعرض عليه النسيان فلا يعلم انها كانت خمسة أو عشرة - مثلا - . وأخرى: يكون جاهلا من أول الامر بالمقدار ومترددا بين فوات الاقل والاكثر. ففي الصورة الاولى يلزمه الاحتياط، لتنجز ما علمه تفصيلا في حقه ولا يزول ذلك بعروض النسيان، فانه - اي النسيان - لا يرفع الحكم الثابت بالاطلاق. وفي الصورة الثانية لا يلزمه الاحتياط، لعدم تنجز شئ في حقه سابقا يشك في براءة ذمته منه، بل الذي يعلم ثبوته في حقه هو الاقل لا غير. ونفاه (قدس سره): بانه يظهر النظر فيه مما ذكرناه سابقا (٢). ولم يزد على هذا بقليل ولا كثير. ومن الواضح انه ليس فيما تقدم من بيان جريان البراءة العقلية ما ينفي ما ادعاه، من لزوم الخروج عن عهدة العلم التفصيلي المنجز السابق. فالتحقيق في جواب هذا التوهم هو: ان العلم تفصيليا كان أو إجماليا إنما

[ ١٤ ]

يكون منجزا ما دام باقيا، فإذا زال زال أثره. وأشار الشيخ الى ذلك في أول مبحث القطع بقوله: " ما دام موجودا " (١). ويوضح ذلك في مبحث الاشتغال فيبين: ان العلم الاجمالي انما يكون منجزا إذا بقي ثابتا ولم يرتفع، فلو علم إجمالا بنجاسة احد الاناءين ثم بعد حين زال علمه الاجمالي بان علم تفصيلا بطهارتهما أو بطهارة أحدهما أو بعدم وقوع النجاسة في أحدهما وان شك في نجاستهما بدوا، لم يكن مجال لدعوى لزوم الاحتياط بملاحظة حدوث العلم الاجمالي (٢). ولا يرد على هذا: بان لازمه عدم لزوم الاجتناب عن احد الطرفين المعلوم نجاسة أحدهما إذا طهر الآخر لزوال العلم الاجمالي بالنجاسة. وذلك لان التطهير إنما يرفع المعلوم بالاجمال بقاء، أما حدوثا فلا، فالعلم الاجمالي فعلا بنجاسة أحد الاناءين حدوثا ثابت ولم ينتف بالتطهير، فيكون التنجيز بلحاظه، فالمعتبر بقاء العلم لا المعلوم. وإذا ظهر ذلك تعرف الحال في ما ذكره المحقق المزبور، فان علمه التفصيلي انما تلزم مراعاته مادام موجودا. أما إذا زال كما هو الفرض فلا موضوع للتنجيز، فليس عدم التنجيز لتقييد المطلقات، بل لعدم موضوعه وهو العلم، والعلم السابق لا ينفع في تنجيز الحكم لا حقا، فلاحظ وتدبر. وأما الجهة الثالثة: فتحقيق الكلام فيها: ان البراءة إنما تجري في مورد الشك في التكليف الزائد، سواء كان استقلاليا أو ضمنيا، أو فقل انها انما تجري مع الشك في أصل التكليف أو في سعته وانبساطه على أمر خاص مع العلم بأصله، كما ورد دوران الامر بين الاقل والاكثر، والسر في ذلك واضح، لان ما هو بيد

[ ١٥ ]

الشارع رفعا ووضعا هو التكليف، فيستطيع ان يرفعه من أصله كما بيده تضييق دائرة شموله وانبساطه وتوسيعها. أما غير ذلك، فليس مما يرجع إليه كي يصح له رفعه. إذا تبين ذلك: فقد تقدم ان النهي - سواء كان عبارة عن الزجر عن الفعل أو طلب الترك - انما ينشأ عن مفسدة في متعلقه في قبال الامر الذي ينشأ عن مصلحة في متعلقه. وعليه، فهو لا يخرج عن أحد صور ثلاث، لان المفسدة.. إما ان تكون في كل فعل على استقلاله فيكون النهي متعلقا بجميع الافعال بنحو العموم الاستغراقي، فيكون كل فعل محرما على حدة. وإما أن تكون في مجموع الافعال بنحو الارتباط، فيكون النهي متعلقا بمجموع الافعال، ويلزمه تحقق الامتثال بترك أحد الافعال ولو ترك فعل الباقي بأسره لتحقق ترك المجموع. وأما ان تكون في صرف الوجود، فيتعلق النهي به ويلزمه عدم تحقق الامتثال إلا بترك الجميع، وقد تقدم منا ما يوضح ذلك. فراجع. أما إذا كان النهي متعلقا بجميع الافعال بنحو العموم الاستغراقي، فمع الشك في شئ انه مصداق للمحرم كالشك في أن هذا المائع خمر أو خل، تجري البراءة فيه، لانه يشك في تكليف مستقل تعلق بهذا الفرد المجهول، فتجري البراءة شرعا كما تجري فيه البراءة عقلا، إذ قد عرفت أن العلم بالكبرى الكلية لا ينفي قاعدة قبح العقاب بلا بيان لعدم استلزامه للتنجيز. وأما إذا كان النهي متعلقا بمجموع الافعال، فلا

اشكال في صحة ارتكاب المشكوك مع اجتناب أحد الافراد المعلومة،  
انما الاشكال في ارتكاب جميع الافراد المعلومة وترك المشكوك فقط،  
فهل يصح أولا؟. فقد قيل: بجريان البراءة في الاقل المعلوم فرديته  
فيصح ارتكابه، ويتحقق الامتثال بترك المشكوك، وذلك

#### [ ١٦ ]

لرجوع الشك الى دوران الامر بين الاقل والاكثر، والحكم فيه في باب  
التحريم يختلف عنه في باب الوجوب، لدوران الامر في تعلق الحرمة  
من تعلقها بخصوص الافراد المعلومة وتعلقها بالمجموع المركب منها  
ومن الفرد المشكوك - لو كان مصداقا للحرام واقعا - فهو يعلم بحرمة  
الاكثر إما لنفسه أو لحرمة الاقل في ضمنه. أما الاقل، فهو غير  
معلوم الحرمة لا حتمال ان يكون المشكوك مصداق الحرام، فيتحقق  
ترك المجموع بتركه، فيكون مجرى البراءة دون الاكثر، على العكس  
في دوران بين الاقل والاكثر في باب الوجوب. وهذا البيان غير سديد،  
وذلك لان المفروض ثبوت العلم بتعلق الحرمة بعنوان المجموع  
المشكوك تحققه بالاقل أو الاكثر، فهو يعلم إجمالا اما بحرمة مجموع  
الاقل أو مجموع الاكثر، والمطلوب هو اثبات انحلال هذا العلم، وما  
أفيد لا يحقق الانحلال، إذ أصالة البراءة في الاقل تعارضها أصالة  
البراءة من الاكثر لعدم العلم تفصيلا بحرمة الاكثر بما هو أكثر، فلا  
انحلال بخلاف موارد الوجوب، فانه يعلم تفصيلا بوجوب الاقل - عند  
دوران الامر بين وجوبه ووجوب الاكثر - على كل تقدير، وهو يمنع من  
تنجيز العلم الاجمالي - على ما قيل - إذن فمقتضى الاشتغال  
بالتكليف المزبور هو عدم الاكتفاء بالمشكوك عند ارتكابه غيره، لعدم  
العلم بتحقق الامتثال بذلك. وأما إذا كان النهي متعلقا بصرف وجود  
الفعل.. فمع الشك في مصداقية شئ للحرام قد يلتزم بالبراءة.. إما  
لاجل الشك في صدق أول الوجود عليه ليكون حراما، فيكون مشكوك  
الحرمة والمرجع فيه البراءة. وإما لاجل الشك في كون المكلف في  
ضيق من التكليف فيه، والبراءة تتكفل رفع الضيق على المكلف  
ونفيه.

#### [ ١٧ ]

ولكن الحق هو جريان قاعدة الاشتغال وفاقا لصاحب الكفاية (١) -  
كما تقدم -، وعدم تمامية ما قيل في وجه اجراء البراءة سواء كان  
النهي عبارة عن الزجر عن الفعل أو كانت عبارة عن طلب الترك. أما  
إذا كان عبارة عن الزجر عن الفعل، فلان النهي تعلق بصرف وجود  
الفعل وهو أو وجوده، وهو معلوم بحدوده وفيوده، وإنما الشك في  
انطباق صرف الوجود المعلوم بحده على هذا الفرد المشكوك. ومن  
الواضح ان كون هذا الفرد من افراد الحرام واقعا لا يستلزم سعة في  
التكليف وزيادة فيه، كما ان عدم كونه من افراد واقعا لا يستلزم  
نقصا في دائرته، كما لو أوجد شخص فردا للخمر أو أتلفه، فان اليجاد  
لا يستلزم سعة التكليف، كما ان اتلاف الفرد لا يستلزم ضيقه بعد ان  
كان النهي عن الوجود، إذ لا ربط لانطباق متعلق التكليف  
المعلوم بمفهومه على فرد وعدم انطباقه بالتكليف زيادة ونقصا.  
وإذا تبين ذلك، فلا مجال لاجراء البراءة فيه لعدم تعلق التكليف به، ولا  
يكون ثبوت الحكم له على تقدير كونه من افراد الحرام مستلزما  
لسعة التكليف وزيادته عما كان معلوما. وقد عرفت ان البراءة إنما  
تجري فيما إذا كان الشك في أصل التكليف أو زيادته وسعته. وعليه  
فمقتضى قاعدة الاشتغال لزوم اجتنابه، ليعلم بترك صرف الوجود  
فيعلم بالامتثال. وأما إذا كان عبارة عن طلب الترك - كما فرضه  
العراقي (قدس سره) - فقد يتخيل جريان البراءة للشك في سعة  
التكليف، لان الشك في كون هذا فردا للحرام يلزم الشك في أن

تركه مشمول للطلب أولاً، فيرجع الشك الى الشك في سعة التكليف وانبساطه على ترك المشكوك. ولكن فيه: ان الالتزام بان النهي عبارة عن طلب الترك والعدم مع كونه

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٥٣ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (\*)

### [ ١٨ ]

مخالفا لظاهر النهي في كونه زجرا عن الفعل وردعا عنه، إنما هو من جهة عقلية، وهي ما تقدم من ان التكليف لتحريك الارادة، والمتصور في باب النهي هو تحريك الارادة في عدم الفعل لا في نفسه. ولا يخفى ان هذا المعنى يرجع الى ان المطلوب في موارد النهي هو عدم أعمال الارادة في الفعل. ولا يخفى ان عدم أعمال الارادة في وجود الفعل لازم للترك المستمر بين المبدأ والمنتهى، فليس المطلوب هو الترك بنفسه، بل ما هو لازمه. وعليه، فالشك في فردية أمر للحرام لا يستلزم الشك في سعة التكليف، لان متعلقه أمر بسيط لازم للمتروك، فلا يكون مجرى للبراءة. وإنما المحكم هو قاعدة الاشتغال تحصيلا للفراغ اليقيني. فتدبر. يبقى الكلام فيما أفاده صاحب الكفاية (رحمه الله) من وجود أصل موضوعي - في بعض الاحيان - ينقح الاتيان بمتعلق التكليف، فيكون حاكما على قاعدة الاشتغال أو واردا عليها. كما إذا كان المكلف مسبوقا بترك صرف الوجود، فانه مع اتيانه بالمشكوك يشك أنه بعد تارك لصرف الوجود أولاً، فيستصحب كونه تاركا لصرف الوجود ويثبت به الامتثال (١). وهذا الاصل بهذه الصورة إنما يتأتى فيما لو كان الطلب متعلقا بالترك بعنوانه، اما إذا كان مرجع الطلب الى طلب عدم أعمال الارادة في الفعل، فاستصحاب الترك لا يجدي، لانه - اي الترك - من لوازم متعلق التكليف لا نفسه. ولكن يمكننا ان نلتزم باجراء الاستصحاب في نفس متعلق التكليف المفروض، وهو عدم اعماله الارادة في الفعل، لانه متيقن الثبوت مشكوك الارتفاع.

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٥٣ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (\*)

### [ ١٩ ]

وبالجملة: يجري الاستصحاب في متعلق التكليف كيفما فرض، لانه متيقن الثبوت مشكوك الارتفاع. فتدبر. هذا تمام الكلام في الشبهة الموضوعية.

### [ ٢١ ]

فصل في دوران الامر بين الوجوب والحرمة إذا دار أمر الفعل بين أن يكون واجبا أو حراما بحيث علم إجمالا تعلق الوجوب أو الحرمة به - كما إذا علم انه حلف على الجلوس في هذا المكان في هذه الساعة أو على تركه. أو حلف أما على وطء زوجته هذه الليلة أو على ترك وطئها في الليلة نفسها -، فتارة: يكون الوجوب والحرمة

توصليين. واخرى: يكون أحدهما أو كل منهما تعديبا. وقد جعل الشيخ (قدس سره) محل الكلام هو الصورة الاولى دون ما لو كانا تعديبين أو كان أحدهما المعين كذلك، وذلك للتمكن من المخالفة القطعية العملية في هذه الصورة، فلا يمكن إجراء الاباحة المستلزمة لطرح كلا الاحتمالين، وهي أحد الوجوه في المسألة (١). ولكن صاحب الكفاية (قدس سره) ذهب الى انه وان كانت الاباحة غير جارية في هذه الصورة، إلا ان الحكم فيها هو التخيير عقلا بين الفعل بنحو قربي أو الترك كذلك، لعدم التمكن من الموافقة القطعية (٢).

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٢٦ - الطبعة الاولى. (٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٥٦ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (\*)

### [ ٢٢ ]

وبما أن المهم في هذا المقام هو تحقيق أصالة التخيير بين الفعل والترك، لم يكن وجه لتخصيص المورد بالتوصليين. ولا يخفى عليك أن تعميم المورد للتعديبين أو تخصيصه بالتوصليين غير مهم إنما المهم معرفة حكم كلنا الصورتين، وسيتضح ان شاء الله تعالى بعد ذلك ان الحق في جانب الشيخ (رحمه الله) لا في جانب صاحب الكفاية. فيقع الكلام في مسألتين: المسألة الاولى: ما إذا كان الوجوب والحرمة توصليين يسقطان بمجرد الموافقة بلا احتياج الى قصد التقرب. ولا يخفى ان المكلف لا يقدر في هذه الصورة على الموافقة القطعية لعدم قدرة المكلف على الفعل والترك معا، كما لا يتمكن من المخالفة العملية القطعية لعدم خلو المكلف من الفعل أو الترك. ومنه يظهر ان كلا من الموافقة الاحتمالية والمخالفة الاحتمالية قهرية الحصول لا دخل لاختيار المكلف فيها. والاقوال المذكورة في المسألة خمسة: الاول: جريان البراءة نقلا وعقلا. الثاني: الاخذ باحدهما تعيينا. الثالث: الاخذ باحدهما تخييرا. الرابع: التخيير بين الفعل والترك عقلا مع جريان اصالة الاباحة شرعا. الخامس: التخيير بين الفعل والترك عقلا، مع عدم جريان البراءة والاباحة وعدم الحكم بشئ أصلا. واختار الرابع صاحب الكفاية (١). وتحقيق الكلام على نحو يتضح به ما هو الصحيح من هذه الاقوال: هو

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٥٥ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (\*)

### [ ٢٣ ]

أنك عرفت انه لا تمكن موافقة ومخالفة العلم الاجمالي قطعا، والموافقة الاحتمالية والمخالفة كذلك قهرية الحصول. وعليه نقول: أما جريان البراءة شرعا، فقد يقرب - كما اشار إليه في الكفاية -: بان كلا من الوجوب والحرمة مجهول، فيعنه حديث الرفع ونحوه مما دل على رفع الحكم عند الجهل به (١). وقد ذهب المحقق النائيني (رحمه الله) الى نفيه لوجهين: الاول: ان الحكم الظاهري لا يد له من أثر شرعي وإلا لكان لغوا، وجعل البراءة فيما نحن فيه لا أثر له بعد عدم خلو المكلف من الفعل أو الترك قهرا، لحكم العقل بالترخيص والتخيير بين الفعل والترك. الثاني: ان رفع الالزام انما يصح في المورد القابل لوضعه بجعل الاحتياط - كما تقدم بيانه في حديث الرفع -، وفي ما نحن فيه لا يتمكن الشارع من جعل الاحتياط لعدم التمكن



من الاحتياط، فلا معنى لرفع التكليف (٢). كما ان المحقق الاصفهاني (رحمه الله) نفى البراءة الشرعية بدوى: ان ظاهر أدلة البراءة كونها في مقام معذورية الجهل وارتفاعها بالعلم، فما كان تنجزه وعدمه من ناحية العلم والجهل كان مشمولاً للغاية والمغيبى، وما كان من ناحية التمكن من الامتثال وعدمه فلا ربط بأدلة البراءة، وما نحن فيه من الثاني لعدم القصور في العلم، وإنما القصور من جهة عدم التمكن من امتثال الالزام المعلوم. فلاحظ (٣). أقول: أما محذور اللغو في جريان البراءة الشرعية، فهو محذور عام يقال في جميع موارد البراءة لفرض حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان وعدم لزوم

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم، كفاية الاصول / ٣٥٥ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ٢ / ٣٣٢ - الطبعة الاولى. (٣) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٣٣٦ - الطبعة الاولى. (\*)

---

### [ ٢٤ ]

الاحتياط، بناء على الالتزام بحكم العقل المزبور الذي عليه الكل، والجواب هناك هو الجواب هنا. فراجع (١). وأما الوجه الثاني: فهو يبتني على ملاحظة أصالة البراءة بالنسبة الى الجامع المعلوم وفرض الطرفين طرفاً واحداً، إذ لا يتصور الاحتياط حينئذ، مع انه لا ينبغي ذلك، إذ البراءة تلحظ بالنسبة الى كل طرف بخصوصه، وجعل الاحتياط والضيق بالنسبة إليه ممكن للشارع، إذ للشارع أن يجعل الاحتياط بلحاظ احتمال الوجوب، فيلزم بالفعل كما له ان يجعله بلحاظ احتمال الحرمة، فينفي الاحتياط بلحاظ كلا الحكمين تسهيلاً ومنه، برفع كل منهما على حدة. ومنه ظهر الاشكال فيما أفاده المحقق الاصفهاني، فان عدم التمكن من الامتثال إنما هو بملاحظة الجامع المعلوم. وإلا فيملاحظة كل احتمال بحاله يكون المكلف قادراً على امتثاله، فتجري أصالة البراءة فيه للجهل به بخصوصه وإن كان الجامع معلوماً. وبالجملة: فايراد المحققين (قدس سرهما) ناش من ملاحظة الطرفين طرفاً واحداً، وقياس البراءة بالنسبة الى جامع الالزام المعلوم. وهو ليس كما ينبغي. ولكن هذا الايراد عليهما بدوي، إذ يمكن توجيه كلامهما بما يرتفع به الايراد فنقول: انه بناء على ان النهي عبارة عن الزجر عن الفعل لا طلب الترك - كما يراه صاحب الكفاية - يكون مورد الوجوب والحرمة شيئاً واحداً وهو الفعل. إذن فالجامع بين الوجوب والحرمة معلوم التعلق بالفعل، والفعل يعلم بورود الجامع بينهما عليه، ولنسمه الالزام - تبعاً للاعلام - فالالزام الجامع يعلم تفصيلاً بتعلقه بالفعل. وإنما الشك في خصوصية الالزام من وجوب أو حرمة.

---

(١) راجع ٤ / ١٩٦ من هذا الكتاب. (\*)

---

### [ ٢٥ ]

ولا يخفى عليك ان هذا الالزام لا أثر له عملاً بعد ترده بين الوجوب والحرمة، فلا يكون سبباً للتنجز ولا منشئاً للمؤاخذة على المخالفة، لما عرفت من أنه مما لا يتمكن المكلف من موافقته ومخالفته العملية القطعية، ومما لا يخرج المكلف عن موافقته ومخالفته الاحتمالية. إذن فانطبق الالزام واقعا على أي الاحتمالين من الوجوب

والحرمة لا أثر له. وعليه، فإن أريد إجراء البراءة من خصوصية الوجوب أو الحرمة. ففيه: ان إجراء البراءة من كل منهما باعتبار جهة الالتزام والكلفة التي فيه، وهي معلومة بالفرض. وإن أريد إجراء البراءة بملاحظة الشك في انطباق الالتزام المعلوم على الوجوب أو على الحرمة، نظير الشك في انطباق النجس المعلوم على احد الاناءين. ففيه: ان الانطباق الواقعي على كل من الحكمين إذا لم يكن بذوي أثر - كما عرفت - فلا معنى لنفيه ورفع دليل البراءة مع الشك فيه، لانه لا يمكن وضع الالتزام. وإن أريد إجراء البراءة بملاحظة الالتزام المعلوم المتعلق بالفعل. ففيه: أولاً: انه معلوم تفصيلاً. وثانياً: انه مما لا يمكن جعل الاحتياط بالنسبة إليه ومما لا يتمكن من امتثاله. وهذا البيان لا يتأتى بناء على كون النهي عبارة عن طلب الترك، لاختلاف متعلق الالتزام المعلوم، إذ الوجوب والحرمة لا يردان على شئ واحد، فكل من الفعل والترك مشكوك الالتزام، فقد يقال بجريان البراءة فيه لعدم العلم بالالتزام في كل طرف، نظير تردد الوجوب بين تعلقه بالظهر والجمعة. ولكن لا يمكن الالتزام بجريان البراءة حتى على هذا المبنى، وذلك لان الحكم بالبراءة شرعاً انما هو بملاحظة جهة التعذير عن الواقع، وبملاك معذورية المكلف بالنسبة الى الواقع المحتمل، وهذا إنما فيما كان احتمال

---

### [ ٣٦ ]

التكليف قابلاً لداعوية المكلف وتحريكه نحو المكلف به، بحيث يكون المكلف في حيرة منه وقلق واضطراب، فيؤمنه الشارع، أما إذا لم يكن الامر كذلك، بل كان المكلف آمناً لقصور المقتضي فلا معنى لتأمينه وتعذيره. وما نحن فيه كذلك، لان احتمال كل من الحكمين بعد انضمامه واقتترانه باحتمال الحكم المضاد له عملاً لا يكون بذوي أثر في نفس المكلف ولا يترتب عليه التحريك والداعوية، لان داعوية التكليف ومحركيته بلحاظ ما يترتب عليه من أثر حسن من تحصيل ثواب أو فرار عن عقاب أو حصول مصلحة أو دفع مفسدة، وإذا فرض تساوي الاحتمالين في الفعل لم يكن أحدهما محركاً للمكلف لا محالة. ومن هنا أمكننا ان نقول: بامتناع جعل مثل هذا الحكم واقعا، بناء على ان الحكم يتقوم بإمكان الدعوية، إذ لا يمكن كل من الوجوب والحرمة ان يكون داعياً الى متعلقه مع تساوي احتمالهما، فلا حكم واقعي أصلاً، بل نلتزم بعدم الحكم واقعا، بناء على ما قريناه في حقيقة الحكم من أنه جعل ما يقتضى الدعوية، إذ لا اقتضاء في كل منهما للداعوية، فان عدم الدعوية راجع الى قصور المقتضي لا لوجود المانع، إذ اقتضاء الحكم للداعوية باعتبار العلم أو احتمال ترتب الأثر الحسن عليه فإذا كان هذا الاحتمال مقروناً بعكسه كان المقتضي قاصراً، نظير العلم بثبوت مصلحة ومفسدة متساويتين في الفعل، فانه لا تكون المصلحة في هذا الحال ذات اقتضاء للداعوية والتحريك. فانتبه. أو قل: ان التكليف ههنا لغو بعد عدم تأثيره الفعلي في المتعلق، ولو قلنا بان التكليف ما فيه اقتضاء الدعوية، فان جعل ما يقتضى الدعوية مع عدم انتهاءه الى التأثير فعلاً في متعلقه، فيكون محالاً، والا لصح تعلق التكليف على هذا المنهج بغير المقدور، وهو مما لا يمكن الالتزام به. ومن هنا يظهر انه لا مجال لإجراء البراءة العقلية في خصوص كل من

---

### [ ٣٧ ]

الحكمين، إذ لا موضوع لها بعد خروج المورد عن مقسم التعذير والتنجز. مضافاً الى ما أفاده صاحب الكفاية من ان البيان ههنا تام، وهو العلم الاجمالي، وانما القصور من ناحية عدم القدرة فهو نظير ما لو علم بالتكليف بأمر غير مقدور، فلا يقال انه يقبح العقاب لعدم

البيان، بل لعدم التمكن من الامتثال، ولا يخفى ان العلم الاجمالي مانع من جريان البراءة العقلية في كل من الطرفين ولو لوحظ كل منهما بنفسه وعلى حدة. فانتبه (١). وبذلك يتضح عدم تمامية القول الاول. وأما لزوم الالتزام والاخذ بأحدهما - بحيث لو ثبت كان مانعا من إجراء أصالة الاباحة. ولا مجال لدعوى: أن الالتزام بالوجوب أو الحرمة واقعا لا يتنافى مع الاباحة الظاهرية، إذ لا تنافي واقعا بين الحكم الواقعي والظاهري، فلا تنافي بين الالتزام بهما. وذلك لان المراد من الالتزام بأحدهما هو الالتزام مقدمة للعمل على طبقه لا مجرد الالتزام بلا عمل به. وهو يتنافى مع الاباحة الظاهرية. وقد أشار الشيخ (رحمه الله) الى هذا المعنى (٢) - فهو يقرب بوجهين: الوجه الاول: انه حيث تجب موافقة الاحكام التزاما، بمعنى انه يجب الالتزام بالحكم الواقعي، فيجب الالتزام بكل من الوجوب والحرمة، للعلم بثبوت أحدهما، وبما أنه غير متمكن عقلا من ذلك لان الالتزام بالضدين محال، فان الايمان بثبوت الضدين محال كثبوتهما، فتمتنع الموافقة القطعية، وإذا امتنعت

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٥٦ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٣٦ - الطبعة الاولى. (\*)

---

#### [ ٢٨ ]

الموافقة القطعية وجبت الموافقة الاحتمالية لتنزل العقل من الموافقة القطعية الى الموافقة الاحتمالية ولا مجال لسقوط العلم الاجمالي عن التجزية رأسا، فيلتزم بأحد الحكمين. وبيان آخر: ان المكلف مضطر الى ترك أحد طرفي العلم الاجمالي، وقد قرر في محله انه مع الاضطرار الى أحد الاطراف بعينه يلتزم بالتوسط في التنجيز ونتيجته لزوم الموافقة الاحتمالية. والفرق بين البيانيين، هو عدم ابتناء الاول على التوسط في التنجيز في مورد الاضطرار. وهذا الوجه مردود. أولا: ان الواجب من الالتزام على تقدير ثبوته هو الالتزام بالحكم الواقعي على واقعه لا بعنوانه الخاص وهو لا ينافي اجراء الاصل لانه حاصل فعلا مع اجراء الاصل. أما الالتزام بالحكم بعنوانه الخاص بما هو وجوب أو حرمة الذي يتنافى مع اجراء الاصل كما عرفت، فليس وجوبه ثابتا ولا دليل عليه، إذ الدليل على لزوم الالتزام لو تم لزوم الالتزام بما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وهو لا يقتضي اكثر من الالتزام بالواقع على واقعه. وثانيا: لو سلم انه يجب الالتزام بالحكم بعنوانه، فصاحب الكفاية (١) ممن لا يلتزم بالتوسط في التنجيز مع الاضطرار الى احد الاطراف لا بعينه بل يرى عدم منجزية العلم بالمرّة، فالمسألة مبنائية. وثالثا: ان الالتزام مع الشك تشريع محرم، فلا يحكم العقل بمنجزية العلم إذا استلزمت موافقته الاحتمالية الوقوع في الحرام القطعي. بل ذهب الاصفهاني

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٦٠ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (\*)

---

#### [ ٢٩ ]

(قدس سره) الى ان الالتزام مع الشك محال لان الايمان بالشئ مع الشك فيه لا يجتمعان (١). الوجه الثاني: قياس المقام بمورد تعارض الخبرين الدال أحدهما على الوجوب والاخر على الحرمة، فانه يلتزم

بالتخيير بينهما، وعبارة الشيخ (٢) ههنا لا تخلو عن غموض وعلى كل فالوجه المصحح للقياس أحد أمور. الاول: دعوى ان الملاك في الحكم بالتخيير في مورد تعارض الخبرين هو مجرد ابدائهما احتمال الوجوب والحرمة فيسري الحكم الى كل مورد كذلك ومنه ما نحن فيه. الثاني: دعوى ان الملاك هو نفي الثالث. وما نحن فيه كذلك. الثالث: ان رعاية الحكم الظاهري وهو الحجية يدل بالفحوى على رعاية الحكم الواقعي فإذا ثبت التخيير بين الحجيتين وعدم طرحهما فثبوت التخيير بين الحكمين الواقعيين أولى. ولكن جميع هذه الوجوه ممنوعة. أما الاول: فلانه تخرص وتحكم على الغيب، بل بناء على السببية لا مجال له لان التخيير يكون من باب التخيير بين الواجبين المتزاحمين، وأي ربط لذلك بما نحن فيه. وأما الثاني: فهو كالاول، مع ان نفي الثالث قد لا يقول به الكل، لا بهما - كما يراه الشيخ - لتعية الدلالة الالتزامية للمطابقة في الحجية كتبعتها لها في أصل الثبوت. ولا بأحدهما - كما يراه صاحب الكفاية - لعدم تصور ما أفاده في تقريبه في محله فراجع. مع ان الكل يرى التخيير ولو لم يتكفل الخبران نفي الثالث.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين نهاية الدراية ٢ / ٣٧ - الطبعة الاولى.  
(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٣٦ - الطبعة الاولى. (\*)

---

### [ ٢٠ ]

وأما الوجه الثالث: فلان الاولوية انما تتم لو فرض ثبوت الموضوع لكل من الحكمين الواقعيين كثبوته للحكمين الظاهريين، وليس الامر كذلك، بل هو حكم واقعي مردد بين الحكمين، بخلاف الحكمين الظاهريين فان كلا منهما واجد لموضوعه وهو الخبر التام الشرائط، وبيان آخر نقول: ان الطريقية بأي وجه صورت في باب الطرق مشوية بالموضوعية وإلا لزم اعتبار كل طريق وكاشف، فللطريق الخاص موضوعية كانت منشأ لجعله حجة ككثرة انضباطه ونحوها، وقد ادعى صاحب الكفاية (١) ان الموضوع هو احتمال الاصابة. وأورد عليه الاصفهاني: بأنه شرط للحجية لا موضوع وان الموضوع هو عنوان التسليم (٢). إذن فموضوع الحكم الظاهري الناشئ من مصلحة معينة ثابت، وتردد الحال بينهما واين ذلك مما نحن فيه. فيما هناك موضوع واحد لحكم واقعي واحد غير معلوم. فلا يقال بعد هذا أنه بناء على الطريقية يكون المدار على الواقع المنكشف بلا خصوصية للطريق، والواقع المحتمل هو امر واحد، فيكون مورد الخبرين المتعارضين مثل ما نحن فيه، فيتحقق التخيير فيما نحن فيه. فتدبر والتفت. والمتحصل: انه لا وجه للزوم الالتزام بأحدهما، ومنه ظهر انه لا وجه للالتزام بأحدهما المعين، لانه يتفرع على لزوم الالتزام بأحدهما فيلتزم بترجيح جانب الحرمة أو الوجوب على الآخر. فظهر بطلان القولين الثاني والثالث. وأما الالتزام بالاباحة، فيوجه بعموم قوله: " كل شئ حلال حتى تعلم انه حرام " للمورد.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٥٥ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٣٥ - الطبعة الاولى. (\*)

---

### [ ٢١ ]

ولكن يرد عليه وجوه: الاول: انها تجري في المورد بتمامية مقدمتين: الاولى: ارجاع الوجوب الى الحرمة بمعنى حرمة الترك كي تشمل الشبهة الوجوبية. الثانية: كون الغاية عقلية لا شرعية، لانها ان كانت شرعية فالعلم بظاهرها اعم من الاجمالي، وهو حاصل فيما نحن فيه، للعلم إجمالا بحرمة الترك أو الفعل، فلا تجري أصالة الاباحة واما إذا كانت عقلية، فان الغاية هي العلم المنجز لا ذات العلم، وهو غير متحقق فيما نحن فيه، فيثبت المغيبى. وكل من المقدمتين قابل للمناقشة. أما الاولى، فقد تقدم الحديث فيها في أخبار البراءة. وأما الثانية، فلظهور الغاية في كونها شرعية جعلها الشارع، لا انها ارشاد الى حكم العقل، فانه خلاف الظاهر. الثاني: ما أفاده المحقق النائيني (رحمه الله) في خصوص المقام، من انه يعتبر في جريان الاصل احتمال مطابقته للواقع لاخذ الشك في موضوعه، اما مع العلم بعدم مطابقته للواقع فلا يجري. وبما ان أصل الاباحة ههنا أصل واحد يرجع الى مساواة الفعل مع الترك - لا انه يجري في كل من الفعل والترك على حدة نظير أصالة البراءة، إذ اجراؤه في الفعل يعني انه مع الترك على حد سواء، فلا معنى لاجرائه في الترك -، فلا يمكن اجراؤه للعلم بخلافها للعلم بالالزام. وعدم تساوي الفعل مع الترك، يعلم بعدم مطابقته للواقع (١). الثالث: ما تقدم منا في نفي إجراء البراءة من ان الحكم الواقعي لا يقبل

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ٤٤٥ - طبعه مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

---

### [ ٢٢ ]

التحريك، فلا يقبل جعل المعذر بلحاظه، وقد عرفت ان جعل الحكم الظاهري انما هو بلحاظ التعذير على الواقع، بل عرفت انه لا ثبوت للواقع بعد عدم قابليته للتحريك. فراجع. فظهر بذلك بطلان القول الرابع. فيتعين الالتزام بالتخيير لا من قبيل الوجوب التخييري شرعا، ولا من قبيل التخيير العقلي في باب التزاحم، لان مرجع التخيير في هذين المقامين الى الالزام بأحد الامرين، وهو غير متصور فيما نحن فيه، إذ واحد من الفعل والترك قهري الحصول، فلا معنى للالزام بأحدهما، فالمراد من التخيير هو عدم الحرجية في الفعل والترك، وهو ما ذهب إليه المحقق النائيني. فانتبه وتدبر. هذا كله إذا دار الامر بين الوجوب والحرمة في واقعة واحدة، كما إذا علم انه حلف أما على وطء زوجته في ليلة الجمعة خاصة أو على تركه فيها. واما إذا دار الامر بين الوجوب والحرمة في وقائع متعددة، كما إذا علم انه حلف اما على الجلوس في الصحن أو على تركه في صباح كل يوم. فانه في صباح كل يوم يدور أمره بين الوجوب والحرمة. ولا يخفى انه لا يختلف الحال فيما ذكرناه بلحاظ كل واقعة بنفسها. وإنما الكلام في هذه الصورة في ان التخيير بدوي أو استمراري، بمعنى انه هل يلزمه في الواقعة الثانية اختيار ما اختاره أولا أو له اختيار خلافه؟. وجهة الاشكال بدائيا في التخيير الاستمراري هو: انه قد يستلزم المخالفة القطعية فانه إذا اختلف اختياره في الواقعتين يعلم أنه خالف الحكم الشرعي قطعا. وتحقيق الكلام: ان العلم الاجمالي بالوجوب أو الحرمة في كل واقعة لا أثر له كما عرفت، لكن لدينا علما إجماليا آخر، وهو العلم إجمالا إما بوجوب الفعل في هذه الواقعة أو بحرمة في الواقعة الثانية، وهذا العلم الاجمالي تحرم مخالفته

---

### [ ٢٣ ]

القطعية، فإذا اختار الترك في هذه الواقعة كان عليه ان يترك في الواقعة الثانية، وإلا أدى ذلك الى المخالفة القطعية للعلم الاجمالي المزبور. إلا انه قد يقال: ان هذا العلم الاجمالي ينضم إليه علم اجمالي آخر إما بحرمة الفعل في هذه الواقعة أو بوجوبه في الواقعة الثانية، وتأثير كل من العلمين في كل من الطرفين على حد سواء، فلا يكونان منجزين، بل يكونان من قبيل العلم الاجمالي الاول بلحاظ كل واقعة بحيالها. ولكننا نقول: إنه يمكن تقرب التخيير البدوي على اساس هذين العلمين الاجماليين المتعاكسين بأحد وجهين: الاول: ان الموافقة القطعية لاحدهما تستلزم المخالفة القطعية للآخر. وبعبارة أخرى: ان التخيير الاستمراري كما يستلزم المخالفة القطعية لاحدهما يستلزم الموافقة القطعية للآخر، وبما ان حرمة المخالفة القطعية أهم - بنظر العقل - من لزوم الموافقة القطعية، ولذا قيل بعلية العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية، وتوقف في علية لوجوب الموافقة القطعية فيتعين رفع اليد عن لزوم الموافقة القطعية لاحدهما والاكتفاء بالموافقة الاحتمالية حذرا من الوقوع في المخالفة القطعية للآخر، فيتعين التخيير البدوي. الثاني: ان تحصيل الموافقة القطعية لكلام العلمين الاجماليين غير مقدورة عقلا، فيتنزل العقل عنها الى الموافقة الاحتمالية. بخلاف الاجتناب عن المخالفة القطعية، فانه مقدور لكل من العلمين، فيحكم العقل بحرمتها. فيتعين التخيير البدوي. وهذا الوجه يتم حتى بناء على المساواة بين الموافقة القطعية والمخالفة القطعية في الاهمية، وكون العلم بالنسبة اليهما على حد سواء فلا يؤثر في أحدهما مع التعارض، إذ الملاك فيه هو عدم القدرة عقلا من الموافقة القطعية، فالعلم الاجمالي لا يؤثر فيها لعدم القدرة لا للتعارض، كي يقال ان مقتضى المعارضة

#### [ ٢٤ ]

عدم تأثيره في حرمة المخالفة القطعية أيضا. فتدبر. وبالجملة: يتعين بهذين الوجهين الالتزام بالتخيير البدوي ومنع التخيير الاستمراري. وأما ما أفاده المحقق العراقي (رحمه الله) من اليراد على الوجه الاول: بانه خلاف ما هو التحقيق من كون العلم الاجمالي بالنسبة الى الموافقة القطعية علة تامة كالمخالفة القطعية، مع ان البحث في الاقتضاء والعلية بالنسبة الى الموافقة القطعية انما هو بلحاظ جريان الاصول بمناط عدم البيان، لا بالنسبة الى الترخيص بمناط الاضطرار وكبرى لا يطاق، إذ لم يلتزم أحد في هذه الحال بمنجزية العلم التفصيلي فضلا عن الاجمالي (١). ففيه ما لا يخفى، فانه أشبه بالمغالطة، فانه وان كان البحث عن ذلك بلحاظ تلك الجهة غير الثابتة فيما نحن فيه لفرض الاضطرار وعدم القدرة، لكن لا ينافي ذلك الاستشهاد بما يقال في ذلك المقام على ما نحن فيه، لدوران الامر بين تحصيل الموافقة القطعية لاحد العلمين وترك المخالفة القطعية للعلم الآخر. فنقول ان: مقتضى ما حرر في ذلك المقام ان الثاني أولى بنظر العقل وأهم، فيتعين. فالتفت. ولعل مثله ما أفاده المحقق الاصفهاني (رحمه الله) من: ان لدينا تكاليف متعددة في الوقائع المتعددة، فلدينا علوم متعددة بتكاليف متعددة بتعدد الوقائع، وكل علم انما ينجز ما هو طرفه، والمفروض عدم قبول طرفه للتنجيز كما بين. وهذه العلوم المتعددة لا تستلزم علما اجماليا أو تفصيليا بتكليف آخر يتمكن من مخالفته القطعية. نعم ينتزع طبيعي العلم من العلوم المتعددة وطبيعي التكليف من التكاليف المتعددة، وتنسب المخالفة القطعية الى ذلك التكليف الواحد المعلوم

(١) البروجردى الشيخ محمد تقى. نهاية الافكار ٣ / ٢٩٦ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

بالعلم الواحد، فتحقق المغالطة المدعاة... الى آخر ما أفاده (١). وأنت خير: بان العلم الاجمالي في واقعتين يستلزم حدوث علمين اجماليين حقيقيين بتكليف مردد بين الوجوب والحرمة بالنسبة الى الفعلين في الواقعتين، وهو مستلزم لتنجيز المعلوم بنحو تحرم مخالفته قطعاً، ولا نلحظ العلم الاجمالي في كل واقعة كي يقال ان المخالفة القطعية للعلم الاجمالي المزبور مخالفة غير مؤثرة، بل الملحوظ هو العلم الاجمالي الحاصل بضم الواقعتين أحدهما الى الأخرى، وهو لا ينافي عدم تنجز العلم الاجمالي بالنسبة الى كل واقعة بحيالها، وعدم ثبوت تكليف آخر غير المعلوم بالعلم الاجمالي غير المنجز، ولا يتنافى مع تعلق علم اجمالي به آخر يستلزم تنجيزه بالنسبة الى المخالفة القطعية. فلاحظ وتدبر ولا تغفل. المسألة الثانية: ما إذا كان أحد الحكمين المعلومين أو كلاهما تعدياً لا يسقط إلا بقصد القرية. والكلام فيها في جهتين: الجهة الأولى: في حكم المسألة. ولا يخفى ان العلم الاجمالي المزبور وان لم تمكن موافقته قطعاً لكن مخالفته القطعية ممكنة، إذ لو دار الامر مثلاً بين وجوب الصلاة وحرمتها ذاتاً، فانه إذا جاء بالصلاة بدون قصد القرية كان مخالفاً قطعاً، إما للوجوب لعدم قصد القرية أو للحرمة للفعل وعدم الترك. وعليه، فيقال: إن العلم الاجمالي الذي لا يتمكن الشخص من موافقته القطعية عقلاً، ويتمكن من مخالفته القطعية، يحكم العقل بحرمة مخالفته وإن لم يحكم بوجوب موافقته، فمثل هذا العلم الاجمالي قابل للتنجيز بحكم العقل

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٣٦ - الطبعة الاولى.  
(\*)

بلحظ المخالفة القطعية، فلا يجوز ترك امتثال كلا الحكمين المحتملين. ولا يسقط عن التنجيز بالمرة، كما يأتي في محله. وبيان آخر: ان المكلف مضطر الى مخالفة احد الطرفين لا بعينه، وبمقتضى ما سيجيء في صورة الاضطرار الى احد الطرفين لا بعينه، هو الالتزام بمنجزية العلم الاجمالي في الطرف الاخر، وحرمة مخالفته قطعاً. وهذا الامر التزم به صاحب الكفاية ههنا (١). مع انه لا يرى منجزية العلم الاجمالي مع الاضطرار الى احد الاطراف لا بعينه، بل يرى سقوطه عن المنجزية رأساً حتى بالنسبة الى المخالفة القطعية، ولذا التزم في مبحث دليل الانسداد سقوط العلم الاجمالي عن المنجزية للاضطرار الى بعض الاطراف للزوم اختلال النظام بالاحتياط التام، وان استفادة الاحتياط في باقي الاطراف لا بد أن يكون بدليل آخر من اجماع أو غيره (٢). ولجل ذلك أورد عليه: بان التزامه بحرمة المخالفة القطعية فيما نحن فيه لا يتلاءم مع مختاره فيما يأتي أنشاء الله تعالى، لان المورد من موارد الاضطرار الى أحد الاطراف لا بعينه. فلاحظ (٣). الجهة الثانية: فيما ذكره من عموم محل الكلام لهذه الصورة وعدم اختصاصه بالتوصلين، وقد تقدم نقل كلامه واعتراضه على الشيخ في تخصيصه الكلام في التوصلين. والذي نراه ان ما ذكره الشيخ (رحمه الله) هو الصحيح المتعين، فان جميع الوجوه التي تذكر في التوصلين لا تتأتى في هذه الصورة. بيان ذلك: أما جريان أصالة البراءة بالتقريب السابق، فهو لا يمكن الالتزام به ههنا لان اجراء

## [ ٢٧ ]

الاصل في كل من الطرفين يستلزم المنافاة للعلم الاجمالي المنجز بلحاظ المخالفة القطعية. ومثله الكلام في اجراء أصالة الاباحة، فانه يتنافى مع منجزية العلم الاجمالي. كما ان ما ذكرناه في منع اجراء البراءة مع قصور الالتزام بالمعلوم بالاجمال عن التنجيز لا يتأتى ههنا، لما عرفت من قابلية العلم الاجمالي للتنجيز بلحاظ المخالفة القطعية. وأما لزوم الالتزام بأحدهما، فهو على تقدير تماميته إنما يلتزم به في مورد لا يكون للعلم الاجمالي أي تأثير في مقام العمل، بحيث يكون الالتزام بأحدهما هو الطريق الى العمل بأحد الطرفين. أما في الموارد التي يكون العلم الاجمالي منجزا ومؤثرا في مقام العمل، سواء كان تأثيرا تاما أو وسطا، فلا يجئ حديث لزوم الالتزام بأحدهما. والشاهد عليه انه لم يخطر في بال أحد أنه يجب الالتزام بأحد الحكمين في موارد العلم الاجمالي الموجب للتنجز، كالعلم إما بوجوب هذا أو حرمة ذلك، أو يجب الالتزام بثبوت الحكم في احد الطرفين، كما لو علم بوجوب هذا أو ذلك، ولم يقع الكلام في ذلك الا في موارد دوران الامر بين محذورين، لعدم وجود ما يدل على تعيين الوظيفة الالتزامية لاحد الطرفين. وهذا لا يسرى الى صورة كون احدهما تعديا، لحكم العقل بلزوم الاتيان بأحدهما، لما عرفت من أن العلم الاجمالي منجز بالنسبة الى المخالفة القطعية. وأما التخيير، فقد عرفت انه في التوصيلين، بمعنى اللاحرجية في الفعل والترك - لا الالتزام - بأحدهما لقهريّة حصول احدهما. وهذا لا يتأتى في ما نحن فيه، لعدم قهريّة حصول أحدهما، فالتخيير بين الفعل والترك فيما نحن فيه بملاك منجزية العلم الاجمالي وحكم العقل بلزوم

## [ ٢٨ ]

أحدهما فرارا من المخالفة القطعية. نعم، التخيير ههنا مع التخيير في التوصيلين يتفقان عملا ونتيجة. فظهر انه لا جامع بين الصورتين ولا تلتقي أحدهما مع الاخرى إلا من حيث النتيجة العملية بناء على الالتزام بالتخيير، فكيف يدعى عموم الكلام لكليهما؟. فلاحظ وتدبر. تنبيه: ذكر صاحب الكفاية ان استقلال العقل بالتخيير إنما هو فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما على التعيين، ومع احتمال لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه، كما هو الحال في دوران الامر بين التخيير والتعيين في غير المقام (١). وتحقيق المقام فيما أفاده (قدس سره): ان لدوران الامر بين التعيين والتخيير موارد ثلاثة: الاول: مورد تعارض النصين مع وجود مزية في أحدهما يحتمل ان تكون مرجحة لاحدهما على الاخر مع عدم دليل يدل على التخيير يقول مطلق، بل ليس الثابت سوى العلم بعدم مشروعية التسايق وطرح كلا النصين، بل لا بد من الاخذ بما يبي المزية أو بأحدهما مخريرا، فانه يدور امر الحجية بين التخيير بينهما وبين تعيين ذي المزية، وفي هذا المورد يلتزم بالتعيين ولزوم الاخذ بذي المزية. والوجه فيه: هو ان ذا المزية معلوم الحجية على كل تقدير، وغيره مشكوك الحجية، إذ يحتمل الترجيح بالمزية بلا دليل ينفيه، وقد تقرر ان الشك في الحجية يلزم الجزم بعدم الحجية، فيتعين لزوم الاخذ بما يعلم جواز الاخذ به والاستناد إليه، وعدم جواز الاخذ بما يشك في جواز الاستناد إليه. الثاني: مورد تزامم الواجبين مع احتمال أهمية الملاك في أحدهما، فان مقتضى التزامم هو ترجيح الاهم منهما والتخيير بين الواجبين مع التساوي، فإذا



[ ٣٩ ]

احتمل أهمية أحدهما يدور الامر بين تعيين محتمل الأهمية والتخيير بينهما لو كانا متساويين واقعا. وههنا يلتزم بالتعيين أيضا بملاك ان مرجع الالتزام بالتخيير مع التساوي في الملاك الى الالتزام بتقييد اطلاق كل من الحكمين بحال اتيان الآخر، لان منشأ التزام هو اطلاق دليل كل منهما الشامل لحال اتيان الآخر، فيقع التزام لعدم التمكن من اتيانها معا، فيرفع اليد عن الاطلاق بالمقدار الموجب لعدم التزام، فيقيد اطلاق كل منهما بحال اتيان الآخر، فيكون كل منهما واجبا عند ترك اتيان الآخر، فلا يتحقق التزام. وعليه فإذا احتمل أهمية أحدهما كان ذلك ملازما لاحتمال تقدمه على الآخر الملازم لعدم تقيد اطلاقه وبفائه على حاله، بل يتقيد اطلاق الآخر فقط - بنحو الترتب كما حقق - إذن فهو يعلم بسقوط اطلاق الآخر على كل تقدير ولا يعلم بسقوط اطلاق محتمل الأهمية، فيتعين الأخذ به عملا بالاطلاق، ولا يجوز الأخذ بالآخر. الثالث: مورد تعلق الامر بعمل خاص ثم يشك في التخيير بينه وبين عمل آخر، كما إذا علم بلزوم الصوم وشك في ان وجوبه تعييني أو انه يتخير بينه وبين العتق. وفي هذا المورد مذهبان: أحدهما: الالتزام بالتخيير بملاك ان الوجوب التخييري حقيقته هو التعلق بالجامع بين الفعلين. إذن فهو يعلم بتعلق التكليف بالجامع بين الصوم والعتق ويشك في خصوصية زائدة عليه، وهي خصوصية الصوم، فيكون من موارد دوران الامر بين الأقل والأكثر والمرجع فيه البراءة. والآخر: هو الالتزام بالتعيين بدعوى ان التكليف بالجامع غير معلوم، وانما المعلوم هو تعلقه رأسا بالحصاة الخاصة فيشك في الامتنال بغير هذا العمل، ومقتضى الاشتغال هو التعيين. فالالتزام بالتعيين ههنا استنادا الى قاعدة الاشتغال.

[ ٤٠ ]

إذا عرفت ذلك فاعلم: ان ما نحن فيه لا يكون من أحد هذه الموارد، لدوران الامر بين التعيين والتخيير، فان العلم الاجمالي بثبوت احد الحكمين، واحتمال أهمية الوجوب على تقدير ثبوته واقعا ليس من قبيل العلم الاجمالي بلزوم الأخذ بأحدى الحجتين ويحتمل تعيين احدهما الملازم لعدم حجية الأخرى، كما انه ليس من قبيل دوران الامر بين الاطلاقين مع العلم بتقيد أحدهما وعدم العلم بتقيد الآخر، ولا من قبيل دوران أمر التكليف بين تعلقه بخصوص عمل أو التخيير بينه وبين غيره، إذ لا يعلم بثبوت الوجوب، فقد لا يكون له ثبوت بالمرّة، فلا يتم فيه أحد هذه الملاكات المتقدمة في دوران الامر بين التعيين والتخيير، بل لنا ان نقول إن المورد ليس من موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير، فلا وجه للالتزام بتعيين محتمل الأهمية فيما نحن فيه. ودعوى: ان تقديم محتمل الأهمية ليس باحد هذه الملاكات، كي يقال بعدم انطباقها على المورد، بل بملاك مستقل في نفسه لا يرتبط بموارد دوران الامر بين التعيين والتخيير المعهودة، وهو ان حكم العقل بالتخيير انما هو بملاك ان الزامه باحدهما ترجيح بلا مرجح، وهذا البيان لا يتأتى مع احتمال أهمية أحدهما، فان الزامه باحدهما لا يكون من الترجيح بلا مرجح. مندفعة: بان هذا البيان غير صحيح، لان المنظور في حكمه بالتخيير لاجل عدم صحة الترجيح بلا مرجح هو عدم المرجح بلحاظ مقام الاطاعة والعصيان،

لعدم تنجز احد الحكمين بالعلم الاجمالي - كما تقدم -، وإذا لم يترجح أحدهما بلحاظ هذا المقام كان كل منهما ينظر العقل على حد سواء. ومن الواضح ان احتمال أهمية الوجوب أو الحرمة، لا يكون موجبا لترجيح جانب الوجوب أو الحرمة على غيره في مقام الاطاعة، لعدم المنجز، لان نسبة العلم الاجمالي الى كليهما على حد سواء، ومجرد الاحتمال لا يكون نافعا في التعيين. وبالجملة: فما أفاده صاحب الكفاية لا يمكن ان نوافق عليه. فلاحظ.

#### [ ٤١ ]

تذنيب: ذكر الشيخ (رحمه الله) - في بعض تنبيهات مبحث الاقل والاكثر -: ان من دوران الامر بين محذورين دوران الامر في شئ بين كونه شرطا أو جزءا وكونه مانعا، لوجوب الاتيان به لو كان شرطا أو جزءا وحرمة الاتيان به، لو كان مانعا، وبمقتضى ما تقرر من التخيير في دوران الامر بين المحذورين، يكون المكلف مخيرا بين الاتيان به وبين تركه، لعدم التمكن من الجمع والاحتياط. ثم اشار (قدس سره) الى التوقف فيه، ولكن ظاهر كلامه اخيرا هو البناء عليه (١). وتحقيق المقام: ان دوران الامر بين الجزئية والمانعية يرجع في الحقيقة الى دوران الامر في الوجوب النفسي المتعلق بالمركب بين تعلقه بالمشتمل على الجزء وتعلقه بالفاقد له، لان الشك في الامر الضمني راجع الى الشك في كيفية تعلق الامر النفسي، نظير دوران الامر بين القصر والاتمام، لان الركعتين الاخيرتين على تقدير القصر مبطلتان، ولذا يفرض المورد من موارد دوران الامر بين المتباينين. وعليه، فيجب الاحتياط بتكرار العمل، لان هذا العلم الاجمالي منجز للتمكن من مخالفته القطعية وموافقته القطعية، والاقتصار على أحد الامرين لا يصح بعد كون العلم الاجمالي منجزا. ودعوى: انه إذا كان مانعا يجرم ايجاده في الصلاة نفسيا لحرمة ابطال العمل الصلاتي، فيدور أمر المشكوك بين حرمة النفسية لو كان مانعا ووجوبه الضمني لو كان جزءا. وهذا العلم الاجمالي غير قابل للتجزئة لعدم التمكن من مخالفته ولا موافقته القطعيتين، فيكون المكلف مخيرا. مدفوعة - بعد تسليم حرمة ابطال الصلاة مطلقا وفي خصوص مثل المقام.

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٩٧ - الطبعة الاولى. (\*)

#### [ ٤٢ ]

مما كان الاتيان بالعمل بعنوان الرجاء وعدم الاكتفاء به في مقام الامتثال -: بأن عدم تنجز هذا العلم الاجمالي لا ينافي منجزية العلم الاجمالي السابق الذي يدور تعلقه بين متباينين كما عرفت، فإذا جاز الاقتصار على الموافقة الاحتمالية بمقتضى العلم الاجمالي الثاني، فلا يجوز ذلك بمقتضى العلم الاجمالي السابق الذي لا قصور في منجزيته، فيجب تكرار العمل تحصيليا للامتثال اليقيني. هذا إذا كان الوقت متسعا لتكرار العمل. أما إذا كان ضيقا لا يسع العملين، كانت الوظيفة هي التخيير بينهما في الوقت لعدم التمكن من الموافقة القطعية للعلم الاجمالي. لكن يجب عليه الاتيان بالآخر خارج الوقت. وذلك لانه يعلم إجمالا، إما بوجوب أحدهما في الوقت أو بوجوب الآخر خارجه لو تركه في الوقت، فهو يعلم إجمالا، إما بوجوب القصر في الوقت أو بوجوب التمام خارج الوقت لو تركه في الوقت، وبالعكس أيضا، فإذا جاء بالقصر في الوقت وجب عليه الاتيان بالتمام خارج الوقت بمقتضى علمه الاجمالي المزبور، لانه منجز للتكليف للتمكن

من مخالفته القطعية مع موافقته القطعية. فلاحظ وتدبر. وبهذا التحقيق عرفت ان مجرد اشتراك المقام مع مقام دوران الامر بين محذورين في عنوان الدوران بين محذورين لا يستلزم الاشتراك في الحكم. فالتفت.

---

[ ٤٢ ]

مبحث الاشتغال

---

[ ٤٥ ]

فصل: في الشك في المكلف به لو شك في المكلف به مع العلم بالتكليف.. فتارة: يتردد المكلف به بين المتباينين، كتردد الواجب بين كونه جمعة أو ظهراً. وأخرى: بين الأقل والأكثر، كتردد الواجب بين فاقد السورة وواجدها. فالكلام في مقامين:

---

[ ٤٦ ]

المقام الاول: في دوران الامر بين المتباينين. ولا يخفى ان المراد من التكليف المعلوم أعم من نوع التكليف - كالعلم بالوجوب المردد متعلقه بين الجمعة والظهر أو القصر والتمام -، أو جنس التكليف - كالعلم بالالزام وتردده بين ان يكون وجوب شئ أو حرمة آخر -، والذي أفاده صاحب الكفاية (رحمه الله) في تحقيق الحال في هذا المقام هو: ان التكليف المعلوم إذا كان فعلياً من جميع الجهات، بان يكون واجداً لما هو العلة التامة للبعث والزجر الفعلي مع ما هو عليه من الاجمال، فلا محيص عن تنجزه بالعلم وصحة العقوبة على مخالفته، ومعه لا بد عقلاً من رفع اليد عن عموم دليل أصل البراءة والاباحة، لمناقضته للتكليف الفعلي. وإن لم يكن فعلياً من جميع الجهات، لم يكن مانع عقلاً ولا شرعاً من شمول أدلة البراءة للاطراف. ومنه ظهر انه لا فرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي. إلا في انه لا مجال للحكم الظاهري مع التفصيلي، وله مجال مع الاجمالي، فلا يصير الحكم الواقعي فعلياً يجعل الحكم الظاهري في اطراف العلم. هذا ما أفاده (قدس سره) (١).

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٥٨ طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (\*)

---

[ ٤٧ ]

وقد أورد عليه: بان ظاهره كون العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز كالعلم التفصيلي، وأن الفرق بينهما من ناحية المعلوم. وهذا يتنافى مع ما تقدم منه في مباحث القطع من كونه مقتضياً للتنجيز وتأثيره فيه بنحو الاقتضاء لا العلية التامة. والتحقيق: انه لا تنافي بين ما أفاده في الموردین، بل هما يتفقان. بيان ذلك: انه قد عرفت فيما تقدم - في مبحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي (١) - انه يلتزم بان الحكم الواقعي، تارة يكون فعلياً تام الفعلية من جميع الجهات، فيمتنع جعل الحكم الظاهري على خلافه. وأخرى يكون

فعليا ناقص الفعلية ولو من جهة الجهل به، وهو لا يتنافى مع الحكم الظاهري على خلافه، وذهب الى ان الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري يكون بالالتزام بان الحكم الواقعي فعلي ناقص الفعلية من بعض الجهات، ولم يلتزم بانه انشائي لبعض المحاذير. وإذا تمت هذه المقدمة، فبما أن العلم التفصيلي لا مجال للحكم الظاهري معه لاخذ الجهل فيه ولا جهل مع العلم التفصيلي، كان العلم منجزا لانه يتعلق بحكم فعلي تام الفعلية بمقتضى دليله. أما العلم الاجمالي، فحيث ان كل طرف منه مجهول الحكم، فللحكم الظاهري مجال فيه، فإذا جرى الاصل كان كاشفا عن عدم فعلية الواقع التامة، فلا يكون منجزا، لانه انما يكون منجزا إذا تعلق بحكم فعلي تام الفعلية. ومن هنا صح ان يقول: ان العلم الاجمالي مقتض للتنجيز لا بمعنى انه لقصور فيه، بل بمعنى ان أدلة الترخيص حيث لها مجال معه، وهي تستلزم الكشف عن عدم فعلية الواقع المعلوم التامة، فلا يكون منجزا إلا إذا لم يكن هناك ترخيص. فهو مقتض للتنجيز بمعنى انه مؤثر فيه لو لم يمنع مانع من فعلية

(١) راجع ٤ / ١٤٣ من هذا الكتاب. (\*)

#### [ ٤٨ ]

الواقع، فيوجب قصوره - اي الواقع - عن قبول التنجيز، لا انه مقتض لو لم يمنع مانع منه، كما هو المعنى المؤلف للاقتضاء في قبال العلية التامة. ولا يخفى ان هذا لا يتنافى مع ما ذكره هنا من كونه موجبا للتنجيز مع تعلقه بالحكم الفعلي التام الفعلية، بل هو متفق معه كلية، فيصح أن نقول: انه يرى - في كلا المقامين - ان العلم الاجمالي مقتض للتنجيز بالمعنى الذي عرفته. كما انه يرى في كلا المقامين ان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز كالتفصيلي إذا تعلق بحكم فعلي تام الفعلية. نعم الذي يتوجه على صاحب الكفاية - بملاحظة ما أفاده ههنا - هو: سؤال كيفية معرفة كون الحكم الواقعي تام الفعلية بحيث يمتنع اجراء الاصول معه الذي بنى عليه الابحاث الاتية، مع إنه فرض مجهول، بل يتوجه عليه اشكال محصله: إن تامة فعلية الواقع وعدمها معلقة على عدم جريان الاصول في اطراف العلم وعدمه، وذلك لان مقتضى دليل الحكم الواقعي هو كونه فعليا تام الفعلية بمجرد حصول موضوعه، لكنه (قدس سره) التزم - كما عرفت - ان ثبوت الحكم الظاهري في مورد يكشف عن عدم تامة فعلية الواقع. وعليه، فالذي يكشف عن عدم فعلية الواقع التامة، هو ثبوت الحكم الظاهري، كما ان عدمه مستلزم لكون الواقع فعليا تام الفعلية بلا توقف على شئ بمقتضى دليله. وإذا ظهر ذلك، فقد التزم (قدس سره) بان مرتبة الحكم الظاهري مع العلم الاجمالي محفوظة، وهذا يعني عدم المانع من جريان الاصول في اطراف العلم، فلا يكون العلم منجزا في حال. فكان اللازم عليه البحث في هذه الجهة وهي انه هل أدلة الاصول تشمل موارد العلم الاجمالي أو لا؟. فانها هي المهمة - كما عرفت -، أما مجرد ترديده المزبور فهو لا يغني ولا ييسمن من جوع. إذن فلنا أن نقول: إن صاحب الكفاية ليس له تحقيق في المقام فتدبر.

#### [ ٤٩ ]

واستيفاء البحث في العلم الاجمالي وشئونه يستدعي التكلم في جهات.. الجهة الاولى: في حقيقة العلم الاجمالي وتعيين متعلقه. وقد وقع البحث في ذلك، وان العلم الاجمالي هل يغير العلم

التفصيلي سنخا، أو انه لا يغيره إلا من ناحية المتعلق ؟ وقد ادعى ان متعلق العلم هو الفرد المردد، ولكن المشهور خلافه، وان متعلق العلم هو الجامع والشك في الخصوصية، فالعلم الاجمالي مركب من علم تفصيلي بالجامع وشك بالخصوصية، وبذلك يندم الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي من حيث السنخ. وقد اختار المحقق الاصفهاني ذلك لاجل ذهابه الى امتناع تعلق العلم بالفرد المردد لوجهين: الاول: ان الفرد المردد لا ثبوت له في أي وعاء لا ذهنًا ولا خارجًا، لا ماهية ولا هوية، لان كل شئ يفرض يكون معينًا وهو هو لا مردداً بينه وبين غيره، ولا هو أو غيره - كما أشار إليه صاحب الكفاية في مبحث المطلق والمقيد (١) - وإذا كان الفرد المردد كذلك لم يكن قابلاً لتعلق العلم به، بل يمتنع تعلقه به. الثاني: ان حضور متعلق العلم بنفس العلم فان العلم من الصفات التعلقية، فلا يمكن دعوى حضور الخصوصية لانها مجهولة على الفرض. ولا المردد، إذ لا يمكن ان يكون حاضراً في النفس لانه خلف ترده. وهذا الوجه يبتني على فرض عدم تصور حضور الفرد المردد وثبوته في مرحلة تعلق العلم به مع قطع النظر عن عالم آخر (٢). والتحقيق: أنه يمكن دعوى تعلق العلم بالفرد المردد - في الجملة -،

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم كفاية الاصول / ٢٤٦ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين نهاية الدراية ٢ / ٢٤٢ - الطبعة الاولى. (\*)

#### [ ٥٠ ]

بمعنى أن يكون متعلقه فرداً خارجياً ووجوداً عينياً، بحيث لا يقبل الانطباق على أكثر من واحد مع ترده بين أمرين أو أكثر، ولا تنهض هذه الوجوه ولا غيرها لا ثبات امتناعه. ويشهد لذلك الوجدان، كما في مورد أخبار المخبر عن مجيء زيد أو عمرو، فانه إنما يخبر عن مجيء أحدهما الذي لا يشخصه، لا الجامع بينهما لان الجاني هو أحدهما الخارجي لا الجامع. وأوضح من ذلك ما إذا رأى شخصاً من بعيد اشتبه أمره بين زيد وأخيه بكر للتشابه الكبير بينهما، وعدم رؤيته العلامة المميزة بينهما - كإخالف في خده - فان الرؤية إنما تعلق بالوجود الخارجي الشخصي الذي لا يقبل الانطباق على كثيرين لانها من الأمور الحسية التي ترتبط بالمحسوسات الخارجية، وهي الوجودات لا المفاهيم المدركة ذهنًا، مع ان ما تعلق به الرؤية شخص وفرد مردد بين شخصين هما زيد وأخوه بكر، ومن جهة عدم تمييزه بينهما. فالمرئي هو أحدهما خارجاً لا بعنوان الجامع. وبما أن الرؤية تستتبع الإدراك التصوري، فالصورة الذهنية للمرئي هي صورة الوجود الخارجي، وهي مرددة بين الشخصين، لان الصورة على حد نفس المرئي، والفرض ان المرئي مردد بينهما. فالعلم التصوري تعلق بصورة خارجية شخصية لكنها مرددة لدى العالم بين فردين، ولم يتعلق العلم بالجامع بينهما، إذ ما في ذهنه صورة مماثلة لما رآه وهو الشخص الخارجي المبهم، ويقال لمثل هذا العلم العلم الاجمالي، فيصح ان نقول ان العلم الاجمالي هو العلم بالشئ بمقدار من مشخصاته والجهل بمقدار من مميزاته الموجب للتردد في قبيل العلم التفصيلي الذي هو علم بالشخص بمميزاته له عن غيره مطلقاً، فهو مركب من علم تفصيلي بالصورة الشخصية الاجمالية و جهل تفصيلي بمميزاتها، فلا فرق بينه وبين العلم التفصيلي سنخا وان تعلق بالفرد المردد. وقد يجئ في الذهن ان العلم الاجمالي بالبيان المزبور يكون مغايراً سنخا

#### [ ٥١ ]

للعلم التفصيلي، فهو كالنظر الضعيف الذي لا ينكشف له كل شئ في قبال النظر القوي الذي تنكشف له خصوصيات الاشياء. ولكنه خيال فاسد، فان النظر الضعيف لا يختلف عن القوي سنخا، بل هو في الحقيقة كالنظر القوي إلا انه لا يتعلق بتمام الخصوصيات، فالضعف يرجع الى عدم النظر من بعض الجهات وهي دقائق الامور أو ابعادها - مثلا - . وبعبارة أخرى: القوة والضعف فيما به النظر وهو العين لا في النظر نفسه، بل هو - بالنسبة الى ما تعلق به - على حد سواء بين القوي والضعيف فانتبه. وعلى كل فقد ظهر امكان تعلق العلم بالفرد الخارجي المردد بين شخصين. وأما الايراد الاول الذي ذكره المحقق الاصفهاني فهو يندفع: بان ما أفاده من ان الفرد المردد لا ثبوت له، أجنبي 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. ومن هنا ظهر ان ما جاء في بعض الكلمات في تقرب تعلق العلم بالجامع: بان العلم إما ان يتعلق بالخصوصية المعينة، فهو خلف لفرض الجهل بها. أو يتعلق بالخصوصية المرددة وهي مما لا تقرر لها في أي وعاء (١). قابل للدفع: بانه يتعلق بالخصوصية المعينة واقعا المرددة لدى العالم، وهو مما لا محذور فيه ولا امتناع.

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٤٢ - الطبعة الاولى. (\*).

## [ ٥٢ ]

وأما الايراد الثاني للمحقق الاصفهاني، فيرد: باننا تصور شقا ثالثا، وهو تعلق العلم بالشخص، بلا تشخيص لخصويته المميزة، ولا ملازمة بين نفي العلم بالخصوصية وتعلقه بالجامع، كما في مثال الرؤية الذي عرفته. وهنا إشكال آخر للمحقق النائيني (رحمه الله) على تعلق العلم بالفرد المردد: بان العلم لو كان متعلقا بفرد واقعي مردد بين شخصين، لكان له واقع يرتبط به وقابل للعلم به تفصيلا، بحيث ينكشف انه هو المعلوم إجمالاً، مع انا نرى خلافه في بعض الموارد كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الاناءين، ثم ظهر في علم الله تعالى نجاسة كلا الاناءين، فما هو المعلوم بالاجمال منهما ؟، وبأيهما يرتبط العلم الاجمالي ؟. لا يمكن تمييزه لكل أحد حتى علم الغيوب (١) ويندفع هذا الاشكال: بان العلم الاجمالي.. تارة: ينشأ من تعلق الحس بالصورة الاجمالية المرددة، كالنظر الى شخص مشتبه دخل الى الدار. ولا يخفى ان المعلوم بالاجمال في مثل ذلك يكون له تميز واقعي لا ترديد فيه، فلو ظهر ان كلا الشخصين في الدار، كان معلومه بالاجمال من نظر إليه ورأه دون غيره. وأخرى: ينشأ من العلم بتحقق منشأ طرو الوصف العارض على أحدهما لا عن طريق الحس كالاخبار الموجب للعلم، ثم يظهر ان كلا المشتبهين معروضان للوصف، لكن عروض الاخر، كان بسبب منشأ آخر كان مجهولاً لديه، فان معلومه بالاجمال له تعين واقعي، وهو ما علم بتحقق المنشأ الخاص فيه، كما لو علم بوقوع قطرة من البول في احد الاناءين ثم ظهرت نجاسة الاخر بوقوع الدم فيه.

(١) الفيض محمد إسحاق، محاضرات في أصول الفقه: ٤ / ٤٣ - الطبعة الاولى. (\*).

وثالثة: أن يحصل لديه العلم بتحقق منشأ عروض العارض على أحدهما، ثم يظهر عروضه بنفس ذلك المنشأ لكليهما، كما لو علم بوقوع قطرة بول واعتقد انها تصل متصلة فتقع في أحد الاناءين، لكنها - في علم الله تعالى - تجزأت ووقع الجزاء في الاناءين. وهذا هو موضع الاشكال، إذ لا ارتباط للمعلوم بالأجمال بأحدهما. لكن نقول: انه في هذا الفرض يوجد علمان: أحدهما: العلم بنجاسة ملاقي البول الواقعي - وهو يدور بين الأقل والاكثر -، وعلم آخر: بأن الملاقي أحد الاناءين خاصة من باب الخطأ في التطبيق، ففي الحقيقة يكون كلا الاناءين معلوما لديه. وشهد لذلك: أنه يحكم بان نجاسة كلا الاناءين تكون منجزة واقعا، ولو لم يكن سوى العلم الاجمالي بنجاسة احدهما، لم ينتج كلاهما لانه جهل مركب. فعدم ارتباط العلم الاجمالي الموجود بأحدهما واقعا، لكونه جهلا مركبا لا حقيقة له واقعا. والنتج ناشئ عن العلم الاجمالي المردد بين الأقل والاكثر المنحل بدوا بالعلم الاجمالي التخيلي. إذن فالعلم الاجمالي الحقيقي بالفرد المردد له ارتباط بالواقع لا محالة. نعم، هنا صورة واحدة لا يكون العلم الاجمالي فيها متعلقا بالفرد المردد ولا ارتباط له بالواقع إذا انكشف تفصيلا اصلا، وهو ما إذا كان منشأ العلم نسبته الى الفردين واقعا على حد سواء، بحيث لا يكون لاحدهما خصوصية بالنسبة إليه اصلا، كما إذا علم إجمالا بمخالفة احد الدليلين للواقع من جهة العلم بامتناع اجتماع الضدين - لا من جهة إخبار المعصوم (عليه السلام) بذلك لارتباطه في مثل ذلك بأحدهما واقعا، وهو ما يعلم كذبه المعصوم (عليه السلام) -، فانه لو انكشف كذب احد الدليلين لا يمكنه ان يقول ان هذا هو معلومي

بالاجمال، لعدم ميزة لاحدهما على الآخر. وفي مثل ذلك لا يمكننا ان نلتزم بان متعلق العلم هو احدهما الواقعي المردد لدينا، بل هو متعلق بالجامع بهذا المقدار - أعني: عنوان: " أحدهما " -، لكن هذه الصورة إذا اختلفت موضوعا لا متناع تعلق العلم فيها بالفرد المردد، فلا يستلزم ذلك كون جميع الصور مثلها. بل قد يكون لها حكم خاص يختلف عن حكم سائر الصور، فقد التزم صاحب الكفاية في - مبحث التعارض (١) - ان دليل الحجية لا يثبت الحجية لكثر من هذا العنوان، وهو عنوان: " احدهما " لانه بهذا العنوان لا اكثر محتمل الصدق، فانه كما ان احدهما معلوم الكذب كذلك احدهما محتمل الصدق، إذ العلم بكذب احدهما لا ينافي احتمال صدق أحدهما، فتثبت الحجية لاحدهما بهذا المقدار، ويثبت أثره وهو نفي الثالث ومن دون اثبات لاثر إحدى الخصوصيتين. وجملة القول: انه لا مانع من تعلق العلم الاجمالي بالفرد المردد، بمعنى ان المعلوم بالاجمال أمر متعين واقعي خارجي مردد بين طرفين أو اكثر لدى العالم نفسه. وأما تعلق العلم بالجامع، بان يتعلق العلم بطبيعي النجاسة في مثل العلم بنجاسة أحد الاناءين، فقد يوجه عليه إيرادات: الاول: ما كنا نورده سابقا من النقص بمراد دوران الامر بين محذورين. فانه لا يمكن دعوى تعلق العلم بالالزام بالجامع بين الفعل والترك، لضرورة تحقق الجامع بواحد من الفعل أو الترك، فلا معنى للالزام به. ويمكن ان يدفع: بانه بعد ان عرفت فيما تقدم استحالة ثبوت التكليف الفعلي في هذا المورد، لعدم ترتب الداعوية عليه، فلا مجال حينئذ لدعوى تعلق

[ ٥٥ ]

العلم بالحكم الفعلي، سواء تعلفه بنحو بالجامع أو بنحو آخر، إذ لا حكم يكون موردا للعلم، فالعلم الاجمالي على تقدير ثبوته لا بد في تصحيحه من ارجاعه الى مرحلة الجعل لا المجعول ومقام الانشاء لا الفعلية، وفي هذا المقام لا محذور في تعلفه بالجامع، إذ لا صير في تعلق العلم بانشاء الالتزام بالجامع بين الفعل والترك، إذ لا محذور في الانشاء ما لم يصل الى مرحلة الفعلية. الثاني: ما أفاده المحقق العراقي من: ان المعلوم بالاجمال ينطبق على المعلوم بالتفصيل لو انكشف الحال بتمامه، ولذا يشار إليه فيقال: هذا ما علمته إجمالاً. فلا يمكن ان يكون هو الجامع لعدم انطباقه على الفرد الخارجي بتمامه، بل بجزء تحليلي منه (١). ويمكن ان يرد: أولاً: بأنه غير مطرد في جميع موارد العلم الاجمالي، إذ منها ما لا يكون المعلوم بالاجمال منطبقاً على المعلوم بالتفصيل بتمامه، ولا يمكن أن يشار إليه بأنه هو معلومه الاجمالي، وهو ما تقدم من العلم الاجمالي يكذب احد الدليلين من جهة امتناع اجتماع الضدين أو النقيضين. وثانياً: ان انطباق المعلوم بالاجمال على الخارج المعلوم بالتفصيل خلف مناف للبدئية، فان الصورة الاجمالية لا تنطبق على الصورة التفصيلية، وإلا لكان العلم تفصيلياً، وهو خلف. نعم، تصح الاشارة إليه باعتبار ان الصورة الاجمالية تتقوم بالشخص والوجود، وهو ثابت لا يزول حتى بتغير الاوصاف والاعراض، فيصح ان يقال: ان هذا ذاك، لكن لا ينطبق عليه بتمام خصوصياته كما هو ظاهر كلامه. الثالث: ان ما أفيد من ان العلم الاجمالي عبارة عن العلم بالجامع،

[ ٥٦ ]

كطبيعي النجاسة مع الشك في الخصوصية يتنافي مع الوجدان والبرهان. أما الوجدان: فلانا ندرك من أنفسنا أن هناك أمراً زائداً على هذا المقدار من العلم باصل الجامع، وهو عدم سعة الجامع وشموله لاكثر من الطرفين وحصر تحققه فيهما. وأما البرهان: فلان العلم التصديقي هو عبارة عن العلم بثبوت شئ لشيء لا مجرد تصور الشئ فهو انما يتعلق بالنسبة بين الشئيين، مع أن العلم الاجمالي انما يكون ذا أثر إذا ارتبط الحكم بشئ، اما مجرد العلم بالجامع فلا أثر له ما لم يرتبط بالخارج. ومن هنا قد يلتزم بان معروض الجامع هو عنوان: " أحدهما "، فهو يعلم إجمالاً بنجاسة أحد الاناءين. فلا يخرج عن الطرفين، كما أنه علم بالنسبة وثبوت شئ لشيء. ولكن الالتزام بان متعلق العلم هو عنوان أحدهما يتوجه عليه: ان المراد بأحدهما، هل هو أحدهما المعين أم المردد. والاول خلف. والثاني محل منع على الفرض وكر على ما فر منه. مع ان القائل يحاول ان لا يلتزم بتعلق العلم بأحدهما، فان المحقق الاصفهاني سلك مسلكه الخاص فراراً عن ذلك كما لا يخفى وإلا لصرح به في كلامه. وكان المحقق الاصفهاني (قدس سره) تنبه الى هذا الايراد الثالث، فذكر: ان العلم الاجمالي عبارة عن علم بالجامع وعلم آخر بأن طرفه لا يخرج عن الطرفين، فيندفع به الايراد (١). ولكن يتوجه عليه: أولاً: ان العلم بانحصار الجامع بين الفردين يتعلق بأمر وجودي بحسب



[ ٥٧ ]

مراجعة الوجدان، ولازمه الامر العدمي الذي أشار إليه (قدس سره)، فان العالم يرى في نفسه انه يعلم بشئ ثابت بين الاناءين. وثانيا: ان الاثر العقلي من التنجيز انما يترتب على تعلق العلم بالامر الوجودي، وهو ثبوت النجاسة بين الطرفين. أما العلم بان النجاسة ليست في غير الطرفين، فليس له أثر عقلي بلحاظ نفس الطرفين. هذا ولكن يمكن ان يدفع الايراد الثالث بالالتزام بتعلق العلم بعنوان أحدهما. واما الايراد عليه: بان المراد من أحدهما ان كان هو المعين فهو خلف وان كان المردد فهو محل منع على الفرض. فيندفع: بان الذي يلتزم به تعلق العلم بمفهوم أحدهما بلا ملاحظة المصداق الخارجي، والترديد المزبور بين المعين والمردد انما يتأتى في مصداق الجامع لا نفس المفهوم كما لا يخفى. ويتلخص من ذلك انه لا مانع ثبوتا من تعلق العلم بالجامع الانتزاعي وهو عنوان أحدهما، بل لذلك شواهد عرفية كثيرة، فانه كثيرا ما يتعلق العلم بالشئ بتوسط عنوان كلي يشير إليه. بيان ذلك: ان العلم.. تارة: يتعلق بالشئ بمميزاته عن طريق الحس، كما إذا رأى زيدا يدخل الدار فيعلم تفصيلا انه فيها. وأخرى: يتعلق به بمميزاته عن طريق العناوين الكلية التي يوجب انضمام بعضها الى بعض تميز المصداق لانحصاره بالفرد، فيعلم به تفصيلا، كما إذا قال القائل: " دخل الدار ابن زيد الطويل المعمم الابيض " وكانت هذه العناوين المنضم بعضها الى بعض ذات مصداق واحد وهو عمرو، مع انها جميعها عناوين كلية. وثالثة: ان يعلم به بعنوان عام ولكنه مررد الانطباق بين فردين، كما إذا

[ ٥٨ ]

قال: " دخل الدار ابن زيد الطويل " وكان مرددا بين بكر وعمرو، فان ما علمه هو العنوان الكلي المردد الانطباق على شخصين، فيصير العلم إجماليا، وهذه الصورة هي محل الشاهد فيما نحن فيه. والذي تحصل لدينا - لحد الان - هو امكان تعلق العلم بالفرد المردد - بالنحو الذي صورناه - وتعلقه بالجامع الانتزاعي، وانه لا محذور في كل منهما. والذي نلتزم به خارجا: ان العلم الاجمالي له صور ثلاث: الاولى: ان تكون الصورة الحاصلة في الذهن لمتعلق الحكم صورة شخصية مماثلة للوجود الخارجي، لكنها مرردة بين كونها هذا الفرد أو ذلك، فيحصل لديه العلم بثبوت الحكم لتلك الصورة المرردة بين شخصين، كما إذا رأى شخصا يدخل الدار مرددا بين كونه زيدا أو أخاه لعدم رؤيته المائز بينهما، فانه يعلم بدخول ذلك الوجود الذي انطبعت صورته في ذهنه من طريق الرؤية، وبما انه متردد بين شخصين يكون العلم إجماليا. الثانية: ان يتعلق العلم بالجامع، ولكن يكون للجامع ارتباط ومساس بواقع خارجي متعين في نفسه، بحيث يصح ان يشار إليه إذا علم تفصيلا بمعروض الحكم، فيقول هذا هو معلومي بالاحمال فالصورة الحاصلة في الذهن صورة كلية لكن لها مطابق في الخارج واقعي متعين في نفسه، كما لو علم اجمالا بنجاسة احد الاناءين لوقوع قطرة البول في أحدهما، فان المعلوم بالاجمال هو نجاسة ما وقع فيه قطرة البول. ولا يخفى ان هذا العنوان وهو: " أحدهما الذي وقع فيه قطرة البول " عنوان كلي، لكن مطابقه في الخارج شخصي لا يتعدد، الا انه مررد بين فردين، فإذا حصل العلم

التفصيلي بما وقع فيه قطرة البول صح ان يقول: هذا هو معلومي بالاجمال. وبعبارة اخرى: يكون الجامع ملحوظا طريقا الى الخارج وعنوانا مشيرا إليه. الثالثة: ان يتعلق العلم بالجامع بلا ان يكون للجامع ارتباط ومساس

#### [ ٥٩ ]

بالخارج أصلا كما إذا تعلق العلم بكذب احد الدليلين لامتناع اجتماع الضدين، فانه لا يعلم سوى كذب أحدهما لا أكثر بلا إضافة أي شئ لهذا العنوان مما يوجب ربطه باحد الطرفين واقعا، وهذا العنوان وحده - وهو عنوان احدهما - لا يرتبط بواحد منهما على التعيين في الواقع، بل نسبته الى كل من الطرفين على حد سواء، ولاجل ذلك لو علم تفصيلا بكذب أحدهما لا يستطيع ان يقول: ان هذا هو معلومي بالاجمال. وأثر هذه الصورة قد يختلف عن أثر الصورتين الاولتين اللتين يجمعهما وجود واقع معين للمعلوم بالاجمال يرتبط به ويحمل عليه. وبالجملة: المعلوم بالاجمال في الصورة الثالثة لا يمكن تعلق العلم التفصيلي به وتميزه، لان المعلوم بالاجمال، وهو مجرد عنوان احدهما، لا واقع له معين كي يقبل العلم التفصيلي. بخلافه في الصورتين الاخرتين، فانه قابل لتعلق العلم التفصيلي، لانه مما له واقع معين قابل لان ينكشف بالتفصيل، لانه أمر زائد على عنوان أحدهما كما لا يخفى، إذ هو أحدهما الخاص كأحدهما الذي وقعت فيه قطرة البول، ونحوه. ولعله هو مراد العراقي فيما تقدم حكايته عنه من انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل بتمامه. فيريد مجرد صحة حمل المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل، لا أنه ينطبق عليه بخصوصياته، كي يلزم الكل في قبال الكل، فانه لا يحمل على الفرد على انه عينه، بل بما انه فرده. فالتفت. ولا يخفى عليك ان الغالب في صور العلم الاجمالي هو تعلقه بالجامع مع ارتباطه بالخارج ومساسه به. ويمكن ارجاع الصورة الاولى الى الصورة الثانية بالدقة والتأمل. فيكون للعلم الاجمالي صورتان يجمعهما تعلقه بالجامع، لكنه في إحداهما مما له ارتباط بواقع خارجي معين، وفي الاخرى لا ارتباط له بالخارج أصلا. والغالب هو الصورة الاولى.

#### [ ٦٠ ]

وعليه، فما التزمنا به فيها هو حد وسط بين تعلق العلم بالفرد المردد، لانه لم يتعلق بالامر الشخصي، بل بعنوان كلي، وبين تعلقه بالجامع الانتزاعي، لانه لم يتعلق بصرف الجامع بلا ربط له بالخارج، بل تعلق بالجامع المرتبط بالخارج الساري إليه. بل لنا أن نقول: إنه متعلق بالجامع بملاحظة المعلوم بالذات، وهو الصورة الحاصلة في الذهن ومتعلق بالفرد المردد، باعتبار أن مطابق الصورة الكلية فرد واحد خارجي معين في الواقع مردد لدى العالم نفسه، لما عرفت من سراية الجامع المعلوم الى الخارج وارتباطه به. ولا يخفى ان ما التزمنا به من تعلق العلم الاجمالي بالجامع المرتبط بالخارج الساري إليه، يختلف من حيث الأثر مع الالتزام بان العلم الاجمالي متعلق بصرف الجامع بلا سراية الى الخارج، كما سيظهر في البحث عن الجهات الاخرى. وأما ما أفاده العراقي (قدس سره): من ان العلم الاجمالي متعلق بالصورة الاجمالية المعبر عنها بأحد الامرين، والعلم التفصيلي متعلق بعنوان تفصيلي للشئ حاك عن شراشر وجوده، فيكون الفرق بينهما من حيث المعلوم لا من حيث العلم... فقد يورد عليه: بان المراد بالاجمال في قبال التفصيل.. ان كان هو الاجمال في باب الحدود الراجع الى ملاحظة المركب من الاجزاء المتعددة شيئا واحدا بنحو الاجمال، كملاحظة الدار أمرا واحدا مع انها في

الواقع أمور متعددة. ففيه: ان هذا لا يقابل العلم التفصيلي، فان كثيرا من موارد العلم التفصيلي يكون المعلوم بالتفصيل الذي لا ترديد فيه ملحوظا إجمالا بهذا المعنى. وان كان هو الاجمال بمعنى الابهام الذي يذكر في باب الصحيح والاعم

---

### [ ٦١ ]

في مقام بيان الجامع وأنه أمر مبهم قابل للانطباق على الزائد والناقص كما تقدم ذكره. ففيه: انه لا ينطبق على المعلوم بالاجمال بتمامه لا بهامه. لكن الانصاف: انه يمكن ان يكون مراده ما ذكرناه من تعلق العلم بعنوان جامع مرتبط بالخارج المعين واقعا المررد بين فردين، بحيث ينطبق على المعلوم بالتفصيل لو تحقق العلم التفصيلي، فلا إشكال عليه، فراجع كلامه تعرف حقيقة مرامه. هذا تمام الكلام في تحقيق العلم الاجمالي وكيفية تعلقه بالجامع. الجهة الثانية: في شمول أدلة الاصول لاطراف العلم الاجمالي. وقد تقدمت الاشارة الى أهمية البحث في ذلك لمثل صاحب الكفاية الذي يرى قصور فعلية الواقع مع جريان الاصل في مورده، فان ثبت شمول دليل الاصل لاطراف العلم الاجمالي منع عن تنجيز العلم لقصور المعلوم، فلا يكون العلم متعلقا بحكم فعلي كي يتحقق التنجز. كما انه ان ثبت عدم شمول الدليل لاطراف العلم لم يكن الحكم المعلوم قاصر الفعلية، لان مقتضى دليله كونه فعليا بحصول موضوعه لعدم دخل شئ في فعليته غيره. ثم انه بعد تحقيق هذه الجهة والالتزام بشمول الاصول لاطراف العلم الاجمالي، يقع البحث عن ان العلم هل يصلح مانعا من جريانها أو لا يصلح ؟. ومرجعها الى البحث عن منجزية العلم الاجمالي وعدمها. فالبحث في هذه الجهة عن شمول الاصول لاطراف العلم الاجمالي مع قطع النظر عن منجزية العلم الاجمالي. وتحقيق الكلام في هذه الجهة ان يقال: ان الاحتمالات في المقام ثلاثة: الاول: عدم شمول أدلة الاصول مطلقا لاطراف العلم الاجمالي. الثاني: شمول أدلة الاصول مطلقا. الثالث: التفصيل بين الاصول التنزيلية كالاستصحاب وغيرها، فلا تجري الاولى في اطراف العلم الاجمالي، وتجري الثانية. وهو مختار المحقق

---

### [ ٦٢ ]

النائيني (١). أما الاحتمال الاول: فالوجه فيه هو ما أفاده الشيخ (رحمه الله) في باب الاستصحاب في روايات الاستصحاب (٢). وأشار إليه في مبحث البراءة في روايات البراءة (٣) من: ان دليل الاصل مذيّل بما ينافي مفاده عند حصول العلم الاعم من التفصيلي والاجمالي، فيتحقق التهافت بين الصدر والذيل فيتساقطان. بيان ذلك: ان قوله - في روايات الاستصحاب - : " لا تنقض اليقين بالشك " يشمل كل طرف من اطراف العلم الاجمالي في حد نفسه، لان الحكم فيه مشكوك الارتفاع، فمقتضى هذه الفقرة هو حرمة النقض ووجوب البقاء على طبق الحالة السابقة في كل من الطرفين. إلا انه مذيّل بقوله: " ولكن تنقضه بيقين آخر "، وهو يقتضي وجوب النقض بالنسبة الى أحد الطرفين المعلوم بالاجمال لشمول اليقين الاخر للعلم الاجمالي. ومن الواضح انه لا يمكن الجمع بين حرمة النقض في كل منهما ووجوب النقض في أحدهما، ولذلك يتحقق التهافت بين الصدر والذيل في مورد العلم الاجمالي. وقد نوقش هذا البيان في محله بوجهين: أحدهما: ان المنصرف إليه اليقين في الذيل هو اليقين التفصيلي، وانه هو من سنخ اليقين بالحدوث الذي يراد منه اليقين التفصيلي قطعاً، فلا يشمل المذيّل مورد العلم الاجمالي. وثانيهما: انه لو فرض شمول الصدر والذيل لمورد العلم الاجمالي،

فغاية ما يتحقق هو سقوط النص المشتغل على الذيل عن الاعتبار  
للتهافت، فيرجع

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ٧٨ - طبعة مؤسسة النشر  
الاسلامي. (٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى - فرائد الاصول / ٤٢٩ - الطبعة  
الاولى. (٣) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى فرائد الاصول / ٢٤١ - الطبعة الاولى.  
(\*)

### [ ٦٣ ]

الى نصوص الاستصحاب الخالية عن الذيل الشاملة باطلاقها أطراف  
العلم الاجمالي. وتحقيق الكلام: ان البحث في قوله: " ولكن تنقضه  
بيقين آخر " من جهتين: الاولى: ان المراد من اليقين هل هو كل  
يقين ولو لم يتعلق بما يتعلق به اليقين الاول، لكن بشرط ان يكون  
قابلا لنقض اليقين السابق. أو خصوص اليقين المتعلق بما يتعلق به  
اليقين السابق؟. وعلى الثاني: فهل يراد به اليقين الذي يتعلق بما  
تعلق به اليقين السابق بخصوصياته ومميزاته، فيختص باليقين  
التفصيلي، أو يراد الاعم منه ومما تعلق به بعنوان إجمالي، فيعم  
اليقين الاجمالي؟. الظاهر في الترديد الاول هو الثاني، فان الظاهر  
عرفا وحدة متعلق اليقين السابق واللاحق الذي يتحقق به النقص،  
فالمراد اليقين الذي يتعلق بما يتعلق به اليقين الاول. وأما في الترديد  
الثاني، فالظاهر هو الثاني، إذ لا قرينة على لزوم تعلقه بما يتعلق به  
أولا بخصوصياته مع اطلاق لفظ اليقين الشامل لليقين التفصيلي  
واليقين الاجمالي، فالظاهر هو وحدة المتعلق ذاتا ولو بعنوان آخر.  
وعليه، نقول: ان العلم الاجمالي إذا التزم بأنه يتعلق بالجامع  
الانتزاعي بلا سراية الى الخارج ومن دون تعد إليه، لم يكن قوله "  
ولكن تنقضه بيقين آخر " شاملا لمورد العلم الاجمالي، لعدم وحدة  
متعلق اليقين التفصيلي السابق واليقين اللاحق، إذ اليقين السابق  
تعلق بكل واحد من الطرفين بخصوصيته، ومتعلق اليقين اللاحق هو  
الجامع، وليس لدينا يقين سابق بالجامع الانتزاعي، فاليقين  
الاجمالي بالجامع لم يسبق بيقين. وإن التزم بأنه يتعلق بالجامع مع  
سرايته الى الخارج، وإن مطابقه هو الفرد الواقعي المتعين في  
نفسه الذي يشار إليه بالجامع المنطبق عليه، كان الذيل شاملا

### [ ٦٤ ]

لمورد العلم الاجمالي، لان احد الفردين معلوم الانتقاض حينئذ،  
فيكون العلم اللاحق متعلقا بما يتعلق به العلم السابق. وهذه إحدى  
ثمرات الخلاف في تعلق العلم الاجمالي بالجامع الصرف بلا سراية  
الى الخارج، وتعلقه بالجامع الساري الى الخارج والمشار به إليه.  
الثانية: ان قوله: " ولكن تنقضه بيقين آخر " هل يتكفل حكما شرعيا  
تأسيسيا بوجوب رفع اليد عن الحالة السابقة، أو انه حكم ارشادي  
الى ما يدركه العقل من لزوم رفع اليد عن الحالة السابقة، عند  
حصول اليقين؟. ولا يخفى ان الكلام فيما نحن فيه يبتني على  
استظهار الشق الاول من الكلام، إذ لو كان القول المزبور في مقام  
الارشاد الى ما يراه العقل ويحكم به، فلا يمكننا ان نقول بشمول  
اليقين لليقين الاجمالي تمسكا باطلاق اللفظ، بل يبتني على تنقيح  
النقطة الثانية من البحث في العلم الاجمالي، وهي البحث عن  
منجزيته عقلا بحيث يمنع من جريان الاصل. فلا يكون البحث في  
هذه الجهة منحاذا عن البحث في منجزية العلم الاجمالي وليس فيه  
جهة زائدة عليها كما هو المفروض. فانتبه. إذن فشمول الذيل لمورد  
العلم الاجمالي الذي يحقق التهافت يبتني.. أولا: على الالتزام

بسرابة المعلوم بالاجمال الى الخارج. وثانيا: على استفادة الحكم الشرعي التأسيسي من الذيل. ثم إن هنا جهة ثالثة ينبغي التنبيه عليها، وهي ان اساس دعوى التهافت على كون المستفاد من دليل الاصل هو الحكم الفعلي كالحلية الفعلية المطلقة - في أدلة الاباحة -، كي تتنافى مع الحرمة المعلومه بالاجمال. وأما لو كان المستفاد هو اثبات الحلية من جهة، فلا تنافي ولا تصادم بين الصدر والذيل، إذ لا منافاة بين حلية الشئ من جهة وحرمة من جهة أخرى، فلا تنافي بين عدم النقص ووجوبه. فهذا أمر ثالث يبتني عليه الالتزام بالتهافت. وإذا عرفت ما حققناه تعرف الخدشة فيما أفاده المحقق العراقي في مقام

#### [ ٦٥ ]

نفي شمول الذيل لاطراف العلم الاجمالي: أولا: من دعوى انصراف اليقين في نصوص الاستصحاب والعلم في نصوص البراءة الى العلم التفصيلي، ويشهد له إرداف العلم بقيد: " بعينه " في بعض النصوص الظاهر في ارادة العلم التفصيلي. وثانيا: ان كلا من الخصوصيتين غير معلومة لا تفصيلا ولا إجمالا، لتوقف العلم الاجمالي على الجامع بلا سرابة الى الخارج. وثالثا: بان المعلوم الحرمة هو العنوان الاجمالي المعبر عنه باحد الامرين، ونفي السعة من جهته لا يلزم نفيها من غير تلك الجهة (١). إذ يرد على الاول: انكار دعوى الانصراف لعدم الشاهد لها سوى القيد المزبور، وهو قوله: " بعينه "، ولكن عرفت فيما تقدم في أدلة البراءة المناقشة فيه وانه لا يتنافى مع العلم الاجمالي. ويرد على الثاني: انه خلاف مبنى دعوى التهافت وما نقحه هو (قدس سره) من سرابة المعلوم بالاجمال الى الخارج، فاحدى الخصوصيتين معلومة بالاجمال. ويرد على الثالث: بانه خلف الفرض، إذ المفروض ان المستفاد من الصدر هو الحلية الفعلية بقول مطلق. وبذلك تعرف ان الصدر والذيل يشملان مورد العلم الاجمالي، فيتحقق التهافت بالتقريب المتقدم. هذا، ولكن عرفت ان اساس دعوى التهافت على استظهار كون الذيل - كقوله: " ولكن تنفضه بيقين آخر "، وكقوله: " فتدعه " في نصوص البراءة - في مقام بيان حكم شرعي تأسيسي.

(١) البروجردى الشيخ محمد تقى. نهاية الافكار ٣ / ٣٠٠ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

#### [ ٦٦ ]

وهو غير مسلم، بل ممنوع، لانه خلاف الظاهر بعد كون النقص باليقين امرا مرتكزا فيوجب انصراف الامر الى الارشادي، مضافا الى ان المتيقن من اليقين والعلم هو التفصيلي، وهو - كما حقق في محله - مما لا يقبل جعل الحجية شرعا اثباتا، كما لا يقبل جعل الحكم المماثل في مورده، فلا معنى لجعل الناقضية شرعا لليقين الراجع الى جعل الحجية له، أو جعل الحرمة عند العلم بها الراجع الى جعل مثل الحكم عند العلم به، فالذيل والغاية يرجعان الى بيان تقييد جريان الاصول عقلا بعدم العلم، لانه منجز ومانع من جريان الاصل، لا بيان حكم شرعي، كي يتحقق التهافت بين الحكمين في مورد العلم الاجمالي. وعليه، فالصدر يشمل اطراف العلم الاجمالي في نفسه لتحقق موضوعه وهو الشك. فلا بد من البحث بعد ذلك في ان العلم الاجمالي بنظر العقل مانع منه كالعلم التفصيلي أولا؟. فتدبر. ثم إنه على تقدير الغض عن ذلك والالتزام بشمول الصدر

والذيل لاطراف العلم الاجمالي وتحقق التهافت بينهما وسقوط النص عن الاعتبار، فهل يصح الرجوع الى النص الخالي عن الذيل - كما قيل - أو لا؟. الحق هو التفصيل بين ما كان الذيل قيذا متصلا كقوله: " حتى تعلم انه حرام فتدعه " في اخبار أصالة الحل، وما إذا كان قيذا منفصلا وجملة مستأنفة وإن كانت في كلام واحد كقوله: " ولكن تنقضه بيقين آخر "، فانه وإن جاء في رواية واحدة مع الصدر، لكنه حكم مستقل وليس من القرينة المتصلة، لان: " لكن " استدراكية. ففي الاول يصح الرجوع الى الخالي، إذ الرواية المشتملة على الغاية تكون مجملة لا يستفاد منها شئ بالنسبة الى مورد العلم الاجمالي، وهذا لا يضر بظهور غيرها، فيرجع الى مثل: " رفع عن أمتي ما لا يعلمون "، لعدم اشتماله على الغاية الظاهرة في ارتفاع الحكم عند حصولها، كما صرح به بقوله: " فتدعه "

### [ ٦٧ ]

وفي الثاني لا يصح الرجوع الى الجميع، لان نسبة الذيل الى الصدر وسائر النصوص على حد سواء، فيتحقق التهافت بين مدلوله ومدلول جميع النصوص، فيسقط الجميع عن الاعتبار. فانتبه. والذي يتلخص مما حققناه: أنه لا مانع إثباتا من شمول أدلة الاصول جميعها لاطراف العلم الاجمالي، واساسه كما عرفت على الالتزام بان الحكم المستفاد من الذيل أو الغاية حكم إرشادي لا تأسيسي. وأما الاحتمال الثالث: وهو مختار المحقق النائيني، فقد ذكر (قدس سره) في توجيهه: ان مرجع الاصل التنزيلي الى الغاء الشارع الشك وتعبده بان المكلف محرز للواقع. ومن الواضح منافية التعبد باحراز الحالة السابقة في كل من الطرفين مع العلم الاجمالي بانتقاضها في أحدهما، فانهما لا يجتمعان (١). ولا يخفى أنه (قدس سره) اكتفى بهذا البيان ونحوه في اثبات مدعاه، مع ان ما يذكره مجرد دعوى لا تنتهي الى برهان. ولذا فالرد عليها سهل. ولأجل ذلك لا حاجة الى الاطالة في البحث عن ذلك، بل الامر موكول الى الوجدان، وهو لا يرى بأسا في التعبد بالاحراز في كلا الطرفين مع العلم الاجمالي بالخلاف، لان التعبد خفيف المؤنة. فلاحظ. وننتهي بذلك الى ان الاحتمال الثاني، وهو الالتزام بشمول أدلة الاصول مطلقا لاطراف العلم الاجمالي مع قطع النظر عن منجزيته هو المتعين من بين الاحتمالات الثلاثة المزبورة. يبقى شئ: وهو ان الشيخ مع التزامه بأن ادلة الاستصحاب لا تشمل اطراف العلم الاجمالي للزوم المناقضة بين الصدر والذيل، ولذا لم يلتزم بجريان الاستصحاب في مورد لا يكون جريانه فيه مستلزما للمخالفة العملية، كما لو

(١) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. اجود التقريرات ٢ / ٢٤٠ - الطبعة الاولى. (\*)

### [ ٦٨ ]

علم إجمالا بطهارة أحد الاناءين اللذين تكون حالتها السابقة هي النجاسة، فانه منع من إجراء استصحاب النجاسة في كل منهما للعلم الاجمالي بالخلاف، مع التزامه بذلك. التزم بجريان الاستصحاب في بعض موارد العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة، كما لو علم إجمالا بأنه توضأ بماء مردد بين الماء والبول، فانه التزم بجريان استصحاب طهارة البدن وبقاء الحدث، مع أنه يعلم إجمالا بانتفاض الحالة السابقة لاحدهما (١). فيساءل الشيخ (رحمه الله): بانه إن كان المانع من جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي هو قصور

الأدلة عن ذلك فلا وجه لجريانها في هذا المورد. وإن كان المانع هو استلزامها المخالفة العملية، كان اللازم إجراء الاستصحاب فيما لو علم إجمالاً بطهارة أحد الاناءين مع كون الحالة السابقة لهما هي النجاسة، مع أنه لم يلتزم بذلك، فالتفكيك بين الصورتين غير وجيه. وهذا الإيراد عليه تعرض له الكثير ممن تأخر من الشيخ ولم يستوضح أحد منهم الجواب عنه. لكن الشيخ (رحمه الله) في الرسائل - في أواخر الاستصحاب - أشار إلى جهة الفرق (٢). ومحصل الجواب عن هذا الإيراد بملاحظة ما أشار إليه الشيخ هو: إن المعلوم بالأجمال في هذه الصورة وهو الواحد المردد بين طهارة البدن وبقاء الحدث ليس بموضوع لآثر شرعي، فلا يكون مشمولاً للذيل، وهو وجوب النقص، لأنه لا يشمل إلا ما كان ذا أثر. وعليه فيبقى الصدر متحكماً بلا مزاحم. بخلاف مورد العلم بطهارة أحد الاناءين، فإن طهارة أحدهما المعلومة بالأجمال ذات أثر، فيصح التعبد بها فيكون الذيل شاملاً للمعلوم بالأجمال، فيتحقق التهافت،

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٤٣٠ - الطبعة الاولى. (٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٤٣٠ - الطبعة الاولى. (\*)

#### [ ٦٩ ]

فالتفت والله سبحانه العالم العاصم. الجهة الثالثة: في منجزية العلم الاجمالي. وتحقيق الكلام فيها: انه بناء على شمول أدلة الاصول لاطراف العلم الاجمالي بلا قصور - كما حققناه بضميمة والبناء على قصور فعلية الواقع يجعل الحكم الظاهري في مورده بحيث لا يكون تام الفعلية، لا وجه للقول بمنجزية العلم الاجمالي بعد انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري في مورده - إما موضوعاً أو مورداً - لان جريان الاصل يستلزم قصور المعلوم بالأجمال عن الفعلية التامة، فلا يكون قابلاً للتنجيز، لان الحكم القابل للتنجيز بالعلم هو الحكم الفعلي من جميع الجهات. فمثل صاحب الكفاية الذي يلتزم بكلا المبيين المزبورين لا مجال له للقول بتنجيز العلم الاجمالي في الموارد المتعارفة أصلاً. وقد مر إيضاح هذا المعنى بنحو مفصل فيما تقدم من مباحث القطع (١) وفي أول هذه المباحث (٢). فراجع. فالبحت عن منجزية العلم الاجمالي يتفرع على الالتزام بكون الواقع فعلياً في مورده وإن شمله دليل الاصل لعدم استلزام جعل الحكم الظاهري لقصور فعلية الواقع. لعدم المنافاة بينهما. ولأجل ذلك أخذ المحقق العراقي (٣) والمحقق الاصفهاني (٤) في محل البحث كون الواقع فعلياً مفروغاً عنه. وإذا عرفت ذلك فيقع البحث في مقامين:

(١) راجع ٤ / ١٢٠ من هذا الكتاب. (٢) راجع ٥ / ٤٩ من هذا الكتاب. (٣) البروجردى الشيخ محمد تقى. نهاية الافكار ٣ / ٢٩٨ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (٤) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٣١ - الطبعة الاولى. (\*)

#### [ ٧٠ ]

المقام الاول: في منجزية العلم الاجمالي بلحاظ المخالفة القطعية، بمعنى أنه هل يقتضي حرمة المخالفة القطعية أو لا؟. وكلمات الاعلام لا تخلو من إطالة، ولكنها إطالة خارجة عن محور البحث الاساسي ولعله لأجل عدم اقتضاء محور البحث لكثير من التطويل، فالتجاوا إلى إضافة ما لا مساس له في المقام. والتحقق: انه مع عدم ورود ترخيص من المولى في ارتكاب جميع الاطراف، لا إشكال

في كون العلم منجزاً، فيحكم العقل باستحقاق العقاب على المخالفة القطعية لأجل العلم الاجمالي، وليس الحال فيه كالحال في الجهل البدوي الذي يحكم العقل فيه بعدم استحقاق العقاب، وإن نسب ذلك الى بعض. لكنه خلاف البديهية والوجدان. إنما الاشكال في منجزية العلم مع ورود الترخيص من المولى في المخالفة، فان ثبت حكم العقل باستحقاق العقاب عند العلم الاجمالي ولو مع ترخيص المولى، كان ترخيص المولى ممتنعاً عقلاً لمنافاته لحكم العقل بالقبح. وإن لم يثبت حكمه بالمنجزية بقول مطلق حتى مع الترخيص، لم يكن مانع من ترخيص المولى لعدم منافاته لحكم عقلي قطعي. ومرجع ذلك الى الاشكال في ان حكم العقل بمنجزية العلم تنجزياً، فيتناهى مع ترخيص الشارع ويمنع من تحققه، لانه ترخيص في ما يحكم العقل بقبحه. أو انه تعليقي معلق على عدم ورود ترخيص الشارع، فلا يتناهى مع الترخيص. فالمهم تحقيق هذه الجهة. وقد ذهب المحقق العراقي الى أنه تنجزياً، مستدلاً عليه بالارتكاز وتحكيم الوجدان (٢). ولكن قابل للتشكيك عندنا ولم يثبت

---

(١) البروجردى الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٣٠٦ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

---

#### [ ٧١ ]

لدينا بنحو جزمي، لعدم وجود شاهد عقلائي خارجاً كي نميز به صحة ذلك من سقمه فمن جزم به فهو في راحة وإلا فلا برهان عليه. وقد يمنع الترخيص في اطراف العلم الاجمالي وتثبت منجزية العلم الاجمالي بطريق آخر غير هذا الطريق الراجع الى منافاة الترخيص، لحكم العقل بالمنجزية وقبح المخالفة. وذلك بأن يقال: انه إذا فرض كون الحكم الواقعي فعلياً تام الفعلية، كان الحكم الظاهري منافياً له، فعدم جريان الاصل ليس لأجل مناقضته مع مقتضى العلم، بل لأجل مناقضته مع نفس التكليف الواقعي المعلوم في مقام الداعوية الفعلية، لان الحكم الواقعي الفعلي يدعو فعلاً بنحو الالتزام الى اتيان متعلقه، والحكم الترخيصي يطلق العنان للمكلف، فيتحقق التنافي في مقام الداعوية. وبالجملة: انما لم يلتزم بالتنافي بين الحكم الظاهري والواقعي بلحاظ عدم الداعوية الفعلية للحكم الواقعي مع الجهل والتضاد بين الاحكام انما هو في هذه المرحلة، وهذا غير ثابت فيما نحن فيه، لان الحكم الفعلي مع العلم به إجمالاً يكون ذا داعوية فعلية، فيضاد الحكم الظاهري على خلافه. وهذا الطريق غير موصل. وذلك: لانه قد تقدم - في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري - بيان عدم التنافي بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي الفعلي - لو امكن تحققه - في مقام الداعوية والامثال. ومحصل الوجه في ذلك، هو أن الداعوية الفعلية الالزامية للتكليف إنما تنشأ بلحاظ ما يترتب على مخالفته من أثر سئ وهو العقاب، فمع الترخيص والتأمين من العقاب بمقتضى الحكم الظاهري، فلا تتحقق الداعوية الفعلية للحكم الواقعي، وإن كان يبقى فعلياً بمعنى أنه يمكن ان يكون داعياً - كما بيناه سابقاً - . إذن فلا تنافي بين الحكمين بعد ورود الترخيص من الشارع. فهذا

---

#### [ ٧٢ ]

الوجه لا يصلح وجهاً مستقلاً قبال الوجه السابق، بل انما يتم بناء على عدم امكان الترخيص لتتحقق الداعوية الفعلية. فلا بد من نقل



الكلام الى امكان الترخيص من الجهة السابقة وامتناعه. ويتحصل: انه لا دليل لدينا على منجزية العلم الاجمالي بنحو يتنافى مع جعل الاصول في أطرافه، فيكون محذور ثبوتيا في إجراء الاصول. هذا كله على المسلك المشهور الذي يذهب الى ثبوت حكم العقل بالعقاب والمنجزية في باب العلم التفصيلي، ويتبعه العلم الاجمالي على الخلاف السابق. أما بناء على ما تقدم منا في مباحث القطع والبراءة من: انه لا مسرح للعقل في باب العقاب والثواب الاخرين، لارتباطه بعالم لا يدرك العقل ملاكاته وخصائصه، كما تقدم توضيحه، فدعوى ثبوت حكم العقل بمنجزية العلم الاجمالي واضح الفساد، بل العقاب لا بد وان يلاحظ فيه جعل الشارع نفسه، لانه بيده يجعله كيف يشاء. وحينئذ نقول: إن ظاهر بعض الايات الكريمة ترتيب العقاب على نفس مخالفة التكليف، لكنه يمكن دعوى اختصاص العقاب شرعا بمورد قيام البيان العرفي على التكليف الذي خالفه لا مطلق التكليف، إما لدعوى انصراف تلك الايات المطلقة إلى صورة قيام الحجة والبيان، أو بملاحظة ما ورد من الايات الظاهرة في عدم العقاب مع عدم البيان وثبوته معه، كقوله تعالى: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) (١). وبما ان العلم الاجمالي بيان عرفا للتكليف بحيث يصح للمولى الاعتماد عليه، كان مقتضى تلك الايات ثبوت العقاب في مورد، ومعه لا يصح الترخيص ونفي العقاب من الشارع بمقتضى أدلة الاصول

(١) سورة الاسراء: الاية ١٥. (\*)

#### [ ٧٣ ]

في المخالفة في مورد، لانه مناف لحكمه بثبوت العقاب فيه بمقتضى الاية. فالالتزام بمنجزية العلم الاجمالي من باب استلزام الترخيص مناقضة للشارع لنفسه. وتوهم: ان أدلة الاصول مخصصة لحكم الشارع بثبوت العقاب مع البيان بصورة وجود العلم التفصيلي، وحكم الشارع يقبل التخصيص. فاسد: لان نسبة أدلة الاصول الى مثل قوله تعالى: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) نسبة العموم من وجه لا نسبة الخاص الى العام، لشمول دليل الاصل موارد عدم العلم بالمرّة، وشمول الاية موارد العلم التفصيلي، فلا بد من تقديم الاية، لان الرواية لا تنهض لمعارضة الاية، لاندرجها فيما خالف الكتاب، فلا بد من طرحها. فلاحظ. فالخلاصة: انه لم تثبت منجزية العلم الاجمالي بحكم العقل، لا على المسلك المشهور ولا على مسلكنا، وانما المنجزية ثابتة بلحاظ حكم الشارع نفسه. هذا تمام الكلام في المقام الاول. وأما المقام الثاني: فالبحث فيه في استلزام العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية بعد الفراغ عن استلزامه لحرمة المخالفة القطعية بنحو العلية التامة. ومحور البحث هو: أنه هل يصح للمولى الترخيص في بعض الاطراف أو انه لا يصح له ذلك؟ فعلى الثاني يكون العلم الاجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية. وعلى الاول: يكون مؤثرا في وجوب الموافقة القطعية بنحو الاقتضاء الذي لا ينافيه وجود المانع، وهو الترخيص في أحد الاطراف. وقد نسب البعض الى الشيخ أنه يرى تأثير العلم الاجمالي في الموافقة

#### [ ٧٤ ]

القطعية بنحو الاقتضاء (١). ونسب إليه بعض آخر القول بالعلية التامة (٢). واستشهد كل منهم على نسبه ببعض كلمات الشيخ (٣). وشاهد كل منهما ظاهر في ما ينسبه إليه، ولاجل ذلك يمكن نسبة

التهافت الى الشيخ في كلامه في المقام والامر سهل. وكيف كان فقد اختلف الاعلام في ذلك فمنهم من ذهب الى القول بالعلية التامة، كالمحقق العراقي (٤) والمحقق الاصفهاني (٥). ومنهم من ذهب الى القول بالاقتضاء كالمحقق النائيني (٦) وتبعه غيره (٧). ولا بد قبل الخوض في تحقيق المطلب من التنبيه على أمرين: الامر الاول: في ثمره القولين العملية، وهي تظهر في موردين: أحدهما: ما إذا كانت في أحد الطرفين متعددة طولية، كاستصحاب عدم الحرمة والبراءة، وكان في الطرف الاخر أصل واحد كالبراءة. وقلنا: بعدم معارضة مجموع الاصول الطولية في أحد الطرفين للاصل في الطرف الاخر، بل المعارضة بين الاصل السابق رتبة وبين الاصل الواحد في الطرف الاخر، فانه إذا تعارض الاستصحاب في احد الطرفين والبراءة في الطرف الاخر تساقطا، فيبقى أصل البراءة في الطرف الذي كان فيه الاستصحاب بلا معارض، فان قلنا بإمكان الترخيص في احد الاطراف في مورد العلم الاجمالي

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٣٦ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (٢) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٢١٠ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (٣) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٣٥ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٣١٠ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (٤) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٣٠٧ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (٥) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٣٢ - الطبعة الاولى. (٦) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. اجود التقريرات ٢ / ٢٤٧ - الطبعة الاولى. (٧) الشاهرودي السيد علي. دراسات في الاصول العملية ٣ / ٢١٨ الطبعة الاولى. (\*)

#### [ ٧٥ ]

وان سقوط الاصول جميعا في الاطراف لاجل المعارضة، أمكن اجراء أصالة البراءة في ذلك الطرف لعدم وجود ما يعارضه. وان قلنا بالعلية التامة وعدم امكان الترخيص في بعض الاطراف، لم يمكن اجراء أصالة البراءة في ذلك الطرف ولو لم يكن له معارض، لعدم كون سقوط الاصول بالمعارضة، بل لاجل العلم الاجمالي. والآخر: أنه بناء على ان العلم الاجمالي لا يمنع من الترخيص في بعض الاطراف، والمفروض شمول أدلة الاصول لكلا الطرفين، فيتحقق التعارض، وحينئذ يقع البحث في ان القاعدة في تعارض الاصول هل تقتضي تساقطهما أو التخيير بينهما؟. وهذا مما لا مجال له بناء على القول بالعلية التامة، وامتناع الترخيص في بعض الاطراف. كما لا يخفى. الامر الثاني: ان الالتزام بالعلية التامة يصاحبه الالتزام بأمرين لا يرى فيه منافاة للعلية التامة: أحدهما: الالتزام بالانحلال في مورد العلم التفصيلي بالحكم في احد الطرفين، أو قيام إمارة أو أصل شرعي على التكليف في أحدهما، أو قيام أصل عقلي موجب لانشغال الذمة بأحد الطرفين، وكونه في العهدة كقاعدة الاشتغال. والآخر: الالتزام بجعل البدل في مقام الامتثال، بمعنى أنه يصح ان يكتفي الشارع في مقام الخروج عن العهدة بأحد الطرفين بجعله بدلا عن الواقع. فانه سيظهر فيما بعد: ان الالتزام بالانحلال في موارده وجعل البدل ليس فيه منافاة للالتزام بمنجزية العلم الاجمالي، لوجوب الموافقة القطعية وكونه علة تامة بالنسبة إليها، إذ الانحلال يرجع الى رفع أثر العلم الاجمالي بالمرّة حتى بالنسبة الى المخالفة القطعية. وجعل البدل فرع الالتزام بتنجز الواقع، ولذا يثبت في موارد العلم

#### [ ٧٦ ]

التفصيلي بالتكليف الذي لا شبهة في كونه علة تامة للموافقة القطعية، كمورد جعل قاعدة الفراغ. ومن هنا يظهر الاشكال فيما جاء في الدراسات في مقام اثبات ان العلم الاجمالي مقتض لوجوب الموافقة القطعية لا علة تامة. فانه ذكر: أن المحقق صاحب الكفاية وبعض الاساطين من تلامذته ذهب الى استحالة الترخيص الظاهري في بعض الاطراف. وما ذكر في وجه الاستحالة أمران: أحدهما: ما جاء في الكفاية من ان الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال إذا كان فعليا تام الفعلية، فكما يمتنع جعل الحكم الظاهري على خلافه في كلا الطرفين لانه يستلزم القطع بالمتضادين، كذلك يمتنع جعل الحكم الظاهري في أحدهما، لان احتمال المتضادين محال كالقطع بهما. وقد ذكر في مقام توضيح ذلك ما تقدم نقله عن الكفاية من: ان الحكم الواقعي إذا كان قاصر الفعلية ولو لاجل الجهل به، أمكن جعل الحكم الظاهري على خلافه في جميع الاطراف فضلا عن بعضها. والآخر: ما ذكره بعض الاساطين من ان الحكم الواقعي بعد تعلق العلم به ووصوله الى المكلف وتنجزه عليه، كما يمتنع جعل الترخيص على خلافه قطعاً، كذلك يمتنع جعل الترخيص على خلافه احتمالاً. وقد تصدى للإيراد على صاحب الكفاية بما يرجع الى انكار قصور فعلية الواقع مع حصول موضوعه، وتوقف فعليته على العلم التفصيلي، لكونه موضوعاً له، خلف الفرض. وبالجملة: ركز مناقشته الطويلة على انكار فرض عدم كون الواقع فعليا تام الفعلية وتعليق فعليته على عدم الجهل به. كما تصدى لمناقشة الوجه الثاني..

#### [ W ]

بالنقض بموارد قيام الاصل الشرعي المثبت في بعض الاطراف، أو موارد قيام قاعدة الاشتغال في بعضها. وموارد الاكتفاء بالامثال الاحتمالي في مورد العلم التفصيلي، كمورد قاعدة الفراغ والتجاوز. وبالحل بان موضوع الاصول هو الشك والتكليف في كل طرف مشكوك، لان احتمال انطباق ذات المعلوم بالاجمال على كل طرف عين الشك فيه، واحتمال انطباق المعلوم بالاجمال بوصف المعلوماتية محال، إذ لا معنى لاحتمال العلم في مورد، لانه صفة وجدانية لا تقبل الشك. فراجع كلامه الذي لخصناه جدا (١). وأنت خير: بانه لا مجال للنقض بالموارد المذكورة، لانها ما بين موارد الانحلال وموارد جعل البديل، وقد عرفت في الامر الثاني ان محل البحث في غيرها، وقد تنبه لذلك المحقق العراقي (٢)، فتعرض لدفع النقص بموارد الانحلال وموارد جعل البديل بما تقدم منا في الامر الثاني. وأما الاشكال الحلي الذي ذكره على الوجه الثاني.. فيندفع: بان المانع من جريان الاصل هو احتمال انطباق ذات المعلوم بالاجمال، ولكن بوصف تنجزه الثابت بالعلم الاجمالي على جميع المباني في حقيقة العلم الاجمالي ومتعلقه، من تعلقه بالجامع أو بالفرد المردد أو بالجامع بما هو مشير الى الخارج، والترخيص في محتمل المخالفة المنجزة قبيح. فما أفاده لا يخلو عن غفلة أو إغفال للنكتة التي يلحظها القائل، فلا بد من البحث معه في مرامه لا في شئ آخر لا يريده ولا نظر له إليه. وأما إيراد على صاحب الكفاية، فهو أجنبي بالمرّة عن محل البحث، وهو أن الترخيص في أحد الطرفين مع العلم بالتكليف الفعلي يستلزم احتمال الضدين، وهو محال كالقطع بهما كما لا يخفى جدا.

(١) الشاهرودي السيد علي. دراسات في الاصول العملية ٣ / ٢٢٢ - الطبعة الاولى.  
(٢) البروجردي الشيخ محمد تقى. نهاية الافكار ٣ / ٣١١ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

وبالجملة: فما جاء في الدراسات في تحقيق هذه المسألة المهمة لا يجدي ولا يغني ولا يضمن من جوع كما عرفت. وبعد ذلك نوقع البحث في تحقيق أصل المطلب، فنقول وعلى الله الاتكال ومنه نستمد القوة والعون: ان العلم الاجمالي يصلح لان يكون بيانا - في نظر العرف والعقلاء - للتكليف المعلوم بالاجمال، بحيث يكون في عهدة المكلف وثابتا عليه في أي طرف كان، ومعه لا يمكن ان تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان في أحد الطرفين. إذ المخالفة الناشئة عن ارتكاب أحد الطرفين ليست مخالفة بدون بيان، فموضوع البراءة العقلية غير متحقق في كل طرف من أطراف العلم الاجمالي، لقيام البيان على التكليف الواقعي على تقدير ثبوته فيه واقعا. وأما البراءة الشرعية، فمن يرى ان روايات البراءة لا تتكفل اكثر من مفاد البراءة العقلية، فالحال فيها كالحال في العقلية. ومن يرى انها تتكفل حكما ظاهريا هو الاباحة في ظرف الشك، ويستتبع ذلك التأمين من العقاب، لان الترخيص والحلية تتنافى مع العقاب واقعا، فيكون عدم العقاب من باب بيان عدم العلم بالبيان. فهل نستطيع ان نقول بإمكان جريان البراءة في أحد الاطراف أو لا؟. الحق أنه لا مانع عقلا من الترخيص في بعض الاطراف وتأمين الشارع من العقاب على تقدير كون الواقع فيه، فللمولى أن يقول لعبده: إنني اقتنع منك بترك بعض الاطراف وأبيح لك الاطراف الاخرى. وفي مثله لا يحكم العقل بثبوت العقاب على الطرف المرخص فيه على تقدير المصادفة للواقع. وبالجملة: لا نرى مانعا عقليا في مقام الثبوت من الترخيص في بعض الاطراف والتأمين من العقاب عليه، ومن هذا الباب جعل البدل، فانه وان اصطلح عليه بهذا العنوان، لكنه في واقعه يرجع الى الترخيص في بعض

الاطراف. لكن الاشكال في مقام الاثبات، فان أدلة الاصول قاصرة إثباتا عن التأمين عن العقاب المحتمل في كل طرف المسبب عن العلم الاجمالي بالتكليف. بيان ذلك: ان كل طرف فيه جهتان: إحداهما: انه مشكوك الحرمة واقعا. والاخرى: انه أحد طرفي العلم الاجمالي المنجز للتكليف الواقعي فيه لو كان، والمصحح للعقوبة عليه لو فرض انه حرام واقعا. ومن الواضح ان أدلة الاصول إنما تتكفل جعل الاباحة والحلية في المشكوك بما أنه مشكوك الحرمة، أما جهة كونه من اطراف العلم الاجمالي فهي مما لا نظر فيها إليها. وعليه: فهي تجعل الحلية فعلا إنما تستتبع التأمين من العقاب من جهة انه مشكوك الحرمة لا اكثر، لانها هي الجهة الملحوظة في الحلية المجعولة، وأما التأمين من العقاب من جهة أخرى فلا نظر للدليل إليها. لا نقول: بان الدليل يتكفل جعل الحلية من جهة الذي انكرناه سابقا على المحقق العراقي. بل الدليل يتكفل جعل الحلية فعلا، لكن موضوع الحلية هو الشك في الحرمة، وهذا يستتبع الامان من العقاب - الذي هو لازم الحلية والذي يهمننا فيما نحن فيه دون نفس الترخيص - من جهة دون جهة، فلا ينفع في رفع منجزية العلم الاجمالي. وعلى هذا، فعدم الالتزام بجريان الاصل من باب ان جعل الحلية لا ينفع في التأمين من ناحية العلم الاجمالي، لانه غير منظور إليه في موضوع الحلية، بل ليس الموضوع سوى الشك في الحرمة، لان دليل الاصل يعم موارد العلم الاجمالي وغيره، فلا يمكن ان نقول إن له نظرا الى العلم الاجمالي. ولا يخفى ان الامان من جهة الشك في الحرمة بما هو شك لا ينافي عدم الامان من جهة العلم

الاجمالي وبيانيته. نعم، لو ورد دليل على الترخيص في خصوص موارد العلم الاجمالي كان مؤمنا من العقاب من جهته، فينفع في عدم وجوب الموافقة القطعية. ومن هذا الباب جميع موارد جعل البديل، فان مرجع جعل البديل الى ما عرفت من الترخيص في بعض الاطراف بملاحظة العلم الاجمالي المستلزم للتأمين من جهته. فالفرق بين ما دل على الترخيص في موارد جعل البديل وبين أدلة الاصول: ان الاول يتكفل الترخيص بملاحظة جهة العلم الاجمالي. وأما أدلة الاصول فهي مما لا نظر لها الى جهة العلم الاجمالي، فلا تنفع في التأمين من ناحيته. فتدبر والتفت فانه لا يخلو من دقة، وهو مما تفردنا به حسب ما نعلم. وأما ما أفاده العلمان المحققان العراقي (١) والاصفهاني (٢) في مقام بيان امتناع الترخيص في بعض الاطراف، فهو لا يخلو من مناقشة. هذا كله على المسلك المشهور في باب العقاب وأنه يحكم العقل. وأما على المسلك الذي سلكناه في هذا الباب، وان العقل لا مسرح له في باب العقاب، وانما هو أمر شرعي بيد الشارع يجعله كيف يشاء، فقد تقدم ان ظاهر بعض الايات وان كان ترتب العقاب على نفس المخالفة، لكن يرفع اليد عنها إما للانصراف أو بملاحظة آيات أخرى، فتحمل على مورد قيام البيان. وعليه، فلا يمكن ان تجري الاصول في اطراف العلم لا كلا ولا بعضا، بعد ان عرفت كون العلم بيانا للتكليف عرفا في كل طرف، لمعارضتها لما دل على ثبوت العقاب عند تحقق البيان من الايات. والتقديم للايات. نعم، لو ورد دليل بالخصوص في مورد البيان يدل على عدم العقاب في ذلك المورد التزم به، لعدم المانع من تخصيص الاية بالرواية المعتبرة.

(١) البروجردى الشيخ محمد تقى. نهاية الافكار ٣ / ٣١٠ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٤ و ٢٤٤ - الطبعة الاولى. (\*)

## [ ٨١ ]

ومن هذا القبيل موارد جعل البديل كما هو واضح لا يحتاج الى بيان. هذا كله بناء على الالتزام بان العلم الاجمالي متعلق بالفرد الواقعي المعين في نفسه المردد لدى العالم. وبعبارة أخرى: كونه متعلقا بالجامع مع سرايته الى الخارج وارتباطه به. وأما لو التزم بان متعلق العلم الاجمالي هو صرف الجامع بلا سراية له الى الخارج - كما التزمنا به في بعض الصور، كالعلم الاجمالي بكذب احدى الروائتين لاجل امتناع اجتماع الضدين، كما تقدمت الاشارة إليه -، فلا وجه للالتزام بوجوب الموافقة القطعية، وامتناع الترخيص في بعض الاطراف، في ما كان متعلق العلم مما يقبل التنجيز كما هو محل الكلام، مثل ما إذا تعلق العلم بحرمة أحد الشئيين، وذلك لان العلم إذا كان مقصورا على الجامع غير الساري الى الخارج بحيث تكون نسبته الى كل طرف على حد سواء بلا ارتباط له واقعا بطرف دون آخر، كان موجبا لتنجيز الجامع بمقداره لا أكثر، فلا يمتنع الترخيص في بعض الاطراف، إذ لا يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال عليه كي يمنع ذلك من الترخيص. بل كان كل طرف محتمل التكليف بلا قيام منجز عليه بخصوصه، فيكون كسائر موارد الشبهة البدوية. نعم، لا يصح الترخيص في مجموع الاطراف، لانه يستلزم الترخيص في نفس الجامع المفروض تنجزه بالعلم. وبالجملة: العلم على هذا المبنى يوجب تنجيز مقدار الجامع بين الطرفين دون خصوصيتهما، فالترخيص في أحد الطرفين لا ينافي تنجيز الجامع بينهما، كما هو واضح لا يخفى بأقل تأمل. وأما ما ذهب إليه صاحب الكفاية في مورد العلم الاجمالي بكذب احد الدليلين للتعارض في المدلول، بحجة احد النصين بمقدار: " أحدهما "، لانه كما يعلم اجمالا بكذب أحدهما يعلم اجمالا بكون أحدهما محتمل الاصابة، مع اجتماع

شرائط الحجية فيه، فتثبت حجيته بهذا المقدار، لان المعلوم بالاجمال هو عنوان احدهما بلا زيادة خصوصية توجب ربطه بأحدهما المعين في الواقع، ورتب على ذلك انه لا يثبت بذلك سوى اثر الجامع وهو نفي الثالث (١). فقد أوضحنا تصويره في مبحث التعادل والتراجيح بما لا مزيد عليه (٢). ولكن أوردنا عليه ايرادات متعددة. ومن جملتها (٣): ان دليل الحجية يتكفل اثبات الحجية لكل فرد بخصوصه من أفراد الخبر، ولا يتكفل بيان حجية: " أحدهما "، لانه في حد نفسه ليس فردا من أفراد الخبر. وعلى كل فنوكل الكلام في ذلك الى محله. والذي يتلخص مما بيناه: ان العلم الاجمالي منجز بالنسبة الى الموافقة القطعية، ولا مجال لجريان الاصول في كل طرف من أطرافه بنفسه. ثم إنه لو بني على أن تأثير العلم الاجمالي في الموافقة القطعية بنحو الاقتضاء لا العلية التامة، بحيث لم يكن مانعا من جريان الاصول في بعض اطرافه دون بعض - كما عليه المحقق النائيني (رحمه الله) (٤) -، فهل يقتضي ذلك تساقط الاصول في أطرافه، أو التخيير بينها، فيؤخذ بها في بعض الاطراف دون بعض؟ توضيح ذلك: انه قد عرفت شمول أدلة الاصول لاطراف العلم الاجمالي مع قطع النظر عن منجزيته، وبعد فرض امتناع الترخيص في المخالفة القطعية يمتنع إعمال الاصول في جميع الاطراف لاستلزامه الترخيص في المخالفة القطعية. وعليه، فيقع التعارض بين الاصول في أطراف العلم الاجمالي، فهل

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم كفاية الاصول / ٤٢٩ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) في البحث عن الاصل الاول في التعارض. (٣) هو ما ذكره السيد الاستاذ دام ظله في هذا المقام. (٤) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم اجود التقريرات ٢ / ٢٤٢ - الطبعة الاولى. (\*)

يقتضي التعارض تساقط الاصول في جميع الاطراف فتجب الموافقة القطعية حينئذ، أو انه يقتضي التخيير بينها، فلا تجب الموافقة القطعية؟ - وقد أشرنا سابقا الى أن هذا البحث يبتني على عدم الالتزام بعلية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية، وصحة ترخيص الشارع في أحد الاطراف. وإلا فلا موضوع للبحث عن التساقط والتخيير، لعدم صحة إعمال الاصل في بعض الاطراف، كي يتحقق التعارض، إذ الاصل في كل طرف لا يجري بنفسه -، وقد ذهب المحقق النائيني (قدس سره) الى: أن مقتضى التعارض هو التساقط، وذلك لان إعمال الاصل في كلا الطرفين يستلزم الترخيص في المعصية، وإعماله في أحد الطرفين معينا ترجيح بلا مرجح، وفي أحدهما لا بعينه غير صحيح، لان الاصول انما تجري في كل طرف بعينه. فيتحقق التساقط (١). ولكن الذي نختاره في هذه الجهة هو: ان مقتضى التعارض هو التخيير لا التساقط. وبيان ذلك: أن التخيير ههنا يتصور بنحوين: النحو الاول: ان يكون مجرى الاصل هو أحد الطرفين لا بعينه، لان مقتضى المحذور العقلي هو امتناع اجراء الاصل في كلا الطرفين، اما اجراؤه في أحدهما لا بعينه فلا محذور فيه فيلتزم به. وهذا الوجه لا يمكن الالتزام به لا من جهة ان الواحد لا بعينه، أو على البديل لا ثبوت له، بل من جهة قصور مقام الاثبات عن اثبات هذا الوجه. وذلك فانه لو التزمنا بصحة جعل الاصل في أحد الطرفين لا بعينه ثبوتا، فان دليل الاصل انما يتكفل جعله في كل فرد من افراد موارده بنفسه وبخصوصه لا في كل فرد لا بعينه وعلى البديل، فهو نظير دليل الحجية يتكفل جعلها لكل

[ ٨٤ ]

فرد من افراد الخبر بنفسه لا في كل فرد لا بعينه. وليس لاحدهما لا بعينه واقع غير واقع سائر افراده المعينة بحيث يكون فرد آخر، كي يكون مما شمله الاطلاق، بل هو عنوان ينتزع عن ملاحظة الافراد بنحو خاص. وبالجملة: فدليل جعل الاصول والحجية لا يتكفل بلسانه جعل الاصل والحجية في أحد الطرفين لا بعينه، فيحتاج ذلك الى دليل خاص وهو مفقود بحسب الفرض. ولعل ما ذكرناه هو مراد الشيخ (رحمه الله) مما ذكره من: ان احدهما لا بعينه ليس فردا ثالثا كي يكون مشمولا للدليل، فهو يقصد بيان قصور الدليل عن ذلك في مقام الاثبات، ولا ينظر الى كون المحذور في مقام الثبوت. فالتفت. النحو الثاني: ان يلتزم باجراء الاصل في كل طرف مقيدا بترك الاخر، فيلتزم باباحة كل طرف عند ترك الاخر واجتنابه. بتقريب: ان المحذور في الالتزام باجراء الاصلين في كلا الطرفين من جهة اطلاق دليل الاصل في كل طرف الشامل لحالتي ترك الاخر وفعله، فيلزم من ذلك الترخيص في المخالفة القطعية. أما مع رفع اليد عن الاطلاق وتقييده بحالة ترك الاخر، فلا تشمل إباحة كل طرف صورة ارتكاب الطرف الاخر، فلا محذور فيه. فيتعين الالتزام به تمسكا بدليل الاصل الذي لا يصح رفع اليد عنه إلا بمقدار المحذور العقلي، لان الضرورات تقدر بقدرها. فان مقتضى دليل الاصل اجراؤه في كل طرف في كلتا الحالتين - اعني: حالة فعل الاخر وتركه -، ولما لم يمكن الاخذ به في إحدى الحالتين، وهي حالة فعل الاخر، لا يرفع اليد عنه الا في تلك الحالة فيبقى دليله في حالة ترك الاخر محكما. وبالجملة: مقتضى دليل الاصل بضميمة امتناع الترخيص في المعصية القطعية هو اجراؤه في كل طرف مشروطا بترك الطرف الاخر. وقد أورد على هذا الوجه ايرادات ثلاثة:

[ ٨٥ ]

الاول: ان مقتضى ذلك هو ثبوت الترخيص الفعلي في كلا الطرفين عند ترك كليهما لتحقيق شرط جريان الاصل في كل منهما، فيلزم الترخيص في ما علم حرمة بالفعل وهو قبيح. الثاني: ان الحكم الظاهري لا بد وان يكون مما يحتمل مطابقته للواقع، والاباحة المشروطة لا يحتمل مطابقتها للواقع لاننا إذا كنا نعلم بحرمة أحد الطرفين وياباحة الاخر واقعا، فالحرمة المعلومة غير مقيدة بترك المباح، كما ان الاباحة المعلومة بالاجمال غير مقيدة بترك الحرام، بل هي مطلقة غير مشروطة. الثالث: ان الاباحة الظاهرية انما لا تكون منافية للحرمة الواقعية إذا لم تصل الحرمة الى المكلف، أما مع وصولها إليه صغرى وكبرى، فالمنافاة بينهما متحققة. وذلك لان المنافاة بين الحكمين انما تنشأ من التنافي بين مبدئيهما، وهو الارادة والكراهة ونحوهما، أو من التنافي في مقام الامتثال، ومع الجهل بالحكم الواقعي الموضوع للحكم الظاهري لا تنافي في شئ من ذلك، أما من حيث المبدأ، فلان الحكم الظاهري انما ينشأ عن مصلحة في نفسه لا من خصوصية في متعلقه. واما في مقام الامتثال فلان الحكم الواقعي على تقدير عدم وصوله لا داعية له، فلا ينافي الحكم الظاهري. فإذا فرض وصول الحكم الواقعي ولو بالعلم الاجمالي، كان جعل الحكم على خلافه من الجمع بين المتضادين (١). وجميع هذه الايرادات مردودة: أما الاول: فلانه اشكال

نظير الاشكال الذي يورد به على الالتزام بالترتب من الجانبين في طلب الضدين المتساويين في الاهمية. فانه يورد هناك: ان لازمه وجب كلا الضدين فعلا عند ترك كل منهما، فيلزم طلب الضدين معا بالطلب الفعلي.

(١) الشاهرودي السيد علي. دراسات في الاصول العملية ٢ / ٢٢٨ - الطبعة الاولى.  
(\*)

## [ ٨٦ ]

والجواب عنه ما يذكر من ان طلب الضدين في آن واحد لا محذور فيه، بعد ان كان طلب كل منهما مشروطا بترك الآخر - ومجرد ترك الآخر لا يخرج الطلب عن كونه مشروطا الى كونه مطلقا (١). وقد مر الكلام في هذا الامر في مبحث الترتب فراجع (٢) - وذلك لان المحذور في طلب الضدين هو حصول التنافي، بينهما في مقام الداعوية، وبالتقييد المزبور يرتفع التنافي، لان فرض داعوية أحدهما لا يكون إلا بفرض عدم داعوية الآخر حتى في فرض ترك كليهما وفعلية كلا الطرفين، كما يوضح في محله. ويمثل هذا الجواب يدفع الاشكال فيما نحن فيه، فان محذور الترخيص في كلا الطرفين هو الترخيص في المخالفة القطعية، وهو يرتفع بتقييد الاباحة في كل طرف بترك الطرف الآخر، وترك كلا الطرفين لا يخرج الاباحة الثابتة عن كونها مشروطة، فلا تكون الاباحة في كل طرف فعلية التأثير إلا في فرض عدم تأثير الاخرى، فلا يلزم الترخيص المؤدي الى المخالفة القطعية. وأما ما أفاده من ان المحذور ليس في الترخيص في الجمع، بل في الجمع بين الترخيصين. ففيه: انه لا محذور في الجمع بين الترخيصين إلا من جهة أنه يؤدي الى الترخيص في الجمع، وإلا فمجرد الجمع بين الترخيصين ليس بمحذور. ودعوى انه محذور مصادرة. وأما الثاني: فلان ما ذكر من لزوم احتمال مطابقة الحكم الظاهري للواقعي صحيح في الجملة، لكن الوجه فيه ليس قيام دليل لفظي عليه كي يتمسك باطلافه، بل انما هو لجهة عقلية، وهي ان الحكم الظاهري انما يجعل لتنجيز الواقع أو التعذير عنه، وهذا إنما يثبت مع احتمال المطابقة، وإلا فلا معنى

(١) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. اجود التقريرات ١ / ٢٩٢ - الطبعة الاولى. (٢)  
راجع ٢ / ٤١١ من هذا الكتاب. (\*)

## [ ٨٧ ]

للتنجيز ولا التعذير. ولا يخفى ان غاية ما تتطلبه هذه الجهة هي لزوم احتمال المطابقة في أصل الحكم لا في خصوصياته من اطلاق أو اشتراط، فان الاختلاف بين الحكم الظاهري والواقعي في الاشتراط والاطلاق لا ينافي هذه الجهة قطعا. ولا دليل آخر على عدم جواز مثل هذا الاختلاف، بل الدليل على خلافه، فان الحكم الظاهري الثابت بالاستصحاب مفيد بثبوت اليقين السابق، مع ان الواقع ثابت بلا تقييد بذلك كما لا يخفى. فانتبه. وأما الثالث: فلان مقتضاه عدم صحة الترخيص في بعض الاطراف، وكون العلم الاجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية. وهو خلف الفرض وخلاف مبنى القائل بنفسه. وعلى كل حال فيندفع ما ذكره بان: التنافي في مقام الداعوية مرتفع بعد الترخيص والتأمين من العقاب لان الداعوية الالزامية تتحقق بلحاظ ما يترتب على المخالفة من أثر سئ وهو



العقاب. كما بيناه سابقا في أول هذا المبحث. فلا تنافي بين الترخيص في بعض الاطراف والعلم بالحكم في أحدهما. فلاحظ. ويتلخص لدينا: أن جميع هذه الايرادات مندفة، فلا مانع من الالتزام بالتخيير بالتصوير المزبور، وهو الاباحة المشروطة بترك الآخر. ولكن المحقق النائيني أنكر التخيير غاية الانكار، وأسهب في بيان ذلك. وخلاصة ما أفاده (قده)، بعد تصوير التخيير بتقييد جريان الاصل في كل طرف بعدم إعماله في الآخر، لا بتقييده بترك الطرف الآخر كما صورناه، وبعد تقريره ببيان طويل لا يعدو في ليه ما تقدم منا في تصويره، هو: أن القول بالتخيير قول بلا دليل ولا يساعد عليه العقل ولا النقل. وذلك لان الموارد التي يلتزم فيها بالتخيير مع عدم قيام دليل عليه بالخصوص على نحوين: الاول: أن يلتزم بالتخيير بلحاظ اقتضاء الدليل الدال على الحكم

#### [ ٨٨ ]

للتخيير. كما إذا ورد عام كقوله: " اكرم العلماء ". ثم ورد ما يدل على عدم اكرام زيد العالم وعمرو العالم، ولكن شك في ان خروجهما بنحو الاطلاق بحيث لا يجب اكرام كل منهما في كل حال أو ان خروجهما بنحو خاص، بان كان عدم وجوب اكرام كل منهما مقيدا باكرام الآخر. فانه يلتزم في مثل ذلك بالتخيير، لان العام يكون حجة في مدلوله إلا بما لمقدار الذي يقوم الخاص عليه. ومع الشك في مدلول الخاص يقتصر فيه على القدر المتيقن، والمتيقن هو خروج كل من الفردين عند اكرام الآخر، إذ خروجه مطلقا مشكوك، ونتيجة ذلك هو التخيير في اكرام احدهما وعدم اكرام الآخر. فالتخيير ههنا ناش من ناحية الدليل لا المدلول كما لا يخفى. الثاني: ان يلتزم بالتخيير بلحاظ اقتضاء نفس المدلول والمنكشف وان كان الدليل يقتضي التعيينية، كموارد تزاحم الواجبين في مقام الامتثال لعدم القدرة على امتثالهما معا، فان التخيير ههنا يلتزم به من جهة ان المجمعول يقتضي التخيير وذلك لانه يعتبر في التكليف الشرعية القدرة على متعلقاتها وبما أنه يمتنع على المكلف الاتيان بالضدين وكان المكلف قادرا على اتيان كل منهما عند ترك الآخر، فالعقل يرى لزوم صرف القدرة في احدهما تخييرا، إما من جهة تقييد اطلاق كل من الدليلين بصورة ترك الآخر، وإما من جهة سقوط التكليفين معا واستكشاف العقل حكما تخييرا لوجود الملاك التام في كل منهما على اختلاف المسلكين في باب التزاحم. وبعد ان ذكر نحوي التخيير ذكر: ان التخيير في باب تعارض الاصول مما لا شاهد عليه لا من ناحية الدليل ولا من ناحية المدلول. أما عدم الشاهد من ناحية الدليل فلان دليل الاصل يتكفل جريانه عينا سواء عارضه أصل آخر أم لا وليس في الادلة ما يوجب التخيير في اجراء أحد المتعارضين.

#### [ ٨٩ ]

وأما عدم الشاهد من ناحية المدلول فلان المجمعول في باب الاصول العملية هو الحكم بتطبيق العمل على مؤدى الاصل وهذا الحكم يتقوم باجتماع قيود ثلاثة الجهل بالواقع وامكان الحكم على المؤدى بانه الواقع وعدم لزوم المخالفة العملية وابتفاء احد هذه القيود يمتنع جعل الاصل، وبما أنه يلزم من اجراء الاصول في أطراف العلم الاجمالي مخالفة عملية، فلا يمكن جعلها جمعا، وأما جعل احدهما تخييرا فهو بمكان من الامكان لكن لا دليل عليه لا من ناحية دليل الاصل ولا من ناحية المجمعول به. هذا ملخص ما أفاده (قده) (١). والنقطة التي يبنى عليها مختاره هو عدم الدليل على التخيير لا عدم امكانه، فانه يعترف بامكانه كما هو صريح عبارته. وأنت خبير: ان التخيير بالنحو الثاني الذي صورناه لا يحتاج اثباته الى دليل خاص

يقوم عليه، بل مجرد دليل الاصل كاف في اثباته لانه مطلق شامل لحالتين. فيرفع اليد عن اطلاقه بمقدار المحذور العقلي لان الضرورات تقدر بقدرها، فيثبت الاصل في كل طرف في صورة ترك الطرف الاخر لعدم المحذور فيه. فالتخيير فيما نحن فيه من موارد التخيير بلحاظ الدليل والكاشف. وأما تصويره التخيير بتقييد كل منهما بعدم اعمال الاصل في الاخر فهو باطل في نفسه، وبيان ذلك في مقام آخر، فالتخيير الذي نلتزم به هو ما صورناه. ونتيجة جميع ما ذكرناه هو: عدم المانع من الالتزام بالتخيير عند التعارض، والدليل في مقام الاثبات يقتضيه، فما حاوله بعض الاعلام من اثبات وجوب الموافقة القطعية من طريق تعارض الاصول في الاطراف وتساوقها مع التزامه بعدم عليية العلم الاجمالي لذلك، إنما هو محاولة فاشلة، فتدبر والتفت.

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٢٥ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

#### [ ٩٠ ]

الجهة الرابعة: في الانحلال. وتوضيح الكلام فيه هو: انه إذا تعلق العلم الاجمالي بحكم الزامي مردد بين طرفين، ويحصل العلم التفصيلي بثبوت الالتزام في احد الطرفين المعين، أو تقوم الامارة على ذلك أو الاصل المثبت.. فتارة: يتعلق العلم التفصيلي بنفس المعلوم بالاجمال أو تقوم الامارة عليه، بان يعلم تفصيلا بان ذلك الحكم المردد هو في هذا الطرف، أو تقوم الامارة على ذلك. وأخرى: لا يتعلق العلم التفصيلي بهذا النحو. بل يعلم تفصيلا بثبوت الحرمة - مثلا - في هذا الطرف المعين، بلا بيان انه هو المعلوم بالاجمال، بل مع احتمال ان تكون هي الحرمة المعلوم بالاجمال. أما النحو الاول، فلا كلام فيه من حيث الانحلال حقيقة أو حكما، وسيجئ الاشارة الى وجه ذلك مؤخرا. إنما الكلام والاشكال في النحو الثاني، وهو ما كان المعلوم بالتفصيل أو مؤدى الامارة، أو مفاد الاصل الشرعي أو ما قام عليه الاصل المثبت العقلي محتمل الانطباق على ما هو المعلوم بالاجمال. ولا يخفى ان تحقيق هذه الجهة لم يعطه الاعلام حقه من الاستيفاء، مع انه ذو أهمية كبيرة في بعض المسائل الاصولية المهمة، كمسألة حجية الخبر الواحد، حيث حاول البعض اثبات حجته بطريق العلم الاجمالي، وناقشه الآخرون بانحلاله - كما مرت الاشارة إليه - . ومسألة الانسداد المبتني رد دليل الانسداد فيها على دعوى الانحلال، ومسألة الاحتياط في الشبهات التحريمية الحكمية التي ادعى الاخباريون فيها لزوم الاحتياط للعلم الاجمالي وكان ردهم من الاصوليين يتمحض في دعوى انحلاله. وكيف كان فالذي يبدو ان الانحلال لدى الاعلام مفروغ منه.

#### [ ٩١ ]

وقد ذكرت في تقريره وجوه لا تخلو من مناقشة. وهي: الوجه الاول: ان العلم الاجمالي ينحل حقيقة وتكونا بواسطة العلم التفصيلي، لانه إن كان متعلقا بالجامع بين الطرفين مع الشك في كلنا الخصوصيتين فهو يرتفع بالعلم التفصيلي بثبوت الحكم في الطرف المعين. وان كان متعلقا بالفرد المردد، فلا تردد حينئذ بالخصوصية على نحو التعيين. وأما الامارة، فالعلم الاجمالي ينحل بها حكما وتعبدا، لان دليل الاعتبار يقتضي تنزيل الامارة منزلة العلم، فيتربط عليها جميع آثاره ومنها الانحلال كما عرفت. وأما في صورة قيام

الاصل المثبت في أحد الطرفين - شرعياً كام عقلياً -، فالانحلال يتحقق من جهة جريان الاصل النافي في الطرف الاخر بلا معارض، لان عدم جريانه لاجل المعارضة، فإذا لم تكن معارضة فلا مانع من جريانه. وهذا الوجه يستفاد من بعض كلمات المحقق النائيني - وإن لم يذكر صريحاً في كلماته المنسوبة إليه، كالتزامه بانحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي تكوينياً، وقياس الامارة عليه بناءً، على ما يذهب إليه من جعل الطريقة، وتعليقه ذلك بان الامارة طريق تعبد (١). وعلى اي حال، لا يهمننا ذلك، بل المهم تحقيق هذا الوجه صحة وبطلاناً. فنقول: ما ذكره اخيراً في مورد قيام الاصل المثبت يتأتى في جميع الصور. إذ مع قيام العلم التفصيلي أو الامارة، يمكن أيضاً اجراء الاصل النافي في الطرف الاخر بلا معارض، وسيأتي الحديث عنه انشاء الله تعالى في الوجه الثالث. وأما ما افيد في وجه الانحلال الحكمي عند قيام الامارة، فهو غريب،

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٤١ و ٣ / ١٧ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

---

### [ ٩٣ ]

لان الذي يترتب على الامارة بدليل التنزيل هو الاثار العملية الجعلية الشرعية أو العقلية - كالمنجزية -، دون الاثار التكوينية الناتجة عن الاسباب التكوينية الخارجة عن عالم الجعل والتشريع. ومن الواضح ان انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي من آثار العلم التكوينية لا الجعلية، فلا يثبت تعبداً بدليل التنزيل. وأما دعوى الانحلال التكويني الحقيقي بالعلم التفصيلي، فهي إنما تصح بناءً على تعلق العلم الاجمالي بالجامع أو الفرد المردد. أما بناءً على ما اخترناه من تعلقه بالفرد الواقعي المعين في نفسه المردد لدى العالم بين الطرفين، فلا تصح الدعوى المزبورة، لان العلم التفصيلي بنجاسة أحد الاناءين المعين لا يزيل العلم بنجاسة ما وقعت فيه قطرة البول المردد بين الاناءين. ومن هنا يظهر بطلان دعوى الانحلال الحكمي في الامارة قياساً على الانحلال الحقيقي في العلم - مع قطع النظر عن الاشكال السابق فيه - لعدم ترتب الانحلال على العلم. ثم إن المحقق العراقي (قدس سره) أورد على ما ذهب إليه هذا القائل من تحقق الانحلال التكويني بالعلم التفصيلي بالتقريب المتقدم. وبدعوى الوجدان بعدم العلم بازيد من حرمة أحد الاناءين معيناً، أورد عليه: بان مجرد تعلق الاجمالي بالجامع لا يقتضي انحلاله بقيام العلم التفصيلي على التكليف في بعض الاطراف، لانه كما يحتمل انطباقه على الطرف المعلوم تفصيلاً يحتمل بالوجدان انطباقه على الطرف الاخر، ووجود هذا الاحتمال كاشف قطعي عن بقاء العلم الاجمالي، لانه من لوازمه، إذ لا يمكن بقاء هذا الاحتمال بلا بقاء ملزومه وهو العلم الاجمالي (١).

---

(١) تعليقة فوائد الاصول ٤ / ٤١ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

---

### [ ٩٤ ]

أقول: ايراده (قدس سره) بيتني على مختاره في متعلق العلم الاجمالي، وانه الصورة الاجمالية القابلة للانطباق على كل من الطرفين على سبيل البدل. وبذلك يكون ايراداً مبنائياً، وهو خلاف الاسلوب الصناعي، بل كان ينبغي عليه ان يردد في مقام الايراد بين

المباني. والامر سهل بعد ما عرفت حقيقة الحال. الوجه الثاني: ما هو ظاهر المحقق النائيني (رحمه الله) في كلا تقريريه بحثه - وعلى الاخص اجود التقريرات (١) - (وهو يغير ما هو المعهود منه سابقا في اذهاننا وهو الوجه السابق). ومحصل ما أفاده (قدس سره) - كما في تقرير الكاظمي (رحمه الله) -: ان العلم الاجمالي ينحل بقيام ما يوجب ثبوت التكليف في بعض الاطراف المعين، سواء كان علما ام امانة ام اصلا شرعيا كان أو عقليا، ولا فرق بين ان يقوم ذلك قبل العلم الاجمالي وبعده. غاية الامر انه في الاول يوجب عدم تأثيره العلم الاجمالي من رأس. وفي الثاني يوجب انحلاله وعدم تأثيره بقاء. والسرف في ذلك: انه بعد احتمال انطباق ما هو المعلوم بالاجمال على ما قام الدليل المثبت للتكليف فيه، لا يكون العلم الاجمالي علما بتكليف فعلي على كل تقدير، والعلم الاجمالي انما يوجب التنجيز إذا كان علما بالتكليف على كل تقدير. وهذا الوجه يتأتى فيما إذا كان العلم التفصيلي بالتكليف في طرف معين بعد العلم الاجمالي، لكن كان المعلوم سابقا، لان العلم الاجمالي وان كان منجزا حدوثا، لكنه بقاء ينحل، وذلك لتبدله وانقلابه عما كان عليه أولا، إذ بعد العلم التفصيلي بالتكليف في طرف معين من السابق، واحتمال انه هو المعلوم بالاجمال السابق، لا يكون العلم الاجمالي علما بتكليف فعلي على كل تقدير من الاول.

(١) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. اجود التقريرات ٢ / ٢٤٥ - الطبعة الاولى. (\*)

#### [ ٩٤ ]

وبالجملة: فتأخر العلم التفصيلي لا يجدي بعد كون المعلوم سابقا، لان العلم طريقي لا موضوعي. هذا محصل ما أفاده (قدس سره) في المقام (١). ولكنه مما لا يمكن الالتزام به. بيان ذلك: ان مراده من الحكم الفعلي.. إن كان هو الحكم المنجز، فهو - مضافا الى انه خلاف ما يلتزم به من التفكيك بين المقامين، وان الفعلية تثبت مع الجهل مع كون قوام التنجز بالوصول - خلف، إذ الفرض ان التنجيز من قبل العلم لا سابق عليه، فلا معنى لان يؤخذ في منجزية العلم تعلقه بتكليف منجز. وان كان هو الحكم الفعلي بالمعنى الذي يختاره في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، والذي لا ينافيه وجود الحكم الظاهري. ففيه: ان هذا الحكم لا يرتفع بالجهل، ولا بقيام الامارة على خلافه، فكيف يقال: ان العلم الاجمالي ليس علما بتكليف فعلي على كل تقدير؟. وان كان هو الحكم الفعلي الحادث، كان صحيحا لان العلم الاجمالي لا يكون متعلقا بتكليف فعلي حادث على كل تقدير. لكن فيه: انه لا يشترط في منجزية العلم تعلقه بتكليف حادث، بل يكفي في تنجزه تعلقه بتكليف فعلي ولو كان في مرحلة بقاءه. ولذا لو تعلق علم إجمالي بحادث حكم أو بقاء آخر، كان منجزا بلا إشكال. وقد يوجه ما أفاده (قدس سره): بان مراده ما يذهب إليه المحقق الاصفهاني (رحمه الله) في الحكم الفعلي من انه البعث الواصل الى مرحلة الداعوية، وامكان الداعوية لا يكون إلا بالوصول، فالعلم يكون دخيلا في تحقق

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي فوائد الاصول ٤ / ٣٦ - ٣٧ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

#### [ ٩٥ ]

داعوبيته، فمراده هو العلم بالتكليف الفعلي بنحو يكون دخيلا في فعليته وداعوبيته على كل تقدير. وهذا منتف عند تعلق العلم التفصيلي بالتكليف في احد الاطراف المعين، لان التكليف يصل بالعلم التفصيلي لا بالعلم الاجمالي (١). وهذا التوجيه لو سلم - ولم نخدش فيه: بان ذلك لا يمنع من منجزية العلم الاجمالي، إذ لا يشترط في منجزيته ان يكون دخيلا في تحقق فعلية الحكم الذي تعلق به، بل غاية ما يعتبر فيه ان يكون متعلقا بحكم فعلي وقد تحقق ههنا - فهو انما يتم فيما كان قيام ما يوجب ثبوت التكليف في احد الاطراف سابقا على العلم الاجمالي. أما إذا كان متأخرا عنه، فلا يتم هذا التوجيه، لان العلم الاجمالي حين حدوثه كان منجزا وموجبا لوصول التكليف في أي طرف كان، والعلم التفصيلي المتأخر وان كشف عن ثبوت الحكم بأثارة من السابق، إلا انه لا يصح فعلية الحكم إلا حين حدوثه لا من السابق كما لا يخفى. فالعلم الاجمالي يكون منجزا بلا وجه لانحلاله. ثم ان الذي يظهر من بعض عباراته (قدس سره) هو تحقق الانحلال التكويني، وانقلاب القضية المنفصلة المانعة الخلو الى قضيتين حمليتين إحداهما معلومة بالتفصيل والاخرى مشكوكة. وههنا لا يلتزم بذلك لالتزامه بقاء العلم الاجمالي، لكنه ليس علما بتكليف فعلي على كل تقدير. وهذا نوع من التهافت. فالتفت ولاحظ. الوجه الثالث: ما يستفاد من بعض كلمات المحقق النائيني - ايضا - من: ان وجوب الموافقة القطعية وعدم جريان الاصل في بعض الاطراف، بما انه

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٣٠ - الطبعة الاولى.  
(\*)

مستند الى تعارض الاصول في أطراف العلم، فعند قيام المثبت للتكليف في طرف معين، كان الاصل النافي في الطرف الاخر بلا معارض، فلا مانع من جريانه (١). وهذا الوجه مردود، وذلك: لان عمدة الغرض من الانحلال وإثباته، هو اثبات الانحلال بالعلم المتأخر أو الامارة المتأخرة لرد الاخباريين الذين يدعون العلم الاجمالي، بانحلاله بالامارات القائمة على التكاليف بعد الفحص. ونحو ذلك من الاثار المترتبة للانحلال. وهذا البيان الراجع الى تحقق الانحلال فيما إذا لم يمكن اجراء الاصل النافي في احد الاطراف المعين في مرحلة البقاء لمانع، لجريانه في الطرف الاخر بلا معارض، لا يمكن الالتزام به، وإلا لجرى في كل مورد يسقط الاصل النافي في بعض الاطراف بقاء، كموارد الاضطرار الى معين بعد العلم، والخروج عن محل الابتلاء وفقدان أحد الاطراف وتطهيرها ونحو ذلك، وهو مما لا يلتزم به القائل وغيره كما سيحى أن شاء الله، والبيان الذي يذكر في اثبات بقاء العلم الاجمالي على صفة المنجزية يتأتى ههنا. فالتفت. الوجه الرابع: ما يستفاد من كلمات المحقق الاصفهاني (قدس سره) في الموارد المختلفة، وهو: انه مع قيام العلم التفصيلي على ثبوت تكليف في طرف معين، لا يكون العلم الاجمالي علما بتكليف فعلي جديد آخر، لاحتمال انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل. وهكذا الحال عند قيام الامارة بناء على جعل الحكم المماثل. أما بناء على جعل المنجزية فللانحلال بيان آخر، وهو انه بعد تنجز أحد الاطراف بقيام الامارة لا يصلح العلم الاجمالي لتنجز ذلك الطرف، لان المنجز لا يتنجز، فلا يكون منجزا للتكليف على كل تقدير.

[ ٩٧ ]

هذا في الامارة السابقة أو المقارنة للعلم. أما في الامارة المتأخرة عن العلم، فالامر فيها كذلك، لان وجودها الواقعي في معرض الوصول يوجب تنجز الواقع بها، ولو لم تكن بعد واصلة، ولذا يجب الفحص عن الشبهة، فالظفر بالامارة ظفر بالمنجز لا أنه قوام تنجز الامارة، فقيام الامارة يكشف عن وجود المنجز لاحد الاطراف من السابق، فلا يصلح العلم الاجمالي للتنجز. فالعمدة في هذا الوجه هو ما أفاده من أن المتنجز لا يتنجز (١). وتمكن الخدشة في هذا الوجه كسوابقه: بأن دعوى ان المتنجز لا يتنجز صحيحة، بمعنى ان المتنجز فعلا بوصف كونه منجزا لا معنى لتنجزه، لانه تحصيل الحاصل. وأما اشتراك المنجز اللاحق مع المنجز السابق في التنجز بقاء بحيث يكون التنجز في مرحلة البقاء لهما، فلا مانع منه، لانه ليس من تنجز المنجز بوصف كونه منجزا. وحينئذ نقول: انه بعد فرض عدم انحلال العلم الاجمالي تكوينيا، وبقائه على ما كان بعد قيام العلم التفصيلي أو الامارة، فلا قصور فيه عن المنجزية. وعليه، يكون دخيلا في تنجز الطرف الذي قامت عليه الامارة، فيكون التنجز للمجموع، فهما ينجزان ذلك الطرف في عرض واحد، ولا مانع منه. ولذا لم يتخيل أحد عدم منجزية العلمين الاجماليين إذا اشتركا في طرف معا كما لو علم إجمالا بنجاسة الاناء الابيض أو الاصفر، وعلم إجمالا بنجاسة الاناء الاصفر أو الاحمر. مع أن البيان الذي أفاده من عدم تنجز المنجز يتأتى ههنا.

[ ٩٨ ]

وليس ذلك إلا لكون التنجز لكلا العلمين، وبمثله يلتزم فيما نحن فيه، فيكون التنجز للامارة والعلم الاجمالي. وبالجملة: بعد وضوح التنجز في المثال المزبور لا مجال لما أفاده من ان المتنجز لا يتنجز. ولا يخفى إنه لا أثر لاسبقية العلم التفصيلي، لان تأثيره في التنجز بقاء بلحاظ حالة بقاءه لا حدوثه، لان تنجز العلم يدور مدار وجوده - ولذلك يشير الشيخ في أول مبحث القطع بقوله: " ما دام موجودا ". فراجع (١) -. وعليه، فهو في مرحلة البقاء في عرض العلم الاجمالي الحادث، وليس العلم الاجمالي في طوله، لان وجوده سابقا لا أثر له في التنجز بقاء. فلاحظ. وأما ما أفاده (قدس سره) في صورة تأخر الامارة. ففيه: أولا: أنه لا يتأتى بالنسبة الى العلم التفصيلي المتأخر، لعدم تصور تنجزه من السابق، لانه سبب التنجز، والمفروض حدوثه متأخرا، فالتنجز من حين حدوثه لا من السابق، فيكون العلم الاجمالي اسبق منه في التأثير، فيمنعه من التنجز - بناء على ما أفاده من ان المنجز لا يتنجز -. وثانيا: انه لا يتم في الشبهات الموضوعية لعدم لزوم الفحص فيها، والامارة لا تكون حجة فيها بوجودها الواقعي في معرض الوصول، مع ان حديث الانحلال عام لا يختص بالشبهات الحكمية، كما يظهر من ملاحظة البحث في مسألة ملاقي أحد اطراف العلم الاجمالي ونحوها. وثالثا: انه يبتني على المذهب القائل بان الامارة حجة بوجودها الواقعي إذا كان في معرض الوصول، ولا يتم بناء على مذهب صاحب الكفاية القائل بان حجية الامارة تتقوم بالوصول (٢).

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢ - الطبعة الاولى. (٢)  
الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٧٩ - طبعة مؤسسة آل  
البيت (ع). (\*)

### [ ٩٩ ]

ورابعا: ان الظفر بالامارة ليس ظفرا بالمنجز، بل المنجز ملتفت إليه من السابق وهو الاحتمال، لان الاحتمال قبل الفحص يكون منجزا. مع ان مقتضى ذلك كون المنجز في كلا الطرفين لا في أحدهما، لان الشبهة في كلا الطرفين قبل الفحص تكون سببا للتنجيز. فبملاحظة هذه الخصوصية - أعني خصوصية الشبهة قبل الفحص - لا يكون المورد من موارد انحلال العلم الاجمالي، بل العلم الاجمالي لا اثر له من أول الامر، لقيام المنجز على كل طرف من اطرافه بخصوصه. فتدبر. الوجه الخامس: ما ذهب إليه المحقق العراقي (قدس سره) من الانحلال الحكمي بتقريب: ان تنجيز العلم الاجمالي يعتبر فيه ان يكون العلم الاجمالي صالحا للتنجيز بنحو الاستقلال في كل طرف من اطرافه، ومع قيام المنجز من علم أو امانة أو أصل على بعض أطرافه يخرج العلم الاجمالي عن تمام المؤثرية واستقلاله فيها في ذلك الطرف، فيسقط عن التنجيز (١). وهذا الوجه كسوابقه مردود، فان اعتبار قابليته للتنجيز بنحو الاستقلال في منجزيته مصادرة مما لا دليل عليه، بل الشاهد على خلافه كما تقدم من مثال اشتراك العلمين الاجماليين في طرف واحد، فقد عرفت انه لا اشكال في تنجيز كلا العلمين، مع ان كلا منهما لا يستقل في التأثير في الطرف المشترك بينهما. وبالجملة: المثال المزبور كما يدفع دعوى المحقق الاصفهاني ان المنجز لا يتنجز، كذلك يدفع دعوى المحقق العراقي. والمتحصل: انه لم ينهض وجه في هذه الوجوه لاثبات الانحلال المتسالم عليه، والمأخوذ بنحو ارسال المسلمات أصولا وفقها، بحيث يستلزم انكاره تأسيس فقه جديد.

(١) العراقي المحقق الشيخ ضياء الدين، مقالات الاصول: ٢ / ٦٦ - ٦٧ - الطبعة الاولى. (\*)

### [ ١٠٠ ]

والوجه الصحيح الذي نختاره في تقريب الانحلال هو: انك قد عرفت في البحث عن وجوب الموافقة القطعية أنه لا مانع من الترخيص الشرعي في بعض الاطراف بنحو يستلزم التأمين من ناحية العلم الاجمالي بأن كان ناظرا إليه، والى ذلك أرجعنا جعل البذل. وعرفت ان عدم جريان الاصول في بعض الاطراف من جهة قصور مقام الاثبات لعدم تكفلها التأمين من ناحية العلم الاجمالي. وعليه، فنقول: إنه إذا تعلق العلم التفصيلي بتكليف فعلي في أحد الاطراف المعين، واحتمل انطباق المعلوم بالاجمال عليه لا ينحل العلم الاجمالي حقيقة لثبوته وجدانا، إلا أنه يحصل للمكلف شك في ثبوت تكليف فعلي زائد على التكليف المعلوم بالتفصيل، ومثل هذا الشك يكون مجرى للبراءة شرعا فينفي التكليف الزائد بها. ومن الواضح انه يجريانها لا يبقى مجال لمنجزية العلم في الطرف الاخر، لان اساس منجزيته على تعلقه بتكليف فعلي مردد بين الطرفين، والمفروض ان اصل البراءة ينفي التكليف الزائد على ما في أحد الطرفين، فيكون ناظرا الى العلم الاجمالي قهرا وموجبا للتأمين من ناحيته. وهذا البيان بنفسه يجري فيما إذا قامت الامارة على التكليف في أحد

الاطراف معينا، أو قام الاصل الشرعي عليه. فيقال: ان التكليف زائدا على المقدار المنجز في هذا الطرف مشكوك، والاصل بنفيه. نعم، بشكل الامر في ما إذا كان القائم في احد الاطراف اصلا عقليا، كاصالة الاشتغال، وسيأتي البحث فيها ان شاء الله تعالى. ومما ذكرنا ظهر انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير مع احتمال الانطباق، لجريان البيان المذكور فيه كما لا يخفى. ثم إنه لا فرق فيما ذكرناه بين كون قياما ما يوجب ثبوت التكليف في أحد

---

### [ ١٠١ ]

الاطراف قبل العلم الاجمالي أو بعده كما هو واضح. فتدبر جيدا. هذا تمام الكلام في شئون العلم الاجمالي من حقيقته وأثره. ويقع الكلام بعد ذلك في تنبيهات ترتبط به.

---

### [ ١٠٢ ]

" تنبيهات المسألة " التنبيه الاول: فيما إذا اضطر الى بعض أطراف العلم الاجمالي. وهو على نحوين: الاول: ما إذا كان الاضطرار الى طرف معين. والثاني: ما إذا كان الاضطرار الى غير معين. أما إذا كان الاضطرار الى طرف معين، فله صور: الصورة الاولى: ما إذا كان الاضطرار حادثا قبل التكليف والعلم به، كما لو اضطر الى شرب هذا الاناء الطاهر، ثم وقعت نجاسة مرددة بينه وبين اناء آخر، ثم علم إجمالا بها. ولا اشكال في عدم منجزية مثل هذا العلم، لعدم تعلقه بتكليف فعلي على كل تقدير، بل لا علم بحدوث تكليف لاحتمال وقوعها في الاناء المضطر إليه فلا يحرم. الصورة الثانية: ما إذا حدث الاضطرار بعد التكليف وقبل العلم به، بان وقعت نجاسة في أحد الاناءين، ولم يكن يعلم بها، ثم اضطر الى شرب الاناء المعين، ثم علم بعد الاضطرار بالنجاسة المرددة بين الاناءين.

---

### [ ١٠٤ ]

وقد اختار المحقق النائيني (قدس سره) في بعض دورات ابحاثه الاولى منجزية العلم الاجمالي. بتقريب: انه علم بحدوث تكليف فعلي، وبشك في سقوطه بالاضطرار، ومقتضى قاعدة الاشتغال لزوم الخروج عنه (١). ولكنه عدل عنه في دورات بحثه الاخيرة، فذهب الى عدم تنجز مثل هذا العلم (٢). وجاء في تقارير الكاظمي - بيانا لوجه العدول - ان العلم تمام الموضوع في التنجز، فقبل تحقق العلم لا يكون التكليف منجزا، وبعد حصوله لا يكون العلم علما بتكليف فعلي على كل تقدير، لاحتمال كون المضطر إليه هو النجس الواقعي (٣). والحق هو ما ذهب إليه أخيرا من عدم التنجز، ولاجل تقريبه نقول: ان العلم المتأخر المتعلق بالتكليف السابق لا يصلح لتنجز التكليف السابق بما هو كذلك. وذلك لان معنى التنجز إما وجوب الاطاعة والامتثال عقلا، أو استحقاق المؤاخذة على المخالفة. وكل منهما لا يتصور بالنسبة الى ما سبق، إذ لا مجال لاطاعته أو مخالفته فعلا. فما يجري على بعض اللسان من أن العلم المتأخر ينجز التكليف في الزمان السابق ليس له وجه معقول. نعم، إذا كان التكليف السابق موضوعا للتكليف في الزمان اللاحق كوجوب القضاء أو نحوه، كان العلم به مؤثرا في تنجز التكليف اللاحق من باب تعلق العلم به أيضا بعد تعلق العلم بموضوعه. وبالجملة: العلم إنما يكون منجزا للتكليف المقارن، ولا يصلح لتنجز ما



(١) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم أجود التقريرات ٢ / ٣٦٥ - الطبعة الأولى. (٢) الكاظمي الشيخ محمد علي فوائد الأصول ٤ / ٩٥ - طبعة مؤسسة النشر الإسلامي. (٣) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الأصول ٤ / ٩٥ - طبعة مؤسسة النشر الإسلامي. (\*)

### [ ١٠٥ ]

سبق. وعليه، ففيما نحن فيه، بما انه عند حدوث العلم لا يعلم بثبوت التكليف لاحتمال تعلق الاضطرار بمتعلقه فلا يكون منجزاً. الصورة الثالثة: ما إذا حدث الاضطرار بعد العلم الاجمالي بالتكليف، وهذه الصورة هي محل الكلام والنقض والابرار. وقد ذهب صاحب الكفاية الى عدم منجزية العلم الاجمالي بقاء (١). وذهب الشيخ (٢) وتبعه المحقق النائيني (٣) وغيره (٤) الى بقاء منجزيته بالنسبة الى الطرف الاخر غير المضطر إليه. والذي أفاده في الكفاية وجها لعدم المنجزية: هو ان التكليف محدود شرعاً بحصول الاضطرار الى متعلقه. وعليه، فهو فيما بعد الاضطرار لا يعلم بثبوت التكليف، فينفيه بالاصل. وبعبارة أخرى: ان العلم الاجمالي ينحل بالعلم بالجامع الى حد الاضطرار، وما بعده مشكوك، والمرجع فيه الاصل. ولأجل ذلك يختلف الاضطرار عن صورة فقد أحد الاطراف، لان الفقدان ليس من حدود التكليف شرعاً، فلا علم بالتكليف الجامع المحدود بالفقدان، بل التكليف في كلا الطرفين مطلق (٥). وهذا البيان لا نستطيع أن نؤمن به ونلتزمه لوجهين: الاول: ان التكاليف الشرعية جميعها محددة بالاضطرار. وعليه فلا

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٦٥ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٥٤ - الطبعة الاولى. (٣) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم أجود التقريرات ٢ / ٣٦٧ - الطبعة الاولى. (٤) الشاهرودي السيد علي. دراسات في الاصول العملية ٣ / ٢٤٧ - الطبعة الاولى. (٥) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٦٠ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (\*)

### [ ١٠٦ ]

خصوصية لاحد الطرفين، بل كل من الطرفين يكون التكليف فيه على تقديره محدد بالاضطرار، سواء تحقق الاضطرار خارجاً أم لا. الثاني: ان المحدد بالاضطرار والمرتفع به ليس هو الحكم الكلي الثابت بنحو القضية الحقيقية، بل هو الحكم الفعلي الثابت لموضوعه الموجود المررد بين الطرفين. ومن الواضح ان التكليف الفعلي يدور بين ان يكون التكليف المحدود، وبين ان يكون التكليف المستمر - لتردده بين الطرفين -، ولا جامع في البين يكون هو المتيقن، وما زاد عليه يكون مشكوكاً، لتردد الامر بين فردين متباينين. وبعبارة أخرى: ليس التردد بين الأقل والاكثر في تكليف واحد، كي يقال: ان الأقل معلوم والزائد عليه مشكوك. بل التردد بين تكليفين أحدهما قصير الامد والاخر طويل الامد، وهذا لا يستلزم الانحلال لعدم العلم بالجامع. فالتفت. وقد يقال: إنه إذا علم إما بوجوب الجلوس ساعة في المسجد أو ساعتين في الصحن، فهو يعلم بوجوب الجلوس ساعة إما في المسجد أو في الصحن، وما يزيد على الساعة مشكوك، ومثل هذا العلم الاجمالي الصغير يوجب انحلال العلم الاجمالي الاول. أو فقل: انه علم بخصوصية زائدة، فيوجب انحلال العلم الاجمالي المتعلق بالجامع الصرف. وإذا ثبت هذا المطلوب ثبت الانحلال في مورد الاضطرار وغيره من موارد ارتفاع التكليف في الاثناء كالفقدان،

والخروج عن محل الابتلاء، لجريان هذا البيان فيها جميعها، فهذا البيان مما يقرب مذهب الكفاية لكنه لا يختص بصورة الاضطرار. ولكن هذا القول واضح الدفع، لأنه كما يعلم إجمالاً بوجوب الجلوس في

#### [ ١٠٧ ]

الساعة الاولى إما في المسجد أو في الصحن، ويشك في وجوبه في الساعة الثانية، للشك في وجوب الجلوس في الصحن، كذلك يعلم إجمالاً اما بوجوب الجلوس في الساعة الاولى في المسجد أو بوجوبه في الساعة الثانية في الصحن لان الواجب ان كان الجلوس في الصحن ساعتين كان الجلوس في الساعة الثانية في الصحن واجبا. فالجلوس في الساعة الثانية طرف العلم الاجمالي أيضا. فيكون منجزا. فالتفت ولاحظ. وتحقيق الحال في المقام - بعد أن عرفت وجود العلم الاجمالي بثبوت التكليف الدائر أمره بين المحدود في طرف والمستمر في طرف آخر - : انه. إن قيل: بأن العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز من حيث الموافقة القطعية، وعدم جواز الترخيص في بعض اطرافه - كما هو كذلك بالنسبة الى المخالفة القطعية - . فلا إشكال في بقاء العلم الاجمالي على المنجزية بعد عروض الاضطرار. فلا بد من ترتيب أثرها بالنسبة الى الطرف الاخر. وذلك لان العلم إذا حدث على صفة المنجزية للتكليف، لا يزول عن هذه الصفة حتى يعلم بالموافقة والامتنال، ولا يعتبر في بقاء منجزيته استمرار تعلقه بالتكليف بقاء، بل تثبت المنجزية مع عدم العلم بالتكليف بقاء حتى بالنسبة الى العلم التفصيلي، كما لو علم تفصيلا بوجوب عمل، ثم جاء بعمل يشك في تحقق الامتنال به، فانه لا يعلم بقاء التكليف بعد ان جاء بالعمل المشكوك تحقق الامتنال به، ومع هذا يحكم بمنجزية علمه السابق ولزوم الخروج عن عهدة التكليف المعلوم سابقا، وتطبيق قاعدة الاشتغال في المورد. نعم، يعتبر بقاء العلم بالتكليف حدوثا، فلو تبدل الى الشك الساري لم تثبت منجزيته. وبالجملة: إذا حدث العلم بصفة التنجيز لابد من العلم بامتناله، والشك

#### [ ١٠٨ ]

في بقاء التكليف من جهة الشك في الامتنال لا يخرج عن صفة التنجيز. وما نحن فيه كذلك: لان العلم الاجمالي قد تعلق بتكليف مردد بين المحدود في هذا الطرف والمستمر في ذلك الطرف، وهو حين حصل كان منجزا للتكليف، ومما يلزم العلم بالخروج عن عهده، فمع عروض الاضطرار وان حصل الشك في بقاء التكليف، لكنه لا يجدي في رفع أثر العلم بعد ان كان عدم الاجتناب عن الطرف الاخر موجبا للشك في تحقق امتثال التكليف المعلوم بالاجمال المنجز به الذي يلزم الخروج عن عهده. وان قيل: بان تأثير العلم الاجمالي في الموافقة القطعية بنحو الاقتضاء وان تنجز الموافقة القطعية من جهة تعارض الاصول في أطراف العلم، وإلا فلا مانع من الترخيص في بعض أطرافه. فالامر فيما نحن فيه مشكل. وتحقيق ذلك: ان أصالة الطهارة الثابتة للاشياء بما هي مشكوكة الطهارة.. تارة: نلتزم بانها تتكفل الحكم بالطهارة الظاهرية حدوثا وبقاء ونحو الاستمرار، بمعنى: ان يكون هناك حكم واحد ودلالة واحدة وتطبيق واحد بالنسبة الى مشكوك الطهارة بلحاظ جميع أزمنة الشك، نظير الحكم بالملكية عند تحقق موضوعها، فان المحكوم به هو ملكية واحدة مستمرة ولا تعدد فيها. وأخرى: نلتزم بانها تتكفل الحكم بالطهارة بعدد الانات التي يتصور فيها الحكم بالطهارة وترتب الاثر عليها، بحيث تكون الطهارة في كل أن فردا غير الطهارة في الان السابق لا إنها استمرار لما سبق. فهناك احكام متعددة وتطبيقات متعددة ودلالات متعددة.

وباختلاف النظر في كيفية تطبيق أصالة الطهارة ونحو دلالتها يختلف الحال فيما نحن فيه. فإن التزم بالاحتمال الاول، أمكن دعوى بقاء منجزية العلم الاجمالي بعد

### [ ١٠٩ ]

عروض الاضطرار - على مسلك الاقتضاء - وذلك لانه في الان الاول لحصول العلم الاجمالي بنجاسة أحد الاناءين المرددة بين المحدودة والمستمرة - والا فالنجاسة لا ترتفع بالاضطرار بلحاظ وجوب الاحتباب وقبل عروض الاضطرار، يتحقق التعارض بين الاصلين الجاريين في الطرفين، فيتساقطان، وبعد عروض الاضطرار لا يمكن اجراؤه في الطرف الاخر، لان المفروض أنه أصل واحد يجري حدوثا ويثبت الطهارة بقاء، وقد سقط بالمعارضة. وإن التزم بالثاني، كان مقتضاه عدم منجزية العلم الاجمالي بعد عروض الاضطرار، لان الاصل الجاري في الطرف الاخر بعد الاضطرار لا معارض له، نعم تتحقق المعارضة قبل عروض الاضطرار لقابلية الطرفين لجريان الاصل فيهما، إلا ان المفروض تعدد الاصول والتطبيقات في كل طرف بتعدد الاناءات، فتطبيق أصالة الطهارة بعد الاضطرار غير تطبيقها قبله، والتطبيق الساقط بالمعارضة هو ما يكون قبل الاضطرار أما بعده فلا معارض لجريان الاصل في الطرف الاخر، لعدم جريانها، في ما اضطر إليه. هذا بحسب مقام الثبوت. وأما بحسب مقام الاثبات؛ فالذي نختاره هو الاحتمال الثاني ضرورة ان موضوع الحكم بالطهارة هو الشك ويراد به الشك الفعلي -، بمعنى الحاصل فعلا - والحكم بالطهارة يكون بلحاظ أن الشك وظرفه، والحكم يتعدد بتعدد موضوعه. وعليه فيتعدد الحكم بتعدد الشك، فكل شك في أن يكون موضوعا للحكم بالطهارة. وبالجملة؛ ظاهر الدليل فعلية الحكم بفعلية موضوعه، فلا يثبت الحكم بالطهارة إلا مع فعلية الشك، فالحكم بالطهارة في ظرف بلحاظ الشك في ذلك الطرف. ولا مجال لدعوى إمكان الحكم فعلا بالطهارة للذات في الان المستقبل

### [ ١١٠ ]

بلحاظ الشك الفعلي بالطهارة في الان المستقبل، لانه إذا زال الشك في الاذن المستقبل يزول الحكم بالطهارة، وهو يكشف عن دخالته فيه. كما لا مجال لدعوى ان موضوع الحكم الفعلي بالطهارة للذات في الان المستقبل هو الشك الفعلي المستمر، فإذا زال الشك يكشف عن عدم تحقق موضوعه، لانه إذا فرض حصول الشك في أن ولم يكن الشك في الان الذي قبله ثبت الحكم بالطهارة، مما يكشف عن ان الشك الفعلي تمام الموضوع للحكم بالطهارة، وكما لا يجوز الحكم بالطهارة فعلا بالنسبة الى الامر الاستقبالي، لذلك لا يجوز الحكم بها بالنسبة الى الامر السابق كما سيأتي التعرض إليه في تنبيه الملافة للنجس فانتظر. وتدبر فانه دقيق. ثم إن ما ذكرناه في أصالة الطهارة يجري في أصالة الحل. وإن كان الامر في أصالة الطهارة أظهر، لان جعل الطهارة فعلا للامر في الان المستقبل فيه محذور ثبوتي يضاف الى عدم مساعدة دليل الاثبات عليه. وهو ان نسبة الطهارة الى متعلقها نسبة العنوان الى المعنون فيستحيل جعلها للمعدوم. بخلاف جعل الحلية فانه يتصور تعلقها بالمعدوم من قبيل الوجوب المعلق بالامر استقبالي، إلا ان مقام الاثبات لا يساعد عليه كما بيناه. وعلى هذا فمقتضى ما ذكرناه: هو انه بناء على الالتزام بالاقتضاء لا يكون العلم الاجمالي منجزا بقاء بعد عروض الاضطرار لجريان الاصل في الطرف الاخر بلا معارض. وظهر مما ذكرناه ان ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) في مقام بيان ما اختاره من بقاء العلم الاجمالي على صفة التنجيز بعد عروض الاضطرار، من

عدم جريان الاصل في الطرف الاخر بعد سقوطه بالمعارضة، لان الساقط لا يعود (١).

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٩٦ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

### [ ١١١ ]

غير متين، لان الاصل الذي يجري في الطرف الاخر هو الاصل بلحاظ حال ما بعد الاضطرار، وهو لا معارض له، وقد عرفت انه اصل بنفسه غير الاصل الجاري في مرحلة الحدوث الساقط بالمعارضة، فليس إجراء الاصل من عود الساقط كي يقال: إن الساقط لا يعود. ثم إنه جاء في الدراسات بعد الالتزام بعدم جريان الاصل، لان الساقط لا يعود. الايراد على نفسه بانه: لا مانع من اجراء الاصل بعد إطلاق الدليل لجميع الحالات، غابة الامر ترفع اليد عنه بمقدار المعارضة، لان الضرورات تقدر بقدرها، فإذا ارتفعت المعارضة لسقوط التكليف في احد الاطراف لم يكن مانع من التمسك باطلاق الدليل في الطرف الاخر. وأجاب عنه: ان المحذور العقلي في اجراء الاصلين في كلا الطرفين، وهو لزوم الترخيص في المعصية، كما يقتضي عدم شمول دليل الاصل لكلا الطرفين في زمان واحد، يقتضي عدم شموله لها في زمانين. وما نحن فيه كذلك، للعلم الاجمالي بحرمة احد الاناءين المرددة بين المحدودة والمستمرة، فهو يعلم إجمالاً إما بحرمة هذا الاناء قبل الاضطرار إليه أو بحرمة ذاك الاناء بعد الاضطرار الى الطرف الاخر. فلا يمكن اجراء أصالة الحل في كلا الطرفين لاستلزامه الترخيص في المعصية. لان الحكم بحلية هذا الاناء فعلاً لا يجتمع مع الحكم بحلية ذاك الاناء فيما بعد، بعد العلم الاجمالي بدوران التكليف بينهما (١). أقول: الوجه في تعارض الاصول المستلزم لتنجيز العلم الاجمالي من حيث الموافقة القطعية، ليس هو مجرد استلزام جريانه الترخيص في المعصية، بل بضميمة شئ آخر، وهو استلزام اجراء الاصل في أحدهما المعين الترجيح بلا

(١) الشاهرودي السيد علي. دراسات في الاصول العملية ٣ / ٣٣٦ - الطبعة الاولى. (\*)

### [ ١١٢ ]

مرجح، فيقال: انه إذا جرى الاصل في كلا الطرفين، كان ذلك ترخيصاً في المعصية. وجريانه في هذا الطرف خاصة ترجيح بلا مرجح، وكذا جريانه في ذاك الطرف خاصة. فيتحقق التعارض والتساقط. وعليه، نقول: انه في أن ما قبل الاضطرار قد يدعى ان اجراء الاصل في هذا الطرف لا يجتمع مع اجرائه في الاطراف الاخر، ولو بلحاظ ما بعد الاضطرار، لاستلزامه الترخيص في المعصية وتعين احدهما بلا معين. أما بعد عروض الاضطرار فلا مانع من اجراء الاصل في الطرف الاخر. لعدم قابلية الطرف الاول لاجراء الاصل فيه بعد تصرم وقته، فلا يلزم الترخيص في المعصية ولا الترجيح بلا مرجح. وبمثل هذا البيان تصدى القائل الى رد المحقق النائيني، حيث ذهب الى معارضة الاصل في احد الاطراف مع جميع الاصول الطولية في الطرف الاخر، فتسقط جميعها، باعتبار أن المحذور هو جعل ما ينافي المعلوم بالاجمال، بلا خصوصية للمتقدم رتبة من الاصول، فلا يصح التبعيد بالاصول مطلقاً. فقد رده القائل بان المحذور في اجراء الاصول هو

استلزام إجراء كلا الاصلين الترخيص في المعصية، وإجراء احدهما في الطرف المعين يستلزم الترجيح بلا مرجح. وهذا لا يتأتى بالنسبة الى مورد تعدد الاصول الطولية في طرف ووحدة الاصل في الطرف الاخر، لان الاصل الطولي لا مجال له مع وجود الاصل المتقدم عليه رتبة، فلا تتحقق المعارضة بينه وبين غيره، فيتحقق التعارض بدوا بين الاصل السابق في الرتبة في هذا الطرف والاصل المنفرد في ذلك الطرف، فيتساقطان فيبقى الاصل الطولي بلا معارض، فيعمل به ولا يكون من الترجيح بلا مرجح. فهو في ذلك المبحث نبه على هذه الجهة - اعني: تقوم المعارضة بضميمة

### [ ١١٣ ]

محذور الترجيح بلا مرجح الى محذور الترخيص في المعصية -، ولكنه فيما نحن فيه أغفلها تماما (١). نعم لو التزم بالاحتمال الاول في مدلول دليل أصالة الطهارة تم ما ذكره من المعارضة، لكنه خلاف التحقيق أولا وخلاف مبناه ثانيا، لظهور التزامه بالمبنى الثاني من كلامه، لتعبيره بالحكم بالحلية في الزمان الاخر، الطاهر في ان طرف الحكم هو الزمان الاخر. فانتبه. وجملة القول: انه على مسلك الاقتضاء يشكل الامر في كثير من الفروع كالاضطرار الى المعين أو الخروج عن محل الابتلاء أو فقدان بعض الاطراف، أو تطهير بعض الاطراف، فان الاصل يجري في الطرف الاخر - في جميع ذلك - بلا محذور ولا معارض. بل لو علم اجمالا بوجود احدى الصلاتين إما لجمعة أو الظهر، ف جاء بالجمعة، صح له اجراء الاصل بالنسبة الى الظهر، لعدم معارضته بالاصل الجاري في الجمعة لاتبانه بها. فهو قبل الاتيان باحدهما وان لم يتمكن من اجراء الاصل في كلا الطرفين، لكنه بعد الاتيان باحدهما يتمكن من ذلك لما عرفت. مع ان هذا من الفروع المسلم فيها بقاء تنجيز العلم الاجمالي، كمسألة تطهير بعض الاطراف أو فقدانه. ويمكن ان يجعل هذا وجها من وجوه الاشكال على الالتزام بالاقتضاء، وتعين القول بالعلية التامة فرارا عن الوقوع في ذلك. هذا كله إذا كان الاضطرار الى طرف معين. وأما إذا كان الاضطرار الى طرف غير معين. فقد ذهب فيه صاحب الكفاية الى: عدم تنجيز العلم الاجمالي سواء

(١) الشاهرودي السيد علي. دراسات في الاصول العملية ٣ / ٣٢٠ - الطبعة الاولى.  
(\*)

### [ ١١٤ ]

حصل قبل العلم أم بعده، لان الاضطرار يستلزم الترخيص في أحد الاطراف تخييرا، وهو ينافي العلم بحرمة المعلوم فعلا، لاحتمال انطباق المعلوم بالاجمال على ما يختاره، فلا يعلم بثبوت التكليف الفعلي على كل تقدير (١). وخالفه المحقق النائيني تبعا للشيخ (٢) (رحمه الله)، فذهب الى منجزية العلم الاجمالي، لعدم تعلق الاضطرار بالحرام، لانه لو فرض علمه التفصيلي بالحرام لم ترتفع حرمة بالاضطرار وبما جاز له ارتكابه. وعليه، فللمكلف ارتكاب أحد الاطراف رفعا للاضطرار. وأما الطرف الاخر فيلزمه اجتنابه للعلم الاجمالي الذي ترفع اليد عن تأثيره بمقدار الضرورة. وهو ما أسماه بالتوسط في التنجيز (٣). وتحقيق الكلام بوجه يتضح به الحق وتزول به بعض الشبهات، هو انه تارة: يقال بان العلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، بحيث ينفيه الترخيص في بعض الاطراف. وأخرى: يقال بانه بالنسبة الى الموافقة

القطعية بنحو الاقتضاء فلا يمتنع الترخيص في بعض أطرافه، وإنما تثبت الموافقة القطعية من جهة تعارض الاصول. فعلى مسلك العلية التامة: لا اشكال في سقوط العلم الاجمالي عن المنجزية، لان الاضطرار الى أحد الامرين يستلزم الترخيص في أحدهما، وهو ما يختاره المكلف رافعا للاضطرار، إما ترخيصا شرعيا وإقعا أو ظاهريا أو ترخيصا عقليا. وعلى جميع التقادير - التي سيأتي البحث فيها مفصلا - يسقط العلم عن التنجيز. أما إذا كان الترخيص شرعيا وإقعا أو ظاهريا، فلعدم اجتماعه مع

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم كفاية الاصول / ٣٦٠ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٥٤ - الطبعة الاولى. (٣) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم اجود التقريرات ٢ / ٢٤٢ - الطبعة الاولى. (\*)

---

### [ ١١٥ ]

الحرمة، لا يكون العلم متعلقا بالتكليف الفعلي على كل تقدير، لاحتمال ان تكون الحرمة فيما يختاره، وهي مرتفعة على الفرض. وأما إذا كان الترخيص عقليا فلمنافاته حسب الفرض مع منجزية العلم الاجمالي، إذ المفروض انه بنحو العلة التامة الذي ينافيه الترخيص في بعض اطرافه فلو ثبت الترخيص عقلا كما فيما نحن فيه، فلا بد من الالتزام بعدم كونه منجزا إما لقصور الحكم المعلوم أو عدم كونه منجزا بعد وجود المؤمن العقلي. فتدبر. وأما على مسلك الاقتضاء: فقد تقدم انه لا مانع من الترخيص الظاهري في بعض الاطراف، فيبقى العلم منجزا بالنسبة الى الطرف الاخر. نعم لا يصح الترخيص في كلا الطرفين لانه مستلزم للمخالفة القطعية. وعليه، نقول: انك عرفت ان الاضطرار الى أحد الامرين يستلزم الترخيص في ارتكاب أحدهما رافعا للاضطرار، فان كان الترخيص عقليا أو شرعيا ظاهريا لم يمنع من منجزية العلم الاجمالي، لعدم منافاته له بحال، إذ هو لا يصادم تأثيره بالنسبة الى المخالفة القطعية، لان الترخيص في احدهما لا يتنافى مع حرمة ارتكابهما معا، كما لا يخفى جدا. وأما بالنسبة الى الموافقة القطعية فالمفروض انه ليس علة تامة لها، ولا يمنع من الترخيص في عدمها، فلا ينافيه الترخيص في احدهما لاجل الاضطرار، فعدم اخلال الاضطرار بمنجزية العلم واضح جدا. وأما إذا كان الترخيص شرعيا وإقعا، فيما انه يتنافى مع حرمة ذلك الطرف واقعا ولا يجتمع معها كالحلية الظاهرية، فالعلم الاجمالي يسقط عن المنجزية، لاحتمال كون الحرام هو ما يختاره المكلف المفروض ارتفاع حرمة، فلا يكون العلم متعلقا بحكم فعلي على كل تقدير، إذ أحد التقديرين لا حكم فيه. ولجل اختلاف الحال باختلاف نحو الترخيص الثابت في المقام، لا بد

---

### [ ١١٦ ]

من تحقيق الحال في ذلك. فنقول: إن الدليل المتوهم دلالة على اثبات الحلية شرعا في مورد الاضطرار هو قوله (عليه السلام): " ما من شئ حرمه الله إلا وأحله في حال الضرورة " (١). وهذا الكلام يحتمل - ثبوتا - وجهين: الاول: أن يكون في مقام بيان ان الضرورة لها اقتضاء للحلية وتأثير فيها، حتى في الموارد التي يكون فيها مفسدة شديدة تقتضي الحرمة، فيدل على ثبوت الحلية في موارد الاضطرار الاخرى التي ليست متعلقا للحرمة بالاولوية ومفهوم الموافقة. الثاني: ان يكون في مقام بيان مانعية الاضطرار عن تأثير مقتضى الحرمة، وان مقتضى الحرمة لا تأثير له في مورد الاضطرار، فلا يكون

متكفلا سوى ارتفاع الحرمة في مورد الاضطرار، لا جعل الاباحة والحلية كما هو مقتضى الوجه الاول. ولا يخفى أن الاضطرار فيما نحن فيه لم يتعلق بنفس الحرام، لان الحرام هو أحدهما المعين واقعا، وهو مما لم يتعلق به الاضطرار، وانما تعلق بالجامع بين الطرفين وهو أحدهما بلا خصوصية اصلا، الذي يقبل أن ينطبق على كل منهما. وعلى هذا فإذا كان مدلول الرواية هو الوجه الاول كان الاضطرار الى الجامع مشمولاً له، لانه يتكفل جعل الحلية لكل ما يضطر إليه المكلف، ولو لم يكن في نفسه حراما، فتثبت الحلية شرعا للجامع. فيقع الكلام بعد ذلك في ان الحلية السارية من الجامع الى الفرد الذي

---

(١) وسائل الشيعة: ١٦ / ١٣٧ باب ١٢ من كتاب الايمان حديث: ١٨. عن ابي عبد الله عليه السلام: ... وقال: ليس شئ مما حرم الله الا وقد احله لمن اضطر إليه. ومثله في ٤ / ٦٩٠ باب ١ من ابواب القيام حديث ٦ و ٧. (\*)

---

### [ ١١٧ ]

يختاره المكلف، هل هي حلية واقعية أو ظاهرية ؟. وأما إذا كان مدلول الرواية هو الوجه الثاني، لم يكن الاضطرار الى الجامع مشمولاً له، لعدم كونه اضطرارا الى الحرام كي يتكفل رفع الحرمة عنه، نعم يذهب العقل الى جواز دفع الاضطرار باحدهما والامان من العقاب لو صادف الحرام واقعا، للجزم بعدم الفرق بين هذا المورد من الاضطرار وبين سائر الموارد المحرمة في انفسها والتي يتعلق بها الاضطرار، لكن لا يثبت فيما نحن فيه اكثر من الترخيص عقلا الذي لا يتنافى مع ثبوت الحرمة الفعلية واقعا. ولأجل ذلك لا يختل تنجيز العلم الاجمالي بالنسبة الى المخالفة القطعية كما عرفت، لانه لا يخرج عن كونه علما بالتكليف الفعلي على كل تقدير المستلزم لحرمة المخالفة القطعية، فلا يصح اجراء الاصل في الطرف الاخر، لانه وان لم يكن بلا معارض، لكنه مستلزم للترخيص في المخالفة القطعية للمعلوم بالاجمال. هذا بحسب مقام الثبوت. وأما بحسب مقام الاثبات، فالمختار في مدلول النص المزبور هو الوجه الثاني، وهو تكفله لبيان مانعية الاضطرار من تأثير مقتضى الحرمة، وانه لا حرمة عند الاضطرار بلا تكفل لجعل الحلية في مورده. وذلك لظهور هذا المعنى من الدليل المزبور، فان ظاهره ان الحرمة الثابتة للشئ ترتفع عند الضرورة، وان المكلف في حل منها بعد ان كان مقيدا، والوجه الاول خلاف الظاهر جدا. ويشهد لما استظهرناه هو: تطبيق هذه الكبرى الكلية في موارد وجوب الاقدام على ما هو الحرام لأجل الضرورة، وعدم جواز تركه كبعض موارد التقية، وموارد حفظ النفس من الهلاك. ومن الواضح انه لا معنى لتطبيق جعل الاباحة في تلك الموارد، وانما المناسب هو بيان ارتفاع الحرمة الذي يتلاءم مع الوجوب واقعا.

---

### [ ١١٨ ]

وعلى هذا، فلا يثبت في مورد الاضطرار الى غير المعين سوى الترخيص العقلي، لعدم الاضطرار الى ما هو الحرام واقعا كي ترتفع حرمة بواسطة هذا النص. وقد عرفت ان مقتضى الترخيص العقلي هو الالتزام بالتوسط في التنجيز، لعدم منافاة الترخيص في بعض الاطراف لمنجزية العلم الاجمالي على مسلك الاقتضاء. ولذا لم يكن الاشكال في جريان الاصل في احدهما بنحو التخيير ثبوتيا بل إثباتيا، فيبقى العلم الاجمالي منجزا بالنسبة الى الطرف الاخر لان اجراء

الاصل فيه مستلزم للترخيص في المخالفة القطعية وهي محرمة. ثم انه لو التزمنا بان دليل رفع الاضطرار يتكفل جعل الحلية شرعا - كما هو مقتضى الوجه الاول -، كان الاضطرار الى الجامع مستلزما للحلية له شرعا، وحينئذ تثبت لاحد الطرفين، وهو ما يختاره المكلف رفعا للاضطرار باعتبار سريّة الحكم من الجامع الى افراده. فان الحلية وان تعلقت بالجامع لانه مورد الاضطرار دون الفرد الخارجي، لانه غير مورد الاضطرار، لكن تطبيق الجامع على فرد في الخارج يستلزم اتصاف الفرد بالحلية، لان الحكم لا يتعلق بالجامع بما هو هو، بل بلحاظ وجوده وبما هو سار في افراده، نظير اتصاف الفرد الخارجي للصلاة بالوجوب مع تعلق الوجوب بالطبيعي لا بالفرد، لكن الفرد الذي يتحقق به الامتثال يقع على صفة الوجوب كما لا يخفى. وعليه، فيقع الكلام في ان الحلية الثابتة للفرد واقعية أو ظاهرية.. أما كونها واقعية، فلجل ان الحلية الثابتة للجامع حلية واقعية، والمفروض انها تسري الى الافراد كما عرفت، فتكون الحلية الثابتة للفرد واقعية. ولكن الصحيح كونها ظاهرية، لان الحرام الواقعي لم يتعلق به الاضطرار كما هو الفرض وإنما تعلق بالجامع، فلو فرض العلم التفصيلي بما هو الحرام لم

#### [ ١١٩ ]

ترتفع حرمة ولم يجز له دفع الاضطرار به، بل يتعين عليه اختيار الفرد الآخر، فثبوت الحلية لاي من الفردين شاء - مع حرمة أحدهما واقعا - المكلف ناشى من جهل المكلف بما هو الحرام واقعا، فالحلية الثابتة يكون الجهل دخيلا في ثبوتها، وهو معنى الحلية الظاهرية، إذ الحكم الظاهري ما كان الجهل بالواقع مأخوذاً فيه. وأما ما أفاده المحقق النائيني - كما في تقارير الكاظمي - في تحقيق هذه الجهة من ان الاضطرار والجهل دخيلان في ثبوت الحلية، فلا بد من تشخيص الجزء الاخير من العلة التامة لثبوت الحكم، فهل هو الاضطرار أم الجهل؟ فان كان الجزء الاخير الذي تترتب عليه الحلية بلا فصل هو الاضطرار كانت الحلية واقعية وان كان الجزء الاخير هو الجهل كانت الحلية ظاهرية (١). فهو غير صحيح، لان مجرد أخذ الجهل بالواقع في موضوع الحكم يقتضي كونه ظاهريا، سواء كان جزء أخيرا أم لا، فان ذلك ليس بذى اثر. فما أفاده وان كان ذا صورة علمية، لكنه لا واقع له. هذا، ولكن الحق هو ان الجهل ههنا لم يؤخذ في موضوع الحكم شرعا وسابقا في الرتبة عليه، بل هو في مرتبة نفس الحكم، وذلك لانك عرفت ان الحرمة الواقعية مع العلم بها تمنع من سريّة الحلية من الجامع الى الفرد الحرام، بل يتعين رفع الاضطرار بالفرد الآخر، لعدم امكان اجتماع الحكمين المتضادين. أما مع الجهل بالحرام، فلا تكون الحرمة مانعة من تعلق الحلية بالفرد إذا صادف اختيار المكلف له، وهذا يقتضي ان يكون اثر الجهل هو نفس اثر عدم الحرمة واقعا، لانه يرفع مانعية الحرمة من ثبوت الحلية. ومن الواضح ان مانعية الحرمة وتأثير عدم الحرمة انما هي في رتبة نفس الحكم بالحلية وليس في رتبة موضوعه، فيكون في رتبة

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي فوائد الاصول ٤ / ١٠٦ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

#### [ ١٢٠ ]

نفس الحكم ويلحظ مقارنا له، نظير عدم الضد المأخوذ في رتبة نفس الضد الاخر، كعدم الحرمة المأخوذ في ثبوت الحكم بالوجوب. ولكن



هذا المعنى لا يمنع من كون الحكم ظاهريا، بل يكون نظير الحكم الظاهري في باب الامارات، لان الجهل لم يؤخذ في موضعه، بل أخذ بنحو الموردية كما هو مذكور في محله فراجع (١). ثم ان الثمرة المتوخاة من تحرير هذه الجهة هو ما أشرنا إليه في صدر البحث من: انه لو كانت الحلية الثابتة واقعية كانت مستلزمة للاخلال في منجزية العلم الاجمالي، لاحتمال مصادفة ما اختاره الحرام الواقعي فترتفع حرمة الواقعية لعدم اجتماعها مع الحلية الواقعية لمكان التضاد. وحينئذ فلا يكون لديه علم بتكليف فعلي على كل تقدير، فلا يكون منجزا. أما إذا كانت الحلية ظاهرية فهي تجتمع مع الحرمة الواقعية ولا تنافي مع فعليتها - على مسلك الاقتضاء -، فلا تستلزم انحلال العلم الاجمالي، بل يكون منجزا بالنسبة الى المخالفة القطعية، نظير الترخيص الظاهري في أحد الطرفين بدليل الاصل، بناء على القول بالتخيير. وبالجملة: مع كون الترخيص ظاهريا يكون حاله حال اجراء الاصل في أحد الطرفين غير مصادم للعلم الاجمالي بالتكليف الفعلي على كل تقدير، لعدم منافاة الحكم الظاهري لفعلية الواقع على القول بالاقتضاء، ولذا لم يمنع من صحة الترخيص في أحد الاطراف. هذا ولكن التحقيق: ان الحلية الثابتة فيما نحن فيه وان كان الجهل دخيلا في ثبوتها - موضوعا أو موردا -، لكنها ليست على حد الحلية الظاهرية - في

(١) راجع مبحث تعارض الامارات مع الاصول في اواخر الاستصحاب. (\*)

#### [ ١٣١ ]

الاصطلاح - غير المنافية مع الواقع، بل هي تصادم الواقع أيضا فتستلزم عدم منجزية العلم الاجمالي. وذلك أما على المسلك القائل بمنافاة الترخيص الظاهري الثابت بأصالة الحل لفعلية الواقع، واستلزامه قصور فعلية الواقع - كما هو مسلك الكفاية وتقدم تقريره وتقريبه -، فالامر فيما نحن فيه واضح. وأما على مسلك المحقق النائيني من عدم منافاة الحكم الظاهري لفعلية الواقع، فلان الترخيص الظاهري الذي لا ينافي الواقع وفعليته هو الترخيص الثابت بعنوان التعذير عن الواقع، ورفع الحيرة من جهته، والترخيص الثابت فيما نحن فيه ليس كذلك. والوجه الذي يذكر في تصحيح الجمع بين الترخيص الظاهري وفعلية الواقع لا يتأتى في مثل الترخيص الثابت فيما نحن فيه، فراجع تعرف. والذي يتلخص انه على مسلك الاقتضاء نلتزم بالتوسط في التنجيز بالبيان المتقدم المرتكز على ما قربناه من عدم ثبوت اكثر من الترخيص العقلي. وأما لو التزم بثبوت الحلية الشرعية - واقعية كانت أو ظاهرية -، فلا بد من الالتزام بعدم منجزية العلم الاجمالي، لعدم كونه علما بحكم فعلي على كل تقدير. فتدبر جيدا. ويحسن بنا ان نتعرض بعد هذا الى بعض ما أفاده المحقق النائيني (رحمه الله) في المقام، والمهم منه نقاط ثلاث: الاولى: ما أفاده في مقام تقريب التوسط في التنجيز من: ان الاضطرار يقتضي رفع التكليف عما يرفع به الاضطرار. وأما الطرف الاخر، فهو باق على حكمه ولا موجب للترخيص فيه، فلا بد من الاجتناب عنه لعدم المؤمن عقلا ولا شرعا (١).

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ١٠١ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

#### [ ١٣٢ ]

وهذا البيان لا يخلو عن قصور، فان اللازم بيان الوجه في عدم جريان البراءة في الطرف الاخر مع عموم دليلها وعدم المعارض، وهي صالحة للتأمين لو جرت. فلا بد ان يضيف الى ما ذكره ان اجراء البراءة في الطرف الاخر يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم. فتدبر جيدا. الثانية: ما أفاده في مقام رد صاحب الكفاية في التزامه بان الترخيص في بعض الاطراف تخبيرا ينافي فعلية الحكم، فيستلزم عدم منجزية العلم الاجمالي، لعدم تعلقه بالتكليف الفعلي على كل تقدير. فقد ذكر في رده بان فعلية الحكم تدور مدار وجود موضوعه، وموضوع التكليف في مورد الاضطرار الى غير المعين موجود على كل حال، لعدم وقوع الاضطرار على موضوع التكليف للتمكن من رفعه بغيره. إذن فالاضطرار الى غير المعين لا يستلزم انتفاء موضوع التكليف بما له من القيود الوجودية والعدمية، فيكون الحكم فعليا، فلا يكون الترخيص منافيا لفعلية الواقع بهذا المعنى. نعم الفعلية بمعنى آخر - كما هو مبناه - ينافيها الترخيص، وهي كون المولى بصدد تحصيل مراده بأي وجه اتفق ولو برفع الجهل تكوينا أو ايجاب الاحتياط تشريعا، فان الترخيص يتنافى مع هذا المعنى من الفعلية كما لا يخفى. لكن دعوى كون الحكم الفعلي عبارة عن وصول الحكم الى هذه المرتبة ضعيفة، لعدم كون رفع الجهل من وظيفة الشارع، بل وظيفته هو انشاء الحكم على الموضوع المقدر الوجود، فيكون الحكم فعليا بفعلية موضوعه خارجا (١). اقول: قد تقدم في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بيان ان مراد صاحب الكفاية من الحكم الفعلي هو المعنى الاول، وهو وصول الحكم الى مرحلة البعث والزجر لا المعنى الثاني، ولكنه يلتزم هناك ان الترخيص الظاهري

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي فوائد الاصول ٤ / ١٠٠ - ١٠١ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

---

### [ ١٢٣ ]

يتنافى مع فعلية الواقع ويستلزم قصورها (١). فما أفاده هنا ليس أمرا جديدا، بل هو بيتني على ما نقحه هناك، وقد تقدم منا تقريره واختياره. فلا إيراد عليه على مبناه، والحكم على كلامه هنا بأنه واضح الفساد ليس على ما ينبغي. الثالثة: ما أفاده تحت عنوان: " كشف القناع " في مقام بيان ان مقتضى الاضطرار الى غير المعين هو التوسط في التكليف - بمعنى ثبوت التكليف الواقعي على تقدير وعدم ثبوته على تقدير آخر -، أو التوسط في التنجيز، بمعنى بلوغ التكليف الى مرتبة التنجيز على تقدير دون آخر، مع ثبوت الحكم الواقعي على كل تقدير. فقد أفاد (قدس سره) ان الاضطرار الى المعين يقتضي التوسط في التكليف، لكون الترخيص واقعا رافعا للحرمة الواقعية لو صادفها الاضطرار. أما الاضطرار الى غير المعين، فتعيين أحد الوجهين فيه يتوقف على تعيين كون الحلية الثابتة ظاهرية أو واقعية، فان كانت ظاهرية كان الاضطرار مقتضيا للتوسط في التنجيز، لعدم منافاة الترخيص الظاهري مع فعلية الواقع، وإن كانت واقعية كان الاضطرار مقتضيا للتوسط في التكليف لمنافاتها للحرمة الواقعية. ثم استقر ان تكون الحلية واقعية - بعد بنائه ذلك على كون الاضطرار هو الجزء الاخير لعل الترخيص، أم الجهل الذي تقدم الحديث عنه والخذشه فيه - . ورتب على ذلك اختيار التوسط في التكليف. ثم ذكر المقرر عدول استاذه في فذلكة البحث عن ذلك، واختيار الترخيص الظاهري والتوسط في التنجيز، وذكر بعد ذلك انه لا ثمرة تترتب على الوجهين (٢).

[ ١٢٤ ]

أقول: التوسط في التكليف لا نتصوره فيما نحن فيه، لان لازمه هو عدم منجزية العلم الاجمالي، لانه لم يتعلق بالحكم الفعلي على كل تقدير. ودعوى: ان الاضطرار وان كان سابقا على العلم، لكن الحلية لا تتعلق باحد الفردين إلا حين ارتكابه، لانه زمان دفع الاضطرار، فالحلية لا تثبت عند الاضطرار، بل عند دفعه باختيار أحد الفردين، فيكون الحال فيه كالاضطرار الى المعين بعد العلم الاجمالي، لان الحلية وارتفاع الحرمة بعد العلم وان كان الاضطرار سابقا عليه، لما عرفت من ان الاضطرار الى غير المعين ليس اضطرارا الى الحرام نفسه. نعم يجوز دفع الاضطرار بأي طرف شاء، فالحلية تثبت حين دفع الاضطرار لا قبله. فاسدة: لان ارتفاع الحرمة وثبوت الحلية في ظرف العمل يقتضي لغوية ثبوت الحرمة من أول الامر، لعدم تأثيرها في الزجر عن الفعل أصلاً، ولازم ذلك ارتفاع الحرمة من أول الامر، فلا يتعلق العلم بالتكليف الفعلي على كل تقدير، فيكون ما نحن فيه نظير الاضطرار الى المعين قبل حصول العلم الاجمالي. فتدبر جيدا. هذا كله إذا كان الاضطرار الى غير المعين سابقا على العلم. وأما إذا كان متأخرا عنه.. فعلى القول بالحلية التامة: ان التزم باقتضاء الاضطرار الى غير المعين للترخيص العقلي فقط، يبقى العلم الاجمالي منجزا كما كان بالنسبة الى الطرف الاخر، كما تقدم تقريبه في الاضطرار الى المعين المتأخر عن العلم. وان التزم باقتضائه جعل الحلية شرعا للجامع، كان اللازم القول بانحلال العلم الاجمالي بقاء، لان حلية الجامع بما هو جامع تسري الى كلا الفردين فيكون كل منهما حلالا واقعا، لامتناع حلية الجامع بما هو جامع، والملحوظ فيه جهة السراية الى الخارج مع حرمة أحد أفرادها، فيزول العلم بالتكليف بالمرّة.

[ ١٢٥ ]

وبذلك يختلف حال الاضطرار الى غير المعين، وحال الاضطرار الى المعين إذ لا يتأتى هنا العلم الاجمالي التدريجي. وعلى القول بالاقتضاء، فالكلام فيه نفس الكلام فيما إذا كان سابقا على العلم من كونه منجزا لو التزم بثبوت الترخيص العقلي، وارتفاع منجزيته لو التزم بثبوت الترخيص شرعا. فلاحظ وتأمل جيدا والله سبحانه العاصم الموفق وهو حسبنا ونعم الوكيل. التنبيه الثاني: فيما إذا كان أحد اطراف العلم الاجمالي خارجا عن محل الابتلاء عادة. والمهم في هذا الامر هو تحقيق مانعية الخروج عن محل الابتلاء من فعالية التكليف. وأما أثر ذلك في منجزية العلم الاجمالي، فهو واضح لا يحتاج الى بيان، فانه إذا ثبت ان الخروج عن محل الابتلاء يمنع من فعالية التكليف، كان الحال فيه هو ما ذكر في الاضطرار الى المعين بلا اشكال. وعليه، فلا بد من صرف الكلام الى ما هو المهم فيه، فنقول: ذهب الشيخ (رحمه الله) الى ان الفعل إذا كان خارجا عن محل ابتلاء المكلف عادة، لم يصح تعلق التحريم به (١)، فلا يصح الامر بالاجتناب عن النجس أو الخمر الموجود في أقاصي بلاد الهند أو الصين. وظاهره تخصيص الشرط بالمحرمات. وقد صرح بذلك المحقق النائيني - كما في تقريرات الكاظمي - فذهب الى: ان الامر بالفعل الخارج عن محل الابتلاء لا محذور فيه، إذ قد تكون فيه مصلحة ملزمة تستدعي الامر به وتحصيل مقدماته البعيدة الشاقة، لان المفروض هو القدرة عليه عقلا (٢).

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٥١ - طبعة الاولى. (٢) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٥١ - ٥٢ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

### [ ١٣٦ ]

وخالفه في ذلك المحقق العراقي، فذهب الى استهجان الامر بمثل ذلك، كالامر المتوجه الى سوقي فقير بتزويج بنات الملوك، أو بالاكل من طعام الملك الموضوع قدامه (١). والذي يبدو لنا: ان الامر اختلط على المحققين (قدس سرهما) فان الفرض في الامر لابد ان يكون على عكس الفرض في النهي، فإذا كان موضوع البحث في النهي هو خروج الفعل عن محل الابتلاء، بحيث يكون المكلف تاركا له بحسب العادة، فلا بد ان يفرض موضوع البحث في الامر هو خروج الترك عن محل الابتلاء، بحيث يكون الفعل فهري الحصول عادة كخروج التاجر الى دكانه يوميا أو اعطاء الوالد الشفيق الدواء لولده المريض الذي يحبه ونحو ذلك. فالفرض الذي اختلف فيه المحققان - والذي نؤيد فيه المحقق النائيني - ليس فرضا للمقام، بل فرض المقام هو ما ذكرناه، فانه يتأتى فيه البحث كما يتأتى في فرض النهي بلا اختلاف. وقد اشار الى عطف الواجبات - بالفرض الذي ذكرناه - على المحرمات صاحب الكفاية في حاشيته على متن الكفاية (٢). كما تنبه المرحوم الكاظمي الى ما يرد على استاده من الايراد الذي تقدم، فاشار الى ذلك في حاشية مختصرة وجيزة فراجع (٣). ثم إن الامتناع. تارة: يكون عقليا، ويقابله القدرة العقلية، وهي مما لا شبهة في اعتبارها

(١) البروجردي الشيخ محمد تقى. نهاية الافكار ٣ / ٣٢٩ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٦١ هامش رقم ١ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٣) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٥٢ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

### [ ١٣٧ ]

في التكليف. وأخرى: يكون عاديا ويراد به هو امتناع الفعل عقلا بحسب الوضع العادي للانسان، وان كان الفعل ممكنا عقلا بطريقة غير عادية، وذلك كالطيران الى السماء. وهذا ما ارجعه صاحب الكفاية الى الامتناع العقلي والقدرة العقلية (١). وهي بحكم النحو الاول. وثالثة: يكون عاديا بمعنى ما لا يلتزم به خارجا بحسب العادة، كالخروج الى السوق بلا نعل، وهذا لا يمنع من التكليف قطعا. وجميع ذلك ليس محل كلامنا، بل محل الكلام فيما نحن فيه هو: ما كان الفعل لا يتحقق من المكلف عادة لعدم ابتلائه به، مع امكان ان يصدر منه عقلا، كشراب الماء في الاناء الموجود في أقاصي الهند. ويصطلح على اعتبار الدخول في محل الابتلاء باعتبار القدرة العادية. وقد وقع الكلام في اعتبارها في التكليف. فذهب الشيخ (٢) وتبعه غيره (٣) الى اعتبارها فيه. وقد اختلف التعبير عن بيان وجه الاعتبار، فامتناع التكليف بغير ما هو محل الابتلاء. والعمدة فيه هو اللغوية الواضحة المعبر عنها في بعض الكلمات بالاستهجان العرفي، إذ الغرض من التكليف هو ايجاد الداعي الى الفعل أو الترك، وهذا المعنى لا يتحقق فيما إذا كان الفعل خارجا عن محل الابتلاء كما لا يخفى. وقد وقع الخلط بين ما نحن فيه وبين بعض الموارد، فتخيل البعض سراية هذا الاشكال الى موردين.

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم، كفاية الاصول / ٩٢ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع)، (٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى فراند الاصول / ٢٥١ - الطبعة الاولى، (٣) الكاظمي الشيخ محمد علي، فوائد الاصول ٤ / ٥٠ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

### [ ١٢٨ ]

أحدهما: تكليف العصاة، والآخر: في الواجبات التوصيلية التي تصدر من المكلف بحسب طبعه بداع آخر، وذلك ببيان: ان التكليف وإن كان هو عبارة عن جعل ما يمكن ان يكون داعيا أو زاجرا، إلا ان الغرض الاقصى منه هو تحقق الداعوية والزاجرية، بحيث يكون له تأثير فيهما، وإلا كان لغوا محضا، فمع العلم بعدم تحقق الداعوية أو الزاجرية يمتنع جعل التكليف، ومورد العصاة كذلك للعلم بعدم انزجارهم بالنهي وتحركهم بالامر، فيكون تكليفهم لغوا، وهكذا في الواجبات التوصيلية التي يكتفي فيها بمجرد الفعل، إذا علم بتحقيق الفعل من المكلف بداع آخر، فان التكليف في مثل ذلك لا يترتب عليه غرضه الاقصى من التحريك نحو الفعل، فيكون لغوا، ولا يخفى ان اللغوية المدعاة ههنا هي لغوية دقية لا عرفية، ولذا لا يتخيل احد من العرف استهجان تكليف العاصي ونحوه (١)، وعلى كل حال، فتحقيق الكلام في هذين الموردين ان يقال: اما مورد العصيان: فلا يخفى ان الغرض الاقصى من الشئ ليس غرضا فلسفيا، بحيث يكون من علل الشئ الذي يوجب تخلفه تخلف المعلول، بل هو فائدة وأثر الشئ، فهو غرض عرفا، وعليه، فمجرد احتمال ترتبه على الفعل يكفي في صحة الفعل والاقدام عليه، بل أعمال العقلاء جلا تبتني على احتمال ترتب الفوائد عليها، كتصدي التجار للبيع، فانه لا يقطع بتحقيق البيع أو الربح، مع إقدامهم عليه وليس هو إلا من جهة كفاية احتمال الفائدة، ففي مورد العصاة إذا احتمل الامتثال كفى ذلك غرضا أقصى للتكليف، ومع عدم احتمالها والعلم بعدم امتثال الامر والنهي يمكن ان يقال بان

### [ ١٢٩ ]

فائدة التكليف والغرض الاقصى منه هو القاء الحجة وقطع العذر، ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة. نظير التاجر الذي يتصدى للبيع، وهو يعلم بعدم تحقق الربح أو البيع دفعا لملامة الناس ونسبة الخمول والكسل إليه، وأما مورد الواجبات التوصيلية فيكفي في رفع اللغوية احتمال صدور الفعل عن التكليف، نعم، في المورد الذي يعلم بصدوره بداع آخر لا بداعي الامتثال، لا مناص من الالتزام بعدم صحة الوجوب، لانه لغو لا أثر له. ودعوى: ان الغرض من التكليف تكميل النفوس الحاصل بالاتيان بالفعل بقصد الامتثال والاطاعة الموجهة لقرب العبد من مولاه، وحينئذ يمكن ان تكون فائدة التكليف التوصيلي في الغرض المزبور هو تمكين المكلف من الاتيان به بداع الامر الموجب لكمال النفس وتطهيرها، مندفعة: بان الغرض الملزم في الواجبات التوصيلية ليس إلا ما يترتب على الفعل ذاته من مصلحة، والمفروض ان ذلك يتحقق ولو لم يكن أمر، أما الاتيان بالفعل بداعي الامر، فهو لم يصل الى حد الالتزام في الواجبات التوصيلية، بحيث يكون منشئا للايجاب، ولذا كان الواجب توصليا لا عباديا، فالتفت، ولا يخفى عليك ان ما ذكر في حل الاشكال في هذين الموردين لا يتأتى فيما نحن فيه، وهو ما إذا كان الفعل خارجا عن محل الابتلاء، فان التكليف لا فائدة فيه أصلا لعدم ترتب الداعوية عليه، ولا ترتب غيرها من الفوائد، ولأجل ذلك يكون التكليف مستهجنا عرفا، فالوجه في امتناع التكليف في مورد الخروج عن

محل الابتلاء هو الاستهجان العرفي المسبب عن لغويته وعدم الاثر له. وقد ذهب المحقق الاصفهاني (قدس سره) الى: عدم صلاحية

### [ ١٣٠ ]

الاستهجان العرفي لمنع ثبوت التكليف في مورد الخروج عن محل الابتلاء، لعدم ارتباط حقيقة التكليف بالعرف بما هم أهل العرف. وليس الكلام في مفهوم الخطاب كي يكون المرجع فيه هو العرف كما تقرر، بل الكلام في واقع التكليف وصحته ثبوتاً فلا مسرح لنظر العرف (١). وفيه: أولاً: ان الاستهجان العرفي المدعى ههنا لا يرجع الى تحكيم نظر العرف المبني على المسامحة كي لا يعتمد عليه، بل المحذور المدعى هو لغوية التكليف، وهي من الواضح بنحو يدركها العرف فيستهجن ثبوت التكليف. فالاستهجان العرفي راجع الى وضوح اللغوية لدى الجميع، والعمل اللغو مستهجن من الحكيم، في قبال اللغوية التي لا تدرك إلا بالدقة، كاللغوية المدعاة في تكليف العصاة. وبالجملة: المحذور فيما نحن فيه عقلي يلتفت إليه الجميع. فالتفت. وثانياً: ان التكليف إذا كان مستهجن عرفاً يكفي ذلك في امتناع ثبوته وتوجهه الى عامة الناس، لانهم لا يؤمنون بصدوره مع بنائهم على انه مستهجن، فلا يصلح الداعوية أصلاً، والمفروض ان من يتوجه إليه التكليف هو الجميع. وأما ما جاء في الدراسات في مقام نفي اعتبار الدخول في محل الابتلاء، وعدم اعتبار أزيد من القدرة العقلية، من: ان الغرض من التكليف الشرعي ليس مجرد حصول متعلقه فعلاً أو تركاً كالتكليف العرفي، بل الغرض منه هو تكميل النفوس البشرية بجعل التكليف داعياً للعبد الى الفعل أو الترك، فيحصل له القرب من مولاه ويرتفع مقامه (٢).

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٥٣ - الطبعة الاولى. (٢) الشاهرودي السيد علي. دراسات في الاصول العملية ٢ / ٢٥٤ - الطبعة الاولى. (\*)

### [ ١٣١ ]

ففيه: ان هذا لو تم، فانما يتم في خصوص الواجبات دون المحرمات، إذ الفعل المحرم إذا كان خارجاً عن محل الابتلاء بنحو لا تحدثه نفسه بارتكابه لم يصلح النهي لجزر المكلف عنه وصرفه عن ارتكابه، إلا بعد تصدي المكلف لا يجاد الرغبة النفسية في فعله، كي ينصرف عنه ببركة النهي الشرعي، فلو كان الغرض من النهي ما ذكر، للزم في مثل هذه الحال على المكلف ايجاد الرغبة الى فعل المحرم وتهيئة مقدماته، ثم ينصرف عنه بزاجرية النهي. وهذا لا يمكن أن يتفوه به، فان ايجاد مقدمات الحرام بما هي مقدمات له مرجوح، بل ثبت تحريم بعضها نفسياً كمقدمات عمل الخمر. هذا مع عدم تماميته في الواجبات التوصيلية كما عرفت. فراجع. وجملة القول: انه لا اشكال في عدم صحة التكليف في مورد الخروج عن محل الابتلاء وجوبياً كان أو تحريمياً للاستهجان العرفي، الذي تقدم بيانه. والمراد بالخروج عن محل الابتلاء المانع من التكليف ليس كون الشئ خارجاً عنه فعلاً بحيث لا ابتلاء للمكلف به بحسب وضعه الفعلي، بل هو كون الشئ خارجاً عن ابتلائه بحسب العادة بنحو لا يكون في معرض الدخول في محل الابتلاء عادة. فمثل الاناء في بيت جاره وإن لم يكن محل ابتلائه فعلاً، لانه لا يرفع احتياجه بشرب ماء جاره، بل بشرب ماء داره، ولكنه في معرض كونه في محل الابتلاء عادة، لحصول التزاور بين الجيران، ففي مثل ذلك لا يمتنع التكليف، لعدم كونه مستهجن عرفاً

لاحتمال ترتب الفائدة عليه وهو كاف في رفع اللغوية. نعم، الاناء في بلد لا يذهب إليه عادة يكون خارجا عن محل ابتلائه، فيمتنع التكليف في مورده. وهذا أفضل ما يمكن أن يقال في تحديد ضابط الخروج عن محل الابتلاء المانع من التكليف. فالتفت.

[ ١٣٢ ]

ثم إنه لو تحقق الشك في مورد في كونه خارجا عن محل الابتلاء أو ليس بخارج عنه، فتارة يكون الشك من جهة الشبهة المفهومية. وأخرى من جهة الشبهة المصدقية. فان كان الشك من جهة الشبهة المفهومية، بان كان لا يعلم ان الخروج عن محل الابتلاء بمفهومه هل يشمل مثل الاناء الموجود في البلد الفلاني أو لا؟ وهل يقال لمثله عرفا انه خارج عن محل الابتلاء أو لا؟. فقد وقع الكلام في صحة التمسك باطلاق الدليل في اثبات التكليف فيه وعدمها. والذي نراه هو صحة التمسك بالاطلاق، إذ عرفت ان عدم صحة التكليف من جهة الاستهجان العرفي الناشئ عن عدم ثبوت الفائدة فيه، وعرفت أيضا ان احتمال ترتب الفائدة يرفع الاستهجان العرفي ويصحح التكليف. وهذا يقتضي ان يختص الامتناع بصورة العلم بعدم الفائدة. وعليه، فمع الشك في الخروج عن محل الابتلاء يشك في ترتب الفائدة للتكليف، فيثبت احتمالها ولا يعلم بعدمها، وهو كاف في صحة التكليف. وبالجملة: على ما ذكرناه لا يكون المورد من موارد الشك في التقييد، بل من موارد العلم بعدمه، لان الخارج هو ما علم بعدم الفائدة فيه. فالتفت. هذا تحقيق الحال على ما سلكناه في تحقيق اعتبار الدخول في محل الابتلاء. وأما على ظاهر مسلك الاعلام من كون التقييد بأمر واقعي يتعلق به العلم والجهل، وهو الخروج عن محل الابتلاء. فقد ذهب الشيخ (رحمه الله) الى صحة التمسك بالاطلاق. بتقريب: ان المورد من موارد دوران الامر في المخصص بين الاقل والاكثر، وقد تقرر في محله الاقتصار في تخصيص على القدر المتيقن، والرجوع في مورد الشك الى

[ ١٣٣ ]

العموم (١). ويرد عليه: ان ما تقرر في محله من الاقتصار على القدر المتيقن والرجوع في المشكوك الى العموم، انما هو فيما إذا كان المخصص منفصلا. وأما إذا كان متصلا، فلا يتم لسراية اجمال المخصص الى العموم كما بين في محله. وما نحن فيه من قبيل المتصل، لان امتناع التكليف في مورد الخروج عن محل الابتلاء من الواضحات لدى العرف التي يمكن ان يعتمد المتكلم عليها، وتكون من القرائن الحالية الموجبة للتصرف في الظهور. وقد أورد على هذا الايراد بوجهين: الاول: ما ذكره المحقق النائيني (٢) والعراقي (٣) (قدس سرهما) من: ان الحكم باعتبار الدخول في محل الابتلاء من الاحكام النظرية التي تحتاج الى اعمال فكر ونظر، ولا يدركها كل أحد، فيكون المورد من قبيل المخصص المنفصل الذي يصح الرجوع فيه الى العام، لعدم انثلام ظهوره. وفيه: ما عرفت من ان امتناع التكليف في مورد الخروج عن محل الابتلاء واضح لدى العرف، وإذا كان محذوره هو الاستهجان العرفي، فيكون المورد من قبيل التخصيص بالمتصل. الثاني: ما ذكره المحقق النائيني - بعد تنزله وتسليمه كون المورد من قبيل التخصيص بالمتصل لا بالمنفصل - من: ان اجمال الخاص انما يسري الى العام فيما إذا كان الخاص عنوانا واقعا غير مختلف المراتب مرددا بين الاقل والاكثر، كعنوان الفاسق المردد بين خصوص مرتكب الكبيرة ومطلق مرتكب الذنب ولو صغيرة.

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٥٢ - الطبعة الاولى. (٢) الكاظمي الشيخ محمد علي. فرائد الاصول ٤ / ٥٩ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (٣) البروجدي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٢٤٢ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

### [ ١٢٤ ]

وأما إذا كان الخاص ذا مراتب متعددة، فلا يسري اجماله الى العام، لان المتيقن تخصيصه ببعض مراتبه المعلومة. واما تخصيصه بغيرها فهو مشكوك فيرجع الى العموم لانه شك في تخصيص زائد. وما نحن فيه من هذا القبيل، لان عدم الابتلاء ذو مراتب عديدة كما لا يخفى، ويشك في تخصيص العام ببعض مراتبه (١). وأورد عليه المحقق العرافي (قدس سره): بان ما أفيد إنما ينفع في انحلال العلم الاجمالي، لا في عدم اجمال العام، لانه يكفي في اجمال العام احتفافه بما يصلح للقربنية، ولو كان بنحو الشك البدوي، وما نحن فيه من هذا القبيل نظير مورد الاستثناء من الجمل المتعددة فانهم يحكمون باجمال العموم في جميع الجمل وإن كان رجوعه الى الاخيرة متيقنا (٢). وبالجملة: فما وجهناه من اليراد على الشيخ موجه. لكنه انما يتوجه على التقريب المتقدم لكلامه. ولكن الانصاف انه يمكن توجيه كلامه بنحو لا يرد عليه ما ذكر. بيان ذلك: ان المخصص تارة يكون لفظا حاكيا عن مفهوم مردد بين الاقل والاكثر، كما في مثل: " لا تكرم فساق العلماء "، وأخرى يكون حكما عقليا كحكم العقل بقبح تكليف العاجز الموجب لتخصيص أدلة التكليف العامة. ففي مثل الاول، يتصور التردد في التخصيص للتردد في المفهوم الذي يحكي عنه اللفظ، فيشك في مورد أنه محكوم بحكم الخاص أو بحكم العام. وأما الثاني، فلا يتصور فيه التردد في مقام، لان الحاكم لا يتردد في حكمه، فإذا شك في تحقق مناط حكمه لا يصدر منه الحكم جزما، لا انه يشك في ثبوت حكمه كما هو واضح جدا. وما نحن فيه من قبيل الثاني لان التخصيص كان بحكم العقل والعرف

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فرائد الاصول ٤ / ٦٠ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (٢) البروجدي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٢٤٤ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

### [ ١٢٥ ]

بقبح التكليف في مورد الخروج من محل الابتلاء. ولا يخفى ان العقل انما يحكم بقبح التكليف في المورد الذي يعلم انه من موارد الخروج عن محل الابتلاء، بنحو يعلم بثبوت مناط القبح فيه. أما مع الشك، فلا حكم له بالقبح جزما، لا انه يتردد ويشك في ثبوت حكمه، لعدم معقولية ذلك بالنسبة الى الحاكم نفسه. إذن فالقدر المعلوم تخصيص العام به هو ما يعلم اندراجه في محل الابتلاء. أما مورد الشك، فيعلم بعدم حكم العقل بالقبح فيه، لعدم احراز مناط حكمه فيه، فكيف يحكم بالقبح فيه والتردد غير معقول؟، فيعلم بعدم التخصيص، فيصح التمسك بالاطلاق. وهذا التوجيه لا يأباه صدر كلامه، بل يلائمه كمال الملائمة. نعم ذيل كلامه قد يظهر في التوجيه الاول لقوله: " فمرجع المسألة الى ان المطلق المقيد بقيد مشكوك.... " ولكن يمكن حمله على تنظير ما نحن فيه بذلك المقام لا تطبيق ذلك المقام على ما نحن فيه. ثم إنه من الممكن ان يكون مراد المحقق النائيني من كلامه السابق هو هذا الوجه، وإن كان خلاف ظاهر كلامه. وبالجملة: بهذا البيان يصح الرجوع الى الاطلاق



فيما نحن فيه. وخالف في ذلك صاحب الكفاية فذهب الى عدم صحة التمسك بالاطلاق، واختلفت في ذلك بياناته في الكفاية (١) والفوائد (٢) وحاشيته على الرسائل (٣).

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٦١ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. فوائد الاصول / ٣٢٠ - المطبوعة ضمن الحاشية - الطبعة الاولى. (٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. حاشية فرائد الاصول / ١٤٦ - الطبعة الاولى. (\*)

### [ ١٣٦ ]

ونحن نذكر ما أورده في الكفاية، وهو: ان التمسك بالاطلاق يتفرع على صحة الاطلاق في حد نفسه ثبوتاً، كي يكون مقام الاثبات كاشفاً عن مقام الثبوت. أما مع الشك في صحة ثبوت الحكم في حد نفسه، فلا مجال للتمسك بالاطلاق في اثباته. وبعبارة أخرى: ان الاطلاق إنما يتكفل مقام الاثبات دون مقام الثبوت، فلا بد من إحراز صحة ثبوت الحكم كي يتمسك بالاطلاق لاثباته. وهذا الكلام بحسب ظاهره صار مورداً للهجوم العلمي. فقد ذكر في رده: ان الدليل على ثبوت الحكم يكون دليلاً على إمكانه مع الشك، لانه ملازم له، فالشك في الامكان وعدمه يرفع بالدليل الدال على الوقوع، كما التزم صاحب الكفاية وغيره في أول مباحث الظن، ولولا ذلك لا شكل التمسك بالاطلاق في حل موارد الشك في التقييد ولو كان المقيد لفظياً، لان الشك في التقييد يلازم الشك في ثبوت الملاك للحكم المطلق في الفرد المشكوك. وواضح انه يستحيل ثبوت الحكم بلا ملاك، فيكون الشك في التقييد مستلزماً في إمكان الحكم وعدمه. ولاجل ذلك تصدى المحقق العراقي (قدس سره) الى توجيه مراده بما يدفع عنه هذا اليراد الواضح، فذكر: ان الحكم الواقعي كما هو مقيد بعدم الخروج عن محل الابتلاء، كذلك الامر في الحكم الظاهري الثابت بالامارات والاصول، فانه لغو أيضاً، مع خروج مورده عن محل الابتلاء. وعليه، فكما يشك في ثبوت الحكم واقعا في مورد الشك في الخروج عن محل الابتلاء، كذلك يشك في صحة ثبوت الحكم الظاهري الثابت بالاطلاق - بمقتضى دليل حجية الظهور - ومن الواضح انه لا وجه للتمسك بالاطلاق مع وجود هذا الشك، ولا يتكفل الاطلاق نفيه. فمراد الكفاية هو عدم صحة

### [ ١٣٧ ]

التمسك بالاطلاق لاجل الشك في صحة ثبوت الحكم الاطلاقي الظاهري، لا لاجل الشك في صحة ثبوت الحكم الواقعي، كي يقال إن الاطلاق دليل على إمكانه. فالتفت. ثم إنه (قدس سره) بعدما وجه كلام الكفاية بما عرفت، أورد عليه: بانه لا يتم بناء على الطريقة الراجعة الى مجرد الامر بالبنا العملي على مطابقة الظهور للواقع بلا جعل تكليف حقيقي في البين، فان الامر المزبور أمر صوري يعبر عنه بالحكم الاصولي يتكفل تنجيز الواقع على تقدير المصادفة. وهو لا محذور فيه مع الشك في القدرة (١). فتأمل. وتحقق الكلام: هو ان المورد ليس من موارد التمسك بالاطلاق لنفي الشك، إذ من شرائط ذلك هو كون المتكلم في مقام البيان من تلك الجهة المشكوكة، كي يكون عدم بيانه دليلاً على إرادة الحكم المطلق. ومن الواضح ان المتكلم ليس بصدد البيان من جهة شرطية الخروج عن محل الابتلاء، إذ لم يرد منه في الخطابات الشرعية عين ولا أثر، مما يكشف عن إغفال المولى هذه الجهة وإيكال الامر فيها الى غيره، فلا يصح التمسك بالاطلاق في مورد الشك لنفيه، بل لا بد من

الرجوع الى العقل نفسه. وقد عرفت فيما تقدم - بيانين - عدم حكمه بالقبح في مورد الشك، فلا يثبت التخصيص والتقييد، ومع الشك في ذلك لا يمكننا الرجوع الى الاطلاقات لما عرفت، بل لابد من الرجوع الى الاصول العملية. وقد وجدنا المحقق الاصفهاني قد نيه على هذه النكته بنحو مختصر (٢). فالتفت.

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٣٤٦ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين نهاية الدراية ٢ / ٢٥٥ - الطبعة الاولى. (\*)

### [ ١٣٨ ]

ثم إنه إذا وصلت النوبة الى الاصول العملية، فهل الاصل في المقام هو البراءة، كما ذهب إليه صاحب الكفاية. أو الاشتغال كما ذهب إليه المحقق العراقي؟ والوجه في البراءة واضح لانه من موارد الشك في ثبوت التكليف شرعا وهو مجرى البراءة. واما الرجوع الى قاعدة الاشتغال، فوجهه: هو ان المورد من موارد الشك في القدرة، مع العلم بثبوت الملاك الملزم. فكما يحكم العقل في مورد العلم بتوجه التكليف وشك المكلف في قدرته عقلا على الامتثال بلزوم الفحص والتصدي للامتثال للزوم تحصيل غرض المولى إلا مع عجزه حقيقة - ولا يلتزم أحد في مثل ذلك باجراء البراءة - كذلك الحال في مورد الشك في القدرة العرفية، لانها كالقدرة العقلية ليست دخيلة في ملاك الحكم، بل دخيلة في حسن توجهه للمكلف، فمع الشك في تحققها يحكم العقل بالاشتغال. وهذا المطلوب ذكره المحقق النائيني (رحمه الله) أيضا. لكن المقرر الكاظمي أشار في تعليقه له على المقام بعدول استاذه عنه بعد مذاكرته في ما يرد عليه من اشكال، فراجع (١). وتحقيق الكلام: ان الذي يبدو وقوع الخلط في كلمات الاعلام بين الشبهة المصدقية والشبهة المفهومية، فان ما يذكر في بيان جريان قاعدة الاشتغال عند الشك في القدرة، وما يضرب لذلك من الامثلة، يختص في الشبهة المصدقية دون الشبهة المفهومية. ومن الواضح ان كلامنا فيما نحن فيه إنما هو في الاشتباه من حيث المفهوم لا من حيث المصداق، فالتفت ولا تغفل.

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٥٧ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

### [ ١٣٩ ]

هذا كله إذا كان الشك في الخروج عن محل الابتلاء من جهة الشبهة المفهومية. وأما إذا كان من جهة الشبهة المصدقية، كما إذا شك في أن إنباء زيد النجس هل هو في البلد الكذائي الذي يكون داخلا في محل الابتلاء، أو في البلد الاخر الذي لا يكون محل الابتلاء؟ فعلى ما اخترناه من ان التكليف مقيد بالعلم بالخروج عن محل الابتلاء، بل بواقع الخروج عن محل الابتلاء، فلا اشكال في الرجوع الى الاطلاق للعلم بعدم كون المورد من موارد التخصيص. وأما على المسلك القوم من تقييد التكليف بنفس الخروج عن محل الابتلاء، يكون المورد من موارد التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصص اللبي. وقد تقدم الحديث فيه واختلاف المبانى فيه. فراجع. ولو وصلت النوبة الى الاصل العملي، فقد قيل: إنه الاشتغال بالتقريب المتقدم. وتحقيق الحال في صحة ما قيل من ان الاصل في

موارد الشك في القدرة هو الاشتغال له مجال آخر. فانتظر. التنبيه الثالث: في الشبهة غير المحصورة. وقد وقع الكلام في تحديدها وحكمها من حيث المخالفة القطعية والموافقة القطعية. وقد ادعى الاجماع، بل الضرورة الفقهية على عدم وجوب الموافقة القطعية فيها. ولا يخفى ان مثل هذا الاجماع لا يمكن ان يركن إليه، لعدم العلم بانه اجماع تعدي، بل المظنون قويا خلافاً، لكثرة ما ورد من التعليقات لنفي وجوب الموافقة القطعية. وكيف كان، فقد عرفت انها حددت بحدود متعددة، واكثرها لا يخلو عن

#### [ ١٤٠ ]

إشكال، كتحديدها بما يعسر عده، أو بما بلغ آلافاً، فلا نطيل الكلام بذكرها. إنما المهم من ذلك ضابطان نتعرض اليهما وما يدور حولهما من كلام وما يترتب عليهما من أثر. وهما ما أفاده الشيخ (رحمه الله) وما أفاده المحقق النائيني (قدس سره). أما ما أفاده الشيخ (رحمه الله)، فهو: ان تكون الكثرة بحد يكون احتمال التكليف في كل طرف موهوماً لا يعتني به العقلاء، ويرون الاعتناء به نوعاً من الوسوسة، ولازم ذلك عدم وجوب الموافقة القطعية (١). وفيه: ان ضعف الاحتمال إن وصل الى حد الاطمئنان بالعدم فما أفاده صحيح، لكنه خارج عما نحن فيه، لانه من موارد قيام العلم العادي على عدم التكليف في طرف. وإن لم يصل الى حد الاطمئنان، فلا يصح كلامه لعدم العبرة بظن عدم التكليف مهما بلغ من القوة ما لم يقم الدليل على حجته - كما يلاحظ ذلك في الشبهة المحصورة -، فلا بد من الموافقة القطعية لعدم المؤمن بعد قيام العلم الاجمالي المنجز. وأما ما أفاده المحقق النائيني (رحمه الله)، فهو: ان تكون كثرة الاطراف بحد يستلزم عدم القدرة العادية على المخالفة القطعية، وان كان كل طرف في حد نفسه مقدوراً عادة وداخلاً في محل الابتلاء. وحينئذ تسقط حرمة المخالفة القطعية لعدم القدرة عادة عليها، وتتبعها يسقط وجوب الموافقة القطعية، لانه متفرع على حرمة المخالفة القطعية المستلزم لتعارض الاصول في أطراف العلم، فإذا لم تحرم المخالفة القطعية لم تجب الموافقة القطعية. وأفاد (قدس سره): ان هذا الضابط يختص بالعلم بالحرمة، ولا يتأتى في موارد العلم بالوجوب بين اطراف كثيرة، لامكان المخالفة القطعية في باب

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣٦١ - الطبعة الاولى. (\*)

#### [ ١٤١ ]

الواجبات مهما بلغت الاطراف من الكثرة، إذ المخالفة في باب الواجبات تحصل بترك جميع المحتملات وهو سهل المؤونة، بخلاف المخالفة القطعية في باب المحرمات، فانها لا تحصل إلا باتيان جميع المحتملات وهو ليس بالامر اليسير مع كثرة الاطراف (١). وقد أورد عليه وجوه: الاول: ان هذا الضابط لا يختص بالشبهة غير المحصورة، إذ قد يتحقق مع قلة الاطراف وكون الشبهة محصورة، كما لو علم بحرمة جلوسه في وقت الزوال إما في هذه الغرفة أو في تلك الغرفة، فانه لا يتمكن من المخالفة القطعية ههنا (٢). وفيه: انه (قدس سره) قد تنبه الى ذلك، فذكر ان الشبهة غير المحصورة هي ما كانت الكثرة فيها سبباً لعدم التمكن من المخالفة القطعية بحيث ينشأ عدم التمكن من الكثرة، لا مطلق عدم التمكن من المخالفة القطعية. وبالجملة: اعتبر في الشبهة غير المحصورة أمرين: كثرة الاطراف. وعدم التمكن من المخالفة القطعية. فلا وجه لهذا الايراد

حينئذ (٣). وهو مما اشار إليه في الكفاية حيث ذكر: ان موانع التنجيز في الشبهة غير المحصورة غير مختصة بها (٤). لكنه لا يتوجه ممن جاء بعد المحقق النائيني لما عرفت من تقييده الضابط بالكثره. فالتفت. الثاني: انه تحديد بأمر مبهم، لاختلاف ذلك باختلاف المعلوم بالاجمال،

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ١١٧ - ١١٩ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (٢) الواعظ الحسيني محمد سرور. مصباح الاصول ٢ / ٣٧٤ - الطبعة الاولى. (٣) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ١١٧ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (٤) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٥٩ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (\*)

---

### [ ١٤٢ ]

فلم يحدد في الضابط أمر كلي يكون جامع لهذه الموارد (١). وهذا الايراد كسابقه في الوهن، لان القدرة العادية كالقدرة العقلية أمر متميز في نفسه لا إبهام فيه، وانما يختلف تحققه باختلاف المتعلق، فيلحظ كل شئ بحسبه. وكما لا يتأتى هذا الكلام في اعتبار القدرة العقلية، فلا يقال إنه لا ضابط له لاختلافه باختلاف الحالات، وكذلك لا يتأتى في القدرة العادية. وبعبارة اخرى: لا إبهام في مفهوم القدرة عادة أو عقلا، إنما الاختلاف في مصاديقها. وهذا لا يضر في الضابط، ويلحظ في المصاديق كل شئ بحسبه وما يفرض له من ظروف خاص. فتدبر. الثالث: ان عدم التمكن من المخالفة القطعية لا يتصور مع ملاحظة تطاول المدة والارتكاب التدريجي، للتمكن من المخالفة تدريجيا. وهذا مما اشار إليه المحقق العراقي أيضا (٢). وفيه: ان هذا إنما يتم في ما لو كانت الاطراف قارة لا تزول بتطاول المدة، كما لو علم بحرمة دخوله في احدى دور النجف، فانه يتمكن من المخالفة تدريجيا وفي مدة عشرين سنة. ولا يتم فيما لو كانت الاطراف مما يتلف بطول المدة، كالمأكل، فإذا علم بحرمة لحم في أحد اسواق النجف، فهو لا يتمكن من المخالفة القطعية لا دفعة كما هو الفرض، ولا تدريجيا ولمدة سنة - مثلا - لعدم بقاء اللحم وتلفه في هذه المدة. ومثله الجبن وغيره. وهكذا لو علم بنجاسة ثوب من بين ألف ثوب مثلا، لانه وان امكن ان يلبس الالف في ضمن سنين، لكنه لا يبقى على كفيته في ضمن هذه المدة، بل يغسل قطعاً، فيطهر. وبالجملة: أمثلة الشبهة غير المحصورة بهذا الضابط كثيرة. فتدبر. إذن

---

(١) الشاهرودي السيد علي. دراسات في الاصول العملية ٣ / ٢٤٢ - الطبعة الاولى. (٢) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٣٢٩ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

---

### [ ١٤٣ ]

فالضابط الذي افاده النائيني لا بأس به. الرابع: وهو يرجع الى ما رتبته من عدم منجزية العلم الاجمالي، وعدم وجوب الموافقة القطعية، لا الى الاشكال في نفس الضابط. وقد ذكره المحققان العراقي (١) والاصفهانى (٢) (قدس سرهما) وهو: ان غير المقدور هو العلم بالمخالفة وليس هو مخالفة التكليف المعلوم، إذ هي مقدورة بعد فرض التمكن من الاتيان بكل طرف في حد نفسه، والمحذور العقلي يترتب على المخالفة نفسها لا على العلم بها، لان ضم غير الحرام الى الحرام غير دخيل في ثبوت العقاب على مخالفة الحرمة. وقد اضاف المحقق العراقي الى ذلك النقص بالشبهة المحصورة، إذا لم

يتمكن من المخالفة القطعية، كما لو علم بان أحد الاناءين خمر ولم يتمكن من شربهما، فانه لا يلتزم بعدم وجوب الموافقة القطعية ههنا حزما. وانت خبير: بان هذا الايراد يبتني على القول بعلية العلم الاجمالي للتنجيز من حيث الموافقة القطعية الذي يبتني على حكم العقل بقبح مخالفة التكاليف المعلوم بالاجمال بنفسه ولو لم يحصل العلم بها، كما في مورد المخالفة الاحتمالية. وأما على القول بالافتضاء، بحيث يكون القبيح هو المخالفة القطعية لا نفس المخالفة، ولذا لا تحرم المخالفة الاحتمالية، ويكون وجوب الموافقة القطعية لاجل تعارض الاصول، فلا يتأتى هذا الكلام. وقد تقدم ان المحقق النائيني لا يلتزم بالعلية التامة، وإنما يلتزم بالافتضاء، فلا يتجه هذا الايراد عليه، بل يكون ايرادا مبنائيا. وتحقيق الكلام في حكم الشبهة غير المحصورة بالضايط الذي ذكره

(١) البروجردى الشيخ محمد تقى. نهاية الافكار ٣ / ٣٢٤ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٥٦ - الطبعة الاولى. (\*)

#### [ ١٤٤ ]

المحقق النائيني هو: انه يقتضي عدم منجزية العلم الاجمالي بالمرة حتى على القول بالعلية التامة بالنسبة الى المخالفة القطعية والموافقة القطعية. بيان ذلك: ان التكاليف مقيد بالقدرة على متعلقه بحيث لا يكون فعليا إلا في ظرف القدرة عليه، وإذا فرض ان كثرة الاطراف بحد لا يتمكن المكلف على الجمع بينها وارتكاب جميعها - الذي عبر عنه بالمخالفة القطعية - كانت القدرة على كل طرف من الاطراف مفيدة بترك سائر الاطراف وعدم ارتكابها، لان ارتكاب سائر الاطراف يلازم العجز عن هذا الطرف. وعليه فيكون التكاليف بتركة مقيدا بحال ترك سائر الاطراف، لانه حال القدرة عليه. إذن فالتكاليف لا يكون فعليا بالنسبة الى كل طرف إلا على تقدير ترك الباقي، فالتكاليف لا يكون فعليا على كل تقدير - أي على ثبوته في كل طرف - إلا في ظرف ترك جميع الاطراف. وفي مثل ذلك يستحيل ان يكون العلم بالتكاليف موجبا للزوم الترك عقلا، إذ العلم به يتفرع على تحقق الترك، فكيف يكون منجزا بالنسبة الي لزومه ؟ !. ومثل هذا البيان لا يجئ في مثال النقض بالعلم بحرمة أحد الضدين اللذين لهما ثالث كالعلم بحرمة الجلوس أو القيام عند الزوال، باعتبار انه لا يتمكن من المخالفة القطعية أيضا. والسر في ذلك: ان عدم أحد الضدين لم يؤخذ في موضوع الاخر - كما حرر في محله -، إذ لا مقدمية لعدم أحد الضدين لوجود الضد الاخر، بل هما متقارنان فلا يكون التكاليف بأحدهما مقيدا بعدم الاخر، فالعجز الناشئ من كثرة الاطراف غير العجز الناشئ من وجود أحد الضدين. وبعبارة أخرى أدق: ان القدرة المعتبرة في صحة التكاليف، والتي تكون نسبتها الى الحكم نسبة الموضوع الى الحكم هي القدرة على الفعل في الطرف

#### [ ١٤٥ ]

المتصل بآن الامتثال والعصيان، لا القدرة في حال الامتثال، ولذا لا يكون سلب القدرة في ظرف الامتثال اختيارا من نفي التكاليف بنفي موضوعه، بل من عصيان التكاليف وعدم امتثاله. وعليه، ففعل أحد الضدين في ظرف التكاليف وان استلزم العجز عن الضد الاخر، لكنه عجز عنه في ظرف امتثاله وعصيانه، فيكون فعله عصيانا للتكاليف بضده لو كان في الواقع متعلقا به، كما يكون امتثالا للتكاليف المتعلق

به لو كان متعلقا به واقعا، فظرف فعل احدهما هو ظرف الامتثال والعصيان. ولذا لو علم بانه كلفه بالقيام فقط فجلس، فانه يكون عاصيا مع انه غير قادر على القيام عند الجلوس. ومع قطع النظر عن هذا الظرف، يكون المكلف قادرا على كل منهما، فيكون التكليف فعليا على كل تقدير وليس مقيدا بعدم الضد الاخر. ولا يقال بمثله في مورد كثرة الاطراف، لان العجز لم ينشأ من وجود ما يمنع من تحقق المكلف به في ظرف الاطاعة أو العصيان، بل هو ناش من وجود ما يمنع منه في زمان سابق على ظرف اطاعته وعصيانه، وذلك لان امتناع الجمع من جهة كثرة الاطراف ليس إلا، وهي تقتضي تدريجية حصول الافعال، فلا يكون ظرف حصول احدهما هو ظرف حصول الاخر كي يكون من باب سلب القدرة في ظرف الامتثال، وليس كالضدين اللذين يمتنع اجتماعهما لا نفسيهما بلحاظ زمان واحد هو ظرف امتثال كل منهما. وعليه، فيصح أخذ ترك سائر الاطراف في موضوع النهي عن كل طرف، لانه إذا جاء بسائر الاطراف يكون عاجزا عن الاتيان بهذا الطرف في الظرف المتصل بأن الامتثال، فلا يصح التكليف. وهذا هو توضيح ما ذكرناه من ان العجز الناشئ عن كثرة الاطراف غير العجز الناشئ عن تضاد الطرفين، فتدبره فانه دقيق.

#### [ ١٤٦ ]

نعم مثال الضدين، يصلح ايرادا على القول بالاقتضاء وتفرع وجوب الموافقة القطعية على حرمة المخالفة القطعية، فليضم الى سائر الايرادات على ذلك القول. ثم إن الوجه الذي ذكرناه في عدم منجزية العلم الاجمالي لا يختص بالتحريميات، بل يشمل الواجبات أيضا، فان الامر فيها أوضح، لان العلم بالتكليف الفعلي على كل تقدير يتوقف على ترك الكل، لان القدرة على كل طرف المصححة للتكليف تحصل بترك سائر الاطراف. ومع ذلك، كيف يكون العلم الاجمالي موجبا للزوم الاتيان بالكل ؟ !. فنقطة الفرق بين المسلك الذي سلكناه ومسلك المحقق النائيني، هو: ان المحقق النائيني جعل الضابط هو عدم التمكن من المخالفة القطعية - بهذا العنوان -، فلذلك اختص ضابطه بالمحرمات كما بيناه. وأما نحن، فقد جعلنا الضابط هو عدم التمكن من ارتكاب جميع الاطراف، ولو لم يتعنون بعنوان المخالفة القطعية، فلم يختص بالمحرمات، بل شمل الواجبات أيضا. فالتفت. ثم إنه على ما بيناه من ملاك عدم تنجز العلم الاجمالي، لا مجال للبحث عن حرمة المخالفة القطعية عند عدم وجوب الموافقة القطعية، إذ عرفت عدم منجزية العلم لعدم كونه علما بتكليف فعلي على كل تقدير. مع ان المفروض عدم التمكن من المخالفة القطعية. وأما على مسلك الشيخ في ضابط غير المحصورة، فغاية ما يقتضيه كلامه، هو نفي وجوب الموافقة القطعية لضعف احتمال التكليف في كل طرف. وهذا لا يقتضي جواز المخالفة القطعية، لانها تتصادم مع العلم نفسه، والمفروض عدم اعتناء العقلاء بالاحتمال لا بنفس العلم. وأما على مسلك المحقق النائيني (قدس سره)، فالامر واضح في الشبهة التحريمية. وأما في الشبهة الوجوبية، فتحرم المخالفة القطعية للتمكن منها. وأما

#### [ ١٤٧ ]

الموافقة القطعية، فهي غير ممكنة. فيكون المورد من موارد الاضطرار الى أحد الاطراف لا بعينه، وقد تقدم الكلام فيه مفصلا. فراجع. تذييل: في شبهة الكثير في الكثير، إذا كانت اطراف العلم الاجمالي كثيرة، ولكن كانت نسبة المعلوم بالاجمال الى مجموع الاطراف نسبة الواحد الى الثلاثة - مثلا -، كما إذا علم بحرمة خمسمائة اناء في ضمن الف وخمسمائة، فهل يجري عليها حكم الشبهة غير

المحصورة، أو حكم الشبهة المحصورة ؟. التحقيق: انه إن اخترنا في تحديد الضابط للشبهة غير المحصورة ما أفاده الشيخ (رحمه الله) فلا يجري فيما نحن فيه، لقوة احتمال التكليف في كل طرف من الأطراف، فيكون حكمها حكم الشبهة المحصورة. وإن اخترنا ما ذهب إليه المحقق النائيني، كان مقتضاه الحاق المورد بالشبهة غير المحصورة، لعدم التمكن من المخالفة القطعية عادة، لانها في مثل المثال المزبور تتوقف على ارتكاب الف إناء وإناء وهو غير مقدور عادة. وهكذا الحال بناء على ما حققناه في حكم الشبهة غير المحصورة، لعدم القدرة على كل طرف إلا بترك سائر الأطراف. اللهم إلا أن يقال: إنه - في مثل هذه الموارد - عندما تحصل أي مجموعة كبيرة - كمائة إناء في المثال المتقدم - يحصل الاطمئنان بوجود الحرام فيها، ولا يحتمل عادة ان جميع الحرام في الأطراف الأخرى، فيلزمه الاجتناب عن المائة. فهناك علوم إجمالية متعددة صغيرة بضم بعضها الى بعض تحصل شبهة الكثير في الكثير. فتدبر. التنبيه الرابع: في حكم ملاقي أحد اطراف العلم الاجمالي بالنجاسة. والمهم في البحث في هذا التنبيه هو جهتان: إحداهما فقهية. والثانية أصولية.

#### [ ١٤٨ ]

أما الجهة الاولى الفقهية، فهي البحث عن كيفية تنجس ملاقي النجس، وانه ينحو يكفي في تنجيزه العلم الاجمالي الذي يدور طرفه بين الملاقي - بالفتح - وطرفه الآخر، أو أنه ينحو لا ينتجز إلا بمنجز آخر غير العلم الاجمالي المتعلق بالمردد بين الملاقي والطرف الآخر ؟. وأما الجهة الاصولية، فهي البحث - على التقدير الثاني من الجهة الفقهية - عن ان الملاقي هل هو طرف لعلم إجمالي منجز آخر، فيجب الاجتناب عنه كما يجب الاجتناب عن الملاقي أو ليس كذلك فلا يجب الاجتناب عنه كسائر ما شك في طهارته ونجاسته بالشبهة البدوية ؟. أما الجهة الاولى: فتحقيق الكلام فيها: انه لا إشكال في نجاسة ملاقي النجس. إنما الكلام في كيفية تنجسه فيه. وهي ثبوتاً تحتل وجوهاً أربعة: الاول: أن يكون من جهة سراية النجاسة الى الملاقي حقيقة وواقعا، وانبساطها بنحو تشملها، فلا يكون الحكم باجتناب الملاقي حكماً جديداً، بل هو عين الحكم الاول، وإنما اتسعت دائرة متعلقه، ونظيره في التكوينيات انحلال الجوهر النجس بالماء، فيتلون جميع الماء بلون الجوهر بالسراية الحقيقية، ويكون الحكم باجتناب الجوهر مستلزماً لاجتناب جميع الماء لاتساع دائرة الجوهر، بعد أن كانت ضيقة عند انكماشه وجموده. الثاني: ان يكون من جهة ان الاجتناب عن ملاقي النجس من شئون وتبعات الاجتناب عن النجس، بحيث لا يتحقق الاجتناب عن النجس إذا لم يجتنب عن ملاقيه، كإكرام خادم العالم أو ابنه الذي يعد إكراماً للعالم نفسه عرفاً. الثالث: ان يكون لزوم الاجتناب عن الملاقي حكماً تعديداً مستقلاً، لكن فعليته بفعلية لزوم الاجتناب عن الملاقي - بالفتح -، ولا تتوقف على تحقق الملاقة. الرابع: ان يكون حكماً مستقلاً ولا يصير فعلياً إلا بفعلية موضوعه وهو

#### [ ١٤٩ ]

الملاقة. ولا يخفى عليك ان العلم الاجمالي بنجاسة أحد الاناءين يقتضي بنفسه لزوم الاجتناب عن ملاقي أحدهما على الوجوه الثلاثة الاولى دون الرابع. وذلك.. أما على الاول، فلان الملاقي يكون أحد طرفي الشبهة، لسراية النجاسة حقيقة إليه - على تقدير نجاسة ملاقة -، فهو نظير ما لو قسم أحد الاناءين قسمين، فالاجتناب عن النجس المعلوم أولاً لا يتحقق جزماً إلا بالاجتناب عن الملاقي أيضاً. وأما على الثاني، فلان امثال التكليف المحتمل في

الملاقى - بالفتح - المفروض لزومه لتجزه بالعلم، لا يتحقق إلا بالاجتناب عن ملاقيه، لانه من شئون وتبعات الاجتناب عن نفس الملاقى - بالفتح - . وأما على الثالث، فلان العلم بالحكم الفعلي الثابت في الملاقى يصاحبه العلم بالحكم الفعلي الثابت فعلا في الملاقى لان المفروض فعليته من الان وقبل تحقق الملاقاة. وأما على الرابع، فلا يتأتى ما ذكر، لان فعلية الحكم لا تتحقق إلا بتحقيق الملاقاة، فلا يكون طرفا للعلم من الاول، وقبل الملاقاة. فيقع الكلام على هذا الوجه في الجهة الاصولية، وهي ان الملاقى طرف لعلم إجمالي جديد منجز أو ليس بطرف ؟. هذا بحسب مقام الثبوت. وأما بحسب مقام الاثبات.. فالوجه الاول لا يمكن الالتزام به، لانه.. إن أريد من السرية الحقيقية سرية النجاسة الى الملاقى. فيه: ان يبنى على اساس واه، وهو كون النجاسة من الامور الحقيقية الواقعية التي كشف عنها الشارع، وهو غير صحيح، فان النجاسة من الاحكام الاعتبارية الوضعية،

### [ ١٥٠ ]

ولا معنى للسرية إذا لم تكن من الامور الحقيقية. وان أريد سرية ذات النجس لا نفس النجاسة. فيدفعه: انه خلاف الوجدان والعيان غالبا. كما ان الوجه الثالث لا يمكن البناء عليه، لمنافاته لظهور الأدلة في دوران الحكم مدار موضوعه، وهو الملاقاة، فلا يصير فعليا قبل حصول الملاقاة. وأما الوجه الثاني فيمكن تقريبه بوجهين: الاول: ان الاستفادة من ملاحظة اعتبار الرطوبة في الانفعال، واعتبار العصر في التطهير، وعدم كفاية مجرد النضح، مع عدم النص عليه بالخصوص، وعدم الانفعال فيما كان الماء متدافعا من العالي الى السافل النجس الا موضع الملاقاة، وانفعال المائع بمجموعه دون الجامد، فانه ينفعل فيه خصوص موضع الملاقاة - الاستفادة من مجموع ذلك -، وتعليل البعض الحكم في تلك الموارد بالسرية العرفية وعدمها، مع عدم التزامهم بالسرية الحقيقية جزما، كون المحكم في احكام النجاسة من كيفية التطهير والانفعال هو نظر العرف، وهو يستلزم كون الملحوظ في الاجتناب عن النجس هو نظر العرف أيضا. ولا يخفى ان العرف يرى ان الاجتناب عن ملاقي القذر من شئون الاجتناب عن نفس القذر ولو تعددت الوسائط، بحيث يرى ان من ارتكب ملاقي القذر لم يجتنب عن نفس القذر، لا انه لم يجتنب عن خصوص ملاقيه، فإذا لاقى اليد العذرة الرطبة، يجتنب عن الاكل بها وبعد ذلك اجتنابا عن العذرة، فلو أكل بها قيل انه لم يستقدر العذرة. وبالجملة: هذا الامر عرفا ثابت في باب القذارات الصورية، فايقال الامر في النجاسات الشرعية الى النظر العرفي يستلزم ثبوت نظره في القذارات الصورية فيها، ويترتب على ذلك ان الاجتناب عن الملاقى من شئون نجاسة الشيء.

### [ ١٥١ ]

وهذا المعنى ثابت عرفا في خصوص الملاقاة، فلا يتأتى في مطلق الملابس كالنظر الى القذارة. فلا يتوهم: ان فرض كون الاجتناب عن ملاقي النجس من شئون الاجتناب عن النجس، يقتضي فرض كون الاجتناب عن نظر الى النجس - أو نحوه من انحاء الملابس - من شئون الاجتناب عن النجس أيضا. الثاني: ان العناوين المتعددة إذا اشتركت عرفا في أثر جامع، لكن كانت تختلف باختلاف نحو خصوصيات ذلك الأثر، بمعنى ان نحو الأثر المترتب على أحدها كان يختلف عن نحو الأثر المترتب على الآخر. مثلا: العرف يجتنب عن الاسد والسهم والقذر، لكن اجتنابه عن الاسد يرجع الى عدم التقرب منه أو عدم إثارته. واجتنابه عن السهم يرجع الى عدم استعماله ما



بلاقيه في باب الاكل والشرب - كما بيناه - فإذا نزل الشارع شيئا منزلة أحد هذه الامور وأمر باجتنابه فانه ظاهر في كون مراده النحو المتداول عرفا للاجتناب عن المنزل عليه. فلو قال: هذا أسد فاجتنبه، فانه ظاهر في الامر باجتنابه بالنحو الذي يجتنب الاسد، لا بالنحو الذي يجتنب السم أو القذر. وعليه، فإذا قال: هذا نجس فاجتنبه، كان ظاهرا في أمره باجتنابه بالنحو الذي يجتنب العرف للقذارات الحقيقية الصورية لانه نزل منزلة. وقد عرفت ان اجتناب العرف القذارات الصورية يعم الاجتناب عن ملاقيها، بنحو يكون الاجتناب عن الملاقي من شؤون الاجتناب عن القذر. فلاحظ. وقد أورد على هذا الالتزام - أعني: الالتزام بأن الاجتناب عن الملاقي من شؤون الاجتناب عن الملاقي - بالفتح - بإيرادات: الاول: ما ذكره المحقق الاصفهاني (قدس سره) في حاشيته على الكفاية، من: انه لا شبهة في وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس المعلوم مع فقد الملاقي

### [ ١٥٢ ]

نفسه، وعدم ثبوت وجوب الاجتناب بالنسبة إليه، وهذا يكشف عن عدم كونه من شؤونه وتبعاته، وإلا لكان تابعا له حدوثا وبقاء. وناقشه (قدس سره) بان الملاقي له حيثتان، إحداهما كونه بنفسه نجسا. والثانية كونه من شؤون عين النجس. وله بكلتا الحثيتين حكم، فإذا انتفى كونه من شؤون النجس، كان ما يجب الاجتناب عنه بالحيثية الاولى، كما لو كان ابن العالم أو خادمه عالما أيضا (١). أقول: في الاشكال والجواب عنه مناقشة. أما الجواب عنه، فلانه إذا ثبت ان الاجتناب عن النجس من شؤونه وتوابعه الاجتناب عن ملاقيه، كان الامر المتعلق بالاجتناب عن الملاقي بعنوانه الخاص محمولا عرفا على الارشاد الى جهة التبعية وإن كان ظاهرا في حد نفسه في الاستقلال. فهو نظير ما لو قال: " اكرم خادم العالم " مع الالتزام بان اكرام خادم العالم مما يستتبعه وجوب اكرام العالم، فانه لا يحمل على أن خادم العالم موضوع مستقل لوجوب الاكرام، بل يحمل على الارشاد الى جهة التبعية، كما لا يخفى. إذن فليس للملاقي حكمان. بل حكم واحد بعنوان التبعية. وأما نفس الاشكال، فلان الاجتناب عن الملاقي إذا كان من شؤون الاجتناب عن الملاقي، بحيث يكون الاجتناب عن الملاقي اجتنابا عن الملاقي، فلا يكون انعدام الملاقي مخلا بوجوب الاجتناب عن الملاقي، للتمكن على اجتناب الملاقي والحال هذه ببعض مراتبه، وهو بالاجتناب عن ملاقيه، فيجب الاجتناب عن الملاقي من باب انه اجتناب عن الملاقي، نظير ما إذا غاب العالم الذي يجب اكرام خادمه لوجوب اكرامه، فانه لا يرتفع وجوب اكرام العالم،

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٥٨ - الطبعة الاولى.  
(\* )

### [ ١٥٣ ]

للممكن منه ببعض مراتبه باكرام خادمه. وبالجملة: بناء على هذا الالتزام يكون وجوب الاجتناب عن الملاقي ثابتا بعد فقدانه ووجود ملاقيه، فلاحظ والتفت. الثاني: ما أورده المحقق الاصفهاني في حاشيته على الكفاية أيضا: من أنه إذا اجتنب المكلف عن النجس ولم يجتنب عن ملاقيه، فقد اجتنب حقيقة عن فرد من النجس ولم يجتنب عن فرد آخر منه، لا أنه لم يجتنب أصلا، ولو كان الاجتناب عن

ملاقي النجس من شئون الاجتناب عنه لم يتحقق الاجتناب عنه بعدم الاجتناب عن ملاقيه (١). وفيه ان الاجتناب عن الشئ القذر - بناء على هذا الالتزام - له مرتبتان: إحداهما المرتبة القصوى، وهي الاجتناب عنه مع الاجتناب عن كل ما لاقاه ولو بوسائط. والآخرى المرتبة الدنيا، وهي الاجتناب عنه خاصة دون الاجتناب عن ملاقيه. فإذا اجتنب عنه خاصة يصدق انه اجتنب النجس ولكن ببعض مراتبه، كما يصدق انه لم يجتنبه ببعض مراتبه الأخرى. ولا يصدق انه لم يجتنب أصلاً، لانه اجتنب النجس ببعض مراتبه. وذلك نظير ما لو اكرم العالم ولم يكرم ابنه أو خادمه، فانه يصدق انه اكرم العالم بمرتبة ما ولم يكرمه بالمرتبة القصوى. فتدبر. الثالث: ما جاء في كلمات المحقق العراقي (قدس سره) من ان ظاهر الأدلة ثبوت الحكم عند تحقق الملاقة وفعلية الحكم بفعلية موضوعه غير قابلة للإنكار، فيكون مقتضى الأدلة ان الحكم بوجوب الاجتناب لا يصير قطعياً إلا عند تحقق الملاقة، وهو انما يتلاءم مع الوجه الرابع دون هذا الوجه (٢).

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٥٨ - الطبعة الاولى.  
(٢) العراقي المحقق الشيخ ضياء الدين. مقالات الاصول ٢ / ٩٥ - الطبعة الاولى. (\*)

#### [ ١٥٤ ]

ويندفع هذا الوجه: بان الملاقة ليست دخيلة في أصل ثبوت الحكم بوجوب الاجتناب، وإنما هي دخيلة في حدوث مرتبة من مراتب الاجتناب المتعلق للحكم، فيثبت لها الحكم السابق الثابت في حد نفسه بنحو العموم والاستغراق لجميع المراتب، بمعنى: ان وجوب الاجتناب ثابت لكل مرتبة من مراتب اجتناب النجس مطلقاً، فإذا حدثت مرتبة لم تكن موجودة سابقاً تعلق بها الحكم الثابت، لا أنه يثبت لها حكم جديد مستقل. وعليه، فان وجوب الاجتناب وان لم يتعلق بالملاقي قبل تحقق الملاقة، لكن تحقق الملاقة ليس دخيلاً في موضوع الحكم بوجوب الاجتناب، وإنما هو دخيل في تحقق مرتبة من مراتب متعلق الحكم الثابت، فيتعلق بها الحكم، نظير ما إذا استخدم العالم خادماً جديداً، فانه يثبت وجوب اكرامه بنفس وجوب اكرام العالم الفعلي الثابت من السابق، فحدثت مرتبة من مراتب المتعلق انما توجب سعة دائرة الحكم وازدياد انبساطه، ولا توجب ثبوت حكم جديد. واما ظهور الدليل الدال على الحكم في كونه حكماً مستقلاً جديداً، فهو ليس بازيد من ظهور كل أمر في التأسيس الذي يرفع اليد عنه ويحمل على الارشاد الى غيره ببعض القرائن. وما نحن فيه من هذا الباب. فانه إذا ثبت كون الاجتناب عن الملاقي من شئون الاجتناب عن النجس، كان الامر بالاجتناب عنه - اي عن الملاقي - محمولاً عرفاً على الارشاد، وان كان في حد نفسه ظاهراً في التأسيس. فلاحظ. ثم أنه قد يشكل الالتزام بهذا المعنى: بان لازمه لزوم الاجتناب عن مشكوك الملاقة لقاعدة الاشتغال بحكم النجس نفسه. ويندفع: بان مقتضى أصالة عدم الملاقة هو نفي تحقق الملاقة، فلا مجال لقاعدة الاشتغال حينئذ. فالتفت. والذي يتحصل: ان جميع هذه الإيرادات لا تصلح لرد هذا الالتزام الذي

#### [ ١٥٥ ]

قربناه إثباتاً بالوجهين المزبورين. لكن التحقيق: هو ان الالتزام بالوجه الثاني بالتقريبين المتقدمين يبتني على شئ واحد مفقود خارجاً، فانه يبتني على وجود دليل يدل على لزوم الاجتناب عن النجاسة

بهذا العنوان - اعني: بعنوان اجتنب وما شاكله - وهو مفقود، إذ الذي ورد في النصوص هو الامر بالغسل أو النهي عن الشرب، ولم يرد فيها أمر بالاجتناب أصلاً (١). والامر بالغسل لا ظهور له في غسل الملاقي عرفاً. وأما الكتاب الكريم فالذي يتخيل دلالة على الامر بالاجتناب منه آيتان: إحداهما: آية الخمر والميسر، للتعبير فيها بقوله: (فاجتنبوه) (٢). ولكن الامر بالاجتناب ههنا ليس من جهة النجاسة قطعاً، لكون موضوعه أموراً أربعة وكلها ليس بنجس عدا الخمر، فلا يمكن ان يكون الملحوظ هو جهة النجاسة، بل لابد أن تكون جهة أخرى جامعة، وقد عرفت ان مجرد الامر بالاجتناب عن الشيء لا ظهور له في الاجتناب عن ملاقيه، ولذا لم يحتمل ذلك في باب الغضب ونحوه، وإنما قلنا ان الامر بالاجتناب بعنوان النجاسة والقدارة ظاهر في ذلك لا غير. والآخرى: قوله تعالى: (والرجز فاهجر) (٣). ودلالاتها تبتني على ارادة النجس من الرجز، وهي محل نظر، لان الرجز في تفسير اللغويين بمعنى الرجز - بالكسر -، وهو العذاب، فيكون المراد الامر بالاجتناب عن العذاب، وهو كناية عن الامر باجتنب سببه كالامر بالمسارعة الى المغفرة، ويراد بها سبب

(١) وسائل الشيعة ٢ / ابواب النجاسات. ك: ح ٢ ب ٨ قال أبو عبد الله عليه السلام: اغسل ثوبك من ابوال ما لا يوكل لحمه. وح ٢ باب ٨٢: عن ابي عبد الله عليه السلام (في حديث) قال كل شئ من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترعا في منقاره دما فان رابت في منقاره دما فلا تتوضأ منه ولا تشرب. وغيرهما. (٢) سورة المائدة، الآية: ٩٠. (٣) سورة المدثر، الآية: ٥. (\*)

#### [ ١٥٦ ]

المغفرة. ولو تنزل عن ذلك، فالذي قيل في تفسيره ايضا: انه بمعنى الرجس، ولا ظهور له في ارادة النجس منه، بل يمكن ان يراد منه ما يساوق الرجس في الآية الاولى المحمول على غير النجس، فيكون الامر امراً بهجر الاثم ونحوه مما يرجع الى القذارات المعنوية لا الصورية، وهو لا يدل على لزوم هجر الملاقي. وحملة القول: ان الوجه الثاني لا دليل عليه في مقام الاثبات. وظاهر الادلة بدوا هو الوجه الرابع. فتدبر. يبقى الكلام في جهتين: الجهة الاولى: فيما أفاده الشيخ في المقام، قال (قدس سره): "... وهل يحكم بتنجس ملاقيه ؟ وجهان، بل قولان مبنيان على ان تنجس الملاقي انما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس بناء على ان الاجتناب عن النجس يراد به ما يعم الاجتناب عن ملاقيه ولو بوسائط، ولذا استدل السيد أبو المكارم في الغنية على تنجس الماء القليل بملافة النجاسة بما دل على وجوب هجر النجاسات في قوله تعالى: (والرجز فاهجر)... فإذا حكم الشارع بوجوب هجر كل واحد من المشتبهين، فقد حكم بوجوب هجر كل ما لاقاه، وهذا معنى ما استدل به العلامة (قدس سره) في المنتهى على ذلك بان الشارع أعطاهما حكم النجس، وإلا فلم يقل أحد ان كلا من المشتبهين يحكم النجس في جميع أثاره. أو ان الاجتناب عن النجس لا يراد به إلا الاجتناب عن العين، وتنجس الملاقي للنجس حكم وضعي سببي يترتب على العنوان الواقفي من النجاسات... ثم قال: والاقوى هو الثاني. أما أولاً، فلما ذكر، وحاصله منع ما في الغنية من دلالة وجوب هجر النجس على وجوب الاجتناب عن ملاقي الرجز إذا لم يكن عليه أثر من ذلك الرجز، فتنجيسه حينئذ ليس إلا لمجرد تعبد خاص، فإذا حكم الشارع بوجوب هجر المشتبه في الشبهة المحصورة، فلا يدل على وجوب هجر

#### [ ١٥٧ ]

ما يلاقيه " انتهى موضع الحاجة في كلامه (١). وقد حمل الاعلام كلامه على التردد بين كون لزوم الاجتناب عن الملاقي من شئون لزوم الاجتناب عن ما لا فاه، وبين كونه حكما مستقلا له دليله الخاص، وانه اختار الثاني. وهذا ما كنا نجرى عليه سابقا في توضيح كلامه. لكن الذي يبدو لنا فعلا ان مراده ليس ذلك.. فليس مراده بناء لزوم الاجتناب عن ملاقي أحد المشتبهين بالنجس على كون لزوم الاجتناب عن الملاقي من شئون لزوم الاجتناب عن الملاقي - بالفتح - . وإلا لما صح التفريع عليه بقوله: " فإذا حكم الشارع... "، إذ لا حاجة الى بيان ذلك، بل مجرد العلم بالحكم الواقعي بين المشتبهين يكفي في لزوم هجر الملاقي على المبنى المزبور كما عرفت، ولو لم يكن هناك حكم شرعي بلزوم هجر كل من المشتبهين، كما أنه - على هذا المبنى - لا معنى لقوله: " وهذا معنى ما استدل به العلامة (قدس سره)... "، بل الذي يظهر بملاحظة مجموع كلامه صدرا وذيلا: أنه ليس إلا في مقام بيان الملازمة ثبوتا وإثباتا بين لزوم الاجتناب عن الشئ ولزوم الاجتناب عن ملاقيه، بحيث يكون الدليل الدال على لزوم الاجتناب عن الشئ دالا بنفسه على لزوم الاجتناب عن ملاقيه بلا حاجة الى دليل آخر. وحينئذ، فإذا دل الدليل على لزوم هجر كل واحد من المشتبهين، فهو يدل بنفسه على هجر ملاقيه، وهو معنى كون الشارع أعطاهما حكم النجس، ولا نظر له (قدس سره) الى بيان كيفية انفعال الملاقي ووجهه. والاشكال على هذا البيان واضح لوجهين - غير ما أورده الشيخ الظاهر

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى فوائد الاصول / ٢٥٣ - الطبعة الاولى. (\*)

#### [ ١٥٨ ]

في انكار الملازمة -: الاول: ان لزوم هجر كل واحد من المشتبهين ليس حكما شرعيا نفسيا، بل هو حكم عقلي يرجع الى الحكم بتنجز الحكم الواقعي المردد بين الطرفين في أي طرف كان، والامر الشرعي على تقدير ثبوته ههنا أمر ارشادي لا استقلالي تأسيسي. الثاني: ان الذي يدعى في المقام هو الملازمة بين لزوم هجر النجس ولزوم هجر ملاقيه، لا الملازمة بين وجوب هجر كل شئ ولزوم هجر ملاقيه، إذ لم يتوهم متوهم ثبوت الملازمة بين لزوم الاجتناب عن الغصب ولزوم الاجتناب عن ملاقيه. إذن فلزوم هجر كل من المشتبهين بما هو مشتبه وبعنوان الاحتياط لا يلزم لزوم هجر ملاقيه، فتدبر والتفت. الجهة الثانية: في ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) قبل الدخول في مسألة الملازمة. ومحصل ما أفاده: ان مقتضى العلم الاجمالي هو ترتيب كل أثر يكون المعلوم بالاجمال بالنسبة إليه تمام الموضوع. أما إذا لم يكن المعلوم بالاجمال تمام الموضوع للأثر، بل كان جزءه لم يترتب ذلك الأثر على ارتكاب أحد المشتبهين، لعدم العلم بتحقق موضوعه التام، وذلك نظير جواز إقامة الحد على شارب الخمر، فان موضوعه هو شرب الخمر مع علم الحاكم به، ومع شرب أحد الاناءين المشتبهين بالخمر لا يعلم تحقق شرب الخمر منه، فلا يجوز إقامة الحد عليه، لان الحدود تدرأ بالشبهات، أو لاصالة عدم شربه الخمر - بل لعدم جواز الاضرار بالغير بعد عدم العلم بشمول عموم إقامة الحد عليه - . ثم إنه ذكر لما كان الأثر مترتبا على نفس المعلوم بالاجمال الواقعي مثالين. وحكم فيهما بترتب الأثر بمجرد تحقق العلم على كل من المشتبهين.

#### [ ١٥٩ ]

الاول: العلم الاجمالي بخمرية أحد المائعين بالنسبة الى عدم جواز بيع كل منهما. فانه ذكر: انه كما لا يجوز شرب كل من الاناءين لا يجوز بيعه أيضا، للعلم بعدم السلطنة على بيع أحد الاناءين فلا تجري أصالة الصحة في بيع أحدهما لمعارضتها بأصالة الصحة في بيع الآخر فيتساقطان، ومع تساقطهما يحكم بفساد البيع في كل منهما لعدم الدليل على الصحة حينئذ. ثم أورد على نفسه: بان الحكم بالفساد بالنسبة الى بيع الخمر يتقوم بأمرين: وقوع البيع خارجا. وخمرية البيع. فمجرد الخمر ليس تمام الموضوع للحكم بفساد البيع، بل له جزء آخر، وهو وقوع البيع خارجا لان الصحة والفساد من اوصاف البيع اللاحقة له بعد فرض صدوره في الخارج. إذن، فمع وقوع البيع على أحد الاناءين يحكم بصحته بمقتضى أصالة الصحة، ولا تعارضها أصالة الصحة في الطرف الآخر لعدم وقوع البيع عليه فلا موضوع لها. وأجاب عن ذلك: بان الخمر المعلوم تمام الموضوع لعدم السلطنة على بيعه، وهو ملازم للفساد، بل هو عينه لانه ليس المجعول شرعا سوى حكم واحد يعبر عنه بعدم السلطنة قبل صدور البيع وبالفساد بعد صدوره، كما ان السلطنة على البيع وصحته كذلك شئ واحد. وعليه، فأصالة الصحة تجري في كل طرف قبل صدور البيع وتسقط بالمعارضة، كما عرفت. الثاني: العلم الاجمالي بغصبية أحد الدارين أو الشجرتين. فانه كما يكون مقتضى العلم الاجمالي هو لزوم الاجتناب عن كل من الدارين أو الشجرتين، كذلك مقتضاه الاجتناب عن ثمرات ومنافع كل من العينين، لان لزوم الاجتناب عن إحدى العينين واقعا يقتضي بنفسه لزوم الاجتناب عن الثمرات والمنافع لها سواء المتصلة منها أم المنفصلة، والموجودة حال العلم أم المتجددة، وسواء أكانت

#### [ ١٦٠ ]

كلتا العينين من ذوات المنافع والثمار أم كانت إحداها كذلك... الى غير ذلك من الصور، فان مقتضى العلم الاجمالي لزوم التجنب عن المنافع مطلقا، لان النهي عن المغصوب يقتضي النهي عنه وعن توابعه ومنافعه الموجودة فعلا والمتجددة. فالتجنب عن المنفعة المتجددة يكفي فيه النهي السابق الفعلي المتعلق بنفس العين ويصير بالنسبة الى الثمرة المتجددة فعليا عند تجدها. ثم أورد على نفسه: بالفرق بين منافع الدار وثمره الشجرة ونحوها مما لها وجود مستقل منحا، فإن تبعية الثمرة للشجرة انما تكون في الوجود، وهي لا تستلزم التبعية في الحكم، بل لا يعقل ذلك بعد ان كانت الثمرة ذات وجود مستقل، ويدخل تحت اليد بنفسه في قبالة الشجرة، فلا بد ان يكون كل من الاصل والفرع له حكم مستقل يتحقق عند وجوده. وعليه فلا يعقل ان يتقدم حكم الثمرة على وجودها، لان الحكم تابع لوجود موضوعه، فقبل تحقق الثمرة لا حكم إلا بلزوم الاجتناب عن نفس الشجرة المغصوبة، ثم بعد حصول الثمرة يثبت حكم آخر بحرمة التصرف بموضوعه الثمرة. ولكن هذا إذا علم تفصيلا بحرمة الشجرة. أما مع العلم الاجمالي، فحيث لا يعلم ان هذه الثمرة ثمرة لشجرة مغصوبة لا علم بثبوت الحكم فيها، فيجري فيها الاصل بلا مزاحم، إلا إذا كانت طرفا لعلم اجمالي آخر كما يأتي تحقيقه. نعم، مثل منافع الدار مما لا وجود له مستقل منحا عن الدار يكون تابعا في الحكم للدار، فيتجز فيه الحكم بتجز الحكم الثابت للدار نفسها. وأجاب (قدس سره) عن هذا الايراد: بان المقصود من تبعية حكم الثمرة للشجرة ليس هو فعلية وجوب الاجتناب عنهما قبل وجودهما، فانه من فعلية الحكم قبل وجود موضوعه وهو محال، حتى في مثل منافع الدار، إذ يستحيل فعلية وجوب الاجتناب عن منافع الدار للسنة المقبلة، بل المقصود بالتبعية هو ان النهي عن التصرف في الشجرة المغصوبة يقتضي بنفسه وجوب الاجتناب عن ثمرتها

عند حصولها بلا حاجة الى تعبد آخر، لان حرمة التصرف في المنافع - سواء أكانت مستقلة في الوجود كالثمرة أو غير مستقلة كمنفعة الدار - من شئون حرمة التصرف في ذي المنفعة، فلا يتحقق امتثال المعلوم بالأجمال إلا بالاجتناب عن الثمرة عند تجددتها. فتدبر. ثم إنه (قدس سره) التزم بان الحال في الحكم الوضعي هو الحال في الحكم التكليفي، فان دخول الاصل تحت اليد يستلزم ضمان المنفعة المتجددة بنفسه، كما يستلزم حرمة التصرف في الاصل حرمة التصرف في المنفعة هذا ما أفاده المحقق النائيني (رحمه الله) في كلا الموردين (١). وفي كلاهما كلام. أما مثال بيع أحد المشتبهين بالخمير ونحوه مما لا يصح بيعه شرعا، فالامر كما ذكره (قدس سره) من الحكم بفساد البيع وعدم ترتيب أثره بالنسبة الى كل واحد من المشتبهين. والسرفيه: انه لا يصح التمسك بعمومات الصحة والنفوذ بالنسبة الى بيع أحد المشتبهين لتخصيصها بغير بيع الخمر مثلا، والمفروض ان البيع الواقع يشك في أنه بيع خمر أو لا، فيكون التمسك بالعمومات الدالة على الصحة من التمسك بالعام في الشبهة المصادقية. وهو غير جائز، وإذا لم يتمسك بالعموم فالمرجع هو الاصل العملي، وهو يقتضي الفساد في باب المعاملات، لاصالة عدم ترتب الاثر كما يقرر ذلك في محله. وأما ما أفاده (قدس سره) من جريان أصالة الصحة في حد نفسه وسقوطها بالمعارضة، فلا تعلم وجهه، لان الاصل العملي في باب المعاملات هو الفساد لا الصحة. نعم، تجري أصالة الصحة في العقد الصادر من الغير المشكوك واجديته. (١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٦٨ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

لبعض شرائط الصحة، وهو غير ما نحن فيه كما لا يخفى. وأما ما ذكره من جعل السلطنة، وانها ملازمة لجعل الصحة أو عينها وإن عدم السلطنة ملازم للفساد أو عينه ففيه: ما ذكره الشيخ (رحمه الله) في نفي امكان جعل السببية، بان الجاعل ان اقتصر على جعل السببية بل جعل المسبب عند حصول السبب، فلا أثر لجعل السببية، لعدم تحقق المسبب بدون الجعل، وان جعل المسبب عند حصول السبب كان جعل السببية لغوا مستغنى عنه (١) فانه يرد مثله في جعل السلطنة، فان الجاعل ان اقتصر على جعل السلطنة على البيع بلا جعل الاثر عند حصوله، فلا أثر لجعل السلطنة. وإن جعل الاثر عند حصول البيع، كفى ذلك عن جعل السلطنة، فكان جعلها لغوا محضا. إذن فلا وجه للالتزام بجعل السلطنة أو نفيها شرعا، بل السلطنة وعدمها ينتزعا من جعل الاثر عند حصول البيع وعدمه. فالتفت. وأما مثال النماء المتصل أو المنفصل لاحدى العينين المشتبهتين بالغصبية، فحديث ضمان المنفعة المتجددة بمجرد جعل اليد على العين له مجال آخر، فنوكله الى محله، وانما نتكلم فيه من جهة الحكم التكليفي، وان لزوم الاجتناب عن النماء بنفس لزوم الاجتناب عن العين، أو انه حكم آخر ذو موضوع مستقل آخر؟. وقد أشار المحقق العراقي (قدس سره) الى هذا المثال، ورد فيه بين الاحتمالين، ولم يرحح أحدهما على الآخر، بل أهمل ذلك بالكلية (٢). ولا يخفى ان الالتزام بأحد الاحتمالين يبتني على ظهور ان الاجتناب عن النماء هل هو من شئون الاجتناب عن العين أو ليس من شئونه؟. فإذا ثبت كونه من شئون الاجتناب عن العين كان وجوب الاجتناب عن العين بنفسه يقتضي

[ ١٦٣ ]

الاجتناب عن النماء. وإلا فلا. والظاهر هو الاول، فان النهي عن التصرف في العين والامر باجتنابها ظاهر عرفا فيما يعم الاجتناب عن نمائها حتى المتجددة، ويعد ذلك من شئون الاجتناب عن نفس العين عرفا. وعليه فكلما تتجدد ثمرة للعين تتسع دائرة وجوب الاجتناب عن العين، ويثبت وجوب الاجتناب عن ثمرة العين بنفس الوجوب الثابت من الاول، لانه من مراتبه وشئونه. وهذا يقتضي تنجز الحكم باجتناب الثمرة لا حدى المشتبهين بنفس العلم الاجمالي بغصية احدهما ولزوم الاجتناب عن أحدهما بلا حاجة الى علم آخر، كما أوضحناه جيدا في مسألة ملاقي أحد المشتبهين بالنجس. ومما ذكرنا يظهر: انه لا وقع لما جاء في الدراسات من اليراد على المحقق النائيني في ما ذكره في مثال النماء من " انا لا نتعقل ثبوت ملاك تحريم المنافع قبل وجودها خارجا، فان حرمة التصرف في مال الغير انما تثبت بعد ثبوت موضوعه في الخارج، ومع عدم تحققه لا معنى لتحقق ملاك التحريم، كما لا معنى لثبوت نفسه " (١). فان المحقق النائيني (قدس سره) قد تنبه الى ذلك على ما نقلناه من كلامه، وذهب الى عدم فعالية الحكم بالاجتناب عن النماء إلا عند حصوله، لكن الحكم بالاجتناب عنه ليس حكما جديدا، بل هو بنفس الحكم يلزوم الاجتناب عن الاصل، لان الاجتناب عن النماء من شئونه وتوابعه عرفا، فتتسع دائرته بحصول مرتبة من مراتب متعلقه. فلاحظ تعرف. هذا تمام الكلام في الجهة الاولى الفقهية. وأما الجهة الثانية الاصولية: فتحقيق الكلام فيها: انه قد يدعى ان لزوم الاجتناب عن ملاقي النجس وإن كان حكما مستقلا غير وجوب

(١) الشاهرودي السيد علي. دراسات في الاصول العملية ٢ / ٢٦٢ - الطبعة الاولى.  
(\*)

[ ١٦٤ ]

الاجتناب عن النجس نفسه، لكن هذا لا يضر في لزوم الاجتناب عن ملاقي أحد المشتبهين بالنجس، وذلك لانه يكون طرفا لعلم إجمالي آخر يقتضي تنجز التكليف فيه، فانه عند تحقق الملافة يحصل عند المكلف علم إجمالي آخر بنجاسة أحد الاناءين، إما الملاقي - بالكسر - أو الطرف الاخر للملاقي - بالفتح -، وهذا العلم الاجمالي يوجب تنجز التكليف في الملاقي، كاستلزام العلم الاجمالي الذي طرفاه الملاقي والاناء الاخر لتنجز طرفيه. وقد تصدى الاعلام الى دفع هذه الدعوى، وبيان عدم منجزية العلم الاجمالي الاخر. فذكر الشيخ (رحمه الله) في هذا المقام: ان اصل الطهارة والحل في الملاقي يمكن اجراؤه بلا ابتلائه بالمعارض الموجب للتسايط. وذلك لان الشك في نجاسة الملاقي ناشئ ومسبب عن الشك في نجاسة الملاقي، فالشك في الملاقي سببي وفي الملاقي مسببي، وقد تقرر في محله انه لا مجال لجريان الاصل في الشك المسيبي مع جريانه في الشك السببي، سواء كان موافقا ام مخالفا، لحكومة أو ورود الاصل السببي على الاصل المسيبي. وعليه، فطرف جريان الاصل المسيبي هو ظرف امتناع جريان الاصل السببي لمانع منه، ولا يكونان في رتبة واحدة. وهذا يقتضي انه لا تصل النوبة الى جريان الاصل في الملاقي إلا بعد سقوط الاصل في

الملاقى وعدم جريانه، وهو انما يسقط بمعارضته بالاصل الجاري في الطرف الاخر. فإذا تساقطا معا كان الاصل في الملاقى جاريا بلا معارض. وبالجملة: لا يلزم من جريان الاصل المرخص في الملاقى محذور لعدم معارضته بمثله في الطرف الاخر، لسقوط الاصل فيه في مرحلة سابقة على جريانه في الملاقى، وهي مرحلة جريان الاصل في الملاقى الذي عرفت تقدمه

#### [ ١٦٥ ]

رتبة على الاصل في الملاقى، هذا ما أفاده الشيخ (رحمه الله) (١). وقد أفاد صاحب الكفاية في دفع الدعوى المزبورة: ان الملاقى على تقدير نجاسته بسبب نجاسة الملاقى يكون فردا آخر من أفراد النجس يشك في تحققه، كما يشك في نجاسة فرد آخر بسبب آخر غير الملاقاة، فان العلم الاجمالي كما لا يقتضي الاجتناب عن الفرد المشكوك النجاسة بسبب آخر كذلك لا يقتضي الاجتناب عن الملاقى (٢). وهذا البيان مقتضب جدا وهو يختلف عن بيان الشيخ (رحمه الله). ولعل الوجه في سلوك صاحب الكفاية هذا المسلك وعدوله عن مسلك الشيخ (رحمه الله) هو: أن مسلك الشيخ (رحمه الله) في الجواب يبتني على القول بالافتضاء في العلم الاجمالي، وان وجوب الموافقة القطعية ناشئ من تعارض الاصول، فيصح اجراء الاصل في أحد الطرفين لو لم يكن له معارض. وهذا القول لا يرتضيه صاحب الكفاية ولا يذهب الى صحته، بل هو يرى القول بالعلية التامة، بحيث يمتنع اجراء الاصل في أحد الطرفين في حد نفسه ومع قطع النظر عن المعارضة، ولاجل وضوح هذه الجهة أهمل الإشارة الى كلام الشيخ، بل سلك في دفع الدعوى مسلكا يتلاءم مع مسلكه، لكن بيانه لا يخلو عن اجمال كما عرفت. ومن الممكن ان يكون نظره (قدس سره) الى بيان عدم منجزية العلم الاجمالي الاخر لانحلاله بالعلم الاجمالي السابق. والوجه فيه - بنظره - .. إما أن العلم الاجمالي المتأخر ليس علما بتكليف فعلي آخر غير التكليف المعلوم بالعلم الاول، فلا يكون حينئذ منجزا.

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٥٣ الطبعة الاولى. (٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٦٢ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (\*)

#### [ ١٦٦ ]

وإما ما اشار إليه المحقق الاصفهاني من: أن العلم الاجمالي انما يكون منجزا للتكليف إذا لم يرقم على أحد طرفيه منجز، لان المنجز لا يتجز، وما نحن فيه كذلك لان الطرف الاخر طرف لعلم اجمالي منجز سابق على العلم الاجمالي بينه وبين الملاقى وهو العلم الاجمالي بينه وبين الملاقى. وحينئذ فلا يكون العلم الاجمالي المتأخر قابلا لتنجيز طرفيه (١). ولكن فيه كلا الوجهين منع تقدم إيضاحه في مبحث الانحلال. فقد تقدم: ان دعوى اعتبار تعلق العلم بتكليف فعلي آخر في منجزيته، مدفوعة: بانه لا دليل عليها، بل يناقها ما هو واضح من منجزية العلمين الاجماليين المشتركين في طرف واحد الحاصلين في آن واحد، مع بان كلا منهما ليس علما بتكليف آخر جديد، لاحتمال كون المعلوم بالاجمال فيهما هو الطرف المشترك. كما تقدم: ان دعوى ان المنجز لا يتجز وجه صوري لبيان الانحلال، لان العلم الاجمالي السابق لا يكون منجزا في مرحلة البقاء إلا بلحاظ بقائه لا بلحاظ حدوثة، وحينئذ فتكون نسبة العلمين بقاء الى



الطرف المشترك على حد سواء، فيشتركان في التنجيز. فراجع. إذن فهذان الوجهان لا يصلحان لاثبات دعوى الانحلال في المقام. ثم إن صاحب الكفاية بعد ما ذكر ما نقلناه عنه قال: " ومنه ظهر: انه لا مجال لتوهم ان قضية تنجز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه أيضا، ضرورة ان العلم به انما يوجب تنجز الاجتناب عنه لا تنجز الاجتناب عن فرد آخر لم يعلم حدوثه وان احتمل " (٢). وهذا القول منه يحتمل ان يكون اشارة الى

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٥٩ - الطبعة الاولى.  
(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٦٢ - طبعة مؤسسة آل البيت. (\*)

### [ ١٦٧ ]

أحد أمرين: الاول: نفي دعوى ان الاجتناب عن الملاقي من شئون الاجتناب عن الملاقي، بحيث يكون تنجز الاجتناب عن الملاقي موجبا لتنجز الاجتناب عن الملاقي التي عرفت ذهاب البعض إليها. وبيان ان نجاسة الملاقي فرد آخر من النجاسة له حكمه الخاص من حيث التنجز، فلا ينجز إلا بمنجز يقوم عليه خاصة، ولا يتنجز بتنجز غيره. الثاني: نفي توهم ان الامارة إذا قامت على نجاسة شئ كان مقتضاها هو الحكم بنجاسة ملاقيه، مع انها لا تفيد سوى تنجيز الواقع كالعلم - كما يراه صاحب الكفاية - وهذا يقتضي ان يكون تنجز الاجتناب عن شئ بعنوان النجاسة موجبا لثبوت الحكم بالاجتناب عن ملاقيه، فيثبت ذلك في مورد العلم الاجمالي لتنجز حكم النجاسة في كلا الطرفين. والوجه في دفعه: ان الاخبار باحد المتلازمين إخبار بالملازمة بالآخر، فإذا قامت البيئة على نجاسة شئ قامت أيضا على نجاسة ملاقيه بالملازمة، فالحكم بنجاسة الملاقي ليس من جهة التلازم في التنجيز بينهما، بل من جهة قيام الامارة على نجاسته بالخصوص، وليس كذلك الحال في مورد العلم الاجمالي، فان العلم الاجمالي بنجاسة أحد الاناءين واقعا لا يكون علما بنجاسة الملاقي لاحدهما المشكوك، بل لا يكون في البين الا مجرد الاحتمال وهو لا يصلح للتنجيز. وبعد هذا نعود الى أصل المطلب، فنقول: ان عدم تنجيز العلم الاجمالي الحادث بين الملاقي والطرف الآخر بينني على الالتزام بالانحلال. وقد عرفت فيما تقدم عدم ارتضاء جميع الوجوه المذكورة للانحلال من الانحلال الحقيقي التكويني وغيره. نعم، ذكرنا هناك وجها للانحلال اختصاصا به، وهو الالتزام باجراء

### [ ١٦٨ ]

الاصل المؤمن فيما عدا ما قام عليه المنجز من علم أو أمارة - بهذا العنوان أعني: عنوان غير ما قامت عليه الامارة مثلا -، إذ يشك في ثبوت التكليف في غيره، فإذا نفي التكليف بالاصل كان هذا الاصل ناظرا الى التأمين من جهة العلم الاجمالي وموجبا لانحلاله. وقد تقدم انه لا مانع من جريان الاصل إذا كان ناظرا الى العلم الاجمالي. وانما التزمنا بوجوب الموافقة القطعية باعتبار قصور مقام الاثبات، فراجع تعرف، وبالوجه الذي ذكرناه صححنا جعل البدل وأرجعناه إليه. ولكن تقدم ان الوجه المذكور نلتزم به فعلا في مورد قيام العلم أو الامارة أو الاصل الشرعي المثبت في احد الاطراف. أما موارد ثبوت قاعدة الاشتغال في أحد الاطراف، أو كون احد الطرفين طرفا لعلم اجمالي آخر، كما فيما نحن فيه، فقد أولئكناه الى محل آخر، ونحن الان لا نريد تحقيق ذلك، بل نقصر الكلام على المورد الذي نحن فيه

مما كان العلم الاجمالي ناشئا من العلم الاجمالي السابق ومتفرعا عليه. فنقول: إن الوجه المتقدم يتأتى فيما نحن فيه بوضوح لانا نقول: نحن نعلم اجمالا بثبوت التكليف بين الملاقي وطرفه، ونشك في ثبوت تكليف زائد على ذلك التكليف، فنفيه بأصالة البراءة، فيتصرف في موضوع العلم الاجمالي القائم بين الملاقي والطرف الاخر ويكون مؤمنا منه لانه ينظر إليه. ولا يمكن دعوى العكس، بان يقال: انا نعلم بثبوت التكليف بين الملاقي وطرفه، ونشك في ثبوت تكليف زائد عليه فينفي بأصالة البراءة، ونتيجته التأمين من الملاقي. لتفرع نجاسة الملاقي على نجاسة الملاقي فمع قطع النظر عن الملاقي لا علم بالتكليف في الملاقي، فكيف يقال: انا نعلم بالتكليف بين الملاقي والطرف الاخر ونشك في الزائد عليه ونفيه بالاصل؟. فلاحظ. ثم إن صاحب الكفاية فصل بين صور الملاقة من حيث الحكم بلزوم

### [ ١٦٩ ]

الاجتناب عن الملاقي وعدمه، فذكر: ان الصور ثلاث: الاولى: ما إذا حصلت الملاقة بعد العلم الاجمالي المنجز القائم بين الملاقي والطرف الاخر، وهي موضوع الكلام السابق. وقد عرفت انه اختار عدم لزوم الاجتناب عن الملاقي. الثانية: ما إذا حصل العلم الاجمالي بعد العلم بالملاقة، واختار فيها لزوم الاجتناب عن الملاقي والملاقي معا، للعلم الاجمالي إما بنجاستهما أو نجاسة الطرف الاخر. الثالثة: ما إذا علم بنجاسة الملاقي أو شئ آخر، ثم بعد ذلك علم بالملاقة وعلم بنجاسة الملاقي أو ذلك الشئ. واختار فيها لزوم الاجتناب عن الملاقي دون الملاقي وان حال الملاقي في هذه الصورة حال الملاقي في الصورة الاولى. وعطف عليها في الحكم ما إذا علم بالملاقة ثم حدث العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي أو الطرف الاخر، وكان الملاقي عند حدوث العلم الاجمالي خارجا عن محل الابتلاء، ثم صار داخلا فيه (١). وقد فند المحقق النائيني (قدس سره) هذا التفصيل بشدة، وذهب الى عدم صحته، لانه يبتني على ان حدوث العلم بما هو علم وصفة قائمة بالنفس تمام الموضوع لحكم العقل بالتنجيز وان انقلبت صورته وانقلبت عما حدثت عليه، وهذا المبنى فاسد، لان المدار في تأثير العلم على المعلوم والمنكشف لا على العلم والكاشف، فإذا كان المعلوم بالعلم المتأخر اسبق زمانا من المعلوم بالعلم المتقدم، كان العلم المتأخر موجبا لانحلال العلم المتقدم. والسر فيه هو: ان العلم المتأخر المتعلق بالمعلوم السابق زمانا يستلزم تنجيز معلومه من السابق، فيكون العلم

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٦٢ - ٣٦٣ طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (\*)

### [ ١٧٠ ]

المتقدم متعلفا بما هو منجز، فلا يصلح لتنجيز أطرافه (١). أقول: إن صاحب الكفاية حيث بنى كلامه في دعوى الانحلال على ان المنجز لا يتنجز، كما وجهت به عبارته من قبل المحقق الاصفهاني، كان التفصيل الذي ذكره بين هذه الصور في غاية المتانة، إذ المدار حينئذ على تأخر العلم وتقدمه، لا تأخر المعلوم وتقدمه، فالعلم المتأخر لا يكون منجزا، لانه يتعلق بما هو منجز وهو لا يقبل التنجيز ثانيا، وليس هذا من جهة أخذ العلم موضوعا لا طريقا كما لا يخفى. وعليه، فيرد على المحقق النائيني: انه على تقدير تمامية ما أفاده، فهو لا يصلح

ايرادا على صاحب الكفاية فيما نحن فيه، لانه ايراد مبنائي وهو خارج عن الاسلوب العلمي في مقام النقض والابرام. هذا، مع ان ما أفاده غير تام في نفسه، لان دعوى تنجيز العلم المتأخر معلومه من السابق خالية عن السداد، لان المعلوم إذا كان في ظرفه غير منجز في حق المكلف، ثم بعد حين تعلق به العلم، لم يصلح العلم لتنجيزه في ظرفه السابق، فان الشئ لا ينقلب عما وقع عليه، مع انه لا معنى لتنجيزه بعد مضي ظرفه. نعم العلم يكون منجزا من حين حدوثه، كما تقدم بيان ذلك في مبحث الانحلال والاضطرار فراجع. ثم إنك حيث عرفت ان بناء الانحلال على عدم صلاحية المنجز للتنجيز لا ترجع الى محصل، فلا بد من معرفة حكم هذه الصور على الوجه الذي اخترناه في تقريب الانحلال. والحق ان الوجه الذي ذكرناه لتقريب الانحلال في الصورة الاولى يأتي في سائر الصور، لانه يصح ان نقول في جميعها ان التكليف بين الملاقي والطرف

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٨٦ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

### [ ١٧١ ]

الآخر معلوم، والزائد عليه مشكوك ينفي بالاصل. فالتفت ولا تغفل. هذا تحقيق الكلام في أصل المطلب. يبقى الكلام في أمور: الامر الاول: ذكر الشيخ (رحمه الله): انه لو تحققت الملاقاة لاحد المشتبهين قبل العلم الاجمالي وفقد الملاقي بعد الملاقاة، ثم حصل العلم الاجمالي بنجاسة المفقود أو طرف آخر، كان الملاقي قائما مقام الملاقي المفقود في وجوب الاجتناب عنه، لمعارضة أصالة الطهارة فيه بأصالة الطهارة في الطرف الآخر، إذ لا يجري الاصل في الملاقي المفقود حتى يعارض الاصل في طرفه، ويبقى الاصل في الملاقي سليما عن المعارض، لان الاصل لا يجري فيما لا يتلي به المكلف لعدم الاثر بالنسبة إليه (١). وأورد عليه: بان خروج الشئ عن محل الابتلاء ولو كان بسبب عدم القدرة عليه، لا يكون مانعا عن جريان الاصل فيه إذا كان له أثر فعلي، كما لو غسل الثوب النجس بماء مع الغفلة عن طهارته ونجاسته، ثم انعدم ذلك الماء، وبعد ذلك شك في طهارته ونجاسته، فانه لا اشكال في جريان أصالة الطهارة فيه أو استصحابها، فيثبت بها طهارة الثوب المغسول به. وما نحن فيه كذلك، لان الملاقي وإن كان معدوما إلا ان اجراء أصالة الطهارة فيه مما يترتب عليه أثر، وهو طهارة ملاقيه، فلا مانع من اجراء الاصل فيه في نفسه، لكنه بواسطة العلم الاجمالي معارض بأصالة الطهارة في الطرف الآخر، فتبقى أصالة الطهارة في الملاقي سليمة عن المعارض (٢). وهذا الايراد لا يمكننا الالتزام به لوجهين: الاول: ان معارضة الاصول في اطراف العلم الاجمالي ناشئة - على ما

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٥٤ - الطبعة الاولى. (٢) البروجردي الشيخ محمد تقى. نهاية الافكار ٢ / ٣٦٣ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

### [ ١٧٢ ]

تقدم - من استلزام اجرائها في الطرفين الترخيص في المعصية واجراء احدهما ترجيح بلا مرجح. ولا يخفى ان هذا المحذور يرتبط

بالعلم الاجمالي بالحكم التكليفي الالزامي. أما العلم الاجمالي بحكم وضعي مردد بين طرفين، فلا يصادم اجراء الاصل النافي لذلك الحكم الوضعي في كلا الطرفين، إذ ليس فيه ترخيص في معصية. وعليه، فنقول: مع العلم الاجمالي بنجاسة أحد الشئيين لا مانع من جريان أصالة الطهارة في كليهما في حد نفسها، وإنما المانع من جهة ما يترتب على جريان أصالة الطهارة فيهما من مخالفة التكليف المعلوم المترتب على النجاسة، لان أصل الطهارة يترتب عليه الترخيص في استعمال الطاهر، وهو ينافي العلم بالمنع في أحدهما. وعلى هذا، ففيما نحن فيه يعلم بنجاسة أحد الاناءين المفقود أو الموجود، لكن هذا العلم ليس علما بتكليف الزامي مردد بين الطرفين، إذ النجاسة على تقدير كونها في الطرف المفقود لا يترتب عليها وجوب الاجتناب لخروجه عن محلا الابتلاء المانع من ثبوت التكليف. وعليه، فلا معارضة بين أصالة الطهارة في المفقود - على تقدير جريانها -، وأصالة الطهارة في الموجود، لان العلم بالنجاسة بنفسه لا يمنع من اجراء أصالة الطهارة ما لم يكن علما بتكليف إلزامي. فليس لدينا حينئذ علم منجز سوى العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي أو الطرف الاخر الموجود، لانه علم بتكليف الزامي مردد بين الطرفين، فيمنع من جريان كلا الاصلين في طرفيه. الثاني: ان ظاهر دليل قاعدة الطهارة هو الحكم بالطهارة عند تحقق الشك، بحيث يكون ظرف الحكم بالطهارة هو ظرف فعلية الشك - كما هو ظاهر

#### [ ١٧٣ ]

قضية كل حكم وموضوع، فان ظاهرها كون فعلية الحكم عند فعلية موضوعه - . وعليه، فلا دلالة له على الكم بالطهارة السابقة للناء في الزمان السابق، بحيث تثبت له الطهارة سابقا، فان مقام الاثبات لا يساعد عليه. فأصالة الطهارة لا تجري في المعدوم بلحاظ ظرف وجوده السابق، بحيث تتكفل جعل الطهارة له في الزمان السابق لانه ليس ظرف الشك. وإنما ظرف الشك فعلي، ولم يؤخذ الشك بنحو الشرط المتأخر للحكم، فغاية ما تتكفله جعل الطهارة له فعلا ومن الان ولكنه معدوم الان، فلا يقبل جعل الطهارة له. اذن فجران أصالة الطهارة في المعدوم لاثبات طهارة ملاقيه أو المغسول به مما لا محصل له. ودعوى: انه يمكن ان تتكفل جعل الطهارة فعلا لكن للموجود السابق على العكس من الواجب - المعلق بدعوى ان المحكوم بالطهارة فعلا هو متعلق الشك، ومتعلق الشك فيما نحن فيه هو الوجود السابق للشئ، فيحكم فقط بطهارته - فالحكم فعلي والمتعلق سابق كما انه في الواجب المعلق يكون الحكم فعليا والمتعلق استقبالي. مندفة: بانها - على تقدير معقوليتها - لا تنفع في اثبات طهارة الملاقي، لان الذي ينفع هو اثبات الطهارة في ظرف الملاقة، أما بعد ذلك فلا ينفع في اثبات طهارة الملاقي أو المغسول به. فالتفت. نعم، هذا الكلام لا يجري في مثل الاستصحاب، إذ يلتزم فيه بانه يتكفل جعل الحكم في الزمان السابق واللاحق، كماورد الاستصحاب الاستقبالي، ولذا يلتزم بجريانه في المعدوم بلحاظ وجوده السابق وتعلق الشك فيه. وعلى ما ذكرناه، نقول: انه إذا غسل الثوب باناء مع الغفلة عن طهارته ونجاسته ثم انعدم، وبعد ذلك حصل الشك.. فان كانت الحالة السابقة للماء هي النجاسة جرى استصحاب النجاسة

#### [ ١٧٤ ]

فيه وحكم ببقاء نجاسة الثوب المغسول به. وان كانت الحالة السابقة له هي الطهارة جرى استصحاب الطهارة فيه وحكم بطهارة

الثوب المغسول به. وإن لم تعلم حالته السابقة، أو كان مما تواردت عليه الحالتان مع الجهل بتاريخهما، لم يمكن جريان الاستصحاب فيه، كما انه لا يمكن جريان قاعدة الطهارة فيه بلحاظ زمان وجوده، لما عرفت من قصور دليلها، فيتعين اجراء استصحاب النجاسة في الثوب المغسول به، فيعامل معاملة النجس. هذا تحقيق الكلام في هذا الامر. الامر الثاني: إذا حصل العلم بالملافة ثم حصل العلم الاجمالي بنجاسة الملاقى والملاقى أو الطرف الاخر، بحيث اتحد زمان الملافة مع زمان المعلوم بالاجمال، كما إذا كان ثوب في إناء فيه ماء فووقت قطرة بول إما في ذلك الاناء أو في إناء آخر، فانه يحصل العلم الاجمالي بنجاسة الثوب والماء المشتمل عليه أو الماء في الاناء الاخر. فهل يجب الاجتناب عن الملاقى والملاقى معا، كما عليه صاحب الكفاية. أو يجب الاجتناب عن خصوص الملاقى دون الملاقى، كما نسب الى الشيخ، وتبعه المحقق النائيني؟. والوجه في الثاني هو: ان الاصل المرخص في الملاقى لما كان في رتبة متأخرة عن الاصل الجاري في الملاقى لمكان السببية والمسببية، فالمعارضة تقع بين الاصل الجاري في الملاقى والطرف الاخر، لعدم جريان الاصل في الملاقى قبل سقوط الاصل في الملاقى. وعليه فيبقى الاصل في الملاقى سليما عن المعارض. وأورد على ذلك: بان الاصل في الملاقى وان كان في رتبة متأخرة على الاصل في الملاقى، لكن ذلك لا يستلزم عدم وقوعه طرفا للمعارضة لوجهين:

#### [ ١٧٥ ]

الاول: ان التقدم والتأخر الرتبي انما يؤثران في مثل الاحكام العقلية المترتبة على الشئ بلحاظ رتبته، دون الاحكام الشرعية المنوطة بالموجودات الخارجية، سواء من حين موضوعاتها أم من حيث متعلقاتها ولا دخل للتقدم والتأخر الرتبي فيها. وعليه، فالاصل في الملاقى لما كان متحدا زمانا مع الاصول الاخرى كان معارضا لها وان تأخر عنها رتبة. واستشهد على ذلك بالحكم باعادة الوضوء وصلاتي الظهر والغداة إذا علم اجمالا ببطلان وضوئه لصلاة الغداة أو بطلان صلاة الظهر لفقد ركن منها. والسر فيه: تعارض قواعد الفراغ في جميع هذه الامور الثلاثة وتساقطها، مع ان قاعدة الفراغ في صلاة الغداة متأخرة رتبة عن قاعدة الفراغ في الوضوء. فلاحظ. الثاني: ان الاصل الجاري في الملاقى وان كان في طول الاصل في الملاقى، لكنهما معا في عرض الاصل الجاري في الطرف الاخر فيعارضهما معا ويوجب تساقطهما. ومجرد كون الاصل في الطرف الاخر في عرض الاصل في الملاقى السابق رتبة على الاصل في الملاقى لا يستدعي تقدمه رتبة على الاصل في الملاقى من باب ان المتأخر عن أحد المتساويين في الرتبة متأخرة عن الاخر بالضرورة، فانه انما يتم في السبق بالزمان لا في السبق بالرتبة، ولذا لا يكون المعلول متأخرا عن عدم علته رتبة مع ان عدم العلة في رتبة العلة السابقة على المعلول رتبة. فتدبر (١). وكلا هذين الوجهين مردودان: أما الاول: فلان الامر في تأثير التأخر والتقدم الرتبي في الاحكام العقلية دون الاحكام الشرعية مسلم في الجملة، فانه قد تقرر عندهم أن الطبيعة بما هي

(١) الشاهرودي السيد علي. دراسات في الاصول العملية ٣ / ٢٦٧ - الطبعة الاولى.  
(\*)

#### [ ١٧٦ ]

ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة، فالنرم بارتفاع المتناقضين فيها مع كون المقرر لديهم ان ارتفاع المتناقضين محال، فلا يمكن سلب الوجود والعدم عن الشئ الواحد في الان الواحد، فالطبيعة اما موجودة أو معدومة. والنرم في دفع هذا الاشكال بان للطبيعة نحوين من الملاحظة، فتارة: تلحظ بما هي بحيث يقصر النظر فيها على ذاتها وذاتياتها من دون ملاحظة أمر خارج عن ذاتها وذاتياتها. واخرى: تلحظ بالاضافة الى ما هو خارج عن ذاتها وذاتياتها. وهي بالملاحظة الاولى اسبق رتبة منها بالملاحظة الثانية. فقيل بان الحكم بانها لا موجودة ولا معدومة انما هو بلحاظ الطبيعة بما هي هي، وان الحكم بانها إما موجودة أو معدومة انما هو بلحاظها بالملاحظة الثانية، فالمصحح للاختلاف هو تعدد الرتبة. ولكن هذا لا ينفع في الاحكام الشرعية، ولذا لا يلتزم بصحة جعل الحرمة للفعل بملاحظة ذاته، وجعل الوجوب لذلك الفعل بملاحظة وصف عارض عليه، بحيث يجتمع الوجوب والحرمة في أن واحد، مع ان الملاحظة الثانية في طول الملاحظة الاولى. ولكن في الوقت الذي يسلم عدم تأثير الاختلاف في الرتبة في اجتماع الحكمين الشرعيين المتضادين، هناك أمر لا يقبل الانكار، وهو تقدم نوبة الاصل الجاري في الموضوع على الاصل الجاري في الحكم، وارتفاع محذور التزاحم بين الحكمين بالالتزام بالترتب بينهما، فالاختلاف الرتبي في مثل هذين الموردين له التأثير الكامل والمفعول النافذ الذي يلتزم به في محله. وكيف كان الحال، فقضية الطولية في جريان الاصل المسببي وتأخره عن الاصل السببي لا تقبل الانكار، كيف ؟ وعليها أساس حكمة أو ورود الاصل السببي كما يبين في محله. وان شئت قلت: لا يهمننا التعبير بالطولية والعرضية. وإنما المهم هو واقع الحال، فان لدينا أمرا واقعيا ثابتا، وهو انه لا مجال لجريان الاصل الجاري في

#### [ ١٧٧ ]

الحكم مع جريان الاصل في الموضوع، سواء كانا متوافقين أم متخالفين. وما نحن فيه من هذا الباب، فلا يمكن إعمال المعارضة بين الاصل الجاري في الملاقي والاصل في الطرف الاخر، إذ لا تصل النوبة إليه إلا بعد سقوط الاصل في الموضوع وهو الملاقي، وهو انما يسقط بالمعارضة مع الاصل في الطرف الاخر فيكون الاصل في الملاقي عند وصول النوبة إليه سليما عن المعارض. ومن هنا ظهر الاشكال في الوجه الثاني، فان عدم معارضة الاصل في الملاقي للاصل في الطرف الاخر ليس من جهة دعوى تقدم الاصل الجاري في الطرف الاخر على الاصل في الملاقي رتبة، بل من جهة أن دليل الاصل لا يشمل الملاقي إلا بعد سقوط الاصل في الملاقي بالمعارضة مع الاصل في الطرف الاخر، لانه مانع عنه كما عرفت، وحينئذ فحين تصل النوبة الى الاصل في الملاقي لا يكون له معارض. إذن، فما أفاده الشيخ متين بناء على اختياره من كون المانع من جريان الاصول هو التعارض. نعم بناء على مسلك صاحب الكفاية من علية العلم الاجمالي التامة ومنعه لجريان الاصل في طرفه مع قطع النظر عن المعارضة، يكون الصحيح هو الوجه الاول كما تقدم بيانه. فراجع. الامر الثالث: قد عرفت في البحث الفقهي - لهذا التنبيه - انه بناء على الالتزام بان نجاسة الملاقي لاجل السراية الحقيقية، أو لاجل ان الاجتناب عنه من شئون الاجتناب عن الملاقي، يكون العلم الاجمالي الاول منجزا للحكم في الملاقي. واما بناء على الالتزام بانها فرد آخر من النجاسة ثبتت بالدليل الخاص، فلا يكون العلم الاجمالي الاول منجزا، ولذا يقع الكلام في الجهة الاصلية كما تقدم. فلو شك في ان النجاسة للملاقي هل هي حكم مستقل آخر، أو

لاجل السرية، أو كونها من شئون نجاسة الملاقي، فما هو مقتضى الاصل العملي ؟ فهل يقتضي الاحتياط أم البراءة ؟. ذهب المحقق النائيني - كما في تقريرات الكاظمي (١) وعدل عنه في اجود التقريرات (٢) - الى الاول قياسا على مسألة دوران الامر بين مانعية شئ وشرطية عدمه في الضدين اللذين لا ثالث لهما، فان الشرطية والمانعية تشتركان في الاثار ولا تختلفان الا في أثر عقلي عند الشك في تحقق الشرط أو وجود المانع، وهي انه مع الشك في تحقق الشرط يحكم العقل بالاحتياط. بخلاف مورد الشك في وجود المانع، فان العقل يحكم بعدم الاحتياط لإصالة عدم المانع، فإذا شك في ان الشئ هل أخذ مانعا في الصلاة أو ان عدمه أخذ شرطا فيها، لا يمكن نفي الاثر المترتب على الشرطية باصل البراءة، لانه أثر عقلي لا شرعي، والبراءة انما تتكفل رفع المجعولات الشرعية. وما نحن فيه كذلك، لعدم الاختلاف بين المسلكين في الجهة الشرعية وهي نجاسة الملاقي على كل تقدير، وانما الاختلاف بين المسلكين في أثر عقلي في موارد العلم الاجمالي والشك في ملاقة النجس، إذ على القول بالسرية أو التبعية لا يتحقق امثال الحكم في الملاقي إلا بالاجتناب عن الملاقي فيكون العلم منجزا بالنسبة إليه. وعلى القول بالاستقلالية لا يتوقف امثال الحكم في الملاقي على اجتناب الملاقي فلا يكون العلم منجزا بالنسبة إليه، فمع الشك لا يمكن نفي هذا الاثر - اعني: وجوب الاجتناب عن الملاقي - بأصالة البراءة، لان وجوبه على تقديره عقلي وهو لا يرتفع بالبراءة. هذا محصل ما أفاده (قدس سره). وفيه: انك قد عرفت في مقام بيان السرية ان مرجعها الى انبساط متعلق

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٨٩ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (٢) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. اجود التقريرات ٢ / ٢٦١ - الطبعة الاولى. (\*)

الحكم وسعة دائرته، نظير الجوهر المنحل بالماء، فالالتزام بالسرية التزام بسعة دائرة الحكم لسعة متعلقه. وهكذا الامر بناء على الالتزام بالتبعية، وان الاجتناب عن النجس من شئونه الاجتناب عن ملاقيه، بحيث يجب الاجتناب شرعا عنه بنفس لزوم الاجتناب عن الملاقي لانه من مراتبه. وعلى هذا، فمرجع الشك في ذلك الى الشك في انه عند تحقق الملاقة هل ينسبط الحكم الشرعي ويتعلق بالملاقي أو لا ؟، فالشك في أمر شرعي لا عقلي، فيرفع بالاصل، نظير موارد دوران الامر بين الاقل والاكثر. فتدبر. هذا تمام الكلام في مسألة الملاقي لاحد أطراف الشبهة المحصورة. التنبيه الخامس: في تنجيز العلم الاجمالي في التدريجيات. وقد بحث الشيخ (قدس سره) في ذلك فقال: " لو كان المشتهيات مما يوجد تدريجا، كما إذا كانت زوجة الرجل مضطربة في حيضها بان تنسى وقتها وان حفظت عددها، فيعلم اجمالا انها حائض ثلاثة أيام مثلا، فهل يجب على الزوج الاجتناب عنها في تمام الشهر ويجب على الزوجة أيضا الامسك عن دخول المسجد وقراءة العزيمة تمام الشهر أم لا ؟. وكما إذا علم التاجر اجمالا بابتلائه في يومه أو شهره بمعاملة ربوية، فهل يجب عليه الامسك عما لا يعرف حكمه من المعاملات في يومه أو شهره أم لا ؟. التحقيق أن يقال: انه لا فرق بين الموجودات فعلا والموجودات تدريجا في وجوب الاجتناب عن الحرام المررد بينها إذا كان الابتلاء دفعة وعدمه، لاتحاد المناط في وجوب الاجتناب. نعم قد يمنع الابتلاء دفعة في التدريجيات، كما في مثال الحيض، فان تنجز تكليف الزوج بترك وطء الحائض قبل زمان

حيضها ممنوع، فان قول الشارع (فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن) (١) ظاهر في وجوب الكف عند

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٢٢. (\*)

### [ ١٨٠ ]

الابتلاء بالحائض، إذ الترك قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء، فلا يطلب بهذا الخطاب، كما انه مختص بذوي الأزواج ولا يشمل العزاب إلا على وجه التعليق، فكذلك من لم يبتل بالمرأة الحائض. ويشكل الفرق بين هذا وبين ما إذا نذر أو حلف على ترك الوطء في ليلة خاصة ثم اشتبهت بين ليلتين أو أزيد، ولكن الاظهر هنا وجوب الاحتياط، وكذا في المثال الثاني من المثاليين المتقدمين " (١). هذا نص ما أفاده الشيخ في المقام. وقد حمل كلامه على التفصيل في التدريجات بين ما إذا لم يكن للزمان اللاحق دخل في فعلية الخطاب، وانما كان ظرفا أو قيما للمتعلق، بحيث يكون التكليف فعليا على كل تقدير في زمان حصول العلم. وبين ما إذا كان الزمان اللاحق دخيلا في فعلية الخطاب والملاك بحيث لا يصير الخطاب ولا الملاك فعليا إلا عند حصول الزمان اللاحق كمثل الحيض، ففي مثله لا يكون العلم الاجمالي منجزا، لانه لم يتعلق بتكليف فعلي على كل تقدير، فمراده من الابتلاء دفعة وعدمه هو الاشارة الى هذين الموردين. وقد وجه المقرر الكاظمي عدم تنجيز العلم الاجمالي في الصورة الثانية بعدم تعارض الاصول المؤمنة والنافية للتكليف فيها، وذلك لان ظرف جريان الاصل في كل طرف غير ظرف جريانه في الطرف الاخر، فلا يتحد زمانها كي تتحقق المعارضة. فمثلا إذا علمت المرأة بحصول الحيض لها في ثلاثة أيام من الشهر، فهي تحتل الحيض في كل يوم من أيام الشهر. ولا يخفى ان الاصل النافي للتكليف في آخر أيام الشهر إنما يجري عند مجئ تلك الايام، لانها ظرف احتمال التكليف فيها، لعدم ثبوت التكليف قبلها كما هو المفروض، فالاصل المنافي في اول الشهر يجري بلا معارض. وهكذا

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فراند الاصول / ٢٥٥ - الطبعة الاولى. (\*)

### [ ١٨١ ]

الاصل الجاري في آخر الشهر، إذ لا معنى لجريان الاصل النافي للتكليف اول الشهر في آخر الشهر. إذن فلا تعارض بين الاصلين (١). وأورد عليه: بان هذا البيان وإن كان موافقا لمقتضى الصناعة العلمية، لكن يمكن منعه، لان العقل مستقل بقبح الاقدام على ما يؤدي الى تفويت مراد المولى، فان المقام لا يقصر عن مقام المقدمات المفوتة التي بين فيه استقلال العقل بحفظ القدرة عليها مع عدم فعلية الخطاب والملاك، بل ما نحن فيه أولى من المقدمات المفوتة، لاحتمال ان يكون ظرف الوطء في كل زمان هو ظرف الملاك والخطاب. وجملة القول: انه ذهب (قدس سره) الى ان تنجيز العلم الاجمالي من باب وجوب حفظ الغرض والملاك الملزم الذي يعلم بتحقيقه اجمالا في أحد الزمانين، وان لم يعلم فعلا بثبوت تكليف فعلي على كل تقدير (٢). أقول: إن كان مراده (قدس سره) ان العلم بالغرض الملزم المردد بين الزمانين يوجب امتناع جريان الاصل في كل من الطرفين في نفسه مع قطع النظر عن المعارضة، بحيث يكون العلم الاجمالي



علة تامة للتنجيز ونفي الترخيص في أحد الطرفين، فهذا البيان جار في جميع موارد العلم الاجمالي بالتكليف، لان العلم بالتكليف يلازم العلم بالعرض الملزم، مع انه (قدس سره) لم يلتزم بالعلية التامة. وإن كان نظره الى ان العلم المزبور يوجب المعارضة، فقد عرفت تسليمه عدم تحقق المعارضة، لان الزمان الحالي ليس ظرف كلا الاصلين، فظرف أحدهما غير ظرف الاخر، فلا معارضة. وتحقيق الكلام في المقام: انه قد عرفت انه نسب الى الشيخ انه فصل بين

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي فوائد الاصول ٤ / ١٠٩ - ١١٠ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (٢) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ١١١ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

### [ ١٨٢ ]

الصورتين - أعني صورة ما إذا كان الزمان الاستقبالي غير دخيل في فعلية الخطاب كمثال الربا، وصورة ما إذا كان الزمان دخيلاً في فعلية الخطاب والملاك كمثال الحيض -، ونسب له القول بالتنجيز فيما إذا كان الزمان دخيلاً في فعلية الخطاب دون الملاك، ولعله لاجل تفريقه بين مثال الحيض ومثال الربا والنذر أو الحلف على ترك الوطاء، مع فرض كون المحذور في التكليف الفعلي بالفعل الاستقبالي ثبوتياً، فلا يمكن حمل المثاليين في كلامه على الواجب المعلق وفعلية الخطاب، بل على ما كان الملاك فعلياً فقط دون الخطاب. فانتبه والامر سهل. أما صورة ما إذا كان الزمان دخيلاً في فعلية الخطاب والملاك كمثال الحيض. فالتحقيق: عدم منجزية العلم الاجمالي فيها. أما على القول بالاقتضاء والالتزام بوجود الموافقة القطعية من جهة تعارض الاصول، فواضح لما عرفت من عدم تعارض الاصول لاختلاف ظرف جريانها، سواء من جهة العلم بالتكليف أم العلم بالملاك والغرض الملزم الذي يحكم العقل بلزوم تحصيله وقبح تفويته. وأما على القول بالعلية التامة، فلان العلم الاجمالي المردد بين التكليف والملاك الفعلي والاستقبالي لا يصلح للتنجيز. وذلك، لان التكليف اللاحق لا يقبل ان ينتج بواسطة العلم التفصيلي الفعلي، فإذا علم تفصيلاً في هذا اليوم بثبوت تكليف فعلي في غد، فلا يكون العلم التفصيلي في هذا اليوم منجزاً للتكليف في غد وموجباً لترتب العقاب عليه، بل التنجز انما يكون للعلم في ظرف التكليف والمقارن له، ولذا لو تبدل علمه الى شك في ظرف التكليف أو الغرض، لا يكون منجزاً، مع انه لو فرض تنجزه سابقاً يمتنع ارتفاعه، لان الشئ لا ينقلب عما وقع عليه. نعم، بما انه عند علمه التفصيلي في هذا اليوم بالتكليف في غد لا يتأتى

### [ ١٨٣ ]

لديه احتمال الشك في غد، لانه خلف فرض حصول العلم لديه، فهو يرى فعلاً ان التكليف في غد منجز عليه، لكنه انما ينتج عليه بالعلم في ظرفه، فهو يرى انه في ظرفه منجز لا انه فعلاً منجز. ولذا لو فرض ان المنجز الفعلي مما يطرأ فيه فعلاً احتمال الزوال لا يمكن الحكم بالتنجيز فعلاً، كما لو قامت الامارة فعلاً على ثبوت التكليف في غد، وكان هناك احتمال زوال حجية الامارة في غد أو زوالها نفسها، لم يحكم بان التكليف في غد منجز فعلاً. إذن فالتكليف الاستقبالي يستحيل ان ينتج بالعلم الفعلي. وعليه، فالعلم الاجمالي بتكليف مردد بين الفعلي والاستقبالي ليس علماً فعلياً بما يقبل التنجيز على كل تقدير، إذ لا يصلح لان يكون بياناً على التكليف

الاستقبالي، لان شأنه لا يزيد على العلم التفصيلي. وقد عرفت انه لا يصلح لتنجيز التكليف الاستقبالي. نعم، لو كان للتكليف الاستقبالي مقدمات وجودية مفوتة، كان العلم التفصيلي موجبا لتنجزه بلحاظ مقدماته، لان التكليف الاستقبالي قابل للتنجز فعلا بهذا المقدار ومن هذه الحيثية، فكان العلم صالحا للتأثير فيه فعلا. وهذا يختلف عما نحن فيه، إذ المفروض انه ليس للطرف الاستقبالي مقدمة وجودية فعلية، بل ليس هناك إلا مقدمة علمية، ولزومها يتوقف على تنجيز ذي المقدمة، وهو غير منجز كما عرفت. ومن هنا ظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين مورد حكم العقل بوجود المقدمة المفوتة من جهة قبح تفويت الغرض الملزم، وانه لا ملازمة بين وجوب المقدمات المفوتة وبين تنجيز العلم الاجمالي فيما نحن فيه بلحاظ الغرض الملزم فضلا عن الاولوية التي ادعاها في تقريرات الكاظمي. فالتفت. وأما صورة ما إذا لم يكن للزمان دخل في فعلية الخطاب، بل كان الخطاب فعليا وانما الزمان قيد المتعلق.

### [ ١٨٤ ]

فقد ذهب الكل الى منجزية العلم الاجمالي، لانه علم بتكليف فعلي على كل تقدير فيكون منجزا، كما ان حديث المعارضة يأتي فيها لاتحاد طرف الاصل في كل طرف من طرفه في الطرف الاخر. إذن فالعلم منجز على كلا المسلكين في العلم الاجمالي: - اعني: مسلك العلية التامة ومسلك الاقتضاء - . لكن الانصاف هو عدم منجزية العلم في هذه الصورة كسابقتها لنفس البيان السابق، فان العلم بالتكليف لا يصلح لتنجزه إلا إذا كان متحققا في ظرف العمل نفسه، ولذا لو علم بالتكليف الفعلي وكان زمان المكلف به متأخرا وزال العلم في وقت العمل لم يكن التكليف منجزا. وبالجملة: العلم المنجز هو العلم بالحكم أو بالغرض الملزم في ظرف الطاعة والامتثال لا السابق عليه ولا المتأخر عنه، لان الحكم المنتجز هو الحكم بثبوت العقاب على تقدير مخالفة الحكم، وهو انما يكون بلحاظ قيد المنجز في ظرف المخالفة. فالتفت. وعليه، فالعلم الاجمالي فيما نحن فيه ليس علما بما يقبل التنجيز فعلا على كل تقدير، إذ هو لا يصلح للبيانية وتنجيز التكليف المتعلق بما يكون زمانه متأخرا. ومن هنا ظهر حكم صورة ما إذا كان الزمان دخيلا في الخطاب دون الملاك. فلاحظ ولا تغفل. ومحصل القول: هو انه لنا ان نقول ان العلم الاجمالي في التدرجيات غير منجز بقول مطلق. هذا بحسب وجوب الموافقة القطعية. وأما من جهة حرمة المخالفة القطعية، فالامر فيه كذلك، إذ عرفت عدم قابلية العلم الاجمالي للتنجيز، فكما لا تجب الموافقة القطعية لا تحرم المخالفة القطعية، سواء قلنا بالعلية التامة أم بالاقتضاء.

### [ ١٨٥ ]

نعم، من يقرب نفي وجوب الموافقة القطعية بعدم تعارض الاصول لا ينبغي له القول بجواز المخالفة القطعية، إذ لا ملازمة بينهما، فان حرمة المخالفة القطعية - على هذا المبنى - ليست من جهة تعارض الاصول كي تنتفي بانتفاء التعارض، بل العلم علة تامة لها. فتعليل عدم حرمة المخالفة القطعية بعدم تعارض الاصول - كما جاء في تقريرات الكاظمي - غير وجيه. ثم، إنه إذا لم يكن العلم الاجمالي فيما نحن فيه منجزا كما عرفت، كان المرجع في كل طرف الاصل الجاري فيه، وعليه، ففي مثال العلم الاجمالي بائتناه بمعاملة ربوية إما في يومه أو غده يقع الكلام في جهتين أشار الشيخ (رحمه الله) الى كليهما: الجهة الاولى: في أنه حيث يشك في صحة المعاملة وفسادها، فهل المرجع عمومات الصحة أو أصالة

الفساد؟. ذكر الشيخ (رحمه الله) أولاً: ان المرجع هو أصالة الفساد لا عمومات الصحة، للعلم بخروج بعض الشبهات التدريجية عن العموم، لفرض العلم بفساد بعضها، فيسقط العام عن الظهور بالنسبة إليها ويجب الرجوع الى أصالة الفساد. ثم قال بعد ذلك: " اللهم إلا ان يقال: ان العلم الاجمالي بين المشتبهات التدريجية كما لا يقدر في إجراء الاصول العملية فيها كذلك لا يقدر في الاصول اللفظية، فيمكن التمسك فيما نحن فيه لصحة كل واحد من المشتبهات بأصالة العموم، لكن الظاهر الفرق بين الاصول اللفظية والعملية، فتأمل " (١). أقول: إن عدم صحة التمسك بالعموم في مورد الشك فيما نحن فيه ليس من جهة العلم الاجمالي بفساد إحدى المعاملتين كي يتأتى ما ذكره من الحديث،

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٥٦ - الطبعة الاولى. (\*)

### [ ١٨٦ ]

بل من جهة انه من التمسك بالعام في الشبهة المصادقية للمخصص، وهو غير جائز، ولذا يمتنع التمسك بالعموم حتى في الشبهة البدوية. وظاهر الشيخ (رحمه الله) وان كان إناطة المحذور في ما نحن فيه بوجود العلم الاجمالي. لكن يمكن ان يكون قوله: " فتأمل " الى ما ذكرناه من كون المورد من موارد الشبهة المصادقية، فلا يتأتى فيه حديث العلم الاجمالي والفرق بين الاصول اللفظية والعملية. وعلى هذا فلا يتجه رمي كلامه بالفساد كما جاء في تقارير الكاظمي (١). فالتفت ولا تغفل. الجهة الثانية: انه حيث يشك في حلية المعاملة وحرمتها لاحتمال انها ربوية، فتكون مجرى لأصالة الحل. وحينئذ يقع الكلام في ان أصالة الحل هل تكون حاکمة على أصالة الفساد أو لا؟ ذهب المحقق النائيني (قدس سره) الى الاول في عموم المعاملات، وان لم يلتزم به في فرض المسألة، باعتبار ان فساد الربا ليس ناشئاً من الحكم التكليفي. وبالجملة: التزم (قدس سره) بان الحلية التكليفية تلازم الحلية الوضعية. ومحصل ما جاء في تقارير الكاظمي في تقريبه يرجع الى وجهين: الاول: ان حرمة المعاملة بما انها آلة لا يجاد النقل والانتقال لا بما هي عقد لفظي. وبعبارة اخرى: حرمة المعنى الاسم المصدري باعتبار صدوره من العاقد بما انها تستتبع الفساد، لانها تستلزم نفي السلطنة شرعاً، كان نفيها باصالة الحل موجبا لنفي أثرها وهو الفساد أو عدم السلطنة. الثاني: انه كما ان حرمة المعاملة تستلزم الفساد كذلك الحلية التكليفية للمعاملة بالنحو المزبور تقتضي الصحة.

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي فوائد الاصول ٤ / ١١٣ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

### [ ١٨٧ ]

ولاجل ذلك يلتزم بدلالة آية: (احل الله البيع) (١) على صحة البيع ولو مع ارادة الحلية التكليفية منها (٢). وفي كلا الوجهين منع. أما الاول: ففيه - بعد تسليم ما أفاده من اقتضاء النهي للفساد - أولاً: ان الترتب بين الفساد والنهي أو عدم السلطنة والنهي ليس ترتباً شرعياً كي ينتفي بانتفاء موضوعه، بل هو - بحسب ما أفاده - ترتب عقلي نظير التلازم بين حرمة الشيء وعدم وجوبه. فدليله انما يتكفل

الملازمة عقلا بين الحرمة وعدم السلطنة باعتبار عدم امكان تصور الجمع بينهما، إذن فلا ينتفي الفساد بانتفاء الحرمة بالاصل. وثانيا (٣): انه لو فرض كون الترتب شرعيا، فأصالة الحل انما تنفع في نفي الفساد لو فرض ان دليلها يتكفل جعل الحلية بلحاظ جميع آثارها. أما لو فرض ان دليلها انما يتكفل جعل الحلية ونفي الحرمة بلحاظ خصوص المعذرية وعدم العقاب، كما يحتمل قويا ذلك، فلا يترتب عليها نفي الفساد. وأما الثاني: ففيه - مضافا الى ما ورد على الاول - انه لا تلازم بين الحلية التكليفية والصحة - لو سلمت الملازمة بين الحرمة والفساد - للقطع بحلية كثير من المعاملات الفاسدة كالمعاملة الغررية ونحوها، فانه يكشف عن عدم الملازمة بين الحلية والصحة. وأما فهم جعل الصحة من آية حل البيع، فهو من جهة ان نفس التصدي

(١) سورة البقرة. الآية: ٢٧٥. (٢) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ١١٥ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (٣) قد يقال بإمكان الرجوع الى استصحاب عدم الحرمة في نفي الفساد، فلا حاجة الى اصالة الحل كي يأتي الشكل المذكور. فتأمل. منه عفى عنه. (\*)

#### [ ١٨٨ ]

لبيان حليته تكليفا ظاهر عرفا في أنه نافذ وصحيح، كما لا يخفى. فتدبر. التنبيه السادس: في الكلام عما إذا كان في أحد الاطراف أصول طولية دون الاخر. فانه بناء على الالتزام بتعارض الاصول ومنجزية العلم الاجمالي من جهة الموافقة القطعية بسبب المعارضة، يقع الكلام في ان المعارضة هل تكون بين مجموع الاصول الطولية في طرف والاصل المنفرد في الطرف الاخر، أو انها تكون بين الاصل المنفرد في طرف والاصل المتقدم رتبة في الطرف الاخر، فيكون الاصل المتأخر في ذلك الطرف رتبة سليما عن المعارض، فلا مانع من جريانه؟. ومثال ذلك: ما إذا علم بنجاسة أحد الاناءين، وكان أحدهما متيقن الطهارة قبل العلم الاجمالي دون الاخر، فان متيقن الطهارة مجرى لاصلين الاستصحاب وقاعدة الطهارة، وهي في طول الاستصحاب لحكومته أو وروده عليها. وأما الاناء الاخر، فهو ليس مجرى إلا لقاعدة الطهارة. وقد ذهب المحقق النائيني (رحمه الله) الى القول الاول، فالتزم بمعارضة مجموع الاصول الطولية المرخصة في طرف للاصل المنفرد في الطرف الاخر. ببيان: ان تعارض الاصول بتعارض مؤدياتها وما هو المجعول فيها الذي ينافي بنفسه المعلوم بالاحمال، والمجعول في كل من استصحاب الطهارة وقاعدتها أمر واحد وهو طهارة المشكوك، والمفروض عدم امكان جعل الطهارة لكلا الاناءين. إذن فمؤدى الاستصحاب وقاعدة الطهارة في طرف يعارض مؤدى قاعدة الطهارة في الطرف الاخر فيتساقطان في عرض واحد. وبالجملة: المحذور في عدم جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي يرجع الى مقام الثبوت، وهو منافاة الترخيص في كلا الطرفين للمعلوم بالاحمال، فلا ينفع حديث الحكومة والطولية، وليس يرجع الى مقام الاثبات، حتى ينفع حديث حكومة أحد الاصلين على الاخر. نعم لو كان أحد الاصلين سببيا والاخر مسببيا، كان طرف المعارضة

#### [ ١٨٩ ]

خصوص الاصل السببي، فلا مانع من جريان الاصل المسببي عند سقوط السببي بالمعارضة، لعدم المعارضة، كما تقدم في مسألة الملاقى لاحد أطراف الشبهة المحصورة. لان المحذور في جريان

الاصليين هناك إثباتي لا ثبوتي (١). وهذا البيان مندفع، وذلك لان المحذور في جريان كلا الاصليين المنتهي الى المخالفة القطعية العملية وإن كان ثبوتيا، لكن المحذور في جريان أحدهما المنتهي الى عدم الموافقة القطعية ليس ثبوتيا، إذ لا محذور فيه عقلا بنظره (قدس سره)، وإنما هو ناشئ من المعارضة بين إطلاقي الدليلين الشاملين لكلا الطرفين الناشئة من عدم الترجيح بلا مرجح. ومن الواضح أن التعارض إنما يكون بين الأدلة بما هي أدلة، فالمحذور المستلزم لسقوط الاصليين إثباتي لا ثبوتي، وحينئذ ينفع فيه حديث الطولية، إذ مع وجود الاصل الحاكم لا تصل النوبة الى الاصل المحكوم ولا يكون اطلاق دليله شاملا للمورد في حد نفسه، فلا معنى لان يكون طرف المعارضة، فلا تصل النوبة إليه إلا بعد سقوط الاصل الحاكم بالمعارضة مع الاصل في الطرف الآخر. وعليه، فهو يجري بلا معارض. وبذلك يظهر أن القول الثاني هو المتعين. وهذا البيان يختلف عما تقدم منا في مناقشة المحقق النائيني في ميث الاضطرار الى المعين، فراجع. وكلاهما صالح لرد ما التزم به (قدس سره). فتدبر. التنبيه السابع: في الكلام عن استصحاب الاشتغال. لا يخفى عليك ان ما ذكرناه في أحكام العلم الاجمالي وخصوصياته يتأني في مطلق العلم الاجمالي بالتكليف تحريما كان أو إيجابا. إلا في بعض الخصوصيات التي نبهنا عليها في بعض التنبيهات (٢).

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٤٨ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (٢) راجع بحث الشبهة غير المحصورة. (\*).

#### [ ١٩٠ ]

ولكن العلم الاجمالي بالحكم الايجابي بين طرفين - كالعلم بوجود صلاة القصر أو التمام عليه - يختص ببحث تعرض له الشيخ (١) وغيره، وهو انه إذا جاء بأحد الطرفين كصلاة القصر، فهل يمكن إجراء استصحاب الوجوب المعلوم سابقا ثبوته عليه والمشكوك في بقاءه فعلا بعد اتيان أحد الطرفين أولا يمكن (٢) ؟. فنقول - وعلى الله سبحانه الاتكال -: ان الحديث يقع في جهتين: الاولى: في استصحاب الفرد المردد من الوجوب، بحيث تترتب عليه آثار الفرد. والثانية: في استصحاب كلي الوجوب المتحقق في ضمن أحد الفردين. أما استصحاب الفرد المردد، فهو مما لا يصح إجراؤه، وذلك لان الاستصحاب يتقوم بركنين أحدهما اليقين بالحدوث. والآخر الشك في البقاء. وكلاهما مفقودان في المقام. أما الشك في البقاء فلوجهين - اشارة اليهما المحقق النائيني في كلامه - . الاول: ان البقاء عبارة عن الوجود بعد الوجود وعلى تقدير الحدوث، ولا شك في المقام في بقاء الفرد الحادث المردد على أي تقدير من تقديري حدوثه، لانه على أحد تقديره مقطوع بعدم وعلى التقدير الثاني مقطوع البقاء. الثاني: ان المطلوب في باب الاستصحاب هو تحقق الشك في بقاء الحادث على ما هو عليه وعلى جميع تقادير حدوثه، بحيث يحاول في الاستصحاب الحكم ببقاء ذلك الحادث على ما هو عليه، ومن الواضح انه لا شك في الحادث

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى فرائد الاصول / ٣٦٨ - الطبعة الاولى. (٢) وقد أطال المحقق النائيني (رحمه الله) في تحقيق هذا المبحث، وتعرض سيدنا الاستاذ (مد ظله) في مجلس الدرس أولا الى كلامه، ثم عقبه بتحقيق المطلب، ونحن لا نرى لزوما في نقل ما أفاده النائيني (قدس سره)، بل المهم بيان تحقيق المبحث وبه يتضح كلام الاعلام صحة وفسادا.

- المطلوب ابقاؤه - على كل تقديره، لانه على احد تقديره مرتفع قطعاً، وعلى التقدير الاخر باق قطعاً. فلا شك في بقاء ما تحقق سابقاً على ما هو عليه وكيفما كان. وأما اليقين بالحدوث، فعدمه واضح، بناء على الالتزام بان العلم الاحمالي متعلق بالجامع وعدم سرايته الى الخصوصية أصلاً، إذ الفرد لا يقين به كما لا يخفى. ولا ندري لماذا لم يتعرض المحقق النائيني (رحمه الله) الى هذا الايراد مع التزامه بالمسلك المزبور. وأما بناء على ما اخترناه من تعلق العلم بالجامع وسرايته الى الخارج وارتباطه بواقع معين خارجاً، بحيث يكون الجامع مشيراً إليه، ويمكن ان يقول العالم إجمالاً: ان هذا هو معلومي بالاحمال لو انكشف له الحال، بناء على هذا المسلك قد يتخيل تعلق اليقين بالفرد المردد. لكنه تخيل فاسد، لما عرفت سابقاً من ان الفرد المردد لا علم به بخصوصياته، بل بمقدار الجامع المشير إليه. وعليه، فالفرد الواقعي متعلق لليقين من جهة واحدة مجملة ومجهول من سائر الجهات المميزة لها. ومن الواضح: ان ظاهر اليقين بالشئ المأخوذ في موضوع الاستصحاب هو اليقين به بقول ويجهاته المميزة، بحيث يصح ان يقال له عرفاً انه معلوم، والمعلوم بالاحمال لا يقال له انه معلوم، بل يقول القائل انه لم يكن يدري به، ولذا قلنا انه مردد لدى العالم، وهو يعني انه ليس بعالم به، فالحرمة الثابتة للناء النجس الواقعي المردد بين اناءين لا يقال عرفاً إنها معلومة. وبعبارة أخرى: ان المعلوم شخصاً هو الكلبي المرتبط بواقع معين خاص، والمنطبق على احد الفردين خاصة واقعا والمتشخص به في الواقع. أما المنطبق عليه فليس معلوماً وان ارتبط به المعلوم، إذ عرفت ان العلم

الاحمالي هو العلم بالجامع. غاية الامر انه يرتبط بالخارج وينطبق عليه، وهذا لا يصح تعلق العلم بالخارج، بحيث يقال عرفاً انه معلوم. بخلاف موارد العلم التفصيلي، فانه يقال انه معلوم بنفسه وان كان مجهولاً من سائر جهاته. فالواقع في مورد العلم الاحمالي معلوم لكنه بالاحمال، وهو كما عرفت يرجع الى تعلق العلم بالصورة الاحمالية الجامعة، فالعلم لم يتعلق بالفرد، بل تعلق بالكلبي وهو غير الفرد. والنتيجة: ان استصحاب الفرد المردد مما لا يمكن الالتزام به لفقدانه ركني الاستصحاب. وأما استصحاب الكلبي المتحقق في ضمن أحد الفردين، فلا اشكال فيه من جهة اليقين بالحدوث والشك في البقاء فانهما متوفران فيه. ولكن يشكل من جهة أخرى، وهي: ان المقصود به. إن كان اثبات وجوب الفرد الباقي الذي لم يات به المكلف فهو أصل مثبت. وان كان المقصود به اثبات لزوم الخروج عن عهدة التكليف، فهو ثابت بقاعدة الاشتغال الثابت بمجرد الشك، فلا حاجة في ذلك الى الاستصحاب لانه لغو، أو تحصيل للحاصل، بل قيل انه أردأ انحاء تحصيل الحاصل، لانه من باب احراز موضوع الاثر الثابت لما هو محرز بالوجدان بالتعبد. وهذا إشكال ذكره المحقق النائيني على الاستصحاب هنا، وفي موارد البراءة، فذهب الى: انه لا مجال لاجراء استصحاب البراءة لاثبات عدم العقاب لترتبه على مجرد الشك، فيكون الاستصحاب لاثبات ذلك تحصيلاً للحاصل، بل من أردأ أنحائه. وقد يقال: ان الاستصحاب ههنا وارد على قاعدة الاشتغال، لان موضوع القاعدة هو الضرر المحتمل، وهي ثابتة بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل.

ومن الواضح انه باستصحاب التكليف يرتفع احتمال الضرر للقطع به بعد القطع بالتكليف تعبدا. فالأثر وإن اتحد، لكن لا مانع من جريانه بعد انتفاء قاعدة الاشتغال به لارتفاع موضوعها، وإلا لاشكل الأمر في كل وارد ومورود متفقين في الأثر وهو خلاف المتسالم عليه عند الكل. وبمثل ذلك يقال في استصحاب عدم التكليف وانه وارد على قبح العقاب بلا بيان، لانه يكون بيانا على العدم فيرتفع اللابيان. إذن فلا لغوية فيه وليس هو من تحصيل الحاصل، فضلا عن ان يكون من أردأ انجائه. ويمكن المناقشة في هذا القول: أولا؛ بان قاعدة الاشتغال ليست بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل، لما عرفت - في مبحث البراءة العقلية في تفسير كلام الشيخ - من أن وجوب دفع الضرر المحتمل على تقدير ثبوته يتفرع على تنجيز التكليف الموجب لاحتمال الضرر، إما بالعلم الاجمالي أو بالاحتمال قبل الفحص أو بقيام الدليل على وجوب الاحتياط في الشبهة، فالتنجيز في مرحلة سابقة على وجوب دفع الضرر المحتمل، وقاعدة الاشتغال ترجع الى الحكم بتنجز التكليف وثبوت العقاب على مخالفته. ومن الواضح ان تنجز التكليف في كل من الطرفين فيما نحن فيه ناشئ من العلم الاجمالي بالتكليف واحتمال انطباقه على كل طرف من أطرافه - سواء أفلنا بالعلية التامة أم بالاقتضاء وتعارض الاصول -، فمجرد حدوث العلم يوجب الحكم بالتنجيز وترتب العقاب على مخالفته، وهذا هو معنى قاعدة الاشتغال فيما نحن فيه. ولا يخفى ان الاستصحاب لا يرفع موضوعها، إذ هو لا يرفع العلم السابق، كيف؟ وهو يتقوم بثبوته. كما لا ينفي أو يثبت الانطباق، بل غاية ما يثبت هو التعبد بثبوت الحكم بقاء، وهو لا يزيد على العلم به، وقد عرفت ان العلم الحادث دخيل في تحقق القاعدة لا رافع لها. مع أن الأثر العقلي يترتب على

---

[ ١٩٤ ]

مجرد حدوث العلم بالتكليف للزوم الخروج عن عهده ولو حصل الشك بعد ذلك في بقاءه كما عرفت ذلك في مبحث الاضطرار فراجع. ولعل هذا هو مقصود المحقق النائيني من ان الأثر يترتب على مجرد الحدوث، فاحراز البقاء لا فائدة فيه. وثانيا؛ لو سلمنا ان قاعدة الاشتغال بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل لا بملاك التنجيز، فالاستصحاب لا يوجب القطع بالضرر. أما بناء على انه لا يتكفل سوى التنجيز والتعذير فواضح جدا، إذ هو يتكفل ببيان ثبوت العقاب على الواقع لو كان ثابتا، وهذا لا يزيد على ما هو ثابت في نفسه بواسطة العلم الاجمالي واحتمال الانطباق، فلا يرفع موضوع قاعدة الاشتغال. وأما بناء على تكفله جعل حكم ظاهري مماثل للواقع، فلان العقاب في مورده على مخالفة الواقع لو صادفه، ولا عقاب على مخالفة الظاهر لو لم يصادف الواقع. وعليه فهو لا يفيد أكثر من تنجيز الواقع، فلا يكون واردا على قاعدة الاشتغال. نعم، قد يتوهم حكومة الاستصحاب على قاعدة الاشتغال، لانها وان تكفلت ببيان احتمال الضرر، لكن بلسان اثبات الواقع وثبوته. ولكنه توهم فاسد، إذ لا معنى للحكومة في باب الاحكام العقلية، بل هي تختص بالادلة اللفظية الشرعية. نعم، إذا التزم بثبوت العقاب على مخالفة الحكم الظاهري وعدم تعدد العقاب مع موافقة الواقع للظاهر، يكون المورد - بالاستصحاب - من موارد القطع بالعقاب - إذ لو التزم بالتعدد، فالعقاب على الواقع يكون محتملا لا مقطوعا، كما لا يخفى وجهه فانتبه -، نظير موارد العلم التفصيلي بالحكم الشرعي فلا موضوع لقاعدة الاشتغال حينئذ، ولكنه مبنى فاسد لا نلتزم به.

---

[ ١٩٥ ]

وجملة القول: ان مبنى قاعدة الاشتغال على حدوث اليقين بالتكليف واحتمال انطباقه على كل طرف، والاستصحاب لا يتصرف في شئ من ذلك. ولو فرض كون الشك في البقاء دخيلاً أيضاً في قاعدة الاشتغال، بمعنى عدم الدليل على التكليف وجوداً أو نفيًا، فهو انما يسلم في مورد العلم التفصيلي بالحكم الشخصي، فان قاعدة الاشتغال تنشأ من الشك في الفراغ، إذ قبل الشروع في الامتثال لا معنى لقاعدة الاشتغال للعلم بالحكم. لا فيما نحن فيه مما كانت قاعدة الاشتغال تتقوم بالعلم الاجمالي والشك في الانطباق، فان قاعدة الاشتغال لا تتقوم بعدم الدليل على ثبوت التكليف كالاستصحاب، إذ الاستصحاب غاية ما يثبت التكليف الاجمالي ويرفع الشك في بقاء الكلبي، أما تعيين انطباقه فلا يتكفله فلا يستغنى به عن قاعدة الاشتغال بل نحتاج إليها، ولذا قلنا انه لا يزيد على العلم بالحدوث. نعم هي تتقوم بعدم الدليل على ارتفاع التكليف، وهو محرز بالوجدان ولا ربط للاستصحاب فيه كما لا يخفى. هذا مضافاً الى ان الاستصحاب لا يرفع الشك في العقاب لانه انما يتكفل بتجيز الواقع لا اكثر. فظهر بذلك: ان الاستصحاب لا مجال له فيما نحن فيه - وفاقاً للشيخ - لانه من تحصيل الحاصل، أو ارداً انحائه كما قيل. نعم، لو فرض ان للاستصحاب أثراً آخر غير أثر قاعدة الاشتغال، فلا مانع من جريانه بلحاظ ذلك الاثر، إذ لا يكون حينئذ لغوا، كما التزم به الشيخ في استصحاب البراءة إذا ترتب عليها اثر غير الاثر العقلي بملاك قبح العقاب بلا بيان (١). ومن هنا يظهر أنه لا وقع للايراد على الشيخ في التزامه باجراء الاستصحاب في مورد الشك في بقاء التكليف الشخصي، كاستصحاب وجوب

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٠٤ - الطبعة الاولى. (\*)

#### [ ١٩٦ ]

الظهر عند الشك في ادائها. بيان: انه يكفي في لزوم الخروج عن عهدها قاعدة الاشتغال المترتبة على حدوث اليقين بالوجوب والشك في الامتثال. وجه ظهور فساد هذا الايراد: ما أشار إليه الشيخ (رحمه الله) في ذيل كلامه من: انه يترتب على استصحاب التكليف الشخصي أثر آخر، وهو جواز الاسناد والاستناد بحيث يصح له الاتيان بصلاة الظهر بنية الظهر جزماً، وهذا مما لا يترتب على قاعدة الاشتغال، كما لا يثبت في موارد استصحاب الكلبي الذي هو محل الكلام. هذا غاية ما يمكن أن نقوله في هذا المجال، فتدبره فانه لا يخلو من دقة.

#### [ ١٩٧ ]

المقام الثاني: في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين الكلام في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين يقع في صورتين: الصورة الاولى: في الشك في الجزئية. كتردد الواجب بين كونه واجد السورة أو فاقدها. ولا يخفى عليك ان البحث في الاقل والاكثر يكون بعد الفراغ عن جهتين: الاولى: الالتزام بالبراءة في الشبهات البدوية. الثانية: الالتزام بمنجزية العلم الاجمالي عند دوران الامر بين المتباينين. وذلك، لان غاية ما يحاوله القائل بالاحتياط في مورد الدوران بين الاقل والاكثر، هو دعوى عدم انحلال العلم الاجمالي والحاق الاقل والاكثر بالمتباينين، فإذا لم يثبت الاحتياط في المتباينين فلا يثبت فيما نحن فيه ولا مجال لتوهمه. كما ان غاية ما يحاوله القائل بالبراءة هو دعوى انحلال العلم الاجمالي، وكون شبهة



وجوب الاكثر بدوية، فإذا لم تثبت البراءة في الشبهات البدوية فلا مجال لتوهمها فيما نحن فيه.

[ ١٩٨ ]

إذن، فلا بد من فرض هاتين الجهتين مفروغا عنهما، والبحث في أن الأقل والأكثر من قبيل المتباينين فيجب الاحتياط، أم من قبيل الشبهة البدوية فلا يجب الاحتياط. وبعد ان عرفت ذلك، نقول: إن الوجه الذي يركز عليه القائل بالاحتياط هو أمران: الأمر الأول: العلم الاجمالي بوجود العمل المردد بين الأقل والأكثر، إذ العلم الاجمالي يوجب تنجيز كلا طرفيه فيجب الاتيان بالأكثر. وأساس القول بالبراءة على الالتزام بالانحلال العلم الاجمالي وعدم تأثيره. وقد اختلفت كلمات الاعلام في هذا المجال تفصيلا وإطلاقا. ويمكننا ان نشير الى المسالك المذكورة في تقريب الانحلال باربعة وجوه: الأول: الانحلال في حكم العقل - بمعنى الانحلال الحكمي الراجع الى عدم تأثير العلم الاجمالي في التنجيز - بقيام العلم التفصيلي بتنجز الأقل وعدم تنجز الأكثر. الثاني: الانحلال الحقيقي في حكم الشرع بقيام العلم التفصيلي بوجود الأقل والشك في وجوب الأكثر. الثالث: الانحلال الحكمي بجرىان الاصل المؤمن في الأكثر بلا معارض، وهو يبتني على القول بالافتضاء. الرابع: الانحلال بواسطة حكومة دليل البراءة على أدلة الاجزاء والشرايط، وهو ما ذهب إليه صاحب الكفاية (رحمه الله). وقد نسب إلى الشيخ (رحمه الله) القول بالانحلال في حكم الشرع. بيان: ان الأقل معلوم الوجوب تفصيلا إما بالوجوب النفسي أو المقدمي الغيري، والأكثر مشكوك الوجوب فينحل العلم الاجمالي.

[ ١٩٩ ]

واستشكل فيه: بعدم الاثر العملي العقلي للوجوب الغيري لعدم قابليته للتنجز، وبأنه (قدس سره) لا يلتزم باتصاف الاجزاء بالوجوب الغيري (١). والذي يظهر لنا ان نظر الشيخ (رحمه الله) الى الانحلال في حكم العقل لا في حكم الشرع. وقد يقرب الانحلال في حكم العقل بدوا: بان الأقل منجز على المكلف وفي عهده قطعا سواء كان هو الواجب ام كان الأكثر هو الواجب. بخلاف الأكثر. فانه لا يعلم بوجوبه فلا يكون منجزا، وبذلك ينحل العلم الاجمالي بلحاظ أثره العقلي وهو التنجيز، فلا يؤثر في تنجيز الأكثر. ولكن صاحب الكفاية ذهب الى استحالة الانحلال المزبور، لانه يستلزم الخلف، كما انه يستلزم من فرض وجوده عدمه. وذلك.. أما استلزامه الخلف، فلان تنجز الأقل على كل حال يتوقف على فرض تنجز الأكثر، إذ لا يكون الأقل منجزا مطلقا الا إذا كان التكليف المعلوم بالاجمال منجزا مطلقا حتى لو فرض تعلقه بالأكثر، فلو كان تنجز الأقل مطلقا مستلزما لعدم تنجز الأكثر كان خلفا، لانه خلاف المفروض، أو لانه يلزم ان يكون المعلول للتنجز مانعا عنه، فيكون الشئ سابقا ولاحقا في آن واحد. وأما استلزام عدمه من فرض وجوده، فلانه إذا كان تنجز الأقل على كل حال مستلزما لعدم تنجز الأكثر كان ذلك مستلزما لعدم تنجز الأقل مطلقا لعدم تنجز التكليف على كل حال، وهو يستلزم عدم الانحلال، لان أساس الانحلال بتنجز الأقل مطلقا. فيلزم من الانحلال عدمه (٢). هذا ما افاده في الكفاية، وعليه بنى عدم انحلال العلم الاجمالي وعدم

### [ ٢٠٠ ]

حريان البراءة العقلية من الاكثر لقيام البيان. وهو ينظر الى ما سلكه الشيخ (رحمه الله) من دعوى الانحلال في حكم العقل التي تظهر من كلماته الاخيرة، حيث ذهب الي العلم التفصيلي بثبوت العقاب على ترك الاقل، إما لوجوبه لنفسه أو لانه سبب لترك الاكثر، بخلاف الاكثر فيكون العقاب عليه عقابا بلا بيان. ولكن كلام الشيخ ودعواه تبني على أمر غفل عنه صاحب الكفاية وغيره، فكان نتيجته هو ايراد الكفاية على دعوى الانحلال بما عرفت. بيان ذلك: ان التكليف بمركب ذي أجزاء عديدة.. تارة: يلتزم بان له تنجيز واحد بلحاظ مجموع الاجزاء، فاما ان يتنجز مطلقا واما ان لا يتنجز كذلك. وأخرى: يلتزم بانه قابل للتبعيض في التنجيز بلحاظ تعدد أجزائه، فيكون منجزا من جهة بعض أجزائه، ولا يكون منجزا من جهة بعض آخر - نظير بطلان العمل، فانه تارة يستند الى ترك الكل، واخرى يستند الى ترك أحد الاجزاء خاصة - . فإذا علم المكلف بوجوب بعض اجزاء المركب وجهل البعض الاخر، فلو ترك الاجزاء المعلومة وظهر وجوب الكل المركب منها ومن المجهول، كان للمولى ان يعاقبه على ترك الاكثر المستند الى ترك الاجزاء المعلومة له، لان المركب بذلك المقدار مما قام عليه البيان. أما إذا جاء بها فليس له أن يعاقبه على ترك الاكثر المستند الى ترك الاجزاء المجهولة لانه عقاب بلا بيان. ولا يخفى عليك انه مع الالتزام بالتبعيض في التنجيز بالتقريب الذي عرفته، يتم الانحلال في حكم العقل بلا تأتي محذور الكفاية عليه. وذلك، لانه إذا علم إجمالا بوجوب الاقل أو الاكثر فقد علم بوجوب الاقل تفصيلا، إما لنفسه أو لكونه جزء الاكثر، وهذا يستلزم العلم بان ترك الاقل موجب للعقاب إما لوجوبه لنفسه أو لتنجز الاكثر من جهته، فمخالفة الاقل

### [ ٢٠١ ]

معلومة القبح تفصيلا، فهو منجز على كل حال كان هو الواجب أو كان الواجب الاكثر. أما الزائد على الاقل، فلا علم بقبح مخالفته وبترتب العقاب على تركه، فيكون موردا للبراءة عقلا، لان العقاب عليه - يعني على الاكثر من جهته - عقاب بلا بيان، لسقوط العلم الاجمالي عن صلاحيته للبيانية والتنجيز بعد العلم التفصيلي بقبح المخالفة في أحد طرفيه وتنجزه. ولا يخفى انه حينئذ لا مجال لايراد الكفاية على دعوى الانحلال بما تقدم، إذ لا خلف في فرض منجزية الاقل على كل حال، إذ هو مستلزم لفرض تنجز الاكثر من جهة الاقل خاصة لا تنجزه بقول مطلق، كي يكون فرض عدم تنجزه خلفا. كما انه لا يستلزم من فرض وجود الانحلال عدمه، إذ الانحلال يبني على فرض منجزية الاكثر من جهة الاقل المستلزم لعدم تنجز الاكثر من جهة الزائد المشكوك وهو لا يستلزم عدم الانحلال. نعم، ايراد الكفاية متجه على تقدير الالتزام بعدم التبعض في التنجيز، وأن الاكثر إما أن يفرض تنجزه من حيث المجموع أو يفرض عدم تنجزه كذلك، ولا معنى للتنجيز من جهة دون أخرى. إذا عرفت ذلك. فاعلم ان اساس كلام الشيخ هو الالتزام بالتبعيض في التنجيز كما هو ظاهر صدر كلامه (١) فلاحظه. وعليه، فلا يرتبط به اشكال الكفاية، لما عرفت من انه يبني على عدم فرض التبعض في التنجيز، وهو غفلة من صاحب الكفاية عن اساس كلام الشيخ (رحمه الله). ولعله مما يؤيد غفلة الكفاية عن نظر الشيخ الى التبعض في التنجيز هو:

[ ٢٠٢ ]

ان المحقق الاصفهاني - وهو تلميذ صاحب الكفاية - ينقل كلاما لصاحب الحاشية (١) يشير فيه الى التبعض في التنجيز ويرده ولا يشير الى احتمال ذلك من كلام الشيخ (٢). مما يظهر منه انه قد أخذ عدم التبعض في التنجيز مفروغا عنه في كلام الشيخ. فالتفت. ثم إنه إذا ظهر لك ان مدار صحة تقرب الانحلال في حكم العقل على الالتزام بالتبعض في التنجيز، فلا بد من تحقيق هذه الجهة. فان الذي نراه هو انحصار مستند القول بالبراءة على الانحلال في حكم العقل بالبيان المتقدم، وإلا أشكل الامر في باب الاقل والاكثر، إذ ستعرف ما في الوجوه المذكورة من الضعف. وعلى كل حال فالذي نبنى عليه - تبعا للشيخ - هو التبعض في التنجيز إذ هو مما يشهد له بناء العقلاء في مقام امتثال الاحكام، ولا مجال لانكاره. وعلى هذا فالذي نبنى عليه في مسألة الاقل والاكثر هو الانحلال في حكم العقل بالتقريب الذي عرفته المستلزم لجريان البراءة عقلا ونقلا من الاكثر من جهة الزائد المشكوك جزئيته. وهذا هو العمدة في هذه المسألة كما سيوضح. وقد حمل المحقق النائيني (رحمه الله) كلام الشيخ على ارادة الانحلال في حكم الشرع، لكن لا بالتقريب المتقدم، بل بتقريب آخر وهو: انه يعلم تفصيلا بوجوب الاقل إما نفسيا استقلاليا أو ضمنيا، فلا مجال لجريان أصل البراءة فيه لا عقلا ولا شرعا، بخلاف وجوب الاكثر، فانه مشكوك، فلا مانع من اجراء البراءة فيه عقلا وشرعا، إذ العلم الاجمالي لا يصلح للمانعية بعد انحلاله. ثم انه أورد عليه: بان العلم التفصيلي بوجوب الاقل هو عين العلم

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد تقي، هداية المسترشدين: / ٤٤٨ - الطبعة الاولى. ٢ / ٢٦٢. (٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين نهاية الدراية ٢ / ٢٦٢ - الطبعة الاولى. (\*)

[ ٢٠٣ ]

الاجمالي بين الاقل والاكثر، إذ التردد بين الاقل والاكثر يرجع الى التردد بين أخذ الاقل لا بشرط من جهة الجزء الزائد، وبين أخذه بشرط شئ الذي هو عبارة عن الاكثر، والعلم التفصيلي بوجوب الاقل إما لنفسه أو ضمنا هو عين ذلك العلم الاجمالي، فيلزم ان يكون العلم الاجمالي موجبا لانحلال نفسه. هذا خلاصة ما أفاده في نقل كلام الشيخ والإيراد عليه (١). وهو متين، لكن عرفت ان منظور كلام الشيخ ليس الى الانحلال في حكم الشرع، بل الى الانحلال في حكم العقل بالتقريب الذي عرفته، فالتفت. وقد ذهب المحقق الاصفهاني الى الانحلال في حكم الشرع ببيان محصله: ان الاجزاء لا تكون واجبة بالوجوب الغيري المقدمي، بل ليس هناك إلا وجوب واحد نفسي منبعت عن ارادة نفسية واحدة منبعت عن غرض واحد قائم بالاجزاء بالاسر التي هي عين الكل. وعليه فهذا الوجوب النفسي الشخصي المعلوم أصله منبسط على تسعة اجزاء مثلا بتعلق واحد وانبساطه بغير ذلك التعلق على الجزء المشكوك غير معلوم، فالتكليف بالمقدار المعلوم يكون فعليا منجزا وبالمقدار المجهول لا مقتضي لفعليته وتنجزه. وبما ان التكليف المتعلق بالاقل هو الوجوب النفسي الذي يترتب الثواب والعقاب على مخالفته وموافقته فلا تتوقف فعليته وتنجزه على تكليف آخر غير معلوم. هذا خلاصة ما أفاده (قدس سره) (٢) ومرجعه كما يظهر الى انحلال العلم

الاجمالي بالعلم التفصيلي بوجوب الاقل بالوجوب النفسي الاستقلالي أو الضمني، كما أن ميناه على الالتزام بقابلية الامر الضمني - في حد نفسه - للتجز، بحيث تكون له اطاعة مستقلة. فيكون الاقل معلوم التنجز على

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ١٥٢ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٣٦٤ - الطبعة الاولى. (\*)

#### [ ٢٠٤ ]

كل حال، والزائد مشكوك فيكون مجرى للبراءة. وبذلك يختلف عما ذكرناه في تقريب الانحلال، لانا وان التزمنا بتنجز الاقل على كل حال لكن من باب تنجز الاكثر من جهة الاقل، لا تنجزه على كلا تقديره ولنفسه مع قطع النظر عن تنجز الاكثر كما هو مبنى كلام الاصفهاني. ونحن لا نريد أن نطيل في مناقشته والتعرض الى جهات كلامه كلها فذلك مما لا يهمننا فعلا. بل نقتصر في مقام المناقشة على بيان ان الامر الضمني لا اطاعة له مستقلة، فلا يقبل التنجز المستقل، فلا ثواب ولا عقاب على موافقته ومخالفته خاصة، كما عرفت ذلك في مبحث التعبدي والتوصلي. كما انه قد تقدم منه هناك ما ينافي ما التزم به هنا، فراجع. وعليه، فالعلم بوجوب الاقل على كل حال لا ينفج في حل العلم الاجمالي، إذ أحد تقديري وجوبه وهو الوجوب الضمني لا أثر له عقلا ولا معنى لتنجزه، فلا يكون العلم به موجبا لانحلال العلم الاجمالي. فتدبر والتفت. وقد ذهب المحقق العراقي (رحمه الله) الى الانحلال في حكم الشرع ايضا، بل ادعى انه ليس لدينا علم اجمالي في الحقيقة إلا وهما، وانما الموجود ليس إلا العلم التفصيلي بوجوب الاقل والشك بدوا في وجوب الاكثر. ببيان محصله: ان الاختلاف بين الاقل والاكثر ليس ناشئا من اختلاف الوجوب المتعلق بالاقل مع الوجوب المتعلق بالاكثر، بل الوجوب المتعلق بالاقل لا يختلف سنخا ووجودا، سواء سرى الوجوب الى الاكثر ام لم يسر، وانما الاختلاف ناشئ من اختلاف حد التكليف من حيث وقوفه على الاقل أو سرايته الى الجزء الزائد، ومرجع الضمنية والاستقلالية الى ذلك. وهذا نظير الخط القصير والطويل، فانه إذا رسم الشخص الخط القصير

#### [ ٢٠٥ ]

ثم أضاف إليه ما يوجب طولاه فان واقع الخط القصير لم يختلف في كلا الحالين، وانما الاختلاف نشأ من جهة الحد الخاص وثبوت الزيادة، وهي لا توجب تغيرا في واقع القصير عما كان عليه قبل الزيادة. وإذا ظهر ذلك، فعند الشك بين الاقل والاكثر يكون مرجع الشك الى الشك في ثبوت الزيادة على المقدار الاقل وعدمه ليس إلا، واما وجوب الاقل فهو معلوم بالتفصيل سواء أكانت الزيادة ام لم تكن، إذ المفروض ان حقيقته ووجوده واحد لا يختلف على كلا التقديرين، فلا شك لدينا في وجوب الاقل اصلا وإنما الشك في ثبوت الوجوب للجزء الزائد المشكوك. إذن فليس لدينا إلا علم تفصيلي وشك بدوي (١). وما أفاده (قدس سره) - مع قطع النظر عن دعوى عدم اختلاف سنخ الوجوب الضمني والاستقلالي - لا يمكن المساعدة عليه لوجهين: الاول: ان الوجوب الضمني للاقل لو كان الواجب هو الاكثر يختلف وجودا عن الوجوب الاستقلالي له لو كان الواجب هو الاقل، إذ ما أفاده من عدم الاختلاف وجودا نظير الخط القصير والطويل انما يتم لو

فرض رسم الخط تدريجاً، فإن ضم الزيادة إليه لا يغير منه شيئاً أصلاً. لا ما إذا رسم الطويل دفعة، كما لو كان بواسطة الطابعة، فإن وجود الأقل في ضمن الأكثر يختلف وجوده عن وجوده بنحو الاستقلال. فمع الشك يكون الدوران بين وجودين، فلا علم تفصيلي بوجود خاص للأقل، بل يشك بأنه بأي نحو وجد. والأوامر الشرعية من هذا القبيل، لأن تعلقها بالمجموع دفعي لا تدريجي، فلا يحصل العم التفصيلي بالوجود الخاص للأقل، بل يتردد أمره بين نحوي وجوده من الاستقلالي أو الضمني.

(١) البروجدي الشيخ محمد تقي. نهاية الأفكار ٣ / ٣٨٠ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

### [ ٢٠٦ ]

الثاني: انه سلمنا وحدة وجود وجوب الأقل الضمني والاستقلالي، لكن نقول: ان الوجود الضمني لا أثر له في مقام الطاعة، فالعلم التفصيلي بوجوب الأقل على كلا التقديرين لا ينعف حينئذ في اثبات الانحلال، إذ لا أثر له عقلاً على تقدير كون الواجب هو الأكثر، الا إذا كان الأكثر منجزاً، ولكن يثبت محذور الكفاية المتقدم. نعم إذا التزم بالتبعض في التنجيز - كما يصرح به في أواخر كلامه - يتم الانحلال، ومعه لا حاجة الى اتعاب النفس في اثبات الانحلال بالنحو المزبور، بل يتحقق الانحلال ولو اختلفت حقيقة الوجوب الضمني مع حقيقة الوجوب الاستقلالي ووجوديهما. وبالجملة: الانحلال يتوقف على الالتزام بالتبعض في التنجيز، وإلا فلا وجه له. فتدبر. أما المحقق النائيني (قدس سره)، فقد ذهب الى عدم صحة الرجوع الى البراءة العقلية للعلم الاجمالي الصالح لتنجيز كلا طرفيه، ودعوى انحلاله بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل مدفوعة بما تقدم منه، من ان العلم التفصيلي المدعى هو عين العلم الاجمالي، فلا معنى للانحلال به. ولكنه ذهب الى صحة الرجوع الى البراءة الشرعية وانحلال العلم الاجمالي حكماً بواسطة، وذلك لوجهين: الاول: ان العلم الاجمالي ينحل حكماً بجريان الاصل المثبت في طرف والنافي في طرف آخر كما تقدم، وما نحن فيه كذلك. غاية الامر ان الاصل غير متعدد، بل هو أصل واحد يتكفل كلتا الجهتين، أعني: نفي التكليف في طرف وإثباته في طرف آخر، وهو أصالة البراءة من الجزء الزائد المشكوك، فإنه بنفسه يثبت اطلاق الامر ظاهراً وعدم تقيد متعلقه بالجزء المشكوك، وهو معنى وجوب الأقل، لأن وجوبه يرجع الى أخذه لا بشرط وعدم لحاظ شئ زائد معه، وهذا بنفسه يثبت بأصالة البراءة، لأنه مفادها لا من باب الملازمة كي يرد عليه أنه يكون من الاصل المثبت. فأصل البراءة كما ينفي الأكثر يثبت الأقل، وإطلاق

### [ ٢٠٧ ]

الامر ظاهراً من جهة الجزء المشكوك. وهذا هو معنى ما يعبر عنه بالاطلاق الظاهري. الثاني: ان لزوم الاحتياط في باب العلم الاجمالي من جهة تعارض الاصول النافية في أطرافه، وليس الامر فيما نحن فيه كذلك لجريان الاصل في الأكثر بلا معارض. أما جريانه في التكليف بالأكثر فلأنه مشكوك، وأما عدم معارضته بجريانه في الأقل، فلأن الأقل معلوم الوجوب على كل تقدير، فلا تكون رتبة الحكم الظاهري محفوظة فيه، فينحل العلم الاجمالي بذلك (١). هذا توضيح ما أفاده في المقام، وعبارته من حيث كون مجرى الاصل هو وجوب الأكثر أو جزئية المشكوك مختلفة لا يمكن ان يستفاد منها شئ

واحد. وما أفاده لا يمكننا الالتزام به.. أما الوجه الاول، ففيه: ان مجرى البراءة اما ان يكون جزئية المشكوك، واما ان يكون وجوب الاكثر. فان كان المقصود اجراء البراءة في جزئية المشكوك. فيدفعه: انه انما يتم لو التزم بالتبعض في التنجيز. أما إذا لم يلتزم به - كما هو ظاهر كلامه، ولذا منع من اجراء البراءة العقلية -، فلا يصح إجراء البراءة في الجزئية ونفي اعتبار الجزء المشكوك بالاصل، لان مجرى البراءة على المسالك المختلفة في مفاد حديث الرفع من تكفله رفع الاحتياط أو جعل الاباحة ونفي الالتزام كناية، لا بد أن يكون مما يقبل التنجيز ومما يكون فيه الزام وكلفة بنفسه على المكلف. ومن الواضح ان الجزء لا تنجيز فيه ولا معنى للاحتياط من قبله، كي

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ١٦٣ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

### [ ٢٠٨ ]

ينفي بحديث الرفع، كما لا الزام من جهته نفسه، بل الالتزام به من جهة الامر بالكل وأنه بعضه، فلا معنى لجعل الاباحة ونفي الالتزام به كناية. نعم لو فرض الالتزام بالتبعض في التنجيز كان الجزء قابلا للتنجز وعدمه فيقبل الرفع، لكن عرفت أنه خلاف مبناه، إذ لازم التبعض هو اجراء البراءة العقلية وهو لا يلتزم به. وان كان المقصود اجراء البراءة في وجوب الاكثر، فهي معارضة باجرائها في وجوب الاقل استقلالاً لانه مشكوك أيضاً، كما ان اجراء البراءة في وجوب الاكثر لا يثبت وجوب الاقل إلا بالملازمة، وليس حالها حال البراءة من جزئية المشكوك. فانتبه. وأما حديث إطلاق الامر وثبوت وجوب الاقل باجراء البراءة من الزيادة المشكوكه، فهو غير سديد، لان نفي الجزئية ظاهراً - كما التزم به (قدس سره) - يرجع الى عدم وجوب الاحتياط من جهة الجزء المشكوك، وهذا لا يتكفل اثبات اطلاق الامر ونفي تعلقه بالمقيد الراجع الى وجوب الاقل، لان عدم وجوب الاحتياط لا يتنافى مع وجود الواقع وثبوته. هذا، مضافاً الى ان الرفع الظاهري إنما يثبت اطلاق الامر إذا كان الامر ثابتاً بدليل ظاهري بأن كان الامر ظاهرياً، كوجوب الاحتياط إذا تردد بين الاقل والاكثر. أما إذا كان الامر المردد واقعياً، فرفع الجزئية ظاهراً في مرحلة الشك ولبسان الغض عن الواقع وقطع النظر عنه، لا يثبت اطلاق الامر الواقعي ظاهراً، إذ الفرض انه لم ينظر فيه الى الواقع، بل أغفل أمر الواقع فيه وقطع النظر عنه، فتدبر فانه لا يخلو عن دقة (١).

(١) وبذلك يختلف عن الاطلاق الثابت بالامارة، فانه اطلاق ظاهري ويحكم على الواقع بانه مطلق ظاهراً، = (\*)

### [ ٢٠٩ ]

وأما الوجه الثاني، ففيه: ان العلم بوجوب الاقل على كل حال لا يمنع من اجراء البراءة فيه، لان وجوبه الضمني لا اثر له عقلاً وبلحاظه هو، بل الاثر العقلي في مقام الطاعة يترتب على الوجوب النفسي الاستقلالي، وهو مشكوك، فتجري فيه البراءة وتعارض البراءة في الاكثر. فالتفت. وأما صاحب الكفاية فقد أشرنا الى انه سلك في هذا المقام مسلماً يختلف عن مسالك القوم، فانه بعد ما نفى البراءة العقلية لعدم انحلال العلم الاجمالي التزم بجريان البراءة الشرعية، فتكفل رفع جزئية المشكوك. وأورد على نفسه: بان الجزئية لا

يمكن أن يشملها حديث الرفع لانها ليست بمجعولة ولا أثر لها  
مجعول وحديث الرفع انما يتكفل المجعول أو ذي الاثر المجعول.  
وأجاب عن ذلك: بانها وان لم تكن مجعولة بنفسها إلا انها مجعولة  
بمنشأ انتزاعها، وهو الامر الضمني، وهو يكفي في صحة تعلق الرفع  
بها. ثم أورد على نفسه: بان رفع الامر الضمني انما يكون برفع الامر  
بالكل، إذ لا استقلال له في الوضع، وإذا تكفل الحديث رفع الكل فلا  
دليل على ثبوت الامر بالفاقد. وأجاب عن ذلك: بان نسبة حديث  
الرفع الى أدلة الاجزاء نسبة الاستثناء، فكما انه لو ورد ما يدل على  
جزئية شئ وقيد بحال دون حال لا تثبت الجزئية إلا في ذلك الحال  
ويثبت الامر بالفاقد في غيره، وكذلك أدلة الاجزاء بضميمة حديث  
الرفع الناظر إليها، يثبت الجزئية في حال دون حال، ففي حال الجهل  
لا جزئية للسورة مثلا. فتدبر.

= إذ حكم الامارة وان ثبت عند الشك لكن لوحظ فيه اثبات الواقع لا قطع النظر عنه،  
ومثل الامارة الحكم الاستصحابي، فافهم. (\*)

### [ ٢١٠ ]

ثم انه جاء في عبارته الاصلية لفظ: " السورة المنسية ". وأبدلت في  
بعض النسخ بلفظ: " المجعولة "، لان البحث في مورد الجهل لا  
النسيان، ولكن يمكن فرض صحة العبارة الاولى، بان يكون ناظرا الى  
بيان مورد من موارد الجهل بالجزئية، وهي جزئية المنسي، بان شك  
في ثبوت الجزئية حال النسيان، فمقصوده تطبيق فقرة: " رفع ما لا  
يعلمون " على المورد، لا تطبيق فقرة: " رفع النسيان " فان له ميحا  
آخر يأتي التعرض إليه ان شاء الله تعالى، وعلى كل فالامر سهل.  
وما أفاده (قدس سره) غير وجيه، وذلك لانه إما ان يلتزم بتكفل  
حديث الرفع في صورة عدم العلم للرفع الواقعي على حد سائر  
الفقرات. أو يلتزم بتكفله للرفع الظاهري. فعلى الاول - كما قربناه  
في محله - يرد عليه: أولا: ان الجزئية لا تقبل الرفع، لان المرفوع في  
حديث الرفع ما كان قابلا للوضع شرعا، فان المراد به على ما حرر  
في محله هو رفع ما له اقتضاء الوضع لا رفع ما كان ثابتا، وهذا ظاهر  
في ارادة رفع ما يقبل الوضع، والجزئية ليست من الامور المجعولة،  
لان جعلها مع عدم تعلق الامر بالمجموع المشتمل على الجزء لا  
ينفع في لزوم الامتثال، لانه من توابع الحكم التكليفي. ومع تعلق  
الامر بالمجموع المشتمل على الجزء لا أثر لجعلها ولا حاجة إليه  
لانتزاعها من تعلق الامر بالمركب. وثانيا: لو سلمنا قابلية الجزئية  
للرفع ولو لم تكن قابلة للوضع، بدعوى انه لا يعتبر في صحة الرفع  
سوى كون المرفوع بيد الشارع ولو بالواسطة، ولا يعتبر قابليته  
لوضعه مباشرة. فما أفاده من كون حديث الرفع بمنزلة الاستثناء  
لحكومته على أدلة الاجزاء إنما يسلم فيما إذا كان الدليل الدال على  
رفع الجزئية خاصا بان يأمره بمركب ثم يقول له إذا عجزت أو عسر  
عليك الجزء الفلاني فانا

### [ ٢١١ ]

لا أريده فان مثل هذا الدليل ظاهر عرفا في ثبوت الامر بالباقي عند  
العجز عن الجزء الخاص. أما مثل حديث الرفع مما كان دليلا عاما يدل  
على رفع المجعول بهذا العنوان بقول مطلق لا بعنوان الجزئية، فلا  
ظهور له في بقاء الامر بالفاقد لو شمل الجزء المجعول، بل هو ظاهر  
في رفع الجزئية برفع الامر بالكل. وأما ثبوت الامر بالافل الفاقد، فهو  
مما يحتاج الى دليل خاص. فما أفاده (رحمه الله) من كون دليل الرفع

مخصصا لدليل الجزئية، بحيث يثبت الامر بالفاقد غير تام، لان رفع الجزئية ملازم لرفع الامر بالكل ولا ظهور للدليل حينئذ في ثبوت الامر بالفاقد. وعلى الثاني: ففيه: أولا: ان رفع الحكم في مرحلة الظاهر لا يتنافى مع ثبوته واقعا - كما قرره في مبحث الجمع بين الاحكام الواقعية والظاهرية -. وعليه فكيف يكون دليل الرفع حاكما على أدلة الجزئية الواقعية وموجبا لتخصيصها في غير حال الجهل؟. وثانيا: ان مرجع الرفع الظاهري الى عدم وجوب الاحتياط - كما تقدم تقريبه في محله - فرفع الجزئية يرجع الى نفي تنجزها، ومن الواضح انه بناء على عدم التبعض في التنجيز - كما هو مبنى كلامه - لا معنى لمنجزية الجزئية أو رفعها، بل التنجيز بلحاظ الكل. وعليه فمرجع الرفع ظاهرا الى نفي منجزية الاكثر، وهي معارضة بنفي منجزية الاقل، لانها مشكوكة على مبنى عدم التبعض في التنجيز (١).

(١) ثم ان سيدنا الاستاذ (دام ظله) عدل عن تفسير عبارة الكفاية بما فسرها به الاعلام والتي صارت محط الاشكال من الكل وهو أحدهم. فذهب الى أن المنظور في كلامه ليس هو اثبات تعلق الامر بالباقي بواسطة دليل البراءة، بل = (\*)

### [ ٢١٢ ]

وخلاصة ما تقدم: ان جميع ما قيل في وجه الانحلال غير صحيح إلا ما ذهب إليه الشيخ على الوجه الذي ذكرناه، وهو يبني على الالتزام بالتبعض في التنجيز، فان الاقل يكون معلوم التنجز، والاكثر من جهة الزائد مشكوك، فيكون مجرى لاصالة الإبراء عقلا لقاعدة قبج العقاب بلا بيان، وشرعا لادلة البراءة الشرعية، فانه لا قصور في شمولها إما للجزئية بنفسها لتصور التنجيز فيها لو قلنا بصحة رفعها، أو لوجوب الاكثر من جهة الزائد خاصة، لانه مشكوك التنجز من جهته خاصة. وظهر ان الوجوه المذكورة في رد لزوم الاحتياط لاجل العلم الاجمالي متعددة: أحدها: ما ذهب إليه المحقق العراقي من عدم العلم الاجمالي أصلا، وانه ليس لدينا سوى العلم التفصيلي والشك البدوي.

= مقصوده ليس إلا دفع ما استشكله المستشكل من أن رفع الامر بالجزء يلازم رفع الامر بالكل فلا دليل على الامر بالباقي. فانه أجاب عنه بعد الفراغ عن امكان توجه الرفع الى الجزئية وعدم المناقشة فيه، بأن حديث الرفع يتكفل النظر الى أدلة الاجزاء، فيوجب تخصيصها بحال العلم - مثلا -، أو بحال الاختيار بحسب اختلاف فقراته. ومن الواضح ان ارتفاع الجزئية لازم أعم من ارتفاع الامر بالمرة ومن تعلقه بالباقي في الحال الخاص. إذن فالدليل الدال على رفع الجزئية لا يدل على ارتفاع الامر بالكل بالمرة. وهذا هو ما يريد اثباته قبلا للمستشكل، إذ يضم إليه العلم التفصيلي بوجوب الاقل ويترتب عليه الاثر حينئذ. وحملة القول: ان النكتة التي يحاول صاحب الكفاية التنبيه عليها، هو عدم ملازمة رفع الجزئية لارتفاع الامر بالعمل حتى يحتاج في اثباته الى أمر جديد، لا انه يريد اثبات تعلقه بالباقي بواسطة رفع الجزئية كي يرد عليه ما تقدم، لانه في مقام دفع الاشكال على نفسه، وقد عرفت ان الاشكال يرجع الى ملازمة رفع الجزئية لرفع الامر بالكل. نعم، ينحصر الايراد عليه بأن ما أفاده لا يتم إلا بناء على الالتزام بالتبعض في التنجيز وهو واضح، فالتفت. (\*)

### [ ٢١٣ ]

والثاني: ما ذهب إليه بعض من انحلال العلم حقيقة الى علم تفصيلي وشك بدوي - كما استظهر ذلك من عبارة الشيخ أولا -. والثالث: ما وجهنا به كلام الشيخ من الانحلال في حكم العقل. والرابع: الانحلال بواسطة جريان البراءة الشرعية خاصة في طرف الاكثر، إما لاجل عدم المعارضة كما ذهب إليه النائي. وإما لحكومة



دليلها على ادلة الاجزاء كما ذهب إليه المحقق صاحب الكفاية. وقد جاء تحقيق المطلب في الدراسات متشتتا لا يخلو من خلط بين الكلمات. فقد قرب أولا الانحلال في حكم الشرع كالوجه الثاني، ثم ذكر الانحلال في حكم العقل بنحو الذي ذكره الشيخ بعنوان انه عبارة أخرى. ثم تعرض لكلام الكفاية ونفاه بدعوى الانحلال بالعلم التفصيلي بوجوب الاقل بالنحو الذي يظهر منه اختيار مذهب العراقي المتقدم (١). وهذا يرد عليه؛ أولا: انه قد عرفت ان نكتة الخلاف بين الشيخ وصاحب الكفاية هي الالتزام بالتبعض في التنجيز وعدمه لا غير. وان المنظور في كلماتهما الانحلال في حكم العقل خاصة، فاهمال هذه الجهة مستدرك. وثانيا: انه لا يلتزم بمستلزمات مختار العراقي، لانه نفى تنجيز العلم بجريان الاصل في طرف الاكثر بلا معارض، مما يكشف عن انه يختار وجود العلم الاجمالي. ثم أنه ذكر في مقام بيان جريان الاصل بلا معارض: ان الامر يدور بين اطلاق الواجب وتقييده بالزائد، والاصل يجري في التقييد لانه كلفة زائدة، ولا يجري في الاطلاق لعدم الكلفة فيه.

(١) الشاهرودي السيد علي. دراسات في الاصول العملية ٢ / ٢٧١ - الطبعة الاولى.  
(\*)

#### [ ٢١٤ ]

وهذا البيان ممنوع، وذلك لان الاطلاق والتقييد وان كانا طرفي العلم الاجمالي، لكن هذا العلم الاجمالي لا يرتبط بالعلم الاجمالي المدعى تنجزه، إذ العلم الاجمالي المدعى تنجزه هو العلم بتكليف والزام مردد. ومن الواضح أنه لا موهم لاختلاف الاطلاق في متعلق الالتزام، بحيث يتحقق الالتزام به، لان مرجع الاطلاق الى عدم دخالة شئ في متعلق التكليف ولا معنى للالزام بذلك. إذن فالعلم المدعى تنجزه هو العلم الاجمالي بوجوب الاقل أو الاكثر، وهذا وان لازم العلم الاجمالي بالاطلاق أو التقييد لكن لا ربط له بمحل الكلام، فهو نظير العلم الاجمالي بان الزمان فعلا إما ليل أو نهار. إذن فمجرى البراءة على تقديرها هو وجوب ذات الاقل لا نفس الاطلاق، وهي مما لا مانع من جريانها فيه، فتعارض البراءة في وجوب الاكثر. فالتفت ولا تغفل. ونكتفي بهذا المقدار من التنبيه على بعض المؤاخذات على الدراسات، والله سبحانه ولي العصمة. وجملة القول: ان رد القول بالاحتياط لاجل العلم الاجمالي ينحصر في دعوى الانحلال في حكم العقل المبتني على الالتزام بالتبعض في التنجيز. فتأمل جيدا (١). الامر الثاني: من وجهي القول بالاحتياط - ما أشار إليه الشيخ في كلامه، وهو انه لا اشكال في لزوم تحصيل غرض المولى الملزم بحكم العقل، فيجب الاتيان بما يحققه، وبما ان الواجبات الشرعية تنشأ من مصالح وأغراض

(١) ثم إن سيدنا الاستاذ (دام ظله) ذكر في بداية هذا البحث ضرورة التعرض الى تحقيق نحو نسبة وجوب الكل الى اجزائه، وانه هل يقبل التبعض بحيث يتصف كل جزء بخصه من الوجوب، نظير اتصاف الجسم الابيض بالبياض فان كل جزء منه يقال انه ابيض. أو لا يقبل التبعض بحيث لا يتصف كل جزء بالوجوب نظير الحمى العارضة على الجسم، فانها وان سرت الى جميع اجزاء الجسم لكن كل جزء منه لا يصلح ان يتصف بالحمى، فيقال انه محموم؟. ولعل في بعض كلمات الكفاية في مبحث التعدي والتوصلي ما يشير الى التزامه بهذا المبنى. ولكنه (دام ظله) أغفل تحقيق ذلك، لاجل عدم أهميته فيما نحن فيه، وذكر انه سيتعرض له في المحل المناسب الذي يكون لتحقيقه فيه أثر فانتظر. (\*)

واقعية ملزمة في متعلقاتها، فمع العلم الاجمالي بوجود الاقل أو الأكثر يعلم اجمالا بوجود غرض ملزم واحد يدور أمره بين ترتبه على الأقل أو على الأكثر، فيجب الاتيان بالأكثر للزوم تحصيل الغرض الملزم، وهو لا يعلم الا باتيان الأكثر وهو غرض واحد بسيط، فالشك بين الأقل والأكثر إنما هو فيما يحققه لا فيه نفسه، وهو مجرى الاحتياط بالاتفاق، لانه من موارد الشك في المحصل. وقد استشكل الشيخ في هذا الوجه بشكاليين: الاول: ان مسألة البراءة والاحتياط لا تبتني على مذهب المشهور من العدلية القائلين بنشوء الواجبات الشرعية عن مصالح ملزمة واجبة التحصيل عقلا، بل هي يبحث فيها حتى على مذهب الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح، وعلى من يكتفي بثبوت المصلحة في نفس الامر من العدلية، فهذا البيان للاحتياط لا ينفع الجميع. الثاني: عدم التمكن من احراز تحقق الغرض الملزم باتيان الأكثر، وذلك لان الغرض إنما يترتب على العمل إذا جئ به بقصد الامتثال. وعليه فيحتمل ان يكون الغرض متوقفا على الاتيان به بقصد الوجه لاحتمال اعتباره، وهو متعذر فيما نحن فيه للجهل بما هو الواجب، فاحراز تحقق الغرض غير متحقق، فلم يبق سوى التخلص من تبعه الامر الموجه إليه، وقد عرفت الانحلال بلحاظه (١). وقد التزم صاحب الكفاية بالوجه المزبور، ورد وجهي الشيخ.. أما الاول، فيأن ما أفاده (قدس سره) لا ينفي لزوم الاحتياط على من يذهب مذهب المشهور من العدلية كالشيخ (رحمه الله)، وعموم الحديث في مسألة البراءة لجميع المذاهب لا ينافي ذلك كما لا يخفى.

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٧٣ - الطبعة الاولى. (\*)

وأما الثاني، فقد رده بوجوه عديدة... أهمها: إنكار اعتبار قصد الوجه في العبادة لما اشار إليه في مبحث التعبد والتوصلي، من انه من الامور التي يغفل عنها العامة غالبا. فعدم بيان اعتبارها من الشارع دليل على عدم اعتبارها. كما انه ذكر امكان الاتيان بالأكثر بداعي الوجوب، إذ لا يعتبر تمييز الاجزاء، إذ المراد وجه الواجب لا وجه الاجزاء، والأكثر واجب ولو بلحاظ كون الأقل في ضمنه، إذ الأقل مأخوذ لا بشرط. وكيف كان فما أفاده الشيخ (رحمه الله) لا يخلو عن مسامحة وهو لا يتناسب مع مقامه العلمي (١). وقد تصدى المحقق النائيني (قدس سره) الى حل هذه الشبهة - أعني: شبهة الغرض - والتخلص من وجوب الاحتياط، ببيان مفصل محصله: ان الغرض من المأمور به. تارة: تكون نسبه الى المأمور به نسبة المعلول الى علته التامة، وهذا كمطلق موارد المسببات التوليدية إذا تعلق الامر باسبابها، كالامر باللقاء في النار لغرض تحقق الاحراق. وأخرى: تكون نسبه إليه نسبة المعلول الى مقدمته العددية، فلا يترتب الغرض مباشرة على المأمور به، وانما يحتاج الى انضمام مقدمات أخرى لا تكون اختيارية، كالامر بالزرع لغرض صيرورة الزرع سنبلا. فان ما يصدر من الفاعل من افعال اختيارية من الحرث والبذر والسقي لا يكفي في حصول السنبل، بل يحتاج الى مقدمات أخرى غير اختيارية كاشراق الشمس ونحوها من الامور الالهية. نعم فعل المأمور مقدمة اعدادية للغرض.

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٦٤ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (\*)

فإذا كان الغرض بالنحو الاول، كان واجب التحصيل، بل قد يقال ان التكليف متعلق به حقيقة. بخلاف النحو الثاني، فانه لا يجب تحصيله لخروجه عن الاختيار فلا يتعلق به الامر. وبما ان الاغراض والمصالح التي تبتني عليها الاحكام الشرعية من قبيل الثاني الذي بصطلح عليه بالعلل الغائية، فانها مما لا تترتب مباشرة على فعل المأمور به بل تتحقق بتوسط مقدمات غير اختيارية، فتكون نسبة الفعل إليها نسبة المقدمة الاعدادية، لم يلزم تحصيلها لعدم تعلق الارادة التشريعية بها. ومما يكشف عن ذلك عدم وقوع الامر بتحصيل الملاك أصلاً، ولو كانت من المسببات التوليدية لتعلق الامر بها في غير مقام، لان المسبب التوليدي هو المأمور به حقيقة، وتعلق الامر بسببه لكونه آلة ايجاده. ثم انه لا أقل من الشك في ذلك، وهو يكفي في عدم لزوم تحصيلها. هذا محصل ما أفاده (قدس سره) (١). ويرد عليه: ما ذكره جملة من الاعلام من سابق الايام من أن المأمور به له غرضان غرض أقصى وغرض أدنى. والاول ما تكون نسبته إليه نسبة المعد. والثاني ما تكون نسبته إليه نسبة السبب التوليدي، وهو تهيئة المكلف واعداده لحصول الغرض الاقصى، وهذا مما يلزم تحصيله باعترافه (قدس سره)، فإذا شك فيما يحصله بين الاقل والاكثر لزم الاحتياط، لانه شك في المحصل، كما إذا شك في ان الاعداد لحصول السنبل هل يتحقق بمجرد البذر أو يتوقف على ضمنية الحرث إليه، فانه لا بد من الاحتياط. فالتفت. فالتحقيق أن يقال في حل شبهة الغرض: انه لا وجه لدعوى لزوم تحصيل غرض المولى الملزم إذا لم يكن المولى بصدد تحصيله بالامر به مع التمكن.

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ١٦٥ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

وما جئ به شاهداً على حكم العقل بلزوم تحصيل الغرض الملزم من أنه لو وجد عبد المولى ولد مولاه في حالة الغرق وكان ابوه المولى نائماً فلم يتصد العبد لانقاذ ولد مولاه مع قدرته على الانقاذ استحق العقاب والملامة والذم بنظر العقل. لا يصلح شاهداً على الدعوى، إذ المفروض في المثال عدم تمكن المولى من الامر لنومه أو غفلته. ولذا لو علم المولى بحالة ولده، كما إذا كان يمرأ منه ولم يأمر عبده بانقاذه لم يجب - بحكم العقل - على العبد انقاذ ولد مولاه وتحصيل غرضه، وليس للمولى والحال هذه ان يلوم عبده ويؤاخذه على عدم تحصيل غرضه. وبالجملة: إذا كان الامر متمكناً من الامر فلم يأمر لم يكن تحصيل غرضه الملزم واجبا عقلاً، ولا شاهد عليه. وعليه، ففيما نحن فيه لا بد من ملاحظة الامر ومقدار فعليته، فان المولى وإن تصدى فيما نحن فيه لتحصيل غرضه بالامر لثبوت الامر واقعا، لكن عرفت ان الامر بالاكثر - لو كان واقعا - لا يصلح للدعوية إلا بالمقدار الذي تعلق به العلم، واما الزائد عليه فهو مجهول، يكون مجرى البراءة عقلاً وشرعاً في حد نفسه، ولا معنى لنفي البراءة بواسطة لزوم تحصيل الغرض المردد لعدم لزومه مع تمكن المولى من ايصاله في حال الجهل يجعل ايجاب الاحتياط، فلا يلزم تحصيل غرض المولى على تقدير كونه يترتب على الاكثر لتمكته من الامر بما يحصله ولو بواسطة جعل الاحتياط عند الجهل فلم يفعل، فلا يلزم تحصيله. وأمره الواقعي لا ينفذ بعد عدم العلم به وعدم تنجزه في حق المكلف وعدم داعوته إلا بمقدار خاص وهو الاقل. فتدبر واعرف.

هذا تمام الكلام في إجراء أصالة البراءة في الأقل والاكتر. ويقع الكلام بعد ذلك في التمسك لاثبات عدم لزوم الاكثر بالاستصحاب.

### [ ٢١٩ ]

وقد تعرض له الشيخ (رحمه الله) ههنا، كما تعرض له في ذيل الكلام في البراءة في الشبهة الحكمية التحريمية. وكما منع جريانه هناك منع جريانه هنا. وتوضيح ما أفاده ههنا: انه قد يتمسك لاثبات عدم وجوب الاكثر باستصحاب عدم وجوبه. لكنه منعه: بان التمسك بأصالة عدم وجوب الاكثر ان قصد به نفي العقاب على ترك الاكثر، فقد عرفت فيما تقدم ان انتفاء العقاب لا يحتاج فيه الى الاستصحاب، بل مجرد الشك فيه كاف في نفيه بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فيكون الاستصحاب من تحصيل الحاصل. وان قصد به نفي آثار الوجوب النفسي الاستقلالي للاكثر، فهو معارض بأصالة عدم وجوب الأقل كذلك. ثم إنه (قدس سره) تعرض بعد ذلك الى وجهين آخرين للاستصحاب. الاول: أصالة عدم وجوب المشكوك في جزئيته، وحكم بان حاله أردأ من حال سابقه، لان المقصود به ان كان نفي وجوبه الضمني، فهو يرجع الى نفي وجوب الكل، لان الوجوب الضمني هو عين وجوب الكل وليس مغايرا له. وان كان نفي الوجوب المقدمي، بمعنى اللابدية، فهي ليست حادثة، بل من لوازم ذات الجزء كزوجية الاربعة. وان كان نفي وجوبه المقدمي، بمعنى الطلب الغيري، فهو وان كان حادثا مغايرا، لكنه لا ينفع في اثبات كون الواجب هو الأقل إلا بنحو الاصل المثبت. الثاني: استصحاب عدم جزئية الشئ المشكوك للمركب. ومنعه (قدس سره) بان المقصود ان كان نفي جزئية السورة - مثلا - للمركب الواقعي. فهي ليست من الامور الحادثة المسبوقه بالعدم كي يستصحب، بل من الامور الازلية. وان كان نفي جزئية السورة للمأمور به، فمرجعه الى نفي وجوب الاكثر المشتمل على هذا الجزء، وهو لا يثبت تعلق الامر بالاقل إلا على القول بالاصل المثبت.

### [ ٢٢٠ ]

ولكنه حاول تقريب هذا الاصل بارجاع الجزئية الى مرحلة ثالثة وسط بين مرحلة دخالته في المركب الواقعي وبين مرحلة دخالته في المأمور به. ببيان: ان الماهيات المركبة كالصلابة انما يكون تركيبها جعليا، إذ هي في حد ذاتها اجزاء متباينة ومتنوعة المقولات لا ارتباط بينها في أنفسها، وانما تصير شيئا واحدا بالاعتبار. بان يلحظ الامر مجموع هذه الامور المتباينة أمرا واحدا، فيكون كل من هذه الامور جزء، بمعنى انه لوحظ مع غيره أمرا واحدا. وعليه، فإذا شك في جزئية شئ، فيكون مرجع الشك الى الشك في ملاحظته مع غيره شيئا واحدا، وفي تعلق اللحاظ به كذلك، فيجري استصحاب عدمه، ويترتب عليه ثبوت كون الماهية هي الأقل، وذلك لان الأقل يتقوم بامرین جنس وجودي، وهو ملاحظة الاجزاء المعلومة. وفصل عدمي وهو عدم ملاحظة غيرها. واحد هذين الامرین ثابت بالوجدان وهو الجنس والآخر يثبت بالاصل وهو الفصل، فيثبت في مرحلة الظاهر كون الواجب هو الأقل (١). ولا يخفى عليك ان فائدة التمسك بالاستصحاب لاجل اثبات وجوب الأقل ونفي وجوب الاكثر والاهتمام بهذه الجهة، انما هي دفع من يذهب الى الاحتياط بواسطة ان العلم الاجمالي وان انحل الى العلم التفصيلي بوجوب الأقل والشك في وجوب الاكثر، لكن وجوب الأقل المعلوم تفصيلا مردد بين كونه استقلاليا وكونه ضمنيا، وإذا كان ضمنيا لا يتحقق امتثاله إلا باتيان الاكثر. وعليه فمقتضى العلم التفصيلي باستغال الذمة بالاقل هو

لزوم تحصيل الفراغ التفصيلي عن الاقل، وهو لا يكون الا باتيان الاكثر.  
وقد ينسب هذا البيان الى صاحب الفصول (٢).

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٧٩ - الطبعة الاولى. (٢)  
البروجردى الشيخ محمد تقى. نهاية الافكار ٣ / ٢٨٧ - طبعة مؤسسة النشر  
الاسلامي. (\*)

### [ ٢٢١ ]

ولا يخفى انه إذا قام دليل على كون الواجب هو الاقل دون الاكثر لا يبقى مجال لهذا القول، لتشخيص ما هو الواجب الذي يلزم الخروج عن عهده، ولا طريق الى ذلك فيما نحن فيه سوى الاستصحاب. وقد عرفت توجيه الشيخ (رحمه الله) للاستصحاب بالنحو المتقدم، ويظهر منه ارتضاؤه، وإن استشكل فيه تحت عنوان " اللهم الا ان يقال... ". ولكن يمكن ان يورد على استصحاب عدم الجزئية بالتقريب المتقدم: بأن المقصود.. إن كان نفي الجزئية في مقام اللحاظ بحيث يرجع التركيب الى لحاظ المجموع امرا واحدا، فيقصد من نفي الجزئية نفي تعلق لحاظ المولى بالجزء المشكوك. ففيه: ان اللحاظ ليس من الامور الجعلية للمولى، وانما هو من افعاله التكوينية كما انه ليس موضوعا لحكم شرعي، والاستصحاب يعتبر ان يكون مجراه امرا مجعولا أو موضوعا لامر مجعول، إذ التعبد انما يتصور في الامور الجعلية لا الامور التكوينية. وإن كان المقصود من البيان السابق للتركيب كون التركيب اعتباريا لا لحاظيا، كما قد يظهر ذلك من التعبير بالمركبات الاعتبارية، بمعنى ان يعتبر الوحدة للامور المتباينة لا انها تلحظ شيئا واحدا فقط. فنفي الجزئية يرجع الى نفي اعتباره جزء. ففيه: ان اعتبار جزئية الجزء عين اعتبار كلية الكل، فنفي اعتبار الجزئية يرجع الى نفي اعتبار كلية الاقل وهو لا يثبت كلية الاقل إلا بالاصل المثبت. وبالجملة: يرد على هذا التقدير ما يورد على نفي تعلق الامر الضمني من انه راجع الى نفي الامر بالكل. ولعله هو المقصود مما افاد الشيخ (رحمه الله) تحت عنوان: " اللهم الا ان

### [ ٢٢٢ ]

يقال... " فراجع. وسيأتي توجيه كلامه بنحو آخر بعد التعرض لكلام النائي. وقد تصدى المحقق النائيني للبحث عن استصحاب عدم الاكثر بصورة مفصلة، ونحن نذكر جملة من كلامه فنقول: ذكر (قدس سره) ان المستصحب تارة يكون عدم وجوب الجزء المشكوك. واخرى يكون عدم وجوب الاكثر المشتمل على المشكوك. وعلى كلا التقديرين اما ان يراد من العدم هو العدم الازلي السابق على تشريع الاحكام. واما ان يراد به العدم السابق على حضور وقت العمل في الموقنات، كقبيل الزوال بالنسبة الى صلاة الظهر. واما ان يراد به العدم السابق على البلوغ. وعلى جميع التقادير لا يجري استصحاب العدم، لكن يختلف الوجه في عدم الجريان باختلاف الوجوه، إذ منها ما لا يكون له متيقن سابق. ومنها لا يكون لبقائه اثر شرعي. ومنها ما يجتمع فيه الامران. أما استصحاب عدم وجوب الجزء المشكوك بالعدم الازلي، فان اريد به العدم النعتي وما هو مفاد ليس الناقصة، فيقال الاصل عدم تعلق الجعل واللحاظ بالمشكوك في ظرف تشريع المركب، فهو مما لا حالة سابقة له، إذ لم يسبق زمان شرع المركب فيه بدون لحاظ الجزء، بل المركب عند تشريعه إما شرع الجزء المشكوك في ضمن اجزائه أولا. وإن اريد به العدم المحمولي وما هو مفاد ليس التامة فهو وان كان متيقنا لان اللحاظ والجعل أمر حادث

مسيبوق بالعدم، إلا انه يرد عليه: أولاً: ان المقصود باستصحاب العدم هو اثبات تعلق الجعل بالاقل وإلا فلا أثر له. ومن الواضح انه لا يمكن اثبات ذلك بالاصل المزبور إلا على القول بالاصل المثبت. وثانياً: ان عدم الجعل مما لا أثر له أصلاً، لان الآثار الشرعية بل العقلية

### [ ٢٢٢ ]

من الاطاعة والعصيان واستحقاق الثواب والعقاب وغير ذلك، انما تترتب وجوداً وعدمًا على الحكم المجعول لا على الجعل بما هو جعل الا بلحاظ استتباعه للمجعول. وعليه، فاصالة عدم الجعل لا أثر لها إلا إذا اريد بها اثبات عدم المجعول، وهو مما لا يمكن إلا بناء على حجية الاصل المثبت - إذ المجعول ليس من الآثار الشرعية للجعل بل من لوازمه - أو دعوى خفاء الواسطة. وبالجملة: استصحاب العدم المحمولي لوجوب الجزء المشكوك مثبت من جهتين. وأما استصحاب عدم وجوب الاكثر بالعدم الازلي. بتقريب: ان تعلق الجعل بما يشتمل على السورة مثلا أمر حادث فالاصل عدمه. فيرد عليه: أولاً: ما تقدم من عدم الأثر لاصالة عدم الجعل إلا بلحاظ اثبات عدم المجعول فيكون الاصل مثبتاً. وثانياً: معارضته باصالة عدم وجوب الاقل، لان لحاظ الاقل لا بشرط يباين لحاظه بشرط شئ وكل من اللحاظين مسبوق بالعدم. ثم أنه ذكر: أن هذا لا ينافي ما تقدم في رد المحكي عن صاحب الحاشية من أن الماهية لا بشرط لا تباين الماهية بشرط شئ، فان ذلك باعتبار نفس الملحوظ لا باعتبار نفس اللحاظ، والا فهما متباينان، وكل منهما حادث والاصل عدمه. ثم تعرض الى سائر صور الاستصحاب، ونكتفي فعلاً بهذا المقدار من كلامه (١). ولا بد من البحث في جهات عديدة في كلامه: الاولى: - وهي أهمها - في ما أفاده من عدم جريان استصحاب عدم الجعل

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٢٩٥ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

### [ ٢٢٤ ]

لعدم الأثر المترتب عليه، فانه لا بد من البحث في ذلك، فانه محل كلام، وعلى جريان هذا الاستصحاب بيتني عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية لابتلائه بالمعارض دائماً وهو أصالة عدم الجعل، كما ذهب إليه المحقق النراقي (١) وتبعه عليه غيره (٢). الثانية: فيما افاده من عدم جريان اصالة عدم لحاظ الجزء بنحو العدم المحمولي، من دون تعرض لكلام الشيخ حيث قربه بما عرفت من تقوم الاقل بجنس وجودي وفصل عدمي، وان استشكل فيه بعد ذلك. فلا بد من الكلام في هذه الجهة ومعرفة مقدار ارتباطها بكلام الشيخ. الثالثة: في ما أفاده من معارضة استصحاب عدم جعل وجوب الاكثر باستصحاب عدم جعل وجوب الاقل، مع التزامه سابقاً بعدم معارضة أصالة البراءة في الاكثر بأصالة البراءة في الاقل، فلا بد من معرفة انه هل هناك فرق بين الاستصحاب والبراءة أو لا؟. أما الكلام في الجهة الاولى - وقد عرفت أنها ذات أهمية جدا -، والذي نتعرض للكلام فيه فعلاً هو خصوص أصالة عدم الجعل وانها هل تجري أو لا تجري لعدم الأثر أو لغيره؟. أما الجهات الاخرى التي ترتبط باستصحاب الاحكام الكلية، فالكلام فيها موكول الى محله. وكيف كان، فقد عرفت توقف المحقق النائيني من جريان أصالة عدم الجعل لعدم أثر عملي يترتب عليه، إذ الأثر العملي الشرعي أو العقلي انما

يترتب على المجعول وجودا وعدما، وعدمه لا يثبت باصالة عدم  
الجعل الا بالملازمة

(١) النراقي المحقق ملا أحمد، المستند / ١٥٦ - الطبعة القديمة. (٢) الواعظ  
الحسيني محمد سرور. مصباح الاصول ٣ / ٣٦ - الطبعة الاولى. (\*)

### [ ٢٢٥ ]

وينحو الاصل المثبت. وقد قيل في دفع ما افاده (قدس سره) وجهان:  
الاول: ما ذكره المحقق العراقي (قدس سره) من ان الاثر غير  
الشرعي انما لا يترتب على المستصحب الثابت بالاستصحاب إذا  
كان أثرا لخصوص الوجود الواقعي للمستصحب، فيقال إن ثبوته  
بالاستصحاب يبتني على القول بالاصل المثبت لانه لازم غير شرعي  
للمستصحب. أما إذا كان لازما واثرا للمستصحب بوجوده المطلق  
أعم من الواقعي والظاهري، ترتب على الاستصحاب قهرا، إذ يثبت  
المستصحب ظاهرا فيترتب عليه الاثر، وذلك نظير وجوب الاطاعة  
العقلي، فانه يترتب على الحكم الشرعي الثابت واقعا أو ظاهرا، فإذا  
ثبت الحكم بواسطة الاستصحاب ترتب عليه وجوب الاطاعة عقلا. ولا  
يخفى ان ترتب المجعول على الجعل كذلك، فانه يترتب على الجعل  
بوجوده الواقعي والظاهري، فالجعل الظاهري يستتبع المجعول  
ظاهرا. وعليه، فنفي الجعل ظاهرا يستتبع نفي المجعول، لانه من  
آثار عدم الجعل الواقعي والظاهري. فلا يكون ثبوته من باب الاصل  
المثبت. ولولا ذلك لما صح استصحاب بقاء الجعل وعدم النسخ لاثبات  
المجعول، مع ان جريانه وترتب المجعول عليه عند تحقق الموضوع  
من المسلمات، وذلك كاستصحاب بقاء جعل وجوب الحج على  
المستطيع مع كون الشخص مستطيعا فعلا، فانه يترتب عليه ثبوت  
الوجوب عند تحقق الاستطاعة. وليس ذلك إلا لما ذكر من ان  
المجعول لازم للجعل أعم من وجوده الواقعي والظاهري (١). الثاني:  
ان الجعل والمجعول متحدان وجودا مختلفان اعتبارا، كالايجاد

(١) البروجدي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٣٩٥ - طبعة مؤسسة النشر  
الاسلامي. (\*)

### [ ٢٢٦ ]

والوجود، فليس أحدهما غير الاخر. وعليه فاستصحاب الجعل بنفسه  
اثبات للمجعول، كما ان استصحاب عدم الجعل بنفسه اثبات لعدم  
المجعول، ولا ملازمة ولا ترتب بينهما. ولولا ذلك لما صح استصحاب  
بقاء الجعل وعدم النسخ لغرض اثبات المجعول في طرفه، مع انه من  
المسلمات غير القابلة للانكار، بل عليه يبتني بقاء الشريعة (١).  
أقول: الوجهان يشتركان في النقص باستصحاب بقاء الجعل وعدم  
النسخ، ويختلفان في الحل. ولكن كلاهما قابل للدفع. أما  
استصحاب عدم النسخ، فهو - على ما حققناه - لا يرجع الى  
الاستصحاب المصطلح، بل يرجع الى التمسك باطلاق دليل كل حكم  
الدال بنفسه على الاستمرار، حتى انه لا حاجة أيضا الى التمسك  
بما ورد من: " ان حلال محمد (ص) حلال الى يوم القيامة وحرامه  
حرام الى يوم القيامة " (٢). ولو سلم انه يرجع الى الاستصحاب  
المصطلح كما بنى عليه المحقق النائيني، فانه بنى على ان طريق  
اثبات استمرار الاحكام هو استصحاب عدم النسخ (٣). فهناك فرق  
بين استصحاب الوجود واستصحاب العدم. ولا وجه لكلا الوجهين: أما

ما أفاده المحقق العراقي من ان المجعول وجودا وعندما يلزم الجعل وجودا وعندما أعم من الواقعي والظاهري. ففيه: انه مسلم في طرف الوجود دون العدم،

(١) الشاهرودي السيد علي. دراسات في الاصول العملية ٣ / ١٦٩ - الطبعة الاولى.  
(٢) اصول الكافي: كتاب فضل العلم، باب البدع والرأي والمقائيس الحديث ١٩. (٣)  
المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. اجود التقريرات ١ / ٥١١ - الطبعة الاولى. (\*)

### [ ٢٢٧ ]

وذلك لان مرجع الجعل الى انشاء الحكم. ومن الواضح ان الانشاء بلا منشأ محال، فالانشاء يتقوم تكويناً بالمنشأ. وعليه، فيمكن ان يقال: كما ان الجعل والانشاء الواقعي يلزم المنشأ والمجعول واقعا، كذلك الانشاء والجعل ظاهرا يلزم المنشأ والمجعول ظاهرا، إذ لكل انشاء منشأ ولكل جعل مجعول. فالانشاء الظاهري يلزم المنشأ ظاهرا، فاستصحاب الجعل الذي يرجع الى ثبوت الجعل ظاهرا يترتب عليه ثبوت المجعول ظاهرا، فتترتب عليه آثاره العملية العقلية والشرعية. أما عدم الجعل ظاهرا، فهو ايضا يلزم عدم المجعول ظاهرا، كالملازمة بين عدم الجعل واقعا وعدم المجعول واقعا، لكن مجرد عدم الجعل والمجعول ظاهرا لا ينفع في اثبات المعذورية من الواقع المحتمل، إذ العقاب المحتمل عند احتمال الواقع انما هو على نفس الواقع، فعدم جعل الظاهر جزما لا أثر له في نفي العقاب على الواقع المحتمل. كما ان مفاد استصحاب العدم ليس مجرد ثبوت عدم الجعل ظاهرا، إذ هو مقطوع به فلا حاجة الى الاستصحاب. فيحتاج في مقام المعذورية من الواقع المحتمل الى التعبد ظاهرا بعدمه باستصحاب أو غيره. ومن الواضح ان التعبد ظاهرا بعدم الجعل في الواقع لا يمكن ان يثبت به عدم المجعول واقعا، كي يتحقق العذر، وذلك لان ثبوت عدم المجعول واقعا بواسطة التعبد بعدم الجعل إما من جهة ان التعبد بعدم الجعل عين التعبد بعدم المجعول، أو من جهة الملازمة بين التعبد بعدم الجعل والتعبد بعدم المجعول، أو من جهة الملازمة الواقعية بين عدم الجعل وعدم المجعول. والاول باطل قطعاً كما لا يخفى. والثاني لا وجه له، إذ أي ملازمة بين التعبد بعدم الجعل والتعبد بعدم المجعول، إذ يمكن التفكيك بين التعبدين. والثالث يرجع الى الاصل المثبت وهو باطل.

### [ ٢٢٨ ]

وبالجملة: إشكال الاصل المثبت يتأتى في استصحاب عدم الجعل دون استصحاب بقائه، فلا يصح النقض، كما لا يصح ما أفيد من ان عدم المجعول أثر لعدم الجعل الاعم من الظاهري والواقعي، إذ عرفت ان التعبد بعدم الجعل لا يترتب عليه التعبد بعدم المجعول، إذ لا ملازمة بين التعبدين، فينحصر وجه ترتب عدم المجعول على الاستصحاب عدم الجعل بالملازمة الواقعية بينهما فيرجع الى الاصل المثبت. نعم عدم المجعول يترتب على عدم الجعل، لكن عرفت انه لا ينفع في المعذورية، وان مفاد الاستصحاب هو التعبد بعدم الجعل لا نفس عدم الجعل. فانتبه. فما أفاده المحقق النائيني من ان أصالة عدم الجعل لا أثر لها إلا بناء على الاصل المثبت متين جدا. وأما حديث وحدة الجعل والمجعول كوحدة الایجاد والوجود، فهو يبتنى على الالتزام بان الانشاء ليس هو التسبيب للاعتبار العقلاني في ظرفه، كما هو مسلك المشهور، بل هو ابراز للاعتبار النفساني الشخصي، فليس لدينا اعتبار عقلائي، بل لدينا اعتبار شخصي يبرزه



الانشاء. ومن الواضح عدم انفكك الاعتبار عن المعبر، فالمعتبر موجود من حين الانشاء لكنه على تقدير، بمعنى ان مورد الاعتبار هو الامر على تقدير خاص، فالموصي حين يوصي بداره لزيد بعد موته، يعتبر الملكية فعلا لكن لزيد بعد موته، فالملكية متحققة من الان. وهكذا الوجوب على تقدير شرط خاص، فان الوجوب فعلي قبل حصول الشرط بفعلية الانشاء والاعتبار، لكن متعلقه امر على تقدير خاص. وبالجملة: الجعل والمجعول يراهما هذا القائل بمعنى الاعتبار والمعتبر. ومن الواضح وحدتهما وجودا وتغايرهما اعتبارا. ونحن نتكلم في مناقشة هذا القول من قطع النظر عن أصل ميناه وبطلانه، فان له محلا آخر قد تقدم اسهاب الكلام فيه فراجع. فنقول: ان

### [ ٢٢٩ ]

الاعتبار الشخصي يطرأ على الموضوع الكلي كوجوب الحج على المستطيع. ويثبت الوجوب من حين الاعتبار وان لم يكن للموضوع وجود أصلا، فالوجوب ثابت فعلا قبل صيرورة الشخص مستطيعا، وبعد الاستطاعة يتصف الشخص بانه من وجب عليه الحج. ولا يخفى ان هذا الوجوب الحادث غير الوجوب الثابت بمجرد الاعتبار، إذ ذلك كان ثابتا ولم يكن الشخص متصفا به. وهذا يكشف عن وجود مرحلة أخرى للوجوب هي مرحلة التطبيق الحاصلة عند حصول الموضوع خارجا. ومن الواضح ان هذه المرحلة هي محط الاثار العملية العقلية، إذ لا أثر لمجرد اعتبار الحكم الكلي مع قطع النظر عن انطباقه على موضوعه الخارجي. وعليه، نقول: إن استصحاب عدم الجعل الكلي لا ينفذ في اثبات عدم المجعول بمرحلته الثانية ذات الاثر العملي إلا من باب الاصل المثبت. كما ان استصحاب عدم اللون الابيض لا ينفذ في اثبات عدم المرتبة الخاصة من اللون الابيض المشكوكة إلا من باب الاصل المثبت. وبالجملة: يتأتى ههنا نفس البيان الذي ذكرناه على تقدير الالتزام بتغاير الجعل والمجعول. والمتحصل: ان ما أفاده المحقق النائيني (رحمه الله) من ان استصحاب عدم الجعل لا أثر له إلا بناء على القول بالاصل المثبت مما لا محيص عنه. هذا مع قطع النظر عن عدم قابلية العدم للتعبد، وإلا فالاشكال فيه أوضح. فانتبه. ثم انه قد اشرنا الى ارتباط هذا البحث بجريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية. وبيان ذلك بنحو الاجمال: ان الشك في الحكم الشرعي ايجابا كان أو تحريما تارة؛ يكون في ثبوته لحصة في عرض سائر الحصص، كالشك في حرمة الصوت مع عدم الترجيع أو الطرب، مع العلم بحرمة الفرد المشتمل على الترجيع والطرب. وأخرى: يكون في ثبوته لحصة في طول سائر الحصص من حيث الزمان،

### [ ٢٣٠ ]

ومرجعه الى الشك في استمرار الحكم المتيقن حدوثه، كالشك في بقاء النجاسة للماء المتغير إذا زال تغيره من قبل نفسه. ولا يخفى ان الشك بالنحو الاول لا مسرح للاستصحاب فيه، لان موضوع الاستصحاب هو الشك في بقاء الحكم واستمراره، وإنما يجري حديث الاستصحاب بالنسبة الى الشك بالنحو الثاني، فيتكلم في إمكان جريان استصحاب النجاسة الثابتة سابقا - مثلا -، وفي هذا المقام يقع حديث استصحاب عدم الجعل، فيقال بانه يعارض استصحاب بقاء الحكم المجعول دائما. ببيان يذكر في محله. ونتيجته يلتزم بعدم جريان استصحاب المجعول لاجل المعارضة دائما. فإذا ثبت انه لا مجال لاستصحاب عدم الجعل كان استصحاب بقاء المجعول سليما عن المعارض. إذن فتحقيق صحة جريان استصحاب عدم الجعل وعدم صحته له الاثر المهم في صحة جريان استصحاب بقاء الاحكام الكلية عند الشك في استمرارها وعدم صحته. وكما

يكون لاستصحاب عدم الجعل ارتباط بتلك المسألة، فان له ارتباطا ايضا بمسألة الاقل والاكثر الارتباطيين، وهي: انه هل يمكن اثبات وجوب الاقل بأصالة عدم الجعل الجارية في خصوص الجزء المشكوك أو لا ؟. وسبب الاهتمام في ذلك يبتني على الالتزام بعدم انحلال العلم الاجمالي وجريان قاعدة الاشتغال عقلا في حد نفسها، فانه إذا كان مقتضى قاعدة الاشتغال لزوم الاثبات بالاكثر لعدم العلم بالامتنان بمجرد الاثبات بالاقل لفرض كون الواجب ارتباطيا، فلا رافع لذلك إلا قيام الدليل التعدي على تعيين كون الواجب هو الاقل دون الاكثر، لكي يرتفع موضوع قاعدة الاشتغال، إذ بعد حكم الشارع بان الواجب هو الاقل وتعيين تعلق الامر بالاقل دون الاكثر لا مجال حينئذ

### [ ٢٣١ ]

لحكم العقل بالاحتياط، بل يكون المورد من قبيل موارد جريان قاعدة الفراغ مع العلم التفصيلي بالتكليف، ولا يخفى ان هذا يختص بالاقل والاكثر الارتباطيين، إذ لا مجرى لقاعدة الاشتغال في الاستقلاليين، كي يحتاج الى تعيين الواجب في ضمن الاقل. فالتفت. وعلى كل حال، فقد عرفت ان المحقق النائيني ذهب الى ان استصحاب عدم الجعل لا يتكفل هذه المهمة، لانه أصل مثبت بلحاظ هذه الجهة. ولكنه ذهب سابقا الى اثبات تعيين الواجب هو الاقل بأصالة البراءة، وانها تتكفل اثبات الاطلاق الظاهري للمأمور به. ومن هنا قد يورد عليه بالتهافت في كلامه، إذ كيف تتكفل البراءة بتعيين الواجب، ولا يتكفل الاستصحاب الا على القول بالاصل المثبت ؟. ولكن يمكن بيان الفرق بين البراءة والاستصحاب: بان المفروض في الاستصحاب كون المستصحب هو العدم بنحو العدم المحمولي، ومن الواضح انه لا يتكفل بتعيين الواجب في الاقل الا بالملازمة العقلية. نعم لو جرى الاستصحاب في العدم النعتي ثبت تعيين الاقل، لان مفاده ذلك رأسا، إذ مفاده عدم اخذ الجزء في المركب المأمور به، ولكن عرفت المناقشة باختلال اليقين السابق الذي هو ركن من أركان الاستصحاب. أما البراءة، فمفادها مفاد الاستصحاب الجاري في العدم النعتي. وقد عرفت انه لا اشكال عليه من جهة انه أصل مثبت، بل الاشكال فيه من جهة أخرى، وذلك لان مفادها عدم جعل الجزء المشكوك في المركب المأمور به وعدم ارتباط التكليف المعلوم بالاجمال فيه، وهذا بنفسه يرجع الى تعيين كون المأمور به هو الاقل. إذن فلا تهافت في كلامه. وبذلك يظهر ان ما أفاده المحقق النائيني من عدم جريان أصالة عدم

### [ ٢٣٢ ]

الجعل فيما نحن فيه للوجهين المتقدمين متين جدا بكلا وجهيه. ثم انه ظهر مما ذكرناه ههنا: ان محط نظره (قدس سره) في حديثه عن اجراء البراءة الشرعية هو اثبات تعيين الواجب، وانه الاقل، ليرتفع بذلك حكم العقل بلزوم الاحتياط، وان غرضه من اثبات الاطلاق الظاهري ذلك، لا ما سبق منا في بيان كلامه من رجوع مقصوده الى انحلال العلم بجريان الاصل المثبت في أحد أطرافه والنافي في الطرف الاخر، أو انحلاله بعدم تعارض الاصول. بل النكتة التي ينظر إليها (قدس سره) هو بيان ان مقتضى أصالة البراءة تعيين الشارع للمأمور به ظاهرا مما يستلزم ارتفاع حكم العقل بلزوم الاحتياط، نظير موارد جريان قاعدة الفراغ الراجع الى اكتفاء الشارع بما جاء به المكلف، ولو لم يكن مصادقا للواقع. فانتبه ولا تغفل. وأما ما أفاده (قدس سره) من ان جريان أصالة العدم في وجوب الاكثر يعارضه جريان أصالة العدم في وجوب الاقل، لتباين لحاظ الشئ لا بشرط مع لحاظه بشرط شئ، فقد اشرنا الى انه مثار ايراد عليه: بانه قد تقدم

منه ان اجراء البراءة في الاكثر لا يعارضه اجراء البراءة في الاقل، فأبي فرق بين المقامين ؟. وكأنه انتبه الى هذا الايراد فذكر: ما تقدم منا في عدم تباين لحاظ الاقل لا بشرط مع لحاظه بشرط شئ لا يتنافى مع ما ذكرناه هنا من تنافي اللحاظين. وذكر في وجه التنافي وجها مجملا ولاجله أورد عليه المقرر بما يرجع الى عدم الفرق بين الموردين وان الحق عدم المعارضة. والصحيح في الجواب عن هذا السؤال: انك عرفت أخيرا ان محط نظره في اجراء البراءة ليس هو نفي وجوب الاكثر، بحيث يكون وجوب المجموع مجرى البراءة، بل مجرى البراءة هو نفي اعتبار الجزء المشكوك في المركب المأمور به الذي يحاول به تعيين كون الواجب هو الاقل. ومن الواضح ان جريان البراءة في الجزء المشكوك لا يعارض جريان

### [ ٢٢٢ ]

البراءة في الاقل، لانه معلوم الجعل على كل حال، وانما الشك في اخذه لا بشرط وبنحو الاطلاق، أو أخذه بنحو التقييد وبشرط شئ. وهذا بخلاف فرض الاستصحاب، إذ المفروض ان مجراه عدم وجوب الاكثر بنحو المجموع، ونفي احتمال وجوب الاكثر بنحو الاستقلال يقابله احتمال وجوب الاقل بنحو الاستقلال وهو مشكوك، فيكون مجرى لاصالة العدم أيضا. ولا فرق في هذه الجهة بين أصالة البراءة أو الاستصحاب. فعمدة الفرق بين المقامين ليس راجعا الى الاختلاف بين البراءة والاستصحاب بل الى ان المفروض في مجرى الاصل ههنا يختلف عن مجراه فيما تقدم، وذلك سبب تحقق المعارضة في ما نحن فيه وعدم تحققها فيما تقدم. فانتبه. يبقى أمر واحد في كلام المحقق النائيني وعدنا بالتنبيه عليه وهو مدى ارتباط كلامه بكلام الشيخ، حيث ذهب الى تقريب جريان اصالة عدم الجزئية بالبيان المتقدم. وتوضيح ما أفاده الشيخ (رحمه الله) هو: انك عرفت انه فرض للجزئية مرحلة وسطى بين مرحلة الجزئية للمركب الواقعي الراجع الى دخالة الجزء في المصلحة وبين مرحلة الجزئية للمأمور به، وهي الجزئية في مقام اللحاظ. وقد عرفت الاشكال فيه: بان اللحاظ ليس من المجعولات الشرعية كي يصح التعبد بها، وانما هو من افعال الشارع التكوينية فلا معنى لاستصحابه. ولكن يمكن توجيه كلامه بما اشار إليه المحقق العراقي (قدس سره) (١) بارجاع ما افاده الى استصحاب عدم الجعل أو التعبد به، ببيان: ان للاحكام الشرعية مرحلتين مرحلة الانشاء والجعل. ومرحلة الفعلية. ولا يخفى ان موضوع الانشاء والجعل هو لحاظ المركب بنحو الوحدة لتقومه به. فأذن لحاظ كل جزء

(١) البروجردى الشيخ محمد تقى. نهاية الافكار ٣ / ٣٩٤ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

### [ ٢٢٤ ]

مأخوذ في موضوع جعل الحكم له، فاستصحاب عدم اللحاظ إما يقصد به استصحاب عدم الجعل، أو يقصد به التعبد بأثر اللحاظ، وهو الجعل، فينتفى بواسطة استصحاب عدم الموضوع، إذ مرجع استصحاب الموضوع الى التعبد بحكمه. ونتيجة هذا البيان: انه لا اشكال في استصحاب عدم اللحاظ من الجهة التي عرفت، لرجوعه الى التعبد بعدم الجعل. أما تقريب اثبات وجوب الاقل به، فقد تقدم بيانه بان الاقل مركب من جنس وجودي وفصل عدمي، والجنس الوجودي وهو تعلق الحكم بغير المشكوك من الاجزاء محرر بالوجدان، والفصل

العدمي وهي عدم جعل الجزء المشكوك بثبت باصالة عدم الجعل بنحو العدم المحمولي. ولكن هذا البيان إنما يتأتى لو تم ما ذكر من تقوم الاقل بأمر وجودي وأمر عدمي بنحو التركيب. أما إذا ادعى بان الاقل يتقوم بأمرين وجوديين: أحدهما ثبوت الجعل للاجزاء التسعة - مثلا -، والآخر لحاظ كونها لا بشرط بالنسبة الى العاشر، لا مجرد عدم لحاظ الجزء العاشر المشكوك. فأصالة عدم جعل الجزء العاشر لا يثبت تقيد الاجزاء الاخرى بالقيود الوجودي إلا بالملازمة العقلية فيكون الاصل مثبتا. كما تقدم بيانه في كلام المحقق النائيني. وبما ان الامر في الاقل كذلك - اعني انه يتقوم بأمرين وجوديين -، وذلك لان الاجزاء التسعة إما ان تلحظ مقيدة بالعاشر أو تلحظ غير مقيدة به، إذ الاهمال ثبوتا ممتنع عقلا، فلا يصح ان لا تلحظ مقيدة ولا غير مقيدة. وعليه، فيكون الاقل هو المركب الملحوظ عدم تقيد بالجزء العاشر، فأصالة عدم الجعل بالنسبة الى الجزء المشكوك لا يتكفل اثبات وجوب الاقل إلا بالملازمة والاصل المثبت. والى هذا يرجع ما افاده الشيخ تحت عنوان: " اللهم إلا ان يقال... ".

### [ ٢٢٥ ]

والذي يتحصل مما ذكرناه ان ما افاده المحقق النائيني يوافق مختار الشيخ أخيرا، فلا اختلاف بينهما. هذا جميعه حول ما يرتبط بما افاده المحقق النائيني بالنسبة الى استصحاب عدم الاكثر بنحو العدم الازلي. وأما ما افاده في استصحاب العدم قبل الوقت في الموقفات، فلا يهمننا فعلا التعرض إليه لعدم الاثر العملي له فيما نحن فيه. والجهة المهمة فيما ذكره في هذا المقام هو بيان اختصاص الاستصحاب بلحاظ الوقت باستصحاب عدم المجعول، ولا يتأتى استصحاب عدم الجعل، واختصاص استصحاب العدم الازلي باستصحاب عدم الجعل، ولا يتأتى فيه استصحاب المجعول لاختلاف رتبة الجعل والمجعول، ومقام كل منهما غير مقام الاخر. وهذه الجهة سنتعرض لها في المحل المناسب ان شاء الله تعالى. وهكذا الحال فيما افاده في استصحاب العدم الثابت قبل البلوغ والمنع من جريانه لاجل ان العدم الثابت قبل البلوغ لا يستند الى الشارع، لامتناع جعل التكليف في حق الطفل، فلا يستند العدم الى الشارع، بل هو عدم عقلي، وهو مرتفع قطعاً بعد البلوغ إما بجعل التكليف أو بتبدله الى العدم المستند الى الشارع، فلا مجال على هذا لاستصحابه. فان تحقيقه فيما نحن فيه ليس بذي أثر كبير. فنوكل البحث فيه الى محله ان شاء الله تعالى. هذا كله فيما إذا كان الشك في الجزئية. الصورة الثانية: في الشك في الشرطية: وفيما إذا كان الشك في شرطية شئ للمركب. فقد فصل الشيخ الكلام في الشروط بين ما كان منشأ الشرط فعلاً خارجياً مغايراً للمقيد في الوجود الخارجي، كالطهارة المنتزعة عن الوضوء وبين ما كان متحداً مع المقيد في الوجود الخارجي، كالإيمان بالنسبة الى الرقبة في قوله:

### [ ٢٢٦ ]

" اعتق رقبة مؤمنة " وقرب أو لا الحاق القسم الاول بالجزء، فيكون المرجع عند الشك فيه هو البراءة، والحاق القسم الثاني بالمتباينين، فيكون الشك فيه مورداً للاحتياط. ثم اختار أخيراً أن حكم القسمين واحد وان الأقوى فيه الحاقهما بالجزء، فالمرجع عند الشك في الشروط هو البراءة (١). وذهب صاحب الكفاية الى: أن الشك في الشرط لا يكون مورد البراءة العقلية للعلم الاجمالي، وان الوجه في الانحلال المتوهم عند الشك في الجزئية لا يتأتى ههنا (٢). وسيتضح كلامه إن شاء الله تعالى. وتحقيق الكلام أن يقال: انه بناء على ما سلكناه في الشك في الجزء تبعاً للشيخ (رحمه الله) من

الالتزام بالانحلال في حكم العقل المبتني على الالتزام بالتبعض في التنجيز، وإمكان تنجز التكليف من جهة دون جهة وبمقدار دون آخر. فحكم الشك في الشرط بجميع أنحاء حكم الجزء، إذ المقدار المنجز من التكليف هو التكليف بالمطلق. أما خصوصية الشرط، فلا يعلم اعتبارها، فالتكليف غير منجز من جهتها فيكون العقاب على اهمالها عقابا بلا بيان، كما أنه يمكن اجراء البراءة الشرعية في التكليف من تلك الجهة، لان مرجعها الي عدم ايجاب الاحتياط، وهو متصور بعد تصور التبعض في التنجيز. وأما بناء على الالتزام في مورد الشك في الجزء بالانحلال الحقيقي في حكم الشرع، بدعوى العلم التفصيلي بوجوب الاقل والشك في وجوب الزائد. فقد اشير الى أنه يبتني على القول بانبساط الوجوب النفسي المتعلق بالكل على الاجزاء، بحيث يكون كل جزء متصفا بالوجوب، بأن يكون الوجوب نظير الاعراض الخارجية كالبياض التي يتصف بها مجموع الجسم وفي الوقت نفسه

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٨٤ - الطبعة الاولى. (٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٦٧ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (\*)

### [ ٢٣٧ ]

يكون كل جزء منه متصفا به، وبتعبير أوضح: يكون نظير الغطاء الواحد الذي يغطي مجموع البدن، ويتصف كل جزء من البدن بأنه تحت الغطاء أو مغطى. أما على القول بعدم الانبساط وكون الوجوب نظير الحمى العارضة على مجموع البدن ولا يتصف كل جزء منه بها، فلا يقال للرأس انه محموم، فلا مجال لدعوى الانحلال كما لا يخفى. وإذا ظهر أن الانحلال المدعى يبتني على القول بانبساط الوجوب فيقع الكلام في ان انبساطه هل يختص بالاجزاء أو يعم الشروط؟ ولا يخفى ان الشرط بنفسه لا يكون موردا للامر النفسي، وانما هو طرف للاضافة، فما يتوهم اتصافه بالامر النفسي الضمني هو التقيد بالشرط. وقد ذهب صاحب الكفاية - كما أشرنا إليه - الى عدم قابليته للاتصاف بالوجوب النفسي. بدعوى ان الجزء التحليلي لا يتصف به. ويمكن ان يوجه ما أفاده (قدس سره) ويقرب: بأن التقيد إذا لوحظ بنحو المعنى الاسمي كان كسائر المفاهيم الاسمية مما يمكن أن يتصف بالوجوب. اما إذا كان ملحوظا بنحو المعنى الحرفي الراجع الى ملاحظة ذي القيد بنحو خاص، لان حقيقة المعنى الحرفي - كما مر ايضا - هي الوجود الرابط الذي عبر عنه بالربط بين المفاهيم الكلامية ونحو ذلك، وهو كيفية من كفيات وجود المفهوم الاسمي المرتبط به. فليس له وجود غير وجود المعنى الاسمي المتقوم به، بل هو نحو خاص من وجود المعنى الاسمي. فإذا كان التقيد ملحوظا بنحو المعنى الحرفي، كان فانيا في المقيد، وكان الواجب في الحقيقة هو الحصة الخاصة من المطلق. فلا يكون الوجوب منبسطا على التقيد. ولا يخفى أن الشرط على تقدير اعتباره انما يلحظ التقيد به بنحو المعنى

### [ ٢٣٨ ]

الحرفي، فيلحظ واقع التقيد به لا مفهومه، فلا وجه حينئذ للانحلال، لعدم القدر المتيقن في البين، بل الامر يدور بين تعلق الحكم بالحصة الخاصة أو بغيرها. هذا ما يمكن ان يقرب به كلام الكفاية. ويمكن الاشكال فيه: بان كون المعنى الحرفي كذلك لا ينافي تعلق التكليف به وكونه موردا للاثر الشرعي، ولا ينافي لحاظه الاستقلالي في

مقام ترتيب الاثر عليه. وان اشتهر بان المعنى الحرفي آلي لا استقلاله، إذ معنى الالية فيه ليس هو المرآتية والفناء في مقام التصور والملاحظة، بل بمعنى انه سنخ معنى يتقوم بالغير ويفنى فيه ولا ينحاز عنه، فيصح تعلق التكليف به كما بين ذلك في العبادات المكروهة. فقد أفيد في محله: ان الكراهة - في الصلاة في الحمام مثلا - راجعة الى تقيد الصلاة بالكون في الحمام وإيقاعها فيه من دون حدوث حزاة في نفس الصلاة. كما ان الكون في الحمام لا كراهة فيه في نفسه لو لم يكن راجحا. وهكذا في مثل استحباب الصلاة في المسجد، فان المرغوب للمولى هو إيقاع الصلاة في المسجد وتقيدها بالمكان الخاص، وهو محط نظره في قوله: " صل في المسجد ". وبالجملة: كون التقيد ملحوظا بنحو المعنى الحرفي لا ينافي تعلق التكليف به وانسباط التكليف عليه وسرايته إليه. فالمتجه أن يقال: إن كل مورد تكون الخصوصية المشكوكة فيه راجعة الى نفس متعلق التكليف، بحيث توجب سعة التكليف وزيادته عرفا ودقة كانت مجرى البراءة شرعا، لانها تقبل انسباط التكليف، فالشك فيها يكون شكا في تكليف زائد مع وجود قدر متيقن في البين هو ذات المقيد. فيتحقق الانحلال المدعى، وذلك نظير الطهارة مع الصلاة، فان الصلاة مع الطهارة والصلاة بدونها بنظر العرف من الاقل والاكثر، فالصلاة مع الطهارة صلاة وزيادة، وترك الطهارة واتيان الصلاة بدونها يكون ايجادا للفرد الناقص دقة وعرفا.

#### [ ٢٣٩ ]

أما إذا كانت الخصوصية المشكوكة غير راجعة الى متعلق التكليف، بل الى موضوع المتعلق بنحو لا يستلزم وجودها زيادة في المتعلق ولا فقدها نقصا فيه - وذلك نظير عتق الرقبة المؤمنة، فان إيمان الرقبة أو عدم إيمانها لا يلزم زيادة في العتق أو نقصا، بل نفس العتق على كلا التقديرين بنحو واحد لا اختلاف فيه -، فالشك فيها لا يكون مجرى البراءة، إذ لا يتصور الانسباط ههنا، إذ لا يكون المتعلق مقيدا بتلك الخصوصية، إذ هي ليست من خصوصياته المضيقه له. وبالجملة: لا متيقن في البين - في متعلق التكليف - يشار إليه ويقال انه معلوم الوجوب والشك في الزائد عليه، بل الفعل بدون الخصوصية مياين للفعل المنضم للخصوصية، فلا يتحقق الانحلال. فالحق هو التفصيل بين صورتين في مقام الانحلال المبتني على القول بانسباط الوجوب. هذا، ولكنك عرفت إننا في غنى عن الالتزام بالانحلال الحقيقي في حكم الشرع كي نضطر الى التفصيل بين قسمي الشروط، ولنا فيما سلكناه من طريق الانحلال الحكمي المبتني على التعرض في التنجيز غنى وكفاية فانه يوصلنا الى المطلوب. وقد عرفت ان الحال فيه لا يختلف بين قسمي الشروط، إذ الشك في كلا القسمين شك في اعتبار خصوصية زائدة لم يقر عليها المنجز، فتكون موردا للبراءة العقلية والشرعية، بمعنى عدم ايجاب الاحتياط شرعا من الجهة المشكوكة.

#### [ ٢٤٠ ]

يبقى الكلام في موارد: المورد الاول: في دوران الامر بين العام والخاص. ولا يخفى انهما بحسب اللغة لا يختلفان عن المطلق والمقيد، وانما الفرق بينهما اصطلاحا بحسب مقام الدال، فإذا كان الدال على العموم وضعيا سمي عاما، وإذا كان الدال عليه بمقدمات الحكمة سمي مطلقا. والذي يبدو من المحقق العراقي (قدس سره) انه جمع بين المطلق والمقيد وبين العام والخاص في الحكم ولم يفرز لكل منهما بحثا خاصا به (١). وقد ذهب البعض في مقام بيان الفرق موضوعا فيما نحن فيه الى: ان المراد بالعام والخاص هو ثبوت

الحكم لعنوان عام، ثم ثبوته لعنوان خاص من حيث الصدق مبين من حيث المفهوم، نظير مفهوم الصلاة ومفهوم الجمعة. فيختلف عن المقيد، لأنه ما أخذ فيه نفس العنوان المطلق بإضافة القيد الزائد، نظير الصلاة وصلاة الجمعة (٢). وهذا الوجه لا يهمننا التعرض إلى تفنيده وبيان أنه يرتبط بمقام الاثبات لا مقام الثبوت كما لا يخفى جدا. وإنما المهم بيان الفرق الصحيح بين الموردين - اعني: مورد العام والخاص. ومورد المطلق والمقيد -، بحيث يصح افراد كل منهما بالبحث والكلام فيه على حدة. فنقول: ان المراد بالخاص ما كانت الخصوصية فيه متحدة في الوجود مع ذي الخصوصية بمعنى ان وجودها بعين وجوده واقعا ولا تعدد في وجودهما، نظير

---

(١) البروجردى الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٣٩٩ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (٢) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٢٠٨ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

---

### [ ٢٤١ ]

الجنس والفصل، فأن وجود الجنس والفصل واحد. فالحيوان عام والانسان خاص. وبذلك يختلف عن المطلق والمقيد، إذ الخصوصية في المقيد ليست موجودة بنفس وجود ذي الخصوصية وإن كانت متقومة به تقوم العارض بالمعروض، لكن وجودها مغاير لوجود ذي الخصوصية، فان وجود الايمان غير وجود الرقبة ووجود العدالة غير وجود العالم، كما ان الربط بينهما موجود بوجود انتزاعي غير وجود ذي الربط وان تقوم به. وإذا اتضح المراد بالخاص يتضح حكمه من حيث الانحلال وعدمه، مع الشك في اعتبار الخصوصية، فانه لا مجال لدعوى الانحلال، إذ لا انبساط للتكليف على تقدير اعتبار الخصوصية بعد فرض وحدة الوجود دقة وعدم تعدده، فليس الدوران بين العام والخاص من الدوران بين الاقل والاكثر في متعلق التكليف. فلا وجه للانحلال فيه حتى إذا قيل بالانحلال في مورد الشك في القيد ودوران الامر بين المطلق والمقيد. إذن، لا بد من الاحتياط لمن يذهب الى البراءة من باب الانحلال الحقيقي في حكم الشرع. نعم، على مسلكنا في اجراء البراءة لا مانع من جريانها ههنا، إذ التكليف من جهة الخصوصية الزائدة المشكوكه غير منجز، لعدم العلم، فيكون مجرى البراءة العقلية والشرعية الراجعة الى عدم وجوب الاحتياط - كما أشرنا إليه - . هذا، ولكن لا يذهب عليك ان هذا البحث فرضي بحت، إذ الخصوصية المأخوذة في متعلقات التكليف ليست من قبيل الفصل الى الجنس، لان المتعلقات افعال المكلفين، وهي من الاعراض، وهي بسائط لا تتركب فيها كي يجري فيها حديث العام والخاص والجنس والفصل. وأما موضوعها، فهو وان امكن ان يكون من الجواهر المركبة من الجنس

---

### [ ٢٤٢ ]

والفصل، لكن عرفت عدم الانحلال فيها حتى إذا كانت من قبيل المطلق والمقيد، فلا أثر لكونها من قبيل العام والخاص. ومن يدعي الانحلال في المطلق والمقيد من جهة ثبوت التقيد بين الفعل وخصوصية موضوعه، فهو يقول به في العام والخاص أيضا، لان الفعل أيضا مقيد بخصوصية الموضوع في مورده وان اتحد وجود الخصوصية مع ذي الخصوصية. وبالجملة: لا فرق بين العام والخاص والمطلق والمقيد من هذه الجهة. فلاحظ. هذا حكم دوران الامر بين الطبيعي ونوعه. وأما لو دار الامر بين الطبيعي وفرده الجزئي، كدوران الامر بين

الانسان وزيد. فان قلنا: بان التفرد يحصل بنفس الوجود، فالنوع والفرد متحدان وجودا لا تغاير بينهما أصلا، لان وجود الطبيعي بوجود فرده، وليس لكل منهما وجود منحاز عن وجود الآخر، فالحكم فيهما من حيث الانحلال المبتني على الانبساط حكم الطبيعي ونوعه. وان قلنا: بان التفرد لا يحصل بمجرد الوجود، بل بلوازم الوجود من من المكان والزمان وسائر العوارض، فيما ان هذه من المقولات التي يلتزم بان لها وجود مستقل عما تقوم به، فيكون الشك في الفرد نظير الشك في اعتبار شرط زائد، وقد عرفت الكلام فيه. فتدبر. المورد الثاني: في دوران الامر بين التعيين والتخيير. ولا يخفى ان لدوران الامر بين التعيين والتخيير في المسألة الاصولية، كمورد تعارض النصين مع ثبوت مزية في احدهما يحتمل ان تكون مرجحة لذيها، وعدم اطلاق يدل على التخيير حتى في هذه الصورة، فانه يدور الامر بين حجية ذي المزية خاصة وبين حجية احدهما بنحو التخيير، وفي مثل ذلك يلتزم بالتعيين، لان ذا المزية مقطوع الحجية على كلا التقديرين. وأما غيره فهو مشكوك الحجية، وقد تقرر ان الشك في الحجية يلزم القطع بعدمها. فيتعين الالتزام بذوي المزية.

#### [ ٢٤٢ ]

الثاني: دوران الامر بين التعيين والتخيير في باب التزام، كما إذا تزامم واجبان كان احدهما محتمل الاهمية، فانه يدور الامر بين تعيين محتمل الاهمية والتخيير بينه وبين غيره. وفي مثل ذلك يلتزم بالتعيين أيضا، لان مرجع التخيير الى الالتزام بتقييد اطلاق كل منهما بصورة عدم الاتيان بالآخر - إذ المزاحمة تنشأ من تعارض الاطلاقين - . وعليه، فمع احتمال أهمية احدهما، يعلم بتقييد اطلاق الآخر، على كلا التقديرين كما هو واضح. وأما محتمل الاهمية فلا يعلم بتقييد اطلاقه، فيكون اطلاقه محكما، وهو معنى الترجيح. الثالث: دوران الامر بين التعيين والتخيير في مقام الامتثال، كدوران الامر في مقام الطاعة مع التمكن من الاطاعة التفصيلية بين تعيينها عقلا أو التخيير بينها وبين الاطاعة الاجمالية. والحكم هو التعيين أيضا، للشك في تحقق الامتثال وسقوط التكليف بالاقتران على الاطاعة الاجمالية، وقاعدة الاشتغال تستدعي الفراغ اليقيني. وجميع هذه الموارد الثلاثة ليست محل كلامنا فيما نحن فيه من البراءة والاحتياط. وإنما محل الكلام هو المورد.. الرابع: وهو ما إذا علم بتعلق التكليف بأمر معين وشك في انه واجب بنحو التعيين أو بنحو التخيير بينه وبين غيره، كما إذ علم بوجود العتق عند القدرة عليه على تقدير الافطار عمدا، وشك في انه واجب عليه خاصة أو انه مخير بينه وبين الصوم - مثلا - . ومن هنا يظهر انه ليس من محل الكلام ما إذا تعلق الامر بطبيعة وشك في أخذ خصوصية فيها، فيشك في تعيين ذي الخصوصية أو التخيير بينه وبين غيره، فان جميع موارد الاقل والاكثر في الجزئية والشرطية كذلك، بل محل الكلام ما إذا علم ملاحظة ذي الخصوصية - كالعتق في المثال - وشك في اعتباره بخصوصه أو

#### [ ٢٤٤ ]

مخيرا بينه وبين غيره. فتدبر ولا تغفل. وقد تعرض الشيخ (رحمه الله) الى هذا المبحث بنحو مجمل (١). وأهمله صاحب الكفاية (رحمه الله). وأسهب الكلام فيه المحقق النائيني (رحمه الله) (٢). وتحقيق الكلام فيه بنحو يرتفع عنه الغموض ويتضح به كلام الاعلام في المقام صحة وسقما، ان يقال: ان حديث جريان البراءة وعدمه يختلف باختلاف الاقوال في حقيقة الوجوب التخييري، فلا بد من الاشارة إليها ومعرفة أثر كل منها من ناحية جريان البراءة وعدمه. وعمدتها أربعة



أقوال: الاول: انه عبارة عن وجوب كل من العدلين مشروطا بترك  
الآخر. الثاني: انه عبارة عن وجوب أحدهما، فمتعلق الوجوب  
التخييري هو عنوان انتزاعي في قبال موارد التخيير العقلي، فان  
متعلق الوجوب فيه هو الجامع الحقيقي كالصلاة والصيام ونحوهما.  
الثالث: انه سنخ خاص من الوجوب متعلق بكل من العدلين يعرف  
بآثاره. وهو ما ذهب إليه صاحب الكفاية (٣). وقد عرفت تصويره بانه  
مرتبة وسطى بين الاستحباب غير المانع من الترك مطلقا وبين  
الوجوب التعييني المانع من الترك مطلقا. الرابع: انه عبارة عن وجوب  
أحدهما المردد مصداقا. وبعبارة أخرى: انه وجوب الفرد المردد وعلى  
سبيل البديل كما قريناه، ودفعنا ما توجه من الاشكال فيه. أما على  
القول الاول: فالشك في التعيين والتخيير يرجع الى الشك في  
اطلاق الوجوب المعلوم واشتراطه بترك العدل المشكوك. فيمكن  
إجراء البراءة

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى، فرائد الاصول / ٢٨٥ - الطبعة الاولى. (٢)  
الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٢ / ٤١٧ - طبعة مؤسسة النشر  
الاسلامي. (٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٤١ - طبعة  
مؤسسة آل البيت (ع). (\*)

#### [ ٢٤٥ ]

في إطلاقه، لان مرجع الاطلاق الى ثبوت تكليف زائد. وبعبارة أخرى:  
المكلف شك في ثبوت الوجوب على تقدير اتیان العدل المحتمل،  
والاصل هو البراءة. ولا يختلف فيما ذكرناه بين كون اساس جريان  
البراءة في الاقل والاكثر هو انحلال العلم الاجمالي حقيقة على  
مبنى الانبساط في التكليف وبين كونه ما ذكرناه من انحلاله حكما  
على مبنى التبعض في التنجيز. إذ الشك كما عرفت يرجع الى  
الشك في زيادة التكليف وثبوته على كلا التقديرين، وقلته وثبوته  
على أحد التقديرين، وهو تقدير عدم الاتيان بالعدل المشكوك، فتكون  
الزيادة مجرى للتكليف، للعلم التفصيلي بثبوته على تقدير ترك الآخر،  
أما على تقدير اتیان الآخر فالتكليف مشكوك فيكون مجرى البراءة.  
وأما على القول الثاني: فمرجع الشك في التعيين والتخيير الى  
الشك في ان الواجب هل هو الجامع الانتزاعي - أعني: عنوان  
أحدهما - أو انه الامر المعين بعنوانه الخاص، كالصوم - مثلا -، فهو  
يعلم اجمالا بوجوب أحد الامرين عليه؟ لا مجال حينئذ لدعوى  
انحلال العلم الاجمالي حقيقة المبني على انبساط التكليف، لعدم  
كون الدوران بين الاقل والاكثر، فلا متيقن في البين. وان توهم ذلك  
بدعوى: ان ثبوت التكليف بنحو التعيين يرجع الى تعلق التكليف  
بالجامع وهو عنوان احدهما وزيادة الخصوصية، إذ عنوان احدهما  
ينطبق على الصوم. إذن فيصح ان يقال ان تعلق التكليف بالجامع  
معلوم على كلا التقديرين والشك في اعتبار خصوصية زائدة عليه،  
فيكون المورد من موارد دوران الامر بين الاقل والاكثر في باب  
الشروط، فيثبت الانحلال كما تقدم. فان هذا الوهم باطل: لان الجامع  
الانتزاعي لا يكون مأخوذا في متعلق التكليف لو ثبت الوجوب  
التعييني، بل متعلق الوجوب ليس الا المفهوم المعين الخاص كالصوم  
- مثلا -، وانما يلتزم به على تقدير ثبوت الوجوب التخييري من باب  
ضيق الخناق في تصوير الواجب التخييري، فليس الواجب على تقدير

#### [ ٢٤٦ ]

تعلق التكليف بالصوم بنحو التعيين سوى الصوم، لا انه عنوان  
احدهما المتخصص بخصوصية الصوم، قياسا على الحال في الجامع

الحقيقي كالصلاة مع الطهارة. فالشك على هذا ليس شكاً في كون متعلق التكليف هو المطلق أو المقيد، بل الأمر دائر بين متباينين. وما نبهنا عليه واضح لكل من له قليل التفات وفضل. ولاجل ذلك التزم المحقق العراقي بالاشتغال وهنا (١) مع التزامه بالانحلال الحقيقي في الأقل والاكثر على ما عرفت (٢). وأما الانحلال الحكمي الذي قربناه مبنياً على التبعض في التنجيز، فله على هذا القول مجال، وذلك لأن العلم الاجمالي إنما يوجب تنجيز الجهة المشتركة بين طرفيه، وترتب الاثر العقلي في مقام الاطاعة بالمقدار المتيقن بثبوته على كلا التقديرين إذا كانت هناك جهة جامعة. ولا يخفى ان المقدار الثابت الجامع بين الطرفين هو تنجيز التكليف المعلوم بالاجمال على تقدير ترك العدل الاخر المحتمل. أما مع الاتيان به، فلا يعلم بثبوت اقتضاء للتكليف في مقام العمل، لاحتمال كون الواجب هو أحدهما. والعلم الاجمالي لا يصلح ان يكون بياناً لذلك، لانه يكون بياناً بالمقدار المعلوم بثبوته، فيكون التكليف على هذا التقدير غير منجز، فتجري فيه البراءة. وبالجملة: بعد فرض امكان التبعض في التنجيز من جهة متعلقه، فالتبعض في التنجيز من جهة تقادير الوجوب ممكن أيضاً، بل الأمر فيه أوضح، فيمكن ان يكون التكليف منجزاً على تقدير وغير منجز على تقدير.

---

(١) البروجردى الشيخ محمد تقى. نهاية الافكار ٣ / ٢٨٨ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (٢) راجع ٤ / ٢٠٢ من هذا الكتاب. (\*)

#### [ ٢٤٧ ]

وعليه، فالعلم بثبوت الوجوب التعييني أو التخييري انما ينجز التكليف على تقدير عدم الاتيان بالآخر المحتمل، وأما على تقدير الاتيان به، فليس الحكم منجزاً فيكون مورداً للبراءة. فانتبه. وأما على القول الثالث: فمرجع الشك في التعيين والتخيير الى الشك في ثبوت أي السنخين من الوجوب وتعلقه بالفعل الخاص. ومن الواضح انه لا مجال أيضاً لدعوى الانحلال الحقيقي المزبور، لأن الدوران بين المتباينين، والشك لا يرجع الى الشك في زيادة التكليف وقلته، بل الى ان الثابت هذا النحو أم ذاك، فليس في المقام قدر متيقن يكون معلوم الثبوت تفصيلاً وبشك في ثبوت الزائد عليه، بل المورد من قبيل دوران الأمر بين ثبوت الوجوب للعمل أو الاستحباب، فانه لا يقول أحد بانه من موارد الدوران بين الأقل والاكثر. نعم، لدعوى الانحلال الحكمي الذي بنينا عليه مجال، وذلك لأن المقدار المعلوم بثبوته هو تأثير الحكم المعلوم بالاجمال في مقام الطاعة عند عدم الاتيان بالمحتمل الاخر. أما على تقدير الاتيان به، فلا علم بما له تأثير في مقام العمل من التكليف، لاحتمال ان يكون الثابت هو الوجوب التخييري الذي يكون قاصراً عن التأثير والمحركية على تقدير الاتيان بالعدل الاخر، فالتكليف على هذا التقدير لا يكون منجزاً، فيكون مورداً للبراءة. وقد عرفت عدم صلاحية العلم الاجمالي للتنجيز لا كثر من الجهة الجامعة بين الطرفين في مقام الاثر العقلي في باب الاطاعة. وأما على القول الرابع: فمرجع الشك في التعيين والتخيير الى الشك في تعلق الوجوب بالفرد المعين أو تعلقه بالفرد المردد، وهما متباينان، وليس هناك قدر متيقن في البين.

#### [ ٢٤٨ ]

وعليه، فلا مجال لدعوى الانحلال الحقيقي المبني على الانبساط لدوران الأمر بين المتباينين. وأما الانحلال الحكمي الذي قربناه، فله

مجال أيضا بعين التقريب على الأقوال السابقة، فان التكليف المعلوم اجمالا لا علم بتأثيره على تقدير الاتيان بالعدل المحتمل، والعلم الاجمالي انما ينجز التكليف المعلوم بالاجمال بمقدار ما يعلم تأثيره في مقام الطاعة على كلا تقديره. فلا يكون التكليف منجزا على تقدير الاتيان بالعدل المحتمل، فيكون مورد البراءة. ويتلخص من جميع ما ذكرناه: ان جريان البراءة في الاقل والاكثر.. ان كان مبناه هو الانحلال الحقيقي المبتني على انبساط الوجوب ووجود القدر المتيقن، فلا يمكن اجراء البراءة في دوران الامر بين التعيين والتخيير على جميع الأقوال في الوجوب التخييري إلا على القول الاول. وإن كان مبناه هو الانحلال الحكمي المبتني على التبعض في التنجيز، أمكن اجراء البراءة على جميع الأقوال. بل عرفت ان الالتزام بالتبعض في التنجيز ههنا أوضح منه في متعلق التكليف، لانه ههنا بلحاظ تقادير التكليف نفسه. فلاحظ. هذا غاية التحقيق في دوران الامر بين الاقل والاكثر. المورد الثالث: في دوران الامر بين الاقل والاكثر في المحصل، بمعنى أن المأمور به يكون معلوما بحدود وقيوده، وإنما يشك فيما يحققه وما يكون سببا لحصوله في أنه الاقل أو الاكثر، كما لو فرض تعلق الامر النفسي بالطهارة، وقيل انها أمر بسيط مسبب عن الافعال الخاصة من الوضوء والغسل والتيمم، وليس الامر متعلقا بنفس الافعال المركبة كما هو ظاهر بعض النصوص الدالة على وجود أمر مستمر، يتعلق به النقض والبقاء، وهذا لا يتصور بالنسبة الى نفس الافعال لانها تتصرم وتنعدم كما هو واضح.

#### [ ٢٤٩ ]

ولا يخفى ان الاصل ههنا هو الاشتغال، فإذا شك في ان السبب المحصل للمسبب هل هو الاقل أم الاكثر فلا بد من الاحتياط باتيان الاكثر، وذلك لان التكليف بالمسبب معلوم منجز، والتردد في السبب يكون من التردد في تحقق الامتثال وحصول الواجب، وقاعدة الاشتغال تلزم بتحصيل العلم بحصوله باتيان الاكثر. ولا فرق فيما ذكرناه بين ان يكون السبب والمحصل شرعيا أو غير شرعي، إذ السببية غير مجعولة شرعا يجعل مستقل، بل هي منتزعة من الحكم بحصول الواجب عند اتيان ذات السبب، فلا موهم لجريان حديث الرفع فيها عند الشك. نعم لو التزم بانها مجعولة يجعل مستقل كان للحديث في جريان حديث الرفع مجال وإن كان ممنوعا. وتحقيقه في مقام آخر. ثم إن ههنا بحثا صغويا في خصوص الطهارة والوضوء أو الغسل. وهو: ان الشك في اعتبار جزء زائد في الوضوء والغسل إنما يكون مجرى لاصالة الاحتياط لو فرض ان نسبة الوضوء الى الطهارة المأمور بها نسبة السبب الى المسبب، بحيث يكون للطهارة وجود غير وجود نفس الوضوء، نظير الملكية المسببة عن العقد، فان العقد لا يقال عنه انه ملكية. وليس الامر كذلك، بل نسبة الطهارة الى الوضوء نسبة العنوان الى المعنون، نظير التعظيم الحاصل بالقيام، ولكنه عنوان له، فالقيام بنفسه تعظيم لا أن التعظيم شئ وراء القيام، فيقال للقيام انه تعظيم. ونظير الاستيلاء الاعتباري على الارض الشاسعة الحاصل بمجرد ملك المفتاح وكونه مطلق العنان فيها، فان نفس ذلك يقال عنه انه استيلاء اعتبارا لا حقيقة، إذ الاستيلاء الحقيقي يحصل بالاحاطة الحقيقية وكون الشئ تحت قبضته حقيقة، وهذا لا يتصور في مثل الارض الشاسعة. ويدل على ذلك ما ورد من النصوص مما ظاهره اطلاق الطهارة على نفس

#### [ ٢٥٠ ]

الوضوء وترتيب بعض آثارها عليه، كقوله: " الوضوء نور " ونحو ذلك (١)، فانه ظاهران الطهارة هي الوضوء ونسبتها إليه نسبة العنوان

الى المعنون. وإذا فرض أن الامر كذلك، فالشك في اعتبار جزء زائد في الوضوء يكون مجرى البراءة لاتحاده مع المأمور به وجودا. هذا ما ذهب إليه بعض الاعلام (٢). وفيه: - مع الغض عن عدم تعقل كون الطهارة عنوانا للوضوء، كما تقدم تفصيل الكلام فيه في مبحث مقدمة الواجب - ان كون نسبة الطهارة الى الوضوء نسبة العنوان الى المعنون لا يقتضي جريان البراءة مع دوران الوضوء بين الاقل والاكثر، بل الحال فيه هو الحال على القول بكون نسبتها إليه نسبة المسبب الى السبب. والوجه في ذلك: انه بعد فرض ان المأمور به هو الطهارة؛ وهي أمر اعتباري بسيط يتحقق بالافعال الخاصة، وليست نسبتها الى الافعال الخاصة نسبة اللفظ الى المعنى كي يكون الامر به أمرا بها حقيقة، بل هي عنوان اعتباري يتحقق بالافعال، فمع اتيان الاقل يشك في تحقق ذلك العنوان، فيكون من الشك في الامتثال، نظير ما إذا أمر المولى عبده بتعظيم زيد فشك العبد ان التعظيم هل يحصل بمطلق القيام أم القيام بضميمة التحية، فانه ليس له الاكتفاء بمجرد القيام للشك في حصول الامتثال به. نعم، لو التزم بان الطهارة ذات مراتب يتحقق كل مرتبة منها يحصل جزء من الوضوء أو الغسل، كما قد يظهر ذلك من بعض الروايات الواردة في الغسل، كان الشك في اعتبار جزء زائد في الوضوء أو الغسل شكا في اعتبار المرتبة الزائدة في الطهارة، فيكون الشك في متعلق التكليف، فيكون مجرى

---

(١) وسائل الشيعة ١ / باب ٨ من ابواب الوضوء الحديث: ٨ وفيه: (الوضوء على الوضوء نور على نور) وسائل الشيعة ١ / باب ١ من ابواب الوضوء الحديث: ٥ (الوضوء شطر الايمان). (٢) الغروي الشيخ ميرزا علي. التنقيح ٤ / ٦١ - كتاب الطهارة - الطبعة الاولى. (\*)

---

### [ ٢٥١ ]

البراءة. لكن هذا خلاف المفروض في الكلام من انها أمر وحداني بسيط لا تعدد فيه ولا تشكيك. المورد الرابع: في دوران الامر بين الاقل والاكثر في المحرمات، كما لو دار أمر الغناء المحرم بين كونه خصوص الصوت المطرب أو انه الصوت المطرب المشتمل على الترجيع. وقد يقال: أن الامر فيه على عكس الامر في دوران الامر بين الاقل والاكثر في الواجبات، إذ الاقل في مورد المحرمات غير معلوم التحريم، والاكثر معلوم التحريم، فلذا لا يلزم ترك الاقل. ولكن لا يخفى ان الالتزام في باب الواجبات بالانحلال إذا كان من باب الانحلال الحقيقي المبتني على الانبساط، باعتبار ان الاقل معلوم الوجوب إما نفسيا استقلاليا أو ضمنيا، والزائد مشكوك، فهو بعينه يجري في باب المحرمات، إذ حرمة المجموع تستلزم حرمة كل جزء جزء ضمنا. وعليه فمع دوران أمر المحرم بين الاقل والاكثر يصح ان يقال: إن الاقل معلوم الحرمة على كل حال اما استقلالا أو ضمنا. وأما الخصوصية الزائدة فهي مشكوكة الاعتبار. نعم، على مسلكنا في مقام الانحلال وهو الالتزام بالانحلال الحكمي المبتني على التبعض في التنجيز، يكون الامر في المحرمات على عكسه في الواجبات. وذلك لان فعل الاكثر مما يعلم بترتب العقاب عليه على كل حال، وأما فعل الاقل فلا يعلم بترتب العقاب عليه على كل حال، لاحتمال كون المحرم هو الاكثر، فلا يكون فعله موجبا للعقاب، إذ المخالفة في باب المحرمات إنما تتحقق بفعل المجموع. وأما في باب الواجبات، فهي تتحقق بترك بعض الاجزاء، لان ترك البعض سبب لترك الكل دون فعل البعض، فانه لا يكون سببا لفعل الكل. فلاحظ والتفت.

المورد الخامس: ما إذا كان منشأ الشك في الشرطية هو الشك في حكم تكليفي مستقل. كما لو كان منشأ اعتبار الشرطية حكماً تكليفاً مستقلاً، نظير ما يقال في اشتراط عدم الغصب في الصلاة من جهة حرمة الغصب وثبوت التضاد بين الحرمة والوجوب، فإذا شك في جواز الصلاة في مكان للشك في انه غصب أو لا، فمناً الشك في جواز الصلاة في ذلك المكان هو الشك في حرمة الكون فيه. وقد التزم الشيخ (رحمه الله): بان جريان أصالة البراءة في الحكم التكليفي يكون حاكماً على الاصل في الشرطية المشكوكة من براءة أو احتياط، لان نسبة الشك في الحكم التكليفي المستقل الى الشك في الشرطية نسبة الشك السببي الى السببي، والاصل الجاري في الشك السببي يكون حاكماً على الاصل الجاري في الشك المسببي (١). وقد استشكل فيه المحقق النائيني - بعد ان بين ان الشرطية قد تكون منتزعة عن تكليف غيري مع قطع النظر عن الحكم التكليفي، سواء كان في موردها حكم تكليفي كليس الحرير في الصلاة، أو لم يكن كالصلاة فيما لا يؤكل لحمه. وقد تكون ناشئة من الحكم التكليفي، وعلى الاخير تارة: يكون منشأ الشرطية هو الحكم الواصل، كاشتراط عدم الغصب في الصلاة باعتبار حرمة بناء على التزام. واخرى: يكون منشؤها هو الحكم بوجودها الواقعي، كالمثال المتقدم بناء على التعارض. وان محط نظر كلام الشيخ هو الصورة الاخيرة، إذ الصورة الاولى لا يحتاج فيها الى الاصل عند الشك، بل مجرد عدم الوصول والشك يكفي في عدم المزاحمة وارتفاع الشرطية. بعد أن بين ذلك استشكل (قدس سره) -: بأن الاصل الجاري في الحكم

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٨٦ - الطبعة الاولى. (\*)

التكليفي انما يكون حاكماً على الاصل في الشرطية إذا كان من الاصول المحرزة، كالاستصحاب، لانه يتكفل نفي الواقع ظاهراً، فيرتفع به موضوع الشك المسببي. واما إذا لم يكن محرراً كالبراءة فلا ينفع في الحكومة، لان غاية مدلول البراءة هو الترخيص في الفعل والترك بلا تصرف في الواقع، فيبقى الشك في الشرطية على حاله فلا بد من علاجه باجراء الاصل فيه (١). والذي يبدو لنا: انه لا مجال لجريان الاصل في الحكم التكليفي النفسي، لاجل رفع الشك في الشرطية، إذا كان التكليف بوجوده الواقعي منشأ للشرطية، سواء كان الاصل احرازياً أم لم يكن. وذلك لان الحرمة الثابتة للغصب وان كانت منشأ لاعتبار شرطية عدم الغصب في الصلاة من جهة التعارض وغلبة ملاك الحرمة، إلا ان الشرط ليس هو عدم الحرمة كي يكون اجراء الاصل في الحرمة رافعا للموضوع ونافياً للشك في الشرط، إذ عدم الضد لا يؤخذ في متعلق الضد الاخر، فلا معنى لان يقيد الواجب بعدم كونه حراماً. وإنما الشرط هو عدم متعلق الحرمة، وهو الغصب، فالمعتبر في الصلاة هو عدم الغصب، ومنشأ اعتبار عدمه هو حرمة، فإذا شك في الحرمة فالاصل فيها لا ينفي الشرط وهو عدم الغصب إلا بالملازمة العقلية. وبعبارة أخرى: إذا شك في مكان انه غصب ام لا، يشك في اعتبار عدمه في الصلاة من جهة الشك في الحرمة، ونفي حرمة واقعا وإن استلزم انتفاء اعتبار عدمه، لكن ذلك لا يثبت بالاصل إلا على القول بالاصل المثبت، لان الملازمة بين الحرمة والشرطية ملازمة عقلية، وترتب اعتبار عدمه على حرمة الفعل مما يحكم به العقل لا الشارع. فمجرد منشئية

الحرمة للشرطية لا يصح الاقتصار على اجراء الاصل في الحرمة، بل لابد من اجراء الاصل في الشرطية المشكوكة

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ١٩٣ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

#### [ ٢٥٤ ]

أيضا. فالتفت ولا تغفل. المورد السادس: في دوران الامر بين الاقل والاكثر من جهة الشبهة الموضوعية. وقد تعرض الشيخ (رحمه الله) لذلك. وفرض موضوع الكلام ما إذا أمر بمفهوم مبين مردد مصداقه بين الاقل والاكثر، ومنه ما إذا وجب صوم شهر هلال، وهو ما بين الهلالين، فشك في انه ثلاثون أو ناقص، ومثل ما إذا أمر بالطهور لاجل الصلاة وهو الفعل الراجع للحدث أو المبيح للصلاة، فشك في جزئية شئ للوضوء أو الغسل الراجعين. كما انه حكم (قدس سره) بلزوم الاحتياط هنا لتنجز التكليف بمفهوم مبين معلوم تفصيلا، والشك انما هو في تحققه بالاقل، وهو مجرى قاعدة الاشتغال (١). وقد ذهب المحقق النائيني (رحمه الله) - كما في تقريرات الكاظمي - الى ان الشيخ (رحمه الله) أرجع الشبهة الموضوعية الى ما يرجع الى الشك في المحصل، كما يظهر من تمثيله بالشك في جزئية شئ للطهور الراجع للحدث، ومن التزامه بأصالة الاشتغال خلافا لما التزم به في الشبهة الحكمية. وذهب الى ان ذلك منه (قدس سره) لعله للغفلة أو لتخيله عدم إمكان وقوع الشك في نفس متعلق التكليف بين الاقل والاكثر لاجل الشبهة الموضوعية. ثم ذكر: انه يمكن تصور الشبهة الموضوعية في نفس متعلق التكليف. بيان طويل محصله: ان التكليف تارة: يكون له تعلق بموضوع خارجي كوجوب اكرام العالم. وأخرى: لا يكون له تعلق بموضوع خارجي كوجوب السورة. ومن الواضح ان التكليف في المورد الاول يختلف سعة وضيقا باختلاف سعة الموضوع وضيقه، فإذا ثبت وجوب اكرام مطلق افراد العالم بنحو العموم

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٨٣ - الطبعة الاولى. (\*)

#### [ ٢٥٥ ]

المجموعي كان هناك تكليف واحد باكرام مجموع العلماء فإذا شك في فرد انه عالم أولا، يشك في سراية الحكم إليه وكون اكرامه جزء من متعلق الحكم أولا، فيكون من موارد دوران الامر بين الاقل والاكثر في نفس متعلق التكليف، ومنشأ الشك هو اشتباه الموضوع الخارجي. نعم إذا لم يكن للتكليف تعلق بموضوع خارجي، فلا يمكن ان تتحقق فيه الشبهة الموضوعية، بل الشبهة فيه لابد وان تكون حكمية. وبالجملة: فالشبهة الموضوعية لدوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين متصورة فيما كان للتكليف تعلق بموضوع خارجي. وذكر (قدس سره) بعد ذلك: ان أمثلتها في الفقه كثيرة. ومنها: تردد لباس المصلي بين كونه من مأكول اللحم أو غيره بناء على مانعية غير مأكول اللحم لا شرطية كونه من مأكول اللحم، إذ كل فرد من اجزاء غير المأكول منها عن الصلاة فيه بالنهي الغيري، ويكون عدمه مأخوذا في الصلاة، فالشك في ان هذا اللباس من مأكول اللحم أو لا يستلزم الشك في أخذ عدمه في الصلاة، فيكون من دوران الامر بين الاقل والاكثر من جهة الشبهة الموضوعية. نعم، لو

أخذ كون اللباس من مأكول اللحم شرطا في الصلاة لم يأت البيان المزبور، إذ التكليف في الشروط لا ينحل الى تكاليف متعددة بعدد ما للموضوع من أفراد، إذ لا معنى للامر بإيقاع الصلاة في كل فرد من افراد مأكول اللحم، بل التكليف متعلق بصرف الوجود. وهذا معلوم لا شك فيه، فلا بد من احراز امتثاله باحراز كون اللباس من مأكول اللحم، ولا مجال لجريان البراءة هنا، لان الشك في المحصل لا في نفس متعلق التكليف. فالحال يختلف بين أخذ كون اللباس من مأكول اللحم شرطا وبين أخذ كونه من غير مأكول اللحم مانعا. فعلى الاول: لا يرجع الشك في كون هذا اللباس من المأكول وعدمه الى

### [ ٢٥٦ ]

الشك في الاقل والاكثر. وعلى الثاني: يرجع الى الشك بين الاقل والاكثر. ولذا كان الشك على الاول مجرى الاشتغال. وعلى الثاني مجرى البراءة. كما يحقق ذلك في مبحث اللباس المشكوك. هذا ملخص ما أفاده المحقق النائيني (رحمه الله) في المقام (١). وقد ذهب المحقق العراقي الى تقسيم صور الشك في المصدق الى ما يكون من جهة الشك في اتصاف الموجود بعنوان الكبرى، كالشك في اتصاف زيد بعنوان العالم في مثال: " اكرم العالم ". وإلى ما يكون من جهة الشك في وجود ما هو المتصف بعنوان الكبرى. وذكر ان الاول على قسمين، لان الخطاب تارة يكون مبهما من جهة حدود الموضوع، بحيث يقبل الانطباق على الكثير والقليل، مثل اكرام العالم واخرى: يكون معينا بلا ابهام فيه من هذه الجهة أصلا، كالامر باكرام عشرة علماء. ثم ذكر: ان الشك في المصدق في مثل الاول يستلزم الشك في مقدار ارادة المولى وشمولها للمشكوك فيه وعدمه. وعليه يكون المورد من دوران الامر بين الاقل والاكثر. ولكنه أفاد: بان نظر الشيخ (رحمه الله) الى غير هذا الفرض، كما يظهر من تمثيله بالامر بصوم ما بين الهلالين والشك في المحقق، فانه ظاهر في كون محط نظره ما إذا لم يكن في الخطاب ابهام من حيث مقدار دائرة الحكم، بل الابهام في مقام التطبيق. وذكر: ان الفرض الاول مما لا يخفى على أصغر الطلبة فضلا عن مثل الشيخ (رحمه الله) الذي هو استاذ هذا الفن، فلا ينبغي نسبة الغفلة إليه أو تخيل

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٢٠٠ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

### [ ٢٥٧ ]

عدم امكان فرض الشبهة الموضوعية في الاقل والاكثر. ثم تعرض لبيان عدم تصور دوران الامر بين الاقل والاكثر في الفرضين الاخرين، ولا يهمننا التعرض إليه فعلا (١). ولا يخفى عليك، ان ما أفاده العراقي اعتراف بما أفاده المحقق النائيني في واقعه، وإن جعل نظر الشيخ (رحمه الله) مقصورا على غيره، إذ لا يرتفع التساؤل عن سبب اغفال الشيخ للفرض الاول مع انه هو المثال الواضح للشبهة الموضوعية، والفرض ان موضوع كلامه فيها. ومثاله الاول وإن أمكن ارجاعه الى الشبهة الموضوعية ودوران الامر بين الاقل والاكثر في نفس متعلق التكليف كما لا يخفى، لكن مثاله الثاني وتعليقه لزوم الاحتياط بالعلم بتعلق التكليف بمفهوم مبين مردد مصدقه بين الاقل والاكثر يأبى عن ذلك، ويظهر منه ان المفروض كون الشك في المحصل. وكيف كان، فقد عرفت ان تصور الشبهة الموضوعية للاقل والاكثر بمكان من الامكان، والحكم فيها من حيث جريان البراءة العقلية والنقلية هو

الحكم في الشبهة الحكمية، لجريان نفس البيان وهنا بجميع شئونه. فالتفت ولا تغفل.

(١) البروجردى الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٤٠٨ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

### [ ٢٥٨ ]

يبقى الكلام في تنبيهات المسألة. التنبيه الاول: في الشك في ركنية الجزء مع العلم باصل الجزئية. وقد ذكر الشيخ (رحمه الله): أن عنوان الركن لم يرد في النصوص كي يقع البحث في تشخيص مفهومه العرفي، وإنما هو اصطلاح فقهي يعبر به عن بعض الاجزاء التي يختل العمل بتركها سهواً - كما هو تعريف بعض الفقهاء للركن - ، أو التي يختل العمل بتركها سهواً وزيادتها عمداً وسهواً - كما هو تعريف بعض آخر للركن - . إذن فالمهم هو البحث عن هذه الجهات في الجزء، فيقال انه إذا ثبت جزئية شئ وشك في اختلال العمل بتركه سهواً أو زيادته عمداً وسهواً فما هو مقتضى الاصل العملي ؟. فالكلام يقع في جهتين: الجهة الاولى: في بطلان العمل بتركه سهواً. ولا يخفى ان مفروض الكلام إنما في مورد يكون هناك أمر جزمي بالعمل. بحيث لو غفل عنه أو نام ثم التفت الى وجوده لثبت في حقه قطعاً. وبعبارة أخرى: ان النافي للصحة والمثبت يلتزم كلاهما بانه لو لم يغم دليل على الصحة كان اللازم إعادة العمل لوجود الامر في حق المكلف والشك في الخروج عن عهده. والوجه في تصحيح العمل منحصر في طريقتين: أحدهما: إثبات ان عمل الناسي للجزء هو المأمور به في حقه. والآخر: إثبات ان عمل الناسي مسقط للامر وإن لم يكن مأموراً به، بلحاظ وفائه بغرض المأمور به، فان سقوط الامر بغير المأمور به غير عزيز. فإذا لم يثبت كلا الطريقتين تعين الالتزام ببطلان العمل عملاً بقاعدة الاشتغال. وقد يتوهم ان قاعدة الاشتغال انما تتم لو كان المكلف ملتفتاً في حال

### [ ٢٥٩ ]

دخول الوقت للتكليف المتعلق بالتام، بحيث يتنجز في حقه ثم يطرأ عليه النسيان، فانه يشك في الخروج عن عهده ذلك التكليف المعلوم بالمأتي به الناقص، فالاصل يقتضي الاشتغال. ولا تتم فيما إذا كان المكلف ناسياً من أول الوقت ثم استمر نسيانه الى حين العمل، إذ لا أمر بالتام قبل العمل وفي اثنا نسيانه للنسيان، وأما بعد العمل فهو يشك في حدوث الامر بالتام ومقتضى الاصل البراءة لا الاشتغال. ولكنه توهم فاسد، لانه في مثل هذا الفرض وان لم يكن هناك أمر، إلا انه يعلم بوجود غرض ملزم في العمل التام وكان المولى بصدد تحصيله، وانما ارتفع الامر لمانع عقلي وهو النسيان، وهو لا يعلم بأن ما أتى به هل يحصل الغرض أو لا ؟. والعقل يلزم بتحصيل العلم بحصوله، فمع الشك يكون مقتضى قاعدة الاشتغال لزوم الاتيان بالتام ليحصل العلم بحصول الغرض الملزم. وإذا ظهر لك ما ذكرنا، فيقع الكلام في الوجه الذي يحاول به تصحيح العمل وإثبات سقوط الامر بواسطة المأتي به الفاقد للجزء عن نسيان، وقد عرفت انه ينحصر في طريقتين، فيقع البحث في كل واحد منهما على حدة. أما الطريق الاول: وهو إثبات تعلق الامر بالعمل الفاقد، وأنه مأمور به في حق الناسي. فتحقيق الكلام فيه يدعو الى التكلم في مقامين: الاول: في امكان تعلق التكليف بالناقص بالنسبة الى الناسي وعدمه. الثاني: انه على تقدير إمكانه فيقع البحث في الدليل على



ثبوت الامر بالناقص. فالمقام الاول بلحاظ مقام الثبوت. والمقام الثاني بلحاظ مقام الاثبات. أما المقام الاول: فقد ذهب الشيخ (رحمه الله) الى استحالة تعلق التكليف بالناسي بعنوانه. والوجه فيه: ان التكليف لا يمكن ان يكون باعثا ومحركا للعبد نحو العمل إلا مع الالتفات إليه والى موضوعه، فالتكليف بالحج المأخوذ في

### [ ٣٦٠ ]

موضوعه الاستطاعة لا يصلح للمحركية إلا مع الالتفات الى الاستطاعة. ومن الواضح ان الناسي لا يمكن أن يلتفت الى موضوع التكليف وهو كونه ناسيا مع بقاء النسيان، بل بمجرد الالتفات إليه يزول النسيان، فالتكليف المأخوذ في موضوعه الناسي غير صالح للمحركية في حال من الاحوال. أما مع الغفلة عن النسيان فواضح. وأما مع الالتفات إليه فلزواله (١). وهذا الوجه مما لم نجد من استشكل فيه، بل الكل اتفق مع الشيخ في استحالة تكليف الناسي بعنوانه. ولكن ذهب صاحب الكفاية الى إمكان تعلق التكليف بالناسي واختصاصه به لكن لا بعنوانه، وذكر في ذلك طريقين: الاول: ان يتعلق التكليف بما عدا الجزء المنسي بمطلق المكلف أعم من الذاكر والناسي للجزء، ثم يثبت تكليف آخر للذاكر خاصة بالجزء الذي يذكره، فيختص الناسي بالتكليف بما عدا الجزء المنسي بلا لزوم المحذور المزبور، إذ لم يؤخذ عنوان الناسي في موضوع الحكم بالمرّة. الثاني: ان يوجه التكليف بالناقص للناسي بعنوان ملازم للنسيان، بحيث يمكن الالتفات إليه مع عدم زوال النسيان، كعنوان بلغمي المزاج ونحوه، فيكون مثل هذا التكليف صالحا للداعوية في حال النسيان (٢). ويرد عليه (قدس سره) ان التكليف المتعلق بالناقص بكلا نحويه لا يكون هو الداعي لاتيان المركب الناقص، بل المكلف الناسي يأتي بالفاقد على كل حال ثبت هناك أمر في الواقع أو لم يثبت، والشاهد على ذلك هو انه قد يأتي بالعمل الفاقد الباطل الذي لا أمر به كفاقد الركن، بنفس النحو الذي يأتي به

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٨٦ - الطبعة الاولى. (٢) الخراساني المحقق محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٦٨ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (\*)

### [ ٣٦١ ]

بالعمل الفاقد الصحيح أو ما يتكلم في صحته. والسر فيه: هو انه ينبعث عن الامر المتعلق بالتام لغفلته عن نقصان العمل وعن ارتفاع الامر، بل هو يرى نفسه كالذاكر، فالامر بالناقص لا يترتب عليه التحريك والانبعاث بالنسبة الى الناسي فيكون لغوا. هذا مع ما يرد على الوجه الاول من: ان التكليف المختص بالذاكر بالجزء الذي يذكره إما ان يكون تكليفا نفسيا استقلاليا غير التكليف بما عدا المنسي من الاجزاء، وإما ان يكون تكليفا ضمنيا متحدا مع التكليف بما عدا المنسي، بحيث يكون للذاكر تكليف واحد لا تكليفاً. فالاول أجنبي عن محل الكلام، فانه ليس من تخصيص التكليف بالناقص بالناسي، بل من تخصيص الذاكر بتكليفه بشئ وعدم تكليف الناسي به. وعلى الثاني كما هو المفروض، إما ان يكون التكليف بما عدا المنسي ثبوتا عاما للناسي والمثلث. أو يكون موهوماً. أو يكون خاصا بالناسي. فالاول خلف الفرض، لان الذاكر مكلف بالعمل التام دون الفاقد. والثاني محال لاستحالة الاهمال في مقام الثبوت. فيتعين الثالث، فيعود المحذور. ويرد على الطريق الثاني: انه مجرد فرض

ووهم لا واقع له، إذ ليس لدينا من العناوين ما هو ملازم لنياسان الءءء بلءاظ ءممع المءكففن مع فرض عدم الففان الفاسف الى الملاءمة وإلا لالففف الى نسيانه فيزول، ءصوصا بملاءظة اءءلاف المنسفي، ففارة يكون هذا الءءء. وإءرى يكون ذاك وهءذا، ولالء ذلك لا نطيل البءء فيه. وقد الفزم المءءق الفائفني (قدس سره) بالفءه الال من وءهف الكفاءة. ولكنة الفزم بفءءء الفكفف ءقفة لا وءءفهما، وإن كانا في مقام الامفالف مرففبفان لارففباف ءصول الفرض في كل منهما بفصول الاءر. فهو نظفر الالفزام بفءءء

### [ ٢٦٢ ]

الامر في أءء قصد الفربة في مفعلق الفكفف، فان الفكفف وإن فءءء لكنة ناشئ من فرض واحد فنءصر فرفق فءصفله بفءءء الامر، ولالء ذلك كان لهما امفالف وعصفان واحد (١). وبهذا البان ففلفص عن الافرء الذي ذكرناه على صاءب الكفاءة فافا، إذ هو ففزم بان الفكفف بما عءا المنسفي عام للءاكر والفاسف، وهفناك فكفف أءر فءص بالفاكر بفصوص الءءء الفاكر له. لكن فرء على: إن ءاعوفة الامر الضمفني بالفءء لا ففءقق إلا في طرف الفافان بالفءء الاءر ءاعوفة الامر به إلفه، فالامر بالفناقص لا ففلف للءاعوفة إلا في طرف ءاعوفة الامر بالفءء الاءر، أو في طرف عدم فعلق الامر بفءء أءر. فءءم فعلق الامر بفءء أءر مأءوء في موضوع ءاعوفة الامر بالفناقص، وهذا مما لا فمكن الالففف إلفه إلا بالفالففف الى الءءء والفزم بفءم الامر به، وهو ملازم لزوال النسفيان عنه، فءاعوفة الامر بالفناقص المففءه الى الفاسف لا ففءقق إلا في طرف زوال نسيانه، وهو المءءور المزرور. فالففف. وقد ءهب المءءق الالفففانف في فصفف اءفصاص الفكفف بالفاسف - بفء مفافشفه صاءب الكفاءة في وءهه الال، بأنه ءلاف ما وصل الفنا من أءلة الاءءاء وءلفل المرءب، فان الامر ففها بالفمام لا بما عءا المنسفي مطلقا، مضافا الى عدم فعفن المنسفي ءفى يؤمر بما عءاه ءهب - الى: إن الامر بما عءا الاءءء الرءبفة مفعلق بالفاءءاء على فقءفر الالففف إلفها، وإما الاءءء الارءابفة، فالامر مفعلق بها بقول مطلق بلا فقففء بالفالففف (٢). وكلامه بفءب ظاهره فرءع الى نفس وءه الكفاءة الال، ولا فظهر لنا

(١) الكاظمف الففء محمد على. فوائء الاصول ٤ / ٢١٢ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامف. (٢) الالفففانف المءءق الففء محمد ءسفن. فهافة ءرفاة ٢ / ٢٨٠ - الطبعة الالوف. (\*)

### [ ٢٦٢ ]

وءه الفرق بفنفما أصلا، فما أورءه على الكفاءة فرء علىه. ولعل في نظره نءة لا فظهر من كلامه، ففأمل ففه فعرف. وءملة القول: إن اءفصاص الفاسف بالفكفف بالفناقص مما لا فمكن الالفزام به فعاف للففء (رءمه الله). وءلافا لصاءب الكفاءة ومن فأءر عنه. وعلى هذا فلا موضوع للبءء في المقام الفافف وفءقفق مقام الفافف، وإنه هل هفناك ءلفل على ففوف الامر بالفعمل الذي أفى به الفاسف أو لا؟. ومنه فظهر إن الفمسك بفءفء: " رفع ما لا فعلمون " في نفف ءرففة المنسفي وفعلق الامر به وإفباف الامر بالفافف لا وءه له، ولالء ذلك نفى الففء ءرفبان الءفء في نفف الءرففة، والفزم بففالفن العمل. ولكن فقق الكلام في المقام الفافف ففلا، ففبءء عن ءلفل العام ءال على فعلق الامر بما عءا المنسفي على فقءفر إمكان ذلك. فنقول: ءلفل المففهم ءلالفه على ذلك بنءو عام هو ءفء الرفع

بكلتا فقرتيه - اعني: " رفع ما لا يعلمون " و: " رفع النسيان " -  
وتحقيق الكلام فيهما: أما: " رفع ما لا يعلمون "، فقد يقال فيه: ان  
جزئية المنسي في حال النسيان مجهولة، فيتكفل الحديث رفعها  
فيثبت ان الواجب هو الاقل في حق الناسي. ولكن فيه: ان إجراء  
حديث الرفع إن كان بلحاظ حال النسيان، فلا معنى له، إذ لا جهل  
في حال النسيان للغفلة فلا موضوع للرفع. وان كان بلحاظ ما بعد  
زوال النسيان، فيقال: ان جزئية السورة المنسية - مثلا - مجهولة  
فعلا، فهي مرفوعة، فهو مما لا محصل له، إذ حديث الرفع يتكفل  
بيان المعذورية وعدم تنجيز التكليف في حال الجهل. ومن الواضح انه  
لا معنى له بعد ظرف العمل، فلا معنى لبيان المعذورية فعلا بالنسبة  
الى العمل السابق، إذ العمل السابق حين صدر إما كان صادرا بنحو  
يعذر فيه المكلف فلا حاجة الى حديث الرفع. واما كان صادرا بنحو لا

### [ ٢٦٤ ]

يعذر فيه، فهو لا ينقلب عما وقع عليه، فلا مجال لحديث الرفع.  
فالتفت. وأما: " رفع النسيان "، فهو بلحاظ حال النسيان لا مجال  
لجريانه لاجل الغفلة عن موضوعه فلا يكون الرفع فعليا، كما لا يصح  
الوضع في حال الغفلة. وأما بعد زوال النسيان، فقد يتمسك به في  
اثبات الرفع الواقعي في حال العمل، إذ هو حال النسيان وان التفت  
إليه متأخرا، فليس الحال فيه كرفع الجهل، إذ الجهل متأخر عن  
العمل. لكن يشكل التمسك بحديث رفع النسيان أيضا؛ بانك قد  
عرفت فيما تقدم من مباحث الانحلال ان الحكم السابق لا معنى  
لتنجيزه في الزمان اللاحق، ولا معنى لاثباته أو نفيه بلحاظ كونه  
حكما شرعيا مجعولا يترتب عليه الداعوية والتحريك، لفوات ظرف  
التحريك. وعليه، فلا معنى لتكفل حديث رفع النسيان تعلق الامر  
بالمأتي به بعد مضي وقته. نعم بلحاظ كون ثبوت الامر في الزمان  
السابق موضوعا لآثار شرعية متأخرة لا مانع من جريان الحديث فيه.  
وبالجملة: فيما أنه حكم شرعي مجعول لا معنى لاثباته بالحديث  
فعلا، إذ لا يترتب عليه أي أثر من هذه الجهة. وبما انه موضوع لحكم  
شرعي له كلام آخر. والذي يبدو لنا ان النكته في نظر الشيخ هي  
ما ذكرناه، ولذا اخذ عدم جريان الحديث في إثبات الامر مفروغا عنه  
لوضوحه، وانما تكلم في رفع الحكم بلحاظ أثره من وجوب الاعادة  
والقضاء. ومن الغريب عدم تفصيل القول في الكفاية، بل فرض جريان  
الحديث مفروغا عنه بلا إشارة الى اختلافه مع الشيخ في ذلك.  
وجملة القول: ان حديث الرفع لا مجال لجريانه في نفي جزئية  
المنسي واثبات الامر بالباقي، لاستحالة تعلق الامر بالناقص أولا،  
وقصور دليل الرفع

### [ ٢٦٥ ]

عن إثبات الامر بعد زوال النسيان ثانيا. ثم انه قد يفصل فيما نحن فيه  
بين ما إذا كان الدليل الدال على الجزئية بلسان الاخبار والوضع  
كقوله (ع): " لا صلاة الا بفتحة الكتاب " (١). وما إذا كان الدليل  
بلسان التكليف كقوله: " اركع في الصلاة ". فيلتزم بعموم الجزئية  
في القسم الاول لحالتي الذكر والنسيان عملا باطلاق الدليل،  
ومقتضاه بطلان العبادة بترك الجزء نسيانا. ويلتزم باختصاص الجزئية  
في القسم الثاني بحالة الذكر، لاختصاص التكليف به بالذاكر فتختص  
الجزئية به. ويرجع في غير الذاكر الى اطلاق دليل المركب الذي  
يقتضي نفي اعتبار الجزء الزائد. ويلحق بذلك ما إذا كان دليل الجزئية  
هو الاجماع، فان القدر المتيقن منه هو الجزئية حال الذكر، ويرجع  
في غير حالة الذكر الي اطلاق دليل المركب، أو أصالة البراءة. وقد  
نفى الشيخ (رحمه الله) هذا التفصيل: بان التكليف الذي يتكفله

دليل الجزئية هو التكليف الغيري لا النفسي، إذ التكليف النفسي لا يستلزم جزئية متعلقه. ومن الواضح ان التكليف الغيري معلول للجزئية لا علة لها، فارتفاعه في حال النسيان لا يكشف عن ارتفاع الجزئية فيها (٢). وهذا النفي من الشيخ (رحمه الله) انما يتم لو كان منظور المدعي هو ظهور الدليل في اختصاص الجزئية بحال الذكر كاختصاص التكليف نفسه، ولكن نظره ليس الى ذلك، بل نظره الى انه لا دليل على الجزئية في غير حال الذكر، لان الكاشف عن الجزئية هو التكليف الغيري وهو يختص بحال الذكر، فيرجع في غير حال الذكر الى إطلاق دليل الواجب، نظير ما إذا ثبتت الجزئية

(١) مستدرک الوسائل ٤ / باب ١ من ابواب القراءة الحديث: ٨ - تحقيق مؤسسة آل البيت (ع). (٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٨٧ - الطبعة الاولى. (\*)

### [ ٣٦٦ ]

بالاجماع. فجواب الشيخ قاصر. ولا يخفى عليك ان البحث في هذه الجهة انما هو بعد الفراغ عن امكان تعلق التكليف بالناسي واختصاصه به، وإلا فلا مجال له كما هو أوضح من أن يخفى. وقد عرفت ان الشيخ نفى التفصيل المزبور والتزم بعموم الجزئية في كلا القسمين، الا انك عرفت قصور كلامه في تحقيق ذلك. فالصحيح ان يقال في نفي التفصيل والالتزام بعموم الجزئية في كلا القسمين: ان التكليف المتعلق بالجزء ظاهر في كونه تكليفا ارشاديا الى جزئية متعلقه، فان ذلك هو الظاهر من الاوامر الواردة في باب المركبات. وعليه، فيكون حالها حال الدليل المتكفل للجزئية بلسان الاخبار. وذلك.. أما على المسلك القائل بان الاوامر الارشادية حقيقتها الاخبار والاعلام، وانها انشاء بداعي الاعلام فواضح، لرجوع الامر الارشادي ههنا الى الاخبار عن جزئية متعلقه للمركب، وإن كان انشاء بحسب الصورة. فيكون حاله حال الدليل بلسان الاخبار رأسا. وأما على ما استقر بناه تبعا للفقهاء الهمداني من ان الامر الارشادي أمر حقيقة على حد سائر الاوامر الحقيقية المولوية، لكنه في فرض خاص وموضوع معين وهو فرض ارادة الاتيان بالعمل الصحيح وكون المكلف يصدد اتيان العمل التام بجميع اجزائه وشرايطه. ومن هنا كان ارشاديا، إذ لا استقلالية فيه، بل هو ثابت لاجل التوصل الى الغير، فالدليل يعم الذاکر والناسي أيضا. وذلك، لان المراد بذلك ليس هو تكفل الامر الارشادي للبعث والتحريك كي يدعي انه لا يصح إلا بالنسبة الى المتمكن دون غيره، بل المراد انه أمر حقيقة وطلب واقعا في قبال من يذهب الى انه في واقعه اخبار وانما صورته صورة انشاء، فاللفظ في الحقيقة مستعمل في النسبة الطلبية حقيقة والمراد الواقعي ذلك واقعا، لكن لم

### [ ٣٦٧ ]

يصدر ذلك بداعي التحريك والبعث كما هو الحال في الاوامر الانشائية، بل صدر بداعي بيان لايدية متعلقه في العمل ولزومه فيه. وبالجملة: تترتب على الامر الارشادي جميع آثار الامر المولوي غير التحريك والداعوية من انتزاع اللزوم واللايدية والثبوت. ومن الواضح انه بهذا المعنى يصح عمومته للمتمكن وغيره. فالامر الارشادي على هذا المبنى حد وسط بين كونه اخبارا حقيقة وبين كونه بعثا في موضوع معين. فان البعث في موارد الاوامر الارشادية لا يترتب على الامر الارشادي وانما يترتب على الامر بالمركب. فانتبه. وقد ذهب

المحقق الاصفهاني (رحمه الله) الى نفي التفصيل المزبور، لكنه التزم باختصاص القسم الاول بالذاكر كالدليل المتكفل للتكليف. بيان: ان مثل قوله: " لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب " يتكفل الاخبار عن جزئية الفاتحة للمأمور به. ومن الواضح ان الامر بالتام في حال النسيان محال، فالجزء المنسي ليس جزء للمأمور به قطعاً. نعم، لو كان يتكفل بيان جزئيته لما هو الدخيل في الغرض لكان للعموم وجه ولكنه ليس في هذا المقام (١). وما افاده (قدس سره) لا يمكن الالتزام به، إذ ليس مفاد قوله: " لا صلاة الا بفاتحة الكتاب " هو جزئية الفاتحة لما هو مأمور به فعلاً وما يفرض تعلق الامر به فعلاً، كي يقال: إن التام ليس بمأمور به في حال النسيان فلا تكون الفاتحة جزء له قطعاً. بل مفاده انه لا يكون العمل مأموراً به ومتعلقاً للامر إلا إذا انضمت إليه الفاتحة، أما انه أي ظرف يثبت الامر وأي ظرف لا يثبت فذلك خارج

(١) الاصفهاني الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٨١ - الطبعة الاولى. (\*)

### [ ٣٦٨ ]

عن مدلول الكلام. ومن الواضح ان المفاد المزبور يعم حالتي النسيان والذكر، فيدل على عدم تعلق الامر بما لا يشتمل على الفاتحة مطلقاً في حالة الذكر وحالة النسيان. فالتفت ولا تغفل. وأما ما افاده المحقق النائيني (قدس سره) في مطاوي هذا البحث من: ان المرجع بعد قصور دليل الجزئية وعدم اطلاق دليل الامر بالمركب هو أصالة البراءة (١)، فقد تقدم البحث فيه مفصلاً وعرفت أنه محل خدشة ومنع، فراجع. وأما الطريق الثاني: وهو اثبات مسقطية المأتي به للامر مع قطع النظر عن كونه مأموراً به أو ليس بمأمور به. والذي ذكره الشيخ وجهاً لذلك هو حديث رفع النسيان ببيان: ان الترك إذا كان عن عمد يستلزم وجوب الاعادة، وبما ان حديث رفع النسيان يتكفل رفع الاثار المترتبة على الامر العمدي إذا صدر عن نسيان، فيكون متكفلاً لرفع وجوب الاعادة المترتب على الترك لصدر عن الترك عن نسيان. ولا يخفى ان أثر ذلك هو اثبات صحة العمل فيما لم يقم دليل على الصحة أو البطلان. وناقش الشيخ (رحمه الله) هذا البيان بان وجوب الاعادة ليس من آثار ترك الجزء رأساً، بل هو من آثار ترك الكل المسبب عن ترك الجزء. وحديث الرفع انما يتكفل رفع الاثار الشرعية المترتبة على المنسي، لا الاثار العقلية ولا الاثار الشرعية المترتبة على ما هو ملازم عقلاً للمنسي. وشبهه بالاستصحاب الذي لا يكون حجة إلا في الاثار الشرعية المترتبة على المستصحب، كما يقرر ذلك في مبحث الاصل المثبت (٢).

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٢٢٠ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فوائد الاصول / ٢٨٨ - الطبعة الاولى. (\*)

### [ ٣٦٩ ]

وقد يتساءل بان حديث رفع النسيان من الادلة الاجتهادية وهي مما يلتزم بثبوت الاثار الشرعية المترتبة على اللوازم العقلية لمجاريها، فكيف جعله الشيخ كالاستصحاب الذي هو أصل عملي ؟. والجواب عنه: ان الذي يلتزم به هو ان الدليل الاجتهادي على تقدير جريانه يكون مقتضاه ثبوت الاثار الشرعية ولو كانت بوسائط عقلية متعددة.

والذي يدعيه الشيخ ههنا هو قصور دليل الرفع عن شمول مثل هذا المورد واستظهاره انه انما يتكفل رفع الاثار الشرعية المترتبة على نفس المنسبي خاصة. لانه ناظر الى الادلة الدالة على ثبوت الاحكام في موارد المنسبي، فمع عدم ثبوت الاثر للمنسبي يكون الدليل قاصرا، فعدم شمول حديث الرفع ههنا ليس لاجل عدم حجيته في اللوازم العقلية كي يقال ان هذا شأن الاصل العملي لا الدليل الاجتهادي، وانما لاجل قصور دليله، ولذلك جعله الشيخ نظير الاستصحاب لا أنه يحكمه. فالتفت. وبذلك يظهر انه لا دليل على صحة العمل المأني به الفاقد للجزء عن نسيان. وقد عرفت ان القاعدة تقتضي الاشتغال ولزوم الاعادة للشك في الخروج عن عهدة الامر أو الغرض الملزم وهذا هو مراد الشيخ من ان كل ما ثبتت جزئيته في حال الالتفات تثبت جزئيته في حال الغفلة، لا أن مراده ثبوت جزئيته قطعا، كيف؟ والمفروض هو الشك، بل المقصود ثبوتها حكما بلحاظ لزوم الاعادة. وان النتيجة العملية هي نتيجة ثبوت الجزئية بقول مطلق. فانتبه. ومن مجموع ما تقدم تعرف ما في كلام الكفاية من التزامه بجريان حديث الرفع في نفي جزئية المنسبي في حال النسيان مرسلا إرسال المسلمات، إذ عرفت انه لا مجال له بالمرّة بكلتا فقرتيه. فتدبر. الجهة الثانية: في بطلان العمل بزيادته مطلقا عمدا أو سهوا. ولا يختص الكلام بالزيادة السهوية، كما هو الحال في النقص، إذ بطلان

#### [ ٢٧٠ ]

العمل بالنقص العمدي هو المتيقن من مقتضى الجزئية، فلا مجال للبحث عن بطلان العمل بترك الجزء عمدا وعدم بطلانه. وهذا بخلاف الزيادة العمدية، فان عدم بطلان العمل بها لا يتنافى مع مقتضى الجزئية، كما لا يخفى. ووضوح الكلام في هذه الجهة يستدعي أولا تحديد موضوع البحث. فنقول: ان الجزء.. تارة: يؤخذ بشرط عدم الزيادة عليه، فالزيادة تكون مبطلّة، لكن لا من جهة زيادة الجزء بل من جهة نقصه، ولفقدان شرطه وقيده بالزيادة فلا يكون الجزء وهو الذات المقيدة بالعدم محققا فلنا ان نقول ان زيادة الجزء غير مقصودة في هذا الفرض. واخرى: يؤخذ لا بشرط من حيث الوحدة والتعدد، بمعنى ان يكون الجزء هو الطبيعة الصادقة على الواحد وعلى المتعدد. وفي هذا الفرض لا تتصور الزيادة أيضا، إذ كل ما يؤتى به من الافراد يكون مقوما للجزء لا زائدا عليه لصدق الجزء على المجموع. وثالثة: يؤخذ لا بشرط من حيث الزيادة وعدمها بالمعنى الاصطلاحي للابشرطية الراجع الى رفض القيود، وهو ان يكون الجزء هو ذات العمل - كالسورة مثلا - وصرف وجودها بلا دخل لتكراره وعدمه في جزئيته، فسواء كرر أو لم يكرر يكون هو جزء ولا يكون التكرار مضرا بجزئيته كما لا يكون دخيلا فيها. فتكون زيادة الجزء وتكراره بالنسبة الى الجزئية كسائر الاعمال الاجنبية عن الجزء غير الدخيل عدمها ولا وجودها في جزئية الجزء، كالنظر الى الجدار أو حركة اليد أو غير ذلك. وفي هذا الفرض تتصور زيادة الجزء لتحقيقه بصرف الوجود، فالالتيان به ثانيا يكون زيادة له، ولو كانت الزيادة مانعة فهي ليست من جهة اخلالها بنفس الجزء ومنافاتها لجزئية الجزء، بل من جهة اخلالها بالصلاة نظير التكلم المانع، فانه

#### [ ٢٧١ ]

مانع من الصلاة، ولا يكون مضرا بجزئية ما تحقق من الاجزاء، لانها مأخوذة بلحاظه لا بشرط بالمعنى الاصطلاحي. ومن هنا يتضح ان محل الكلام في بطلان الصلاة بزيادة الجزء هو هذا الفرض خاصة دون الفرضين الاولين، لما عرفت من عدم تصور الزيادة فيهما. مضافا الى

بطلان العمل في الفرض الاول بالزيادة قطعاً وعدم بطلانه في الثاني قطعاً فلا شك فيهما. بخلاف الفرض الاخير، لتصور الزيادة فيه وبأني احتمال مبطليتها وكونها مانعة من الصلاة أو غيرها كسائر الموانع. والى هذا التقسيم لا اعتبارات الجزء وتحديد موضوع البحث فيما نحن فيه أشار الشيخ (رحمه الله) في الرسائل بقوله: " وانما يتحقق - يعني الزيادة - في الجزء الذي لم يعتبر فيه عدم الزيادة، فلو أخذ بشرطه فالزيادة عليه موجب لاختلاله من حيث النقيصة، لان فاقد الشرط كالمتروك. كما انه لو اخذ في الشرع لا بشرط الوحدة والتعدد لا اشكال في عدم الفساد " (١). فانه وان لم يصرح بالفرض الثالث، لكنه يشير إليه باخراج الفرضين الاولين. ومع هذا البيان لا يبقى مجال لتوهم عدم صدق الزيادة، والاشكال في ذلك: بان الجزء إما ان يؤخذ بشرط لا واما ان يؤخذ لا بشرط ولا ثالث لهما. وعلى الاول ترجع زيادته الى النقيصة، وعلى الثاني لا يكاد تتحقق الزيادة، لان الضائم لا تنافي الماهية لا بشرط ولا تكون زيادة فيه بل المجموع يتصف بالجزئية. لما عرفت من ان اللابشرطية من حيث الوحدة والتعدد غير اللابشرطية الاصطلاحية، فهناك فرض ثالث غفل عنه المستشكل. بل مثل هذا الاشكال لا ينبغي أن يسطر، فان منشأه عبارة الشيخ المتقدمة والغفلة عن مراد الشيخ

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٨٨ - الطبعة الاولى. (\*)

### [ ٢٧٢ ]

وتعبيره باللابشرطية من حيث الوحدة والتعدد لا اللابشرطية الاصطلاحية. فلا وجه لذكره في تقريرات المرحوم الكاظمي. كما ان الجواب عنه: بان مقام الامكان الثبوتي غير مقام الصدق العرفي، ولا اشكال في صدق الزيادة عرفاً على الوجود الثاني فيما إذا كان الواجب صرف الوجود - كما جاء في تقريرات الكاظمي - (١). غير سديد، إذ ليس البحث فيما نحن فيه في مدلول دليل لفظي وارد على عنوان الزيادة كي يبحث في مفهوم الزيادة عرفاً، بل البحث فيما هو مقتضى الاصل العملي عند تكرار الجزء من حيث الابطال وعدمه، فصدق الزيادة عرفاً لا اثر له بعد الجزم بعدم الاضرار بالتكرار على تقدير والجزم باضراره على تقدير آخر كما هو مقتضى الاشكال. فالمتعين في الجواب عنه ما ذكرناه. فانتبه. ثم ان الشيخ (رحمه الله) أشار الى اعتبار قصد الجزئية في صدق الزيادة، وان الاتيان بصورة الجزء بلا قصد الجزئية لا يحقق الزيادة، وان ورد في بعض الاخبار (٢) اطلاق الزيادة على سجود العزيمة في الصلاة، مع أنه لا يؤتى به بعنوان الزيادة. وقد فصل القول في ذلك ههنا بعض الاعلام (٣). والذي نراه: انه لا مجال لهذا الحديث ههنا بالمرّة، إذ ليس البحث عن مفاد الادلة الدالة على مانعية الزيادة - بمفهومها -، كي يبحث عن حدود مفهوم الزيادة، وانه هل تتحقق الزيادة بكل عمل خارج عن الصلاة ولو لم يقصد به الجزئية، أو انها تتقوم بما إذا قصد الجزئية فيه، أو غير ذلك؟. بل البحث عن مقتضى الاصل العملي عند الشك في مانعية الزيادة. ومن الواضح انه

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٢٣٠ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (٢) وسائل الشيعة ٤ / ٧٧٩ باب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة. الحديث ١. (٣) الشاهرودي السيد علي، دراسات في الاصول العملية ٣ / ٢٩٣ - الطبعة الاولى. (\*)

لا خصوصية لعنوان الزيادة بملاحظة الاصل العملي، بل المدار على كونها مشكوكة المانعية، فلو شك في مانعية تكرار الجزء بذاته ولو بدون قصد الجزئية، نظير التكلم الذي يكون مانعا مع عدم قصد الجزئية كان موردا للبحث أيضا. فالذي ينبغي ان يجعل مورد البحث ههنا، هو انه مع العلم بالجزئية والشك في مانعية تكرار الجزء - يقصد الجزئية أو لا بقصدها - للمركب، فما هو مقتضى الاصل ؟. فموضوع الكلام هو تكرار الجزء لا زيادته. وإذا عرفت موضوع الكلام، فيقع الحديث في حكم الشك فيما نحن فيه، ومن مطاوي ما تقدم تعرف ان مرجع الشك ههنا الى الشك في اعتبار عدم تكرار الجزء في المركب، بحيث يكون وجوده مانعا من صحة المركب. وحكم هذا الشك واضح، فانه مجرى البراءة شرعا وعقلا على ما تقدم بيانه في الشك في الشرطية. فلا حاجة الى الاطالة. ومقتضى نفي مانعية الزيادة صحة العمل معها وعدم بطلانه بها بأي نحو تحققت. نعم، قد يكون وجودها - ببعض صورها - مخلًا بالعمل العبادي، لكن لا من جهة كونها من موانع العمل، بل من جهة منافاتها لقصد التقرب على ما سيوضح بيانه. وهذه جهة أخرى لا ترتبط بما نحن فيه. ثم ان الشيخ (رحمه الله) - بعد ان فرض تقوم الزيادة بقصد الجزئية - ذكر انها تتصور على وجوه ثلاثة: الاول: ان يأتي بالزيادة بقصد كونها جزء مستقلا، كما لو اعتقد شرعا أو تشريعا ان الواجب في كل صلاة ركوعان كالسجود. الثاني: ان يأتي بالزيادة ويقصد كون المجموع من المزيد والمزيد عليه جزء واحد، كما لو اعتقد ان الواجب في الصلاة طبيعة الركوع الصادقة على الواحد والمتعدد.

الثالث: ان يأتي بالزائد بدلا عن المزيد عليه، إما اقتراحا أو لفساد الاول. وحكم (قدس سره): بفساد العبادة في الصورة الاولى إذا نوى ذلك قبل الدخول في العمل أو في اثنائه، لان ما أتى به وقصد الامتثال به وهو المجموع المشتمل على الزيادة لم يكن مأمورا به، وما هو مأمور به، واقعا لم يقصد الامتثال به. وحكم في الصورتين الاخيرتين: بان مقتضى الاصل عدم البطلان لرجوع الشك فيهما الى الشك في مانعية الزيادة والاصل عدمها (١). وقد توقف صاحب الكفاية في البطلان في الصورة الاولى بقول مطلق، والتزم بالتفصيل بين ما إذا جاء بالمجموع المشتمل على الزيادة بنحو التقييد، وما إذا جاء به بنحو الخطأ في التطبيق. بيان ذلك: ان المكلف تارة: يأتي بالمجموع المشتمل على الزيادة بداعي الامر المتعلق به بخصوصيته بنحو لو كان الامر الثابت غيره لم يكن في مقام امتثاله، فهو لم يقصد سوى امتثال الامر الخاص الذي يعتقد ثبوته شرعا أو تشريعا بخصوصيته وليس في مقام امتثال غيره. وأخرى: يأتي بالمجموع بداعي الامر الواقعي الموجود، فهو يقصد اتيان الواجب الواقعي على واقعه، لكنه بما انه يعتقد انه هو المجموع المشتمل على الزيادة جهلا أو تشريعا فهو يقصد الخصوصية. ففي الصورة الثانية يكون عمله صحيحا، لانه أتى بالواجب الواقعي، وقصده الزيادة لا يضر بعد ان كان قصد امتثال الامر الخاص ينحل الى قصدين، ومن جهة الخطأ أو التشريع في التطبيق، فهو يقصد امتثال الامر

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى فرائد الاصول / ٢٨٨ - الطبعة الاولى. (\*)



الواقعي على واقعه ولكنه يعتقد انه هو الامر الخاص خطأ أو تشريعا، وهذا لا يضر في الامتثال والتقرب، فيبقى احتمال مانعية الزيادة وهو منفي بالاصل. وبالجملة: لا يتأتى ما أفاده الشيخ من ان ما قصده لا وجود له وما له الوجود لم يقصد. فهذا الغرض نظير من صلى خلف امام المسجد معتقدا انه زيد العادل، فبان انه عمرو العادل وكان بحيث لا يختلف الحال لديه بين زيد وعمرو، فانه يحكم بصحة صلاته لان قصده ينحل الى قصدين قصد الصلاة خلف العادل وقصد الصلاة خلف زيد، فإذا تخلف الثاني ولم يتخلف الاول كان عمله صحيحا، لان المدار في الصحة على الاول. وأما في الصورة الاولى، فقد التزم ببطلان العمل فيها، إذ هو لم يقصد امتثال الامر الواقعي الموجود على ما هو عليه، وما قصده لا ثبوت له. فما أفاده الشيخ يتم في الصورة الاولى خاصة، ثم ان صاحب الكفاية ردد - في هذه الصورة - بين الالتزام بالبطلان في صورة عدم دخله واقعا وبين الالتزام به مطلقا ولو ثبت ان المزيد جزء واقعا. ومبنى التردد المزبور على الالتزام بدخل الجزم في النية في صحة العبادة وعدمه.. فعلى القول باعتبار الجزم في النية، يلتزم بالبطلان مطلقا، لعدم تحقق الجزم بها، إذ الغرض انه لم يقصد امتثال الامر على كل حال، بل على تقدير تخصصه بالخصوصية المعينة. وعلى القول بعدم اعتبار الجزم بالنية، يلتزم بالبطلان في خصوص صورة عدم دخله واقعا، إذ في صورة الدخول لا قصور في الامتثال لقصد الامر في المأتي به ولا مانع من صحة العمل. ثم إن ههنا شبهة قد تثار حول صحة العمل في الصورة الثانية إذا كان

#### [ ٢٧٦ ]

قصد الزيادة عن تشريع، إذ التشريع حرام فينافي المقرية. وقد دفعها في الكفاية: بان حرمة التشريع لا تسري الى العمل الخارجي، لانه فعل من أفعال القلب فحرمته اجنبية عن الأمور به خارجا. فلا تنافي صحة العمل. هذا توضيح ما جاء في الكفاية بقوله: " نعم لو كان عبادة... " (١). وهو كما يتكفل الاشكال على الشيخ من الجهة اوضحناها يتكفل الاشارة الى اشكال آخر، وهو ان الكلام فيما نحن فيه لا يختص بالواجبات العبادية، بل يعم التوصليات، فكان ينبغي تعميم الكلام للواجبات بقول مطلق. والبحث فيها عن الاصل العملي من جهة مانعية الزيادة، وافراد البحث عن العبادات من جهة اخرى. فالجزم بالبطلان في الوجه الاول من وجوه الزيادة - كما ارتكبه الشيخ - لا يصلح بقول مطلق، إذ لا يتم في الواجبات التوصلية، لانه لا يعتبر فيها قصد الامتثال. ثم انه لا بد من الكلام في نقاط ثلاثة فيما أفاده صاحب الكفاية: الاولى: ان مفروض الكلام هو الاتيان بالزيادة بحيث يكون الشك في ان المزيد هل هو مانع أو لا؟، ولا يحتمل أنه جزء للمركب، وإلا لم يكن زيادة. وبعبارة أخرى: ان مورد البحث هو الشك في مانعية التكرار، ولا شك في جزئته. وعليه، فلا وجه لما جاء في الكفاية من التردد بين تخصيص البطلان في الصورة الاولى بصورة عدم دخل الزائد واقعا، أو تعميمه بصورة الدخول واقعا أيضا، إذ فرض الدخول واقعا خلاف المفروض في محل الكلام. الثانية: ان فرض الخطأ في التطبيق مع التشريع لا يمكن الالتزام به وبعبارة أخرى: ان فرض التشريع في قصد الزيادة مساوق للتقييد في مقام الامتثال، وذلك لان مرجع التشريع الى البناء على ان الواجب الواقعي الشرعي

(١) الخراساني المحقق محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٦٩ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (\*)

هو المشتمل على الزيادة، وإن الأمر الثابت هو الأمر المتعلق بما يشتمل على الزيادة. وهذا لا يجتمع مع قصده امتثال الأمر الواقعي على واقعه، إذ مرجعه إلى الغاء ثبوت الأمر والمأمور به بنحو آخر وكيفية ثانية، فكيف يتصور أنه يقصد الواقع على واقعه، وكيف يكون الأمر الواقعي محركا له بوجوده الواقعي؟. الثالثة: قد أشرنا أخيرا إلى حديث حرمة التشريع وسرايته إلى العبادة، ولا بأس بتفصيل القول فيه شيئا ما. فنقول: إن التشريع كما يفسر، هو ادخال ما ليس في الدين في الدين. ومن الواضح أنه بهذا المفهوم يكون فعلا من أفعال النفس لا يرتبط بالفعل الخارجي المجعول له الحكم ولا ينطبق عليه. فمفهوم التشريع أو مفهوم ادخال ما ليس في الدين في الدين ونحو ذلك، ليس مما ينطبق على الأفعال الخارجية، بل هو يساوق مفهوم جعل القانون وسن الشريعة، وهو يتمحض في انشاء الأحكام ولا ينطبق على متعلقاتها. ولكنه بهذا المفهوم لم يرد في لسان دليل شرعي، بل ورد في الأدلة حرمة البدعة والافتراء والقضاء بغير العلم (١). ولا يخفى أن هذه المفاهيم أيضا ليست منطبقة على الخارجيات، إذ الابتداء في الدين يساوق التشريع، والبناء على ثبوت حكم شرعا لا ثبوت له واقعا، وهكذا القضاء بغير علم فإنه الحكم بشئ بغير علم، وأما الافتراء فهو راجع إلى الكذب وهو أجنبي عن الفعل المشرع فيه. إلا أن التشريع - كما قيل - من المحرمات العقلائية بلحاظ أنه تصرف في سلطان المولى، فلا بد من ملاحظة ما عليه بناء العقلاء والارتكاز العرفي من

(١) سورة يونس، الآية: ٥٩. وسورة المائدة، الآيات ٤٤ و ٤٥ و ٤٧. وسائل الشيعة ٨ / ٥٧٥، باب: ١٢٩ من أبواب أحكام العشرة من كتاب الحج. وسائل الشيعة ١٨ / ٩، باب: ٤ من أبواب صفات القاضي. (\*).

إن المحرم هو فعل النفس وما يساوق مفهوم التشريع خاصة، أو إن الحرمة تسري إلى الفعل الخارجي المأني به بعنوان موافقة أمر المولى؟. ولا يمكننا الجزم بالثاني، والقدر المتيقن هو الأول. وعليه فلا دليل على قبح الفعل الذي يشرع فيه، فلا تسري حرمة التشريع إلى العمل الخارجي، فلا يلزم من حرمة بطلان العمل. فتدبر. التنبيه الثاني: فيما إذا علم بجزئية شئ أو شرطيته للمركب في الجملة، ودار الأمر بين كونه كذلك مطلقا حتى في حال العجز عنه، ولازمه سقوط الأمر بالمركب في حال العجز لعدم القدرة عليه. وبين كونه كذلك في خصوص حال التمكن منه فلا يكون جزء في حال العجز عنه، ولازمه ثبوت الأمر بالباقي عند العجز عنه، للقدرة على المركب، لأنه خصوص الباقي في هذا الحال. ولا يخفى أن مرجع الشك المزبور إلى الشك في وجوب الباقي بعد العجز عن الجزء. والكلام ههنا تارة في ما هو مقتضى الأصل العملي. وأخرى في قيام دليل اجتهادي يدل على ثبوت الأمر بالباقي. أما الكلام فيما هو مقتضى الأصل العملي، فهو إنما يقع بعد فرض عدم وجود إطلاق لدليل الجزئية ظاهر في ثبوت الجزئية في جميع الحالات. وعدم إطلاق دليل الأمر بالمركب - لو لم يكن لدليل الجزئية إطلاق - يدل على ثبوت الأمر به في مطلق الحالات ولو مع تعذر الجزء. وإلا فعلى الأول يكون مقتضى إطلاق دليل الجزئية ثبوت الجزئية المطلقة، ومقتضاها سقوط الأمر بالباقي. كما أنه على الثاني يكون مقتضى الإطلاق ثبوت الأمر بالباقي، فلا مجال حينئذ للأصل العملي. وإذا عرفت محل الكلام في الأصل العملي، فاعلم أن الأصل العملي في المقام هو البراءة عن وجوب الباقي، للشك في وجوبه بعد العجز عن الجزء،

فدليل البراءة محكم من عقل ونقل. وقد يتوهم عدم جريان البراءة في وجوب الباقي لوجهين: الوجه الاول: ان مقتضى حديث الرفع - إذا يمكن ان يجري الحديث بلحاظ رفع الاضطرار وبلحاظ رفع ما لا يعلمون، لان جزئية المتعذر مجهولة حال التعذر، فيكون مقتضى الحديث - هو عدم جزئية المتعذر في حال التعذر، ومقتضى ذلك ثبوت الامر بالباقي. وأورد عليه في الكفاية بان حديث الرفع وارد مورد الامتنان، فيختص جريانه في مورد يستلزم نفي التكليف لا اثباته، فإذا كان جريانه مستلزما لاثبات التكليف كما فيما نحن فيه لم يجر لمنافاته للامتنان (١). وزاد على هذا الايراد بعض المحققين (رحمه الله) وجهين آخرين: أحدهما: ان الجزئية للمأمور به المجعولة بالامر المركب مقطوعة بالانتفاء للقطع بانتفاء الامر بالمركب لاجل التعذر. والجزئية بلحاظ مقام الغرض وان كانت مشكوكة الثبوت، لكنها واقعية لا مجعولة، فالجزئية القابلة للجعل والرفع غير مشكوكة، والجزئية المشكوكة غير قابلة للرفع. إذن فلا مجال لحديث الرفع. والآخر: ان دليل الواجب إما ان يكون له اطلاق أو لا يكون له اطلاق، فان كان له اطلاق يدل على ثبوت الامر بالباقي كفى ذلك في نفي الجزئية ولا مجال معه لحديث الرفع كما عرفت. وان لم يكن له اطلاق، فحديث الرفع لا ينفذ في اثبات الامر بالباقي، لانه إنما يتكفل الرفع دون الاثبات (٢). وبهذه الوجوه تعرف انه لا مجال للالتزام باجراء حديث الرفع في جزئية المتعذر.

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٦٩ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٩٦ - الطبعة الاولى. (\*)

الوجه الثاني: الرجوع الى الاستصحاب في اثبات وجوب الباقي، ومعه لا مجال لجريان البراءة منه، لتقدم الاستصحاب على البراءة - كما حقق في محله - وقد قرر الاستصحاب بوجوه عديدة: الاول: ما ذكره الشيخ (رحمه الله) وصاحب الكفاية، وهو استصحاب كلي الوجوب الثابت سابقا للجزاء المقدورة، فان الباقي كان معلوم الوجوب لتعلق الوجوب الغيري به، وهو وان زال بزوال وجوب الكل، لكن يحتمل تعلق الوجوب النفسي به فيكون سببا للشك في بقاء الوجوب الجامع فيستصحب. وأورد عليه: أولا: بانه يبتنى على تصحيح القسم الثالث من استصحاب الكلي، وهو ما إذا كان الشك في بقاء الكلي ناشئا من الشك في حدوث فرد آخر، مع العلم بزوال الفرد السابق الذي حدث به الكلي. والتحقق على بطلانه، إلا إذا كان الفرد الحادث المشكوك يعد عرفا من مراتب الفرد السابق لا مياينا له، كالشك في تبدل السواد الى مرتبة أضعف منه مع العلم بزوال مرتبته الحادثه أولا. وليس الاختلاف بين الوجوب الغيري والوجوب النفسي في الشدة والضعف، بل هما متباينان عرفا. وثانيا: انه يبتنى على تعلق الوجوب الغيري بالاجزاء، وقد ثبت امتناعه، كما مر في مبحث المقدمة الداخلية والخارجية من مسألة مقدمة الواجب. وثالثا: بان الجامع بين ما لا أثر له عقلا في مقام الاطاعة وما له الاثر لا ينفذ اثباته في الحكم بلزوم الاطاعة عقلا. والامر كذلك في الوجوب الجامع بين النفسي والغيري، إذ الوجوب الغيري - كما مر تحقيقه - مما لا إطاعة له ولا امتثال، فاستصحاب الجامع لا يجدي فيما هو المهم من لزوم الاتيان بالباقي عقلا، ولزوم الخروج عن

عهدة التكليف به، فاثبات كلي الوجوب يكون بلا اثر عملي، فيكون لغوا.

### [ ٢٨١ ]

الثاني: ما ذكره الشيخ (رحمه الله) وأشار إليه في الكافية، وهو استصحاب الوجوب النفسي الشخصي الثابت سابقا بدعوى المسامحة عرفا في موضوعه، إذ العرف يرى الباقي والمركب التام شيئا واحدا، ولذا يرى عدم ثبوت الحكم للباقي ارتفاعا للحكم السابق كما انه ثبوته بقاء له. فيقال حينئذ: هذا - ويشار الى الباقي - كان واجبا والان كذلك، ونظيره استصحاب كرية الماء الذي كان كرا وأريق منه بعضه فشك في كريته (١). وقد أورد عليه: بأنه يبتني على المسامحة في الموضوع مع كون الباقي مما يتسامح فيه عرفا، كما إذا كان المتعذر جزءا واحدا - مثلا - لا ما إذا تعذرت كمية من الاجزاء معتد بها، لعدم صدق الوحدة عرفا بين الباقي والمركب حينئذ (٢). وهذا، ولكن الذي نراه عدم تأتي المسامحة في مثل ما نحن فيه. وبيان ذلك: ان المراد بالمسامحة العرفية والنظر العرفي هو ما يراه العرف بحسب مرتكزاته وبحسب ربطه بين الحكم وموضوعه موضوعا للحكم، فهو يرى ان الموضوع في مثل: " اطعم العالم " ذات العالم، وجهة العلم جهة تعليية، إذ لا ربط للاطعام بجهة العلم، بل يرتبط بالذات نفسها، فإذا زال العلم لا يزول الموضوع بنظر العرف، وإنما يرى انه قد زالت بعض حالاته، فيصح استصحاب وجوب الاطعام مع الشك. أما في مثل: " قلد العالم " فانه يرى ان الموضوع العالم بما هو عالم، لا رتباط التقليد واخذ الاحكام بجهة علمه لا بذاته خاصة. فمع زوال العلم يزول الموضوع عرفا. فلا مجال للاستصحاب مع الشك. ومن الواضح انه هذا الاختلاف في النظر انما يتأتى في موضوعات

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى فرائد الاصول / ٢٩٤ - الطبعة الاولى، الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم، كفاية الاصول / ٣٧٠ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين، نهاية الدراية ٢ / ٣٩٧ - الطبعة الاولى. (\*)

### [ ٢٨٢ ]

الاحكام، إذ ارتباط الحكم بها بلحاظ متعلقه وارتباط المتعلق بها ارتباط تكويني، فيمكن ان يختلف نظر العرف في تشخيصه بحسب اختلاف الموارد وان اتحد لسان الدليل كما عرفت في المثاليين. أما بالنسبة الى متعلقات الاحكام، فلا يتأتى فيها المسامحة العرفية، إذ ارتباط الحكم بمتعلقه جعلي يرتبط بالمولى الجاعل نفسه وان كان المولى عرفيا، فإذا أثبت الحكم لمركب ذي أجزاء عشرة لا يرى العرف وجوب التسعة وان متعلق الحكم هو الجامع بين العشرة والتسعة، بل نظر العرف ههنا يتبع ما قرره المولى داعيا الى أي مقدار كان من الاجزاء، فإذا أوجب المولى المركب ذي الاجزاء العشرة، كان المركب ذو الاجزاء التسعة مباينا لمتعلق الحكم عرفا لا متحدا معه، وان كان الجزء المفقود ضئيلا جدا. وإذا ظهر ذلك تعرف بطلان دعوى تأتي المسامحة العرفية فيما نحن فيه، إذ موضوع الكلام فيما نحن فيه هو تعذر الجزء من متعلق الحكم لا موضوعه. وما ذكرناه كما يكون اشكالا على نفس تقرير الاستصحاب بهذا الوجه يكون اشكالا على الاعلام (قدس سرهم)، حيث التزموا بهذا الاستصحاب في الجملة مبنيا على المسامحة في الموضوع. فلاحظ. الثالث: ما ذكره المحقق الاصفهاني (رحمه الله) في حاشيته على الكافية وهو استصحاب

شخص الوجوب الثابت سابقا للباقي مع قطع النظر عن كونه نفسيا أو غيريا لعدم الفرق والتمايز بينهما بنظر العرف، إذ العرف لا يرى جهة الغيرية والنفسية من الجهات المقومة للوجوب وإنما هي من طوارئ الوجوب، فالتسامح الموجود في هذا الاستصحاب في المستصحب لا في الموضوع، كما انه لا يرجع الى اخذ الجامع (١).

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٩٧ - الطبعة الاولى.  
(\*)

### [ ٢٨٢ ]

وقد ناقشه (قدس سره) بما لا يخلو عن نظر ولا يهمننا التعرض إليه. والعمدة في مناقشة هذا الوجه هو انه يبتني على تعلق الوجوب الغيري بالأجزاء، وقد عرفت امتناعه، فاساس هذا الوجه غير مسلم. الرابع: ما أشار إليه المحقق الاصفهاني أيضا في حاشيته، وهو استصحاب الوجوب النفسي مع قطع النظر عن تعلقه بالباقي، نظير استصحاب وجود الكر في اثبات كرية الموجود، فيقال: إن الوجوب النفسي للصلاة كان ثابتا والآن يشك في بقائه، فيحكم به بمقتضى الاستصحاب. وبعبارة اخرى: المستصحب هو وجوب الصلاة بمفاد كان التامة، لا الناقصة (١). وفيه: ان نسبة الصلاة الى مجموع الاجزاء ليست نسبة المسبب الى السبب، بل نسبة اللفظ الى المعنى، فالمراد بالصلاة هو الاجزاء الخاصة. وعليه، فالمراد بالصلاة في استصحاب وجوب الصلاة، إن كان المركب التام، فهو مما لا أشكال في ارتفاع وجوبه فلا معنى لاستصحابه. وإن كان المراد الاعم من المركب التام والناقص بدعوى المسامحة العرفية في موضوع الوجوب، فهو راجع الى الوجه الثاني الذي قد عرفت الاشكال فيه. هذا ان اريد بالاستصحاب استصحاب الوجوب الشخصي السابق المتعلق بشخص الصلاة والحصة الخاصة منها. وإن اريد به استصحاب الوجوب المتعلق بكلية الصلاة، فلا يرد عليه ما تقدم، إذ لا يتوقف على المسامحة وتنزيل الفاقد منزلة الواجد عرفا، إذ الكلبي ينطبق على الفاقد والواجد حقيقة. لكن يرد عليه: انه من القسم الثالث من استصحاب الكلبي، لان وجوب الكلبي كان متحققا في ضمن فرد خاص، وهو قد ارتفع قطعا ويشك في حدوث فرد جديد، ولا مجال لتوهم ان الفرد الجديد هو نفس الفرد السابق لتباينهما بتباين موضوعهما

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٩٧ - الطبعة الاولى.  
(\*)

### [ ٢٨٤ ]

الشخصي، فتدبر جيدا. وأما الايراد على هذا الوجه بانه مثبت بلحاظ اثبات وجوب الباقي. فهو قابل للمنع. فتأمل. فالعمدة في الايراد ما ذكرناه. الخامس: ما ذكره المحقق الاصفهاني (رحمه الله) أيضا تحت عنوان: " يمكن ان يقال ". وتوضيحه مع شئ من التصرف فيه: ان الاجزاء الباقية كانت متعلقة للوجوب النفسي المنبسط على الكل، فهي متيقنة الوجوب سابقا، لكن وجوبها وجوب ضمنى، إذ الوجوب الاستقلالي انما يتعلق بالكل، وبملاحظة المسامحة العرفية في الوجوب الضمنى والاستقلالي، فان العرف لا يرى تعددهما، بل يرى الضمنية والاستقلالية من الحالات الطارئة. يمكن ان يستصحب

الوجوب النفسي المتعلق بالاجزاء لليقين بحدوثه مع الشك في بقائه، والجزم بارتفاع صفة الضمنية بارتفاع الامر بالكل لا يضر بعد دعوى المسامحة المزبورة (١). وهذا الوجه قابل للمناقشة أيضا كسوابقه، وذلك لان وجود الوجوب الضمني للاجزاء متقوم بوجود الوجوب الاستقلالي للكل، ولا يمكن فصله عن وجوب الكل، وبما ان وجوب الكل متقوم بالمركب التام لتقوم الصفة التعلقية بمتعلقها، فان نسبته إليه نسبة الوجود الى الماهية، كان الوجوب الضمني متقوما بالتام، فمع تعذر التام ينعدم الوجوب الضمني، فإذا ثبت الوجوب للاجزاء الباقية بعد التعذر فهو فرد آخر للوجوب، فلا يكون استمرارا لذلك الوجوب لاختلاف الموضوع. نعم، إذا بنى على التسامح في متعلق الوجوب النفسي الثابت أولا وتنزيل الباقي منزلة التام عرفا، فيتحد الموضوع بلحاظ المسامحة في المتعلق. كان أمرا

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٩٨ - الطبعة الاولى.  
(\* )

### [ ٢٨٥ ]

آخر، لكن عرفت المناقشة فيها في رد الوجه الثاني الذي تقدمت المناقشة فيه. فراجع. والذي يتحصل من مجموع ما ذكرناه: انه لا مجال لجريان الاستصحاب فيما نحن فيه، فلا مانع من جريان البراءة من الباقي من جهة الاستصحاب. هذا فيما يرتبط بالاصل العملي.

### [ ٢٨٦ ]

" قاعدة الميسور " وأما فيما يرتبط بالدليل الاجتهادي، فقد ادعي ثبوت الاخبار الدالة على وجوب الباقي عند تعذر بعض الاجزاء. واستفيد من هذه الاخبار قاعدة يصطلح عليها بـ: " قاعدة الميسور ". وهذه الاخبار ثلاثة مروية في عوالي اللئالي: الاول - النبوي الشريف وهو :- انه خطب رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فقال: " ان الله كتب عليكم الحج. فقام عكاشة أو سرافة بن مالك فقال: في كل عام يا رسول الله ؟ فاعرض عنه، حتى أعاد مرتين أو ثلاثا، فقال: ويحك وما يؤمنك أن أقول نعم، والله لو قلت نعم لوجب ولو وجب ما استطعتم، ولو تركتم لكفرتم، فارتكوني ما تركتكم، وإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم الى انبيائهم، فإذا أمرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شئ فاجتنبوه " (١). والثاني - العلوي الشريف وهو :- قول علي (عليه السلام): " الميسور لا يسقط بالمعسور " (٢). والثالث - العلوي الشريف أيضا وهو :- قوله (عليه السلام): " ما لا يدرك كله لا يترك كله " (٣). ويقع الكلام في كل واحد من هذه الاخبار على حدة. أما النبوي: فمحل الاستشهاد به هو قوله (ص): " إذا أمرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم ". فانه ظاهر في وجوب الاتيان بالاجزاء التي يتمكن منها،

(١ - ٣) عوالي اللئالي ٤ / ٥٨. (\* )

### [ ٢٨٧ ]

مع تعذر الباقي. وقد استوضح الشيخ (رحمه الله) دلالتها على المدعى جدا، وبنى ذلك على ظهور لفظ: " من " في التبويض (١). وتوضيح ذلك كما أشار إليه المحقق الاصفهاني (قدس سره): ان لفظ: " شئ " اما ان يراد منه المركب أو العام أو الكلّي والطبيعة. ولفظ: " من " إما ان يراد بها معنى التبويض أو تكون بيانية أو بمعنى الباء. ومن الواضح انها انما تفيد المدعى لو اريد من الشئ المركب وكانت: " من " تبعية، فانها تكون ظاهرة في انه إذا تعلق الامر بمركب ذي اجزاء فأتوا بعضه الذي تستطيعونه. أما إذا اريد من: " من " معنى الباء، فتكون ظاهرة في ارادة انه إذا تعلق الامر بشئ فأتوا به مدة استطاعتكم، ومن الواضح انه اجنبي عما نحن فيه. كما أنه إذا كان المراد من: " من " البيان، كانت ظاهرة في انه إذا تعلق الامر بكلّي فأتوا من افراده ما استطعتم. وذلك اجنبي عن المدعى بالمرّة. وقد افاد المحقق الاصفهاني في تقريب كلام الشيخ: انه لا معنى لكون " من " بيانية في خصوص الرواية، ضرورة ان مدخولها لا يصلح بيانا للشئ، لانه الضمير وهو مبهم. وأما كونها بمعنى الباء، فالذي يوهمه عدم تعدي الاتيان بنفسه، وانما يتعدى بالباء، فيقال: " أتيت به " بمعنى أوجدته. ولكن الامر ليس كذلك، إذ الاتيان يتعدى بنفسه تارة كقوله تعالى: (واللاتي ياتين الفاحشة) (٢) وقوله تعالى: (ولا يأتون الباس إلا قليلا) (٣). ويتعدى بالباء أخرى كقوله تعالى:

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٩٤ - الطبعة الاولى. (٢) سورة النساء الآية: ١٥. (٣) سورة الاحزاب الآية: ١٨. (\*)

#### [ ٢٨٨ ]

(يأتين بفاحشة مبينة) (١). وعليه فلا يتعين كونها بمعنى الباء في الرواية. وأما لفظ: " الشئ "، فلا يراد به العام الاستغراقي، لانه يعبر به عن الواحد ولا يعبر عن المتعدد، وانما يعبر عنه باشياء، فلو اراد العام لناسب أن يعبر باشياء. كما ان ارادة الطبيعة والكلّي في: " من " ممكنة في حد نفسه، إلا ان ارادة الكلّي في المقام ممتنعة، الا انه لا يناسب التبويض، إذ الفرد مصداق للكلّي لا بعضه، فيتعين ان يراد به المركب ذو الاجزاء. فتكون دالة على المدعى (٢). هذا تقريب دلالة الرواية على المدعى. لكن ههنا اشكالا نبه عليه في الكفاية (٣) وتبعه عليه غيره (٤) وهو: أن مورد الرواية لا يتلائم مع المركب ذي الاجزاء، بل يتلائم الكلّي ذي الافراد، إذ المسئول عنه هو وجوب تكرار الحج وعدمه بعد تعلق الامر به، وبمقتضى البيان المزبور للجواب لا يكون الجواب مرتبطا بالسؤال، ولأجل ذلك ذهب البعض الى إجمال الرواية أو التصرف في لفظ: " من " بحمله على معنى الباء أو كونها بيانية، إذ يرتفع التناقض بذلك كما لا يخفى. وأما المحقق الاصفهاني، فقد ذهب الى كون مقتضى التحقيق: ان: " من " ليست بمعنى التبويض بعنوانه كي لا يتلاءم مع ارادة الكلّي من الشئ، بل هي لمجرد افتطاع مدخولها من متعلقه، وهذا الافتطاع قد يوافق التبويض احيانا، وبما ان الفرد منشعب من الكلّي لانطباعه عليه، صح افتطاع ما يستطاع منه، فلا يتعين مع ذلك ارادة المركب، بل يراد من: " الشئ " الكلّي ويراد من لفظ: " منه ".

(١) سورة النساء الآية: ١٩. (٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٩٨ - الطبعة الاولى. (٣) الخراساني المحقق كاظم كفاية الاصول / ٣٧٠ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٤) الكاظمي الشيخ محمد علي فوائده الاصول ٤ / ٢٥٤ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

من افراده، وتكون ما موصولة لا مصدرية ظرفية. فيتلائم مع مورد الرواية والسؤال (١). أقول: ما أفاده (قدس سره) وإن استلزم حل المشكلة، لكن كون: " من " بمعنى الاقتطاع لا بمعنى التبويض لا طريق الى اثباته، وإنما هو مجرد تصور وفرض، فلا نستطيع الجزم به كما لا نجزم بعدمه، ومثله لا يكفينا في حل المشكلة. فالمتعين أن يقال في معنى الرواية: أنه لا يحتمل ان يكون المراد من قوله (ص): " إذا امرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم " هو الامر بتكرار الأمر به قطعاً إذ ظاهر الصدر أنه ليس بواجب - بملاحظة قوله: " ويحك... ". وبذلك يظهر غفلة الاعلام (قدست أسرارهم) عن هذا الامر الواضح، إذ تصوروا دلالة الرواية على التكرار لو حملت: " من " على معنى الباء أو البيانية، فلاحظ كلماتهم - مضافا الى ان عدم وجوب تكرار الحج من القطعيات، بل الذي يراد به هو الامر به في حال الاستطاعة. ولا يخفى ان عدم عموم قوله المزبور - على هذا التفسير -، للامر بالطبيعة والامر بالمركب إنما ينشأ من تخيل ان مقتضى حمله على المركب يقتضي تقييد الموضوع بصورة تعذر بعض اجزائه، ومقتضى حمله على الكلي يقتضي عدم تقييده، إذ المفروض تعلق الامر به والبعث نحوه بلا نظر لمرحلة تعذر بعض اجزائه. ولكنه تخيل فاسد، إذ لا داعي لهذا التقييد لو اريد به المركب، إذ ليس المراد هو الامر بالمستطاع من الاجزاء مع تعذر البعض، بل المراد هو الامر بالمركب بمقدار ما يستطيعه المكلف منه، فان كان مستطاعاً على الكل وجب الجميع، وإلا وجب البعض. وهذا نظير ان يقول المولى لعبده بعد أمره بمجموعة اجزائه: " إئت

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٩٩ - الطبعة الاولى.  
(\* )

بالذي تستطيعه " فإذا استطاع على الكل وجب عليه الكل. إذن فقوله: " إذا امرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم "، يمكن ان يعم حالتها التعذر وعدمه، فيمكن ان يعم الكلي وهو مورد الرواية، وأنه يلزم الاتيان به، ويعم المركب الذي تعذر بعض اجزائه مع التحفظ على ظهور " من " في التبويض. وبالجملة: يكون قوله المزبور كناية عن ان الامر بالمركبات بنحو تعدد المطلوب. إذن فهذه الجملة قابلة لدلالة على المدعى مع عدم منافاتها لمورد الرواية. يبقى شئ وهو: ان هذا الجواب بهذا المقدار لا يرتبط بالسؤال عن وجوب التكرار في الحج وعدمه، إذ وجوب الاتيان بالمأمور به معلوم لدى السائل، ولزوم الاتيان ببعض اجزائه مع تعذر غيرها لم يقع مورداً للسؤال. فنقول: ان الجواب مرتبط بالسؤال بلحاظ إفادته الحصر الدال على نفي التكرار، فان النبي (ص) بعدما ويخ السائل على تطفله والحاحه وطلب منه الانصراف عن كثرة السؤال، ذكر له انه عند الامر بشئ يلزم الاتيان به خاصة وبهذا المقدار ولا يلزم شئ آخر. وهذه الجهة - أعني: جهة الحصر - لا بد من ملاحظتها على أي تقدير، سواء اريد من: " من " التبويض كما قربناه، أم كونها بمعنى الباء أو غير ذلك، إذ لو كانت بمعنى الباء كان معنى قوله: " إذا امرتكم... " هو انه يجب الاتيان بالشئ المأمور به عند الاستطاعة، وهذا ليس محل سؤال بل مما لا يجهله السائل، فلا يرتبط الجواب بالسؤال، إلا بتضمين الجواب جهة الحصر. نعم لو احتمل كونه في مقام لزوم التكرار بمقدار الاستطاعة لم نحتج الى الحصر، إذ الجواب يرتبط بالسؤال بوضوح. ولكن عرفت انه لا مجال لتوهم ارادة ذلك، بل الجواب اما يتكفل الامر بالشئ حال الاستطاعة لو اريد من لفظ: " من " معنى الباء أو يتكفل ما ذكرناه لو اريد من لفظ: " من " التبويض. وعلى اي تقدير لا



يرتبط بالسؤال إلا بتضمينه معنى الحصر. فهذه الجهة مما نحتاج إليها على كل تقدير بملاحظة السؤال، وهي مستفادة على ما عرفت من كيفية الجواب ومقدماته، وليست أمراً خفياً في الكلام. ومحصل ما ذكرناه: ان الرواية تتكفل ببيان أمرين: أحدهما: لزوم الاتيان بالشئ خاصة عند الأمر به وعدم لزوم شئ آخر وراءه. والآخر: ان الأمر بالشئ المركب بنحو تعدد المطلوب والمراتب. وبلحاظ هذه الجهة الثانية تكون دالة على المدعى بوضوح. وما ذكرناه واضح بنظرنا من الرواية وظاهر بقليل من التأمل، وبذلك تنحل المشكلة، ونجمع بين تكفل الرواية لما نحن فيه مع ارتباطها بمورد السؤال. فالتفت وتدبر، فانه لم يسبق بيانه فيما تقدم. وأما قوله (ع): " الميسور لا يسقط بالمعسور ". فجهة الاستدلال بها واضحة، لكن نوقش في دلالتها: بان المراد بها ان حكم الميسور لا يسقط بسبب سقوط حكم المعسور. وذلك لان السقوط لا يحمل على نفس الميسور، لانه فعل المكلف، ولا معنى لسقوطه وبقائه، وانما الذي يقبل السقوط هو الحكم، فيراد من النص ما عرفت. ولا يخفى ان مرجع ذلك الى الحكم ببقاء الحكم الثابت للميسور واستمراره. ومن الواضح ان النص بهذا المعنى لا يشمل المركب الذي يتعذر بعض اجزائه، إذ الحكم الذي كان ثابتاً للميسور من الاجزاء هو الأمر الضمني، وهو مرتفع قطعاً بتعذر الكل لسقوط الأمر بالكل، فلا مجال للحكم بعدم سقوطه. وببيان آخر: ان الأمر الذي كان ثابتاً للميسور من الاجزاء هو الأمر الضمني، وهو مرتفع بارتفاع الأمر بالكل، فإذا فرض ثبوت أمر للميسور بعد التعذر كان أمراً استقلالياً، وهو لا يعد بقاء للأمر الاول. وقد عرفت ان مفاد النص هو الحكم

بقاء الحكم الاول وعدم سقوطه. وعليه، فلا بد ان تحمل الرواية على موارد الاحكام المستقلة التي يتوهم سقوط بعضها بسقوط الآخر، كما إذا كانت منشأةً بدليل واحد، نظير: " اكرم كل عالم " مع تعذر اكرام بعض افراد العالم، فتحمل على مورد العموم الافرادي. والجواب عن هذه المناقشة بما ذكره الشيخ (رحمه الله): أولاً: من امكان التحفظ على اسناد السقوط الى الميسور نفسه بلا حاجة الى تقدير الحكم، بان يراد من عدم سقوطه بقاءه في العهدة وفي عالم التشريع والجعل، فانه وظيفة الشارع، فيدل على تعلق الأمر به بقاء، ولو كان أمراً آخر غير الاول، إذ تعدد الأمر لا يغير ثبوت المتعلق في العهدة ويصدق معه بقاء المتعلق في العهدة حقيقة. وعليه، فتكون الرواية شاملة للمركب إذا تعذر بعض اجزائه. وثانياً: لو سلم ان المسند إليه السقوط هو الحكم بتقديره في الكلام، فهي تشمل المركب ايضاً، لان بقاء الحكم صادق عرفاً عند ارتفاع الأمر الضمني عن الميسور من الاجزاء وتعلق الأمر المستقل بها، لمسامحة العرف في النفسية والغيرية، فلا يرونهما إلا من حالات الوجوب لا من مقوماته، ولذلك يعبرون عن تعلق الوجوب بالميسور ببقاء وجوبه وعن عدم تعلقه بارتفاع وجوبه. وقد تقدم نظير هذا الكلام في استصحاب الوجوب (١). والحاصل: ان الرواية ظاهرة في بقاء الميسور في عهدة المكلف، لا بهذا اللفظ - أعني: لفظ العهدة كي يدعى عدم شمولها للمستحبات، لانها لا عهدة لها، وإن كان هذا الكلام محل نظر - بل بما يساوقه من كونه مجعولاً على المكلف ونحو ذلك، فيدل على بقاءه بما له من الحكم سابقاً من وجوب أو استحباب، فيعم

[ ٢٩٣ ]

الواجبات والمستحبات. ولوضوح الكلام في هذه الرواية تماما لا بد من التنبيه على جهتين: الجهة الاولى: قد عرفت في مقام بيان معنى الرواية تفسير السقوط وعدمه بما يساوق الارتفاع والبقاء الظاهر في لزوم تحقق الحكم حدوثا كي يرتفع أو يبقى، نظير مفاد دليل الاستصحاب. هذا ولكن المراد بالسقوط ههنا عدم الثبوت أعم من الارتفاع بعد الحدوث ومن عدم الحدوث، نظير ما يقال في حديث الرفع من ان المراد بالرفع أعم من الدفع والرفع، فلا يراد من عدم السقوط هو الحكم بالبقاء، بل أعم من الحكم بالبقاء ومن الحكم بالحدوث. وذلك لوجهين: الاول: ان السقوط عرفا يستعمل في الاعم من الارتفاع بعد الحدوث ومن عدم الحدوث رأسا، فيقال للثائم قبل الوقت إذا استغرق نومه جميع الوقت ان التكليف بالصلاة عنه ساقط - بلا أي مسامحة في التعبير -، مع انه لم يسبق حدوث التكليف في حقه. وهكذا للمسافر قبل الوقت، يقال له إن التكليف بالتمام عنه ساقط مع انه لم يحدث في حقه. ويقال للحائض ان التكليف بالصلاة ساقط عنها، مع عدم حدوثه في حقتها. والامثلة على ذلك كثيرة مما يدل على ان السقوط بنظر العرف أعم من الارتفاع بعد الحدوث ومن عدم الحدوث رأسا. الثاني: ان العلماء جميعا يتمسكون بالقاعدة في موارد تحقق العذر من أول الوقت ولم يعهد من أحد منهم تخصيص النص بما إذا طرأ العذر بعد دخول الوقت، والتوقف فيه فيما إذا تحقق العذر من أول الوقت، وهذا الامر أوضح من أن يخفى، فيدل على ان المرتكز في أذهانهم ما ذكرناه من عموم السقوط، وإن جاء في كلماتهم في مقام بيان معنى الرواية على إفادة الحكم بالبقاء كدليل الاستصحاب. فتدبر. هذا، ولكن مجرد عدم الحدوث لا يصح صدق السقوط، إذ كثيرا ما لا

[ ٢٩٤ ]

يصدق السقوط عند عدم حدوث التكليف، بل انما يصدق السقوط على عدم الحدوث فيما كان هناك مقتضى للثبوت، سواء كان مقتضيا بلحاظ مقام الثبوت أم بلحاظ مقام الاثبات، وانما لا يثبت الحكم لوجود مانع - مثلا -، أما مع عدم المقتضي فلا يصدق السقوط على عدم ثبوت الحكم، كما لا يخفى على من لاحظ الامثلة العرفية. ومن هنا قد يشكل صدق السقوط على عدم ثبوت التكليف بالاجزاء الميسورة مع تعذر بعضها، لعدم إحراز المقتضي ثبوتا فيها وهو الملاك، إذ لا يعلم انها واجدة لملاك الوجوب أولا. وعدم وجود المقتضي اثباتا وهو الدليل، إذ الموجود من الدليل على ثبوت الحكم هو الدليل على الامر بالكل وهو مرتفع قطعا بالتعذر، فلا دليل على ثبوت الحكم في الميسور كي يكون عدم ثبوته سقوطا. ولكن يمكن التفصي عن هذه المشكلة بوجهين - بعد الجزم بصدق السقوط وعدمه بالنسبة الى الاجزاء في هذا الحال عند عدم ثبوت التكليف بها أو ثبوته -: أحدهما (١): الالتزام بالاكْتفاء بالمقتضي على تقدير عدم التعذر وعدم لزوم وجود المقتضي الفعلي، فان ملاك الحكم في الاجزاء الميسورة ثابت عند عدم تعذر غيرها. وهذا الملاك الثابت يصح صدق السقوط عند حصول التعذر. والآخر: ان نفس المقتضي لثبوت التكليف بالكل المصحح لصدق سقوطه، يكون مقتضيا لثبوت التكليف بالميسور من الاجزاء، بنحو من المسامحة

(١) لعله الى ذلك ينظر الشيخ في قوله (يعني ان الفعل الميسور إذا لم يسقط...) خصوصا بملاحظة قوله عند التكلم في الشروط: " وأما الثانية فاختصاصها كما عرفت سابقا بالميسور الذي كان له مقتضى للثبوت... " إذ لم يسبق منه ما يشير الى ذلك غير تلك العبارة. وان كان بعيدا لعله ينظر الى ما رامه السيد الاستاذ في تعميم القاعدة لصورة التعذر من اول الوقت فتأمل في كلامه. منه. (\*)

### [ ٢٩٥ ]

في متعلق الحكم النفسي وفرضه الاعم من الواجد والفاقد - كما تقدم نظيره في الاستصحاب - . والفرق بين هذين الوجهين من الناحية العملية، هو انه ان بنينا على الثاني وصحنا صدق السقوط بناء عليه، لم تجر القاعدة إلا في ما كان الميسور معظم الاجزاء، بحيث تصح المسامحة فيه عرفا بفرضه نفس الواجب النفسي، دون ما كان الباقي اجزاء قليلة من المركب، إذ لا يرى العرف وحدته مع الكل، فلا يثبت له المقتضى لثبوت الحكم فيه. وأما إن صحنا صدق السقوط بناء على الوجه الاول، كانت القاعدة جارية ولو مع كون الميسور قليلا جدا، لثبوت المقتضى التقديري فيه، فيصح نسبة السقوط وعدمه إليه. وبما انا نرى صدق السقوط عرفا على الاجزاء الميسورة ولو كانت قليلة، كان ذلك كاشفا عن كون الملحوظ في المصحح هو الوجه الاول لا الثاني. فانتبه. الجهة الثانية: قد عرفت تقريبا دلالة الرواية على بيان عدم سقوط الميسور من الاجزاء عند تعسر بعضها. وقد ناقشها صاحب الكفاية باحتمال ارادة عدم سقوط الميسور من افراد العام بالمعسور منها (١). وهذه المناقشة بهذا المقدار خارجة عن الاسلوب العلمي، ومجرد الاحتمال لا ينفذ في قبال الظهور المدعى، فمع الاعتراف بالظهور لا معنى للتوقف لمجرد الاحتمال. ولو كان هو في مقام التشكيك في الظهور - كما يظهر من كلامه - فكان يلزمه أن يبين جهة التشكيك وبنه عليها ولا معنى للاكتفاء بالقاء الاحتمال فقط. ثم إنه لا مانع من شمول النص لكلا الموردین، فيدل على عدم سقوط

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٧١ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (\*)

### [ ٢٩٦ ]

الميسور من الاجزاء بمعسورها، كما يدل على عدم سقوط الميسور من افراد العام بالمعسور منها، فلا وجه لترديده بينهما وتوقفه عن الجزم بأحدهما. وكيف كان لا بد من تحقيق هذه الجهة - أعني الالتزام بعموم النص للمركب الذي تعذر بعض اجزائه وللطبيعة التي يتعذر بعض افرادها. وبعبارة أخرى: للاحكام المستقلة التي يتعذر بعضها - بنحو يرتفع الغموض عن بعض جهاتها. فنقول: إنه كما يتأتى احتمال سقوط الاجزاء الميسورة عند تعذر غيرها، كذلك يتأتى هذا الاحتمال لبعض في الاحكام الاستقلالية، بأن يكون هناك حكمان استقلاليان مجعولان بنحو يتوهم الارتباط بينهما في الثبوت والسقوط. وهذا لا ينافي استقلاليتهما إذ الارتباط بين الحكمين لا يلزم الارتباط في متعلقيهما، بل يكون لكل منهما اطاعة وعصيان على حدة، لكن لا يثبت أحدهما بدون الآخر لمصلحة تقتضي جعلهما كذلك، فإذا تعذر امتثال أحدهما جاء احتمال سقوط الآخر. وإذا تصورنا هذا ثبوتا في الاحكام الاستقلالية. فنقول: ان الحكم الميسور امثاله من الحكمين إن كان له دليل اثباتي بعد التعذر واضح، فهو يدفع احتمال سقوطه، فلا تكون القاعدة ناظرة إليه. وذلك نظير الاحكام التي يتكفلها دليل واحد بنحو العموم - مثل: " اكرم كل عالم " - ،

فانه مع تعذر اكرام بعض العلماء يكون العام حجة ودليلا على ثبوت الحكم للباقي، وحجيته في الباقي عرفا لا تقبل التشكيك والانكار، وإن اختلف العلماء في وجهها، من كونه أقرب المجازات، أو بالدلالة الضمنية، أو غير ذلك على ما تقدم تحقيقه في محله. ففي مثل ذلك يستبعد جدا نظر الرواية إليه، لعدم توهم السقوط بلحاظ الدليل الاثباتي الواضح على عدمه، فلا نقول بانه ممتنع - كما جاء في كلمات

### [ ٢٩٧ ]

المحقق الاصفهاني (١) -، بل نقول بانه مستبعد جدا. وأما إذا لم يكن له دليل اثباتي بعد التعذر، فالرواية ناظرة إليه، نظير ما لو قال: " اكرم العشرين عالما " بنحو يكون كل فرد محكوما بحكم مستقل وتعذر اكرام زيد العالم منهم، فاحتمل سقوط الباقي، فان لفظ: " العشرين " ليس من الفاظ العموم كي يكون حجة فيما بقي، بل هو عنوان يعبر عن المجموع، فلا يمكن ان يصدق على الأقل منه. وعليه، فلا يكون حجة فيما بقي كما حققناه في مبحث العموم والخصوص. ولذا التزمنا هناك، بان الدليل الدال على عدم اكرام احد العشرين يكون معارضا للدليل الدال على اكرام العشرين لا مخصصا له. إذن فتوهم السقوط لا دافع له في مثل ذلك، فالرواية تنظر إليه وتفيد عدم سقوط الميسور من الافراد بسبب المعسور. ومثله ما لو قال: " صم شهر رجب " فتعذر صوم بعض أيامه، وكان صوم كل يوم ملحوظا واجبا مستقلا، لا ان المجموع محكوم بحكم واحد. فظهر مما حققناه: ان الرواية كما تشمل المركبات إذا تعذر بعض اجزائها، تشمل موارد الاحكام الاستقلالية التي يتكفلها دليل واحد بعنوان يعبر عن عدد خاص لا بعنوان عام. فالتفت وتدبر. وأما العلوي الاخر، وهو قوله (عليه السلام): " ما لا يدرك كله لا يترك كله ". فجهة الاستدلال به على المدعى واضحة، وقد نوقش الاستدلال به بمناقشات تعرض إليها الشيخ وأجاب عنها فلا يهمننا التعرض إليها (٢). وإنما المهم تحقيق المراد بالرواية، وهو يظهر بمعرفة المراد من الموصول ولفظ: " كل " في الموضوعين. فنقول:

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين نهاية الدراية ٢ / ٢٩٩ - الطبعة الاولى.  
(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٩٥ - الطبعة الاولى. (\*)

### [ ٢٩٨ ]

أما الموصول، فهو - كما أفاد الشيخ - لا يكتفى به عن المتعدد، وإنما يكتفى به عن الواحد، فيراد به الفعل الواحد لا الافعال المتعددة كي يدعى انه يكون دالا على ان الافعال المتعددة لا يسقط بعضها إذا تعذر البعض الاخر، فيكون مختصا بمورد تعلق الحكم بافراد العام بنحو العموم الاستغراقي، فلا يشمل صورة تعذر بعض أجزاء المركب الذي هو موضوع الكلام فيما نحن فيه. فالمراد بما هو فعل المكلف، أعم من الطبيعة والمركب، فيكون النص دالا على عدم سقوط بعض افراد الطبيعة عند عدم ادراك البعض الاخر، كما يكون دالا على عدم سقوط بعض اجزاء المركب إذا تعذر البعض الاخر. وإما لفظ: " كل ". فقد ذكر الشيخ (رحمه الله) ان المراد به المجموع، ولا يمكن ان يحمل على العموم الاستغراقي، إذ إرادة العموم الاستغراقي منه تقتضي ان يكون المفاد: ان الافراد والاجزاء التي لا يدرك شئ منها لا يترك كل واحد واحد منها، وهذا مما لا معنى له، إذ مع عدم التمكن من كل فرد كيف يؤمر بكل فرد فرد ؟. ولكن نقول: انه كما لا

يمكن ان يراد بـ: " كل " ما أفاده الشيخ (رحمه الله) لا يمكن ان يراد به المجموع أيضا، إذ بعد فرض عدم التمكن من المجموع كيف يؤمر به ؟، فانه متعذر على الفرض. وحل المشكلة بما أفاده المحقق العراقي وتوضيحه: ان الامتناع ارادة العموم الافرادي من لفظ: " كل " انما يتم لو فرض ان العموم وارد على السلب - المعبر عنه اصطلاحا بعموم السلب - بحيث يراد سلب القدرة عن كل فرد فرد، ومعه لا معنى للنهي عن ترك كل فرد فرد - كما أفاد الشيخ - . وليس الامر كذلك بل السلب وارد على العموم، فالمراد هو سلب العموم الذي يتحقق بانتفاء بعض الافراد، نظير قولنا: " ليس كل عالم عادل "، فان النفي لم يتوجه للمجموع، إذ العدالة ليست من صفات المجموع، كما انه لا يراد نفي العدالة

### [ ٢٩٩ ]

عن كل فرد فرد من افراد العالم، بل المقصود بيان نفي العدالة عن عموم الافراد وبيان انها ليست ثابتة لكل فرد فرد. وعليه، فالمراد في قوله: " ما لا يدرك كله " عدم ادرك عموم الافراد أو الاجزاء بنحو سلب العموم. وهكذا المراد بقوله: " لا يترك كله " يراد به النهي عن الترك بنحو سلب العموم الراجع بحسب الظهور العرفي الى النهي عن الجمع بين التروك، فلفظ: " لا " متعلق بالترك بنحو سلب العموم لا عموم السلب. ومثل هذا الاستعمال كثير عرفا، ويراد به ما ذكرناه من انه إذا لم يدرك المكلف اتيان جميع الافراد والاجزاء فلا يترك الجميع بنحو لا يأتي بأي فرد أصلا. وقد عرفت ان اساس ذلك على توجه النفي الى ترك الجميع، ونفي ترك الجميع يتحقق بالاتيان ببعض. فالتفت ولا تغفل (١). وكيف كان فقد عرفت دلالة النص على المدعى بحسب الظهور العرفي. وقد استشكل فيه صاحب الكفاية: بانه لا ظهور له في حرمة الترك لعموم الموصول للمستحبات، وتخصيص الموصول بالواجبات ليس بأولى من حمل النهي عن الكراهة أو مطلق الطلب (٢). وقد تعرض الشيخ (رحمه الله) الى هذا الاشكال، ودفعه: بان الموصول في نفسه يشمل المباحات بل المحرمات، وانما خصصناه بالراجح بقريته قوله: " لا يترك "، فإذا كان قوله: " لا يترك " قريته على المراد بالموصول لزم حمل الموصول على خصوص الواجبات عملا بظهور القرينة، ولا مجال لتخيل تقدم ظهور

(١) البروجدي الشيخ محمد تقى. نهاية الافكار / ٣ / ٤٥٧ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٧٢ - طبعة مؤسسة ال البيت (ع). (\*).

### [ ٣٠٠ ]

الموصول، إذ ظهور القرينة هو المحكم والمقدم عرفا (٣). وهذا الكلام للشيخ متين جدا. لكن الذي نستظهره من الرواية عموم الموصول للمستحبات، مع التحفظ على ظهور: " لا يترك " في الوجوب. بيان ذلك: ان الانسان قد يطلب منه شئ وتعرض حالة يتوهم فيها المأمور عدم لزوم العمل، فيقول له القائل لا تترك العمل في هذه الحالة، أو لا يسوغ لك ترك العمل لاجل هذه الجهة، ومقصود القائل ليس انشاء الامر والالزام، بل قد لا يكون ممن شأنه الامر والالزام، بل مقصوده الكناية عن بقاء الامر السابق وعدم سقوطه في هذه الحالة، ويتأتى هذا حتى فيما كان الامر السابق هو الاستحباب لا الوجوب، فيقول له - مثلا - ان التعب لا يسوغ لك ترك صلاة الليل، أو

لا تترك صلاة الليل لاجل التعب، إذا تخيل المكلف سقوط استحبابها لاجل التعب. ومن الواضح ان: " لا يسوغ " صحيح في الالزام. لكن قد عرفت ان هذا الالزام لا يعدو مجرد اللفظ وليس القصد انشاء الالزام حقيقة في هذا الكلام، وإنما القصد الى بيان بقاء الامر وعدم سقوطه. وما نحن فيه من هذا القبيل، فان قوله: " لا يترك كله " وان انشئ به الالزام لكن ليس المراد الاصلي به في هذا الكلام هو الالزام بعدم الترك كي يختص بالواجبات، بل يراد به بيان ان تعذر بعض الاجزاء لا يسوغ ترك المطلوب بالكلية وهو كناية عن بقاء الامر الاول، فلا مانع من عمومته للمستحبات، فيكون مثل العلوي الاول الذي يعم الواجبات والمستحبات. وبالجملة: الامر ههنا لا يراد به إلا المدلول الكنائي وهو لازمه من بقاء الامر الاول على ما كان وعدم سقوطه، فلا مانع من استعماله في الوجوب وعموم

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى فرائد الاصول / ٢٩٥ - الطبعة الاولى. (\*)

### [ ٣٠١ ]

الموصول للمستحبات، فهو نظير الامر الواقع عقيب الحظر أو توهمه، أو النهي الواقع عقيب الامر أو توهمه، في عدم ارادة المدلول المطابقي منهما، بل يراد الكناية عن ارتفاع التحريم في الاول وارتفاع الايجاب في الثاني. فتدبر. هذا تمام الكلام في دلالة الروايات على المدعى، وقد عرفت تقريبا دلالتها بأجمعها، فهي من حيث الدلالة لا كلام فيها. وأما من حيث السند، فهي ضعيفة السند، ولكن ادعي انجبارها بعمل المشهور. أقول: لو ثبت شهرتها بين القدماء كشهرتها بين المتأخرين حتى قيل ان القاعدة مما يعرفها الاطفال والنسوان، كان ذلك موجبا لليقين بصحتها، ولو لم نبن على انجبار الضعف بعمل المشهور كلية، إذ التسالم على هذه النصوص يزيد على الشهرة. وبما انه لم يثبت ذلك لدينا، وهو محتاج الى مزيد فحص، فالاحتياط في مواردنا مما لا بأس به. يبقى التنبيه على امرين: التنبيه الاول: في عموم القاعدة لتعذر الشرط أو الركن، وفي اختصاصها بصورة القدرة على معظم الاجزاء. وتحقيق الكلام في ذلك: ان الميسور تارة: يراد به الميسور من المراتب، بان يكون الشئ ذا مراتب متعددة فيقال ان الميسور من المرتبة لا يسقط بالمعسور منها. واخرى: يراد به الميسور من الاجزاء. والفرق بين اللحاظين، انه يعتبر على الاول ان يكون الميسور مصداقا من مصاديق الطبيعة، وإلا لم يكن من مراتبها. وليس الامر كذلك على الثاني، إذ جزء الشئ لا يلزم ان يكون مصداقا له وفردا من أفرادها. ثم إنه..

### [ ٣٠٢ ]

تارة: يلتزم بتقدير أمر في قوله: " الميسور لا يسقط بالمعسور "، فيلتزم. إما باضافة الميسور الى عنوان: " شئ "، فيكون المراد ميسور الشئ لا يسقط بمعسورة، من باب إضافة الصفة الى الموصوف مع وحدته، فكأنه قال: " الصلاة الميسورة لا تسقط بالصلاة المعسورة " فيكون المراد بالميسور والمعسور شيئا واحدا. وإما بتقدير: " من الشئ " بعد الميسور والمعسور، فيراد: الميسور من الشئ لا يسقط بالمعسور منه، على ان تكون: " من " تعيضية، فيكون المراد من الميسور غير المراد بالمعسور، فيراد من الميسور اجزاء ومن المعسور اجزاء أخرى، فلا تسقط الاجزاء الميسورة بواسطة الاجزاء المعسورة من العمل الواحد. وأخرى: لا يلتزم بالتقدير أصلا، بل يراد كل ما هو ميسور لا يسقط بسبب ما هو

المعسور. فالاحتمالات المتصورة ثلاثة: وعلى الاحتمال الاول، يختص جريان القاعدة بما إذا كان الباقي المقدر مما ينطبق عليه عنوان العمل، إذ المفروض لحاظه مقسما لليسر والعسر، فتكون القاعدة مساوقة لبيان الميسور بلحاظ المراتب، فلا تشمل فاقد الركن إذا فرض تقوم المسمى به، كما لا تشمل فاقد المعظم لعدم صدق الصلاة - مثلا - عليه. كما انها تشمل فاقد الشرط مع صدق المسمى عليه على اشكال يأتي دفعه. وعلى الاحتمال الثاني، فيمكن ان يراد بها الميسور من الاجزاء والمراتب. وعليه فتعم فاقد الركن أو المعظم وان لم يصدق المسمى عليه، لانه ميسور من اجزاء العمل، وان لم يكن من مراتبه. نعم لا يشمل فاقد الشرط إلا بتصور التبعض فيه عرفا، وكون فاقد الشرط وواجده من قبيل الاقل والاكثر والبعض والكل، وهو على تقديره انما

### [ ٢٠٢ ]

يتصور في بعض الشروط كما سننبه عليه. وعلى الاحتمال الثالث، تشمل فاقد الركن والمعظم، إذ هو ميسور في نفسه كما تشمل فاقد الشرط أيضا، فانه ميسور في نفسه، فلا يسقط بواسطة المعسور وهو واجد الشرط، ولا يتوقف ذلك على تصور التبعض لعدم أخذه فيها. نعم هنا شيء، وهو انه قد عرفت ان السقوط لا يصدق الا في مورد يكون للميسور مقتضى للثبوت فلا يثبت، فلا يصدق في مطلق موارد عدم الثبوت. ومن الواضح ان فاقد الشرط بما انه يباين واجد الشرط فلا يكون له مقتضى للثبوت، فلا يصدق سقوط الفاقد على عدم ثبوت الحكم له. والجواب عن هذا الاشكال: ان الشروط على قسمين.. فمنها: ما يكون مقوما لذات المشروط، بحيث يكون الفاقد للشرط مباينا بالمرّة لواجد الشرط، والمصداق الواضح لذلك ما كان مثل الناطقية للحيوان، فإذا تعذر الحيوان الناطق، كان الحيوان غير الناطق مغايرا لمتعلق الحكم عرفا. ومنها: ما لا يكون مقوما لذات المشروط عرفا، بل يرى انه من حالاته وزوائده وكمالاته، نظير الصلاة مع الاستقبال، فان الصلاة بدون الاستقبال لا تكون مغايرة عرفا للصلاة معه، بل يرى ان الصلاة بدونها ناقصة والصلاة معه صلاة وزيادة. والاشكال المزبور انما يتم في النحو الاول من الشروط لا النحو الثاني، إذ يقال: ان الصلاة المتعذر فيها الاستقبال، كان لها مقتضى للثبوت لولا التعذر، ويشهد لذلك صدق السقوط عرفا في مثل ذلك بلا إشكال اصلا في الموارد العرفية كما لا يخفى على من لاحظها. التنبيه الثاني: قد عرفت ان موضوع الكلام في الاصل العملي ما إذا لم يكن لدليل الجزئية اطلاق ولم يكن لدليل المأمور به اطلاق، بل كان كلا الدليلين

### [ ٢٠٤ ]

مجمليين. ولا يخفى انه مع تمامية قاعدة الميسور لا مجال للاصل العملي المتقدم. وهذا لا اشكال فيه. انما الاشكال فيما إذا كان لدليل الجزئية اطلاق يقتضي ثبوتها في حالتي التمكّن والتعذر، نظير قوله: " لا صلاة الا بفاتحة الكتاب "، فهل يتأتى في مثله الالتزام بقاعدة الميسور أو لا؟. ومنشأ الاشكال هو وجود التنافي بين دليل الجزئية والقاعدة، لان مقتضى دليل الجزئية المطلقة هو سقوط الامر عند التعذر، ومقتضى القاعدة ثبوت الامر بالباقي عند التعذر. وقد يتخيل حكومة القاعدة على دليل الجزئية. بيان: ان القاعدة ناظرة الى دليل الجزئية وتفيد تقييدها بحال التمكّن، فتكون حاكمة على أدلة الجزئية ومقدمة عليها. ولكن هذا ممنوع (١)، فان تفرع قاعدة الميسور على ثبوت الامر بالمركب ذي الاجزاء مسلم لا يقبل الانكار. وهذا لا يلزم سوى انها متفرعة عن الدليل الدال على الامر بالمركب

في الجملة، فتفيد عدم سقوطه بتعذر بعض اجزائه، فهي حاکمة عليه. لكن دليل الجزئية المطلقة - مثل لا صلاة إلا بطهور - أيضا حاکم على دليل الامر بالصلاة، ويفيد سقوطه بتعذر الطهور، ولا حكومة لقاعدة الميسور عليه لعدم تعرضها بمدلولها إليه وعدم تفرعها عليه، بل هما متعارضان بلحاظ المدلول الاتزامي لكل منهما ومنافاته للمدلول المطابقي للآخر، فدليل الجزئية يثبت الجزئية المطلقة ولازمه سقوط الامر بالمركب عند تعذره. وقاعدة الميسور

(١) ذكر السيد الاستاذ دام ظله في مجلس البحث وجها آخر للمنع لكنه صار محلا للاشكال والرد والبدل، وبعد المذاكرات المتعددة اختار هذا الوجه وان لم يظهر منه العدول عن ذلك الوجه لكنه لا يبعد ذلك ولاجل ذلك لم نذكره ههنا. (منه عفي عنه). (\*)

### [ ٢٠٥ ]

تثبت عدم السقوط عند التعذر ولازمه الجزئية المقيدة. بل يمكن ان يقال: انهما متعارضان بلحاظ مدلولهما المطابقي في مثل: " لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب أو بطهور "، إذ المدلول المطابقي لهذا الدليل هو سقوط الامر وعدم ثبوته بدون الفاتحة وهو ينافي مدلول القاعدة رأسا. وبالجملة: هما متعارضان بلا حكومة لاحدهما على الآخر لعدم تفرع احدهما عن الآخر فلاحظ ولا تغفل. ثم ان الشيخ (رحمه الله) بعد تمامية القاعدة تعرض الى ذكر فرعين من فروع قاعدة الميسور (١): الفرع الاول: ما لو دار الامر بين ترك الجزء وترك الشرط، فهل يتعين ترك الشرط أو يتخير بينهما؟. والذي يظهر من الشيخ فرض المورد من موارد القاعدة ولزوم الاتيان بالباقي، وانما يدور الامر بين ترك الجزء أو ترك الشرط. ولكن يخطر في الذهن اشكال في ذلك سواء في ذلك دوران الامر بين ترك الجزء أو الشرط، أو دورانه بين ترك أحد جزءين. وذلك، لان كل جزء جزء مقدر في نفسه فلا يقال انه معسور، وما هو المعسور - وهو الجمع بينهما - ليس متعلق الحكم الشرعي، وظاهر النص ارادة المعسور مما كان متعلقا للحكم الشرعي، فرواية: " الميسور لا يسقط بالمعسور " لا تشمل هذا المورد، ومثلها رواية: " إذا أمرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم "، لان كلا من الجزئين في حد نفسه متعلق الاستطاعة. نعم، رواية: " ما لا يدرك كله لا يترك كله " تشمل هذا الفرض. وكيف كان، فمع الغض عن هذا الاشكال الصناعي، فيرد على الشيخ

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٩٦ - الطبعة الاولى. (\*)

### [ ٢٠٦ ]

(رحمه الله): أولا: ان المورد ليس من موارد التزام كفي تلاحظ فيه الاهمية، بل من موارد التعارض لما تقدم من ان موارد التزام الواجبات الضمنية خارجة عن احكام التزام، بل هي من موارد التعارض. فراجع. وثانيا: انه لو فرض ان المورد من موارد التزام، فالالتزام بتقديم الجزء على الشرط بقول مطلق ليس كما ينبغي، إذ قد يكون من الشروط ما هو أهم بنظر الشارع والعرف من بعض الاجزاء، فالكلية ممنوعة. واما ما ذكره من التعليل العرفي من ان فوات الوصف أولى من فوات الموصوف، فهو اجنبي عما نحن فيه، لانه يرتبط بما إذا دار الامر بين الشرط والمركب بتمامه، والعمل العرفي غالبا على تقديم ترك الشرط لانه مفقود على كل حال، وذلك نظير



دوران الامر بين تحصيل دار مبنية بالاسمنت لا الطابوق وبين عدم الدار بالمرّة، فان البناء العرفي على القناعة بفاقد الشرط، وما نحن فيه دوران الامر بين ترك الشرط وترك الجزء، نظير ما لو دار الامر بين دار من الاسمنت ذات ست غرف ودار من الطابوق ذات خمس غرف. ولم يثبت من العرف تقديم الاولى على الثانية. فانتبه. الفرع الثاني: ما لو كان للكل بدل اضطراري كالتيتم في باب الوضوء، فهل يقدم على العمل الناقص، أو يقدم الناقص عليه؟ ذكر الشيخ في وجه الاول: ان مقتضى البدلية كونه بدلا عن التام في جميع آثاره، فيقدم على الناقص كما يقدم التام عليه. وذكر في وجه الثاني: ان البدل انما يجب عند تعذر التام، والناقص بمقتضى قاعدة الميسور تام لانتفاء جزئية المفقود فيقدم على البدل. أقول: في كلا الوجهين ما لا يخفى، فان دليل التيمم ليس فيه لعنوان البدلية عين ولا أثر كي يتمسك باطلاقه بلحاظه في ترتيب جميع الآثار. كما ان

### [ ٢٠٧ ]

قاعدة الميسور لا تفيد ان الميسور تام كالأوجد، بل غاية ما تفيد تعلق الامر به لا غير. فالتحقيق ان يقال: ان دليل التيمم.. ثارة: يكون مفاده تشريع التيمم عند تعذر المرتبة العليا التامة للوضوء. وأخرى: يكون مفاده تشريع التيمم عند تعذر الوضوء بجميع مراتبه المأمور بها. وبعبارة أخرى: يفيد مشروعية التيمم عند تعذر الوضوء المشروع، وما هو الوظيفة الفعلية للمكلف لولا التعذر. فعلى الثاني: تكون قاعدة الميسور حاكمة على دليل التيمم، لانها تتكفل تشريع الوضوء وتوظيف المكلف به فعلا، فيرتفع موضوع مشروعية التيمم. وعلى الاول: يتصادم دليل التيمم مع قاعدة الميسور، إذ دليل التيمم يثبت مشروعية التيمم عند تعذر الوضوء التام، وقاعدة الميسور تثبت مشروعية الوضوء الناقص، وبما انه يعلم بعدم مشروعية الجمع بينهما، إذ الطهارة إذا حصلت باحدهما لا مجال لتحصيها بالآخر يتحقق التصادم. وعلاج التعارض هو الالتزام بالتخيير، وذلك لان منشأ التصادم هو ظهور اطلاق الدليلين في مشروعية كل منهما بنحو التعيين، ومقتضى تعارض الاطلاقين هو تساقطهما، فيرفع اليد عن ظهور كل من الدليلين في التعيين، وينحفظ على ظهور كل منهما في أصل المشروعية والوجوب. ونتيجة ذلك هو التخيير بينهما. فتدبر. هذا تمام الكلام في قاعدة الميسور بشؤونها (١). التنبيه الثالث: في دوران الشئ بين كونه شرطا وكونه مانعا، أو دورانه بين كونه جزء أو زيادة مبطلّة. وقد تعرض صاحب الكفاية للكلام فيه هنا. وبما أنه قد تقدم منا البحث فيه في مبحث دوران الامر بين محذورين فلا نعيد. فراجع البحث هناك.

(١) تم البحث في يوم الخميس ١٣ / ٦ / ٩١. (\*)

### [ ٢٠٩ ]

فصل: في دوران الامر بين المحذورين في دوران الامر بين الواجب والحرام، بان كان هناك فعل واجب وفعل حرام واشتبه أحدهما بالآخر. فهو يعلم إجمالا بوجوب أحد الفعلين، كما انه يعلم إجمالا بحرمة أحدهما. وفي الوقت نفسه يدور أمر كل فعل منهما بين محذورين، فيعلم المكلف بانه إما واجب أو حرام. وقد ذهب الشيخ (رحمه الله) الى لزوم الاتيان باحدهما وترك الآخر بنحو التخيير، لان الموافقة القطعية لاحد العلمين تستلزم المخالفة القطعية للآخر، فيتعين الموافقة الاحتمالية لكل منهما، لانها أولى من الموافقة

القطعية لاحدهما والمخالفة القطعية للاخر. وذكر ان منشأه ان الاحتياط لدفع الضرر المحتمل لا يحسن بارتكاب الضرر المقطوع (١). وقد وافق المحقق النائيني (رحمه الله) الشيخ (قدس سره) في الالتزام بتنجيز العلم الاحمالي في المورد، لكنه خالفه في الحكم بالتخيير مطلقا، فذكر: انه لا يخلو عن اشكال، بل لا بد من ملاحظة مرجحات باب التزام، فتقدم الموافقة القطعية للاهم منهما ملاكا وان استلزم ذلك المخالفة القطعية للاخر، لان

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٩٨ - الطبعة الاولى. (\*)

### [ ٣١٠ ]

المورد من صغريات باب التزام، وان كان يختلف التزام هنا عن التزام في موارد المعروفة، فان التزام فيها يرجع الى عدم القدرة على الجمع بين المتعلقين، والتزام هنا يرجع الى ناحية تأثير العلم الاحمالي، لان العلم الاحمالي يقتضي تنجيز التكليف وتأثيره في لزوم القطع بامثاله، وبما انه لا يمكن تحصيل القطع بالموافقة بالنسبة الى كلا العلمين - هنا -، فلا محالة يقع التزام في تأثير العلم في وجوب الموافقة القطعية، فيقدم الاقوى ملاكا بلحاظ متعلقه ويسقط الاخر عن التأثير. والنوبة الى التخيير الذي ذكره لا تصل إلا عند فرض عدم الاهمية لاحد الحكمين على الاخر (١). أقول: لا بد من البحث في جهات: الجهة الاولى: في الفرق بين هذا المقام وبين مورد دوران الامر بين محذورين في الوقائع المتعددة. بيان ذلك: انه قد تقدم (٣) في دوران الامر بين محذورين البحث في التخيير البدوي أو الاستمراري مع تعدد الواقعة، وقد مر هناك انه كما يوجد علم إجمالي بحرمة أو وجوب كل من الواقعتين كذلك يوجد علم إجمالي بحرمة هذه الواقعة أو وجوب تلك الواقعة، وعلم إجمالي بوجوب هذه الواقعة أو حرمة تلك الواقعة، وهذان العلمان الاجماليان المنعقدان بلحاظ تعدد الواقعة مما لا يمكن موافقتهما القطعية معا، بل الموافقة القطعية لاحدهما مستلزمة للمخالفة القطعية للاخر، ولاجل ذلك يدور الامر بين ترجيح أحد العلمين أو الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية لكل منهما ونتيجته التخيير البدوي. ولا يخفى ان هذا المقام يشابه ما نحن فيه - أعني: دوران الامر بين

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فرائد الاصول / ٤ / ٣٦٣ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (٢) راجع ٥ / ٣٢ من هذا الكتاب. (\*)

### [ ٣١١ ]

الواجب والحرام - من حيث تعدد العلم الاحمالي وعدم التمكن من الموافقة القطعية لكل منهما. والمحقق النائيني (رحمه الله) في ذلك اختار التخيير الاستمراري، لاجل عدم منجزية العلم الاحمالي، فلا مانع من المخالفة القطعية (١). وههنا التزم بمنجزية العلم وان اختلفت مع الشيخ في تقديم الاهم. فلا بد من معرفة جهة الفرق وانها صالحة للتفريق بين المقامين أو لا؟ وقد أفاد المحقق النائيني في مقام بيان عدم تنجيز العلم الاحمالي في الوقائع المتعددة لدوران الامر بين محذورين ما يمكن ارجاعه الى ما اوضحه المحقق الاصفهاني - في ذلك المبحث - من: ان العلم لا ينجز سوى طرفه مع القدرة على امثاله. ومن الواضح ان لدينا تكاليف متعددة بتعدد الوقائع، فهناك علوم متعددة في الوقائع المتعددة، وكل علم لا ينجز

سوى طرفه، والمفروض ان كل علم بلحاظ كل واقعة غير منجز لدورانه بين محذورين، وانضمام العلوم المتعددة بعضها الى بعض لا يوجب علما آخر بتكليف آخر. نعم ينتزع من انضمام الوقائع تكليف انتزاعي يتصور فيه المخالفة القطعية، فليس هناك تكليف مجعول غير التكليف في كل واقعة المفروض عدم تنجزه (٢). وبالجملة: العلم الاحمالي بالتكليف المردد بين الواقعتين ناشئ من العلم الاجمالي الموجود في كل واقعة بحيالها، وهو غير منجز على الفرض. فلا يكون العلم الاحمالي بالتكليف المردد منجزا، لانه ليس تكليفا آخر وراء التكليف الموجود في كل واقعة. وهذا البيان لا يتأتى ههنا، إذ العلم الاحمالي متعلق أولا بوجوب احد

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ٤٥٢ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٣٣٦ - الطبعة الاولى. (\*)

### [ ٣١٢ ]

الامرين وبحرمة أحدهما. وكل منهما قابل للتنجيز في نفسه، ويتصور فيه المخالفة القطعية. والعلم الاجمالي بدوران كل فعل بين الوجوب والحرمة لا أثر له لانه ناشئ من انضمام العلمين المزبورين أحدهما الى الآخر، فلا يضر بتنجزهما. فحاصل الفرق بين الموردين: ان العلم الاحمالي المردد بين الواقعتين - هناك - متفرع على العلم الاحمالي بالوجوب أو الحرمة في كل واقعة المفروض عدم تنجزه. وههنا الامر بالعكس، فان العلم بوجوب أو حرمة كل من الفعلين من فروع العلم الاحمالي المردد بين الواقعتين والفعلين، وقد عرفت قابليته للتنجيز في نفسه. هذا غاية ما يمكن أن يوجه به الفرق بين الموردين. لكنك عرفت فيما تقدم الاشكال فيما أفاده المحقق الاصفهاني. وان عدم تنجيز التكليف بالعلم الاحمالي بلحاظ كل واقعة بحيالها لا ينافي حدوث علم اجمالي حقيقي آخر يستلزم تنجيز التكليف بلحاظ تعدد الواقعة، فراجع ما ذكرناه هناك، ولولا ذلك لتأتي نفس البيان ههنا، فان كل فعل في نفسه واقعة لها تكليفها الخاص، والعلم الاحمالي بلحاظه غير منجز، لان الامر يدور بين محذورين، وضم احد الفعلين الى الآخر وان استلزم حدوث علم اجمالي آخر، لكنه لا ينفع في التنجيز بعد ان كان التكليف في كل واقعة بحيالها غير منجز. وبالجملة: ظهر مما ذكرنا انه لا فرق في التنجيز بين المقامين، وان الالتزام به ههنا وعدم الالتزام به هناك بلا موجب. ثم إنه قد جاء في تقارير المرحوم الكاظمي في مقام بيان عدم منجزية العلم الاحمالي في دوران الامر بين محذورين مع تعدد الواقعة التعبير: بتفرع وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية عقلا عن تنجز التكليف

### [ ٣١٣ ]

عقلا (١). وهذا لا يخلو من مسامحة، إذ الامر بالعكس، فان الحكم بالمنجزية يرجع الى الحكم باستحقاق العقاب على المخالفة، وهذا متفرع عن الحكم عقلا بقبوح المخالفة القطعية ولزوم الموافقة القطعية، ويتضح ذلك بمراجعة اول مباحث القطع. فراجع تعرف والامر سهل. الجهة الثانية: قد عرفت عدم الفرق بين محل الكلام وبين دوران الامر بين محذورين مع تعدد الواقعة من حيث تنجز العلم الاحمالي، لكن هناك فرقا من جهة أخرى وهي: عدم تأني التقيد الذي ذكره المحقق النائيني في محل الكلام - عدم تأنيه - في ذلك

المورد، وهو ما أفاده (قدس سره) من: انه إذا كان احد التكليفين  
المعلومين بالاجمال ههنا أهم من الآخر لزم موافقته القطعية ولو  
استلزم ذلك المخالفة القطعية للآخر (٢). فان هذا المعنى لا يتأتى -  
صغويا - في مورد دوران الامر بين محذورين. وذلك لعدم تصور أهمية  
متعلق أحد العلمين من الآخر، إذ ما هو متعلق كل علم من التكليف  
المردد بين وجوب إحدى الواقعتين وحرمة الاخرى هو نفسه متعلق  
العلم الآخر مع تبديل ظرف متعلق الحكم. فالوجوب والحرمة في  
قولنا: " يعلم إجمالا بحرمة الجلوس يوم الجمعة أو وجوبه يوم السبت  
" هما أنفسهما في قولنا: " يعلم إجمالا بوجوب الجلوس يوم الجمعة  
أو حرمة يوم السبت ". وانما اختلف ظرف المتعلق وزمانه، لانه ليس  
لدينا إلا حكم واحد مررد بين الطرفين. وعليه، فلا معنى لدعوى  
أهمية المتعلق في أحدهما، لكي يدعى تقدمه في مقام التأثير.

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ٤٥٢ - طبعة مؤسسة النشر  
الاسلامي. (٢) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٢٦٣ - طبعة مؤسسة  
النشر الاسلامي. (\*)

#### [ ٣١٤ ]

وهذا بخلاف ما نحن فيه مما كان هناك حكمان ثابتان لا يعرف  
متعلقهما. فالتفت ولا تغفل. الجهة الثالثة: في حكم دوران الامر بين  
الواجب والحرام على تقدير عدم أهمية أحدهما. وقد عرفت ان  
الشيخ ذهب الى لزوم الاقتصار على الموافقة الاحتمالية في كل  
منهما وعدم جواز الموافقة القطعية لاحدهما لاستلزامها المخالفة  
القطعية للآخر، ولا يحسن دفع الضرر المحتمل بالوقوع في الضرر  
المقطوع. وهذا التعليل بظاهره لا يخلو من خدش، إذ المراد بالضرر  
هو العقاب، ومن الواضح انه بحكم العقل المتفرع على حرمة  
المخالفة القطعية، فإذا فرض انه يحكم بجواز الموافقة القطعية  
لاحدهما وان استلزمت المخالفة القطعية للآخر، فمقتضاه انه لا يرى  
حسن العقاب على المخالفة القطعية فلا ضرر أصلا. فلا معنى  
لتعليل حرمة المخالفة القطعية هنا بانه ارتكاب للضرر المقطوع، إذ  
القطع بالضرر من توابع الحكم بالحرمة ومتفرعاته فالتفت ولا تغفل.  
ويمكن توجيه كلامه: بان المراد من الضرر ليس هو العقاب، بل المراد  
المفسدة الواقعية التي يحكم العقل بلزوم التحرز عنها، أو نحوها مما  
له وجود واقعي مع قطع النظر عن التنجيز، فإذا دار الامر بين دفع  
الضرر المحتمل - بهذا المعنى - أو الضرر المقطوع، قدم الثاني بنظر  
العقل. وبعبارة أخرى: ان كلا من الموافقة القطعية وعدم المخالفة  
القطعية لازم بنظر العقل بأي ملاك كان، مع قطع النظر عن  
المزاحمة. فكل من العلمين تلزم موافقته قطعا وتحرم مخالفته قطعا  
مع قطع النظر عن التزاحم. إذن فهناك ملزم عقلي يستلزم حكم  
العقل بدفع احتمال عدم الموافقة، ويستلزم حكم العقل لعدم  
المخالفة. فإذا دار الامر بينهما في مقام - كما فيما نحن فيه - كان  
الترجيح لعدم المخالفة على تحصيل الموافقة، لان ما يستلزم  
تحصيل الموافقة القطعية لا يستلزمها مع حصول المخالفة القطعية.

#### [ ٣١٥ ]

هذا توضيح ما أفاده الشيخ. وقد مر في مبحث دوران الامر بين  
محذورين بيان رجحان دفع المخالفة القطعية على تحصيل الموافقة  
القطعية عند دوران الامر بينهما، بوجهين. فراجع. هذا تمام الكلام

في مباحث قاعدتي البراءة والاشتغال ويبقى مبحث واحد في شرائط العمل بالاصول العملية ذكره الاعلام بعنوان الخاتمة (١).

(١) كما في كفاية الاصول / ٣٧٤، وفوائد الاصول / ٤ / ٣٦٤، ومصباح الاصول / ١ / ٤٨٨، ونهاية الافكار / ٣ / ٤٦١ القسم الثاني وفوائد الاصول / ٢٩٨. (\*)

### [ ٢١٧ ]

" خاتمة: في شرائط الاصول " والكلام يقع في مقامات: المقام الاول: في الاحتياط، وقد ذكر صاحب الكفاية - تبعا لمن تقدمه وتبعه من تأخر عنه -: انه لا يعتبر في حسن الاحتياط شئ أصلا، بل هو حسن على كل حال بلا تفاوت بين الموارد ولا استثناء. نعم إذا كان مستلزما لاختلال النظام لم يكن حسنا، ولعل منه الاحتياط في باب الطهارة والنجاسة لندرة حصول العلم الجزمي بالطهارة فيما هو محل الابتلاء من المأكول والملبوس ونحوهما (١). ثم انه وقع الكلام في الاحتياط في العبادات مع التمكن من العلم لا من جهة حسنه كبرويا، بل من جهة الاشكال في تحققه صغويا فيها. فالاشكال في الاحتياط في العبادة صغروي لا كبروي. وقد تقدم بعض الكلام في ذلك في اواخر مباحث القطع (٢).

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٧٤ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) راجع / ٤ / ١٢٧ من هذا الكتاب. (\*)

### [ ٢١٨ ]

ونتكلم الان فيما أفاده المحقق النائيني (رحمه الله) من الاشكال في الاحتياط، وما يدور حوله من كلام ونقض وإبرام. فقد تعرض (قدس سره) أولا لبيان شبهة تحوم حول الاحتياط في العبادة، وهي: شبهة لزوم قصد الوجه في العبادة، ومع الاتيان بالعبادة بعنوان الاحتياط لا يتحقق قصد الوجه فيختل العمل، فلا بد من الفحص وتحصيل العلم ليتحقق قصد الوجه لانه يتوقف على العلم بوجه الامر من وجوب أو استحباب. ودفعها: أولا: بالقطع بعدم دخل قصد الوجه في تحقق الامتثال والطاعة، بل يكفي مجرد العلم بالامر وقصده بلا لزوم قصد وجهه من وجوب أو استحباب. وثانيا: بانه لا اثر لاعتبار قصد الوجه في الاخبار التي بأيدينا، مع انها من الامور العامة البلوى، مع غفلة عموم الناس عن دخله في العبادية، وليست من الامور الارتكازية عند العموم كي يصح للشارع الاعتماد على ارتكاز العامة، فلو كان معتبرا للزم تنبيه الشارع وتأكيد عليه، فحيث لم يثبت ذلك أصلا كان ذلك دليلا على عدم اعتباره. ثم ذكر: انه لو تنزل عن دعوى القطع بعدم اعتبار قصد الوجه، فلا أقل من الشك فيه، فتجري أصالة البراءة فيه، لانه مما يمكن اخذه في متعلق الامر بنحو نتيجة التقييد، فيكون اعتباره بيد الشارع، فيصح اجراء البراءة فيه. خلافا للشيخ حيث التزم بالاشتغال مع الشك بدعوى انه ليس من قيود متعلق الامر (١). ودعوى احتمال دخل قصد الوجه في حصول الطاعة عقلا، بحيث لا تتحقق بدونه.

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول / ٤ / ٣٦٨ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

تندفع: بانه ليس من وظيفة العقل اعتبار شئ في حسن الطاعة والامتثال، بل هو وظيفة الشارع، والمرجع عند الشك فيه هو البراءة. وبعد ان تعرض لما عرفت ذكر: انه يعتبر في حسن الاحتياط عقلا عدم التمكن من إزالة الشبهة. بتقريب: ان مراتب الامتثال عقلا أربعة: الاولى: الامتثال التفصيلي. الثانية: الامتثال الاجمالي. الثالثة: الامتثال الظني. الرابعة: الامتثال الاحتمالي. وهذه المراتب مترتبة عقلا، فلا يجوز الانتقال الى المرتبة اللاحقة إلا بعد تعذر المرتبة السابقة. وقد علل تقدم المرتبة الاولى: بان المعتمد في العبادة قصد الاطاعة، وهي كون ارادة العبد تابعة لارادة المولى وانبعث العبد عن بعث المولى، وهذا يتوقف على العلم بالامر، والانبعث عن الامر المحتمل ليس انبعثا عن الامر حقيقة. نعم الانبعث عن البعث المحتمل مرتبة من العبودية ونحو من الطاعة، لكن لا يكون حسنا إلا عند عدم التمكن من الانبعث عن الامر المعلوم. وذكر بعد ذلك: انه على تقدير الشك في ذلك وانتهاء الامر الى الاصول العملية، فالمرجع قاعدة الاشتغال لا البراءة، لان الامر يدور بين التعيين والتخير، والاصل يقتضي التعيين، ولا جامع بين الامتثال التفصيلي والاحتمالي كي يجري فيه حكم الشك بين الاقل والاكتر، بل حكم الشك فيه حكم الشك بين المتباينين. ولجل التزامه بتقدم رتبة الامتثال التفصيلي على الامتثال الاحتمالي، ذهب الى: انه في مورد توقف الاحتياط على التكرار إذا قامت الحجة الشرعية المعتمدة على تعيين الواجب في أحد المحتملين، فطريقة الاحتياط ان يأتي أولا بما قامت عليه الحجة ثم يأتي بالمحتمل الاخر، ولا يجوز له العكس، لانه مع التمكن من الامتثال التفصيلي بواسطة الحجة لا يحسن له الامتثال الاحتمالي. كما علله بوجه آخر، وهو: ان مؤدى دليل اعتبار الامارة هو الغاء احتمال

الخلافا، والاتيان بالمحتمل الاخر أولا بداعي الامر المحتمل ينافي ذلك، لانه اعتناء باحتمال الخلافا. هذا ملخص ما أفاده (قدس سره) في هذا المقام (١). ولا بد من تنقيح جهات عديدة في كلامه: إحداهما: الفرق بين الامتثال التفصيلي وقصد الوجه، حيث نفى دخالة العقل في الحكم باعتبار قصد الوجه في الطاعة وانه من وظائف الشارع، مع التزامه بحكم العقل باعتبار الامتثال التفصيلي في الطاعة، لانه إذا فرض ان تشخيص ما يعتبر في الطاعة بيد الشارع فكيف انعكس الامر في الامتثال التفصيلي ؟ !. الثانية: حكمه بالاشتغال مع وصول النوبة للشك في اعتبار الامتثال التفصيلي لاجل دوران الامر بين التعيين والتخير، إذ قد يورد عليه: بان الجامع بين الامتثال التفصيلي والاحتمالي موجود وهو طبيعي الامتثال، والشك في خصوصية زائدة، فالمرجع هو البراءة. الثالثة: ما ذكره من لزوم تقديم المحتمل الذي قامت عليه الحجة الشرعية على المحتمل الاخر وعدم جواز العكس، فانه فيه شبهة، بل المقرر نفسه توقف فيه. وتحقيق الكلام في ذلك يقتضي أولا بيان مراد المحقق النائيني ودليله، فان ما جاء في التقريرات في مقام بيان مراده أشبه بالدعوى المصادرة التي لم يذكر لها دليل، ولعل كثيرا من الايرادات عليه ناشئ من عدم تشخيص مراده كما سيوضح إن شاء الله تعالى. فنقول: قد تكرر في الكلمات أخذ داعي الامر في العبادة، وانه يعتبر فيها الاتيان بها بداعي الامر. وهذا التعبير لا يخلو عن مسامحة، وذلك لان الداعي

### [ ٢٢١ ]

هو ما يترتب على الشئ بحيث يكون بوجوده الخارجي معلولا للشئ، وبوجوده التصوري علة وسابقا على الشئ. ومن الواضح ان الامر ليس مما يترتب على العمل، بل هو سابق بوجوده على العمل، ويكون سببا للتحرك نحو متعلقه. فالذي يراد من ذلك ليس هذا المعنى، بل المراد دخل قصد الاطاعة في العبادة، بمعنى انه يعتبر ان يؤتى بالعمل بداعي إطاعة الامر وموافقته، فانها مما تترتب على العمل. ولا يخفى عليك ان الطاعة عبارة عن موافقة ارادة المكلف لارادة المولى والتحرك بتحريكه، كما يقال هذا طوع ارادته بمعنى ارتباط ارادته بارادته وطواعيته له. وقصد الطاعة بهذا المعنى مما يتوقف على العلم بالامر، فانه في فرض العلم يمكن صدور العمل بداعي الموافقة والمطوعة لارادة المولى، أما مع عدم العلم بالامر ومجرد الاحتمال، فلا يمكن ان يصدر العمل بداعي الاطاعة، لان الامر غير معلوم فكيف يقصد تحقق اطاعته؟، إذ هو لا يعلم بتحقق موضوعها. وقصد احتمال الامر غير معقول كقصد الامر، لانه سابق في الوجود على نفس العمل. نعم هو يقصد الموافقة احتمالا، نظير سائر موارد الدواعي العقلانية غير المقطوع حصولها كشرب الدواء للاستشفاء، وفتح الدكان للربح. ومرجع القصد في مثل ذلك الى قصد الاتيان بما يكون معرضا لحصول الغاية. وبالجملة: المقصود في مورد احتمال الامر ليس هو الطاعة، بل التعرض للطاعة والتهيؤ لها بالعمل. فإذا فرض اعتبار الطاعة لم يصح الاتيان مع الاحتمال عند التمكن من العلم وتحصيل الشرط. نعم مع عدم التمكن من العلم، يكتفى بقصد الموافقة احتمالا لاجل قيام الاجماع والتسالم - بل النص (١) - على تحقق العبادة بالقصد الاحتمالي، وان لم ينطبق عليه عنوان الطاعة.

(١) كإخبار من بلغ وسائل الشيعة ١ / ٥٩، باب: ١٨. (\*)

### [ ٢٢٢ ]

هذا غاية ما يمكن ان يقرب به مختار المحقق النائيني، وبه يتضح الفرق بين اعتبار الامتثال التفصيلي واعتبار قصد الوجه. فان اعتبار قصد الوجه - على تقديره - ليس لاجل تقوم مفهوم الطاعة به، وانما هو خصوصية زائدة تعتبر في المأمور به، وقد ثبت جزما عدم اعتبارها - كما تقدم -، أما الامتثال التفصيلي، فاعتباره من جهة تقوم مفهوم الطاعة به، والمفروض اعتبار الاطاعة في العبادة بلا كلام. كما انه ليس من جهة دخله في حسن الطاعة، كي يرد عليه ما أورده على قصد الوجه من عدم دخل العقل في ذلك، بل من جهة دخله في أصل تحققها، وهو أمر عقلي. كما ظهر الوجه في اختيار اجراء الاشتغال لو وصلت النوبة الى مرحلة الشك. وذلك إما من جهة ان الشك يرجع الى تحقق الاطاعة المعترية في العبادة بغير الامتثال التفصيلي، فيكون من الشك في المحصل، وهو مجرى الاشتغال. واما من جهة ما أفاده (قدس سره) من ان الشك يرجع الى الشك في التعيين والتخيير لعدم الجامع بين الامتثال التفصيلي وغيره، إذ عرفت بالبيان السابق ان الامتثال الاحتمالي ليس من مصاديق الطاعة، فاعتباره لو فرض يكون في عرض اعتبار الامتثال التفصيلي، فيدور الامر عند الشك بين تعيين الامتثال التفصيلي وعند التخيير بينه وبين غيره. والاصل في مثل ذلك يقتضي التعيين. وبذلك يختلف

عن قصد الوجه، إذ الشك فيه يرجع الى الشك في اعتبار خصوصية زائدة في المأمور به وهو مجرى البراءة - على مختاره - . وأما تعبيره (قدس سره): بان الامتثال الاحتمالي مرتبة من مراتب الاطاعة، فلا يريد به انه اطاعة حقيقة، بل مسامحة، نظير قول القائل: " النصف الاكبر للشئ " مع ان أحد النصفين لا يمكن ان يكون أكبر من النصف الاخر،

#### [ ٢٢٢ ]

فهو يريد انه يكتفي به في مقام العبادية عند تعذر الامتثال التفصيلي. وعلى هذا فلا يصلح قوله المزبور سنداً للاشكال عليه: بان المورد ليس من موارد الشك في التعيين والتخير، لوجود الجامع بين الامتثاليين كما صرح به (قدس سره)، نظير سائر الطبائع التي تصدق على أفرادها بالتشكيك. فالتفت ولا تغفل. هذا غاية توضيح ما اختاره المحقق النائيني (رحمه الله) بنحو يدفع عنه كثير من الايرادات الناشئة من عدم تشخيص مراده. وقد يورد عليه بوجه: الاول: ان اساس ما أفاده هو اعتبار قصد الاطاعة في العبادة، وهو مما لا دليل عليه ولا ملزم به، بل الامر المعتبر في العبادة هو الاتيان بالعمل المأمور به بقصد القرية، وهو يتحقق بالامتثال الاحتمالي لانه انقياد فيتحقق به التقرب. وفيه: ان قصد التقرب أو القرية لا يصلح ان يكون مأخوذاً في العبادة، لان التقرب لا يمكن ان يكون داعياً الى نفس العمل، لانه لا يترتب على ذات العمل، لان ذات العمل لا يكون مقرباً كي يؤتى به بداعي القرية، بل المقرب هو العمل المأتي به بداعي الموافقة ونحوها من الدواعي الموجبة للتقرب. فقصد القرية يكون داعياً للداعي لا انه داع لنفس العمل. نعم لو أريد من قصد القرية الداعي الموجب للقرية، فيلتزم بان المعتبر في العبادة الاتيان بها بداع مقرب، بمعنى انه يتحقق بسببه التقرب، لا أن الداعي نفس التقرب. لو التزم بذلك لم يرد عليه ما تقدم. لكن هذا مما لا يلتزم به المخالفون للمحقق النائيني (رحمه الله)، لان مقتضاه ان المرجع عند الشك في تحقق القرية بشئ هو الاشتغال، لان الشك في المحصل، كما لو شك في ان الامتثال الاحتمالي موجب للقرية أولاً؟. مع ان بناءهم على اجراء البراءة في مثل ذلك مما يكشف

#### [ ٢٢٤ ]

عن عدم أخذهم الداعي المقرب في المأمور به. الثاني: ان اساس ما أفاده (قدس سره) على اعتبار قصد الطاعة بنحو الداعي في العبادة، وهو مما لا ملزم به، لعدم تقوم مفهوم الاطاعة بذلك، بل الاطاعة تتحقق بالاتيان بالمأمور به عن قصد واختيار. وهو كما يتحقق مع العلم بالامر كذلك يتحقق مع احتمالته والاتيان بالعمل الموافق على تقدير ثبوت الامر. فانه مع احتمال تحقق المسبب عند حصول السبب إذا التفت الفاعل الى هذه الجهة وصدر منه السبب يكون وقوع المسبب اختياريًا، نظير ما إذا رمى زيدا بسهم وهو يحتمل انه يصيبه، فان اصابته تكون قصدية - على تقدير تحققها - وبترتب عليها آثار العمل الاختياري. ففيما نحن فيه مع احتمال ترتب الموافقة على العمل لاجل احتمال الامر، إذا جاء المكلف بالعمل قاصداً للموافقة على تقدير الامر، فصادف تحقق الامر، كانت الموافقة اختيارية فيتحقق ما هو المعتبر في المأمور به - وهو الاطاعة - اختياراً. وفيه: انه ليس المعتبر تحقق الاطاعة عن قصد واختيار فقط، بل المعتبر تحقق الاطاعة بنحو تكون داعياً للعمل ليتحقق التقرب، لوضوح بطلان العمل مع الموافقة الاختيارية بداع دنيوي كالربا مثلاً، وهو ثابت بالضرورة. فيكشف عن اعتبار الاطاعة بنحو الداعي. وقد عرفت عدم صلاحيتها للدعوة إلا في مورد العلم بالامر. الثالث: ما أفاده المحقق



الاصفهانى (رحمه الله) من ان الاتيان بالعمل بداعي الامر المحتمل  
يوجب التقرب، لانه انقياد، بل حسنه اكثر من حسن الانقياد للامر  
المعلوم. بنظر العرف والعقلاء (١).

(١) الاصفهانى المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٣٠٥ - الطبعة الاولى.  
(\*)

### [ ٢٣٥ ]

وفيه: أولاً: ما سبق تحقيقه من ان الانقياد وان كان حسناً، لكنه  
ليس من العناوين المنطبقة على الفعل بحيث توجب صيرورة الفعل  
حسناً، بل حسنه وتحقق التقرب به من جهة كشفه عن الحسن  
الفاعلي، فهو نظير التجري الذي يلتزم بانه لا يسرى قبحه الى  
الفعل لانه ليس من عناوينه، بل هو قبيح من جهة القبح الفاعلي،  
وهو كون الشخص بصد الطغيان وهتك المولى. فما أفاده من حسن  
الانقياد، بل أهميته من الاطاعة، أمر مسلم لكن لم يثبت انه لاجل  
خصوصية في الفعل، بل انما هو لخصوصية في الفاعل. وثانياً: انه إذا  
فرض كون الاطاعة معتبرة في العبادة، وعرفت ان الاتيان بالفعل  
بداعي الامر المحتمل لا يمكن ان يؤتى به بقصد الاطاعة، لم ينفع  
فرض الفعل بالانقياد حسناً، إذ التوقف فيه ليس من جهة حسنه، بل  
من جهة فقدانه لما يعتبر في المأمور به. وإجزاء غير المأمور به عن  
المأمور به يحتاج الى دليل. الرابع: ما ذكره المحقق الاصفهانى  
(رحمه الله) أيضاً من ان القائل نفسه قد اعترف بحسن الانقياد  
والاطاعة الاحتمالية. غاية الامر انه قيد ذلك بصورة عدم التمكن من  
الاطاعة التفصيلية. ومن الواضح ان الشئ إذا كان حسناً بذاته لا  
يمكن ان يزول حسنه إلا بعروض عنوان قبيح عليه. كالضرر في  
الصدق الذي يكون في نفسه حسناً ومقتضياً للحسن. ومن الواضح  
انه ليس التمكن من الامتثال التفصيلي من العناوين الموجبة للقبح  
كي تستلزم زوال حسن الانقياد، فيكون الانقياد حسناً في كلتا  
الصورتين. هذا ما أفاده (قدس سره) بتلخيص (١). وفيه: انه مع  
الغض عما سنذكره في مناقشة المحقق النائيني (رحمه الله)،

(١) الاصفهانى المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٣٠٤ - الطبعة الاولى.  
(\*)

### [ ٢٣٦ ]

يمكن التقضي عن هذا الاشكال بدعوى دخالة عدم التمكن من  
الاطاعة التفصيلية في حسن الاطاعة الاحتمالية، لا ان التمكن مانع،  
بل يكون اقتضاؤها للحسن قاصراً في صورة التمكن بان نقول: انه في  
موارد استلزام الاحتياط للتكرار، بما ان كل عمل لا يمكن ان يصدر  
بداعي الموافقة لعدم العلم بترتبها عليه، فلا محالة يصدر عن  
داعيين أحدهما دنيوي والاخر الهى - كما اوضحناه سابقاً في مبحث  
القطع، ونشير إليه عن قريب في مناقشة النائيني - فيحصل  
التشريك في الداعي. ومن الواضح ان التشريك لا يحسن من التمكن  
من انحصار داعي العمل بداع إلهي كما في مورد العلم بالامر. نعم  
مع عدم التمكن تحسن الاطاعة الاحتمالية ولو كان لها شريك في  
مقام الداعوية. لانها أولى من ترك الاطاعة بالمرة، وقد قامت الضرورة  
الفقهية والاجماع على الاكتفاء بها. فتدبر جيداً. الخامس: ما ذكره  
المحقق العراقي (قدس سره) - وتبعه عليه السيد الحكيم (رحمه

الله) في المستمسك (١) - من ان الفعل في مورد الاحتمال يؤتى به بداعي امتثال الامر المحتمل، فالمقصود هو امتثال الامر في كلتا صورتَي العلم والاحتمال، وليس الداعي هو احتمال الامر ونحوه (٢). وانت خبير: بانه عند احتمال الامر يمتنع قصد الاطاعة لعدم العلم بتحققها، كما بيناه في توضيح مراد النائبي (رحمه الله)، وعرفت ان المأخوذ في المأمور به هو الاطاعة. فانتبه. ونتيجة ما تقدم: أن ما وجه على المحقق النائبي بعد بيان كلامه بما عرفت غير وارد عليه.

(١) الحكيم الفقيه السيد محسن. مستمسك العروة الوثقى ١ / ٨ - الطبعة الاولى.  
(٢) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٤٦٣ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

### [ ٢٢٧ ]

والعمدة في الابراد عليه أن يقال: ان المعتبر في العبادة أمران: أحدهما الاطاعة والآخر الاتيان بها بنحو عبادي من طريق قصد الاطاعة. وكلاهما متحقق في مورد الاحتمال، وذلك بالاتيان بالعمل بداعي الموافقة على تقدير تعلق الامر به. وتوضيح ذلك: ان كلا من العاملين المحتمل تعلق الامر به في مورد العلم الاجمالي يترتب عليه عنوان الموافقة على تقدير، لان هذا المعنى - اعني: الموافقة على تقدير الامر - ذو ثبوت حقيقي واقعي، نظير الحكم التعليلي الثابت على تقدير المعلق عليه، كالحرمة المعلقة على الغليان، فانها حكم على تقدير ولها نحو ثبوت، ولذا تكون مجرى الاستصحاب وغيره من الآثار. ويمكن ان نعبر عن ذلك بالملازمة بين المعلق والمعلق عليه. فالفعل الذي يحتمل تعلق الامر به يترتب على اتيانه - والموافقة على تقدير الامر - - وتعبير آخر: الملازمة بين الموافقة والامر. وهذا مما لا تحقق له قبل العمل، إذ بدون العمل لا يترتب هذا المعنى، فلا يحكم بتحقق الموافقة على تقدير الامر. وإذا فرض ترتب هذا العنوان عليه صح الاتيان به بداعي حصول هذا العنوان، وترتبه عليه متيقن لا شك فيه. وانما المشكوك هو الموافقة الواقعية الخارجية التنجزية، وهي غير مقصودة بنحو الداعي، بل الداعي هو الموافقة التقديرية، والاتيان بالعمل بداعي الموافقة على تقدير الامر موجب للتقرب والعبادية، فإذا صادف الفعل الواقع وكان متعلقا للامر واقعا، تحققت الاطاعة والموافقة الواقعية. فيتحقق كلام الامرين المعتبرين في العبادة، فلا اخلال بقصد الاطاعة المعتبر في العبادة بهذا البيان. وبهذا البيان يندفع ما تقدم منا في مباحث القطع في مقام المنع عن الامتثال الاحتمالي المقتضي للتكرار من: ان كلا من العاملين بما انه لا يعلم بتعلق الامر به، فالجمع بينهما لا بد ان ينشأ من داعيين أحدهما موافقة الامر والآخر داع

### [ ٢٢٨ ]

دنيوي، كالتخلص من التعب في تحصيل العلم. ونسبة كلا الداعيين الى كل من الفعلين على حد سواء، ولا يتعين الداعي الالهي لما هو الموافق للامر واقعا. فيكون كل من الفعلين صادرا عن داعيين فيتحقق التشريك في الداعي، ويبطل العمل. وجه الاندفاع: ان الملتزم به ليس هو صدور الفعل عن داعي الموافقة الواقعية كي يمتنع ان تكون داعيا إلا بنحو التشريك، بل هو صدوره بداعي الموافقة على تقدير، وهي كما عرفت مما تترتب على كل من العاملين جزما، فلا تشريك في الداعي. كما اتضح ايضا اندفاع ما أوردناه سابقا على دعوى امكان الاتيان بالعمل بداعي موافقة الامر

على تقدير ثبوته، فعلى تقدير ثبوت الامر يكون قد أتى بالعمل بداعي الموافقة، لان حصول المقدر عليه يقتضي حصول المقدر. فقد أوردنا عليه: ان الارادة التنجزية يمتنع ان تصدر عن مجرد الموافقة على تقدير الامر، إذ من المحتمل ان لا يحصل التقدير، والحال ان الارادة حاصلة، فلا بد ان تتحقق بلحاظ كلا تقديري الفعل، والداعي يختلف باختلاف التقديرين، فيصدر الفعل عن داعيين، فيلزم التشريك في الداعي. ووجه اندفاعه بما ذكرناه هنا: ان الداعي ليس هو الموافقة الواقعية التنجزية كي يقال انها لا تحقق لها إلا على تقدير دون آخر، بل الداعي هو الموافقة على تقدير بهذا العنوان - وبمفاد الحكم التعليقي -، وهذه مما تترتب على العمل جزما بلا تردد. فتدبر والتفت. هذا تمام الكلام في العمل بالاحتياط. وقد ظهر انه حسن عقلا وشرعا، ولا يعتبر في حسنه شئ سوى عدم اختلال النظام.

### [ ٢٢٩ ]

المقام الثاني: في العمل بالبراءة. وقد قيل: انه يعتبر في اجرائها الفحص. والكلام تارة في اجراء البراءة في الشبهة الموضوعية واخرى في اجرائها في الشبهة الحكمية. أما البراءة في الشبهة الموضوعية: فقد قيل بعدم اعتبار الفحص في اجرائها بل يجوز اجرائها بدون فحص. وتحقيق ذلك يستدعي الكلام في جهتين: الاولى: في البراءة العقلية بملاك قبح العقاب بلا بيان. الثانية: في البراءة الشرعية. أما البراءة العقلية: فالكلام في اعتبار الفحص في جريانها يتفرع عن أصل الالتزام بجريانها في الشبهة الموضوعية، إذ قد تقدم بيان شبهة عدم جريان قبح العقاب بلا بيان في الشبهة الموضوعية، وقد تقدم منا دفع تلك الشبهة تبعا للمحقق النائبي (رحمه الله). ولكن في النفس منه شئ، فلا بد من تحقيق ذلك قبل تحقيق اعتبار الفحص وعدمه. فقول: انه قد عرفت سابقا الاشكال في أصل قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بل انكار القاعدة بقول مطلق. وعلى تقدير الالتزام بتمامية هذه القاعدة يقع الاشكال في جريانها في موارد الشبهة الموضوعية، ولوضوح الاشكال في ذلك لا بد من الإشارة الى احتمالات مفاد العمومات بلحاظ افراد الموضوع. بيان ذلك: ان العام الذي يتكفل اثبات الحكم على الموضوع العام نظير: " اكرام كل عالم ". تارة: يلتزم بان حجيته في مدلوله منوطة بوجود الموضوع، فكل فرد يوجد من افراد الموضوع يكون العام حجة في ثبوت الحكم له عند وجوده، وعلى هذا

### [ ٢٣٠ ]

الاحتمال تكون أصالة العموم منحلة الى حجج متعددة تدريجية بعدد ما يوجد من افراد الموضوع تدريجا. والى هذا الاحتمال يشير التعبير المألوف عند وجود احد افراد الموضوع وتكونه، بأنه صار الان مشمولاً للعام وان العام شمله فعلا. وأخرى: يلتزم بان حجيته في مدلوله فعلية لا تناط بوجود الموضوع، بل قد يكون حجة ولا موضوع له اصلا، وانما يكون وجود الموضوع منشئا لحصول الاثر العملي بانضمامه الى العموم. وهذا الاحتمال هو الصحيح، ويساعد عليه الارتكاز والسيرة على الالتزام بتخصيص العام وحجيته في الباقي ونحو ذلك، والالتزام بالاحتمال الأول يستلزم الالتزام بطريقة جديدة في احكام العموم والخصوص وتأسيس أسلوب جديد في ذلك. والالتزام بالاحتمال الثاني.. تارة: بدعوى ان مفاد العموم ليس إلا الملازمة بين الحكم والموضوع، فمفاده قضية شرطية، وهي كما قيل لا يتوقف صدقها على صدق طرفيها، فهو حجة في الملازمة ولو لم يكن موضوع. نعم إذا وجد الموضوع يتحقق الاثر العملي لثبوت الحكم بثبوته. وأخرى: بدعوى ان مفاده الحكم على تقدير الموضوع، وهو... تارة: يراد به

انشاء الحكم على تقدير فعلا، بحيث يكون له وجود فعلي من حين الانشاء، لكن الموجود فعلا هو الحصة الخاصة من الوجوب، وهي الوجوب على تقدير، إذ الوجوب مفهوم عام يقبل التقييد وينشأ المفهوم المقيد خاصة، فيكون للحكم وجود فعلي قبل وجود موضوعه، نعم وجود موضوعه. يكون منشئا للآثار العملية من الداعوية أو وجوب الاطاعة. ولعل هذا يستفاد من كلمات المحقق العراقي الذي يلتزم بان ظرف فعلية الحكم ظرف الانشاء

### [ ٢٣١ ]

والجعل نفسه، وانما وجود الموضوع ظرف فاعلية الحكم (١). وأخرى: يراد به انشاء الحكم الفعلي في ظرف وجود الموضوع، فلا يكون الحكم فعليا، إلا عند وجود الموضوع، والعام يكون حجة فيه من الاول وقبل وجود الموضوع. فيلاحظ ثبوت الحكم عند حصول الموضوع وينشأ بواسطة العموم فيكون حجة في الحكم من حينه. فظهر ان محتملات العام أربعة. إذا عرفت ذلك. فاعلم: انه بناء على الاحتمال الاول يكون إجراء قاعدة قبح العقاب بلا بيان في مورد الشبهة الموضوعية واضحا، لانه مع الشك في الموضوع يشك في قيام الحجة على الحكم في مورده، لان المفروض ان الحجية منوطة بوجود الموضوع، ولا يكون العام حجة في الحكم إلا عند وجود الموضوع، فمع الشك في تحقق الموضوع يشك في ثبوت الحجة على الحكم فيه، والشك في الحجية مستلزم للقطع بعدمها - كما قيل - . إذن فلا حجة على الحكم في مورد الشك في الموضوع، فيتحقق موضوع القاعدة وتثبت البراءة العقلية. وهكذا الحال بناء على الاحتمال الثاني - وهو كون العام متكفلا لبيان الملازمة بين الحكم والموضوع لا أكثر، من دون تعرض لثبوت الحكم ولا لثبوت الموضوع -، وذلك لان العام لا يكون حجة على الحكم عند وجود الموضوع، بل هو حجة على الملازمة لا أكثر، وبواسطة العلم بالملازمة يتحقق العلم بالحكم عند حصول الموضوع، فالحجة على الحكم هو العلم به بواسطة العلم بالملازمة. ومع الشك في الموضوع لا علم بالحكم، فلا حجة عليه، فيكون المورد من موارد عدم البيان. وأما على الاحتمالين الآخرين، فيمتنع جريان القاعدة، وذلك لان

(١) البروجردى الشيخ محمد تقى. نهاية الافكار ٢ / ٦٩ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

### [ ٢٣٢ ]

المفروض ان العام حجة على الحكم الشرعي مع قطع النظر عن وجود الموضوع، ووجود الموضوع انما هو دخيل في ترتب الاثر العملي. فمع العلم بالموضوع يكون الحجة على الحكم هو نفس العموم من الاول. وعليه، فمع الشك في وجود الموضوع لا يشك في قيام الحجة على الحكم كي يكون مستلزما للقطع بعدمها فيتحقق موضوع البراءة العقلية - كما هو الحال على الاحتمالين الاولين -، بل يشك في انطباق ما قامت عليه الحجة على المورد، ومثل ذلك لا يكون موردا للبراءة العقلية، بل هو مورد للاشتغال تحصيل العلم بالفراغ عما قامت عليه الحجة، نظير مورد العلم الاحتمالي، فان كل طرف من اطرافه مما يشك في كونه مما قامت عليه الحجة وهو العلم. ولذا لا يكون مجرى للبراءة عقلا. فلاحظ وتدبر. والى روح هذا الاشكال أشار المقرر الكاظمي (رحمه الله) - وإن كنا لا نجزم بانه

ملتفت الى خصوصيته الدقيقة -، فقد ذكر في تقريب الاشكال على البراءة العقلية في الشبهة الموضوعية: بانه ليس الشك في قيام الحجة كبرويا. بل الشك في صغرى ما قامت عليه الحجة الى الشك في الانطباق. ولكنه أجاب عنه بما لا يخلو عن خدش، فانه ذكر في مقام الجواب: ان الحجية تتقوم بأمرين: العلم بالكبرى والعلم بالصغرى. وذلك لان الحكم القابل للتنجيز هو الحكم الفعلي، وهو متقوم بأمرين أصل الجعل ووجود الموضوع خارجا، فيدون العلم بوجود الموضوع لا يعلم بالحكم الفعلي فلا حجة عليه. وقد تقدم منا بيان كلامه بنحو التفصيل. وأنت خبير: بان ما أفاده لا يدفع به الاشكال، إذ المستشكل لا يختلف معه في ان الحكم القابل للتنجيز هو الحكم الفعلي دون غيره، وان الحكم الفعلي منوط بوجود الموضوع - كما هو الاحتمال الرابع -، لكنه يرى ان الحجة على الحكم الفعلي في ظرفه هو نفس العموم بلا ضميمة شئ آخر، فكان ينبغي في

### [ ٢٢٢ ]

مقام الرد أن يرد بان الحجة ليس هو خصوص العموم، بل بضميمة العلم بالموضوع، فمع عدمه لا حجة على الحكم. لا أن يرد بان موضوع الحجية هو الحكم الفعلي، وهو منوط بوجود الموضوع. فانه لا يدفع الاشكال بحال. وجملة القول على هذين الاحتمالين في باب حجية العموم يكون منع جريان القاعدة متجها، لما عرفت من ان العموم حجة في الحكم الفعلي مع قطع النظر عن فعلية وجود الموضوع، فيكون الشك في الموضوع شكا في انطباق ما قامت عليه الحجة لا في أصل قيام الحجة، وهو مورد قاعدة الاشتغال - كما عرفت -، نظير كل طرف من أطراف العلم الاجمالي. وقد عرفت ان الاحتمال الاول من الاحتمالات الاربعة غير صحيح، وان تعارف على اللسان من التعبير ما يتلاءم معه، لانه خلاف المرتكز. ويلحق به الاحتمال الثاني. لان جعل الملازمة غير معقول، بل المجعول هو نفس الحكم الشرعي، كما سيتضح في مبحث الاحكام الوضعية. فيكون الامر دائرا بين الاحتمالين الاخيرين، وقد عرفت امتناع جريان البراءة العقلية بناء عليهما. وعلى هذا الاساس نستطيع أن نقول: بمنع جريان البراءة العقلية في الشبهة الموضوعية. ومعه يرتفع موضوع البحث عن اعتبار الفحص عن جريانها وعدمه. نعم لا بأس بالبحث عنه تنزلا، فيكون البحث عن لزوم الفحص فرض في فرض في فرض، فانتبه. وكيف كان، فالوجه في عدم وجوب الفحص عن قيام الحجة على الموضوع، هو ما سبق في مبحث تأسيس الاصل في باب الحجية من: ان الشك في الحجية يستلزم القطع بعدمها لتقوم الحجية بالوصول، فمع الشك في قيام الحجة على كون زيد عالما - مثلا - يقطع بعدم الحجية عليه، فيتحقق موضوع البراءة

### [ ٢٢٤ ]

عقلا وهو عدم البيان، بلا توقف على الفحص. لكن هذا الوجه لا يمكن ان يلتزم به من يرى ان الحجة إذا كانت في معرض الوصول، كفى ذلك في حجيتها وضحة الاحتجاج بها - كما تقدم ايضاحه في مبحث تأسيس الاصل - . وعلى هذا الاساس بنى لزوم الفحص في موارد الشبهات الحكمية. وذلك، لانه لا فرق حينئذ بين الشبهات الموضوعية والحكمية. فإذا كانت الحجة على الموضوع في معرض الوصول بحيث يظفر بها عند الفحص عنها كفى ذلك في حجيتها. وعليه، فمع احتمال قيام الحجة على الموضوع في مورد الشك والظفر بها لو تفحص عنها يحتمل ان يكون المورد من موارد قيام الحجة، فلا يجزم بعدم البيان قبل الفحص، فلا يمكنه اجراء البراءة بدون الفحص، لان الشبهة مصداقية لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وهكذا الحال لو احتتمل تحصيل العلم بالموضوع بالفحص - مع جزمه بعدم وجود حجة شرعية معتبرة أصلا -، فإن العلم وإن كانت حجته بحصوله، وليس حجة إذا كان في معرض التحقق بدون أن يحصل ويتحقق، فقبل العلم لا حجة جزما. لكن نقول: كما انه يكفي في الحجية كون الحجة في معرض الوصول، كذلك يكفي في تنجيز الحكم عقلا وصحة المؤاخذة عليه كونه في معرض الوصول، فلا يحكم العقل بقبح العقاب عند مخالفه الحكم إذا كان الحكم في معرض الوصول أو كانت الحجة عليه في معرض الوصول. وعليه، فمع احتمال تحصيل العلم بالموضوع والحكم، لا يقين بتحقيق موضوع القاعدة، فلا يمكن تطبيقها لان الشبهة مصداقية. وبالجملة: فمع احتمال تحصيل العلم أو قيام الحجة لا يمكن اجراء البراءة العقلية، بل لا بد من الفحص وإزالة هذ الاحتمال.

### [ ٢٢٥ ]

نعم من يرى ان الحجية تتقوم بالوصول وانه لا أثر لمعرضية الوصول للحجة أو الحكم، له ان يجري البراءة العقلية قبل الفحص. ولا يخفى عليك ان تحقيق أحد الوجهين في ذلك لا يقوم على أساس البرهان، بل على أساس الوجدان وما يراه العاقل ويدركه إذا راجع وجدانه. فلاحظ. هذا كله في البراءة العقلية. وأما البراءة الشرعية: فالذي يظهر من صاحب الكفاية انها جارية في الشبهة الموضوعية بلا تقييد بصورة الفحص، بل تجري مع عدم الفحص لاطلاق أدلتها بلا مخصص، بل فرض ذلك من المسلمات، كما يظهر ذلك من قوله: " كما هو حالها في الشبهات الموضوعية " (١). وأما الشيخ (رحمه الله)، فقد افاد: ان الشبهة.. إن كانت تحريمية، فلا إشكال ظاهرا في عدم وجوب الفحص، ويدل عليه اطلاق الاخبار، كقوله (ع): " كل شئ لك حلال حتى تعلم انه حرام " (٢) وغيره، مع عدم وجود ما يصلح للتقييد. وإن كانت وجوبية، فمقتضى الأدلة عدم وجوب الفحص. لكن قد يتراءى ان بناء العقلاء على الفحص في بعض الموارد، كما إذا أمر المولى باحضار علماء البلد أو أطباؤها. كما ان بعض الفقهاء يظهر منه وجوب الفحص في موردين: أحدهما: مورد الشك في تحقق الاستطاعة للحج، فانه لا يجوز له اجراء البراءة قبل الفحص لعدم العلم بالوجوب، بل يجب عليه المحاسبة.

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٧٤ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) وسائل الشيعة ١٢ / ٦٠ حديث: ٤. (\*).

### [ ٢٢٦ ]

الآخر: مورد العلم ببلوغ الخالص من الفضة المغشوشة النصاب والشك في مقداره، فانه تجب التصفية للعلم بمقدار الفضة الخالصة أو الاحتياط بما يحصل اليقين بالبراءة (١). وقد استشكل الشيخ (رحمه الله) في وجوب الفحص في هذه الموارد، وذكر: ان الامر أشكل في التفرقة بين الشك في بلوغ الخالص النصاب وبين العلم ببلوغه والشك في مقداره حيث حكم بعدم لزوم النصاب في الاول ولزومه في الثاني، مع انهما من واد واحد، لان العلم بأصل النصاب لا ينفع بعد كون الموارد من موارد دوران الامر بين الاقل والاكثر الاستقلاليين، وثبوت الانحلال فيه لا ينكر، ولذا لا يتوقف في اجراء البراءة قبل الفحص لو دار أمر الدين بين الاقل والاكثر. ثم إنه (قدس سره) بعد ان ذكر ذلك ذكر تفصيلا في وجوب الفحص، ومحصله: انه إذا كان العلم بالموضوع يتوقف غالبا على الفحص بحيث يكون اهمال

الفحص وإجراء البراءة مستلزما للوقوع في مخالفة التكليف كثيرا،  
وجب الفحص قبل العمل بالبراءة. وذكر: إن من موارده مثال  
الاستطاعة، فإن العلم بالاستطاعة في أول أزمته حصولها يتوقف  
غالبا على الحساب، فيكون تركه وإجراء البراءة مستلزما لتأخير الحج  
عن أول أزمته الاستطاعة بالنسبة الى غالب الاشخاص، وهو ينافي  
وجوب الفورية فيه (٢). أقول: الاستشهاد بالمثال العرفي على  
وجوب الفحص في الشبهة الموضوعية لا يرتبط بما نحن فيه، لان  
الكلام في البراءة الشرعية لا البراءة

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣٠٩ - الطبعة الاولى. (٢)  
الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣١٠ - الطبعة الاولى. (\*)

---

### [ ٣٣٧ ]

العقلية، فالمثال انما يصلح شاهدا على عدم جريان البراءة العقلية،  
لا ما إذا صرح المولى نفسه بالبراءة عند الجهل، فانه في مثل ذلك  
لم يعلم من حالهم لزوم الفحص على العبد بل يتمسك باطلاق كلام  
المولى ويجري البراءة بلا فحص. نعم لو أوكل المولى عبده الى ما  
يراه عقله، كان هذا المثال صالحا للاستشهاد على لزوم الفحص.  
فانتبه. وأما ما أفاده من التفصيل فهو متين، والوجه فيه هو: انه في  
الموارد التي يتوقف العلم بالموضوع غالبا على الفحص يكون جعل  
الحكم في مثل ذلك ظاهرا بالملازمة العرفية في لزوم التفحص عن  
أفراد الموضوع وعدم إيكال الامر الى حصول العلم به من باب الاتفاق،  
فانه خلاف الظاهر عرفا في مثل هذا المورد، بل يكون جعل الحكم  
العام مع عدم الالتزام بالفحص المستلزم للمخالفة الكثيرة اشبه  
بتخصيص الاكثر من حيث الاستهجان. لكن تطبيقه على موارد الشك  
في الاستطاعة فيه منع، لان الامر في باب الاستطاعة ليس كذلك،  
إذ يغلب العلم بها بلا فحص ولا محاسبة، لمعرفة غالب الكسبة -  
ذوي الشأن الكبير منهم والصغير - مقدار ارباحهم من السلعة ومقدار  
مصرفهم، بحيث يعرف مقدار ما يحصله في السنة بنحو التخمين،  
فليس العلم بالاستطاعة مما يتوقف غالبا على الفحص. وبالجملة:  
ما أفاده الشيخ (رحمه الله) مسلم كبريا ممنوع صغويا، ولعله يشير  
الى المناقشة الصغوية بقوله في آخر كلامه: " ولكن الشأن في  
صدق هذه الدعوى ". وقد أضاف المحقق النائيني (رحمه الله) الى  
هذا التفصيل تفصيلا آخر وهو: انه... تارة: تكون مقدمات العلم حاصلة  
بحيث لا يحتاج حصول العلم بالموضوع الى مزيد من التوجه والنظر  
الى تلك المقدمات.

---

### [ ٣٣٨ ]

واخرى لا تكون المقدمات حاصلة، فتحصيل العلم يحتاج الى تحصيلها  
والفحص عنها. ففي الصورة الاولى يجب النظر ولا يجوز الاقتحام في  
الشبهة وجوبية كانت أو تحريرية إلا بعد النظر لعدم صدق الفحص  
على مجرد النظر وانما يصدق على تمهيد مقدمات العلم وتحصيلها.  
وعليه، فإذا كان العلم بطلوع الفجر لا يتوقف على أزيد من رفع الرأس  
والنظر الى الافق فلا يجوز الاكل اعتمادا على استصحاب الليل كما  
انه لا يجوز شرب المائع المررد بين الخمر والخل إذا كان يتوقف العلم  
به على مجرد النظر إلى الأناء. نعم يستثنى من ذلك باب الحكم  
بالطهارة، لظهور الأدلة في البناء على عدم الفحص بأي نحو كان بل  
ظاهر بعض الأدلة جواز ارتكاب ما يوجب التشكيك في التنجس،  
كترطيب البدن حتى يحتمل إذا وجد على بدنه رطوبة ان تكون من

الماء لا من البول. ونحو ذلك (١). أقول: الذي يبدو من هذا البيان الذي نقلناه عن تقريرات الكاظمي هو التفرقة بين ما إذا كان الفحص لا مؤونة فيه أصلا وبين ما فيه مؤونة ومشقة، فلو توقف العلم بالفجر على مجرد النظر الى الافق وجب الفحص، أما لو توقف على الصعود من السرداب العميق الى السطح للنظر فلا يجب. ولكن يستبعد جدا ان يكون مراده (قدس سره) ذلك فانه تفصيل بلا وجه ظاهر. بل القريب ان يكون نظره الى التفصيل بين ما كان الموضوع بحسب وعائه المناسب له واضحا وجودا أو عدما، بحيث يتضح لكل أحد إذا طلبه في وعائه المناسب له كالفجر في الافق الصافي الذي لا علة فيه، وكروية الهلال

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٣٠٢ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

---

### [ ٢٣٩ ]

إذا كانت شايعة جدا، وبين ما لم يكن الموضوع بهذه المثابة من الوضوح، فالفحص واجب في الاول وان كانت فيه مشقة ومؤونة ولا يجب في الثاني. والوجه فيه: ان الموضوع إذا كان من النحو الاول، يصدق عليه عرفا إنه معلوم وواضح ومعروف فيقال عن الفجر عرفا أنه معلوم. والغاية المأخوذة في موضوع البراءة وان كانت هي العلم الظاهر بدوا في ارادة العلم الدقي الحقيقي، فلا عبرة بالصدق العرفي. إلا انه، بملاحظة هذا الصدق العرفي يكون العلم المأخوذ غاية للاصول منصرفا الى المصداق العرفي منه. فيثبت وجوب الفحص في مثل ذلك حينئذ. هذا تمام الكلام في اجراء البراءة في الشبهة الموضوعية ولزوم الفحص فيها. واما البراءة في الشبهة الحكمية: فقد اتفق الكل على لزوم الفحص قبل اجرائها وعدم جواز العمل بها قبل الفحص وان كانت أدلتها بحسب الظاهر مطلقة من هذه الجهة. وقد وقع الكلام في الدليل على لزوم الفحص وتقييد اطلاق أدلة البراءة الشرعية به. وقد ذكر لذلك وجوه متعددة: الاول: الاجماع القطعي على اعتبار الفحص في الشبهات الحكمية. ونوقش الاجماع في الكفاية وغيرها بأنها غير صالح للحجية بعد وجود الوجوه الاخرى التي أقيمت على اعتبار الفحص. لاحتمال استناد المجمعين إليها فلا يكون اجماعا تعديدا كاشفا عن قول المعصوم " عليه السلام " (١). الثاني: حكم العقل بلزوم الفحص فيما كان بناء المولى على تبليغ أحكامه

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٧٥ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (\*)

---

### [ ٢٤٠ ]

بالطرق المتعارفة العادية. بحيث لا يصل المكلف عادة الى الحكم إلا بعد الفحص. ويكون ترك الفحص موجبا لاستحقاق العقاب على المخالفة. وبما ان بناء الشارع في تبليغ أحكامه على هذه الكيفية، فيلزم الفحص عن الحكم الشرعي عند احتماله في مظان وجوده. ولا يخفى عليك ان هذا الوجه يصلح لانكار جريان البراءة العقلية قبل الفحص، فان العقل لا يحكم بقبح العقاب إذا ترك العبد الفحص عن الاحكام التي بنى المولى على تبليغها بالطرق المتعارفة، بل يحكم بحسن عقابه على تقدير المخالفة. ولكنه لا يصلح لتقييد البراءة



الشرعية، وذلك لانه لو فرض تصريح المولى بالخصوص لعبده بانه لا يعاقب على المخالفة إذا كانت عن جهل ولو لم يتصد العبد للفحص، فلا اشكال في عدم حكم العقل بحسن العقاب عند ترك الفحص. ومن الواضح ان اطلاق أدلة البراءة يقوم مقام التنصيص الخاص، لشمول الاطلاق مورد الفحص وعدمه، فيكون رافعا لحكم العقل. فانتبه. الثالث: العلم الاجمالي بثبوت تكاليف في الشريعة وهو لا ينحل الا بالفحص، فالعمل بالبراءة قبل الفحص غير جائز للعلم الاجمالي المنجز المانع من جريان البراءة في أطرافه. وقد ناقشه صاحب الكفاية: بان هذا العلم الاجمالي البدوي منحل - بعد الشروع في الاستنباط - بالعلم بمقدار من التكاليف في ابواب الفقه المتفرقة يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال عليها. وحينئذ فيلزم ان لا يجب الفحص في الشبهات الحكمية بعد تحقق الانحلال، مع ان المفروض هو لزوم الفحص في جميع الشبهات بلا استثناء (١).

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٧٥ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (\*)

### [ ٢٤١ ]

والى هذا الجواب أشار الشيخ (رحمه الله) في كلامه (١). وقد تعرض المحقق النائيني (رحمه الله) الى هذا الوجه، وذكر: بان العلم الاجمالي بثبوت احكام في الشريعة ينحل بعلم اجمالي صغير آخر، وهو العلم الاجمالي بوجود تكاليف واقعية تؤذيها الامارات الموجودة في ضمن الكتب التي بأيدينا، وهي بمقدار يحتمل انطباق ما في الشريعة عليها، فينحل العلم الاجمالي العام بالعلم الاجمالي الخاص، ومقتضى ذلك لزوم الفحص في خصوص ما بأيدينا من الكتب لا ازيد وقد بنى بهذا الوجه على لزوم الفحص في الكتب التي بأيدينا الذي هو المدعى. ثم انه تعرض الى مناقشة في العلم الاجمالي الصغير: بانه لا يستدعي الفحص في مطلق الشبهات، لان العلم الاجمالي المزبور ينحل باستعلام جملة من الاحكام يحتمل انحصار المعلوم بالاجمال فيها. فيكون هذا الوجه أخص من المدعى. ودفع هذه المناقشة بانكار الانحلال باستعلام جملة من الاحكام بالنحو المزبور، ببيان: ان الانحلال انما يتحقق إذا كان متعلق العلم الاجمالي مرددا من أول الامر بين الاقل والاكثر، كما لو علم بوجود الموطوء في القطيع من الغنم وتردد بين الاقل والاكثر، لان العلم الاجمالي لا يوجب سوى تنجيز الاقل، فإذا علم، موطوءة هذه العشرة من هذا القطيع ينحل العلم الاجمالي. ولا يتحقق الانحلال فيما إذا كان متعلق العلم الاجمالي عنوانا واقعا بما له من الافراد وتردد أفرادها بين الاقل والاكثر، كما لو علم بموطوءة البيض في هذا القطيع وترددت بين العشرة والعشرين. فانه بالعلم بموطوءة عشرة من الغنم لا ينحل العلم الاجمالي، لانه يستلزم تنجيز متعلقه بما له من العنوان على

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣٠١ - الطبعة الاولى. (\*)

### [ ٢٤٢ ]

واقعه، فهو يوجب - في المثال - تنجيز التكليف المتعلق بافراد الغنم البيض الواقعية، فلا يتحقق الانحلال بالعثور على جملة من الافراد يحتمل انها تمام افراد المعلوم بالاجمال، بل لابد من الفحص التام

في جميع الافراد. وما نحن فيه من قبيل الثاني، لان المعلوم بالاحمال هو الاحكام الموجودة في الكتب التي بأيدينا، فيستلزم تنجيز جميع الاحكام الموجودة في الكتب على واقعها، ولازمه الفحص التام عن جميع ما في الكتب التي بأيدينا وعدم انحلال العلم الاجمالي باستعلام جملة من الاحكام يحتمل انحصار المعلوم بالاحمال فيها. واستشهد على ذلك: بانه لو علم المكلف باشتغال ذمته لزيد بما في الطومار وتردد ما في الطومار بين الاقل والاكثر، لا يجوز للمدين الاقتصار على القدر المتيقن، بل لا بد من الفحص التام، وهو مما يشهد به بناء العرف والعقلاء، فلا يرى العقلاء أن المدين معذور إذا ترك الفحص واقتصر على الاقل (١). أقول: الحديث في ثبوت الانحلال الحقيقي بالعلم التفصيلي ببعض الاطراف قد مر مفصلا وعرفت منا إنكاره، وان الثابت ليس إلا الانحلال الحكمي بوجه تفردنا به. فراجع تعرف. وهذا ليس بمهم. إنما المهم ما أفاده من عدم انحلال العلم الاجمالي بثبوت التكاليف في الكتب المعتمدة، بواسطة العلم بمقدرا من التكاليف يحتمل انطباق المعلوم بالاحمال عليه. فان ما أفاده في مقام بيان عدم الانحلال مردود. أما ما ذكره شاهدا - أخيرا - فهو لا يرتبط بما نحن فيه بالمرّة، لان لزوم الفحص ثابت لدى العقلاء حتى مع عدم العلم بانه مدين أصلا، وإنما كان

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٢٧٩ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

#### [ ٢٤٢ ]

يحتمل ذلك بدوا، فانه إذا كان البناء على تسجيل كونه مدينا لزيد في دفتره، فجاءه زيد وطلب منه فحص دفتره ليجد أنه مدين له أم لا ؟ ليس له رفض ذلك والتمسك بالاصل، وبناء العرف والعقلاء على لزوم الفحص في مثل ذلك مما لا ينكر. إذن فلزوم الفحص في مثال الدين أجنبي عن عدم انحلال العلم الاجمالي للزومه في الشبهة البدوية، بل له وجه آخر غير مرتبط بما نحن فيه. وأما ما أفاده من انه إذا تعلق العلم الاجمالي بعنوان، وترددت افراده بين الاقل والاكثر، فلا ينحل العلم الاجمالي بالعلم بجملة من الافراد يحتمل انطباق المعلوم بالعلم الاجمالي عليها، فهو مسلم فيما إذا كان الفرد المعلوم بالتفصيل غير معلوم المصادقية للعنوان المعلوم بالاجمال، كما لو علم بان انا زيد نجس. واشتبه انا زيد بغيره، ثم عثر على انا نجس لا يعلم انه انا زيد أم لا، فانه لا ينحل العلم الاجمالي الذي استلزم تنجيز التكليف المتعلق باناء زيد. وأما إذا كان الفرد المعلوم بالتفصيل من افراد العنوان المعلوم بالاجمال، كان ذلك موجبا للانحلال، لان العلم الاجمالي بالعنوان وان أوجب تنجيذه، لكنه انما ينجزه بما له من الافراد المعلوم لا غير، فإذا عثر على مقدار من افراده يحتمل انها تمام افراده ينحل العلم الاجمالي، إذ لا علم بتكليف زائد على اكثر مما عثر عليه، فتكون سائر الاطراف مجرى الاصل المؤمن - على ما بيناه في وجه الانحلال - . وما نحن فيه من هذا القبيل، إذ التكاليف المعلوم بعد الفحص معلومة بعنوان انها تكاليف واقعية لا بعنوان آخر، فيلزم انحلال العلم الاجمالي، وهو ما نبه عليه في الكفاية. وجملة القول: ان الاستدلال بالعلم الاجمالي على لزوم الفحص، استدلال بما هو أخص من المدعى. فتدبر جيدا. الرابع: الاخبار الدالة على وجوب التعلم، مثل الخبر المروي عن أمالي

#### [ ٢٤٤ ]

الشيخ في تفسير: (فله الحجة البالغة) (١) من: أنه يقال للعبد يوم القيامة هل كنت عالما؟ فان قال: نعم. قيل له: لماذا لم تعمل بما علمت؟ وان قال: كنت جاهلا. قيل له: هلا تعلمت حتى تعمل. فيخضم. فتلك الحجة البالغة (٢). وتقريب الاستدلال بها: أنها تدل على ترتب العقاب عند ترك التعلم. فتدل على عدم معذورية العبد عند ترك التعلم والفحص. وتحقيق الكلام في دلالة هذه الاخبار، هو: انه قد يستشكل في دلالتها باعتبار أنها تتكفل الاخبار عن ترتب العقاب على مخالفة الواقع عند ترك التعلم، وهذا يستلزم ان يكون الحكم منجزا في نفسه ومع قطع النظر عن هذه الاخبار، إذ لو لم يكن الحكم منجزا في نفسه لما اتجه ترتب العقاب عليه الذي تتكفل هذه النصوص الاخبار به. وبالجملة: الحال في هذه الاخبار كالحال في اخبار التوقف التي مر في مناقشة دلالتها على وجوب الاحتياط بانها لا تتكفل تنجيز الواقع، بل هي متفرعة عن تنجزه لفرض ترتب العقاب مفروغا عنه فيها، فتختص بموارد قيام المنجز على الواقع من علم اجمالي ونحوه، فان اخبار التعلم قد اخذ فيها ترتب العقاب مفروغا عنه، فلا تتكفل تنجيز الواقع قبل الفحص، بل تختص بموارد يثبت المنجز للواقع قبل الفحص من علم اجمالي ونحوه، على ما سنشير إليه. وقد يدفع هذا الاشكال: بان الجملة وان كان خبرية تتكفل الاخبار بثبوت العقاب عند ترك التعلم، لكنها مسوقة في مقام انشاء الحكم بالتنجيز عند ترك التعلم، نظير كثير من الاخبار التي ينشأ فيها الحكم ببيان لازمه من ترتب الثواب على الفعل أو العقاب عليه، لان ترتب الثواب والعقاب ملازم للحكم

(١) سورة الانعام، الآية: ١٤٩. (٢) الطوسي المحقق الشيخ محمد بن الحسن، الامالي: ١ / ٨ - باب ١، حديث ١٠. (\*)

#### [ ٢٤٥ ]

عرفا، فيكون المقصود الاصلي من الاخبار بهما انشاء الحكم على سبيل الاستعمال الكنائي حتى انه يصح ذلك ولو علم المولى من نفسه انه لا يرتب الاثر من ثواب أو عقاب. إذن فيكون النص فيما نحن فيه دالا على وجوب التعلم وتنجيز الواقع به. وتحقيق الحال في ذلك: ان الاخبار عن ترتب العقاب تارة يكون مسبوفا بأمر المولى بالفعل أو نهييه عنه. وأخرى لا يكون مسبوفا به، بل يكون اخبارا ابتداء عن العقاب. ففي مثل الاول: لا ظهور للكلام في الانشاء واردة المدلول الالتزامي وهو جعل الحكم، بل يكون محمولا على ظاهره من الاخبار ارشادا الى ثبوت أمر المولى أو نهييه، نظير ما يتصدى له الواعظ من بيان أثر العمل المحرم من العقاب والمؤاخذة، فانه ليس بصدد انشاء الحكم أصلا، بل بصدد محض الاخبار عن لازم الحكم ترهيبا. وأما في مثل الثاني: فيكون للكلام ظهور في جعل الحكم وانشائه على سبيل الكناية على ما تقدم، كقوله تعالى: (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم...) (١)، فانه ظاهر في حرمة القتل، لعدم الوجه في ترتب العقاب سوى الحرمة. وإذا ظهر ذلك، فالشبهة التي يترك المكلف فيها الفحص ذات فردين: أحدهما: يكون الحكم فيه منجزا مع قطع النظر عن وجوب التعلم كموارد العلم الاجمالي. والآخر: لا يكون منجزا في نفسه ومع قطع النظر عن وجوب التعلم كالشبهة البدوية. وأخبار ترتب العقاب عند ترك التعلم إن كانت ناظرة الى النحو الاول،

(١) سورة النساء، الآية: ٩٣. (\*)

كانت ظاهرة في مجرد الاخبار بلا تكفل لانشاء وجوبه، بل هي نظير اخبار الواعظين تتكفل الارشاد الى تنجيز الواقع في حد نفسه والتحذير عن مخالفته. وان كانت ناظرة الى النحو الثاني، كانت ظاهرة في انشاء وجوب التعلم لتنجيز الواقع، والجمع بين كلتا الشبهتين لا دليل عليه ولا وجه له إذا امكن صرف الكلام الى ما يبقي الاستعمال معه علي ظاهره من الاخبار. وعليه، فيدور الامر بين نظرها الى النحو الاول أو النحو الثاني، ولا معين لاحدهما فتكون مجملة، فتكون قاصرة عن الدلالة على التنجيز في الشبهة البدوية، وقد مر نظير هذه المناقشة ودفعها في اخبار التوقف فراجع. وقد يدعى: ان ظاهر الخبر المؤاخذة والتأنيب من جهة ترك التعلم، إذ التكبيت والتنديم على ترك التعلم، وهذا لا يتناسب مع نظرها الى موارد العلم الاجمالي، إذ المؤاخذة فيه من جهة العلم ومنجزيته ولم تنشأ عن ترك التعلم. ولعل هذا هو نظر صاحب الكفاية في قوله: " لقوة ظهورها في ان المؤاخذة والاحتجاج بترك التعلم فيما لم يعلم، لا بترك العمل فيما علم وجوبه ولو إجمالاً... " (١). ولكن هذه الدعوى تندفع بان العلم الاجمالي.. تارة: يتعلق بعنوان معين مردد بين أمرين، نظير العلم بوجوب صلاة الجمعة أو الظهر، ففي مثله يكون التنديم على ترك العمل لاجل العلم ولا يقال له هلا تعلمت لتعمل. وأخرى: يتعلق بثبوت احكام بنحو الاجمال بلا تعيينها بعنوان خاص، كما يحصل لمن يدخل في الاسلام حديثاً. أو للشخص في اول بلوغه وقبل تعلمه. فانه إذا ترك الجاهل بعض الاعمال في مثل هذا الحال، كان له ان يقول لم اكن أعلم

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٧٥ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (\*)

به، وضح ان يقال له لماذا لم تتعلم. وعليه، فيمكن ان تكون الرواية ناظرة الى هذا النحو من الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي المنجز. ولا تكون ناظرة الى الشبهة البدوية التي هي محل الكلام. والنتيجة: ان هذا الوجه كسوابقه قابل للمناقشة. الخامس - وهو عمدة الوجوه - ان الغرض من انشاء التكليف هو جعل ما يمكن ان يكون داعياً ومحركاً للمكلف. ومن الواضح ان هذا إنما يصح إذا كان للمكلف طريق عادي للوصول إليه، بحيث يمكن ان يعتمد عليه المولى في وصول حكمه، إذ مع عدم الطريق العادي للوصول إليه يكون جعل التكليف مستهجنًا عرفاً للغيوته. وعليه، فإذا جعل المولى أحكاماً على عبده فليس له أن يسد باب طريق وصولها العادي عليه، فانه عرفاً يعد مستهجنًا منه، واشبه بالتناقض. وعلى ذلك ليس للمولى أن يرخص عبده في ترك الفحص عن أحكامه المحتملة وإيكال الامر الى الصدفة والاتفاق في تحصيل العلم، خصوصاً مع علمه بعدم تحقق الاتفاق، فان جعل الاحكام واقعا مع الترخيص في ترك الفحص يعد عرفاً من المستهجنات، لان الطريق العادي لوصول الحكم هو الفحص عنه وبدونه لا يصل عادة بل من باب الاتفاق. وقد عرفت ان جعل الحكم مع عدم الطريق إليه عادة مستهجن لدى العرف فانه من المستهجن جدا ان يجعل المولى احكاماً على عبده وبينها الى شخص زيد مثلاً، ثم يقول لعبده لا يلزم ان تفحص عن احكامي إذا احتملتها ولا يجب عليك ان تسأل زيدا عنها، ولا يوجب على زيد بيانها لعبده. نعم قد يكون الغرض الباعث نحو التكليف والمصلحة الداعية إليه بنحو لا يكون لازماً التحصيل كيفما كان، بل إذا وصل من باب الصدفة والاتفاق، وفي

مثله لا يجب الفحص بلا اشكال. لكن اللازم في مثله انشاء الحكم مفيدا بما يلزم الوصول الاتفاقي، فانه لا مانع منه ولا محذور فيه ولا معنى لانشائه مطلقا، والالتزام بعدم ايجاب الفحص لانه مستهجن كما عرفت. كما انه قد يكون الغرض الباعث نحو التكليف بمكان من الاهمية بنحو يلزم على المولى إيصاله للمكلف بأي نحو كان، ولو بمثل ايجاب الاحتياط وعدم الاعتماد على الطرق العادية، كما هو الحال في باب الشبهات المتعلقة بالدماء والفروج. لكن نوع الاحكام الشرعية حد وسط بين هذين، فان الغرض من التكليف بنحو يلزمه تحصيله بايصاله بالطرق العادية. وفي مثله يمتنع تجويز ترك الفحص لاستلزامه تفويته. والسر في ذلك: هو عدم تصدي الشارع لجعل الاحتياط في الشبهات حتى يستكشف منه أنه من قبيل الثاني. كما ان الاحكام لم تقيد بصورة الوصول اتفقا كي يستكشف أنها من قبيل الاول. بل جعلها مطلقة غير مفيدة، وقد عرفت ان لازم ذلك منع سد الطريق العادي، فلا بد من ايجاب الفحص لاستهجان العرف عدم ايجابه والحال هذه، فيكشف عن أن نحو الغرض ما ذكرناه. نعم بعد نصب الطرق العادية وفحص المكلف، وعدم عثوره على الحكم، لا يعد جعل الحكم مستهجنا مع وجود الطريق العادي وقصور المكلف عن الوصول إليه لجهة خاصة. ومما ذكرنا يظهر ما في كلام المحقق الاصفهاني من الاشكال فراجع تعرف (١).

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٠٧ - الطبعة الاولى.  
(\* )

وهذا الوجه هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه، ويؤيده جعل الطرق الشرعية الى الاحكام، والحث والترغيب على طلب العلم وحفظ الاحكام وارشاد الجهال، فانه يؤكد كون الغرض من الحكم بنحو يلزم إيصاله بالطرق الاعتيادية، لا انه بنحو لا يلزم إلا إذا وصل من باب الصدفة والاتفاق. ولعل نظر الشيخ (رحمه الله) في الركون الى لاجماع - في آخر كلامه - الى ذلك، وان هذا الامر من المسلمات العقلائية، لا انه يحاول الاستناد الى الاجماع تعبدا (١). فالتفت. هذا تمام الكلام في أصل وجوب الفحص. وأما مقدار الفحص اللازم، فالمعتبر فيه بحسب ما تقدم من الأدلة هو الوصول الى حد اليأس عن الظفر بالدليل، وهو عقلايا يحصل بالاطمئنان بعدم الدليل. أما على دعوى عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان قبل الفحص بعد ملاحظة كون بناء المولى على تبليغ أحكامه بالطرق الاعتيادية، ان الطريق حينئذ إذا كان في معرض الوصول كان حجة، فلانه مع الاطمئنان بعدم الدليل يتحقق موضوع القاعدة، وهو عدم الحجة والبيان. وأما على دعوى العلم الاجمالي بالتكاليف قبل الفحص فيما بأيدينا من الكتب فلان الطرق يخرج عن أطرافه مع الاطمئنان بعدم الدليل في الكتب التي بأيدينا. وأما بناء على دلالة الاخبار على وجوب التعلم، فمع حصول الاطمئنان بعدم الدليل يحصل العلم العادي بعدمه، فيتحقق التعلم بالفحص، وسيأتي ان المنظور في اخبار التعلم تنجز الطرق لا الواقع مباشرة.

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فراند الاصول / ٢٠١ - الطبعة الاولى. (\* )

كما انه لو كان المنظور هو تنجيز الواقع، فوجوب التعلم انما يثبت مع التمكن منه، ومع اليأس عن الدليل يحصل الاطمئنان بعدم التمكن منه فلا يجب. وأما بناء على دعوى الاجماع، فهو لم يقم على اكثر من ذلك. وأما على المختار من الوجه الذي ذكرناه أخيراً، فلانه مع الاطمئنان بعدم الطريق واليأس عنه لا مخصص لادلة البراءة، إذ غاية ما يدل عليه هو وجوب الفحص عن الطرق الاعتيادية للحكم. فتدبر. ثم ان ههنا شبهة أشير إليها في الرسائل، وهو: انه بناء على دعوى لزوم الفحص لاجل العلم الاجمالي بالتكاليف لا يكون اليأس عن الدليل على الحكم مؤثراً في إجراء البراءة، وذلك لان احتمال التكليف لا يزول بالفحص واليأس عن الظفر بالدليل، فيكون منجزاً بالعلم الاجمالي لكونه من أطرافه، فهو نظير ما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الاناءين وفحص عن النجس فلم يعثر عليه ولم يستطع تشخيصه وتعيينه، فإنه لا إشكال في منجزية العلم الاجمالي ولزوم الاجتناب عن الاناءين. وتندفع هذه الشبهة: بان المعلوم بالاحمال فيما نحن فيه بنحو يكون الفحص وعدم العثور على الدليل موجباً لخروج المحتمل عن أطرافه، فان العلم الاجمالي لم يتعلق بثبوت تكاليف واحكام بنحو الاجمال، بل تعلق بثبوت تكاليف فيما بأيدينا من الكتب - كما أشرنا إليه في انحلال العلم الكبير -، أو تعلق بثبوت تكاليف لو تفحص عنها لظفر بها. ومن الواضح انه مع الفحص واليأس عن الدليل يكون التكليف المحتمل خارجاً عن اطراف العلم الاجمالي، إذ يعلم إنه ليس من الاحكام الموجودة في الكتب التي بأيدينا، كما انه ليس مما لو فحص عنه لظفر. فلاحظ جيداً. هذا تمام الكلام في لزوم الفحص ومقداره.

ويقع الكلام بعد ذلك في ما يترتب على العمل بالبراءة قبل الفحص، والبحث عنه في جهتين: الجهة الاولى: في حكمه من حيث العقاب وعدمه. والجهة الثانية: في حكمه من حيث صحة العمل وفساده. أما الجهة الاولى: فترتب العقاب على العمل بالبراءة قبل الفحص في الجملة، كما إذا انكشف انه مخالف للواقع، مما لا إشكال فيه على جميع وجوه لزوم الفحص لتنجز التكليف وعدم قيام المؤمن عقلاً ولا شرعاً. إنما الكلام في موضوع العقاب، فهل هو مخالفة الواقع، أو انه ترك التعلم المؤدي الى المخالفة، أو انه ترك التعلم مطلقاً ولو لم يؤد الى المخالفة؟. وتحقيق ذلك: انه بناء على وجوب الفحص بملاك عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان قبل الفحص وثبوت قاعدة الاشتغال بملاك دفع الضرر المحتمل، يكون العقاب على مخالفة الواقع، لان قاعدة الاشتغال لا تنجز غير الواقع المحتمل كما لا يخفى. كما انه بناء على وجوب الفحص بملاك العلم الاجمالي يكون العقاب على مخالفة الواقع أيضاً، لان العلم ينجز الواقع المعلوم. وهكذا الحال بناء على المختار، لانه يرجع الى تقييد الادلة الشرعية على البراءة بصورة الفحص، فلا يحكم الشارع بالمعذرية قبل الفحص، فالمنظور فيه هو الواقع نفسه. وبالجملة: بناء على هذه الوجوه لا موهم لثبوت العقاب على ترك الفحص والتعلم، لعدم كونه واجباً شرعياً. وإنما الموهم لثبوت العقاب على ترك التعلم - في صورة عدم المخالفة - أحد وجهين: الاول: التجري، فان الاقدام على ما يحتمل معه مخالفة المولى مع عدم

المؤمن شرعا ولا عقلا تجر على المولى. وقد تقدم الكلام في التجري بشئونه في ميث القطع. فراجع. الثاني: ما دل من الاخبار على وجوب التعلم، فانه قد يدعى ظهورها في الوجوب النفسي، فيترتب العقاب على مخالفته مع قطع النظر عن الواقع. ولكن هذا الوجه قابل للمناقشة، ببيان: ان احتمالات مفاد اخبار وجوب التعلم متعددة، أحدها: ان يكون الوجوب غيريا مقديا. والثاني: ان يكون الوجوب ارشاديا. والثالث: ان يكون الوجوب طريقيا. والرابع: ان يكون الوجوب نفسيا استقلاليا. والخامس: ان يكون الوجوب نفسيا تهيئيا. والذي نستظهره منها هو الاحتمال الاول، فان ظاهر الخبر هو ثبوت العقاب على مخالفة الواقع وكون سببه هو الجهل، وان ترك العمل كان ناشئا عن الجهل، فالتنديم وان كان موضوعه ترك التعلم، لكنه يلحظ ان التعلم مقدمة للواقع لا لموضوعية نفسه، فهو نظير ما لو أمر المولى عبده بشراء اللحم، فلم يشتري العبد اللحم واعتذر بانه لم يدخل السوق، فان المولى يقول له مستنكرا: لماذا لم تدخل السوق لتشتري اللحم، فان المنظور الاصلي هو الواجب النفسي. وبالجملة: ظاهر الرواية خصوصا بملاحظة قوله: " هلا تعلمت حتى تعمل " فرض التعلم مقدمة للعمل، فلا ظهور في الاستنكار على تركه في كونه واجبا نفسيا، بل يكون ظاهرا في كونه يلحظ مقدميته، وهو كثيرا ما يقع كما عرفت في المثال العرفي. يبقى سؤال وهو: انه كيف يكون العلم مقدمة وفي أي حال ؟. والوجوب عنه: ان له موردين: الاول: مورد الجهل بمتعلقات الاحكام المستحدثة شرعا، كالصلاة والحج والوضوء والغسل، فان ترك التعلم فيها يؤدي الى عدم أدائها بالنحو المطلوب. الثاني: مورد العلم الاجمالي بثبوت احكام في الشريعة بنحو الاجمال من

#### [ ٢٥٢ ]

دون تمييز متعلقاتها، كما أشرنا إليه سابقا. فان ترك التعلم قد يؤدي الى الوقوع في خلاف الواقع لاجل الغفلة عنه بالمرّة. ولو تنزلنا عن البناء على هذا الاحتمال، فالذي نلتزم به من الاحتمالات الاخرى هو الثاني - أعني: كون مفادها الوجوب الارشادي -، لما عرفت من أن الاخبار بالعقاب لا ظهور له في الانشاء إذا كان مسبوقا بقيام المنجز على العمل، بل يبقى على ظاهره من الاخبار ويكون ارشادا الى وجود المنجز، وقد عرفت قيام الدليل على التنجيز قبل الفحص في الشبهة، ولو لم يكن الدليل تاما في مطلق موارد الشبهة، فقد عرفت تماميته في بعض افرادها، فراجع ما تقدم تعرف. ولو تنزلنا عن هذا الاحتمال أيضا والتزمنا ان الاخبار تتكفل جعل حكم مولوي لا إرشادي، فهو يدور بين كونه طريقيا بداعي تنجيز الواقع، وبين كونه نفسيا. والاول هو المعين. ولكن الذي نلتزم به أنه ليس لتنجيز الواقع المحتمل بل لتنجيز الطريق المحتمل. وذلك لانه وان لم نعتبر ان يكون الوجوب الطريقي المنشأ بداعي التنجيز، ان يكون بمضمونه مطابقا للحكم المنجز على تقدير المصادفة كوجوب الاحتياط، أو كوجوب تصديق العادل والعمل بقوله الذي يكون منجزا للواقع، الا انا نعتبر ان يكون له نحو ارتباط بالحكم المنجز بحيث يتناسب مع تنجيزه وكونه في عهده، كي يدل الحكم التنجيزي على تنجيز الحكم الذي يراد تنجيزه. ومن الواضح ان وجوب التعلم لا ربط له بالواقع المحتمل، إذ متعلق الوجوب فيه أمر غير متعلق الوجوب الواقعي على تقدير ثبوته، فليس هو كوجوب الاحتياط. كما ان التعليم ليس من آثار تنجز الواقع، كي يكون ايجابه مقتضيا لتنجيز الواقع بالملازمة، ويصح ايجابه بهذا الداعي لاجل وجود هذا الربط، إذ لو فرض تنجز الواقع المحتمل فلا يكون باعثا عادة للتعلم، بل يكون باعثا

#### [ ٢٥٤ ]

نحو الاحتياط. إذن فهو لا يصلح ان يكون تنجيذا للواقع، وإنما هو منجز للطريق. بيان: ان الطريق الواقعي للحكم الشرعي إذا فرض انه ليس منجزا بوجوده الواقعي وإلا كان وجوب التعلم إرشاديا، والمفروض التنزل عنه. وإنما يكون منجزا بوجوده الواسل، فمع احتمال وجود الطريق في الواقع - لو فرض ثبوت تنجزه بمعنى انه فرض ان الطريق المحتمل منجز - لا اشكال في انه يكون باعنا نحو الفحص والتعلم تحصيليا للمنجز أو دفعا له. إذن فالتعلم من لوازم تنجز الطريق المحتمل عادة، فيصح انشاء وجوبه بداعي تنجز الطريق الواقعي المحتمل لكفاية هذا المقدار من الربط في تصحيح ايجاب التعلم بداعي التنجز، وان لم يكن التعلم عين الواجب الواقعي المنجز على تقدير ثبوته، فيكون مقتضى وجوب التعلم تنجز المنجز للواقع. يبقى سؤال، وهو: ان هذا البيان لا يعدو كونه تصويرا لكون وجوب التعلم تنجيذا طريقيا في قبال من انكر صحة ذلك - كالمحقق العراقي (١) -، بدعوى: ضرورة كون الواجب الطريقي المنجز عين الواجب المنجز على تقدير الموافقة. فان هذه الدعوى عرفت انها مردودة بالتصوير المزبور، لكفاية وجود نحو ارتباط بين الواجب الطريقي وذو الطريق، بحيث يناسب الوجوب الطريقي كون ذي الطريق في العهدة ولو بنحو الملازمة. ولكن ما الوجه في كون الوجوب طريقيا لا نفسيا؟. والجواب عن هذا السؤال: بان استفادة كون الوجوب طريقيا لا نفسيا إنما هو باعتبار المناسبة العرفية التي يجدها العرف بملاحظة الحكم والموضوع، فانه يرى ان الملحوظ في وجوب التعلم هو الوصول الى الواقع بطريقه بعد ان عرفت المناسبة بينهما، فالايجاب هنا نظير ايجاب تصديق العادل والعمل بقوله،

---

(١) البروجردى الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٤٧٦ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

### [ ٢٥٥ ]

فانه وان أمكن كونه ايجابا نفسيا مستقلا، لكن العرف لا يستظهر ذلك، بل يستظهر انه ايجاب طريقي يكون الغرض منه الوصول الى الواقع والتحفظ عليه. والمتحصل: ان اخبار وجوب التعلم لا تقتضي ترتب العقاب على ترك التعلم نفسه، بل غاية ما يقتضيه هو ترتب العقاب على مخالفة الواقع. فالذي ينتج أن جميع أدلة وجوب الفحص لا تقتضي ترتب العقاب إلا على ترك الواقع. وهذا السلوك الذي التزمناه في تحقيق هذه الجهة من ملاحظة أدلة وجوب الفحص وملاحظة مقتضاها، هو الذي ينبغي أن يلتزم. لا ما نهجه المحقق الاصفهاني (رحمه الله في تحقيق هذه الجهة والتزامه ترتب العقاب على الواقع، وردد وجهه بين وجوه ثلاثة نفى اثنين منها وعين الثالث فإنه فرض كون الاحتمال منجزا، وردد ذلك بين محتملات ثلاثة ثم نفى الاولين، وعين الثالث بتقريب عقلي. ومن الواضح انه لا ملزم لاخذ الاحتمال هو المنجز، وإي وجه لذلك حتى يدور الامر بين هذه المحتملات؟. بل قد فرض (قدس سره) أولا كون المنجز هو الطريق في معرض الوصول ثم انتقل الى هذا البحث فلاحظ كلامه تعرف حقيقة الحال (١). ثم ان الشيخ (رحمه الله) تعرض في هذه الجهة الى اختيار صاحب المدارك واستاذه الاردبيلي (قدس سرهما) من كون العقاب في حال الغفلة عن الواقع على ترك التعلم لا الواقع، وحاول نفيه وتوجيه ترتب العقاب على الواقع، ولكن من حين الغفلة، ولكنه ذكر انه خلاف ظاهر المشهور من التزامهم بثبوت التكليف في حال الغفلة وتعرض الى بعض فروع الصلاة في المغصوب



[ ٢٥٦ ]

جهلا بالحكم والموضوع أو نسيانا، أو اضطرارا عن اختيار (١). ولا يخفى ان التعرض لهذه الفروع له محل آخر مر سابقا، وهو مبحث اجتماع الامر والنهي. فليراجع. كما ان كون طرف العقاب حين الغفلة أو حين العمل مر تحقيقه في مبحث مقدمة الواجب في ترتب الثواب على الواجب الغيري. وأما صاحب الكفاية، فقد يبدو من كلامه في هذه الجهة لأول وهلة انه خلط بين بحثين وأقحم أحدهما في الآخر (٢)، بيان ذلك: ان لدينا بحثا ههنا، وهو أن المكلف إذا ترك التعلم والفحص وعمل بالبراءة، فهل يستحق العقاب على ترك التعلم أو على ترك الواقع لو صادف عمله بالبراءة مخالفة الواقع؟. وبعبارة أخرى: ان الواقع المحتمل هل يكون منجزا عند ترك التعلم أو لا؟. وعلى تقدير تنجزه فهل يثبت العقاب على تركه أو ترك التعلم؟. من دون ان يفرض في هذا المبحث كون التعلم من مقدمات امتثال الواقع، ولم ينظر الى ذلك أصلا. كما أنه قد مر في مبحث مقدمة الواجب بحث آخر، وهو أن التكليف إذا كان منجزا، وفرض ان له مقدمات مفوتة بحيث يلزم من تركها ترك الواجب في ظرفه وعدم التمكن منه، نظير الغسل قبل الفجر لاجل الصوم، فهل يلزم الاتيان بمقدماته المفوتة أو لا؟. وعلى تقدير اللزوم فما هو الوجه فيه؟. ومن الواضح انفصال المبحثين موضوعا ومحمولا وملاكا ولا ربط لاحدهما بالآخر. والذي يظهر من صاحب الكفاية ههنا خلطه بين المبحثين، لاستدلاله

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٠٢ - الطبعة الاولى. (٢)  
الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٧٦ - طبعة مؤسسه آل البيت (ع). (\*)

[ ٢٥٧ ]

على ثبوت العقاب ههنا عند ترك التعلم بما يرجع الى الاستدلال على لزوم المقدمة المفوتة من: ان تركها يؤدي الى ترك الواجب وامتناعه بالاختيار لا ينافي الاختيار، ثم استدراكه بقوله: " نعم بشكل في الواجب المشروط والموقت... "، وهو إشكال راجع الى لزوم المقدمة المفوتة، وانه لا يتم في الواجبات المشروطة والموقوتة بالبيان الذي أشار إليه، ولا يرتبط بما نحن فيه من المبحث. نعم، في بعض الحالات قد يكون التعلم من المقدمات المفوتة بحيث يكون تركه موجبا لترك الواجب، لكن البحث عنه فيما نحن فيه ليس من جهة مقدميته، بل من جهة منجزيته للواقع كما عرفت، ولا مضايقة في البحث عنه من جهة مقدميته أيضا، لكن لا بنحو يخلط بين الجهتين وتدرج إحداهما في الاخرى. ولم أجد من تنبه الى هذا الخلط في ظاهر كلامه (قدس سره). هذا، ولكن يمكن ان يصحح كلامه بربط إحدى الجهتين بالآخرى، ببيان: انه إذا التزم بان العقاب عند ترك التعلم على مخالفة الواقع لا على ترك التعلم نفسه، فقد يتوجه سؤال، وهو ان التعلم قد يكون في بعض الاحيان من المقدمات التي يفوت الواجب بفواتها، وذلك في موردين: أحدهما: ما إذا كان الوقت مضيقا ولم يكن يعرف متعلق الحكم بخصوصياته، فان ترك التعلم خارج الوقت يستلزم ترك الواجب في وقته لجهله به وضيق الوقت عن التعلم في ظرفه. والآخر: ما إذا كان وقت الواجب موسعا، لكن كان عدم تعلم الواجب يستلزم الغفلة عنه في وقته بالمرة، فلا

يمكن من الاتيان به لاجل غفلته عنه. وإذا فرض ان التعلم كان من المقدمات المفوتة، فيشكل وجوبه قبل الوقت في الواجبات المفوتة أو قبل الشرط في الواجبات المشروطة، كسائر المقدمات المفوتة التي استشكل في وجوبها في مثل ذلك، وقد تصدى الى حل هذا الاشكال بوجوه، كالالتزام بالواجب المعلق أو الواجب المشروط بالشرط

#### [ ٢٥٨ ]

المتأخر، فتكون المقدمات المفوتة واجبة فعلا قبل الوقت لفعالية وجوب ذبها. وكالاتزام بلزوم حفظ الغرض الملزم في ظرفه ممن لا يرى إمكان الواجب المعلق والمشروط كالمحقق النائي (١). ومنهم من لم يرتض جميع هذه الوجوه والتزم بوجوب المقدمة المفوتة وجوبا نفسيا تهيؤيا، بمعنى كون الغرض التهيؤ لامثال الواجب الآخر. ومن الواضح انه بناء على هذا الالتزام يشكل الامر في التعلم فيما نحن فيه، فانه إذا التزم ان التعلم إذا كان مقدمة مفوتة كان وجوبه نفسيا فيعاقب المكلف على تركه، لا يمكن الالتزام بوجوبه الطريقي حينئذ في سائر موارد ما لا يكون فيه مقدمة أصلا، أو كان ولكن لم يكن من المقدمات المفوتة، وذلك: لانه من الواضح ان اخبار وجوب التعلم تشمل مورد ما إذا كان التعلم مقدمة مفوتة. ومن الواضح انه لا يمكن ان تتكفل غير وجوبه النفسي لامتناع وجوبه الطريقي في ذلك الحال، لعدم قابلية الواقع للتنجز بعد ان كان مشروطا بشرط لم يحصل بعد. فإذا كان مفاد الاخبار في هذا المورد هو خصوص الوجوب النفسي، فهو ثابت في جميع موارد لامتناع التفكيك بين الموارد في انشاء واحد. إذن، فالالتزام بثبوت العقاب على الواقع مشكل على هذا البناء في المقدمات المفوتة الملازم لكون وجوب التعلم وجوبا نفسيا بقول مطلق وفي جميع موارد. وبذلك يتضح الربط جيدا بين المسألتين، ويكون نظره في قوله: " نعم يشكل... " أنه يشكل الامر بملاحظة بعض الوجوه في حل مشكلة المقدمات المفوتة، وهو الالتزام بالوجوب النفسي التهيؤي بضميمة شمول اخبار التعلم لمورد ما إذا كان من المقدمات المفوتة، ووحددة الوجوب المنشأ فيها.

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٢٨١ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

#### [ ٢٥٩ ]

ولقد كان من الجدير ببعض مدققي المحشيين التعرض الى ابضاح نظر الكفاية وكلامه. وكيف كان فقد عرفت مراده. وقد مر منا في محله تحقيق الحال في المقدمة المفوتة والوجه في لزومها بما لا يرجع الى الوجوب النفسي التهيؤي كي يقع الاشكال فيما نحن فيه بما عرفت. فراجع. نعم ههنا أمر يحسن التنبيه عليه - وقد مر منا في محله ذكره - وهو: انه إذا كان ترك التعلم موجبا لفوات الواجب من جهة الغفلة عنه لا من جهة ضيق الوقت، فيشكل الالتزام بوجوبه لاجل مقدميته، وذلك لان التعلم في مثل ذلك يكون من مقدمات التحفظ وعدم الغفلة، فيكون مقدمة للمقدمة. وقد نبه - في حديث الرفع - على ان مرجع رفع النسيان الى رفع ايجاب التحفظ على المكلف، فإذا كان التحفظ ليس بواجب بحكم الشارع لم تكن مقدمته وهي التعلم واجبة، فالالتزام بوجوب التعلم لاجل التحفظ من الغفلة الموجبة لفوات الواجب بملاك الوجوب المقدي غير سديد، فالالتزام بالواجب المعلق أو المشروط بالشرط المتأخر لا ينفع في اثبات

وجوب التعلم في مثل ذلك. فانتبه. ثم إنك قد عرفت ان أدلة وجوب الفحص انما تنهض على ترتب العقاب على مخالفة الواقع لا على ترك الفحص، فيقع الكلام في ان العقاب هل يترتب على مخالفة الواقع مطلقا، أو في خصوص ما كان عليه طريق قائم واقعا؟. فلو فرض انه خالف الواقع ولكن لم يكن عليه طريق في الواقع، بحيث لو كان يتفحص لا يصل الى الواقع فلا عقاب. الحق هو الثاني خلافا للشيخ (رحمه الله) حيث انه اختار الاول (١). والوجه فيما ذكرناه: أن أدلة وجوب الفحص لا تقتضي اكثر من تنجيز

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣٠٧ - الطبعة الاولى. (\*)

### [ ٣٦٠ ]

الواقع إذا كان في معرض الوصول بالعلم أو بالطريق. أما إذا لم يكن في معرض الوصول، فلا يكون منجزا بأدلة وجوب الفحص، فيكون العقاب على مخالفته عقابا على تكليف غير منجز وهو قبيح. أما إذا كان الدليل على وجوب الفحص هو العلم الاجمالي بثبوت الاحكام الشرعية، فلانك عرفت ان متعلق العلم الاجمالي - المدعى - هو التكاليف التي لو فحص عنها لعثر عليها، أو التكاليف في ما بأيدينا من الكتب. والمفروض ان الواقع الذي خالفه ليس في الكتب، وليس بنحو لو فحص عنه لعثر عليه، فهو ليس من اطراف العلم الاجمالي فلا يكون منجزا به. نعم هو قبل الفحص يحتمل ان يكون التكليف المحتمل من اطراف العلم، فيمكن منجزا عليه، لكنه بعد انكشاف الحال يعلم انه ليس من اطراف العلم وان الحكم الثابت لم يقم عليه منجز، نظير ما لو علم بنجاسة اناء زيد أو اناء عمرو، فاشتبه اناء زيد باناء بكر، فان اناء بكر بما هو مشتبه وان صار فعلا من اطراف العلم بالنجاسة، لكنه واقعا ليس من اطراف تلك النجاسة المعلومة، فلو ارتكب اناء بكر فظهر انه نجس بنجاسة اخرى لم يكن منجزا عليه، لان العلم انما استلزم تنجيز ما تعلق به لا مطلق الاحكام الواقعية. فالتفت. وأما إذا كان الدليل هو اخبار وجوب التعلم، فقد عرفت انها تتكفل تنجيز الطريق المحتمل، والمفروض انه لا طريق واقعا، فلا تشمل اخبار وجوب التعلم هذا المورد، فلا منجز للواقع. وأما إذا كان الدليل ما ذهبنا إليه من التناهي بين عدم وجوب الفحص وجعل الحكم، فتتقيد أدلة البراءة بالفحص عند احتمال الطريق، فهو غاية ما يتكفل تقيد أدلة البراءة، فيرجع الى سلب جعل الحكم الظاهري قبل الفحص، وهو لا ينافي ثبوت العذر العقلي بواسطة البراءة العقلية، كما يأتي بيانها. فعلى هذا البناء وان لم يكن منجزا، لكن لا معذر شرعي أيضا لتقيد ادلة البراءة بوجوب

### [ ٣٦١ ]

الفحص الثابت بمجرد احتمال الطريق وان لم يكن طريق واقعا. وهكذا الكلام على البناء على اخبار التعلم، فانها وان كانت قاصرة عن تنجيز الواقع الذي لم يقم عليه طريق واقعا، لكنها مقيدة لاخبار البراءة بمجرد احتمال الطريق، ولا يباط الحكم الظاهري بقيام الطريق واقعا، بل بمجرد احتمالها. وعليه فلا بد من الحكم بالمعذورية من الرجوع الى قاعدة قبح العقاب بلا بيان - التي سيحى الحديث عنها - أو ما هو بمفادها من النصوص الشرعية على تقدير انكار الحكم العقلي، على ما تقدم. وأما إذا كان الدليل حكم العقل بالاشتغال، لعدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان إذا كان الحكم في معرض الوصول، إذ الطريق إذا كان في معرض الوصول كان حجة في نفسه، فلا يحزر

قاعدة قبح العقاب بلا بيان، قبل الفحص، فلان المفروض ان الحكم ليس في معرض الوصول ولا طريق واقعا، فلا حجة ولا بيان، فيكون المورد مجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان. ودعوى: انه يكفي في العقاب عدم وجود المؤمن منه على تقدير المخالفة، فانه بنفسه منجز للواقع. ومن الواضح ان المكلف إذا أقدم على اجراء البراءة قبل الفحص لا يعلم ان المورد من موارد البيان والحجة، أو انه ليس من موارد البيان والحجة، فهو لا يحرز موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فلا يحرز ثبوتها، فلا مؤمن من مخالفة التكليف، فيكون ذلك كافيا في التنجيز لوجوب دفع الضرر المحتمل. تندفع: بان وجوب دفع الضرر المحتمل قد عرفت انه لا يصلح لتنجيز الواقع، بل هو متفرع عن التنجيز. وعليه. فنقول: ان قبح العقاب بلا بيان حكم عقلي وارد على موضوع واقعي وهو عدم الحجة، سواء أحرزه المكلف أم لم يحرزه. وعليه فإذا تردد المكلف بين قيام الطريق الواقعي المصحح للعقاب وعدمه، فهو يتردد بين كون المورد من الموارد التي يستحيل فيها العقاب لعدم البيان والتي لا

### [ ٣٦٢ ]

يستحيل فيها العقاب لوجود البيان، فالعقاب مردد بين كونه محالا وكونه ليس بمحال. وفي مثل ذلك لا يكون التكليف منجزا على كل حال، وان كان العقاب محتملا، بل يتبع الواقع، فإذا انكشف عدم الطريق الواقعي انكشف ان المورد من موارد قبح العقاب، فكيف يلتزم بالعقاب حينئذ؟. ومجرد عدم المؤمن لا يصحح العقاب إذا لم يكن منجزا للواقع، بل لابد ان يكون المصحح ما ينجز الواقع ويجعله في عهدة المكلف. وبهذا التحقيق تعرف ما في كلام الشيخ (رحمه الله) مما يرتبط بمحل الكلام. فراجع تعرف. هذا تمام الكلام في الجهة الاولى. وأما الكلام في الجهة الثانية: وهو الكلام في حكم العمل بالبراءة قبل الفحص من حيث الصحة والفساد. وقد أوقع الشيخ (رحمه الله) الكلام في المعاملات وفي العبادات (١). وقد أهمل صاحب الكفاية التعرض للمعاملات، ولعله لاجل وضوح الحال فيها، وهو ما ذكره الشيخ (رحمه الله) من. ان الحكم بصحة المعاملة وفسادها يناط بالواقع، وذلك لان موضوع ترتب الاثر على المعاملة وعدم ترتبه شرعا هو المعاملة الواقعية الخاصة من دون مدخلة للعلم والجهل، فإذا أوقعها المكلف ترتب عليها حكمها وان كان المكلف جاهلا بصحتها وفسادها. وأما العبادات، فقد توقف الشيخ في صحة العمل إذا جئ به مع التردد في صحته، بل ظاهره المنع عن الصحة ولو فرض مطابقة العمل للواقع.

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣٠٣ - الطبعة الاولى. (\*)

### [ ٣٦٣ ]

ولا منشأ للاشكال في الصحة الا ما تقدم من الاشكال في الاحتياط مع التمكن من العلم باعتبار عدم تحقق قصد اطاعة مع التردد. وهذا ما أشار إليه الشيخ (رحمه الله) ههنا وبنى عليه المحقق النائيني (رحمه الله) باصرار (١). وقد تقدم منا تحقيق هذه الجهة، واختيار صحة الاتيان بمحتمل الامر مع التمكن من تحصيل العلم، فلا نعيد. وعليه، فإذا كانت العبادة التي جاء بها قبل الفحص بقصد احتمال الامر - بالنحو الذي قربناه - مطابقة للواقع كانت صحيحة، وإن كانت غير مطابقة كانت باطلة. وقد ذكر صاحب الكفاية: ان العبادة تقع باطلة في صورة المخالفة، بل في صورة الموافقة أيضا فيما إذا

لم يتأت منه قصد القرية (٢). وما أفاده (قدس سره) لا يمكن ان يكون إشارة الى مذهب الشيخ والنائيني (قدس سرهما)، لانه حكم بمنعه في محله. ولاجل ذلك حمل كلامه على مورد تكون العبادة محرمة واقعا، فلا يصح قصد القرية لعدم صلاحية الفعل للمقربة بعد أن كان الجهل عن تقصير، كما في بعض موارد اجتماع الامر والنهي. فلاحظ. ثم ان الاعلام (قدس سرهم) تعرضوا في هذا المقام الى فرع فقهي وهو: مسألة ما إذا أتم في موضع القصر عن جهل بالحكم، وما إذا جهر في موضع الاخفات أو أخفت في موضع الجهر، فانه يلتزم بصحة صلاة الجاهل في هذه المقامات، وفي الوقت نفسه يلتزم بعدم معذوريته من العقاب إذا كان جهله عن تقصير.

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ٧٢ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٧٧ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (\*)

### [ ٣٦٤ ]

وجعلوا هذه المسائل مما استثني من مقتضى القاعدة في العمل بالبراءة قبل الفحص، من دوران صحة العمل وبطلانه مدار الواقع. وقد وقع الاشكال في الجمع بين صحة العمل وترتب العقاب على ترك الواقع. وبينه الشيخ (رحمه الله): بانه إذا لم يكن معذورا من جهة العقاب كشف ذلك عن استمرار تكليفه بالواقع، وحينئذ فما أتى به ان لم يكن مأمورا به فكيف يسقط معه الواجب؟ وان كان مأمورا به فكيف يجتمع مع الامر بالواقع، إذ المفروض عدم الامر إلا بصلاة واحدة. وقد تصدى الاعلام (قدس سرهم) الى حله، والجمع بين الامرين صحة العمل وثبوت العقاب على ترك الواقع. وذكر الشيخ في حله وجوها ثلاثة: الوجه الاول: الالتزام بعدم تعلق التكليف الفعلي بالواقع المتروك.. إما بدعوى: كون القصر - مثلا - واجبا على المسافر العالم بالحكم، وهكذا في الجهر والاخفات. وإما بدعوى: كونه معذورا فيه، نظير الجاهل بالموضوع الذي يحكم عليه ظاهرا، بخلاف الواقع. والجهل ههنا وان لم يحكم في مورده بخطاب ظاهري كجاهل الموضوع، لكنه مستغنى عنه باعتقاده وجوب الشئ في الواقع، فلا حاجة الى انشاء وجوبه ظاهرا. وإما بدعوى: عدم تكليفه بالواقع المجهول، لاجل الغفلة عنه. والمؤاخذة انما تترتب على ترك التعلم كما بنى عليه صاحب المدارك. وإما بدعوى: انه وان كان مكلفا بالواقع لكن ينقطع تكليفه به عند الغفلة لقبح تكليف الغافل لعجزه، ولكن بما ان العجز عن اختياره يعاقب على ترك الواقع من حين الغفلة، وان لم يكن مأمورا به في حال الغفلة.

### [ ٣٦٥ ]

وقد نفي (قدس سره) هذا الوجه بشقوقه: بانه خلاف ظاهر المشهور، حيث ان ظاهرهم بقاء التكليف بالواقع المجهول وعدم ارتفاعه. ثم انه يمكن المناقشة في الدعوى الاولى بان لازمها عدم ترتب العقاب على ترك القصر لعدم حصول شرط وجوبه. وفي الدعوى الثانية بذلك أيضا، إذ الحكم بالمعذورية يستلزم انتفاء العقاب، وهو خلف فرض المسألة. وفي الدعوى الثالثة والرابعة: بان مفروض الكلام بالنسبة الى من أجرى البراءة قبل الفحص، وهذا يستلزم فرض المكلف ملتفتا لا غافلا. نعم، الحكم المزبور يتأتى بالنسبة الى الغافل أيضا، لكن ما يرتبط بما نحن فيه هو الملتفت، ولذا جعل استثناءه من مقتضى القاعدة في العمل بالبراءة قبل الفحص. الوجه

الثاني: الالتزام بعدم تعلق الامر بالمأتي به، ولكنه مسقط للواجب الواقعي، وسقوط الواجب بغير الأمور به لا محذور فيه. وناقشه الشيخ (رحمه الله) بان ظاهر الأدلة فيما نحن فيه تعلق الامر بالمأتي به للتعبير في النصوص بتمامية الصلاة وصحتها، وهو ظاهر في تعلق الامر بها. الوجه الثالث: ما ذكره كاشف الغطاء من تعلق الامر بالتمام مترتباً على معصية الامر بالقصر، فيكون كل من العاملين مأموراً به، ولكن بنحو الطولية لا في عرض واحد، فيرتفع التنافي بينهما حينئذ، لان الامر بالضدين انما يمتنع إذا كانا في عرض واحد لا بنحو الترتب (١). ورده الشيخ بعدم معقولية الترتب، وانما المعقول هو حدوث التكليف

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فراند الاصول / ٣٠٨ - الطبعة الاولى. (\*)

### [ ٣٦٦ ]

بالضد بعد تحقق معصية التكليف بالضد الاخر وسقوطه بحيث لا يجتمعان في زمان واحد. وقد اكتفى الشيخ (رحمه الله) في تحقيق هذه الجهة بهذا المقدار (١). ولا يخفى عليك ان مقتضى ما نقلناه عنه انه لم يتصد له حل الاشكال بنفسه وأنه ملتزم به، إذ هو ذكر الاشكال ورد الحلول المذكورة له، فليتنبه. وكيف كان، فلا بد من تحقيق الحال في المسألة بنحو يرتفع عنها الاجمال، فنقول: قد عرفت تصدي كاشف الغطاء (رحمه الله) الى حل الشبهة بالالتزام بتعلق الامر بكل من التمام والقصر بنحو الترتب، وهذا وجه بنى عليه في مسألة الضد، فالتزم بصحة تعلق الامر بالمهم في طول الامر بالاهم. والكلام في كبرى الترتب طويل دقيق، والذي يظهر من الشيخ مناقشته كبروياً. وقد مر تحقيق صحة الترتب ومعقوليته. ولكن قد يستشكل في صحة تطبيق كبرى الترتب على المورد، فيكون الاشكال صغروباً. وقد ذكر لتقريب الاشكال وجوه: الاول: ما أفاده المحقق النائيني (رحمه الله) من: ان موضوع الترتب ما إذا كان كل من الحكمين واحداً للملاك في متعلقه وانما كان المانع هو عدم القدرة على الجمع بين المتعلقين في الامتثال، بحيث لولا ذلك لكان اطلاق كل من الدليلين محكماً، فيرفع اليد عن الاطلاق بمقدار ما يرتفع به التنافي. ولذا ثبت - هناك - ان الالتزام بمعقولية الترتب مساوفاً للالتزام بوقوعه بلا حاجة الى دليل خاص يدل على وقوعه.

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فراند الاصول / ٣٠٩ - الطبعة الاولى. (\*)

### [ ٣٦٧ ]

وما نحن فيه ليس كذلك، إذ لا دليل على الامر بكل من القصر والتمام في نفسه حتى ترفع اليد عنه بمقدار ما يرتفع به التنافي، فمعقولية الترتب لا تجدي فيما نحن فيه بعد عدم احراز الملاك وعدم قيام الدليل على ثبوت الحكمين في حد انفسهما. الثاني: ما أفاده (قدس سره) أيضاً من: ان الملتزم به في الترتب هو تعليق الامر بالمهم على عصيان الامر بالاهم، وهو غير معقول في المقام، إذ لا يعقل ان يعلق وجوب التمام على عصيان الامر بالقصر، لغفلته عن الموضوع وهو العصيان لفرض جهله بالحكم، ولو التفت إليه خرج عن كونه جاهلاً بالحكم فلا تصح منه الصلاة التامة فيرتفع عنه الامر بالتمام. وبالجملة: تعليق الامر بالتمام على عصيان الامر بالقصر

يستلزم عدم فعلية الحكم أصلاً (١). الثالث: ما أفاده المحقق الاصفهاني (رحمه الله) من: ان تعليق الامر بالمهم على عصيان الامر بالاهم إنما يصح إذا لم يكن عصيان الاهم بنفس اتيان المهم، وإلا فالامر به غير معقول لانه طلب الحاصل. وما نحن فيه كذلك، لان عصيان الامر بالقصر وفوات امثاله انما يحصل باستيفاء مصلحته بفعل التمام، إذ بدون فعل التمام لا يسقط القصر مع بقاء الوقت. وعليه، فيلزم من تعليق الامر بالتمام على عصيان الامر بالقصر تعليق الامر بالتمام على فعله فيكون طلباً للحاصل (٢). وجميع هذه الوجوه قابلة للمناقشة..

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٢٩٣ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٣١٥ - الطبعة الاولى. (\*)

### [ ٣٦٨ ]

أما الاول: فلان موضوع الكلام في الترتب وان كان مورد ثبوت الاطلاق لكل من الحكمين، لكنه لا ينافي تأتية في مورد آخر إذا فرض قيام الدليل الخاص على تعلق الامر بالضدين. وعليه، فإذا فرض معقولية الترتب فيما نحن فيه ثبوتاً، فيبقى الاشكال بحسب مقام الاثبات، ويرتفع ذلك بملاحظة نفس الدليل الدال على الامر بالتمام مع الجهل بالقصر، فانه كاشف عن ثبوت الملاك في كل من العمليين. كما انه إذا انحصر الجمع بينهما بطريق الترتب كانت معقوليته مساوقة لوقوعه كسائر الموارد. فلاحظ. وأما الثاني: فلانك قد عرفت في مبحث الترتب انه لا ملزم للالتزام بتعليق الامر بالمهم على عصيان الاهم، بل يجوز أخذ الشرط كل ما يصح الطولية ويرفع التنافي في مقام الداعوية الفعلية، ولذا قلنا بجواز أخذ الشرط ترك الاهم لا عصيانه. وعليه، فيمكننا ان نلتزم بان الامر بالتمام مشروط بالعلم بعدم وجوب القصر، وهو مما يلتفت إليه المكلف، ومما يصح الترتب ويرفع التنافي بين الامرين في مقام الداعوية، إذ مع العلم بعدم وجوب القصر، لا يكون وجوب القصر داعياً فعلاً نحو متعلقه. ومن هنا يظهر ما في الوجه الثالث، إذ لا ملزم لاخذ الشرط عصيان القصر، بل يؤخذ الشرط هو العلم بعدم وجوب القصر ولا محذور فيه. فالمتجه ان يقال: انه إما ان يؤخذ في موضوع الامر بالتمام عصيان الامر بالقصر. ففيه ما عرفت من استلزامه طلب الحاصل، لان العصيان يتحقق بفعل التمام. وإما ان يؤخذ في موضوعه العلم بعدم وجوب القصر. ففيه: انه في هذا الحال لا يتصور ثبوت الامر الفعلي بالقصر، لعدم إمكان داعويته. هذا في مورد

### [ ٣٦٩ ]

الجهل المركب. وأما مورد الجهل البسيط فالامر بالقصر قابل للداعوية للالتفات إليه، فلا يصح الامر بالتمام، للتراحم. فتدبر. والمتحصل: ان تطبيق كبرى الترتب على المقام غير صحيح، فهذا الوجه مما لا يمكن رفع الاشكال فيه. وأما الوجه الثاني (١): - أعني: الالتزام بان التمام ليس بمأمور به، لكنه مسقط عن الواجب -، فقد عرفت ان الشيخ ناقشه بان ظاهر النصوص صحة العمل وتماميته، ولازم ذلك تعلق الامر به. ولعل السر فيه: ان العمل إذا كان عبادياً فصحته تتوقف على تعلق الامر به، والمفروض ان التمام يقع عبادة، فلا بد ان يكون مأموراً به إذا كان صحيحاً، كما هو ظاهر النصوص. ولكن صاحب الكفاية (رحمه الله) التزم بهذا الوجه ودفع إشكال الشيخ (رحمه الله)

بيان: ان الصحة كما تنشأ من تعلق الامر بالعبادة كذلك تتحقق باشتغال العبادة على ملاك ومصلحة يوجب المحبوبة وان لم تكن مأمورا بها لمانع. وعليه، فيلتزم باشتغال التمام في حال الجهل بوجوب القصر على مصلحة تامة ملزمة في نفسها، كما ان صلاة القصر تشتمل على مصلحة ملزمة ولكنها اهم من مصلحة التمام. ولاجل التضاد بين المصلحتين بحيث لا يمكن استيفاء احدهما مع استيفاء الاخرى، تعلق الامر بالقصر لاهميته، ولم يأمر بالتمام لانه أمر بالقصر ذي المصلحة الاهم، ولا يمكن استيفاؤهما معا كي يأمر بكل الفاعلين. فإذا جاء بالتمام جهلا بوجوب القصر كانت الصلاة صحيحة لاشتغالها على الملاك المقرب، ولا يجب عليه الاتيان بعد ذلك بالقصر لعدم التمكن من استيفاء مصلحته، فلا

(١) من الوجوه الثلاثة التي ذكرها الشيخ (قده) وقد تقدمت المناقشة في الوجهين الاول والثالث منها. (\*)

### [ ٣٧٠ ]

تقع صحيحة حينئذ، وإذا كان مقصرا في ترك التعلم كان معاقبا لتفويته الواجب وهو صلاة القصر. وبهذا البيان يجمع بين صحة المأني به وتعلق الامر بالواقع وترتب العقاب على مخالفته. وقد أورد على هذا البيان بوجهين: الوجه الاول: ما أشار إليه الشيخ في رسائله (١)، وصرح به في الكفاية، من: ان التمام - على هذا البيان - يكون سببا لتفويت الواجب الفعلي وهو القصر، وما يكون سببا لتفويت الواجب الفعلي يكون حراما فيكون فاسدا للملازمة بين حرمة العبادة وفسادها. وقد رده صاحب الكفاية: بان فعل التمام ليس سببا، وإنما يكون مضادا لفعل القصر، وقد تقدم في مبحث اقتضاء الامر بالشئ للنهي عن ضده بيان عدم توقف وجود الضد على عدم ضده، بل هما متلازمان لا أكثر (٢). وقد يورد على صاحب الكفاية: بان الذي حققه في مبحث الضد عدم وجود التوقف بين الضد وعدم ضده، ولكنه التزم بان عدم علة أحد الضدين يكون من مقدمات الضد الاخر، لان علة أحد الضدين تكون مانعة من الضد الاخر ومزاحمة لتأثير مقتضيه فيه. وعليه، فنقول: انه لا تضاد - فيما نحن فيه - بين صلاتي القصر والتمام لامكان الجمع بينهما، وإنما التضاد بين مصلحتيهما، ونسبة كل منهما الى مصلحته نسبة السبب التوليدي لمسببه. وعليه، فكل من فعل التمام والقصر مانع من تحقق مصلحة الاخر، فيكون

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣٠٩ - الطبعة الاولى. (٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٧٨ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (\*)

### [ ٣٧١ ]

عدمه مقدمة لتحقيق مصلحة الاخر، فيكون عدم التمام من مقدمات حصول المصلحة الملزمة، فيكون مطلوبا لان مقدمة الواجب واجبة. أو فقل: انه يكون منهيا عنه بمقتضى ان الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده الخاص بملاك المقدمة. ويمكن دفع هذا الايراد: بان ما يكون دخيلا في ترتيب المصلحة على الواجب يكون مأخوذا في الواجب إما بنحو الجزئية إذا كان جزء المؤثر، أو بنحو الشرطية إذا كان شرطا لتحقيق التأثير. وبما أن عدم المانع يكون دخيلا في تأثير المقتضي في مقتضاه كان مأخوذا في الواجب بنحو الشرطية، ففيما



نحن فيه يكون عدم التمام قيذا للواجب وهو القصر، لان عدم التمام دخيل في تأثير القصر في المصلحة، فالوجوب متعلق بصلاة القصر المقيدة بعدم وقوع التمام. وعلى هذا يكون ترك التمام من مقدمات الواجب كسائر مقدماته الوجودية والعدمية. فان لم نقل بوجوب المقدمة، فلا محذور في فعل التمام، إذ الفرض ان التمام واحد للملاك والمحبوية في نفسه، وتركه لم يتعلق به أمر شرعي كي ينافي صحة العمل. وان قلنا بوجوب المقدمة، فالملتزم به ليس هو تعلق طلب شرعي وأمر انشائي مولوي بالمقدمة كي تكون مخالفة عصيانا ومبغوضة للمولى، بل الملتزم به ان المقدمة تكون متعلقة للمحبوية الشرعية ليس إلا، فيكون كل من الترك والفعل محبوبا، ومحبوية الترك لا تنافي اماكن التقرب بالفعل لمحبويته. كما مر نظير ذلك في العبادات المكروهة. فراجع. وجملة القول ان الوجه الاول من وجهي الايراد غير وارد. نعم، هنا شئ وهو: أن تفويت المصلحة مبغوض للمولى، فإذا كان الاتيان بالتمام مانعا من تحقق مصلحة القصر كان سببا لتفويت المصلحة فيكون سببا للمبغوض. فلو لم نقل بان سبب الحرام حرام لا بالحرمة النفسية ولا

### [ ٢٧٢ ]

الغيرية فلا اشكال. وان قلنا بانه حرام ومبغوض إما بالحرمة النفسية بدعوى ان النهي عن المسبب نهى عن السبب حقيقة، كما مر في مبحث مقدمة الواجب. أو بالحرمة الغيرية من باب المقدمية. فقد يستشكل في صحة التمام حينئذ لانه حرام ويمتنع التقرب به، فلا يقع عبادة. ونظيره ما يقال في حمل المغصوب في الصلاة. فان الحركة الصلواتية تكون سببا للتصرف فيه بتحريكه فتكون محرمة. لكن نقول بعد قيام الدليل على صحة التمام والحال هذه - اعني: مع كونها مفوتة لمصلحة القصر -، نستكشف انه بالتمام لا تفوت مصلحة القصر وتتدارك بفعل التمام - والا لكانت باطلا لمبغوضيتها -، وهذا ملازم لعدم ترتب العقاب على ترك القصر لعدم فوات مصلحته. ولا محذور في الالتزام بذلك على هذا التقدير بملاحظة دليل الصحة. فلاحظ. ولا يخفى ان هذا الاشكال - أعني حرمة التمام لكونه مفوتا للواجب الواقعي وسبب الحرام حرام - لا يرد على خصوص صاحب الكفاية، بل على جميع المسالك، فلو تم لا محيص عن الالتزام بعدم العقاب، بملاحظة دليل الصحة، إذ بدون ذلك لا مجال للصحة. فانتبه. وأما الوجه الثاني: فهو ما يمكن أن يستفاد من كلام المرحوم النائيني (رحمه الله)، وان كان كلامه في كلا تقريريه بحثه لا يخلو عن اختلاف (١). وقد ذكر هذا الوجه في الدراسات، وبيانه: ان المصلحتين المفروضتين التي تقوم احدهما بالطبيعي والاخرى بخصوص القصر - مثلا -، اما ان تكونا ارتباطيتين بحيث لا يمكن حصول احدهما بدون الاخرى، فلا وجه للحكم بصحة التمام لعدم ترتب أي مصلحة عليه بعد ان لم تحصل المصلحة الزائدة. واما ان تكونا استقلاليتين، فلازمه تعدد الواجب كون القصر واجبا في واجب، وهو

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٢٩٨ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ٢ / ٢٢٩ - الطبعة الاولى. (\*)

### [ ٢٧٣ ]

يستلزم تعدد العقاب عند ترك أصل الصلاة، مع أنه مناف للضرورة وظواهر الاخبار (١). وهذا الوجه كسابقه قابل للمنع بكلا شقيه. فان

لنا ان نختار الشق الاول و نلتزم بارتباطية المصلحتين، ولكن نقول ان المترتب على التمام مصلحة و غرض غير ما يترتب على القصر من مصلحة و غرض، وان كان بينهما جامع نوعي. و عليه، فمصلحة القصر بما لها من المرتبة الزائدة على مصلحة التمام مصلحة ارتباطية لا يتصور حصول جزء منها وحده، وهذا لا ينافي ترتب مصلحة ارتباطية أخرى على التمام تمنع من حصول مصلحة القصر للتضاد بينهما. ونظيره في العرفيات: ان يكون الشخص مبتلى باليمين ألم في أذنه وألم أشد في عينه، وفرض ان الثاني أهم، وكان هناك كأسان من الدواء يترتب على احدهما رفع ألم الاذن وعلى الاخر رفع ألم العين، وكان استعمال أحدهما موجبا لانتفاء الانتفاع بالآخر، فانه إذا استعمل الكأس الرافع لآلم الاذن يصح ان يقال بحصول مقدار من المصلحة بملاحظة المصلحة الجامعة، فيقال ان بعض الآلم ارتفع، وان كان ارتفاع الآلم في كل واحد من العين والاذن بنحو الارتباط لا يقبل التخفيف، بل اما ان يرتفع كله أو يبقى كله. وجهة التوهم المزبور هو: فرض وجود مصلحة واحدة تترتب بالنحو الآتم على القصر و بالنحو الناقص على التمام، مع انه لا ملزم له، بل يمكن الالتزام بتعدد نوع المصلحة مع التضاد بينهما. فانتبه. ثم إن لنا ان نختار الشق الثاني: بان نلتزم باستقلالية المصلحتين، ولكن نقول: إن ترتب مصلحتين في عرض واحد - لا بنحو الطولية كباب النذر للصلاة.

---

(١) الشاهرودي السيد علي. دراسات في الاصول العملية ٣ / ٣١٥ - الطبعة الاولى.  
(\*)

---

#### [ ٣٧٤ ]

أول الوقت، فان التداخل فيه محل كلام - لا يستلزم تعدد الحكم، بل يكون هناك حكم واحد، لكنه يكون أكد من الحكم الثابت للفعل ذي المصلحة الواحدة. و عليه، فالقصر وان كانت فيه مصلحتان لكن لا يدعو ذلك لتعلق وجوبين به، بل يثبت وجوب واحد بنحو أكيد، نظير المحرمات التي يترتب عليها مفسد متعددة. وعلى هذا فلا يتعدد العقاب بترك القصر، لان تعدد العقاب فرع تعدد التكليف لا فرع تعدد المصلحة. نعم، لا محذور في الالتزام بان العقاب عليه أشد من العقاب على ترك القصر لاهميته، إذ لم تقم الضرورة على عدم ذلك. إذن فما أفاده المحقق النائيني ممنوع أيضا. فيتحصل: ان ما أفاده صاحب الكفاية في دفع الاشكال في المسألة لا محذور في الالتزام به في مورد التمام والقصر والجهر والاخفات. وأما الابراد عليه: بان التضاد في الملاكات مع إمكان الجمع بين الفعلين في الخارج بعيد، بل يكاد ان يلحق بانياب الاغوال (١). فهو مندفع: أولا: بان الملاكات الشرعية غير معلومة لدينا كي نستطيع الحكم عليها بعدم التضاد. وثانيا: ان الامثلة العرفية على التضاد في الملاكات مع امكان الجمع بين الفعلين اكثر من أن تحصى، خصوصا في مثل باب الاطعمة والاشربة والادوية. فان منافاة الطعام السابق لحصول الانتفاع باللاحق ملموسة في كثير من الموارد، فلاحظ تعرف، ولسنا بحاجة الى الاطالة.

---

(١) الشاهرودي السيد علي. دراسات في الاصول العملية ٣ / ٣١٥ - الطبعة الاولى.  
(\*)

---

#### [ ٣٧٥ ]

ثم إنك عرفت أن أساس الاشكال في هذه الموارد هو ترتب العقاب على ترك العمل الواقعي مع الالتزام بصحة المأتي به. ولاجل ذلك ذهب المحقق النائيني في مقام دفعه الى إنكار ترتب العقاب على العمل المتروك، وذكر: ان الاجماع المدعى لا يمكن ان يعتمد عليه، لان استحقاق العقاب ليس حكما شرعيا، والاجماع انما يعتمد عليه في كشفه عن رأي المعصوم (ع) إذا كان إجماعا على حكم شرعي لا على أمر عقلي (١). وهذا البيان لا يمكن الموافقة عليه بوجه من الوجوه، لانه لا يحتمل ان يكون إجماع المجمعين مستندا الى مراجعة البحوث الفلسفية، والالتزام بالعقاب على اساس فلسفي أو كلامي أجنبي عن ثبوت الحكم الشرعي، وإنما هو مستند الى التزام ثبوت الحكم الشرعي في هذا المورد، فيترب العقاب على مخالفته قهرا، فاجماعهم على ترتب العقاب يرجع في الحقيقة الى الاجماع على ثبوت حكم شرعي، وهو وجوب العمل المتروك بنحو التعيين، بحيث يكون تركه مستلزما لاستحقاق العقاب. فلا وجه لما أفاده (قدس سره)، وتابعه على ذلك السيد الخوئي في الدراسات (٢). والحاصل: انه في المورد الذي يلتزم بثبوت التكليف الفعلي بالفعل المتروك وعدم تدارك مصلحته بالمأتي به يكون تفصي صاحب الكفاية هو المتعين، بعد عدم امكان الالتزام بالترتب في المقام، فان ما أفاده (قدس سره) يدفع جميع جهات الاشكال. والله سبحانه العالم العاصم. هذا تمام الكلام في هذه الجهة.

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٢٩٥ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (٢) الشاهرودي السيد علي. دراسات في الاصول العملية ٣ / ٣١٧ - الطبعة الاولى. (\*)

---

### [ ٢٧٦ ]

وقد نقل الشيخ (١) وغيره (٢) - بعد ذلك - عن الفاضل التونسي اشتراط العمل بالبراءة بشرطين: أحدهما: ان لا يكون مستلزما لاثبات حكم تكليفي، ومثاله إجراء أصالة البراءة من الدين، فيثبت بها وجوب الحج لعدم المزاحم. والآخر: ان لا يكون مستلزما للاضرار بالغير، كفتح قفص طائر يستلزم طيرانه، فانه لا مجال للتمسك بأصالة البراءة في اثبات جواز فتح القفص. وقد توجهت المناقشات على الفاضل التونسي.. فنوقش الوجه الاول: بانه لا مانع من جريان البراءة إذا كانت موضوعا للحكم الشرعي، وأما إذا لم تكن موضوعا للحكم الشرعي فلا تتكفل البراءة اثبات الحكم إلا على القول بالاصل المثبت. ونوقش الوجه الثاني: بان المورد ان كان من موارد دليل نفي الضرر، فعدم جريان البراءة لاجل وجود دليل اجتهادي مقدم عليها لا من جهة الضرر. وان لم يكن من موارد دليل نفي الضرر، فلا مانع من إجراء البراءة. هذه خلاصة بعض المناقشات. وقد تصدى المحقق النائيني (قدس سره) في مناقشة الوجه الاول الى بيان الموارد التي ينفع إجراء البراءة في اثبات التكليف فيها، والموارد التي لا ينفع إجراء البراءة في اثبات التكليف فيها، وذكر تفصيلا رشيقا وان كان لا يخلو عن بحث في بعض أمثله وخصوصياته - كمثال الحج، فانه التزم ان إجراء البراءة لا ينفع في اثبات وجوبه، لان الحي مقيد بعدم اشتغال الذمة واقعا، والبراءة لا

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فوائد الاصول ٤ / ٣١١ - الطبعة الاولى. (٢) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٣٠٢ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. الواعظ الحسيني محمد سرور. مصباح الاصول ٢ / ٥١٢ - الطبعة الاولى. (\*)

تتكفل نفى الشغل الواقعي. وفيه: انه لم يرقم دليل خاص على اخذ عدم الشغل واقعا في موضوع وجوب الحج، وإنما يعتبر من باب اخذ الاستطاعة الشرعية في موضوعه، وهي لا تتحقق مع وجوب اداء الدين، بل مع مزاحمة أقل الواجبات، ومن الواضح ان سلب القدرة شرعا يناط بفعلية وجوب اداء الدين، واصل البراءة بنفيه، فلاحظ -، لكن لا يخفى ان هذا التفصيل العلمي الرشيق اجنبي عن كبرى دعوى الفاضل التونسي، وإنما هو تحقيق راجع الى الصغرى. فالمهم تحقيق الكبرى التي ادعاها الفاضل التونسي. ويمكن توجيه ما أفاده - مع قطع النظر عما ينقل من كلامه في توجيهها -: بان المعروف بين الاصحاب كون حديث الرفع واردا مورد الامتنان وبملاكه نظير رفع الضرر، فلا يجري في مورد يكون في جريانه منافاة للامتنان، كما لو كان اجراؤه مستلزما لثبوت تكليف شرعي اكثر كلفة ومشقة من التكليف المنفي، كمثال براءة الذمة من الدين الذي يترتب عليه وجوب الحج، فانه لا امتنان في رفع التكليف بالدين لوقوع المكلف بسببه في كلفة الحج. وهكذا لو كان اجراؤه مستلزما للاضرار بالغير، بملاحظة ان الملحوظ هو الامتنان على الامة والنوع لا خصوص من يجري في حقه حديث الرفع، فانه لا امتنان في اجراء البراءة مع استلزامها ضرر الغير، فهي لا تجري مع قطع النظر عن أدلة نفى الضرر. فاشتراط هذين الشرطين انما هو بملاك عدم الامتنان في جريان البراءة. فلا بد في تحقيق صحة ذلك من ملاحظة ان الملحوظ هل هو الامتنان في نفسه أو الامتنان الفعلي بملاحظة خصوصيات الواقعة وملازماتها؟ فإذا كان الملحوظ هو الاول لم يتوجه اعتبار هذين الشرطين، إذ في اجراء البراءة امتنان في نفسه. وإذا كان الملحوظ هو الثاني توجه اعتبارهما كما عرفت. وظاهر الاصحاب هو الثاني، نظير ما يلتزم به في حديث نفى الضرر كما سيأتي.

وقد تقدم منا في مبحث حديث الرفع انكار هذا الاستظهار من أساسه، وأنه لا وجه لدعوى كون حديث الرفع واردا بملاك الامتنان، ولو سلم أن يكون للامتنان فلم يظهر أنه علة، بل غاية أن يكون حكمة. هذا مع انه لا ينعقد الامر في مثال الحج لو فرض عدم جريان اصالة براءة الذمة من الدين لاجل عدم الامتنان، إذ في استصحاب عدم التكليف غنى وكفاية، وقد عرفت انه لا مانع من جريانه إذا كان موضوعا لحكم شرعي. فلاحظ. هذا تمام الكلام في شروط العمل بالبراءة. وقد تعارف لدى الاعلام تذييل مباحث البراءة والاشتغال بالبحث عن قاعدة نفى الضرر، ونحن نجاريهم في هذا الامر ونوقع البحث فيها، ومن الله سبحانه نستمد المعونة والعصمة وهو حسبنا ونعم الوكيل (١).

(١) تم البحث في يوم الاحد ٥ / ٨ / ٩١ هـ. \*

" قاعدة نفي الضرر " لا يخفى انه لا أهمية للبحث عن كون هذه القاعدة أصولية أو فقهية، فانه ليس بذى جدوى. وإنما المهم تحقيق الحال في ثبوت القاعدة وحدودها وقيودها. ولا بد من سرد الاخبار التي تكفلت نفي الضرر بنحو العموم، ثم البحث عن الاستفادة من متونها. وهي متعددة. فمنها: رواية عبد الله بن بكير عن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: " ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الانصار، وكان منزل الانصاري بباب البستان، فكان يمر الى نخلته ولا يستأذن، فكلمه الانصاري ان يستأذن إذا جاء فأبى سمرة فلما تأبى جاء الانصاري الي رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فشكا إليه وخبره الخبر. فأرسل إليه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وخبره بقول الانصاري وما شكنا، وقال: إذا اردت الدخول فاستأذن. فأبى. فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله، فأبى ان يبيع. فقال: لك بها عذق يمد لك في الجنة. فأبى ان يقبل. فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) للانصاري: اذهب فاقطعها وارم بها إليه فانه لا ضرر ولا

ضرار " (١). ومنها: رواية عبد الله بن مسكان عن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) نحو ما تقدم، إلا انه قال: " فقال له رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار علي مؤمن. ثم قال: ثم أمر بها فقلعت ورمي بها إليه. فقال له رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): انطلق فاغرسها حيث شئت " (٢). ومنها: رواية أبي عبيدة الحذاء عن أبي جعفر (عليه السلام) نحو ما تقدم، ولكن في آخرها قال (صلى الله عليه وآله وسلم): " ما أراك يا سمرة الا رجلا مضارا، اذهب يا فلان فاقطعها - فاقطعها - واضرب بها وجهه " (٣). ومنها: رواية عقبة بن خالد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: " قضى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بين أهل المدينة في مشارب النخل انه لا يمنع نفع الشئ، وقضى بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء، فقال: لا ضرر ولا ضرار " (٤). وفي الكافي، بدل قوله: " فقال " قوله: " وقال لا ضرر... " ومنها: رواية عقبة بن خالد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: " قضى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بالشفعة بين الشركاء في الارضين والمسكن وقال: لا ضرر ولا ضرار. وقال: إذا أرفت الارف وحدث الحدود فلا شفعة " (٥).

(١) الكافي ٥ / ٢٩٢، حديث: ٢. التهذيب ٧ / ١٤٦، حديث: ٣٦. من لا يحضره الفقيه ٣ / ٢٢٢، حديث: ٢٨٥٩. (٢) الكافي ٥ / ٢٩٤، حديث: ٨. (٣) من لا يحضره الفقيه ٣ / ١٠٢، حديث: ٣٤٢٣. (٤) الكافي ٥ / ٣٦٣، حديث: ٦. (٥) الكافي ٥ / ٣٨٠، حديث: ٤. التهذيب ٧ / ١٦٤، حديث: ٤. من لا يحضره الفقيه ٣ / ٧٦، حديث: ٣٣٦٨. (\*)

ومنها: رواية الصدوق في الفقيه في مقام بيان ان المسلم يرث من الكافر والكافر لا يرث من المسلم قال: " وان الله عز وجل حرم على الكفار الميراث عقوبة لهم لكفرهم، كما حرم على القاتل عقوبة لقتله، فاما المسلم فلاي جرم وعقوبة يحرم الميراث ؟ ! وكيف صار الاسلام يزيد شرا ؟ ! مع قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): الاسلام يزيد ولا ينقص، ومع قوله عليه السلام: لا ضرر ولا اضرار في الاسلام. فالاسلام يزيد المسلم خيرا ولا يزيد شرا (١).

ومع قوله عليه السلام: الاسلام يعلو ولا يعلى عليه... " (٢). ومنها: ما حكى عن المستدرک عن دعائم الاسلام عن أبي عبد الله (عليه السلام): " انه سئل عن جدار الرجل وهو سترة بينه وبين جاره سقط عنه فامتنع من بنائه، قال: ليس يجبر على ذلك إلا ان يكون وجب ذلك لصاحب الدار الاخرى بحق أو بشرط في أصل الملك، ولكن يقال لصاحب المنزل اشتر على نفسك في حقك إن شئت. قيل له: فان كان الجدار لم يسقط ولكنه هدمه أو اراد هدمه اضاراً بجاره لغير حاجة منه الى هدمه ؟. قال: لا يترك، وذلك ان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: لا ضرر ولا ضرار، وان هدمه كلف أن يبنيه " (٣). وهذه جملة من النصوص الواردة في هذا المقام. ويقع الكلام فيها تارة من ناحية السند وأخرى من ناحية المتن. أما ناحية السند: فالظاهر انه لا يحتاج الى اتعاب النفس لان السند في بعض ما تقدم وإن لم يكن تاماً، لكن يحصل من المجموع مما رواه الخاصة والعامة الوثوق بصدور هذا المضمون من الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم).

(١) من لا يحضره الفقيه ٤ / ٣٣٤، حديث ٥٧١٨. (٢) من لا يحضره الفقيه ٤ / ٣٣٤، حديث ٥٧١٩. (٣) دعائم الاسلام ٢ / ٥٠٤، حديث: ١٨٠٥. (\*)

#### [ ٢٨٤ ]

وأما ناحية المتن فالكلام فيها من جهات عديدة: الجهة الاولى: ان كثيراً من النصوص المتقدمة المروية بطرقنا ومثلها المروي بطرق العامة ورد فيها قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): " لا ضرر ولا ضرار " من دون تقييد بكلمة: " في الاسلام " وإنما ورد التقييد بذلك في رواية الصدوق خاصة، ونقل أيضاً عن نهاية ابن الاثير من كتب العامة (١). فيقع الكلام في انه هل يمكن البناء على ورود هذا القيد أم لا ؟. ولا يخفى ان للبناء على ثبوته وعدمه اثراً عملياً في ما يستفاد من الهيئة التركيبية لنفي الضرر. فقد جعله الشيخ من القرائن على ما استفاد من تكفل الرواية نفي الحكم المستلزم للضرر من باب نفي السبب بلسان نفي السبب، ومن مبعثات احتمال ارادة النهي عن الضرر من نفي الضرر (٢). وكيف كان، فالحق انه لا يمكن البناء على ثبوت هذا القيد وصدوره من الرسول الاعظم (صلى الله عليه وآله وسلم). ولا يخفى أن محور الكلام هو رواية الصدوق دون رسالة ابن الاثير في النهاية، إذ لا يحتمل ان يستند الى رواية النهاية في البناء على صدور هذا القيد، بعد ان كانت رسالة لعامي. والذي نستند إليه في التوقف عن العمل برواية الصدوق (رحمه الله) هو وجهان: الوجه الاول: الوثوق أو قوة احتمال كون كلمة: " في الاسلام " زيادة من الصدوق لا قولاً للنبي (ص).

(١) ابن الاثير، النهاية ٣ / ٨١ - الطبعة الاولى. (٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى، فرائد الاصول / ٣١٤ - الطبعة الاولى. (\*)

#### [ ٢٨٥ ]

والوجه الثاني: عدم تمامية السند. أما الوجه الاول: فلنا عليه قرائن ومؤيدات: أولاً: ان النقل... تارة يكون باللفظ مع قطع النظر عن معناه، بل قد لا يفهم الناقل معنى اللفظ وإنما ينقله بنصه لغرض هناك. وأخرى: يكون بالمضمون والمعنى. فلا يلحظ فيه نقل النص اللفظي للمنقول عنه، بل نقل ما يفهمه الناقل من كلام المنقول عنه. ومن

الواضح ان الصدوق (رحمه الله) في روايته ليس في مقام النص اللفظي لكلام النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، بل في مقام حكاية المضمون والمعنى، لانه في مقام الاستدلال على ارث المسلم من الكافر، وهو يرتبط بمفاد قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لا بنفس اللفظ. وإذا اتضحت هذه الجهة نضم إليها جهة أخرى، وهي: ان صاحب القانون والتشريع إذا شرع حكماً بإنشاء معين صح ان ينقل عنه تشريع ذلك الحكم في القانون ولو لم يكن لفظ - في القانون - وارداً عند تشريعه. فيصح ان يقال: ان الله حرم الغيبة في الاسلام مع ان انشاء تحريم الغيبة لم يكن مشتقاً على كلمة: " في الاسلام ". كما يصح ان يقال: ان الحكومة شرعت السجن في العراق، ولو لم يكن الانشاء مشتقاً على كلمة: " في العراق ". ويصح أن يقال: ان زيدا يقول لا أرضى باللعب في بيتي، والحال انه لم ينه الا عن اللعب بلا ان يقول: " في بيتي "، ولكن كان ظاهر حاله باعتبار سلطنته على بيته كون تحريمه بلحاظ بيته. ولا يعد مثل هذا خيانة في النقل، بل هو أمر يجري عليه الكل بعد ان كان النقل بالمعنى لا بنص اللفظ. والناقل للمعنى لا يتقيد بخصوص اللفظ

### [ ٢٨٦ ]

وحدوده، بل له ان ينقل المعنى بما يستفيدة من ملاحظة الحال. وبما ان الشارع بما هو شارع انما ينفى الضرر بلحاظ تشريعه ودينه، فنسبة نفي الضرر في الاسلام الى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كما تتلاءم مع نطقه بها كذلك تتلاءم مع عدم نطقه بها بملاحظة حاله وشأنه. فبملاحظة هاتين الجهتين لا يثبت ظهور لنقل الصدوق (رحمه الله) في انه يريد بيان ان كلمة: " في الاسلام " جزء قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، بل يمكن ان يكون نقلاً بحسب ملاحظته ظاهر حال الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وشأنه. وثانياً: ان ارتكاز الاشباه والنظائر قد يوقع في الغفلة، وبما ان لهذه الجملة اشباها كثيرة مثل " لا رهبانية في الاسلام "، و: " لا مناجشة في الاسلام "، و: " لا اخفاء في الاسلام "، فقد يكون ذلك منشئاً لاشتباه الصدوق (رحمه الله) في رواية: " لا ضرر " لانها شبيهة بتلك النصوص. وأصالة عدم الغفلة لا يبنى عليها إذا كان احتمال الغفلة معتداً به عرفاً كما في المورد، فيكون نظير مورد معلومية كثرة الغفلة من الناقل، فانه لا يبنى على أصالة عدم الغفلة في نقله. وثالثاً: ان كلمة: " في الاسلام " لو كانت جزء من كلام الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، فلا يصح إلا بتقدير، إذ الظرفية لا تصح بلحاظ نفس الضرر إذ لا معنى له كما لا يخفى. كما لا تصح بلحاظ نفي الضرر، لان النفي ههنا مفاد الحرف وهو لا يصلح لان يكون طرفاً للربط، فلا بد من تقدير. بخلاف ما لو كانت راجعة الى كلام الصدوق، بحيث يكون: " في الاسلام " مرتبطاً بـ: " قوله " فيكون المراد: " وقوله في الاسلام لا ضرر... " ويراد من القول التشريع والجعل. ورابعاً: ان الظاهر ان هذه الجملة - أعني: " لا ضرر ولا ضرار " - غير مستقلة بالبيان، بل هي من ذيول قصة سمرة أو غيرها، ولا ظهور لكلام الصدوق في انها

### [ ٢٨٧ ]

واردة ابتداء، لانه ليس في مقام نقل الرواية، بل في مقام الاستدلال بهذه الفقرة فلا ينافي كونها من ذيول واقعة معينة كواقعة سمرة. ولا يخفى ان رواية سمرة بجميع صورها لم ترو بهذا النحو - أعني: باضافة قيد: " في الاسلام " -، وهكذا غير رواية سمرة المذيلة بنفي الضرر. وعليه، فيدور الامر بين احتمال النقص فيها واحتمال الزيادة

في رواية الصدوق. والثابت في محله وان كان تقديم اصالة عدم الزيادة مع التعارض، لقوة احتمال الغفلة الموجبة للنقص من الغفلة الموجبة للزيادة. إلا ان تظافر النقل مع النقيضة، مع قوة احتمال الزيادة بملاحظة الوجوه الثلاثة المتقدمة يبعد جريان اصالة عدم الزيادة. والحاصل: انه بملاحظة هذه الوجوه لا يبقى مجال للبناء على ثبوت هذا القيد في كلام الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وعدم كونه من كلام الصدوق، لعدم الاطمئنان بذلك وعدم ما يصح البناء عليه تعيدا. وأما الوجه الثاني: فان رواية الصدوق (رحمه الله) وان لم تكن مرسلة كأن يقول: " روي عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)... "، لانه أسند القول الى الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) بصورة باتة حزمية، وهكذا يكشف عن بنائه على صدور هذا الكلام من النبي (ص). إلا ان هذا لا ينفذ في صحة البناء على حكايته، وذلك لانه لم يظهر من حكايته انه قد اعتمد على رواية تامة السند كي يكون ذلك منه شهادة على صحة السند، إذ يمكن ان تكون الرواية الواصلة إليه غير تامة السند لكنه اطمئن بصدورها اعتمادا على قرائن قد لا توجب الوثوق لنا لو عثرنا عليها. فلا يمكن الاعتماد على حكايته. فالتفت. الجهة الثانية: في إمكان البناء على ثبوت قيد: " على مؤمن " بعد قوله:

#### [ ٢٨٨ ]

" لا ضرر ولا ضرار " وعدم إمكانه. ولا يخفى عليك ان جميع الروايات التي نقلناها خالية عن هذا القيد ما عدا رواية ابن مسكان عن زرارة الواردة في قصة سمرة بن جندب. ولكنها لا تصلح للاستناد إليها، فانها مضافا الى ورود الوجه الرابع الذي ذكرناه بالنسبة الى رواية الصدوق المتكفلة لاضافة قيد: " في الاسلام ". ضعيفة السند، لان بعض أفراد سلسلة السند مجهول للتعبير عنه ب: " بعض أصحابنا "، فلا تكون حجة. ومن الغريب ان الشيخ (رحمه الله) في الرسائل ذكر هذه الرواية وجعلها من أصح ما في الباب سندا (١). فانتبه. والذي يتحصل لدينا من مجموع ما تقدم: ان الشئ الثابت من النصوص هو خصوص جملة: " لا ضرر ولا ضرار " بلا زيادة كلمة: " في الاسلام " أو: " على مؤمن ". الجهة الثالثة: في ان جملة: " لا ضرر ولا ضرار " هل وردت مستقلة كما وردت جزء، أو انها لم ترد إلا جزء كلام آخر؟. والحق: انه لا يمكن الالتزام بورودها مستقلة لوجهين: الاول: انه لا طريق الى اثبات ذلك لا من طرق العامة ولا من طرق الخاصة. أما العامة، فانهم وإن أوردوها في احاديثهم مستقلة فقط، فلم يرووا سوى هذه الجملة فقط، لكننا نعلم بانهم حذفوا مواردنا للقطع بورودها في بعض الموارد الخاصة، ومنها واقعة سمرة بملاحظة نصوصنا، فانه يكشف عن اغفالهم لمواردنا سهوا أو عمدا. وعليه، فلا يمكن ان يعتمد على نقلها مستقلة في اثبات انها وردت كذلك.

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣١٤ - الطبعة الاولى. (\*)

#### [ ٢٨٩ ]

نعم، لو رويت بطرفهم بنحوين مستقلة وغير مستقلة، لامكن دعوى ظهور ذلك في الاستقلال. وأما الخاصة، فلم ترد في الروايات مستقلة إلا في رواية الصدوق ورواية دعائم الاسلام المتقدمتين. ولكن لا ظهور لرواية الدعائم في كونها مستقلة الورد، لانه ليس في مقام الحكاية ابتداء، بل في مقام الاستدلال على الحكم الذي بينه، فمن الممكن ان يكون نظره (عليه السلام) الى ورود هذه



الفقرة في رواية سمرة مثلا، فذكرها شاهدا. وأما رواية الصدوق (رحمه الله)، فقد عرفت انه في مقام الاستدلال على فتواه، فلا ظهور لحكايته في ورودها مستقلة كما لا يخفى. الثاني: انه لا يظهر لهذه الجملة بنفسها وابتداء معنى محصل من دون سابق ولاحق كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام. نعم لو كانت ملحقة بقيد: " في الاسلام " أو: " على مؤمن " لكانت ذات معنى، إلا انك عرفت عدم ثبوت أحد هذين القيدتين. فتدبر. الجهة الرابعة: في تطبيق قاعدة: " لا ضرر ولا ضرار " في مورد الحكم بالشفعة ومورد النهي عن المنع عن فضل الماء ليمنع فضل كلاء، في روايتي عقبة بن خالد. فقد وقع البحث فيه من ناحيتين: الناحية الاولى: في صحة تطبيق نفي الضرر والضرار في هذين الموردتين. وعمدة الاشكال في صحة ذلك في مورد الحكم بالشفعة وجهان: أحدهما: عدم تحقق الضرر فعلا في بيع حصة الشريك لغير شريكه. نعم قد يتحقق الضرر في المستقبل، كما إذا كان الشريك الجديد سئ الخلق وغير ذلك، فالبيع يكون مقدمة اعدادية للضرر التي قد يترتب عليها الضرر، وقد لا

### [ ٢٩٠ ]

يترتب وفي مثله لا يصدق الضرر فعلا كي يصح نفيه بالقاعدة، فهل يقال لبيع السكين أو امضائه انه ضرري لانه مقدمة اعدادية للاضرار بالغير بالجرح ؟!. والآخر: ان نفي الضرر لا يتكفل على تقدير انطباقه سوى نفي اللزوم واثبات الجواز الحكمي من دون أن يثبت حقا للشريك على حد سائر الحقوق، مع ان الثابت في مورد الشفعة هو الجواز الحقيقي، فان الشفعة تعد من الحقوق. واما الاشكال في صحة تطبيق نفي الضرر على مورد منع فضل الماء، فهو وجهان أيضا: أحدهما: ان منع المالك فضل مائه عن الغير لا يعد اضرارا به، بل هو عدم اقبال للنفع إليه، فلا ربط له بنفي الضرر. والآخر: ان الملتزم به في هذا المورد هو كراهة المنع لا حرمة. ومن الواضح ان مقتضى نفي الضرر ههنا هو حرمة منع الماء، إذ الضرر - على تقديره - انما يترتب على الجواز بالمعنى الاعم لا خصوص الاباحة. ولو ادعى ان مفاد نفي الضرر تحريم الضرر. فالاشكال من هذه الجهة اوضح. وبالجملة: هذان الموردان لا يصلحان لتطبيق نفي الضرر فيهما بأي معنى فرض له من المعاني التي سيأتي البحث فيها إن شاء الله تعالى. ومن هنا التجأ البعض الى دعوى: ان ذكر لا ضرر في كلتا الروايتين من باب الجمع في الرواية لا في المروي (١). كما التجأ المحقق النائيني الى حمل تطبيق نفي الضرر في الموردتين من باب الحكمة لا العلة (٢).

(١) الواعظ الحسيني محمد سرور. مصباح الاصول ١ / ٥٢١ - الطبعة الاولى. (٢) الخوانساري الشيخ موسى. قاعدة لا ضرر / ١٩٥ - المطبوعة ضمن غنية الطالب. (\*)

### [ ٢٩١ ]

والتحقيق: إنا لا نرى اشكالا في صحة تطبيق نفي الضرر في هذين الموردتين بنحو العلية، فلا تصل النوبة الى ما اشرنا إليه بيان ذلك: أما في مورد الشفعة... فالوجه الاول من الاشكال يندفع: بان بيع الحصة من شخص آخر يكون معرضا لترتب الضرر على مشاركته للشريك الاول، للجهل بحاله وخصوصياته وما يترتب على اشتراكه في الملك والتصرف. مثل هذا البيع يوجب نقضا في مالية حصة الشريك الاول بلا إشكال، وهو ضرر واضح. فالضرر مترتب مباشرة على البيع بملاحظة ان المعرضية للابتلاء بشخص آخر مجهول الحال يستلزم

نقص المالية وهو ضرر فعلي، وليس بملاحظة ترتب الضرر الخارجي، كي يقال ان نسبة البيع إليه نسبة المعد لا السبب. فالاشكال نشأ من ملاحظة الضرر الصادر من الشريك نفسه، والغفلة عن الضرر الحاصل من الشركة نفسها، فانتبه. وهذا البيان وان تأتى نظيره في موارد القسمة بلحاظ ان جوار مجهول الحال أيضا يوجب نقص المالية، لكن بعد قيام الدليل الخاص على عدم الشفعة فيها، ولو بملاحظة اختلاف مرتبة الضرر فيها عن مرتبته في مورد الشركة، لتوقف تصرف الشريك الاول على إذن الشريك الجديد، بخلاف مورد القسمة. لا يبقى مجال لدعوى تأتي نفي الضرر في موارد القسمة. وأما الوجه الثاني، فيندفع: بان ثبوت الحق في مورد الشفعة ليس بدليل نفي الضرر، بل هو بواسطة دليل منفصل بملاك آخر ودليل نفي الضرر لم يتكفل سوى اثبات الجواز، ولا ينافيه ان يقوم دليل آخر على ثبوت الحق. ولا دليل على ان السائل استظهر من كلام الامام (عليه السلام) ثبوت الحق بلا ضرر. وبالجملة: لا ظهور للتعليل في كونه تعليلا للحق، بل هو تعليل للجواز

### [ ٢٩٢ ]

وكونه حقا ثابتا بملاك آخر وبدليل آخر. وأما في مورد منع فضل الماء.. فالوجه الاول من الاشكال يندفع: بان الرواية واردة في مورد يكون للشخص ماء ويكون في جنبه كلاء للرعي، فإذا رعت اغنام الغير في الكلاء عطشت فاحتاجت الى الماء، فإذا منع المالك ماءه عنها كان ذلك سببا لعدم رعيها في الكلاء لانها تموت عطشا، فيضطر مالك الغنم الى ترك هذا المدعى الى مرعى آخر. وهذا أوجه ما قيل في معنى الرواية. وعليه، فمنع الماء يكون سببا لمنع الانتفاع بالمرعى، فيكون سببا للضرر، لان عدم النفع وان لم يعد ضررا بقول مطلق، لكنه في مورد قيام المقتضي للانتفاع يكون المنع عنه معدودا عرفا من الاضرار. إذن فمورد الرواية هو ما يكون المنع من فضل الماء موجبا للضرر. فيصح تطبيق نفي الضرر عليه. وأما الوجه الثاني، فيندفع: بانه لا مانع من الالتزام بالتحريم كما نسب الى جمع من المحققين، وليس فيه مخالفة لضرورة فقهية. والذي يتحصل انه لا اشكال في تطبيق لا ضرر في كلا الموردين. ولولا ما ذكرناه لاشكل الامر على ما سلكه المحقق النائيني في الالتزام بان الملحوظ في تطبيق نفي الضرر هو بيان الحكمة لا العلة، فان مقتضاه التوقف في ظهور نفي الضرر في رواية سمرة في العلية، إذ لا محذور في أخذ الضرر بنحو الحكمة في مورد وبنحو العلة في مورد آخر. لكن بعد وحدة التعبير في جميع النصوص يبعد ان يختلف المراد منه، بل الظاهر ان المراد به واحد، بان يكون علة في الجميع، أو حكمة في الجميع. فتدبر. الناحية الثانية: في ان حكاية قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): " لا ضرر ولا ضرار " في روايتي عقبة المزبورتين في مورد الشفعة ومنع فضل الماء، هل هو

### [ ٢٩٣ ]

من باب الجمع في الرواية، بمعنى انه صدر في غير هذين الموردين ومنفصلا عن فضائه فيهما، ولكن جمع الراوي بين روايته ورواية فضائه في مورد الشفعة ومنع فضل الماء؟، أو انه من الجمع في المروي، بمعنى انه جزء من فضائه في مورد الشفعة ومن فضائه في مورد منع فضل الماء؟. ولا يخفى ان البحث في الناحية الاولى متفرع على الثاني، ولا مجال له على الاول الذي قد أصر عليه المحقق شيخ الشريعة الاصفهاني (رحمه الله) في رسالته الصغيرة، بتقريب: ان عبادة بن الصامت نقل أفضية النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وهي كثيرة، ونقل من حملتها نفي الضرر والضرار، والشفعة،

والنهى عن منع فضل الماء ليمنع فضل كلاء. ونقله ظاهر في انفصال قضائه (صلى الله عليه وآله وسلم) بنفي الضرر عن قضائه بالشفعة وعدم منع فضل الماء. وبملاحظة التشابه بين نقل عبادة ونقل عقبة بعض تلك الاقضية - ومنها ما نحن فيه - في الالفاظ، بل ربما تكون بلفظ واحد، يحصل الاطمئنان بان ما يروم نقله عقبة هو ما يروم نقله عبادة، وانهما ينقلان وقائع واحدة، وبملاحظة وثاقه عبادة وتثبته في النقل يحصل الاطمئنان بان عقبة في اختلافه مع عبادة في تذييله قضائه (ص) في مورد الشفعة ومنع فضل الماء كان قد جمع بين الرواية لا المروي (١). ولكن ما أفاده (قدس سره) لا يمكن الالتزام به، فان ظهور رواية عقبة في كلا الموردين في كون قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): " لا ضرر ولا ضرار " جزء من قضائه بالشفعة أو بعدم منع فضل الماء، وانه (صلى الله عليه وآله وسلم) في مقام تعليل قضائه بهما بنفي الضرر والضرار، ببيان كبرى كلية مما لا يكاد ينكر ولا يخفى، خصوصا روايته الواردة في الشفعة، لتعقيبه نقل لا ضرر ببيان حكم

---

(١) الاصفهاني العلامة شيخ الشريعة، قاعدة لا ضرر / ٢٠ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (\*)

---

#### [ ٢٩٤ ]

ما إذا وقعت القسمة وانه لا شفعة بعدها. فان ذلك ظاهر غاية الظهور انه لم ينتقل في حكايته قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): " لا ضرر ولا ضرار " الى بيان قضاء آخر صدر منه (ص) في واقعة أخرى، بل هو في مقام بيان ما صدر من الاحكام في مورد بيع الشريك. وبالجملة: رواية عقبة بمقتضى ظهورها تأبى عن حملها على الجمع في الرواية. ومجرد رواية عبادة قضائه (ص) في هذين الموردين بلا تذييل بنفي الضرر والضرار، لا يصلح ان يكون قرينة على رفع اليد عن هذا الظهور بل الصراحة. مع ان وثاقه عبادة لا تدعو الى ذلك، بعد ان كانت سلسلة السند إليه ليست بتلك المرتبة من الوثاقه. مضافا الى العلم بان عبادة لم يكن بصدد نقل موارد ورود نفي الضرر، بل بصدد نقل الكبرى الكلية لا غير بقطعها عن موردها، إذ من الواضح ورود نفي الضرر في واقعة سمرة ولم ينقلها عبادة أصلا. فلا يكون نقله: " لا ضرر ولا ضرار " منفصلا عن القضاء بالشفعة دليلا على عدم وروده في ذلك المورد. خصوصا بملاحظة ما تقدم منا في الجهة الثالثة من عدم تصور معنى محصل لهذه الجملة إذا وردت مستقلا. فراجع. ولعل منشأ الالتزام بان المورد من موارد الجمع في الرواية هو الاشكال الذي عرفته من الناحية الاولى - كما صرح به بعض - لكن عرفت اندفاعه بحذافيره فلا مقتضى للتكلف، والله سبحانه العالم. الجهة الخامسة: في معنى مفردات هذه الفقرة، أعني: " لا ضرر ولا ضرار ". أما لفظ: " الضرر "، فلا شبهة في انه يصدق على مطلق النقص في المال والعرض والبدن.

---

#### [ ٢٩٥ ]

وهل يصدق على عدم النفع ؟. لا شبهة في عدم صدقه على عدم النفع إذا لم يكن في معرض الوصول بتمامية مقتضيه. إنما الاشكال في صدقه على عدم النفع إذا كان في معرض الوصول، كما لو كان مقتضى النفع وشرطه تاما فممنوع من تحققه. ولا يخفى ان هذا النحو يتصور على نحوين: أحدهما: ان يكون النفع في معرض الوصول الى هذا الشخص كزيد - مثلا -، ولكن لا بخصوصيته وبما أنه زيد، بل بما

انه فرد من افراد العنوان الكلي المنطبق عليه الذي يصل إليه النفع عادة. غاية الامر ان العنوان انحصر فرده بزيد. مثلا، إذا كان في بلد النحف خبازا واحدا، فعند حلول موسم الزيارة يكون مقدار بيعه للخبز كثيرا جدا، ولكن شراء الزوار منه لا لخصوصيته بل بما انه خباز، وإنما يقصدون الشراء منه خاصة لانحصار الكلي به. والامتلة على ذلك كثيرة. والآخر: ان يكون النفع في معرض الوصول للشخص الخاص بخصوميته. كما إذا كان الناس يشاؤون زيدا ويتركون غيره من مماثليه من جهة حسن خلقه ومساهلته في باب المعاملة. ولا يخفى ان العرف يطلق لفظ الضرر على عدم النفع في كلا هذين الموردین. ففي المثال الاول لو فتح شخص آخر دكانا لبيع الخبز فسبب ذلك قلة الشراء من الاول يقول الاول اني قد تضررت بفتح الآخر دكانا لبيع الخبز، وانه قد ضرني، كما يقال في الفارسية: " ضر به من زده ". وهكذا في المثال الثاني لو صرف شخص آخر الناس عن زيد إليه بأفضل من أخلاق زيد، يقول زيد انه تضرر بذلك وان فلانا ضره. وبالجمله: صدق الضرر عرفا في هذه الموارد لا ينبغي الاشكال فيه. إلا

### [ ٢٩٦ ]

ان الالتزام بانطباق قاعدة نفي الضرر في الاول - بأي معنى من المعاني المفروضة لها من النهي أو نفي أو غيرهما - مما لا يقول به أحد، ويستلزم تأسيس فقه جديد. فهل يلتزم أحد بحرمة فتح الآخر دكانا يوجب تقليل الشراء من الاول؟. فهو وان كان ضرا موضوعا، لكن ليس له حكمه الذي نبحث عنه في قاعدة نفي الضرر. وأما الثاني: فهو مما لا يمكن الالتزام بانطباق القاعدة المبحوث عنها عليه بقول مطلق وان امكن الالتزام به في بعض الموارد، إذ لا أظن ان احدا يلتزم بحرمة فتح دكان في قبال زيد وصرف الناس عن زيد ووجههم إليه، أو بحرمة صرف المشتري من زيد لخصوصيته الى عمرو. نعم، في مثل ما لو كان ماء جار كان بمقتضى طبع جريانه يمر بدار زيد، يمكن الالتزام بحرمة تحويل مجراه عن دار زيد. ومما ذكرناه في تحقيق معنى الضرر يظهر ان تقابله مع النفع ليس بتقابل التضاد لصدقه على عدم النفع. وليس بتقابل العدم والملكة لصدقه على النقص وهو أمر وجودي، بل هو أعم من النقص المضاد للنفع ومن عدم النفع في المورد الذي فيه اقتضاء للنفع المقابل للنفع بتقابل العدم والملكة. وكيف كان فهذا ليس بمهم فيما نحن بصدده، وإنما المهم تحقيق معنى الضرر وتحديده وانه خصوص النقص أو اعم من عدم النفع في موارد وجود المقتضي للنفع، وقد عرفت تحقيق ذلك. وهذا أولى من صرف البحث الى الكلام في صحة دعوى ان التقابل بينهما تقابل التضاد، كما هو ظاهر اهل اللغة (١). أو العدم والملكة كما هو ظاهر صاحب الكفاية (٢)، وعدم صحتها بعد فرض ان الضرر بمعنى النقص. لانه بحث

(١) الضر والضر: ضد النفع، اقرب الموارد والنهاية - الضر: ضد النفع، الصحاح. (٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٨١ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (\*)

### [ ٢٩٧ ]

اصطلاحی صرف لا أهمية له فيما نحن فيه، بل كان ينبغي تحقيق معنى الضرر وحدوده كما عرفت. وبذلك يظهر لك المسامحة في حاشية المحقق الاصفهاني. فراجع (١). وأما لفظ: " الضرر " فقد

قبل في معناه: انه فعل الاثنتين وانه الجزء على الضرر. ولعله الوجه في ذلك ما اشتهر ان مصدر باب المفاعلة يدل على تحقق المبدأ من اثنتين كالقتال والضراب، والضرار منها لانه مصدر من المضارة. ولكن تصدى المحققون والمتتبعون (٢) الى انكار هذا الامر المشهور بسرد الشواهد الكثيرة من الكتاب والسنة والاستعمالات العرفية مما لا يراد بها فعل الاثنتين من المصدر. فراجع تعرف. وذلك يكفي تشكيكا أو منعا لهذا القول. هذا مضافا الى انه لم يرد به ذلك في رواية سمرة قطعا، لانه طبق عنوان: " المصار " على سمرة مع انه لم يتحقق الضرر من الانصاري، بل كان سمرة منفردا به. مع أن المنفي ان كان فعل الاثنتين الحاصل في زمان واحد، فنفس نفي الضرر يتكفل نفيه فلا يزيد نفي الضرر شيئا. وان كان المنفي فعل الثاني الحاصل بعنوان الجزء، فهو يتنافى مع مفاد قوله تعالى: (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) (٣) فلا يمكن الالتزام به. إذن فتحقيق صحة هذا القول في معنى الضرر وعدم صحته لا أهمية له فيما نحن فيه. كما انه لا أهمية لتحقيق صحة ما أفاده بعض المحققين بعد رد هذا القول. من: ان مصدر باب المفاعلة يدل على نفس المبدأ ولكن بضميمة ملاحظة تعديه

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٣١٧ - الطبعة الاولى.  
(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٣١٧ - الطبعة الاولى.  
(٣) سورة البقرة، الآية: ١٩٤. (\*)

#### [ ٣٩٨ ]

الى المفعول وتعلقه بالغير، فالضرار يدل على الضرر الملحوظ وقوعه على الغير، بخلاف الضرر، فانه يدل على نفس المبدأ بلا ملاحظة جهة تعديه الى الغير. وذلك لان مرجع هذا القول الى كون معنى الضرر هو حصة خاصة من الضرر، ومن الواضح انه يكفي في نفيه نفي الضرر، فالالتزام به لا يزيدنا شيئا. كما ان الالتزام بان الضرر بمعنى التصدي الى الضرر (١)، ان أريد به مجرد التصدي ولو لم يتحقق الضرر، فلا يلتزم بنفيه وحرمنه قطعا. وان أريد به التصدي المقارن للضرر، فهو مما يكتفى فيه بنفي الضرر. فلا أثر لتحقيق هذا القول أيضا. كما انه لا أثر لتحقيق ما أفاده المحقق النائيني في معناه من: انه قصد الضرر وتعمده، وتطبيقه على سمرة بهذه الملاحظة (٢). وذلك لاندراجه في الفقرة الاولى - أعني: نفي الضرر -، خصوصا إذا كان المقصود بنفي الضرر النهي عنه، لاختصاص متعلق النهي بما إذا كان عن قصد وإرادة. وبالجملة: جميع ما ذكر في معنى الضرر لا أهمية لتحقيقه ومعرفة الصحيح منه، فلا داعي الى اتعاب النفس في ذلك، بل الاولى صرفها في ما هو أهم. وأما لفظ: " لا: " فلا يخفى انها نافية لا ناهية، لان: " لا " الناهية لا تدخل على الاسم، بل تدخل على الفعل المضارع. فانتبه. الجهة السادسة: في ما هو المراد من الهيئة التركيبية - أعني: " لا ضرر " - والمحتملات المذكورة فيها أربعة:

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢١٨ - الطبعة الاولى.  
(٢) الخراساني الشيخ موسى. قاعدة لا ضرر / ١٩٩ - المطبوعة ضمن غنية الطالب.  
(\*)

#### [ ٣٩٩ ]

الاول: ان يكون المقصود بها النهي عن الضرر وتحريمه، وهو المنسوب الى العلامة شيخ الشريعة (قدس سره) (١). ويمكن أن يبين هذا المدعى بنحوين: أحدهما: ان تكون الجملة خبرية مستعملة في مقام الانشاء، فيكون الداعي الى الاخبار عن نفي الضرر هو انشاء النهي عن الضرر، نظير استعمال الجملة الخبرية الموجبة بداعي انشاء الوجوب، مثل: " يعيد صلاته " و: " يغتسل ". وقد ذكر في محله: ان الجملة الخبرية الايجابية في مقام الانشاء تكون في الدلالة على الوجوب أكد من الجملة الطلبية، لكشفها عن شدة المحبوبة بنحو يرى الطالب حصول مطلوبه فيخبر عنه. ونظير هذا البيان يتأتى في الجملة الخبرية السلبية المستعملة في مقام انشاء الحرمة. والآخر: ان تكون الجملة خبرية مستعملة في مقام الاخبار عن عدم الضرر حقيقة، لكن المقصود الاصيل لهذا الاخبار هو الاخبار عن الملزوم، وهو وجود المانع الشرعي من الضرر الخارجي، وهو الحرمة، بملاحظة ان العدم يكون لازماً للمنع الشرعي والنهي الصادر من الشارع المتوجه للمكلف المطيع. ومثل هذا النحو من الاستعمال كثير في العرفيات، فكثيراً ما يخبر - رأساً - عن عدم المعلول، ويكون المقصود الاصيل الاخبار عن جود المانع، فيقال انه لا يتحقق احتراق الثوب في البيت، ويكون المقصود بيان رطوبته المانعة عنه. ونحو ذلك كثير. فلاحظ. الثاني: ان يكون المقصود نفي الحكم الشرعي المستلزم للضرر، فينفي

(١) الواعظ الحسيني محمد سرور. مصباح الاصول ٢ / ٥٢٦ - الطبعة الاولى. (\*)

#### [ ٤٠٠ ]

المسبب ويراد نفي السبب، وهو الذي قرره الشيخ (رحمه الله) (١). وهو مما يمكن ان يبين بنحوين أيضاً: أحدهما: ان يكون المراد بالضرر في قوله: " لا ضرر " سببه، وهو الحكم، فيكون إطلاق الضرر عليه إطلاقاً مسامحياً إدعائياً من باب اطلاق لفظ المسبب واردة السبب، نظير اطلاق لفظ: " الاحراق " على القاء الثوب في النار وإطلاق لفظ: " القتل " على الرمي أو الذبح. وبالجملة: يكون ما نحن فيه من استعمال لفظ المسبب في السبب ادعاء، فيراد من: " لا ضرر ": " لا حكم ضرري ". والآخر: ان يكون المراد نفي نفس الضرر حقيقة، ولكن المقصود الاصيل هو الاخبار عن نفي سببه وهو الحكم الشرعي. والاخبار عن ثبوت المسبب أو نفيه بلحاظ ثبوت السبب أو نفيه كثير عرفاً، نظير الاخبار عن مجئ المرض ويكون الملحوظ بيان مجئ سببه، أو الاخبار عن عدم مجئ العدو للبلد ويكون المقصود بيان عدم توفر اسباب المجئ لديه، أو الاخبار بمجئ الهلاك والمراد بيان مجئ سببه. ونحو ذلك. الثالث: ان يكون المقصود نفي الضرر غير المتدارك، وهو مما يمكن ان يبين بنحوين أيضاً. أحدهما: ان يكون المنفي رأساً هو الحصة الخاصة، وهي الضرر غير المتدارك، بان يراد من الضرر: الضرر الخاص، ويكون المقصود بيان لازمه، وهو ان كل ضرر موجود متدارك فيدل على ثبوت الضمان، كما يقال: ان كل مجتهد يلبس العمامة، في مقام بيان عدم اجتهاد شخص لا يلبس العمامة. والآخر: ان يكون المنفي هو الطبيعة بلحاظ تحقق التدارك في الاضرار

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣١٤ - الطبعة الاولى. (\*)

#### [ ٤٠١ ]

الواقعة خارجا، فان الضرر وان كان يصدق بحسب الدقة في مورد التدارك، لكن لا يصدق عرفا، فيصح نفي الضرر إذا تحقق تداركه، ولذا يقال لمن غصب منه مال وعوض بمثله: انك لم تتضرر لانك أخذت مثله. ففيما نحن فيه يكون المنفي هو الضرر بلحاظ تشريع التدارك الموجب لعدم صدق الضرر عرفا. ولا يخفى ان النص على هذا الاحتمال يختص بنفي الضرر على الغير لا الضرر على النفس، إذ لا معنى للتدارك بلحاظ ضرر النفس. وعلى هذا الاساس تنحل مشكلة عدم ثبوت خيار الغبن مع العلم بالغبن، بناء على كون مدرك الخيار هو قاعدة نفي الضرر، إذ وجهه الاعلام بما لا يخلو من مناقشة، كدعوى عدم شمول القاعدة على مورد الاقدام لعدم الامتنان ونحو ذلك. ولكن على هذا الاحتمال يتضح وجهه، لان الضرر الواقع على المشتري بالغبن لم يكن من البائع خاصة، بل هو مشترك بين البائع والمشتري نفسه، لعلمه بالغبن واقدامه، وقد عرفت عدم شمول القاعدة لضرر النفس. فلاحظ وتحقيق الكلام موكول الى محله. الرابع: ان يكون المقصود نفي الحكم الثابت للموضوع الضري، فيراد من نفي الضرر نفي أحكام الموضوع الضري من باب نفي الحكم بلسان نفي موضوعه نظير: " لا شك لكثير الشك " و: " لا صلاة الا بفاتحة الكتاب " ونحو ذلك. وهذا الوجه مما بنى عليه صاحب الكفاية (رحمه الله) في نفي الضرر وشبهه من نفي العسر والجرح (١). وتظهر الثمرة بين ما أفاده وبين مختار الشيخ في بيان نفي الاحتياط بأدلة

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٨٢ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (\*)

#### [ ٤٠٢ ]

نفي العسر والجرح في مقدمات دليل الانسداد. فراجع تعرف. هذه هي المحتملات الاربعة المذكورة، وقد عرفت ان لكل منها شواهد وأمثلة عرفية. فيقع الكلام في أن ايها المرجح ؟ فنقول وعلى الله سبحانه الاتكال: ان ما أفاده صاحب الكفاية لا يقبل القبول، لان نفي الحكم بلسان نفي الموضوع وان تعارف في الاستعمالات العرفية والشريعة، لكن المتعارف توجه النفي الى نفس موضوع الحكم الشرعي، ويراد نفي الآثار المترتبة عليه شرعا، نظير: " لا شك لكثير الشك ". فان الشك في الصلاة له احكام خاصة فيقصد نفيها عن شك كثير الشك بهذا اللسان. والنفي في ما نحن فيه تعلق بنفس الضرر، وهو مما لا أثر له يراد نفيه بنفيه، ولو كان له أثر فلا يقصد جزما نفيه ورفع، بل هو يترتب على تحقق الضرر مع انه اجنبي عن مدعى صاحب الكفاية. وقياس المورد على مورد رفع الاضطرار بحديث الرفع قياس مع الفارق، لان الرفع في حديث الرفع تعلق بالفعل في حال الاضطرار لا بنفس الاضطرار، فيكون مقتضاه نفي الآثار المترتبة عليه في حال الاضطرار. وليس كذلك فيما نحن فيه، لان المنفي هو الضرر نفسه لا الفعل الضري. ثم إن نظر صاحب الكفاية.. إن كان الى دعوى ان لسان الحديث وما شابهه هو تنزيل الموجود منزلة المعدوم بلحاظ عدم ترتب أثره عليه، فينفي ادعاء ومسامحة. فيرد عليه اشكال آخر: وهو ان الذي يتوخاه صاحب الكفاية هو الالتزام بعدم ترتب الاثر على الموضوع الضري وانتفاء حكمه أيضا من وجوب أو حرمة أو غيرهما. ومن الواضح ان تنزيل الموجود منزلة المعدوم انما يصح بلحاظ عدم ترتب

#### [ ٤٠٢ ]

أثره المترقب عليه. كعدم ترتب الصحة أو اللزوم على البيع الضري، فيقال انه لا بيع. ولا يصح ذلك بلحاظ عدم ثبوت حكمه له، فلو لم يجب الوضوء الضري لا يصح ان يقال إنه لا وضوء. وبالجملة: لا يصح التنزيل المزبور بلحاظ انتفاء الحكم التكليفي المتعلق بالفعل الضري، فلا يتوصل صاحب الكفاية الى ما يبغيه بما التزم به. نعم، إذا كان نظره الى دعوى تكفل الحديث وما شابهه نفي الموضوع حقيقة في عالم التشريع، فيدل على انتفاء اثره وانتفاء حكمه، لم يرد عليه هذا الايراد، إذ يصح نفي الفعل عن عالم التشريع إذا كان حكمه التكليفي منفيًا، كما هو واضح. وكيف كان، فالعمدة هو الايراد الاول الذي ذكرناه، وقد كنا نتخيل انه مغفول عنه في الكلمات لكن اطلعنا على تعرض غير واحد (١) له وفي مقدمتهم شيخ الشريعة (رحمه الله) (٢). وأما احتمال كون المقصود نفي الضرر غير المتدارك. فقد أورد عليه بوجه عمدتها ثلاثة: الاول: ما أفاده الشيخ (رحمه الله) في رسالته من ان التدارك المانع من صدق الضرر عرفا هو التدارك الخارجي لا مجرد الحكم بالضمان أو وجوب التعويض ونحو ذلك، فانه لا يمنع من صدق الضرر حقيقة (٣). وعليه، فالتدارك الجعلي التشريعي لا يصحح نفي الضرر كما يحاول المدعي اثباته. الثاني: ما أفاده المحقق النائيني (رحمه الله) من ان مقتضى هذا الوجه

---

(١) الواعظ الحسيني محمد سرور. مصباح الاصول ٢ / ٥٢٧ - الطبعة الاولى. (٢) الاصفهاني العلامة شيخ الشريعة، قاعدة لا ضرر / ٢٤ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (٣) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢١٥ - الطبعة الاولى. (\*)

#### [ ٤٠٤ ]

تكفل الحديث لتشريع الضمان، مع انه لم نر من العلماء من استدل على ثبوت الضمان في مورد ما بحديث نفي الضرر مع ورود بعض النصوص في باب الضمان المأخوذ في موضوعها الضرر الموجب لتنبههم الى ذلك على تقدير الغفلة عنه، مما يكشف عن عدم فهم العلماء ذلك من الحديث، وبما انهم اهل عرف ولسان، يكشف ذلك عن ان هذا الوجه بعيد عن الفهم العرفي، فلا يمكن ان يصار إليه (١). الثالث: ما أفاده في الكفاية من استهجان التعبير بالضرر واردة خصوص حصة منه، فيراد من لفظ الضرر: "الضرر غير المتدارك" (٢). هذا محصل الايرادات على هذا الوجه. ولا يخفى عليك ان الاخير منها انما يتوجه على التقريب الاول للاحتمال المذكور. أما على التقريب الثاني، فلا يتوجه عليه، لان المنفي - بالتقريب الثاني - هو طبيعي الضرر. ومن الغريب ان المحقق الاصفهاني يقرر بدائيًا إشكال الكفاية بلا ايراد عليه ثم ينيه في آخر كلامه بمناسبة أخرى على هذا التقريب السالم عن ورود الاشكال، فراجع كلامه (٣). وأما ما أفاده الشيخ (رحمه الله)، فيمكن دفعه بما أشار إليه المحقق الاصفهاني من: أن الحكم الوضعي بالضمان يجبر النقص المالي بنفسه، لانه حكم باشتغال ذمة الضامن للمضون له، فيملك المضمون له في ذمة الضامن قيمة ما أضره به، فلا يفوته شئ بذلك، فلا يتحقق الضرر

---

(١) الخوانساري الشيخ موسى. قاعدة لا ضرر / ٣٠٠ - المطبوعة ضمن غنية الطالب. (٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٨١ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٣) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٣٢٠ - الطبعة الاولى. (\*)

#### [ ٤٠٥ ]



وأما ما أفاده المحقق النائيني (رحمه الله)، فيمكن التفصي عنه: بأن حديث نفي الضرر.. إن كان متكفلا لإنشاء التدارك والضمان في مورد الضرر، تم ما ذكره من انه لازمه كون الضرر من اسباب الضمان، مع انه لم يذكر ذلك في كلمات العلماء والفتاوي. واما ان كان متكفلا للاخبار عن عدم ترتب الضرر لتشريع التدارك والضمان في موادره لكن لا بعنوان الضرر بل بعنوانين أخرى ملازمة له كالاتلاف والتغريب ونحوهما - نظير ما ذكرناه في رواية مسعدة بن صدقة المذكورة في أخبار أصالة الحل من انها لا تتكفل جعل أصالة الحل، بل تتكفل الاخبار عن جعل الحلية في موارد الشك بعنوانين مختلفة من يد واستصحاب ونحوهما -، فلا يكون مقتضى ذلك كون الضرر من أسباب الضمان بل سببه هو العنوان الاخر الملازم له كالاتلاف، فعدم ذكر الضرر من اسباب الضمان في كلمات العلماء لا ينافي تكفل الرواية ببيان تشريع الضمان في موارد الضرر، لذكرهم الاسباب المأخوذة في الحكم بالضمان في أدلة تشريعه، ولا معنى لذكرهم الضرر بعد أن لم يكن بعنوانه سببا، نعم، عند الشك في ثبوت الضمان في مورد من موارد الضرر لعدم دليل خاص يساعد عليه يمكن التسمك بهذا الحديث لاثبات تشريع الضمان فيه ولو كان موضوعه مجهولا. ولعل من تلك الموارد مورد تفويت المنفعة الذي وقع الكلام في ترتب الضمان عليه. وقد بنى البعض على الضمان لانه من مصاديق الاتلاف. فتدبر جيدا. ثم انه قد أورد على هذا الوجه بوجه رابع وهو: ان كل ضرر في الخارج ليس مما حكم الشارع بتداركه تكليفا أو وضعاً، فلو تضرر تاجر باستيراد تاجر آخر اموالا كثيرة لم يجب تداركه لا تكليفا ولا وضعاً، والالتزام بوجوب التدارك

#### [ ٤٠٦ ]

في أمثاله يستلزم تأسيس فقه جديد (١). وهذا اليراد لا يختص به هذا الوجه بل هو وارد على جميع الوجوه الاربعة، لان الاستيراد إذا كان ضرريا فيلزم ان يبنى على تحريمه كما هو مقتضى الوجه الاول، أو على عدم صحة البيع أو عدم لزومه، كما هو مقتضى الوجه الثاني والرابع. مع انه لا يلتزم به. فلا بد من التصدي لدفعه، وقد اشرنا الى بعض الكلام فيه في تفسير: " الضرر "، وسيجئ توضيح الكلام فيه ان شاء الله تعالى. والذي تحصل ان شيئا مما ذكر من هذه اليرادات غير وارد. والذي يبدو لنا ان هذه اليرادات التماس لوجه الارتكاز الموجود في النفس، فان الارتكاز العرفي والذوق الفقهي لا يساعد على هذا الوجه، فصار كل منهم الى بيان سبب ذلك بوجه خاص قد عرفت ما فيه. والعمدة في دفع هذا الوجه أن يقال: إن الضرر له نسبتان وارتباطان نسبة الى الفاعل الصادر منه الضرر ونطلق عليه الضار، ونسبة الى المفهوم الواقع عليه الضرر ونطلق عليه المتضرر. ومن الواضح ان التدارك ينفى صدق الضرر عرفا بالنسبة الى المتضرر، فيقال له إنك لم تتضرر، ولا ينفى صدقه على الضار، فانه لا يقال له عرفا إنك لم تضر زيدا بل يقال له انك أضرت تدارك. كيف؟ وموضوع التدارك هو صدور الضرر منه، والتدارك فرعه كما لا يخفى. ومن الظاهر ان الملحوظ في الحديث - خصوصا بملاحظة تطبيق المضار على سمره - هو نفي الضرر بلحاظ نسبته الى الضار لا المتضرر، فلا يناسب حملها على تشريع التدارك. وبيان آخر: ان المنفي في الحديث هو الضرر بقول مطلق، وهو لا يصح

(١) الواعظ الحسيني محمد سرور. مصباح الاصول ٢ / ٥٢٩ - الطبعة الاولى. (\*)

#### [ ٤٠٧ ]

لو كان بملاحظة جعل التدارك، لانه بهذه الملاحظة لابد ان يقيد بالضرر بالنسبة الى المتضرر نفسه لا ان ينفي مطلقا. فلاحظ. والذي يتحصل مما ذكرنا هو بطلان الاحتمالين الثالث والرابع فيبقى لدينا الاحتمال الاول والثاني. أما الثاني، فقد استشكل فيه: أولا: بان اطلاق لفظ المسبب على السبب وان تعارف في الاستعمالات، إلا انه انما يصح في الاسباب والمسببات التوليدية كاللقاء والاحراق، والرمي والقتل. فيقال عن اللقاء إنه إحراق، ويقال عن الرمي إنه قتل. أما في مثل المقدمات الاعدادية، فلا يطلق عليها اسم المسبب وذي المقدمة، فلا يقال لبيع السكن انه قتل إذا ترتب عليه ذبح المشتري لشخص بالسكين الذي اشتراه. ومن الواضح ان نسبة التكليف الى الفعل الضري ليست نسبة السبب التوليدي الى مسببه، بل نسبة المعد، لتخلل الارادة والاختيار من المكلف، كيف ؟ والفعل لتحريك الارادة من المكلف. وعليه، فلا يقال عن التكليف إنه ضرر، إذا كان مما يترتب عليه الضرر. فلا وجه لدعوى كون المراد من نفي الضرر نفي الحكم الضري. وقد يجاب عن هذا الاشكال: بانه وإن كانت الارادة تتخلل بين الفعل والتكليف، لكن هذا لا ينافي نسبة الفعل الى المولى المكلف إذا كانت له قوة فاهرة تلزم المكلف بامتثال حكمه بنحو يكون تجاه مولاه ضعيف الارادة، ولذا ينسب القتل الى السلطان إذا أمر جنده بقتل أحد، فيقال: إن السلطان قتله، لاجل ان ارادة الجندي تجاه أمر السلطان كلا إرادة. وعليه، فمن الممكن ان يكون الملحوظ في نفي الضرر مقام الطاعة وامتثال العبد أمر مولاه، بحيث يكون الامر هو الجزء الاخير للارادة والتحرك

#### [ ٤٠٨ ]

نحو العمل، فيصح بهذا اللحاظ إطلاق الضرر على الحكم ونفي الحكم بلسان نفي الضرر. وثانيا: ان الضرر اما اسم مصدر أو هو مصدر لم تلحظ فيه جهة صدور، بل هو تعبير عن نفس المبدأ، وليس كالأضرار يحكى به عن المبدأ بملاحظة جهة صدور فيه، فالضرر كالوجود والأضرار كالايجاد، ومثله لا يصح اطلاقه على سببه التوليدي، بل الذي يصح هو اسم المسبب الملحوظ فيه جهة صدور، فمثل الاحراق يصح اطلاقه على اللقاء، أما لفظ الحرقه فلا يصح اطلاقه على اللقاء. وعليه، فلا يقال للحكم انه ضرر وإن صح ان يقال انه إضرار. والى هذا أشار المحقق الاصفهاني (رحمه الله) في حاشيته على الكفاية (١). وهو اشكال متين لا دافع له. هذا ولكن لا يخفى عليك ان هذين الايرادين انما يتوجهان على هذا الاحتمال بالتقريب الاول. أما على التقريب الثاني الراجع الى دعوى كون المنفي نفس الضرر حقيقة وحدا وانما المقصود الاصلي بيان لازمه من رفع الحكم الضري باعتبار نشوء الضرر منه، فلا مجال لهذين الاشكالين، إذ لم يطلق الضرر على الحكم بل استعمل في معناه الحقيقي وأريد نفي الحكم بالملزمة، بل يكون هذا الاحتمال بالتقريب الثاني احتمالا وجيها ثبوتا لعدم اشكال فيه، واثباتا لان له نظائر في الاستعمالات العرفية كما تقدم. وأما الاول: - وهو احتمال تكفل الحديث النهي عن الضرر - فقد أورد عليه:

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٣٢٠ - الطبعة الاولى.  
(\*)

#### [ ٤٠٩ ]

أولاً: بعدم معهودية استعمال مثل هذا التركيب وإرادة النهي منه حداً. وهذا الإيراد ذكره في الكفاية (١). وثانياً: أنه بعيد كما أفاده المحقق النائيني، ولعله لاجل أنه خلاف الظاهر فلا يصار إليه إلا إذا قامت قرينة عليه أو انحصر المراد به - كما في مثل: " لا يعيد صلاته " - وليس الأمر فيما نحن فيه كذلك (٢). ولا يخفى أن هذين الإيرادين - لو تما - لا يردان إلا على التقريب الأول لهذا الاحتمال. أما على التقريب الثاني الراجع إلى دعوى استعمال الجملة في نفي الضرر حقيقة بداعي الأخبار ويكون المقصود الأصلي بيان إيجاد المانع من الضرر وهو النهي عنه، فلا مجال لهذين الإيرادين، إذ لم يستعمل في مقام النهي كي يقال أنه لم يعهد ذلك في مثل هذا التركيب، أو أنه خلاف الظاهر، لأن الجملة خبرية فلا يصار إليه إلا بدليل، بل استعمل في معناه الحقيقي وأريد جعل الحرمة بالملازمة، ولا بعد فيه بعد أن عرفت أن له نظائر عرفية في مقام المحاورة. والمتحصل: أن الوجهين الأولين في حديث نفي الضرر بالتقريبيين المزبورين لا محذور فيهما. ولا يخفى عليك أنهما بملاك واحد وملاحظة جهة واحدة، وهي بيان عدم المعلول مع كون الغرض الأصلي هو بيان عدم تحقق أحد أجزاء علته غاية الأمر أن الملحوظ في الاحتمال الثاني، هو بيان عدم المعلول - وهو الضرر - من جهة عدم تحقق مقتضيه، وهو الحكم المستلزم للضرر، فيدل على رفع الحكم الضري. والملحوظ في الاحتمال الأول بيان عدم المعلول من جهة تحقق مانعه، وهو الحرمة المانعة من تحقق الضرر، فيدل على تحريم الضرر.

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول / ٢٨٢ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) الخوانساري الشيخ موسى. قاعدة لا ضرر / ٢٠٠ - المطبوعة ضمن غنية الطالب. (\*)

#### [ ٤١٠ ]

وقد عرفت أن كلا الاستعمالين متداول عرفاً، فمثلاً إذا توجه سيل ماء على بيت شخص بحيث يشكل خطراً عليه، فقد يقول القائل أنه لا خطر على صاحب البيت ويكون قصده بيان تفرق السيل وتبديده في الرمال فلا مقتضي للخطر. وقد يقول أنه لا خطر على صاحب البيت ويكون قصده بيان وجود مانع يصد السيل عن الوصول إلى البيت فيرتفع الخطر، وهو في كلا الاستعمالين أخبر عن ارتفاع الخطر حقيقة وكان في نفس الوقت يقصد بيان لازمه من عدم المقتضي أو وجود المانع. فلا مخالفة للظاهر في هذا الاستعمال. ولأجل ما ذكرنا كان الاحتمالان الأول والثاني كفرسي رهان لا يمكن ترجيح أحدهما على الآخر، لعدم وجود ما يعينه. نعم قد يقال بترجيح الثاني بملاحظة تطبيق القاعدة في بعض الروايات على مورد لا يحرم الضرر فيه، بل الثابت فيه ارتفاع الحكم الضري، وهو مورد الأخذ بالشفعة، فإن بيع الشريك حصته من غير شريكه ليس محرماً، بل لا لزوم له لأجل الضرر، فالالتزام بالوجه الأول يتنافى مع تطبيق الحديث في مورد الشفعة. ولكن في قبال هذا الأشكال إشكال آخر على الوجه الثاني نظيره، فإن الحديث طبق أيضاً في مورد لا حكم فيه من الشارع يستلزم الضرر فلا بد أن يحمل فيه على إرادة النهي والحرمة، وهو مورد قضية سمرة بن جندب. وتوضيح ذلك: أن الحكم الشرعي على نحوين اقتضائي كالوجوب والحرمة، وغير اقتضائي كالإباحة. والحكم الذي يستلزم الضرر ويكون منشئاً لتحقيق الضرر خارجاً هو الحكم الاقتضائي، لأنه يكون داعياً للمكلف نحو العمل ويتحرك المكلف نحو الفعل بملاحظة وجوده. وأما الحكم الترخيصي مثل الإباحة، فيما أنه لا اقتضاء فيه ولا تحريك، فلا يكون منشئاً للضرر، لأن مرجع الإباحة إلى بيان عدم المانع من قبل الشارع وبيان عدم الملزم من قبله، فهو لا

اقتضاء بالنسبة الى الفعل وبالنسبة الى الترك، ومثله لا يصح استناد الضرر الى المولى، إذ ما لا اقتضاء فيه بالنسبة الى الفعل كيف يصح نشوء الفعل من قبله ؟. ومجرد التمكن من المنع وعدم التصدي له لا يصح اسناد الفعل إليه، فلو رأيت شخصا يريد قتل زيد وكنت متمكنا من منعه وصدته فلم تصده فقتله، فهل يصح ان يسند القتل اليك ؟ لا اشكال في عدم صحته. وإذا اتضح ذلك، فمن الواضح انه في قضية سمرة لا الزام من قبل الشارع لسمرة في العبور على بيت الانصاري بدون إذنه، كي يكون هذا الحكم مرتفعا لاجل الضرر، بل غاية ما هناك هو جواز العبور، ومثله لا يستلزم الضرر كما عرفت، فتطبيق نفي الضرر بلحاظ نفي الحكم الضري في هذا المورد غير صحيح، فلا بد ان يكون الملحوظ فيه جهة ايجاد المانع وهو تحريم الضرر. إذن، فكل من الوجهين لا يخلو عن اشكال. نعم، لو التزم ان الضرر في موارد الاباحة يستند الى الاذن الشرعي والاباحة الشرعية، لم يكن في تطبيق الحديث في قضية سمرة بلحاظ رفع الاباحة إشكال، وعليه فلا اشكال في الالتزام بالوجه الثاني ويكون لازما للتحريم في بعض الموارد مما كان الحكم المرتفع فيه هو الجواز. ونتيجته تكون ملازمة لنتيجة الالتزام بتكفلها النهي عن الضرر، لانها تثبت حرمة الضرر، مضافا الى رفع الحكم الالزامي على تقدير ثبوته. لكن عرفت ان الاباحة لا تصلح ان تكون منشئا للفعل الضري، لان مرجعها الى عدم الملزم، والاقتضاء بكل من طرفي الفعل والترك، فلا يصح ان يستند إليها أحد الطرفين. فالاشكال متوجه. والذي نختاره - بعد جميع ما تقدم - في معنى قوله: " لا ضرر ولا ضرار " هو: كون المراد الاستعمالي والجدي نفي الضرر والضرار في الخارج حقيقة، والقصد الاصلي من ذلك بيان تصدي الشارع الى لازم ذلك وهو رفع مقتضى

الضرر وايجاد المانع منه، فان عدم المعلول لازم لامرين كما عرفت، فالكلام بصدد بيان كلا الامرين من عدم المقتضي ووجود المانع. وقد عرفت كثرة مثل ذلك في الاستعمالات العرفية كما تقدم بيان بعض الشواهد. ولا يخفى ان هذا لا يرجع الى استعمال اللفظ في اكثر من معنى، إذ: " لا ضرر " لم يستعمل الا في معناه وهو نفي الضرر. يبقى لدينا سؤالان يدوران حول تحديد المختار وتوضيحه: السؤال الاول: انه هل الملحوظ بيان ثبوت كلا اللازمين في عرض واحد، أو ان الملحوظ بيان ثبوتيهما بنحو الطولية، بان يكون المقصود بيان ارتفاع الضرر برفع مقتضيه شرعا، فإذا لم يكن له مقتض شرعي يجعل المانع، ففي المورد الذي يكون فيه حكم ضري، فنفي الضرر لا يتكفل سوى بيان رفعه من دون جعل تحريم، وإنما يتكفل جعل الحرمة في مورد لا يكون فيه حكم ضري ؟. والجواب عن هذا السؤال: ان بيان ثبوت اللازمين بنحو الطولية وإن كان لا محذور فيه ثبوتا ولا إشكال فيه، إلا انه يحتاج الى مؤونة زائدة في مقام الاثبات والى قرينة تقتضي ذلك، وهي غير موجودة. فمقتضى اطلاق النفي كون المراد ثبوت كلا اللازمين في عرض واحد، ففي موارد الضرر كما يرتفع الحكم الضري يثبت تحريم الضرر، وذلك لان نفي الضرر خارجا لا يحصل بمجرد رفع الحكم، بل لابد من ايجاد المانع منه، وهو الحرمة، لان مجرد ارتفاع وجوب الوضوء مثلا لا يمنع من تحققه خارجا، فقد يأتي به المكلف. نعم ارتفاع الضرر لا يمكن ان يكون إلا برفع منشئه وهو الحكم. وبالجملة يكون مفاد الحديث كلا الامرين من نفي الحكم وحرمة الفعل الضري معا في عرض واحد ولا محذور

في الالتزام بذلك. نعم بعض الموارد قد لا تكون قابلة لكلا الامرين فلا يثبت فيها إلا

#### [ ٤١٣ ]

أحدهما فقد لا يقبل المورد لرفع الحكم لعدم ثبوت الحكم الضري القابل للرفع كما في مثل قضية سمرة، فلا يثبت فيها سوى تحريم الاضرار وهذا لا ينافي التعميم في المورد القابل. وقد يشكل بناء على ذلك بان مقتضى ما ذكر من التعميم ثبوت الحرمة في مورد الشفعة مضافا الى رفع الحكم الضري، والمفروض عدم الحرمة. ولذا جعل تطبيقها في مورد الشفعة من موارد الاشكال على كون المراد بالقاعدة النهي عن الضرر - كما تقدم - فالاشكال بعينه وارد على المختار أيضا. ويندفع هذا الاشكال بان ما ينشأ منه الضرر لا يقبل تعلق التحريم به ويمتنع ثبوت الحرمة له، فهو من الموارد التي لا تكون قابلة لكلا اللازمين بيان ذلك: ان بيع أحد الشريكين حصته من شخص ثالث مجهول الحال لا ضرر فيه إلا بلحاظ لزوم البيع وعدم قابليته للفسخ. وإلا فلو فرض كونه متزلزلا وأمره بيد الشريك الآخر، فلا تعد شركة الشخص الجديد ضررا. إذن فما يستلزم الضرر هو لزوم البيع، فهو مرتفع لانه حكم شرعي قابل للرفع، لكن لا معنى للنهي عنه لانه ليس من أفعال المكلف بل من أفعال الشارع نفسه فيمتنع تعلق الحرمة به. إذن فمورد الشفعة نظير مورد قصة سمرة مما لا يقبل ثبوت كلا اللازمين. فتدبر. السؤال الثاني: ان استعمال " لا ضرر " في نفي الضرر هل هو من باب الاستعمالات الكنائية التي لا يكون المراد الاستعمال فيها مرادا جدا بل يكون المراد الجدي هو اللازم مثل قول القائل: (زيد كثير الرماد) وهو يريد واقعا انه كريم فهو لم يقصد الاخبار عن كثرة رماده وإنما اخبر عن كرمه، بل قد يستعمل ذلك، ولا رماد له اصلا كما إذا كانت وسائل طبخه على الكهرباء التي لا تخلف رمادا أو انه ليس من ذلك الباب بل المدلول الاستعمالي مراد جدا وحقيقة، وفي الوقت

#### [ ٤١٤ ]

نفسه يقصد الاخبار عن الملازم؟. والجواب: ان الالتزام بانه من باب الاستعمالات الكنائية وان لم يكن فيه محذور ويتم المطلب به أيضا لكن الظاهر من نظائره كما في الاستعمالات العرفية هو الثاني، فمثل قول القائل: " لا خطر عليك "، بملاحظة دفعه مقتضى الخطر أو ايجاد المانع منه، كما يقصد بيان ارتفاع المقتضى جدا، يقصد نفي الخطر حقيقة لاجل تهديته باله تسكين اضطرابه، وليس قصده مجرد بيان رفع المقتضى من دون بيان ارتفاع الخطر، نظير " زيد كثير الرماد ". وعليه، فالظاهر ان نفي الضرر الوارد في كلام الشارع نظير نفي الخطر الوارد في كلام أهل العرف يراد منه بيان عدم الضرر واقعا اظهارا للامتنان والرحمة، فان في بيان عدم المسبب من مظاهر الامتنان والعطف ما لا يوجد في بيان عدم السبب. نعم قد يشكل الالتزام بذلك بان مقتضاه هو كون الحديث يتكفل الاخبار عن عدم الضرر خارجا بملاحظة عدم المقتضى أو وجود المانع، نظير اخبار المخبر بزوال الخطر لحدوث مانع من السيل. ومن الواضح ان هذا يصح لو فرض ان الشارع تكفل جعل المانع التكويني من حدوث الضرر أو رفع المقتضى التكويني له، والحال انه لم يتكفل ذلك، بل تكفل رفع المقتضى التشريعي وجعل المانع التشريعي، وهو الحرمة، وغير خفي ان ذلك لا يلزم عدم الضرر. لفرض حصول العصيان من العبيد، وما اكثره، فيكون اخباره بعدم الضرر حقيقة مخالفا للواقع وهو مما يستحيل عليه تعالى. فيتعين ان يحمل على كونه استعمالا كنائيا لم يقصد به جدا إلا الاخبار عن لازمه من دون الاخبار عن

المدلول الاستعمالي. ويمكن الجواب عن ذلك: بأنه يمكن ان يكون الملحوظ في نفي الضرر

#### [ ٤١٥ ]

مقام الطاعة والمكلف المطيع، بان يراد انه لا يتحقق الضرر من مثله، وهو لا ينافي جعل المانع بالنسبة الى جميع المكلفين إذ جعل الحرمة لجميع الملكتين يلزم عدم تحقق الضرر خارجا من المطيع. والداعي الى الالتزام بهذا التقييد ما عرفت ان الظاهر من: " لا ضرر " بملاحظة نظائرها في الاستعمالات العرفية هو الاخبار عن المدلول المطابق بنحو الجد، فلا وجه لرفع اليد عنه مع امكان الالتزام به ولو بارتكاب التقييد. والمتحصل: ان قاعدة نفي الضرر تتكفل معنى عاما شاملا جامعا بين نفي الحكم المستلزم للضرر وبين حرمة الضرر في آن واحد، ولا نرى في ذلك محذورا، ولا يرد عليه أي اشكال. وهي بذلك تكون قاعدة عامة سارية في جميع الموارد من عبادات ومعاملات. لكن قد يتوقف عن الالتزام بذلك لجهتين أشار اليهما الشيخ (رحمه الله) في كلامه: أما الجهة الاولى: فهي ما ذكره في كتاب الفرائد من: ان هذه القاعدة موهونة بكثرة التخصيص الوارد عليها بنحو يكون الخارج عنها اضعاف الباقي تحتها، بل لو التزم بالعمل بعموم القاعدة لزم منه فقه جديد. وبما ان تخصيص الاكثر يكون مستهجنا عرفا فلا يمكن الالتزام بما هو ظاهرها لاستلزامه تخصيص الاكثر، بل يكون هذا التخصيص قرينة على كون المراد منها معنى لا يلزم منه ذلك. وعليه، فلا يمكن التمسك بها في قبال أدلة الاحكام إلا في مورد يتمسك فيه الاصحاب بها ليكون ذلك منهم معينا للمراد بها بناء على كفاية مثله. ثم انه بعد ما ذكر هذا الاشكال دفعه بوجهين: أحدهما: منع اكثرية الخارج وان كان كثيرا في نفسه، ومثل ذلك لا

#### [ ٤١٦ ]

استهجان فيه. والآخر: ان الموارد الكثيرة الخارجة عن العام إنما خرجت بعنوان واحد جامع لها وان كان مجهولا لدينا. وقد ثبت في محله ان تخصيص الاكثر إذا كان بعنوان واحد لا استهجان فيه، كما إذا قيل: " أكرم الناس " ودل دليل آخر على خروج الفاسق منهم وهو يشمل أكثر أفراد الناس، فانه لا استهجان فيه عرفا. هذا ما أفاده الشيخ (رحمه الله) (١). وقد أورد عليه صاحب الكفاية في حاشيته على الرسائل: بأن خروج الاكثر بعنوان واحد إنما لا يكون مستهجنا فيما إذا كان الافراد التي استوعبها العام هي العناوين التي يعمها لا الاشخاص المندرجة تحتها، لعدم لزوم تخصيص الاكثر باخراج أحد العناوين حينئذ، لانه أحد افراد العام لا اكثر افراده. وأما إذا كان الملحوظ في العموم هو الاشخاص المندرجة تحت العناوين المنطبقة عليها، كان اخراج اكثرها بعنوان واحد مستهجنا، لانه تخصيص للاكثر، وهو مستهجن مطلقا. هذا ما أفاده في الحاشية، وكأنه يحاول أن يقول: إن نفي الاحكام الضرورية بحديث: " لا ضرر " من قبيل الثاني، وهو ما كان الحكم فيه على ذوات الاشخاص لا على العناوين، فلا يندفع محذور تخصيص الاكثر بوحدة عنوان الخارج كما أفاده الشيخ (رحمه الله) (٢). وللمحقق النائيني (رحمه الله) تحقيق في المقام يحاول فيه التفصيل بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية والالتزام بان تخصيص الاكثر بعنوان واحد إنما لا يستهجن في القضايا الحقيقية لا الخارجية، ثم يختار ان عموم نفي الضرر

### [ ٤١٧ ]

من قبيل القضايا الخارجية. وهو بذلك ينتهي الى موافقة صاحب الكفاية - (رحمه الله) (١). ونحن لا نرى انفسنا بحاجة الى نقل كلامه. بل نذكر ما نراه هو القول الفصل في هذا المقام، فنقول - بعد الاتكال عليه سبحانه -: ان العموم الشامل لجميع أفراده قد يكون له جهتان من العموم: إحداهما: العموم بحسب الانواع والاصناف المندرجة تحته، كالنحوي والفقيه والطبيب والمتكلم والعاقل والفاسق بالنسبة الى العالم، فقد يلحظ جميع هذه الاصناف وغيرها في الحكم على العالم، فيراد به الطبيعة السارية في جميع هذه الاصناف، كما أنه قد يلحظ بعضها ويخرج البعض الآخر. والآخر: العموم بحسب الافراد من جميع الاصناف، فيكون الملحوظ كل فرد من افراد الاصناف المختلفة للعالم، فيراد به الطبيعة السارية في جميعها، كما انه قد يريد بعض تلك الافراد مع المحافظة على العموم الانواعي. وفي مثل هذا العموم الحاوي لكلتا الجهتين إذا ورد تخصيصه بعنوان واحد جامع لكثير من الافراد، فانما يصطدم دليله مع العموم الانواعي للعام فيخرج منه النوع الخاص. ومن الواضح انه لو كان ذلك العنوان جامعا لاكثر الافراد، لا يكون تخصيص العام به مستهجنًا، لان المخصص به هو جهة العموم الانواعي، وهو بالنسبة إليه ليس تخصيصًا للاكثر. وأما إذا ورد دليل أخرج اكثر الافراد بنحو يصطدم مع العموم الافرادي كأن يقول - مثلاً - لا يجب أكرام هؤلاء التسعين من أفراد العالم، وكان مجموع افراده مائة، كان ذلك من تخصيص الاكثر المستهجن.

### [ ٤١٨ ]

وبذلك يظهر لك وجه كلام الشيخ (رحمه الله) في التزامه بعدم الاستهجان لو كان المقدار الخارج بعنوان واحد. كما انه يظهر لك وجه كلام صاحب الكفاية، فان الاخراج بعنوان واحد انما لا يكون مستهجنًا إذا كان الملحوظ فيه تخصيص العموم الانواعي. وهذا في المورد الذي يكون العام مشتملا فيه على كلتا الجهتين من العموم. أما إذا كان متمحضا في العموم من حيث الافراد بحيث أخذ العنوان العام طريقا لاثبات الحكم على أفراده بلا ملاحظة جهة الانواع، فان الدليل المخصص يصطدم رأسا مع العموم الافرادي فإذا كان ما يندرج تحته اكثر الافراد كان من تخصيص الاكثر المستهجن. وقد يفرق بين هذين القسمين من العموم، فيلتزم بان مثال القسم الاول هو العموم الملحوظ بنحو القضية الحقيقية. ومثال القسم الثاني هو العموم في القضايا الخارجية، نظير: " قتل من في العسكر ". ونحن بعد ان بينا جهة الفرق ونكتته لا يهمننا التسمية ولا تنقيد بها. إنما المهم هو تحقيق أن عموم نفي الضرر من أي النحويين ؟. وعليه يبتني تحديد رجحان ما أفاده الشيخ أو ما أفاده صاحب الكفاية. والذي نراه هو ان عموم نفي الضرر من النحو الثاني - أعني: ما لوحظ فيه الحكم على الافراد بلا ملاحظة الاصناف - فهو مما يتمحض في جهة العموم الافرادي، فهو أشبه بالقضية الخارجية وإن لم يكن منها، كما سنشير إليه. بيان ذلك: ان المفروض هو كون دليل: " لا ضرر " موجبا للتصرف في ادلة الاحكام ومقيدا لها بصورة عدم الضرر، فالملاحظ فيه هو

الاحكام المجعولة بأدلتها من قبل الشارع، كوجوب الوضوء ووجوب الصلاة ووجوب الصوم وحرمة التصرف في مال الغير ولزوم المعاملة ونحو ذلك.

#### [ ٤١٩ ]

ومن الواضح ان كل حكم من أحكام الشريعة ينشأ بمفرده وشخصه لا بعنوان جامع، فلم ينشأ وجوب الصلاة ووجوب الصوم ووجوب الحج بعنوان جامع بل كل جعل بمفرده. إذن فالجامع بين هذه الوجوبات ليس حكما شرعيا مجعولا، إذ لم يتعلق الانشاء به بل يتعلق بمصاديقه، وتصنف الاحكام من عبادات ومعاملات - مثلا - أو تكليف ووضع أو نحو ذلك، وإن كان ثابتا، لكن العنوان الصنفي أو النوعي الجامع عنوان انتزاعي واقعي ينتزع بعد ورود الأدلة المتكفلة لجزئيات الاحكام في الموارد المختلفة، وليس أمرا مجعولا شرعا. وعليه، فيما ان دليل نفي الضرر قد لوحظ فيه تضيق دائرة المجعول الشرعي بغير مورد الضرر، فلا محالة يكون النفي واردا على كل حكم حكم لا على الجامع، إذ ليس الجامع بينهما حكما كي ينفى بدليل نفي الضرر. نعم، قد يلحظ طريقا الى أفراده، ولكن هذا غير تعلق النفي به، بل النفي متعلق حقيقة بافراد الحكم المجعولة. وبعبارة أخرى: ان ملاحظة الصنف بما هو انما تكون إما لنفي دخله في الحكم وبيان ان الحكم وارد على الطبيعي الساري بحيث لا يكون الفرد بما هو ذا خصوصية، بل بما هو فرد للطبيعي. أو لبيان دخله في الحكم بما هو صنف. وهذا انما يكون في مورد يحتمل دخالة الصنف في ثبوت الحكم ويكون قابلا لورود الحكم عليه، وصنف الحكم مما لا يقبل ورود نفي الجعل عليه، لانه ليس بمجعول، فكيف يؤخذ موردا للنفي والاثبات؟، بل غاية ما هناك يؤخذ طريقا الى افراده ويكون النفي والاثبات متعلقا مباشرة بالافراد، فلا يكون العموم في دليل: " لا ضرر " إلا افراديا. فتدبر. وما ذكرناه لا ينافي الالتزام بعدم اختصاصها بالاحكام الفعلية التي كانت مجعولة قبل ورود نفي الضرر، بل يعم كل حكم يجعل بعد ذلك، إذ ليس ملاك ما بيناه هو كون قضية: " لا ضرر " خارجية ينظر فيها الى الافراد المحققة

#### [ ٤٢٠ ]

الوجود، كما قد يتوهم فيرد عليه ما عرفت، بل الملاك هو كون المنظور هو افراد الحكم ولو التقديرية، لا الجامع الصنفي، وإذا تبين لك ما ذكرناه، يظهر لك كون الحق في جانب صاحب الكفاية في ايراده على الشيخ (رحمه الله). لكن لا يخفى عليك ان اصل الايراد على القاعدة يبتني على مقدمتين: احدهما: كبرى استهجان تخصيص الاكثر. والاخرى: صغرى ثبوت تخصيص الاكثر بالنسبة الى دليل نفي الضرر. والمقدمة الاولى محل كلام ليس محله ههنا، ولعلنا نتوفق لايضاح الحق فيها في مجال آخر، وما تقدم منا من البيان السابق انما هو يبتني على المفروغية عن اصل الكبرى والتسليم بها. ولاجل ذلك يكون الايراد على هذه القاعدة من ناحية الكبرى مركزا. فالمهم في دفع الايراد هو إنكار الصغرى. فان الموارد التي ذكرت شاهدا على ثبوت تخصيص الاكثر هي موارد الديات والقصاص والحدود والخمس والزكاة والنفقات والحج ونجاسة المائع المضاف المسقط له عن المالية، والضمان وغير ذلك. وقد تصدى الاعلام الى انكار الصغرى واثبات ان اكثر هذه الموارد ليست خارجة بالتخصيص، بل بالتخصص فلا استهجان فيه. وقد قيل في ذلك وجوه لا نطيل الكلام بذكرها. وعمدة ما يمكن ان يقال في هذا المجال: ان دليل نفي الضرر انما يكون الملحوظ فيه هو خصوص الاحكام الثابتة للاشياء بعناوينها الاولى بحيث تكون له حالتان، فيتقيد بخصوص حالة



عدم الضرر بمقتضى الدليل. وأما الاحكام الواردة في مورد الضرر فلا نظر للدليل إليها فيكون خروجها عنه بالتخصص.

#### [ ٤٢١ ]

وعليه، فمثل الاحكام في باب الخمس والزكاة والضمان والحدود والديات والقصاص كلها واردة مورد الضرر فلا تكون مشمولة للحديث رأساً. وأما غير ذلك من الموارد كمورد نجاسة المائع المضاف ونحوه، فعلى تقدير ثبوت الحكم الضري جزماً ولم يمكن العمل فيه بقاعدة نفي الضرر، فلا مانع من الالتزام بخروجه عن القاعدة بالتخصيص. إذ هي موارد قليلة لا يلزم من خروجها تخصيص الاكثر، فلاحظ. وما ذكرناه في حديث نفي الضرر، هو نظير ما يذكر في حدوث رفع الخطأ والنسيان من انه ناظر الى الاحكام الثابتة للموضوع الاولي دون ما هو ثابت للخطأ بعنوانه، فيكون خروجه بالتخصص لا بالتخصيص. فراجع. هذا تمام الكلام في الجهة الاولى من الاشكال. أما الجهة الثانية، فهي ما أشار إليها الشيخ في رسالته الخاصة المعمولة في قاعدة نفي الضرر. وهي عدم انطباق الحكم بنفي الضرر على الامر بقلع العذق في رواية سمرة، فقال (قدس سره): " وفي هذه القصة إشكال من حيث حكم النبي (ص) بقلع العذق مع ان القواعد لا تقتضيه، ونفي الضرر لا يوجب ذلك، لكن لا يخل بالاستدلال " (١). وتحقيق الكلام في ذلك؛ ان محصل الاشكال في رواية قصة سمرة - وهي عمدة الروايات - هو: ان الامر المستتبع للضرر في الواقعة هو دخول سمرة في البيستان من دون استئذان من الانصاري، لانه يلزم منه الاشراف على عرضه وهو ضرر عليه، فالحكم المستتبع للضرر هو جواز الدخول بدون إذن، أو سلطنته على الدخول بلا إذن لو قيل بجعل السلطنة.

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. رسالة في قاعدة نفي الضرر / ٢٧٢ - المطبوعة ضمن المكاسب. (\*)

#### [ ٤٢٢ ]

ومن الواضح ان نفي الضرر لم يجعل في الرواية علة لحرمة الدخول بدون إذن ووجوب الاستئذان عند الدخول، بل جعل علة للامر بالقلع وهو لا يرتبط بنفي الضرر كما عرفت، إذ ليس في بقاء العذق ضرر، بل الضرر ينشأ من الدخول بلا إذن، فأى ربط للامر بالقلع بنفي للضرر والضرار الوارد في الحديث ؟. وقد أجاب المحقق النائيني (رحمه الله) عن هذا الاشكال بوجهين: الاول: ان قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): " لا ضرر " ليس علة لقلع العذق، بل هو علة لوجوب الاستئذان عند الدخول، والامر بقلع العذق كان مترتباً على اصرار سمرة على ايقاع الضرر على الانصاري وعدم اهتمامه بأمر النبي (ص)، لانه بذلك اسقط احترام ماله فأمر (صلى الله عليه وآله وسلم) بقلع العذق من باب الولاية حسماً للفساد. الثاني: وقد أطال فيه، ومحصله: انه يمكن ان يفرض كون نفي الضرر علة لقلع العذق. بيان: ان حديث نفي الضرر حاكم على قاعدة السلطنة التي يتفرع عليها احترام مال المسلم الذي هو عبارة عن سلطنته على منع غيره عن التصرف في ماله، فإذا تكفلت القاعدة نفي السلطنة فقد جاز قلع العذق لعدم احترام ماله حينئذ. وقد نفى دعوى كون السلطنة ذات جزئين، وجودي، وهو سلطنته على التصرف في ماله. وعدمي، وهو سلطنته على منع غيره من التصرف في ماله. والضرر الوارد على الانصاري انما هو بملاحظة الجزء الوجودي لا السلبي،

فغاية ما ترفعه قاعدة: " لا ضرر " هو الجزء الوجودي، وأما سقوط احترام ماله رأساً فلا وجه له، ولذا لا اشكال في جواز بيعه وهبته.. نفي هذه الدعوى: بأن التركيب المدعى تحليل عقلي. والضرر وإن نشأ من الدخول بلا استئذان، إلا أنه حيث كان متفرعاً على ابقاء نخلته في البستان فالضرر ينتهي إليه لأنه علة العلل،

#### [ ٤٢٣ ]

فيرتفع حق الأبقاء بمقتضى نفي الضرر. وليس التفرع ههنا نظير تفرع اللزوم على الصحة، كي يورد بأن الضرر الناشئ من اللزوم إنما يرفع خصوص اللزوم دون الصحة، إذ التفرع في باب اللزوم والصحة لا يراد به إلا مجرد الطولية في الرتبة، وإلا فهما حكمان مستقلان. وأما التفرع ههنا بين جواز الدخول وحق بقاء النخلة، فهو من قبيل تفرع وجوب المقدمة عن وجوب ذبها، يكون تفرعاً تكوينياً بحيث يعد الفرع من آثار الأصل، فالضرر في الحقيقة ينتهي إلى الأبقاء، فيرتفع الحق فيه بقاعدة: " لا ضرر ". هذا خلاصة ما أفاده (قدس سره) (١). ولكن في كلا الوجهين منع: أما الأول: فهو إنما يمكن تأتبه في رواية ابن مسكان، فقد ورد الأمر بالقلع فيها بعد بيان: " لا ضرر "، فيمكن أن يقال: إن الأمر بالقلع حكم مستقل لا من باب نفي الضرر إذ لم يطبق عليه نفي الضرر بل من باب آخر. ولكن رواية ابن مسكان ضعيفة السند كما عرفت فلا يعتمد عليها. وإنما الرواية المعتمدة هي رواية ابن بكير. وقد ورد فيها الأمر بالقلع ثم علله بنفي الضرر بقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): " فانه لا ضرر ولا ضرار ". وهي ظاهرة في كون التعليل للأمر بالقلع، وليس في الرواية للحكم بتحريم الدخول عليه بلا استئذان عين ولا أثر كي يقال إن التعليل راجع إليه - ولو بارتكاب خلاف الظاهر. كما أنه لو كان الحكم بتأديب من فعل محرماً أمراً ارتكازياً في الأذن، أمكن أن يقال إن قوله: " فانه لا ضرر " تعليل للتأديب الحاصل من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم). ببيان صغراه وهو ارتكابه محرماً وهو الأضرار بالغير، فكأنه قال: " تعلق نخلته لاجل التأديب بعد فعله المحرم وهو

(١) الخوانساري الشيخ موسى. قاعدة لا ضرر / ٢٠٩ - المطبوعة ضمن غنية الطالب.  
(\*)

#### [ ٤٢٤ ]

الأضرار بالغير"، نظير ما يقال: " يجوز تقليد زيد لأنه أعلم "، فانه ظاهر في كون تقليد الأعم أمراً ارتكازياً فيعلل به جواز تقليد زيد. ولكن الأمر ليس كذلك، إذ لم يسبق ارتكاز في الأذهان لثبوت تأديب كل شخص يرتكب المحرم. وبالجملة: لم يظهر من الرواية ولا بنحو الإشارة إلى كون المنظور في التعليل هو حرمة الدخول بغير الأذن. فمن أين نستفيد منها رفع الحكم الضري ؟. وأما الثاني: فمع الغض عن بعض خصوصيات كلامه والتسليم بأن الأبقاء ضري، باعتبار أنه علة العلل. فغاية ما يقتضيه هو ارتفاع حق الأبقاء لا حرمة التصرف في ملك الغير، لأنه ليس مقتضى ارتفاع حق الأبقاء جواز تصرف كل أحد في المال، بل لابد من رفع الأمر إلى الحاكم فيأمره بالقلع بنفسه، فإذا امتنع جاز أن يخول غيره من باب ولايته على الممتنع. وهذا المعنى لم يظهر تحققه من الرواية، بل الظاهر منها هو أمره (صلى الله عليه وآله وسلم) للانصاري بالقلع بمجرد إبانته - أي سمرة - عن المعاوضة. وعلله بلا ضرر ولم يأمر سمرة بذلك. وقد عرفت أن ذلك لا ينسجم مع تطبيق " لا ضرر " في نفي حق الأبقاء، إذ ليس

للانصاري التصرف في مال سمرة بمجرد ارتفاع حق الابقاء. والذي يتحصل: انه لم يظهر لنا وجه تطبيق: " لا ضرر " على الامر بالقلع بوجه من الوجوه. وبذلك تكون الرواية مجملة لدينا، ولا يمكن ان يستفاد منها قاعدة كلية لنفي الحكم المستلزم للضرر، إذ مقتضى ذلك عدم انطباقها على المورد، وتخصيص المورد مستهجن. ومن هذا يظهر النظر فيما أفاده الشيخ (رحمه الله) من: ان عدم العلم

#### [ ٤٢٥ ]

بكيفية الانطباق لا يضر بالاستدلال. بل ما ذكرناه في تقريب الاشكال يقرب كونها بيانا لملاك الحكم وحكمته لا بيانا للعلة التي يستفاد منها قاعدة عامة في كل مورد وجدت فيه. فتدبر. وإذا سقطت هذه الفقرة في رواية قصة سمرة عن قابلية الاستدلال بها سرى الاشكال الى الفقرة الواردة في غير هذا المورد، لان التعبير واحد لا اختلاف فيه، فيبعد ان يراد منه معنى مختلف، فيرتفع ظهوره في التعليل في تلك الموارد. هذا، مع ان في تطبيق: " لا ضرر " في مورد الشفعة بنحو العلية والكبرى العامة ما لا يخفى. فان ما هو ثابت في باب الشفعة من وجوب البيع على المشتري الثالث، أو ولاية الشريك على تملك الحصة المبيعة - على اختلاف في ذلك بين الفقهاء -، لا يرتبط بنفي الضرر الذي لا يتكفل سوى النفي كنفى اللزوم لا الاثبات، والمفروض ان ظاهر الرواية هو تطبيق: " لا ضرر " على القضاء بالشفعة. هذا، مع ان الحكم لا يسري مع تعدد الشركاء، وفي غير المساكن والارضين وبعد القسمة، مع ان الملاك - وهو الضرر - ثابت في الجميع، بل قد يثبت بالنسبة الى الجوار كما نهانا عليه سابقا. مضافا الى ثبوت الشفعة ولو لم يكن ضرر اصلا في الشركة الجديدة. ثم إن في الشفعة خصوصيات لا ترتبط بنفي الضرر بالمرة كما لا يخفى على من لاحظ أحكام الشفعة. وبالجملة: بملاحظة مجموع ما ذكرناه يبعد استظهار كون تطبيق: " لا ضرر " في مورد الشفعة من باب العلة والقاعدة العامة، بل يقرب انها ذكرت كتقريب للحكم من باب الملاك والحكمة، أضف الى ذلك كله ان الاصحاب في موارد تطبيقها لا يلتزمون بالضرر في كل فرد من افراد مورد التطبيق، كمورد خيار الغبن، فانهم يلتزمون به من باب الضرر مع انهم يلتزمون به مطلقا ولو لم

#### [ ٤٢٦ ]

يكن شخص المعاملة ضريبا. كما أشار إليه في كلامه. وهذا يصلح تأييدا - وان لم يصلح دليلا - لما ذكرناه من قرب كون ذكر " لا ضرر " من باب بيان الحكمة لا ضرب القاعدة العامة، ويتأكد ذلك بملاحظة ان الاقدمين من الاصحاب " قدس سرهم " لم يوردوا تطبيقها في كثير من موارد العبادات والمعاملات، وإنما ذكروها في موارد خاصة. وجملة القول: ان ملاحظة ما ذكرناه بمجموعه ترفع من النفس الاطمئنان يكون: " لا ضرر " قاعدة عامة تتكفل نفي الاحكام الضررية في جميع موارد الشريعة، بل قد توجب الاطمئنان بالعدم، وكون ذكرها من باب بيان حكمة التشريع. فلاحظ. ثم إن الذي يظهر من نفي الضرر في موارد في النصوص: كون الملحوظ نفي الضرر والاضرار بين الناس، فتنتفي جواز اضرار أحدهم بالآخر. أما ارتكاب الشخص فعلا يستلزم الاضرار به نفسه، فلا تعرض لها إليه، ولذا لم يفهم الصحابة - جزما - عندما قال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): " لا ضرر ولا ضرار " نفي الضرر المتوجه من قبل الشخص على نفسه، بل المفهوم منها لديهم المنع عن اضرار أحدهم بالآخر. وعلى هذا الاستظهار، فلو سلم انها قاعدة كلية، فهي لا تشمل موارد العبادات كالوضوء والصوم والحج والصلاة وغير ذلك. كما انه يظهر بذلك ان انكار كلية

القاعدة لا يلزم منه محذور، لان موارد تطبيقها في المعاملات قليلة، وكثيرا ما يتوفر دليل في الموارد الخاصة يكون بديلا لها ويغني عن الرجوع إليها. ولعل ما أوضحناه هو الوجه في عدم معاملة القدماء مع: " لا ضرر " معاملة القاعدة الكلية العامة ذات السعة والشمول بالنحو الذي حققه المتأخرون. ثم إنه بملاحظة هذا الاستظهار الاخير يتضح لدينا سر عدم شمول

#### [ ٤٢٧ ]

القاعدة لموارد الاقدام على الضرر، كالاقدام على المعاملة مع العلم بالغبن، إذ قد عرفت عدم شمولها لغير الاضرار بين الناس. وقد تمحل البعض في تعليل عدم شمول القاعدة لمورد الاقدام، فذهب الى تعليله بانها قاعدة امتنانية ولا امتنان في نفي الضرر في صورة الاقدام. وهذا الوجه مما لا دليل عليه، إذ لا ظهور ولا قرينة على ان نفي الضرر بملاك الامتنان بحيث يدور مداره. نعم، نفي الضرر عموما يكون فيه تخفيف ومنة على العباد، ولكن هذا غير كون النفي بملاك الامتنان، فلاحظ ولا تغفل. هذا تمام الكلام فيما يستفاد من النصوص في معنى الهيئة التركيبية. وقد عرفت عدم استفادة قاعدة عامة منها. وعلى تقدير الالتزام بكون مؤداها قاعدة عامة تتكفل نفي الحكم المستلزم للضرر وتحريم الضرر يقع الكلام في أمور تتعلق بالقاعدة ذكرت بعنوان تنبيهات: التنبيه الاول: في بيان طريقة الجمع بين القاعدة وأدلة الاحكام الشاملة بعمومها أو باطلاقها مورد الضرر. بيان ذلك: ان نسبة هذه القاعدة مع دليل كل حكم نسبة العموم من وجه، فمثلا دليل لزوم البيع يدل على لزومه مطلقا في مورد الضرر ومورد عدم الضرر، وقاعدة: " لا ضرر " تنفي الحكم الضري سواء كان هو اللزوم أو غيره. ومقتضى القواعد في تعارض العامين من وجه هو تساقطهما في مورد الاجتماع. ولكن الملتزم به في ما نحن فيه هو العمل بما يوافق قاعدة نفي الضرر. وقد ذكر في توجيه ذلك وجوه يجمعها العمل على طبق قاعدة: " لا ضرر "، وإن لم يكن عملا بنفس دليل: " لا ضرر ". واليك بيانها: الاول: ان مقتضى تعارض دليل القاعدة مع أدلة الاحكام وعدم المرجح

#### [ ٤٢٨ ]

لاحدهما هو تساقطهما في المجمع، فيرجع الى الاصول العملية، وهي غالبا توافق مؤدى نفي الضرر، لجريان أصالة البراءة في موارد الاحكام التكليفية الضررية، وجريان أصالة الفساد في موارد الاحكام الوضعية الضررية. الثاني: ان دليل القاعدة بما انه يتكفل نفي جميع الاحكام الضررية، فتلاحظ جميع ادلة الاحكام بمنزلة دليل واحد ونسبة دليل نفي الضرر إليه نسبة الخاص الى العام فيخصص جميع الأدلة. الثالث: ان نسبة دليل نفي الضرر الى دليل كل حكم وإن كانت هي العموم من وجه، إلا انه يتعين تقديم دليل نفي الضرر، لان تقديم أدلة الاحكام على دليل نفي الضرر يستلزم الغاءه بالمرّة، لعدم مورد له أصلا، وتقديم بعضها خاصة ترجيح بلا مرجح لان نسبتها إليه على حد سواء. بخلاف تقديم دليل نفي الضرر، فانه لا يستلزم الغاء أدلة الاحكام لشمولها لموارد عدم الضرر. وقد تقرر في محله انه إذا دار الامر بين العامين من وجه وكان العمل بأحدهما مستلزما لطرح الاخر بالمرّة كان الاخر هو المقدم ويرجح علي غيره. الرابع: ان دليل نفي الضرر حاكم على أدلة الاحكام، فيقدم عليها، ولا تلاحظ النسبة بين الحاكم والمحكوم، وهذا الوجه بنى عليه الشيخ (رحمه الله) (١). الخامس: ان العرف يجمع بين كل دليلين يتكفل أحدهما بيان الحكم الثابت للأشياء بعناوينها الاولية، ويتكفل الاخر بيان الحكم الثابت للأشياء بعناوينها الثانوية، بحمل الاول على بيان الحكم الاقتضائي

والثاني على بيان الحكم الفعلي. وبما ان دليل نفي الضرر يتكفل  
بيان الحكم لعنوان ثانوي فيجمع العرف بينه وبين أدلة الاحكام الاولى  
يحملة على بيان الكم الفعلي وحمل أدلة

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى فرائد الاصول / ٢١٥ - الطبعة الاولى. (\*)

#### [ ٤٢٩ ]

الاحكام على بيان الحكم الاقتضائي. وهذا ما بنى عليه صاحب  
الكفاية في دليل: " لا ضرر " ونحوه كدليل نفي الحرج، واصطلح عليه  
بالتوفيق العرفي (٢). هذه زبدة الوجوه المذكورة في هذا المقام. أما  
الاول: فهو فرع تحقق التعارض بنحو لا يمكن الجمع بينهما، فهو في  
طول سائر الوجوه وسيتضح لك ان النوبة لا تصل إليه. وأما الثاني:  
فهو لا وجه له، إذ لا مجال لملاحظة جميع الادلة دليلا واحدا، بعد ان  
كانت الاحكام مبنية بأدلة مستقلة، ومجرد الملاحظة لا يصيرها دليلا  
واحدا كي تتغير النسبة. وأما الثالث: فهو وجه متين يلتزم بنظائره  
في موارد متعددة من الفقه. ويمكن تصويره بنحو أكثر صناعة وأبعد  
عما يدور حوله من إشكال، بأن يقال: إنه بع الجزم بصدور: " لا ضرر "   
وإرادة انفي الضرر في الجملة بنحو تكون: " لا ضرر " نفا في بض  
الموارد على نحو الاجمال. وهذا ينافي إطلاق أدلة الاحكام وعمومها،  
ويكون العمل بأدلة الاحكام موجبا لطرح ما يكون دليل: " لا ضرر " نفا  
فيه لا مجرد ظهوره فيه، لأنها نص في بعض الموارد بنحو الموجبة  
الجزئية، ومقتضى ذلك حصول العلم الاجمالي بتقييد وتخصيص  
بعضها، فلا يمكن العمل بكل واحد منها لعدم جريان أصالة العموم بعد  
العلم الاجمالي بتخصيص البعض، فتسقط أصالة العموم في الجميع.  
ولكن لا يخفى عليك ان هذا الوجه إنما تصل النوبة إليه بعد عدم  
امكان الجمع العرفي بين دليل نفي الضرر وأدلة الاحكام، إما بنحو  
الحكومة أو بنحو التوفيق العرفي الذي يبني عليه صاب الكفاية، لانه  
فرع المعارضة.

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٨٢ - طبعة مؤسسة  
آل البيت (ع). (\*)

#### [ ٤٣٠ ]

وإلا فمع إمكان الجمع عرفا وامكان الاخذ بعموم دليل نفي الضرر في  
حد نفسه، لا تصل النوبة الى هذا الوجه وان كان وجيها في نفسه.  
فالعمدة إذن تحقيق الوجهين الاخيرين. أما الرابع: وهو دعوى  
الحكومة، فقد عرفت تبني الشيخ لها. وقد ناقشه صاحب الكفاية:  
بأن الحكومة تتوقف على كون الدليل الحاكم بصدد التعرض لحال  
الدليل المحكوم. ودليل نفي الضرر لا نظر له الى أدلة الاحكام ولا  
تعرض له الى حالها، بل يتكفل بيان ما هو الواقع من نفي الضرر،  
وهذا المقدار لا يصح الحكومة، بل هو كسائر أدلة الاحكام (١). وقد  
رده المحقق النائيني - بعد أن فهم من كلامه تخصيص الدليل الحاكم  
بما يكون متعرضا للدليل المحكوم بالمدلول اللفظي المطابقي، نظير  
أن يقول: أعني، أو أردت بذلك الدليل كذا، ونحو ذلك. وقد تأملنا في  
صحة هذه النسبة الى صاحب الكفاية في أول مباحث التعادل  
والترجيح - بتصوير الحكومة وانطباق ضابطها على المورد. والبحث  
في ضابط الحكومة بتفصيل يأتي الكلام فيه في مجال آخر. ولكن  
نتعرض له ههنا بنحو الاجمال ونوكل تحقيقه التفصيلي الى مجاله.

والاولى التعرض الى ما ذكره المحقق النائيني ههنا، ثم نعقبه بما نراه صوابا. فنقول: ذكر (قدس سره): ان القرينة على قسمين: قرينة المجاز وقرينة التخصيص والتقييد. والفرق بينهما ان قرينة المجاز تكون بيانا للمراد الاستعمالي من اللفظ، وتبين المدلول التصديقي للفظ، نظير لفظ: " يرمي " في قول القائل: " جاء أسد يرمي "، فانه يكون بيانا لكون المراد من: " أسد " هو الرجل الشجاع.

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٨٢ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (\*)

### [ ٤٣١ ]

وأما قرينة التخصيص، فهي ليست بيانا للمراد الاستعمالي، بل هي بيان للمراد الواقعي الجدي، فتكون مبينة لما هو موضوع الحكم واقعا، وان عنوان العام ليس تمام الموضوع بل جزؤه. وبعد أن ذكر بعنوان المقدمة، أفاد (قدس سره): أن الحكومة بنظر الشيخ (رحمه الله) لا تختص بما إذا كان الحاكم من قبيل قرينة المجاز مبينا للمراد الاستعمالي من المحكوم، بان يتكفل الحاكم التفسير للدليل المحكوم بمثل كلمة: " أعني " أو: " أي " أو: " مرادِي كذا " ونحو ذلك، بل هي بنظره ان يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضا للدليل الآخر. وهذا أعم من كون التعرض للدليل الآخر بالنصوصية بمثل كلمة: " أعني "، أو التعرض للمراد الواقعي للدليل الآخر بظهور الحال أو السياق بنحو يفهم كون النظر في هذا الدليل للدليل الآخر، نظير ان يرد دليل يتكفل الحكم على موضوع عام، ثم يأتي دليل آخر يتكفل اخراج بعض افراد الموضوع عنه، أو يتكفل اثبات عنوان العام لفرد خارج عنه واقعا، مثلا يأتي دليل يتكفل اثبات وجوب الاكرام لكل عالم، ثم يأتي دليل يقول: " ان زيدا ليس بعالم " وهو عالم واقعا، ويكون المنظور فيه نفي حكم العام عنه، فيتكفل هذا الدليل توضيح موضوع حكم العام، فيشترك مع التخصيص في الاثر وفي كونه بيانا للمراد الواقعي، إلا ان الفرق بينه وبين التخصيص، هو ان في التخصيص لا يكون في اللفظ إشعار بالحكم الثابت للعام بحيث لا يفهم بحسب المدلول اللفظي انه متعرض لحال دليل آخر، نظير قوله في المثال المتقدم: " لا تكرم زيدا " فانه لا تعرض له بحسب المدلول لحكم العام، ولذا يتم هذا الكلام ولو لم يكن هناك دليل عام أصلا. نعم، بعد العلم بصدور العام والمفروعية عن عدم جواز صدور حكمن متنافين من العاقل الملتفت، يحكم العقل بملاحظة أظهرية الخاص أو نصوصيته

### [ ٤٣٢ ]

بعدم إرادة هذا الفرد الخاص من العموم، فيكون الخاص بيانا للمراد الواقعي من الدليل العام، لكن بحكم العقل ومن باب الجمع بين الدليلين. وهذا بخلاف الدليل الحاكم، فان بيانيته بمدلوله اللفظي لا بتوسط حكم العقل، بحيث يفهم من مدلوله اللفظي انه بيان لحال دليل آخر فيضيق دائرته أو يوسعها. ولأجل ذلك كان الدليل الحاكم متفرعا على الدليل المحكوم، فيتوقف على ورود المحكوم أولا ثم يرد الحاكم. بخلاف الخاص فانه لا يتفرع على ثبوت حكم العام أصلا كما عرفت. ثم ذكر: ان الحكومة على أقسام: فمنها: ما يتعرض لموضوع المحكوم، كما إذا قيل: " زيد ليس بعالم " بعد قوله: " اكرم العلماء ". ومنها: ما يتعرض لمتعلق الحكم الثابت في المحكوم، كما لو قيل ان الاكرام ليس بالضيافة. ومنها: ما يتعرض لنفس الحكم، كما لو قيل: "

ان وجوب الاكرام ليس في مورد زيد ". ثم ذكر أن الوجه في تقدم الحاكم على المحكوم هو انه لا تعارض بين الدليلين أصلاً، لان الدليل المحكوم يتكفل الحكم على تقدير ثبوت الموضوع، فلا تعرض له لثبوت ذلك التقدير وعدمه، والدليل الحاكم يتكفل هدم تقدير ثبوت الموضوع وبيان عدم تحققه، وفي مثله لا تنافي أصلاً بين الدليلين. وعلى هذا الاساس صحح الترتب بين الامر بالصدى، ببيان عدم المنافاة بين تعلق الامر بالاهم مطلقاً وتعلق الامر بالمهم على تقدير عصيان الاهم، فان امثال الامر بالاهم الى هدم موضوع الامر المهم، فلا يصادمه ولا ينافيه، بل هو كالحاكم بالنسبة الى الدليل المحكوم.

#### [ ٤٢٣ ]

وبعد هذا البيان ذكر أن دليل نفي الضرر يكون حاكماً على أدلة الاحكام الواقعية الاولى، سواء قلنا بمقالة صاحب الكفاية من تكفله نفي الحكم بنفي الموضوع. أو قلنا بمقالة الشيخ من تكفله نفي الحكم الضري. لانها ناظرة الى أدلة الاحكام الواقعية على كلا المسلكين، وانما الفرق انها على مسلك صاحب الكفاية تكون شارحة لموضوع الاحكام. وعلى مسلك الشيخ تكون شارحة لاصل الحكم. هذا ما أفاده (قدس سره) نقلناه مع توضيح وتلخيص (١). والكلام معه في مقامين: المقام الاول: في ضابط الحكومة وبيان حكومة دليل نفي الضرر على أدلة الاحكام. أما ضابط الحكومة، فقد أسهنا القول فيه في غير هذا المقام. والذي نختاره يتعارض مع ما ذكره (قدس سره). ومجمله: ان يكون الدليل الحاكم متعرضاً وناظراً بمدلوله اللفظي للدليل المحكوم، سواء كان تعرضه بالتفسير والدلالة المطابقة، كما إذا تكفل التفسير بمثل كلمة: " أعني ". أو كان تعرضه بالظهور السياقي ونحوه، نظير قوله: " لا شك لكثير الشك " بالنسبة الى أدلة أحكام الشك. ولا يختلف الحال فيه بين ان يكون متعرضاً للموضوع فيضيفه أو يوسعها، وبين أن يكون متعرضاً للحكم مباشرة، نظير أدلة نفي الحرج المتكفلة لنفي الاحكام الحرجية. ومن هنا كان الدليل الحاكم متفرعاً على الدليل المحكوم، بحيث يكون الحاكم لغوا بدون المحكوم لارتباطه به ونظره إليه. وأما حكومة دليل نفي الضرر على أدلة الاحكام، فهي تكون واضحة بعد

(١) الخوانساري الشيخ موسى. قاعدة لا ضرر / ٢١٣ - المطبوعة ضمن غنية الطالب.  
(\*)

#### [ ٤٢٤ ]

بيان هذا الضابط للحكومة، بناء على مختار الشيخ ومختار صاحب الكفاية. إذ هي على مختار الشيخ تكون ناظرة الى نفي الاحكام المستلزمة للضرر، فتكون متفرعة عن أدلة الاحكام الاولى. كما أنها على مختار صاحب الكفاية تكون موجبة للتصرف في موضوع أدلة الاحكام الاولى باخراج الموضوع عنها. ومنه اتضح حكومتها على مختارنا في مدلولها من تكفلها نفي الضرر حقيقة، ونظرها الاصلي الى نفي الحكم أو إثبات التحريم. فلاحظ. وأما على المسلك القائل بان مفادها النهي عن الضرر فقط، فلا تستلزم الحكومة، وسيأتي البحث فيه ان شاء الله تعالى عند التعرض لمورد تعارض دليل نفي الضرر مع دليل يتكفل الحكم بالعنوان الثانوي كدليل نفي الحرج، ومورد تعارض الضريين. فانتظر. المقام الثاني: في بيان بعض المؤاخذات على كلامه (قدس سره). وهي عديدة: الاولى: فيما أفاده من ان بيانية الخاص للعام بحكم العقل، بحيث يكون تقدمه

عليه بحكم العقل بعد ملاحظته التنافي بين الحكمين. فانه يرد عليه. أولاً: انه لا دخل للعقل في تقديم أحد الدليلين على الآخر، وليس ذلك من مهماته، فهل يختار العقل تقديم الخاص ولا يختار تقديم العام؟. وثانياً: انه التزم في مبحث التعادل والترجيح ان الخاص مقدم على العام بالقرينية ومقتضاه عدم ملاحظة أقوائية ظهور الخاص، بل يقدم الخاص ولو لم يكن ظهوره أقوى من ظهور العام بل كان اضعف، نظير تقديم ظهور: " يرمي " في رمي النبل على ظهور: " اسد " في الحيوان المفترس، لاجل أنه قرينة، ولو كان ظهوره في معناه أضعف من ظهور أسد في معناه. وما التزم به هناك مناف لما أفاده ههنا من تقدم الخاص بحكم العقل أو بالاظهرية، فلاحظ.

#### [ ٤٢٥ ]

الثانية: فيما أفاده من لزوم تأخر الدليل الحاكم على الدليل المحكوم زماناً. فانه يرد عليه: ان الضابط الذي تقدم بيانه للحكومة وإن اقتضى تفرع الحاكم على المحكوم. لكنه لا يقتضي تفرعه عليه تفرع المعلول عن العلة والمسبب عن السبب كي لا يصح تقدمه زماناً، بل انما يقتضي كون الحاكم من شؤون الدليل المحكوم وتوابعه، وهذا لا ينافي تأخر المحكوم وجوداً. نعم، غاية ما يلزم هو ثبوت المحكوم وتحققه ولو في زمان متأخر، إذ من الممكن ان يكون الشئ من توابع شئ آخر مع تقدمه زماناً، كتهيئة الطعام للضيف قبل الظهر مع انه من شؤون مجيئه للدار المتأخر زماناً. فتدبر. الثالثة: فيما أفاده في وجه تقدم الحاكم على المحكوم من عدم المعارضة بينهما. فانه يرد عليه: أولاً: ان الدليل الذي يتكفل هدم موضوع الدليل الآخر، انما لا ينافيه إذا كان تصرفه فيه تكوينياً، نظير تصرف الأمر بالأمر في موضوع الأمر بالمهم في باب الترتب، لا ما إذا كان تصرفه فيه تعديداً، لان مرجع النفي التعدي للموضوع الى نفي الحكم نفسه، فيتنافى مع دليل اثبات الحكم لذلك الفرد، والدليل الحاكم كذلك، لانه يتكفل نفي الموضوع تعديداً وتنزيلاً لا حقيقة. وثانياً: ان الدليل الحاكم لا ينحصر فيما يتكفل نفي الموضوع، بل من الأدلة الحاكمة ما يتكفل نفي الحكم مباشرة، بل قد جعله (قدس سره) من أوضح افراد الحكومة. ومثل هذا الدليل يصادم الدليل المحكوم في مدلوله وينافيه. فما أفاده (قدس سره) لا يمكن الاعتماد عليه. والذي ينبغي ان يقال في وجه تقديم الحاكم على المحكوم، هو: ان تقدمه عليه للقرينية، إذ بعد ثبوت نظره للدليل المحكوم وتعرضه له بعد عرفاً قرينة

#### [ ٤٢٦ ]

على تشخيص المراد بالمحكوم. وبالجملة: انه لا إشكال في كون الدليل المتكفل لتفسير الدليل الآخر بكلمة: " أعني " ونحوها، يكون مقدماً على الدليل الآخر عرفاً لقرينته عليه، ولا يرى العرف أي تناق بينهما ولا حيرة في الجمع بينهما. ومثل هذا الدليل الذي يكون ناظراً الى الدليل الآخر بدون كلمة التفسير، لانه أيضاً يعد قرينة عرفاً. فكلا نحوي الحاكم يكون مقدماً بملاك القرينية. غاية الأمر أن قرينية النحو الاول بالنص وقرينية النحو الثاني بالظهور، وهو لا يكون فرقاً فارقاً، فتدبر. هذا تمام الكلام في الحكومة. وأما الخامس: وهو دعوى التوفيق العرفي التي بنى عليها صاحب الكفاية. فتوضيح ما أفاده (قدس سره): انه ذكر ان دليل نفي الضرر انما يتكفل في حال الضرر نفي الحكم الثابت للفعل بعنوانه الاول أو المتهم ثبوته له كذلك، وهو لا نظر له الى الحكم الثابت للفعل بعنوان الضرر، وذلك لان ظاهر دليل نفي الضرر كون الضرر علة للنفي ومانعاً من ثبوت الحكم المنفي، فلا يمكن ان يشمل الموارد التي يكون الضرر مقتضياً لثبوت



الحكم، إذ المقتضي للحكم يمتنع ان يكون مانعا عنه. ومن هذا البيان انتقل الى تقدم دليل نفي الضرر على أدلة الاحكام بلا ملاحظة النسبة بينهما، إذ بعد استظهار العرف من دليل نفي الضرر كون الضرر مانعا من ثبوت الحكم وأنه يرتفع بالضرر، يوفق بين الدليلين بحمل الأدلة الاولية على بيان الحكم الاقتضائي وان الضرر مانع عن فعلية الحكم. ثم قال بعد كلام له: " هذا، ولو لم نقل بحكومة دليله على دليله لعدم ثبوت نظره الى مدلوله كما قيل " ويمكن أن يرجع قوله: " كما قيل " الى نفي الحكومة، وانه ليس، امرا تفردنا به بل قيل به. كما يمكن ان يرجع الى نفس الحكومة، وهي المنفي، فيكون إشارة الى دعوى الشيخ (رحمه الله)، والامر سهل.

#### [ ٤٢٧ ]

وكيف ما كان فما أفاده (قدس سره) في بيان تقدم دليل نفي الضرر على أدلة الاحكام الاولية يبتني على كون المستفاد من دليل نفي الضرر ان الضرر مانع من ثبوت الاحكام، فتكون مرتفعة بثبوته لوجود المانع. ولا يخفى عليك ان ما أفاده (قدس سره) يرجع في الحقيقة الى دعوى نظر دليل نفي الضرر الى أدلة الاحكام وتعرضه لها، فينطبق عليه تعريف الحكومة على رأي الشيخ، فيتقدم دليل نفي الضرر بهذا البيان بالحكومة. نعم، لما كان (قدس سره) لا يلتزم بان الحكومة هي مطلق النظر، بل هي النظر بالشرح والتفسير المطابقي، مثل ان يقول: " أعني " لم يعلل التقدم ههنا بالحكومة بل علله بالتوفيق العرفي. فهو في ملاك التقديم يشترك مع الشيخ (رحمه الله) ولكنه يختلف معه في عنوان التقدم، فالاختلاف بينهما لفظي اصطلاحي، ولا مشاحة في الاصطلاح. هذا فيما يرجع الى جهة السلب في كلامه - أعني: تكفل دليل نفي الضرر نفي الاحكام الاولية وعدم ثبوتها -. وأما ما يرجع الى جهة الايجاب وهي حمل العرف لادلة الاحكام الاولية على بيان الحكم الاقتضائي في مورد الضرر.. فقد وقعت مورد النقص والابرار ممن تأخر عنه، وبحث في معقولية الحكم الاقتضائي وما المراد منه ؟. وفي مقدمة من تعرض لذلك باسهاب المحقق الاصفهاني (رحمه الله) (١). وبما انه لا أثر عمليا للبحث في ذلك فعلا فالاولى ترك التعرض له الى مجال آخر. والخلاصة: هي ان أدلة نفي الضرر حاكمة على أدلة الاحكام الاولية بناء

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٣٢٤ - الطبعة الاولى.  
(\* )

#### [ ٤٢٨ ]

على تكفلها نفي الحكم بلسان نفي الموضوع الضري، أو تكفلها نفي الحكم المستلزم للضرر. وأما دعوى التوفيق العرفي، فهي في واقعها ولها ترجع الى دعوى الحكومة بحسب مصطلح الشيخ (رحمه الله) وانما الاختلاف اصطلاحي. ثم ان ما أفاده صاحب الكفاية في وجه التقدم من ظهور دليل نفي الضرر في مانعية الضرر، انما هو متفرع على ما استفاده من كون الحديث متكفلا لنفي الحكم بلسان نفي موضوعه. ولا يتأتى على سائر الاقوال في مفاد حديث نفي الضرر، إذ لا ظهور في نفي الحكم المستلزم للضرر في كونه مانعا من الحكم وعلة للنفي، إذ لم يؤخذ الضرر في موضوع النفي كي يستظهر عليته له، كما هو الحال على مسلك صاحب الكفاية. فانتبه ولا تغفل والله سبحانه العالم. التنبيه الثاني: في ان الضرر المنفي

يحدث نفي الضرر هل يراد به الضرر الواقعي، سواء علم به المتضرر أم لم يعلم، أو يراد به الضرر المعلوم؟ الذي ذكره المحقق النائيني (رحمه الله) في هذا المقام، هو: أن مقتضى وضع الالفاظ للمعاني الواقعية لا المعلومة كون المراد بالضرر المنفي الضرر الواقعي لا المعلوم (١). لكن يظهر من الشيخ (رحمه الله) في باب الوضوء اشتراط علم المكلف بكون الوضوء ضروريا في جريان دليل نفي الضرر، فلو توضى وهو يعتقد عدم الضرر فيان الضرر بالوضوء كان وضوءه صحيحا (٢). كما انه يظهر من غير واحد في المعاملة الغيبية اشتراط الجهل بالغيب

(١) الخوانساري الشيخ موسى. قاعدة لا ضرر / ٢١٥ - المطبوعة ضمن غيبة الطالب.  
(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. كتاب الطهارة / ١٥١ - الطبعة الاولى. (\*)

### [ ٤٣٩ ]

في جريان دليل نفي الضرر لاثبات الخيار، فلو علم بالغيب لم يثبت الخيار. كما انه في غير هذين الموردين سلكوا مسلكا آخر، فجعلوا المدار على الضرر الواقعي علم به أم لم يعلم، ولذا حكموا بانه ليس للمالك حفر البئر في داره إذ استلزم ضرر الجار ولو لم يعلم الجار بالضرر. ومن هنا يحير الانسان، ويقع الاشكال في اعتبار العلم بالضرر في مورد الوضوء، واعتبار الجهل به في مورد البيع الغيبي، وعدم اعتبار العلم ولا الجهل في مورد ثالث. هذا ما أفاده المحقق النائيني (رحمه الله). ثم إنه تصدى لحل الاشكال في باب الوضوء، وإن أخذ العلم ليس من جهة كون المراد بالضرر هو الضرر المعلوم، كي يتصادم هذا الالتزام مع الالتزام بعدم اعتبار العلم في غير مورد، بل أخذ العلم بالضرر في مورد الوضوء منشؤه وجهان: الاول: ان قاعدة نفي الضرر قاعدة امتنانية واردة بملاك الامتنان، فلا تجري فيما كان اجراؤها خلاف المنة، بان استلزم ايجاد كلفة على المكلف. وهذا هو المانع من اجرائها في مورد الوضوء المتقدم، لان اجراء حديث نفي الضرر فيه يستلزم الحكم ببطلان وضوئه السابق وصلاته لو فرض أنه صلى به، فتجب عليه إعادة الوضوء والصلاة، وهو ايقاع للمكلف في الكلفة، وهو ينافي التسهيل والامتنان. الثاني: ان حديث نفي الضرر انما يرفع الحكم إذا كان موجبا للضرر، بحيث يكون هو الجزء الأخير للعلة التامة للضرر، وفيما نحن فيه ليس الحكم بوجوب الوضوء كذلك، فان الضرر لا يستند إليه، بل منشأ الضرر هو جهل المكلف واعتقاده عدم الضرر، ولذا لو فرض انتفاء الحكم في الواقع لوقع المكلف في الضرر لجهله بترتبته على الفعل. وبعبارة أخرى: انك قد عرفت ان الحديث يتكفل نفي الحكم بلسان نفي الضرر من باب ان نفي السبب ملازم لنفي

### [ ٤٤٠ ]

المسبب، وهذا المعنى لا يتأتى في المورد، لان نفي الحكم فيه لا يستلزم نفي الضرر، بل المكلف يقع في الضرر على كل حال كان الحكم بالوضوء ثابتا أم لم يكن. إذن فلا يتكفل الحديث نفي الحكم في مثل هذه الصورة. نعم، لو كان مفاد الحديث نفي الحكم عن الموضوع الضري، فلا وجه للتقييد بالعلم بالضرر فيما نحن فيه، إذ الوضوء ضرري ويستند إليه الضرر بلا كلام، فينتفي حكمه بمقتضى حديث نفي الضرر. ولكن هذا المذهب غير صحيح كما تقدم. هذا ما أفاده (قدس سره) في حل الاشكال. ومقتضاه اعتبار الامرين في عدم وجوب الوضوء، الضرر الواقعي والعلم به، ومن هنا قد يتوجه

اشكال، وهو: ان لازم ذلك انه لو اعتقد الضرر ولم يكن ضرر في الواقع لم يسقط عنه وجوب الوضوء، فلو كان صلى عن تيمم لزمه إعادة الصلاة، لعدم انتقال فرضه الى التيمم. مع ان المشهور عدم وجوب الاعادة، مما يكشف عن كون اعتقاد الضرر ذا موضوعية بنفسه. وقد دفع (قدس سره) هذا الاشكال: بان ظاهر عدم الوجدان في الآية الكريمة: (فان لم تجدوا ماء فتيمموا...) (١) هو الاعم من الواقعي والعلمي، واعتقاد الضرر يدرج المكلف في من لم يجد الماء، إذ المراد من عدم الوجدان عدم التمكن من استعمال الماء، إما لعدم وجوده وإما لعدم القدرة على استعماله لمانع شرعي أو عادي، ولذا لو اعتقد عدم وجود الماء في راحلته وصلى متيمما ثم تبين وجود الماء افتوا أيضا بصحة الصلاة، وليس ذلك إلا من باب ان عدم الوجدان أعم من عدم الوجود واقعا أو اعتقادا. ثم إنه (قدس سره) تعرض لمطلب استطرادي، وهو: انه إذا انقلب

(١) سورة النساء، الآية: ٤٣، وسورة المائدة، الآية: ٦. (\*)

#### [ ٤٤١ ]

الفرض الي التيمم كما لو كان الوضوء ضروريا وعلم به، فهل يصح وضوءه لو أراد أن يتوضأ أم لا. ذهب (قدس سره) الى عدم صحته، إذ ما يمكن تصحيح الوضوء به إما دعوى اشتمال الوضوء على الملاك. وإما دعوى تعلق الأمر به بنحو الترتب وأما دعوى ان الأمر بالتيمم رخصة لا عزيمة. وإما دعوى ان حديث نفي الضرر يرفع اللزوم لا الجواز. والجميع باطل. أما الاول: فلان مقتضى الحكومة خروج الفرد الضري عن عموم أدلة المشروعية، فلا يثبت فيه الملاك، لعدم وجود كاشف له. وأما الثاني: فلما ثبت في محله من عدم جريان الترتب في الواجبين المشروطين بالقدرة شرعا. وأما الثالث: فلان التخصيص بلسان الحكومة يكشف عن عدم شمول العام للفرد الخارج، فلا معنى لاحتمال الرخصة. وأما الرابع: فلان الحكم بسيط لا تركب فيه، فلا معنى لرفع اللزوم دون الجواز. وقد ذكر (قدس سره) بعد ذلك: انه لولا توهم بعض الاعاظم وحكمه بصحة الوضوء الحرجي - لورود نفي الحرج مورد الامتنان فلا يكون الانتقال الى التيمم عزيمة - لما كان للبحث عن صحة الوضوء في مورد الضرر مجال، ولا فرق بين نفي الحرج ونفي الضرر في ذلك، لاشتراكهما في كونهما حاكمين على أدلة الاحكام. هذا مجموع ما أفاده (قدس سره) في مسألة الوضوء. ولنا على كلامه ملاحظات: الاولى: ان نفي وجوب الوضوء وايجاب التيمم اجنبي عن حديث نفي الضرر بالمره، ولا تصل النوبة الى تحكيم: " لا ضرر " فيه، كي يقع الكلام في حدود تطبيقها ومورد جريانها.

#### [ ٤٤٢ ]

والوجه في ذلك: ان المعلوم ضرورة من الادلة فرض المكلف على قسمين، واجد للماء بمعنى متمكن منه، وفاقده بمعنى غير متمكن منه. والاول موضوع وجوب الوضوء. والثاني موضوع وجوب التيمم. بحيث يعلم انه لا يشرع التيمم اصلا في حق المتمكن، كما لا يشرع الوضوء في حق غير المتمكن. وعليه، فنقول: إن الضرر الناشئ من استعمال الماء سواء أكان واقعا أم معلوما، إما ان يكون مستلزما لصدق عدم التمكن من استعمال الماء فلا يشرع الوضوء لعدم موضوعه، فلا معنى لتحكيم: " لا ضرر " في نفيه، إذ لا وجوب له كي ينفي ب: " لا ضرر ". وأما لا يستلزم ذلك، بل يصدق التمكن

من استعمال الماء، فيشرع الوضوء ولا مجال لنفيه بـ: " لا ضرر " وإثبات وجوب التيمم، لما عرفت من ان الواجد موضوع للوضوء مطلقا ولا يكون موضوعا لوجوب التيمم. وبالجملة: ادراج مسألة التيمم والوضوء في مصاديق قاعدة نفي الضرر غير وجهه، إذ لا مجال لتحكيمها في حال من الاحوال. وبعد ان تعرف هذا، لا يهمننا تحقيق الوجهين اللذين ذكرهما لعدم تطبيق: " لا ضرر " ومقدار صحتهما، وإن كنا قد أشرنا سابقا الى عدم صحة الاول منهما. فراجع. وأما حل الاشكال - بناء على ما سلكناه - فهو بان يقال: انه مع اعتقاد عدم الضرر يصدق التمكن عرفا من استعمال الماء ولو كان مضرا واقعا، فيندرج في موضوع وجوب الوضوء فيكون صحيحا. كما أنه مع اعتقاد الضرر وليس في الواقع كذلك يكون الوضوء حرجيا، إذ الاقدام على ما يعتقد اضراره حرجي، فيصدق عدم التمكن العرفي، فيصح تيممه وإن لم يكن الماء مضرا له واقعا. الثانية: ان ما ذكره في مقام حل الاشكال الثاني، وهو مورد التيمم مع اعتقاد الضرر بلا ان يكون الوضوء ضرريا واقعا، من ان عدم الوجدان المأخوذ

#### [ ٤٤٢ ]

في الآية أعم من الواقعي والاعتقادي، وإن كان تاما بالبيان الذي عرفته من كون اعتقاد الضرر مستلزما لصدق عدم التمكن من الماء للحرج فيشرع التيمم. إلا انه من المحقق النائي ليس كما ينبغي، إذ موضوع كلامه تطبيق قاعدة نفي الضرر وعدمه، وإن المأخوذ في الموضوع هو الضرر مع العلم به أو غير ذلك، فنقل الكلام الى مدلول الآية الكريمة لا يخلو من خلط. ومفاد: " لا ضرر " لا يعين مفاد الآية الكريمة كما لا يخفى. وقد عرفت انه مع العمل بالآية الكريمة ونحوها من الأدلة لا مجال لقاعدة نفي الضرر بالمرة، فانتبه. الثالثة: ومركزها الجهة الاستطرادية التي أشار إليها، وهي ما لو توضح مع كون الوضوء ضرريا وكان عالما بذلك، فانه حكم ببطلان وضوئه لعدم المصحح. ولكن ما أفاده غير تام على مبناه من الالتزام بان حديث نفي الضرر وارد مورد الامتنان وبملاكه، وذلك لان مقتضى كون رفع التكليف امتنانا ورافقا هو ثبوت الملاك للحكم، وإنما لم يجعله المولى امتنانا على عبده، إذ لو لم يكن للحكم ملاك، فعدم جعله يكون لعدم ملاكه لا لاجل الامتنان، فلا منة في رفعه حينئذ. إذن فكونه في مقام الامتنان قرينة على ثبوت الملاك، فيمكن تصحيح العمل بذلك. نعم، ما أفاده يتم على ما اخترناه من عدم ظهور كون الرفع بملاك الامتنان والرافق، وإن كان رفع الحكم بنفسه ارفاقيا، لكنه غير كونه بملاك الرافق، فانتبه. ثم انه (قدس سره) ذكر في صدر كلامه ثبوت الاشكال في الصوم المضر أيضا، إذ كان معتقدا عدم الضرر فيه، فانهم حكموا بصحة الصوم مع ثبوت الضرر فيه واقعا. ولا يخفى عليك ان باب الصوم يختلف عن باب الوضوء، إذ ليس لدينا في باب الصوم تكليفان وعملان يبحث في أجزاء أحدهما عن الآخر. فلا يتأتى

#### [ ٤٤٤ ]

فيه الاشكال الثاني - أعني لو اعتقد الضرر فافطر ولم يكن في الواقع مضرا -، إذ لا يحتل أجزاء الافطار عن الصوم كي يبحث في صحته. نعم، هو يشترك مع الوضوء في الاشكال الاول. وحله بوجوه: منها: ان المأخوذ في موضوع الصوم خوف الضرر لا نفسه. ومن الواضح انه مع اعتقاد عدم الضرر لا خوف في الوقوع في الضرر، فيكون مشروعاً. ومنها: ما أشار إليه المحقق النائي من ورود الحديث مورد الامتنان، ونفي مشروعية الصوم والحال هذه خلاف المنة كما لا يخفى. وتحقيق ذلك محله في كتاب الصوم. فراجع. هذا كله فيما يرتبط بأخذ العلم بالضرر في بعض الموارد كالوضوء والصوم. وأما ما يرتبط بأخذ

الجهل بالضرر، كمورد المعاملة الغبنية التي اعتبر في ثبوت الخيار بمقتضى: " لا ضرر " الجهل بالغبن. فقد تصدى المحقق النائيني إلى حل الاشكال فيها، وان سبب التقييد بالجهل لا يرجع الى عدم أخذ الضرر الواقعي موضوعا، بل الى جهة أخرى يقتضيها المقام بالخصوص. وهي: انه إذا وقع المعاملة مع العلم بالغبن وتفاوت الثمن، فقد أقدم على اضرر، ومع اقدمه على الضرر لا يكون الضرر مستندا الى الحكم الشرعي بنحو يكون هو الجزء الاخير لعللة الضرر، بل يستند الضرر الى اقدم المشتري، ويكون الحكم الشرعي من المقدمات الاعدادية للضرر، فلا يرتفع بحديث نفي الضرر، لان ما يرتفع به هو الحكم الذي يستند إليه الضرر استناد المعلول الى الجزء الاخير من علته. وهذا الوجه قابل للمنع. فان الضرر لا يترتب على اقدم المشتري على الشراء، وإنما يترتب على حكم الشارع بعد الاقدام على الشراء، بصحته أو لزومه، فانه مترتب على الاقدام وايقاع المعاملة، فيكون هو الجزء الاخير لعللة

#### [ ٤٤٥ ]

الضرر، فيكون مرفوعا بحديث نفي الضرر. وقد وجه التفصيل بين صورتَي العلم بالغبن والجهل به: بان الحكم بعدم اللزوم في مورد العلم بالغبن خلاف المنة والتسهيل. وفيه: ما اشرنا إليه من عدم ثبوت كون الحديث واردا بملاك الامتنان بنحو يكون علة لنفي يدور مداره وجودا وعدما. فالصحيح ان يقال في وجه التفصيل هو ما اشرنا إليه في مقام تحقيق معنى الحديث من: ان المستفاد من الحديث هو نفي الضرر الصادر من خصوص الغير، ومع العلم بالضرر في المعاملة، لا يستند الضرر الى البائع خاصة، كما هو الحال في صورة جهل المشتري، بل يستند الى كل من البائع والمشتري بنحو الاشتراك، فلا يكون مرفوعا بالحديث (١). فراجع تعرف. هذا تمام الكلام في هذه الجهة. والمتحصل: ان الضرر المنفي بحديث: " لا ضرر " هو الضرر الواقعي بلا ان يتقيد بجهل أو بعلم، وإنما يكون الجهل أو العلم دخيلا في تطبيق القاعدة في بعض الموارد لاجل خصوصية في المورد. فالتفت. يبقى الكلام فيما تعرض له أخيرا من الفروع التي قد يتوهم التنافي بينها بأنفسها أو بين بعضها، وما ذكره من ان الاقدام على الضرر في التكليفات لا يوجب عدم حكومة القاعدة عليها، وفي الوضعيات موجب لذلك، وهي: أولا: لو أقدم على موضوع يترتب عليه حكم ضرري، كمن أجنب نفسه معتمدا مع كون الغسل ضرريا، إن هذا الاقدام لا يوجب عدم جريان قاعدة لا ضرر بالنسبة الى الغسل. ومثله ما لو شرب دواء يتضرر معه بالصوم، فان الصوم يسقط عنه لاجل الضرر.

(١) مقتضى ذلك عدم ثبوت الخيار في صورة جهل البائع ايضا إذ لا يستند الضرر الى كل منهما (المقرر). (\*)

#### [ ٤٤٦ ]

وثانيا: ما لو غصب لوحا من شخص ونصبه في سفينته، فانه يقال بجواز نزع مالك اللوح لوحه من السفينة وان تضرر مالكها بلغ ما بلغ ما لم يؤد الى تلف نفس محترمة. فالاقدام في هذا الفرع يمنع من جريان: " لا ضرر " في حق الغاصب. وثالثا: ما لو استأجر أرضا الى مدة وبنى فيها بناء أو غرس فيها شجرا يبقى بعد انقضاء زمان الاجارة فانه يقال: ان لمالك الارض هدم البناء أو قلع الشجر وان تضرر به المستأجر. وقد ذكر (قدس سره) انه لا تنافي بين هذه الفروع وما

تقدم، كما ان هنا فرقا بين الفرع الاول منها وبين الفرعين الاخيرين، وذلك فان المجنب نفسه أو شارب الدواء لم يكن مكلفا بال غسل والصوم حال الاجتناب وشرب الدواء، بل التكليف بهما بعد الاجتناب وشرب الدواء. ومن الواضح ان الغسل والصوم ضرريان، فيكون الضرر مستندا الى الحكم الشرعي، والاقدام على الاجتناب وشرب الدواء لا ينفي الاستناد المذكور، لان فعله بمنزلة المقدمة الاعدادية لثبوت الحكم الضري، وفعله في ظرفه مباح لا ضرر فيه. وأما غاصب اللوح، فهو مأمور قبل النصب بالرد، ولم يكن الرد في حقه ضرريا قبل النصب لكنه بعصيانه ومخالفته التكليف بالرد أقدم على إتلاف ماله، فاقدامه وارادته هي الجزء الاخير لعللة الضرر، وليست ارادته واقعة في طريق امتثال الحكم كي يستند الضرر الى الحكم - كما هو الحال في الغسل والصوم -، بل هي واقعة في طريق عصيان الحكم ومخالفته، فالضرر يستند الى إقدامه لا الى الحكم الشرعي بوجوب الرد. ومثله الكلام في مسألة الغرس في الارض المستأجرة، فانه مع علمه بعدم استحقاقه للغرس بعد مضي مدة الاجارة، فغرسه قد أقدم على الضرر، ولا يستند الضرر الى الحكم الشرعي بل الى إقدامه. ثم إنه أضاف في مسألة غصب اللوح ونصبه في السفينة الى ما ذكره في

#### [ ٤٤٧ ]

عدم شمول: " لا ضرر " وجهين آخرين: الاول: ان كسر السفينة ليس ضررا على صاحبها، لانه مع كون اللوح مغصوبا فصاحب السفينة لا يكون مالكا لتركيب السفينة، وإذا لم تكن الهيئة الخاصة مملوكة له لم يكن رفعها ضررا عليه، لان الضرر هو النقص في المال الذي يملكه، فحال نزع اللوح بعد النصب حال انتزاعه من الغاصب قبل النصب. الثاني: انه قد دل دليل على انه ليس لعرق ظالم حق (١)، فيدل على عدم ثبوت الحرمة لماله، فلا تشمل القاعدة تخصصا، لانها انما تنفي الضرر الوارد على المال المحترم. وقد أطال (قدس سره) في تحقيق الفرق بين هذه الفروع، ولا يهمننا نقل غير ما ذكرناه من كلامه فانه العمدة. ولكنه لا يخلو عن إشكال، بيان ذلك: ان محل الكلام في مسألة اللوح المغصوب ما إذا كان نزع اللوح يوجب تضرر مالك السفينة بعرق سفينته أو تلف متاعه المحمول عليها لدخول الماء في السفينة، وأما إذا لم يلزم منه سوى خراب نفس هيئة السفينة، كما لو كانت على الارض، فلا يستشكل أحد في جواز أخذ مالك اللوح لوحه، وانه يجوز له ذلك كما كان يجوز له أخذ لوحه قبل التركيب والنصب. وبعد ذلك نقول: إنه (قدس سره) ذكر وجوها ثلاثة في عدم جريان: " لا ضرر " في هذا الفرع. وجميعها محل منع: أما الاول: وهو دعوى استناد الضرر الى إقدامه وعصيانه التكليف بالرد الثابت قبل النصب ففيه:

(١) وسائل الشيعة ١٧ / ٣١١، حديث: ١. (\*)

#### [ ٤٤٨ ]

أولا: ان التكليف بالرد يتعدد بتعدد الازمنة وينحل الى تكاليف متعددة بتعدد الازمنة، ففي كل آن يكون هناك تكليف بالرد، ولاجل ذلك يتعدد العصيان. وعليه، فالتكليف بالرد قبل تحقق النصب غير التكليف بالرد بعد تحققه، وهو بالنصب لم يتحقق منه سوى عصيان عن التكليف بالرد السابق، وهو ليس بضرري. وأما التكليف بالرد بعد النصب فهو ضرري، والنصب ليس عصيانا له كي يكون إقداما على المخالفة

والضرر، بل الضرر يستند إليه لا إلى إرادة المكلف، بل إرادة المكلف الأول للنصب تكون بمنزلة المقدمة العددية لثبوت الحكم الشرعي بالرد بعد النصب، وهذا التكليف ضرري، إذ إرادة الرد معلولة له والرد في هذا الحال يستلزم الضرر، فيستند الضرر إلى الحكم لوجوبه. وبهذا البيان ظهر أنه لا فرق بين هذا المثال والفرع الأول في كون الأقدام ليس على الضرر وإنما هو مقدمة اعدادية لثبوت الحكم الشرعي، وإن أساس الفرق كان ينتهي على ملاحظة التكليف بالرد تكليفاً واحداً، وقد عرفت أنه غير صحيح. وثانياً: إن الأقدام على الضرر في مثل المثال لا يرفع نسبة الضرر إلى الحكم لأنك قد عرفت في مسألة المعاملة الغيبية، إن الجزء الأخير لعل الضرر هو الحكم الشرعي، فلا فائدة في الأقدام. وثالثاً: إن الأقدام على الضرر إنما يصدق بحيث يستند الضرر إلى الأقدام لا إلى الحكم، فيما إذا فرض عدم شمول حديث " لا ضرر " لمورد الأقدام، وإلا فلا ضرر كي يقال إنه أقدم عليه، وعدم شمول " لا ضرر " يتوقف على ثبوت الأقدام على الضرر بحيث يصح إسناد الضرر إلى الأقدام لا إلى الحكم، وهذا دور واضح. وبعبارة أخرى: إن الأقدام على الضرر إنما يصدق إذا كان المكلف عالماً

#### [ ٤٤٩ ]

بعدم رفع الحكم الشرعي، أما إذا لم يعلم ذلك بل هو أقدم على العمل موطناً نفسه على ما يحكم به الشارع بعد ذلك، فلا يكون ذلك إقداماً على الضرر بل هو إقدام على الضرر على تقدير حكم الشارع عليه لا له، فلا يمكن أن يحكم الشارع عليه استناداً إلى إقدامه على الضرر فإنه خلف. وقد أشار إلى بعض هذا الأشكال المحقق الأصفهاني في بعض كتاباته الفقهية فراجع حاشية المكاسب مبحث خيار الغبن (١). وأما الوجه الثاني: وهو دعوى أن نزع اللوح من السفينة لا يوجب ضرراً على مالكها لعدم ملكيته الهيئة التركيبية الحاصلة من نصب اللوح. ففيه ما عرفت من: أن محل الكلام ما إذا استلزم النزع ضرراً زائداً على فوات الهيئة التركيبية للسفينة. وأما الوجه الثالث: وهو التمسك بما ورد من أنه لسي لعرق ظالم حق، ففيه: أن ذلك يقتضي عدم احترام مال الظالم والغاصب والمرتبط بنفس المغصوب كأن يوجد عملاً في المغصوب، كما لو غصب فضة فصاعها خاتماً، فإنه لا يحكم بشركته في الخاتم أو بثبوت الأجرة له كما هو الحال لو صاعها غير الغاصب. ولا يقتضي عدم احترام جميع أمواله، لجميع آلات الصياغة، فإنه مما لا قائل به ولا يقتضيه الدليل المزبور. وعليه، فغصب اللوح لا يقتضي عدم احترام الألواح الراجعة إليه أو المال المحمول على السفينة، كي يجوز الأضرار به، فانتبه ولا تغفل. والذي يتحصل: أن ما أفاده (قدس سره) من الوجوه الثلاثة في مسألة اللوح المغصوب غير تام. وعليه، نقول إذا تم ما يقال من أن الغاصب يؤخذ بأشق الأحوال، فقد

(١) الأصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. حاشية المكاسب ٢ / ٥٤ - الطبعة الأولى. (\*)

#### [ ٤٥٠ ]

يستظهر منه جواز نزع المالك اللوح وإن أوجب ضرراً على الغاصب. وتحقق ذلك موكولاً إلى مبحث الغصب من كتب الفقه. وأما مسألة الغرس الباقى بعد انقضاء مدة الأجرة، فقد حققنا الكلام فيه بأسهاب في مبحث خيار الغبن في مسألة تصرف الغابن في العين

تصرفا موجبا للزيادة. فراجع. والله سبحانه العالم. التنبيه الثالث: في شمول الحديث للاحكام العدمية، كما انه شامل للاحكام الوجودية. وتوضيح ذلك: انه لا اشكال في ان حديث نفي الضر يوجب التصرف في الاحكام الوجودية فيخصصها بغير مورد الضر. وإنما الاشكال في شمولها للاحكام العدمية إذا ترتب عليها الضر. مثال ذلك: ما إذا حبس حرا غير أجبر ففات عمله، فان قواعد الضمان لا تشمل مثل ذلك، لعدم كونه اتلاف مال - نعم لو كان المحبوس عبدا أو حرا أجبرا، يكون الحبس اتلافا لمال المالك والمستأجر، فيكون الحابس ضامنا - . وعليه يقال: إن عدم الضمان حكم ضرري لاستلزامه الضر على الحر لفوات عمله، فهل يشمل حديث نفي الضر، ومقتضاه ثبوت الضمان والتدارك ههنا؟. ومثله ما لو كان بقاء الزوجة على الزوجية مظرا بها، وكان الزوج غائبا، فان عدم كون الطلاق بيدها أو بيد الحاكم الشرعي أو عدول المؤمنين يكون ضرريا. ونحوه ما إذا كان العبد تحت الشدة، فيكون عدم عتقه ضرريا. فيقع الكلام في شمول: " لا ضرر " لمثل ذلك، فيقتضي ثبوت حق الطلاق للزوجة أو لغيرها في مثال الزوجة، وثبوت الحرية للعبد في مثاله. وقد ذهب المحقق النائيني (رحمه الله) الى عدم شمول الحديث للاحكام العدمية، وقد أطال في تحقيق ذلك والاستدلال عليه، والذي يتلخص من كلامه وجوه ثلاثة: الاول: ان حديث: " لا ضرر " انما يشمل الاحكام المجعولة شرعا، لانه

#### [ ٤٥١ ]

ناظر الى ما ثبت بالعمومات من الاحكام الشرعية، وعدم الضمان ونحوه من الامور العدمية ليست احكاما شرعية مجعولة من قبل الشارع. وما يدعى من: ان العدم حدوثا وان لم يستند الى الشارع، لان ناش من عدم علة الوجود لا وجود علة العم لا انه بقاء يستند إليه، ولذا صح تعلق النهي بمجرد الترك وعدم الفعل بلحاظ ان عدم الفعل بقاء يستند الى المكلف. يندفع: بان ذلك وان كان موجبا للقدرة على العدم وهي المصححة للتكليف، لكن لا يصح اسناد العدم الى الشارع ما لم يتعلق به جعل شرعي. الثاني: ان لازم الالتزام بشمول الحديث للحكم العدمي ثبوت الضمان في المثال المتقدم، وهذا يعني تكفل الحديث لنفي الضر غير المتدارك، وهذا المعنى قد تقدم بطلان استفادته من الحديث وتوهمه، وأنه اردء الوجوه. الثالث: ان لازم الالتزام بعموم الحديث للاحكام العدمية تأسيس فقه جديد، لاستلزامه في مثال الزوجة ثبوت حق الطلاق للحاكم الشرعي وهو مما لا يلتزم به (١). وهذه الوجوه بأجمعها غير تامة: أما الاول: فلانه بعد فرض القدرة على العدم بحيث يكون تحت الاختيار، كيف لا يستند العدم إليه؟، فان نفي استناد العدم إليه وعدم صدوره منه مساوق لنفي القدرة عليه، وهو خلف فرض القدرة على الوجود. وأما الثاني: فلان المستهجن هو ان يكون مفهوم الحديث هو نفي الضر غير المتدارك بهذا المفهوم كما تقدمت الإشارة إليه. أما ان يكون مفهوم الحديث نفي الحكم الضرري الذي يتفق في النتيجة والاثر مع نفي الضر غير المتدارك، لا ثباته التدارك في بعض الموارد، فهذا مما لا

(١) الخوانساري الشيخ موسى. قاعدة لا ضرر / ٢٢٠ - المطبوعة ضمن غنية الطالب.  
(\*)

#### [ ٤٥٢ ]



استهجان فيه أصلاً. والذي يستتبعه الالتزام بعموم الحديث للأحكام العدمية هو ذلك، لا كون معنى الحديث هو نفي الضرر غير المتدارك، فلا استهجان فيه. وأما الثالث: فلان ما جعله مثالا واضحا لتأسيس الفقه الجديد وهو مثال الزوجية، مما يلتزم فيه - أخيرا - بثبوت الحق للحاكم في الطلاق عملا ببعض النصوص (١). وقد صرح (قدس سره): بالالتزام السيد صاحب العروة (رحمه الله) به (٢) محتجا عليه بقاعدة نفي الحرج ونفي الضرر، فكيف يكون الالتزام بثبوت حق الطلاق للحاكم الشرعي من تأسيس فقه جديد؟. فما أفاده في الاستدلال على عدم شمول الحديث للأحكام العدمية لا نراه تاما سديدا. والتحقيق: هو صحة ما أفاده من أصل الدعوى، فنحن لا نلتزم بشمول الحديث للأحكام العدمية. وتقريب ذلك: ان استناد الضرر انما يتحقق بالتسبب إليه وإيجاد ما يستلزمه. وأما عدم إيجاد المانع عن الضرر، فهو لا يحقق اسناد الضرر، فمثلا إذا فعل شخص ما يستلزم ورود الضرر على آخر استند اضراره إليه، وأما إذا رأس ضرا متوجها الى الآخر وكان قادرا على دفعه فلم يدفعه، لم يستند الضرر إليه أصلاً. وعليه فيما ان الضرر المنفي هو الضرر المستند الى الشارع، فيختص النفي بما إذا كان مترتبا على الحكم الوجودي، فانه يصح اسناد الضرر الى الشارع. أما المترتب على عدم الحكم، بحيث كان الشارع متمكنا من جعل الحكم الوجودي المانع منه، فلا يستند إليه، فلا يتكفل الحديث رفعه. ولا يهمننا بعد ذلك ان يكون عدم الحكم مستندا الى الشارع أو ليس

(١) وسائل الشريعة ١٥ / ٣٨٩، باب ٣٣. (٢) اليزدي الفقيه السيد محمد كاظم. العروة الوثقى ١ / ٧٠ - الطبعة الاولى. (\*)

#### [ ٤٥٢ ]

بمستند. ولا معنى لقياس المورد بمورد استصحاب عدم الحكم، لاختلاف الملاك في الاستصحاب ونفي الضرر. ويمكن ان يقرب أيضا: بان مفاد حديث نفي الضرر ليس الا نفي الاحكام المجعولة المستلزمة للضرر، لا انه يجعل ما ينفي الضرر. وبعبارة أخرى: كان الشارع يقول: " انا لم أجعل الحكم المستلزم للضرر ". ولا يقول: " انا جعلت ما ينفي الضرر " و فرق واضح بين المفادين. ولا يخفى ان الحكم العدمي وان استند الى الشارع بقاء، لكن استناده من باب عدم جعل الوجود لا من باب جعل العدم. إذن فالعدم ليس من المجعولات الشرعية. كما انه يمكن ان يقال: ان مفاد: " لا ضرر " هو نفي الحكم خاصة، فلا تتكفل اثبات الحكم، فلسانها لسان نفي صرف لا لسان اثبات، والعمدة في هذه التفريبات هو ما ذكرناه أولا. فتدبره. وأما مسألة الزوجة تحت الضيق مع غياب الزوج أو امتناعه عن الطلاق، فالحكم المستلزم للضرر فيها وجودي لا سلبي عدمي. فان الموجب لوقوع الزوجة في الضيق - بعد المفروغية عن عدم زوال العلقة الزوجية بغير الطلاق - هو حصر حق الطلاق بالزوج، وهو أمر ثبوتي منتزع من جعل حق الطلاق للزوج وعدم جعله لغيره، وقد بينه الشارع بمثل: " الطلاق بيد من اخذ بالساق " (١)، ومثله وإن لم يكن حكما مجعولا، إلا انه لما كان منتزعا من الحكمين المجعولين أمكن نفيه شرعا بحديث لا ضرر. فلو قيل: إنه يلزم منه تأسيس فقه جديد، لم يكن إيرادا على شمول

(١) عوالي اللئالي ١ / ٣٣٤، حديث: ١٣٧. (\*)

الحديث للاحكام العدمية، لان المنفي أمر وجودي. فتدبر. ثم انه قد يوجه عدم شمول الحديث لمورد الحكم العدمي: بانه قد تقدم ان الحديث لا نظر له الى الاحكام الواردة مورد الضرر، كالضمان والحدود والديات. وبما ان الحكم العدمي في مورده ضرري، كعدم الضمان فانه ضرري على الحر المفوت عمله. ولم يثبت باطلاق دليل كي تكون له حالتان، بل ثبت بالامضاء الثابت في كل مورد بخصوصه، فهو ثابت في مورد الضرر رأسا. وفيه: أولا: انه ليس مطردا في جميع أمثلة الحكم العدمي. فمثل نفي حق الطلاق لغير الزوج ثابت مطلقا بمثل: " الطلاق بيد من اخذ بالساق ". أعم من مورد الضرر وعدمه، فيمكن أن يكون مشمولا لحديث نفي الضرر، بناء على ان المنفي أمر عدمي لا ثبوتي. وثانيا: ان الحكم الذي لا يكون لحديث نفي الضرر نظر إليه هو الحكم الثابت بعنوان الضرر، كقتل النفس وإعطاء الزكاة ونحوها. أما الحكم الذي يثبت في مورد الضرر لا بعنوان الضرر، بل بعنوان آخر يلزم حصول الضرر، فهو خارج عن عموم حديث نفي الضرر بالتخصيص لا بالتخصص. وعليه، ففي مورد توهم مثل ذلك الحكم يرجع الى عموم حديث نفي الضرر، كما هو الحال في كل مورد يشك فيه في التخصيص. والحكم العدمي المتوهم على تقدير ثبوته من قبيل الثاني، إذ لم يثبت بعنوان الضرر، بل بعنوان مستلزم للضرر. فتدبر. التنبيه الرابع: في كون المراد بالضرر هل الضرر الشخصي أو النوعي؟. والمراد بالضرر النوعي إما ما يترتب بالنسبة الى غالب المكلفين، أو ما يترتب على غالب أفراد الفعل. فتارة يراد به نوع المكلف. واخرى يراد به نوع الفعل. وعلى كل فالمراد به ما يقابل الضرر الفعلي الوارد على كل شخص.

ولا يخفى عليك ان المتعين الالتزام بان المراد به هو الضرر الشخصي، لان الضرر كسائر الالفاظ موضوع للمفاهيم الواقعية، وهو ظاهر في الفعلية دون الافتراضية أو النوعية. فحين يتكفل الحديث نفي الضرر عن المكلف، فظاهرة نفي الضرر الفعلي الوارد عليه. ولا وجه لحمل الكلام على خلاف ظاهره. وهذا المطلوب واضح جدا لا يحتاج الى مزيد بحث. وأما استدلال المحقق النائيني (رحمه الله) على كون المراد هو الضرر الشخصي بورود الحديث مورد الامتنان، وبكونه حاكما على أدلة الاحكام الاولية (١). فلم أعرف وجهه، إذ من الممكن أن يقال: إن الحديث وإن كان واردا مورد الامتنان، لكن الملحوظ هو الامتنان بحسب النوع. كما انه حاكم على أدلة الاحكام إذا ترتب عليها الضرر نوعا. وبالجملة: الالتزام بارادة بارادة الضرر النوعي لا ينافي الالتزام بالحكومة والامتنان، فتدبر جيدا. التنبيه الخامس: في تعارض الضررين وما يتناسب معه من فروع. ذكر المحقق النائيني (قدس سره) في التنبيه السادس: ان مقتضى ورود الحديث في مقام المنة عدم وجوب تحمل الانسان الضرر المتوجه الى الغير لدفعه عنه، ولا وجوب تدارك الضرر الوارد عليه، بمعنى انه لا يجب رفعه عن الغير كما لا يجب دفعه. وهكذا لا يجوز توجيه الضرر الوارد إليه الى الغير، فلو توجه سبيل الى داره، فان له دفعه ولا يجوز توجيهه الى دار غيره، لتعارض الضررين وعدم المرجح لاحدهما على الآخر. ومقتضى ذلك انه لو دار الامر بين حكيمين ضريرين بحيث يلزم من رفع أحدهما الحكم بثبوت الآخر، هو اختيار أقلهما ضررا، ولا يختلف الحال بالنسبة

(١) الخوانساري الشيخ موسى. قاعدة لا ضرر / ٢٢٢ - المطبوعة ضمن غنية الطالب.  
(\*)

الى شخص واحد أو شخصين، فان المفروض ان نفي الضرر من باب المنة على العباد ولا ميزة لاحد على أحد في هذه الجهة، فان الكل عبيد الله سبحانه. فكما يختار الشخص الواحد أخف الضررين لو تعارض بالنسبة إليه، كذلك الامر إذا تعارض الضرران في حق شخصين، فانه مع عدم المرجح يحكم بالتخيير، إذ المورد من موارد تراحم الحقيين لا من موارد التعارض، كي يحكم بالتساقط والرجوع الى سائر القواعد. إلا ان يدعى الفرق بين توجه الضررين الى شخص واحد، وبين توجههما الى شخصين، بانه.. إذا توجهها الى شخص واحد يختار أخفهما لو كان وإلا فالتخيير. وأما إذا توجهها الى شخصين، كالتولي من قبل الجائر الذي يكون تركه ضررا على المتولي، والأقدام عليه ضررا على الغير، فلا وجه للترجيح أو التخيير، إذ هو من موارد تحمل الضرر المتوجه الى الغير، وقد عرفت عدم وجوبه إذ الضرر متوجه أولا وبالذات الى الغير فلا يجب على المكره دفعه عنه وتحمله. نعم، لو أكرهه الجائر على دفع مقدار من المال لم يجز له ان ينهب من اموال الناس ويدفع الضرر عن نفسه بذلك، فانه من موارد توجيه الضرر الوارد عليه الى الغير، وقد عرفت عدم جوازه. ومسألة الولاية من قبل الجائر من قبيل الاول. وعلى هذا، فما أفاده الشيخ (رحمه الله) في المكاسب في مسألة التولي من قبل الجائر من الفرق بين الفرضين هو الصواب (١). لا ما ذكره في رسالته المعمولة لهذه المسألة من لزوم ملاحظة أخف الضررين بالنسبة الى الشخصين، كالضررين المتوجهين الى شخص واحد (٢).

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. المكاسب / ٥٨ - الطبعة الاولى. (٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. رسالة في قاعدة لا ضرر / ٣٧٤ - المطبوعة ضمن المكاسب. (\*)

نعم، لو اريد من عبارة الرسالة ورود ضرر من السماء يدور أمره بين شخصين، كما إذا أدخلت الدابة رأسها في القدر من دون تفريط أحد المالكين، ودار الامر بين كسر القدر أو قتل الدابة كان حسنا. إذ يمكن الالتزام ههنا باختيار أقل الضررين. هذا ما أفاده (قدس سره) في هذا التنبيه مع بعض تلخيص (١). وكلامه (قدس سره) يبدو مجملا ولا يخلو من ارتباك. ويتضح ذلك بالتعرض لكل فرض من الفروض المزبورة والتكلم فيه على حدة. الفرض الاول: تحمل الضرر المتوجه الى الغير لدفعه عنه. ولا يخفى أنه لا مجال لتحكيم قاعدة: " لا ضرر " في هذا الفرض، لاثبات وجوب تحمل الضرر، لا من جهة ما أفاده (قدس سره) من ورود الحديث مورد المنة فلا يجري في مورد يستلزم منه الضرر، بل من جهة عدم الموضوع لجريانها، وذلك لان القاعدة ناظرة - كما عرفت - الى الاحكام الضرورية فتتكفل رفعها. ومن الواضح انه ليس لدينا في هذا الفرض ومع قطع النظر عن قاعدة: " لا ضرر " حكم ضرري كي يقال ان رفعه خلاف المنة، إذ الثابت ههنا انه لا يجب على الانسان دفع الضرر عن الغير أو رفعه ولو لم ينشأ منه ضرر عليه، فلو رأى ضررا متوجها الى غيره كسبل متوجه الى داره يستلزم خرابها، فلا يجب عليه أن يدفع السبل حتى لو لم يستلزم ضررا عليه. وبعبارة أخرى: ان الثابت فيما نحن فيه ليس الا عدم لزوم دفع الضرر، وهو أمر عدمي، وقد عرفت ان الحديث لا نظر له الى الامور العدمية الشرعية. إذن فلا مورد للقاعدة ههنا أصلا. وبالجملة: لم نعرف وجها لاثبات وجوب تحمل الضرر عن الغير بقاعدة:

[ ٤٥٨ ]

" لا ضرر " كي يتأتى فيها الكلام الذي ذكره المحقق النائيني، فالتفت ولا تغفل. الفرض الثاني: توجيه الضرر الوارد عليه الى الغير، كما لو كان السبيل بطبعه متوجها الى داره، فيجعل له سدا يدفعه به الى دار الغير، أو يدفعه بيده أو بألة عن داره الى دار الغير. وقد عرفت ان المحقق النائيني (قدس سره) ذهب الى عدم جوازه لتعارض الضررين. والذي نراه: ان المورد ليس من موارد التعارض، فان مورد التعارض هو ما إذا كان لدينا حكمان متنافيان يترتب على كل منهما الضرر، بحيث لا يمكن تطبيق القاعدة بالنسبة اليهما، كمورد ادخال الدابة رأسها في القدر الذي يأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى عن قريب. ولا يخفى أنه ليس لدينا فيما نحن فيه حكمان كذلك، بل ليس هنا إلا حكم واحد وهو حرمة توجيه السبيل الى دار الغير من جهة أنه اتلاف لماله واضرار به. والذي نلتزم به في هذا المورد بمقتضى الصناعة هو جواز توجيه السبيل الى دار الغير مع ثبوت الضمان عليه. بيان ذلك: ان حرمة الاتلاف أو اضرار الغير ضرورية على الشخص، فترتفع بالقاعدة، فيثبت ههنا جواز توجيه السبيل. نعم (١) قد يقال: ان حرمة الاتلاف وان كانت ضرورية، إلا ان رفع الحرمة يستلزم الضرر على الغير باتلاف ماله. ومن المعلوم ان حديث: " لا ضرر " لا يتكفل نفي الحكم في مورد يستلزم النفي الضرر على الغير، إما لاجل الامتنان أو لغير ذلك مما هو ملاك نفي

(١) هذا ما أفاده الاستاذ (دام ظله) في مجلس الدرس، لكنه عدل عنه الى ما ذكرناه اخيرا في قولنا: (لكن نقول). (\*)

[ ٤٥٩ ]

الضرر. وبعبارة أخرى: انه من الواضح ان نفي الضرر انما هو بملاك واقعي في اعدام الضرر وعدم تحققه، فلا يشمل موردا يستلزم من شموله ترتب الضرر. نعم مع كون الضرر الواقع على الشخص اكثر من ضرر الغير لم يمنع ضرر الغير من تطبيق القاعدة بلحاظ ضرر الشخص، فيثبت الجواز في خصوص هذه الصورة. ولكن نقول: إن المفروض أن ضرر الغير المترتب على رفع الحرمة متدارك بالضمان، والتدارك يرفع صدق الضرر - كما تقدم -، ولو لم يرفع صدقه، فمثل هذا الضرر المتدارك لا يمنع من شمول الحديث مع استلزامه له، إذ لا ينافي ملاك رفع الضرر من امتنان أو غيره. ثم لا يخفى عليك انه لا مجال لرفع الضمان الثابت بالاتلاف بحديث: " لا ضرر " لما اشرنا إليه غير مرة من ان الحديث لا يشمل الحكم الوارد في مورد الضرر كالضمان. إذن فالضمان ثابت على كل حال. وقد يقال: إن الحكم بالضمان وان ورد مورد الضرر، لكن يمكن تحكيم القاعدة فيه، لا بلحاظ ضرر نفس الضمان، بل بلحاظ ضرر آخر غير مترتب عليه دائما. توضيح ذلك: ان الملحوظ - نوعا - في تشريع الحكم بالضمان وجعله هو ردع المكلفين عن اتلاف مال الغير، إذ بعد النفات العاقل الى ورود الخسارة عليه عند اتلاف مال غيره لا يقدم على اتلافه. ونظير هذا الحكم تشريع الحدود والقصاص، فان الداعي فيه نوعا منع المكلفين من ايجاد موضوعاتها. ومثل هذا أثر من آثار الحكم، نظير الارتداع المترتب على المنع التكليفي، فلو ترتب على الارتداع ضرر، صح

اسناد ذلك الضرر الى الحكم لانه من آثاره بلحاظ كون الارتداد من آثار  
مثل هذا التشريع.

#### [ ٤٦٠ ]

وعليه، فنقول: ان الحكم بالضمان ضرري ههنا، بلحاظ انه يترتب عليه  
الارتداد عن ائتلاف مال الغير، ويترتب على الارتداد حصول الضرر  
للشخص من السيل المتوجه إليه. فيمكن تحكيم القاعدة في  
الضمان بلحاظ هذا الضرر، وبالنتيجة يرتفع الضمان لو أقدم على ائتلاف  
مال الغير. ولكن يمنع هذا القول: بان رفع الضمان ههنا يستلزم ورود  
الضرر على الغير، وهو النقص في ماله. وقد عرفت ان حديث نفي  
الضرر لا يشمل موردا إذا كان يستلزم من شموله ورود الضرر، لانه  
خلاف ملاك نفي الضرر. وعليه، فلا يكون الضمان موردا للقاعدة.  
فيبقى ثابتا بمقتضى دليله. فانتبه. الفرض الثالث: التولي من قبل  
الجائر. وهو ذو صورتين: الاولى: ان يكون المكروه عليه هو الاضرار  
بالغير، بحيث يكون الضرر أولا وبالذات متوجها من قبل المكروه على  
الغير، كما لو أمره الوالي بضرب شخص أو هدم داره وتوعده على  
تركه باضرار. الثانية: ان يكون المكروه عليه أمرا ضرريا بالنسبة الى  
المكروه، لكن كان يتمكن من دفع الضرر عن نفسه باضرار الغير. كما لو  
أمره بدفع عشرة دنانير وتوعده على ترك العطاء بالضرب، وكان  
يتمكن من دفع الضرر عن نفسه بأخذ عشرة دنانير من الغير ودفعها  
إليه. أما الصورة الاولى: فهي على نحوين: فتارة: ينحصر ظلم الغير  
بالمكروه بحيث لو تركه لا يقوم به أحد غيره. وأخرى: لا ينحصر به، بل  
يتحقق على يده غيره. أما الاول، فلا اشكال في ارتفاع الحكم  
التكليفي فيه، وهو حرمة ائتلاف مال الغير أو التصرف فيه بدون رضاه  
وغير ذلك بحسب اختلاف الموارد، لعموم

#### [ ٤٦١ ]

أدلة رفع الاكراه ودليل نفي الضرر. وأما الحكم الوضعي، وهو ضمان  
التالف الثابت بمقتضى دليل: " من اتلف مال غيره فهو له ضامن ".  
فقد يقال: بارتفاعه عن المكروه، لان تشريع مثل هذا الحكم يستلزم  
ارتداد المكلف عن الائتلاف، والارتداد ههنا ضرري، لانه مخالفة للجائر  
المتوعد - وقد تقدم توضيح ارتفاع الضمان بلحاظ مثل هذا الضرر في  
الفرض الثاني - . ولكن يدفعه: ان رفع الضمان أيضا يستلزم الضرر  
على الغير، وهو من اتلفت داره، وفي مثله لا تجري قاعدة نفي  
الضرر كما أشرنا إليه في الفرض المتقدم. إذن فينعين الالتزام  
بالضمان ههنا أخذا بعموم دليله. وأما الثاني، فلا اشكال أيضا في  
ارتفاع الحكم التكليفي فيه لدليل نفي الاكراه على نحو ما تقدم،  
وأما الضمان فهو مرتفع، لان جعله ضرري على المكروه لترتب الارتداد  
عليه المستلزم لاضرار الجائر به، ولا يعارضه الضرر الواقع على الغير،  
إذ هو واقع على كل حال منه أو من غيره ممن لا يكون بصدد  
التعويض كنفس الوالي، فلا يكون تركه مستلزما لدفع الضرر عن الغير  
كما هو الحال في النحو الاول، لعدم انحصار الامر به، فقد يقوم  
بالهدم من لا دين له ولا يهتم بدليل الضمان، وفي مثله لا يكون جعل  
الضمان مستلزما لعدم الضرر، ومثل هذا الضرر لا يعارض الضرر  
المتوجه الى المكروه لو ترك العمل المكروه عليه. فالتفت. وأما الصورة  
الثانية: فلا وجه للالتزام بجواز نهب مال الغير لدفع الضرر عن نفسه،  
لان دفع الضرر عن نفسه معارض باضرار الغير. وهو واضح. الفرض  
الرابع: ما إذا أدخلت الدابة رأسها في القدر بحيث دار الامر بين كسر  
القدر وتخليص الدابة، أو قتل الدابة وتخليص القدر. وههنا صور ثلاث:  
الاولى: ان لا يكون ذلك عن فعل شخص، بل يتحقق بدون اختيار.  
الثانية: ان يكون بفعل أجنبي، الثالثة: ان يكون بفعل أحد المالكين.

أما الصورة الأولى: فتارة: يكون القدر والثور متساويين في الثمن، ولنفرض ان قيمة كل منهما عشرة دانير، وأخرى: يكونان مختلفين فيه، كما لو كان ثمن القدر عشرة وثمان الثور مائة. أما إذا كانا متساويين، فنقول: ان لدينا حكيمين أحدهما حرمة اتلاف صاحب القدر ثور الغير لتخليص قدره. والآخر حرمة اتلاف صاحب الثور قدر الغير لتخليص ثوره. وبما أن كلا من الحكيمين ضرري بالنسبة الى المكلف، فهو مرتفعان، وترتب الضرر على الغير بواسطة رفع كل منهما، يندفع بثبوت الضمان على المتلف المخلص لماله، فلا يعارض الضرر الناشئ عن تحريم التصرف، فيرتفع بلا ضرر، ولا تعارض بين اجراء: " لا ضرر " في احدهما واجرائه في الاخر، كما ان الضمان لا يمكن الالتزام برفعه بالبيان المتقدم في الفرض الثاني، لان في رفعه اضارا بصاحب المال التالف. إذن فلكل منهما التصرف في مال الغير لاجل تخليص ماله مع ضمان مال الغير. هذا، ولكن لا يخفى أنه مع الحكم بالضمان لا يقدم أحدهما على تخليص ماله - بحسب الموازين العقلانية -، لانه يفكر أنه سيخسر ما يساوي قيمة ماله الذي يريد تخليصه، فأى داع عقلائي يدفعه الى تخليص ماله ؟ فيبقى كل منهما مكتوف اليد. وفي مثل ذلك يقطع بان الشارع جعل طريقة لتخليص أحد المالكين. وعدم بقائهما محجوزين عن الانتفاع. ولا طريقة إلا بان يلتزم بتوزع الضرر عليهما بالسوية لقاعدة العدل والانصاف المستفادة والمتصيدة من بعض النصوص، فإذا خلص أحدهما ماله يدفع الى الاخر نصف قيمة ماله وهو خمسة دانير في الفرض، وأما من يقوم بذلك، فذلك قد يرجع في تعيينه الى القرعة أو الحاكم الشرعي وقد يتولى الحاكم ذلك بنفسه حسبة.

وأما إذا كانا مختلفين في الثمن، فلا معنى لان يحمل صاحب القدر نصف قيمة الثور لو فرض قتله، إذ نصف قيمته يزيد على قيمة قدره باضعاف. بل يقال: إن الضرر الوارد على كل حال وعلى التقديرين بمجرد وضع الثور رأسه في القدر هو ما يكون قيمة القدر وهو عشرة، وأزيد منه لم يرد فعلا، فيوزع ذلك بينهما بالسوية. وطبيعة هذا الامر تقتضي إتلاف القدر وتخليص الثور، ودفع خمسة دانير لصاحب القدر، إذ في إتلاف الثور اضرار بصاحبه بلا تعويض، فلا وجه له. وأما الصورة الثانية: فالاجنبي لا بد ان يخسر قيمة إحدى العينين وهو عشرة - مع التساوي - وليس الوجه فيه: أنه أضر بكل منهما، إذ لم يتحقق بعمله إتلاف مال كل منهما، كما انه لم يتحقق منه إتلاف الواحد المردد بينهما، إذ لا مالية للمردد. وإنما الوجه فيه: انه بملاحظة مقتضى قاعدة العدل والانصاف من توزيع الخسارة الواردة على كلا الشخصين بحيث يلزم ان يخسر كل منهما نصف قيمة ماله إذا خلص ماله وأتلف مال الغير، تهبط قيمة كل منهما قبل الاتلاف الى النصف، بمعنى أن كلا من العينين لا يبذل بازائه سوى خمسة بملاحظة تعييه بعمل الاجنبي، فوجه خسارة الاجنبي هو انه أورد في كل من العينين عيبا أوجب نقص قيمته، فيؤخذ منه مقدار التفاوت. وعليه فتوزع العشرة المأخوذة من الاجنبي على كلا المالكين فيأخذ كل منهما خمسة. ثم انه بعد اتلاف أحدهما وتخليص الاخر يدفع من خلص ماله نصف قيمة ماله الى من أتلف ماله كما تقدم في الصورة الأولى، فيحصل أحدهما على ماله ويحصل الاخر على قيمة ماله وهي عشرة. وأما الصورة الثالثة: فقد يقال: إن أحد المالكين وهو المسبب قد أورد على صاحبه عيبا في عينه بحيث استلزم نقص قيمتها الى النصف، فيلزمه أن يخسر

قيمة هذا الوصف وهو خمسة. ثم بعد تخليص عينه مثلا واتلاف مال غيره يلزمه ان يدفع خمسة أخرى بمقتضى ما تقدم من توزيع الخسارة الواردة من التلف على كليهما بالسوية. ونتيجة ذلك: ان الخسارة كلها تصير عليه. ومن هنا قد يشكل: ان المالك المسبب إنما دفع الخمسة أولا بملاحظة النقص الوارد على مال الاخر من جهة توزع الخسارة بمقتضى قاعدة العدل والانصاف، فدفع خمسة أخرى بعد الاتلاف يتنافى مع العدل والانصاف، إذ مقتضاه ثبوت الخسارة كلها على المالك المسبب لا التوزيع. وبعبارة أخرى: ان المالك المسبب قد عوض عن الخسارة التي يستحق صاحبه التعويض عنها وهي النصف، فأى وجه لاخذ خمسة أخرى منه؟. وهذا الحكم - أعني تضمين المالك المسبب جميع الخسارة - وإن كان موافقا للذوق والسليقة الفقهية، لكن تخريجه على القواعد الصناعية مشكل. ومن هنا ينقدح الاشكال في الصورة الثانية، فان الاجنبي بعدما دفع الخسارة الواردة على كل من المالكين بملاحظة قاعدة العدل والانصاف، يكون أخذ نصف القيمة الاخر من أحد المالكين ودفعه الى صاحبه بلا وجه، إذ الخسارة التي يستحق عوضها هي النصف وقد حصل عوضه، وأما النصف الاخر فهو مما لا يعوض بمقتضى توزيع الخسارة على المالكين بمقتضى قاعدة العدل والانصاف. نعم، الحكم الذي تقدم قريب بحسب الذوق الفقهي وإن كان اثباته بحسب القواعد مشكلا. نعم، قد يقال: ان الاجنبي لما أورد الضرر بمقدار عشرة دنانير، فيأخذ الحاكم الشرعي منه المال، ثم هو يختار في اتلاف احدى العينين وتخليص الاخرى ثم يدفع العشرة الى صاحب العين التالفة. وهذا القول فقها وجيه، لكن لا يمكن تحقيقه على طبق القواعد في باب

الاتلاف والضمان. فتدبر. وبالجملة: ان الحكم باستحقاق من اتلف عينه تمام العشرة مسلم لكن الاشكال في وجهه. هذا تحقيق الكلام في هذه الفروض. وقد افاد السيد الخوئي في الصورة الثالثة من الفرض الرابع: ان اللازم اتلاف مال المسبب، معللا ذلك بلزوم رد المال الى صاحبه (١). وفيه: ان مفروض الكالم هو مورد لا يكون مال الغير تحت اليد بحيث يكون مضمونا على ذي اليد، إذ الكلام في ما يترتب على فعله من هذه الجهة خاصة دون سائر الجهات، فيفرض الكلام في مورد يكون مسببا في ادخال الثور رأسه في القدر من دون ان يجعل يده على القدر كي يكون ضامنا. كما انه أفاد: ان الضرر المردد الوارد في الفرض الرابع ليس ضررا من جهة الحكم الشرعي بل هو ثابت مع قطع النظر عن الحكم الشرعي. وفيه: انك عرفت ان الضرر فيما نحن فيه ينشأ من الحكم الشرعي بحرمة تصرف كل منهما في مال الاخر واتلافه، فلاحظ تعرف. هذا تمام الكلام في ما يتعلق بما أشار إليه المحقق النائيني من الفروض في التنبيه السادس. وبقية صورة واحدة من صور تعارض الضررين، عقد لها المحقق النائيني التنبيه السادس. وهي: صورة تعارض ضرر المالك مع ضرر غيره كجاره، كما لو كان تصرف المالك في ملكه موجبا لتضرر جاره، وترك تصرفه موجبا لتضرره نفسه (٢).

(١) الواعظ الحسيني محمد سرور. مصباح الاصول ٢ / ٥٦٣ - الطبعة الاولى. (٢) الخوانساري الشيخ موسى. قاعدة لا ضرر / ٢٢٢ - المطبوعة ضمن غنية الطالب. (\*)

وقد أفاد الشيخ (رحمه الله) في هذا المقام: ان المرجع عموم: " الناس مسلطون على أموالهم "، ولو عد مطلق حجره عن التصرف في ملكه ضررا لم يعتبر في ترجيح المالك ضرر زائد على ترك التصرف فيه، فيرجع الى عموم التسلط. ويمكن الرجوع الى قاعدة نفي الحرج، لان منع المالك لدفع ضرر الغير حرج وضيق عليه، إما لحكومته ابتداء على نفي الضرر وإما لتعارضهما، والرجوع الى الاصول. هذا ما ذكره الشيخ (رحمه الله) في المقام (١). وقد ناقشه المحقق النائيني (رحمه الله) في بعض نقاطه. وقبل التعرض لذلك ذكر صور تصرف المالك في ملكه المستلزم للضرر على جاره وهي أربعة: الاولى: ان يكون التصرف في ملكه لدفع ضرر يتوجه عليه بترك التصرف. الثانية: ان يكون التصرف في ملكه لجلب نفع من دون ان يكون هناك ضرر بتركه. الثالثة: ان يكون التصرف في ملكه عبثا ولغوا لا لدفع ضرر ولا لجلب نفع مع قصد الاضرار بالجار. الرابعة: ان يكون التصرف عبثا من دون قصد الاضرار. ونوقع الكلام في كل صورة على حدة: أما لصورة الاولى: فقد ذكر المحقق النائيني: ان ظاهر كلمات الاصحاب رعاية ضرر المالك، فيجوز تصرفه ولو كان ضرر الجار اعظم بل يجعلونه من مصاديق عدم وجوب تحمل الضرر لدفعه عن الغير. وقد عرفت كلام الشيخ (رحمه الله) فيها.

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣١٧ - الطبعة الاولى. (\*)

والذي ذهب إليه المحقق النائيني ههنا هو: انه لا معنى لتعارض ضرر المالك وضرر الجار، لانه لا يمكن ان يصدر حكمان متضادان من الشرع. فالحكم المجعول منه إما جواز تصرف المالك في ملكه، وإما عدم جوازه. فإذا كان الحكم هو جواز التصرف، كما هو مفاد عموم: " الناس مسلطون على أموالهم "، فلو كان ضرريا على الغير، كان مرفوعا بقاعدة: " لا ضرر "، ولو كان ذلك مستلزما لورود الضرر على المالك، إذ الضرر الناشئ من قبل حكومة: " لا ضرر " على قاعدة السلطنة لا يمكن ان يكون مشمولا لقاعدة: " لا ضرر ". وإن كان الحكم هو حرمة تصرف المالك، فهو بما انه ضرري على المالك مرتفع عنه بقاعدة: " لا ضرر " ولو استلزم رفعه الضرر على الجار، لعدم شمول عموم: " لا ضرر " للضرر الناشئ من قبل تحكيمها. والسر في ذلك: ان قاعدة: " لا ضرر " حاكمة على الاحكام الثابتة في الشريعة، فهي ناظرة الى أدلتها وموجبة لقصرها على غير موارد الضرر. ومن الواضح انه يقتضي فرض الحكم في مرحلة سابقة على القاعدة لتقدم المحكوم رتبة على الحاكم. وعليه فلا يمكن ان يكون دليل: " لا ضرر " شاملا للضرر الناشئ من قبل تحكيمه، لانه يقتضي ان يكون ناظرا إليه ومتأخرا عنه، والمفروض ان هذا لضرر متأخر عن دليل لا ضرر، فكيف يكون محكوما لدليل: " لا ضرر "، فانه يلزم منه الخلف. وهذا الاشكال ثابت، ولو قيل بشمول مثل قوله: " كل خبري صادق " أو: " كل خبري كاذب " لنفس هذه القضية بتنقيح المناط أو بوجه آخر، كما في شمول مثل: " صدق العادل " للخبر المتولد من تحكيمه على ما مر في مبحث خبر الواحد. هذا ما أفاده المحقق النائيني (رحمه الله) والذي قرره بحسب الصناعة حكومة: " لا ضرر " على قاعدة السلطنة، ومقتضاها عدم جواز تصرف المالك،



لكن في آخر كلامه ذكر وجها لتقديم قاعدة السلطنة، وهو ان ورود القاعدة مورد الامتنان يقتضي ان لا يكون رفع الضرر موجبا للوضع، فسلطنة المالك لا ترتفع بضرر الجار إذا كان ترك التصرف موجبا لوقوعه في الضرر. وعليه، فالمورد لا يدخل في عموم القاعدة، فتبقى قاعدة السلطنة بلا مخصص. وقد ناقش الشيخ (رحمه الله) في بعض نقاط كلامه المتقدم: منها: ما ذكره (قدس سره) من شمول دليل نفي الحرج لعدم السلطنة، باعتبار ان منع المالك عن التصرف في ملكه حرج وضيق عليه. فقد ناقشه: بان الحرج المنفي في دليل نفي الحرج هو الحرج الطارئ على الجوارح لا على الجوانح، فالمرفوع ليس هو الحرج النفسي والمشقة الروحية، بل الحرج الخارجي البدني. ومنها: ما ذكره من احتمال حكومة دليل نفي الحرج على قاعدة نفي الضرر. فقد ناقشه بوجهين: أحدهما: ان دليل نفي الحرج كدليل نفي الضرر لا نظر له إلا الى الاحكام الوجودية دون الاحكام العدمية، فهو لا يتكفل سوى الرفع دون الوضع. وعليه فإذا تكفل دليل نفي الضرر رفع السلطنة، فدليل نفي الحرج لا يعارضه، لانه لا نظر له الى عدم السلطنة لانها حكم عدمي. والآخر: ان الحكومة تتقوم بنظر الدليل الحاكم الى الدليل المحكوم، وليس الامر كذلك بالنسبة الى دليل نفي الحرج، فانه في عرض دليل نفي الضرر، فلا معنى لفرض نظر دليل نفي الحرج الى دليل نفي الضرر، بحيث يؤخذ دليل نفي الضرر متقدما على دليل نفي الحرج، بل هما دليلان في عرض واحد ناظران الى الاحكام الثابتة في الشريعة، فكل منهما يعارض الآخر، وليس

هنا حاكم ومحكوم. أو فقل: إن كلا منهما في نفسه ناظر الى الدليل الآخر، فيتحقق التحاكم المستلزم للتعارض. هذا ملخص ما أفاده (قدس سره) في هذا المقام. وهو بجميع جهاته قابل للمنع. ولنبدأ بمناقشته للشيخ (رحمه الله)، فنقول: أما ما ذكره من ان الحرج المنفي في دليله لا يشمل الحرج الطارئ على الجوانح، فهو دعوى لا تعرف لها دليلا واضحا، ومقتضى اطلاق لفظ الحرج في دليل نفيه إرادة الاعم من الحرج الطارئ على الجوارح والحرج الطارئ على الجوانح، فكل ما يطلق عليه لفظ الحرج كان منغيا. ولا وجه لدعوى عدم صدق مفهوم الحرج على الحرج الجوانحي. فلاحظ. وأما ما ذكره في مناقشة دعوى الحكومة من الوجهين: فالوجه الاول، يندفع: بان مفروض كلام الشيخ (رحمه الله) كون المورد من موارد تعارض الضارين، بحيث فرض المورد من موارد جريان: " لا ضرر " في حكمين فيتحقق التعارض، وجعل: " لا حرج " جارية بمكان: " لا ضرر ". وهذا يعني فرض كلا الحكمين وجوديين. وحل المشكلة، ان مجرى لا حرج ليس هو عدم السلطنة، بل منع المالك من التصرف في ملكه. وبعبارة اخرى: حرمة التصرف المؤدى الى ضرر الجار، وهو حكم وجودي لا عدمي. وأما الوجه الثاني: فلان كلا من دليل نفي الضرر ودليل نفي الحرج وان كان دليلا موضوعه العنوان الثانوي ومقتضى ذلك كونهما في عرض واحد، لكن نقول: إن دلالة أحدهما على عموم موضوعه لمورد الآخر إذا كانت أقوى من دلالة الآخر على العموم كان عموم الأقوى هو المقدم. ويلتزم بعدم عموم الآخر، وتكون النتيجة هي حكومة القوي دلالة.

وذلك نظير ما إذا كان الدليل المحكوم في بعض الافراد نسا في دلالتة، فانه يقدم على الدليل الحاكم وان كان ناظرا الى الدليل المحكوم. فان النصوصية بنظر العرف تقدم على جهة النظر، فمثلا لو كان: " اكرم كل عالم " نسا في زيد الفاسق العالم لانه مورده - مثلا - ثم ورد ان العالم الفاسق ليس بعالم، فانه لا يشمل زيدا، وإن كان ناظرا الى دليل: " اكرم كل عالم "، والنظر إليه يوجب تقديمه عليه بحسب العرف، لكن لكونه نسا في ذلك الفرد، فالنصوصية تكون مقدمة على كون الحاكم ناظرا. ونظير ذلك - وليس منه - ما نحن فيه، فان عموم دليل نفي الضرر لجميع الاحكام ليس بالتصريح، وإنما هو من باب ان حذف المتعلق يفيد العموم، أو من باب عدم البيان في مورد البيان. وأما عموم دليل نفي الحرج لجميع الاحكام فهو بالنص والتصريح. لقوله تعالى: (ما جعل عليكم في الدين من حرج)، والدين اسم لمجموع الاحكام والقواعد المجعولة. فيكون نظره الى موارد الضرر بالنصوصية. وأما نظر دليل نفي الضرر الى موارد الحرج فهو بالاطلاق ونحوه. ولا يخفى ان عموم دليل الحرج أقوى فيكون مقدما، ويلتزم بعدم شمول دليل الضرر لموارد الحرجي، ونتيجة ذلك حكومة قاعدة: " لا حرج " على قاعدة: " لا ضرر ". فما أفاده الشيخ (رحمه الله) من احتمال الحكومة ليس بعيدا عن الصواب. وأما ما ذكره النائيني (قدس سره): من ان مورد تعارض ضرر المالك مع ضرر الجار ليس من موارد تعارض الحكمين الضرريين، بل ليس هنا إلا حكم واحد ضرري ورفعه وان استلزم الضرر لكن الضرر الناشئ من قبل تطبيق قاعدة نفي الضرر لا يمكن ان يكون مشمولا لدليل نفي الضرر للزوم الخلف. فهو بظاهره وإن كان محل منع واضح، إذ يمكن حل الاشكال المزبور

#### [ ٤٧١ ]

بالالتزام بانحلال نفي الضرر الى افراد متعددة بعدد افراد الاحكام الضررية، فيكون النفي المتعلق بالحكم الناشئ من قاعدة: " لا ضرر " غير النفي الذي نشأ منه الحكم الضري فلا خلف. نظير حل الاشكال في شمول دليل حجية الخبر لخبر الواسطة. ولكن يمكن أن يكون مراده وجها آخر غير ما هو ظاهر العبارة، وهو: ان دليل نفي الضرر إذا تكفل نفي السلطنة وجواز تصرف المالك لكونه ضريا على الجار، ثبت بذلك حرمة التصرف في الملك، فإذا اريد تطبيق: " لا ضرر " بالنسبة الى هذه الحرمة باعتبار انها ضررية على المالك، كان معنى ذلك نفي: " لا ضرر "، لان الحرمة ثابتة بالقاعدة، فإذا فرض نفيها كان معناه عدم جريان القاعدة وعدم تماميتها، وهو معنى نفي قاعدة: " لا ضرر ". وهذا يقتضي ان يلزم من وجود القاعدة عدمها. وبما ان منشأ ذلك هو اطلاق: " لا ضرر " بحيث يشمل الضرر الناشئ من تطبيقها، كشف ترتب هذا المحذور عن عدم وجود الاطلاق، بحيث يشمل الضرر الناشئ من قبل نفس القاعدة، ويترتب على ذلك ان الحرمة الناشئة من قبل تطبيق: " لا ضرر " في قاعدة السلطنة لا تكون مشمولة للقاعدة وإن كانت ضررية، إذ الاطلاق يلزم منه أن يكون تطبيق: " لا ضرر " في قاعدة السلطنة - بما انه يهيئ موضوعا آخر للقاعدة - مستلزما لعدمه وهو محال، فيرتفع الاطلاق لانه منشأ المحذور العقلي. وهذا المحذور يشابه المحذور من شمول مثل: " كل خبري كاذب " للقضية نفسها ونحوه مما يتكفل حكما سلبيا. ولا يتأتى مثل هذا في مثل: " كل خبري صادق " في شموله لنفسه، أو مثل: " صدق العادل " في شموله لخبر الواسطة، بل المحذور فيه ليس الا محذور الطولية والتأخر والتقدم الرتبي الذي يندفع في محله بالتزام بالانحلال أو بتفقيح المناط ونحو ذلك.

#### [ ٤٧٢ ]

ولكن لا يخفى عليك انه يمكن منع ما ذكره بهذا التقريب الذي ذكرناه: بانه انما يلزم إذا كان موضوع نفي الضرر هو الحكم الضري المحقق، نظير قوله: " كل خبري كاذب " في كون موضعه الخبر المتحقق خارجا. ولكن الامر ليس كذلك، إذ يمتنع ان يكون المنفي بلا ضرر هو الحكم الثابت المحقق، إذ نفيه خلف تحققه، لان المراد بنفي الضرر نفي حدوثه لا نفي بقاءه، كي لا يتنافى مع فرض ثبوته. وانما المنفي بقاعدة: " لا ضرر " هو الحكم الضري المقدر، بمعنى ان كل حكم إذا فرض وجوده كان ضرريا، فهو مرتفع وغير ثابت. وإذا كان الحال كذلك لم يمتنع ان يشمل أحد افراد نفي الضرر حكما ضرريا ناشئا من فرد آخر، ولا يلزم منه المحذور المتقدم. وذلك لان شموله لذلك الحكم ليس متفردا على تحققه كي يكون نفيه مستلزما لانتفاء نفس ذلك الفرد، فيكون الفرد محققا لموضوع ما ينفيه، بل يكون شموله متفردا على فرض وجوده وتقديره، فيقال: الحرمة إذا ثبتت ههنا تكون ضريبة فتتفنى ب: " لا ضرر ". فنفيه بهذا الفرد يكون منافيا لاثباته بالفرد الاول فيتحقق التعارض بينهما، فان الفرد الاول لعموم: " لا ضرر " يستلزم ثبوت هذا الحكم، والفرد الاخر يستلزم نفيه، ولا يكون الفرد الثاني من آثار الفرد الاول كي يقال ان الفرد الاول يستلزم ما ينفيه فيلزم من وجوده عدمه. وأما ما ذكره من الوجه الفقهي لعدم شمول قاعدة نفي الضرر لعموم السلطنة، فسيعلم ما فيه من مطاوي ما نذكره في في تحقيق المختار في المسألة. وتحقيق الحال في هذا الفرع. هو: ان قاعدة السلطنة وجواز تصرف المالك في ملكه لا يكون مشمولاً لقاعدة نفي الضرر لوجهين: أحدهما: ان الجواز والاباحة ليس من الاحكام المستتبعة للضرر، فلا يلزم من جعلها الضرر، كما لا يلزم من رفعها رفع الضرر، فعدم جعل الاباحة لا يعني

#### [ ٤٧٣ ]

التحريم، بل يعني ان المولى لا دخل له في الفعل نفيًا وإثباتًا. نعم عدم اللزوم يمكن ان يقال ان في رفعه رفعاً للضرر، لكنه أمر عدمي لا يشمل عموم نفي الضرر. الثاني: ان عموم السلطنة لا يشمل مورد ترتب الاضرار على الغير من التسلط. فهل يدعى أحد أن عموم السلطنة يقتضي جواز تصرف المالك في سكينه ذبح شاة الغير؟ فهو لا يتكفل سوى جعل السلطنة في الجملة. إذن فدليل السلطنة يقصر عن شمول ما نحن فيه كي يكون مشمولاً لنفي الضرر. وعليه، فالحكم الذي يكون مورداً للقاعدة ليس إلا حرمة الاضرار بالغير أو اتلاف ماله، وبما ان حرمة الاتلاف ضرري على المالك فترتفع ب: " لا ضرر "، فيثبت جواز التصرف له، فليس المورد من موارد تعارض الحكمين الضريين. ودعوى: ان رفع الحرمة يستلزم الضرر على الجار فكيف يرفع التحريم ب: " لا ضرر "؟. تندفع بما أشرنا إليه غير مرة من أن ضرر الغير متدارك بالضمان، فلا يزاحم ضرر المالك. وكون جعل الضمان ضرريا بلحاظ اثره قد عرفت انه لا يصح جريان: " لا ضرر " فيه، فراجع الفرض الثاني. وعليه، فالذي نلتزم به: انه يجوز للمالك التصرف في ملكه مع ضمانه التلف الوارد على مال الغير. هذا إذا كان الضرر الوارد على الغير مضمونا كالضرر المالي. أما لو لم يكن مضمونا، كالضرر العرضي أو الأذى النفسي، فنلتزم بارتفاع حرمة الأيذاء لانها ضريبة على المالك. ودعوى: كون ذلك خلاف ملاك دفع الضرر، لاستلزامه الضرر على الغير. تندفع: بأن الشئ الثابت كون الملحوظ في نفي الضرر هو الضرر المالي

#### [ ٤٧٤ ]

وما يشابهه، لا مثل الأذى الروحي. فترتب الأذى النفسي على تحكيم: " لا ضرر " ليس منافيا لملاك نفي الضرر. نعم (١) إذا ترتب الضرر في العرض أمكن الالتزام بعدم ارتفاع التحريم. وأما الصورة الثانية: فالحكم فيها هو الحكم في سابقتها، لو قلنا بان عدم النفع ضرر مشمول لحديث نفي الضرر. وهو مشكل على إطلاقه وقد تقدم الكلام فيه في أوائل البحث في بيان معنى الضرر. وأما الصورة الثالثة: فلا وجه لارتفاع حرمة اتلاف مال الغير أو اضراره فيها، لعدم كونها ضرورية على المالك. ومنه يظهر الحكم في الصورة الرابعة. فلاحظ وتدبر. هذا تمام الكلام في حديث نفي الضرر وشؤونه. ويقع الكلام بمناسبة الضرر في حرمة الأضرار بالنفس. والكلام في مقامين: الاول: في ثبوت حرمة الأضرار بالنفس كاضراره ببدنه أو بماله. الثاني: في نسبة دليل حرمة الأضرار بالنفس - لو تم - مع أدلة الأحكام الثابتة الشاملة بعمومها مورد الضرر مع التعارض. أما الكلام في المقام الاول، فقد أهمله السيد الاستاذ (دام ظله)، باعتبار ان عمدة ما يمكن ان يستدل به على حرمة الأضرار بالنفس هو حديث نفي الضرر، بناء على استفادة جعل تحريم الضرر منه، فيشمل بعمومه ضرر النفس. ولكن الظاهر من حديث نفي الضرر إرادة الغير لا النفس، فلا يكون دليلا على حرمة ضرر النفس. فلا بد في استفادة حرمة الضرر من مراجعة الأدلة في الأبواب المختلفة،

(١) لعل وجهه أن مورد رواية سمرة الضرر العرضي. (\*)

#### [ ٤٧٥ ]

فعله يمكن ان يستنبط منها تحريم إضرار النفس. وهذا مما لا يسعه المجال فعلا. ومن هنا نقل الكلام رأسا الى... المقام الثاني: وتحقيق الحال فيه: ان الكلام تارة في الأحكام الترخيضية. وأخرى في الأحكام الالزامية. أما الحكم الترخيضي، فالإباحة ثبوتاً تتصور على انحاء ثلاثة: الاول: ان يكون ملاك الإباحة هو كون الفعل لا اقتضاء فيه بنفسه للالزام باحد طرفيه، بل كان وجوده وعدمه على حد سواء. الثاني: ان تكون الإباحة لاجل وجود مصلحة اقتضائية في عدم الالزام بأحد الطرفين وإباحة الفعل له. ولكن كان موضوع ذلك هو الفعل الذي لا اقتضاء فيه للالزام، بمعنى: ان المصلحة الملزمة في جعل الإباحة انما تكون في خصوص هذا المورد. الثالث: ان تكون الإباحة لاجل وجود مصلحة ملزمة في جعلها، بلا ان يتقيد موضوعها بما لا اقتضاء فيه للالزام، بل كانت مصلحة الملزمة في جعل الإباحة في مطلق موارد الفعل. فان كان دليل الإباحة يدل على الإباحة بالنحو الاول، فلا يعارض دليل حرمة الأضرار بالنفس، بل دليل الحرمة هو المحكم، إذ ما يدل على عدم اقتضاء الفعل بنفسه للالزام باحد طرفيه لا يتنافى مع الدليل الذي يدل على اقتضاء الترك فيه لاجل الضرر. ولذا قيل ان ما لا اقتضاء فيه لا يتنافى مع ما فيه الاقتضاء. وإن كان الدليل يدل على الإباحة بالنحو الثاني، فالامر كذلك، لان دليل حرمة الأضرار بالنفس يثبت وجود المقتضي للالزام بالترك في مورد الضرر، فيخرج المورد عن موارد مصلحة جعل الإباحة. وإن كان الدليل يدل على الإباحة بالنحو الثالث، كان معارضا لدليل

#### [ ٤٧٦ ]

حرمة الضرر كما لا يخفى. هذا بحسب مقام الثبوت. وأما بحسب مقام الإثبات، فالظاهر عرفا من دليل الإباحة كونه من النحو الاول، ولذا لا يرى هناك تعارض عرفا بين دليل السلطنة على النفس أو

المال وبين دليل تحريم اضرار الغير أو النفس، بل قد عرفت ان العرف لا يرى ان دليل السلطنة يشمل موارد الاضرار بالغير. فلاحظ. ومن هنا يظهر الحكم في تعارض دليل الاستحباب مع دليل حرمة الضرر بالنفس. وأما الحكم الالزامي، كالوجوب، فهو على نحوين، لان عموم الدليل تارة يكون بديلا، ويكون الضرر في أحد افراده، كالصلاة بالكيفية المخصصة. وأخرى يكون شموليا أو بديلا، ويكون الضرر في أصل الطبيعة، كالوضوء الضروي أو الصوم الضروي الواجب كصوم شهر رمضان أو الصوم المنذور. ففي الاول: لا تعارض بين دليل التحريم الشامل لهذا الفرد وبين دليل الواجب، لان دليل الوجوب يتعلق بالطبيعة، ويترتب على ذلك الترخيص في تطبيق الواجب على كل فرد من أفرادها، فالتعارض في الحقيقة بين دليل الترخيص في تطبيق الطبيعة على هذا الفرد الضروي، وبين دليل تحريم الضرر، وقد عرفت حكم تعارض دليل الترخيص مع دليل حرمة الضرر. وبعبارة واضحة: ان الترخيص في تطبيق الطبيعة على كل فرد انما هو بلحاظ تساويها في تحصيل الواجب بلا مانع. ومع وجود ملاك التحريم في أحدهما - لاجل الضرر - لا يكون دليل الترخيص شاملا له لوجود مفسدة ملزمة في هذا الفرد، فلا معنى للترخيص عقلا أو شرعا فيه فلاحظ. وفي الثاني: يتحقق التعارض بين الدليلين، إذ مقتضى اطلاق الوجوب ثبوت الحكم حتى في مورد الضرر، ولو بلحاظ ذات الواجب. ومقتضى اطلاق

#### [ ٤٧٧ ]

الحرمة ثبوت الحرمة في مورد الوجوب، فيتعارضان للتنافي بين الوجوب الثابت للشئ ولو بلحاظ ذاته وبين الحرمة الثابتة له بلحاظ عنوان ثانوي طارئ. وليس كذلك الحال في دليل الاباحة لانه وان شمل باطلاقه مورد الضرر، الا انه يدل على اباحة الشئ بلحاظ نفسه. ومن الواضح انه لا تنافي بين اباحة الشئ بعنوانه الاولوي وبين حرمة بعنوان ثانوي. فتدبر. لكن يهون الخطب ان المثال المذكور للمعارضة خارج عن ذلك، لان وجوب الوضوء يرتفع رأسا بمجرد خوف الضرر لا من جهة عدم التمكن عرفا وقد عرفت حكم تعارض دليل الترخيص مع دليل حرمة الضرر. وبعبارة واضحة: ان الترخيص في تطبيق الطبيعة على كل فرد انما هو بلحاظ تساويها في تحصيل الواجب بلا مانع. ومع وجود ملاك التحريم في أحدهما - لاجل الضرر - لا يكون دليل الترخيص شاملا له لوجود مفسدة ملزمة في هذا الفرد، فلا معنى للترخيص عقلا أو شرعا فيه فلاحظ. وفي الثاني: يتحقق التعارض بين الدليلين، إذ مقتضى اطلاق الوجوب ثبوت الحكم حتى في مورد الضرر، ولو بلحاظ ذات الواجب. ومقتضى اطلاق

#### [ ٤٧٧ ]

الحرمة ثبوت الحرمة في مورد الوجوب، فيتعارضان للتنافي بين الوجوب الثابت للشئ ولو بلحاظ ذاته وبين الحرمة الثابتة له بلحاظ عنوان ثانوي طارئ. وليس كذلك الحال في دليل الاباحة لانه وان شمل باطلاقه مورد الضرر، الا انه يدل على اباحة الشئ بلحاظ نفسه. ومن الواضح انه لا تنافي بين اباحة الشئ بعنوانه الاولوي وبين حرمة بعنوان ثانوي. فتدبر. لكن يهون الخطب ان المثال المذكور للمعارضة خارج عن ذلك، لان وجوب الوضوء يرتفع رأسا بمجرد خوف الضرر لا من جهة عدم التمكن عرفا من استعمال الماء مع ترتب الضرر عليه، أو فقل: إن دليل تحريم الضرر رافع لموضوع وجوب الوضوء لاختذ القدرة العرفية فيه والممنوع شرعا كالممتنع عقلا، فلا تصل النوبة الى المعارضة، وهكذا الحال في الصوم الواجب

الرمضاني أو النذري إذ أخذ في موضوع وجوب الصوم القدرة، كما انها مأخوذة في موضوع وجوب الوفاء بالنذر كما حقق في محله. فلاحظ. وتدير. والله سبحانه ولي التوفيق وهو حسينا ونعم الوكيل. انتهى  
مبحث نفى الضرر - الاربعاء ١٣ / ٢ / ١٣٩٢ هـ.

مكتبة يعسوب الدين عليه السلام الإلكترونية

---