





# مشكاة الأصول

محاضرات أصولية حول ( تنبيهات الاشتغال )

تقريراً لأبحاث الفقيه المدقق ، والأصولي المحقق  
سماحة آية الله المعظم السيد حسين الشمس  
( دامت بركات أيام وجوده )

جزء الأول

بقلم

ضياء السيد عدنان الخباز القطيفي



## تقريظ سماحة السيد الأستاذ

( متّع الله المؤمنين ببركات وجوده )



## كلمة المقرّر



الحمد لله ربّ العالمين

وصلّى الله على أشرف وأفضل بريّته ، محمّد وآله الطاهرين  
وشدّد اللعنة والعذاب الدائمين على أعدائهم أجمعين

### وقفه مع محاولات تمييع علم الأصول :

يتردّد هذه الأيام كثيراً على السنة بعض المنتمين إلى الحوزة العلميّة الشريفة : أنّ علم (الأصول) قد تعامل معه المتأخرون من علماء الشيعة بأكثر ممّا ينبغي ، بحيث أدّى إلى حالة من التخمة والتورّم بالمستوى الذي خرج فيه عن مساره المرسوم له . بل قد بلغ الأمر ببعضهم أن يصف هذا العلم الشريف بأنّه (علم أبي حنيفة) ، وأنّ إنفاق العمر في تحصيله وتحقيق مطالبه مضيعة للعمر وخسارة فادحة ، وقد يستدلّون على ذلك ببعض الكلمات التي ينسبونها إلى بعض أعظم الأعلام ، وهم براء منها . وممّا يؤسف له كثيراً أنّ هؤلاء لم يكتفوا بإقناع أنفسهم بأفكارهم التائهة ، حتّى صاروا يحاولون استغلال الأجيال الناشئة ، ويعملون جاهدين على إبعاد الجيل الصاعد من طلبة الحوزة العلميّة الشريفة ، عن الغور في أعماق المطالب الأصوليّة ، والإحاطة بدقائقها .

وليت هؤلاء قد اعترفوا بعجزهم -قصوراً أو تقصيراً- عن إدراك الأبحاث الأصوليّة ،

والتعمق فيها تحقيقاً وتدقيقاً وتتبعاً ، ولم يحاولوا أن يأخذوا بأيدي غيرهم - ممن يحتاجون إلى الموجّه الناصح والمرشد الأمين - إلى صحراء التيه والضياع .  
وتجديداً في أساليب الطرح لهذا الاتجاه الذي يدعون إليه ، بدؤوا يتترسون الآن بعلم الحديث الشريف ، بدعوى أن التعمق في المعارف الأصولية موجبٌ لضياع علم الحديث ، والاهتمام بروايات أهل البيت عليهم السلام وأخبارهم ، وهي دعوى واضحة الزيف ، بيّنة البطلان ، بدهامة عدم التنافي بين العلمين الجليلين ، لمن وهبهما جهده وسعيه .  
ووقوفاً عند هذه الفكرة الضائعة ، وتزييفاً لمحتوياتها ، نحتاج إلى عرض مجموعة من الأمور :

### الأمر الأوّل : أهميّة علم الأصول .

ولنترك الحديث - ابتداءً - حول هذه النقطة لأعلام الفقه وأساطين الطائفة ، قاصدين من وراء ذلك إثبات بطلان ما يدّعيه العاجزون ، وكشف الستار عن الحقيقة التي يحاولون التضبيب عليها ، وإبعاد الطلبة عنها ، وإليك بعض كلماتهم الشريفة :

١ - قال المحقق الآخوند عليه السلام في ( كفاية الأصول ) : « وعمدة ما يحتاج إليه ( أي : الاجتهاد ) هو علم الأصول ، ضرورة أنه ما من مسألة إلا ويحتاج في استنباط حكمها إلى قاعدة أو قواعد برهن عليها في الأصول ، أو برهن عليها مقدّمة في نفس المسألة الفرعية ، كما هو طريقة الأخباري » .

إلى أن قال : « وبالجملة ، لا محيص لأحد في استنباط الأحكام الفرعية من أدلتها إلا الرجوع إلى ما بني عليه في المسائل الأصولية ، وبدونه لا يكاد يتمكّن من استنباط واجتهاد » <sup>(١)</sup> .

٢ - وقال السيّد الخوئي عليه السلام في ( مصباح الأصول ) : « وأما علم الأصول فتوقّف

(١) كفاية الأصول : ٥٣٤ .



الاستنباط عليه أوضح من أن يخفى؛ ضرورة أنه لا بدّ في استنباط الأحكام من الكتاب والسنة من معرفة المباحث الأصولية، من بحث الأوامر والنواهي، والعموم والخصوص، والمطلق والمقيّد، والمجمل والمبيّن، ومباحث الحجج والأصول العقلية والشرعية، والتعادل والترجيح»<sup>(١)</sup>.

٣- وقال السيّد البجنوردي رحمته الله: «ومما ذكرنا يتبيّن احتياج الاجتهاد إلى جملة علوم، أهمّها علم الأصول؛ إذ هو العلم المتكفّل لمعرفة كبريات مثل ذلك القياس، الذي يكون واسطة لإثبات محمولات المسائل الفقهية لموضوعاتها»<sup>(٢)</sup>.

٤- وقال السيّد الخميني رحمته الله في (تهذيب الأصول) - في صدد حديثه حول المبادئ الدخيلة في تحصيل الاجتهاد - : «معرفة مسائل أصول الفقه وتحصيلها بأدقّ وجه، وأعني من مسائلها ما لها دخالة في استنباط الحكم الشرعي، ولها مقدّمة لها، فلو أنّ الفقيه لم يتقن ولم يحقّق حجّية مسألة خبر الواحد، أو أنّ المحكّم فيما لانس على حرمة شيء أو وجوبه هو البراءة، أو أنّ المرجع في تعارض الروايات ما هو؟ وغير ذلك من المسائل الهامّة، لتعذّر عليه الاستدلال في هذه الموارد وأمثالها.

وتوهم الاستغناء عنها: بأنّه لم يكن في أعصار الأئمة عليهم السلام عين ولا أثر من هذه المسائل المدوّنة، سخيف جدّاً، للفرق الواضح بين أعصارهم وأعصارنا، على أنّ بعض ما عدّدناه من المسائل كان منقحاً عند أهل الاستنباط في تلك الأعصار، كما هو واضح على من سبر أبواب الفقه وفصول الروايات.

والحاصل: أنّ معرفة مسائل أصول الفقه الذي احتلّ في هذه الأعصار المكانة العظمى، من أهمّ ما يتوقّف عليه رحي الاستنباط»<sup>(٣)</sup>.

(١) مصباح الأصول: ٣: ٤٤٤.

(٢) منتهى الأصول: ٢: ٧٩٣.

(٣) تهذيب الأصول: ٢: ٥١١.

٥ - وقال السيّد الشهيد الصدر عليه السلام في (المعالم الجديدة) : «ولسنا بعد ذلك بحاجة إلى التأكيد على أهميّة علم الأصول وخطورة دوره في عالم الاستنباط؛ لأنّه ما دام يقدّم لعمليّة الاستنباط عناصرها المشتركة ويضع لها نظامها العام ، فهو عصب الحياة في عمليّة الاستنباط والقوّة الموجّهة ، وبدون علم الأصول يواجه الشخص في الفقه ركاباً متناثراً من النصوص والأدلة دون أن يستطيع استخدامها والاستفادة منها في الاستنباط ، كإنسان يواجه أدوات النجارة ، ويعطى منشاراً وفأساً وما إليهما من أدوات دون أن يملك أفكاراً عامّة عن عمليّة النجارة وطريقة استخدام تلك الأدوات»<sup>(١)</sup>.

٦ - وقال المقدّس السيّد السبزواري عليه السلام في (تهذيب الأصول) : « وحقيقته أنّه قواعد معتبرة تستعمل في استفادة الأحكام الإلهيّة ، ولا اختصاص له بالمسلمين ، بل كلّ ملّة لها وظائف دينيّة يكون لها فقه وأصول .

ونزاع الأخباري والأصولي إنّما هو نزاع صغروي في بعض مسائل الأصول ، لا أن يمنع الأخباري عن لزوم إعمال القواعد المعتمدة المحاورية في استفادة الأحكام الإلهيّة عن الكتاب والسنة .

ويكفي في فضله أنّه في الجملة من شؤون الفقه الذي هو من أفضل العلوم بعد التوحيد ، بل به يستكمل التوحيد ، وحيث أنّه نفسه مقدّمة للفقه ، يكون فضله فضلاً ترشحياً منه .

وأما غايته : فلا ريب في أنّها من أفضل الغايات وأعظمها؛ لأنّها الاقتدار على تشخيص الأحكام الربوبيّة ، وتعيين الوظائف الإلهيّة لعباده ، وهذا من فروع النبوة والخلافة الإلهيّة .

وأما مرتبته : فهي فوق جميع العلوم الدخيلة في الفقه ، فالأصول من حيث المرتبة

(١) المعالم الجديدة : ٢٩ .

بداية الاجتهاد ونهاية العلوم الدخيلة في الاستنباط»<sup>(١)</sup>.

٧ - وقال سماحة الأستاذ المحقق السيّد الشمس (دامت إفاداته العالية): «ومن الأمور التي نودّ ذكرها في حقّ السيّد الميلاني رحمته الله أنّه كان ممّن يرى أهميّة علم الأصول وضرورته ، ولطالما كان يردّد: من لأصول له لافقه له ، وكان يقول: ليس ثمة مسألة أصوليّة إلاّ وتتفرّع عليها مسألة في الفقه ، وهذا أمر صحيح وتامّ؛ إذ أنّ من لا يكون مجتهداً في الأصول فهو مقلّد في الفقه ، فإنّ علم الأصول هو العلم التصديقي الوحيد لعلم الفقه ، بالرغم من وجود باقي العلوم الأخرى أيضاً ، إلاّ أنّ الأصول أكثرها تأثيراً وتفاعلاً مع الفقه .

فالمجتهد الواقعي هو من يستند إلى القواعد التي تثبت صحّتها لديه في مقام الاستنباط ، ولا يكون مقلّداً في درك تلك القواعد ، أي: أنّه يستعين بالمبادئ التصديقيّة للفقه ، والتي هي عبارة عن القواعد الأصوليّة في استنباط الأحكام من مداركها المقرّرة ، وكلّما كان متضلعاً في هذه المبادئ التصديقيّة كان حاذقاً في الاستنباط ، ولذا فإنّ من لا يكون مجتهداً في الأصول فهو مقلّد في الأصول»<sup>(٢)</sup>.

وبعد عرض مجموع هذه الكلمات الشريفة ، نصل إلى نتيجة حاسمة ، وهي استحالة الرقيّ إلى مدارج الاجتهاد ، والقدرة على الاستنباط ، من غير الإلمام ببحوث علم الأصول وتحقيقتها .

وأعتقد - بعد مرورنا بالكلمات المتقدّمة - أنّ كتابة شيء غير ما حبرته يراعاة هؤلاء الأعلام (أعلى الله كلمتهم) لا يعدو كونه فضولاً لا مبرّر له .

إلّا أنّني أشعر بإجحاف حقّ القارئ الكريم ، فيما لو تركته يعيش داخل حدود دائرة التصرّو ، ولم أنقله إلى دائرة التصديق ، لذلك أجدني مضطراً لعرض بعض ثمرات

(١) تهذيب الأصول : ١ : ٧ .

(٢) مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام - العدد ٣٦ - : ٢٩٤ .

مسائل علم الأصول ذات العلاقة الوثيقة ببعض الفروع الشرعية ، من أجل البرهنة على ما ادّعيناه من استحالة الترقّي إلى مرتبة الاجتهاد من غير التوغّل في المطالب الأصوليّة ، وإليها على نحو الاختصار :

الثمرة الأولى : إثبات حجّية وسائل إثبات الحكم الشرعي ، نظير خبر الواحد ، والسيرة بشقيها العقلانيّة والمتشرّعية ، والإجماع ، والشهرة ، ونحوها ، فإنّ هذه المفردات تشكّل وسائل إثبات للأحكام الشرعيّة ، ومن غير الاستعانة بها لا يمكن للفقيه أن يثبت حكماً شرعياً واحداً خارج دائرة الضرورات الدينيّة أو المذهبيّة ، ومن الواضح أنّ العلم الوحيد الذي تكفّل بإثبات الحجّية للأمر المذكورة هو علم الأصول ، وهذا مؤشّر واضح على الأهميّة البالغة لعلم الأصول .

الثمرة الثانية : علاج مشكلة التعارض بين النصوص ، وهي مشكلة سيّالة تواجه الفقيه في جُلّ أبواب الفقه ، إن لم نقل كلّها ؛ إذ كثيراً ما تتواجد في إطار المسألة الواحدة طائفتان من الروايات أو أكثر ، وكلّ طائفة تصادم الطائفة الأخرى وتعارضها ، بالمستوى الذي توقع فيه ناظرها في أشدّ درجات التردّد والحيرة ، وليس هناك من علم يخلّص الفقيه من حيرته هذه ، وينير له طريق الجمع بين النصوص المتعارضة ، سوى علم الأصول الشريف .

الثمرة الثالثة : تحديد الوظيفة العمليّة عند عدم النصّ ؛ إذ هناك ركّام هائل من الفروع الفقهيّة لم يصل فيها نصّ خاصّ ، ممّا يتسبّب عن إيجاد حالة من التردّد الشديد للفقيه في مقام تحديد الوظيفة العمليّة ، سيّما في موارد الشبهات الحكميّة التحريميّة - التي يدور الأمر فيها بين حرمة الشيء (كتدخين التبغ مثلاً) وإباحته - حيث يذهب الأخباري إلى إجراء قاعدة الاشتغال ، بينما يذهب الأصولي إلى إجراء قاعدة البراءة ، كما يجريها في موارد الشبهات الوجوبيّة .

ومن الواضح أنّ العلم الوحيد الذي أخذ على عاتقه أن يرشد الفقيه المستنبط

إلى طريق تحديد الوظيفة العمليّة الشرعيّة ، عند وقوعه في متاهات الشكّ والتحيّر ، هو علم الأصول الشريف .

ولعمري لو لم تكن لعلم الأصول الشريف إلا ثمرة من هذه الثمار ، لكفى ذلك في إثبات علوّ قدره ، وسموّ منزلته ، كيف وثمراته أكثر من أن تحصى ، ولكن ليس يعرف قدرها إلا من جاسّ خلال الديار ، ومارس تطبيقها على النصوص والأخبار ، إلا أننا قد طوينا عنها كشحاً حتّى لا نثقل على القارئ الكريم بأكثر ممّا أثقلنا عليه .

### الأمر الثاني: أهميّة تحصيل العلوم الدخيلة في علم الأصول .

ممّا لا ريب فيه أنّ علم الأصول يتوقّف على جملة من المبادئ تصوّريّة والتصديقيّة - كما سيوافيك إثباته - وكثير من هذه المبادئ مستلهم من أحد علمين ، وهما : علم الكلام وعلم الحكمة ( الفلسفة ) ، ممّا يعني بالضرورة أهميّة الإحاطة بهذين العلمين من هذه الجهة ، وإن كانت أهميتها من جهات أخرى أيضاً كافية لبعث الطالب نحو الاهتمام بهما اهتماماً يليق بشأنهما .

وللتدليل على ما ذكرناه : لا بأس بعرض بعض نماذج المسائل الأصوليّة ذات الصبغة الكلاميّة أو الفلسفيّة ، ممّا يحتاجها الفقيه في مقام الاستنباط :

**المسألة الأولى :** حجّية الإجماع المنقول والمحصّل ، حيث قد استند أعلام الأصوليين في إثباتها إلى عدّة وجوه ، منها وجهان يبتنيان على قاعدتين كلاميّتين :

**الوجه الأوّل :** قاعدة اللّطف ، وهي من القواعد المهمّة في علم الكلام ، وقد استند إليها شيخ الطائفة الطوسي رحمته الله لإثبات حجّية الإجماع المحصّل ، بتقريب : أنّ مقتضى اللّطف عند اجتماع الأمة على الخطأ في تحديد حكم من الأحكام الشرعيّة ، أن يتدخّل المعصوم عليه السلام المنصوب من قبل الله تعالى لإلقاء الخلاف بين الأمة المتّفقة على الخطأ ، ممّا يوجب استكشاف موافقة الإجماع لرأي الشارع المقدّس ، عند

عدم الخلاف بالضرورة .

وهذا يعني أن هذا الوجه برمته يتكئ على قاعدة كلامية ، ولا سبيل لمعرفة المقصود منها ، وإثبات صحتها أو بطلانها ، إلا بالرجوع إلى علم الكلام .

الوجه الثاني : نظرية الحسن والقبح العقليين ، وهي من أهم النظريات الكلامية ، وقد قُربت الاستفادة منها للاستدلال على حجية الإجماع : بأن سكوت المعصوم عليه السلام القائم بمهام الإمامة عن إظهار الحقيقة عند اجتماع الأمة على الخطأ ، من الأمور المستقبحة عقلاً ، فيتحتّم أن يكون سكوته عليه السلام كاشفاً عن موافقة المجمع عليه لرأي الشارع - بمقتضى نظرية الحسن والقبح العقليين ، والتلازم بين الحكمين العقليّ والشرعيّ - وإلا للزم عليه التنبيه .

ومن الواضح أنه لا سبيل لمعرفة أبعاد النظرية المذكورة ، وتشخيص مدى صلاحيتها للاستدلال بها في هذا المورد وغيره ، إلا بالإفادة من مطالب علم الكلام .

المسألة الثانية : لزوم تحصيل الملاك عقلاً ، وهي من المسائل كثيرة الدوران في الأبحاث الأصولية ، وقد يترتب عليها - في جملة ما يترتب - القول بعدم جواز جريان البراءة عن الأكثر ، عند دوران الأمر بينه وبين الأقل ، كما هو مسلك المحقق الآخوند قده في الكفاية ، خلافاً للشيخ الأعظم قده في رسائله .

وعلى أي تقدير فإنّ هذه المسألة ذات علاقة وثيقة بقاعدتين كلاميتين :

القاعدة الأولى : (أفعال الله تعالى معلّلة بالأغراض) إذ على ضوء هذه القاعدة يتم إثبات وجود ملاكات وراء الأحكام الشرعية ، وهي التي يحكم العقل العملي بوجود تحصيلها ، ومن غير طريق هذه القاعدة لا يمكن إثبات ذلك .

القاعدة الثانية : (الواجبات الشرعية أُلطاف في الواجبات العقلية) ، وهي تعني أنّ الأحكام الشرعية ليست إلا مجرد محصّلات للملاكات ، وهذه الأخيرة هي المطلوبة

والواجبة بالذات ، فيكون امتثالها واجباً بحكم العقل ، وتركها قبيحاً .  
ومن الظاهر أنّ كلتا القاعدتين قد نَقَحْتَا تنقيحاً تاماً في مطاوي الأبحاث الكلامية ،  
وهذا ما يؤكّد ضرورة الرجوع لعلم الكلام تمهيداً للمعرفة الأصولية .

المسألة الثالثة : حاجة انعقاد الإطلاق إلى توفّر مقدّمات الحكمة ، ومرجع هذه  
المسألة إلى أنّ سبب استفادة الإطلاق هل هو وضع اللفظ للماهية بقيد الإطلاق ؟  
أم هو مقدّمات الحكمة ؟ بسبب وضع اللفظ لذات الماهية لا بقيد الإطلاق ، وعلى  
ضوء هذا التقدير لا يمكن أن ينعقد الإطلاق إلاّ مع توفّر مقدّمات الحكمة بخلافه على  
التقدير الأوّل .

ومن الواضح أنّ الفرق بين هذين المسلكين تتوقّف معرفته - فضلاً عن تبني  
أحدهما - على معرفة اعتبارات الماهية ، ومعرفة الفرق بين الماهية المهملة والماهية  
اللابشرط المقسمي ، وهل أنّ الماهية اللا بشرط المقسمي هي نفسها الماهية المهملة ،  
كما هو مسلك المحقّقين الآخوند والنائيني عليهما السلام تبعاً للحكيم السبزواري رحمته الله ؟ أم لا ،  
كما هو مسلك المحقّق الاصفهاني رحمته الله ؟ وهذه مطالب حكمية لا يمكن التحقيق فيها  
إلاّ بالاغتراف من علم الحكمة .

وروماً للاختصار أكتفي بذكر هذه النماذج الثلاثة ، فإنّ المنصف تكفيه الإشارة ،  
والمعاند لا يهتدي ولو بألف عبارة ، وهي كافية لتنبيه الطلبة المحصّلين على أهمية  
تحصيل مطالب الكلام والحكمة .

ولا يفوتني وأنا في نهاية هذه النقطة أن ألفت نظر الطلبة الأعزّاء إلى أنّ عدم الدقّة  
في تحصيل العلمين المذكورين قد يوقع الطالب في بعض الاشتباهاة التطبيقية ،  
المنافية للبرهان القطعي ، نظير ما وقع لبعض أساطين الفقه رحمته الله من الإفتاء بصحّة  
الوضوء المأتي به بقصد الرياء وقصد القربة معاً ، فيما لو كان كلّ واحد منهما داعياً  
تاماً ، بدعوى عدم التنافي بينهما .

والحال أنّ هذه المقالة مصادمة للبرهان القطعي الدال على أنّ العلة إذا كانت تامّة فلا يمكن تعدّدّها بالنسبة إلى معلول واحد ، للزوم محذور صدور الواحد عن الكثير ، وهو من المحالات العقلية ، كما هو مبهرن فلسفياً .

وواضح أنّ هذا النحو من الاشتباهات والأخطاء التطبيقية ، لا دافع له إلا بطرق أبواب علم الحكمة ، والتسلّح بأدواته وآلياته .

### الأمر الثالث : نقد الإشكالات المثارة حول أهميّة علم الأصول .

وسوف نعرض من خلال هذه الأمر لمجموعة من الإشكالات ، التي يحاول أصحابها من خلالها أن يقلّلوا من أهميّة علم الأصول ، وتوهين موقعيته ، وهي ثلاثة إشكالات :

الإشكال الأوّل : ما سمعته مشافهةً من لسان بعض المشتغلين ، من أنّ علم الأصول لم يولد في نطاق الشيعة إلا بعد زمن الغيبة ، ممّا يعني أنّ أصحاب الأئمة عليهم السلام وفقهاء مدرسة أهل البيت عليهم السلام ، كزرارة بن أعين ومحمّد بن مسلم ومحمّد بن أبي عمير ويونس بن عبدالرحمن ، قد بلغوا مرتبة الفقاهاة من غير أن يستفيدوا من علم الأصول ، وهذا شاهد على عدم صحّة القول بتوقّف الاجتهاد والاستنباط على علم الأصول .

والجواب عن هذا الإشكال : أنّه لا يخلو عن مغالطة فاضحة ، لا تكائه على الخلط بين زمن النصّ وحضور المعصوم عليه السلام ، وبين زمن غيابه ، والحال أنّ الفرق شاسع بين الزمانين ، بداهة أنّ الفقيه في زمن النصّ ليس يحتاج إلى أكثر من الحضور بين يدي المعصوم عليه السلام وسماع الأحكام منه ، من غير أن يتكلّف مزيداً من العناء في فهم مقاصده وإدراك معانيه ، بعد وضوح المفردات العربية ، وقوّة ظهور الألفاظ الواردة على لسان الشارع في مداليلها العرفية .

بينما الأمر على عكس ذلك في مرحلة ما بعد النصّ ، فإنّ الفقيه يحتاج أولاً إلى



إثبات حجّية خبر الثقة؛ إذ هو طريقه الأغلب للوصول إلى النصّ الشرعي، وكذلك يحتاج ثانياً إلى إثبات كبرى حجّية الظهور، كما أنّ حاجته إلى تنقيح صغريات الظواهر ليست بأقلّ من حاجته إلى تحقيق كبرى الحجّية، وعلى فرض التعارض بين النصوص فإنّه ليس باستطاعته أن يعالج مشكلة التعارض بالرجوع إلى نفس صاحب النصّ، كمن كان يعيش معه في زمن حضوره، بل يتحتّم عليه أن يقنّن له مجموعة من الضوابط الكليّة التي تعيّنه عند الابتلاء بتعارض بعض النصوص الشرعيّة واختلافها.

وهذه الأبحاث التي يحتاجها الفقيه في مرحلة ما بعد النصّ - ومثلها كثير - هي التي يبحث عنها علم الأصول، وهي - كما عرفت - ممّا لا يمكن الاستغناء عنه في هذه المرحلة، وإن كانت ليست بهذه المثابة من الأهميّة في مرحلة النصّ الشرعي.

وما ذكرناه هو ما أشار إليه المحقّق الأصولي السيّد محسن الأعرجي رحمته الله في كتابه (وسائل الشيعة)، حيث قال: «أين من حظّي بالقرب ممّن ابتليّ بالبعد حتّى يُدعى تساويهما في الغنى والفقر؟ كلاً إنّ ما بينهما ما بين السماء والأرض، فقد حدث بطول الغيبة، وشدّة المحنة، وعموم البليّة، ما لولا الله وبركة آل الله لردّها جاهليّة، فسدت اللغات، وتغيّرت الاصطلاحات، وذهبت قرائن الأحوال، وكثرت الأكاذيب، وعظمت التقيّة، واشتدّ التعارض بين الأدلّة، حتّى لا تكاد تعثر على حكم يسلم منه، مع ما اشتملت عليه من دواعي الاختلاف، وليس هنا أحد يرجع إليه بسؤال»<sup>(١)</sup>.

فاتّضح من خلال ما عرضناه أنّ الفرق بين المقيس والمقيس عليه أوضح من أن يحتاج إلى توضيح، وليس يصحّ قياسهما إلا مغالط.

الإشكال الثاني: ما يكثر تداول طرحه وإثارته في الأوساط الحوزويّة، من اشتغال علم الأصول على كثيرٍ من الأبحاث غير المثمرة، كما صرّح بذلك أعلام

(١) وسائل الشيعة: ٤٠.

الفن أنفسهم ، ممّا يوجب أن يكون إنفاق العمر في دراستها تضييعاً له فيما لا يفيد .  
 وخير جواب عن هذا الإشكال ما استفدناه من كلمات سماحة الأستاذ المحقق  
 السيد الشمس ( دامت إفاداته ) ، وحاصله : أنّ المسائل الأصولية مسائل نظرية وليست  
 بديهية ، ممّا يعني احتياجها إلى الدليل نفيّاً أو إثباتاً ، وكذلك دعوى عدم ترتّب الأثر  
 الفقهي على بعضها لا تعدو كونها مسألة نظرية تفتقر إلى البرهان الذي يثبت صحتها .  
 وعليه : فما لم يثبت أولاً عدم جدوى مسألة أصولية معينة في الفقه ، فإنّه لا تصحّ  
 مصادرتها بشكل مبدئي ؛ إذ احتمال فائدتها كافٍ لتبرير البحث عنها ، بل الصحيح أنّ  
 عدم جدوى نفعها في الفقه حتّى ولو كان مجعماً عليه عند أعلام الفنّ ، فإنّه يجب  
 البحث عن مدى فائدتها ، وإلاّ لكان الحكم بعدم إثمارها تقليداً محضاً لا يأخذ بيد  
 الإنسان إلى طريق الاجتهاد .

وبعبارة أخرى : إنّ جميع أعلام الفنّ لو اتّفقوا على عدم دخالة مسألة نظرية من  
 مسائل علم الأصول في علم الفقه ، ببرهان واحد وبيان فارد ، فإنّ اتّفاقهم المذكور  
 لا يوجب بدهاءة المسألة ، وخروجها عن كونها نظرية ، وعلى ذلك فإنّ الباحث في  
 علم الأصول إن قبل برهانهم عن اجتهاد فهو ، وإلاّ فإنّ إذعانه بعدم دخلها سيكون  
 تقليداً محضاً .

فاتّضح من خلال ما ذكرناه : أنّ الإشكال المذكور يقتضي عكس ما أريد منه ، إذ هو  
 يقضي بضرورة الاهتمام بجميع المسائل الأصولية ، حتّى التي يدعى عدم جدواها ،  
 من أجل إثبات ذلك أو نفيه بالإذعان والتصديق ، حتّى تكون القناعة بإيجابية المسألة  
 أو سلبيتها قناعة اجتهادية .

الإشكال الثالث : ما أثاره بعضهم من أنّ عدم وجود المدرك للمسائل الأصولية  
 يلغي ضرورة الاهتمام بها ، بدهاءة أنّ إتعب النفس وبذل الجهد فيما لا مدرك له  
 ولا دليل عليه ، لا يعدّ سلوكاً عقلائياً .

وجوابُ هذا الإشكال: أنّه على خلاف التتبّع والتحقيق؛ لوضوح كون المسائل الأصوليّة من سنخ المسائل المدركيّة، وإن اختلفت مداركها من مسألة إلى أخرى، فالبعض منها مدركه الكتاب الكريم، كمسألة حجّية خبر الواحد على ضوء بعض المسالك، والبعض الآخر مدركه الروايات، كمسألة الاستصحاب، وحجّية ظواهر القرآن، كما هو مبنى الشيخ الأعظم عليه السلام في الرسائل.

والبعض الثالث من المسائل الأصوليّة -كمباحث الألفاظ والملازمات العقليّة- تتعدّد مداركه بين اللّغة والعقل والسيرة والعرف والارتكاز.

وما ذكرناه يعني أنّ المسائل والقواعد الأصوليّة بتمامها مسائل مدركية مبرهنة، بل قد ادّعى بعضُ الأعلام أنّ أكثر القواعد الأصوليّة قد ثبتت بالبرهان القطعي، وبذلك لا يبقى مجال لادّعاء عدم ضرورة الاهتمام بالبحث عنها وتحقيقها.

فحصّل من مجموع ما عرضناه ونبّهنا عليه: أنّ طالب العلوم الدينيّة الحوزويّة يستحيل أن يرقى بنفسه من حضيض التقليد إلى أوج الفقه، إلّا بتحصيل المسائل الأصوليّة عن تحقيق واجتهاد، وجميع ما قيل غير ذلك قد أوضحنا زيفه ووهنه، قاصدين بذلك تشييد معالم الدين، وتنبيه الطلبة المحصّلين، وتزييف دعاوى العاجزين.

### شذراتٌ حول كتاب (مشكاة الأصول):



إذا عرفت ما ذكرناه، فإنّ من المسلّمات التي لا تقبل الجدل عند المؤرّخين لعلم أصول الفقه: أنّ علم الأصول قد مرّ بعدة نقلات تطورية، على يد ثلثة من عباقرة الفكر الأصولي، بلغ من خلالها الذروة في العمق والدقة.

وكانت من أهم تلك النقلات، إن لم تكن أهمها: النقلة التي أحدثها عملاق

الفكر الأصولي الشيخ الأعظم الأنصاري (رضوان الله عليه) والتي طوى من خلالها علم الأصول مراحل من الرقي والتقدم .

وقد امتدت هذه المدرسة الأصولية - بما تحمله من ملامح العمق والدقة - على يد أحد عباقرة مدرسة الشيخ الأعظم المرتضى الأنصاري؛ ألا وهو المحقق الأصولي الكبير الشيخ الآخوند الخراساني ( طاب ثراه ) صاحب الكتاب الحوزوي المشهور ( كفاية الأصول ) .

ومن بعده بقيت هذه المدرسة شامخة الملامح والخصائص على أيدي المحققين الثلاثة بعد المحقق الآخوند رحمته وهم : المحقق الشيخ محمد حسين الأصفهاني ، والمحقق الشيخ الميرزا النائيني ، والمحقق الشيخ آغا ضياء العراقي ( قدس الله أسرارهم جميعاً ) .

وكان كل واحدٍ من هؤلاء الأعلام الثلاثة صاحب مدرسة أصولية متميزة الخصائص والملامح ، لها من يرتادها ويدافع عن معالمها وأسسها الفكرية من العلماء والعباقرة والمفكرين .



ومن بين تلك المدارس الأصولية : برزت بشكل متميز عمقاً ودقةً وقوةً مدرسة المحقق الأصفهاني الكمباني رحمته ، الذي تميزت مدرسته بالدقة والعمق الفلسفيين ، فكانت مقصداً لأنظار العباقرة والنابعين ، من أمثال السيدين المحققين : السيّد الخوئي ، والسيّد محمد هادي الميلاني رحمتهما .

وكان هذا الأخير هو أكثر تلامذة المحقق الأصفهاني رحمته التصاقاً به ، وتأثراً بنظرياته الأصولية وأفكاره العلمية ، بحيث صار يجسد الامتداد الكامل لمدرسة المحقق الأصفهاني الكمباني رحمته ومبانيها الفكرية الدقيقة .

وقد أورت المحقّق الميلاني رحمته بدوره معالم هذه المدرسة للنابهين من فضلاء تلامذته ، وفي طليعتهم سيدنا الأستاذ المحقّق ، والأصولي المدقّق ، صاحب التحقيقات العلميّة العميقة ، والنظريّات الأصوليّة الدقيقة ، الفقيه الربّاني ، سماحة آية الله المعظم ، السيّد حسين الشمس الخراساني ( دامت بركات أيام وجوده ) .



وكان من نعم الله تعالى ومننه أن وفقني للحضور بين يديه ، والاستفادة من عذب منهله ونمير علمه ، وكتابة ما كان ( دام ظلّه ) يتفضل بإلقائه وإفادته ، وكنْتُ أتشرف بعرض ما أكتبه عليه حفظه الله ، وكان هو يتفضل بمطالعته ، وتصحيح موارد الخطأ والاشتباه فيه .



ولا يفوتني وأنا في مقام التقديم لهذه البحوث أن أنبه على خصوصيّتين : الأولى: إنّ اختصاص أبحاث هذا الكتاب بـ( تنبيهات الاشتغال ) لا يعني وجود ميزة لها تميّزها عمّا سواها من الأبحاث الأصوليّة - وإن كانت من أهمّها - غاية ما في الأمر أنّ تشرفي بالحضور في مجلس بحث الأستاذ المعظم ( دامت بركات وجوده ) كان مقترناً زماناً بشروعه في هذه الأبحاث .

الثانية: ولأنّ حضوري هذه المباحث كان يستدعي الإمام ببعض المقدمات والمباني ، التي سبق وأن شيدها سماحة سيدي الأستاذ في ثنايا أبحاثه السابقة على حضوري عنده ، وكانت ممّا يتوقّف عليها بناء أبحاثه هذه ، لذلك شرع متفضلاً ببيان بعض المقدمات ، التي لم يؤلّف عرضها في خصوص هذا الموضوع من منظومة علم الأصول ، إلا أنّ حاجته ( دامت فوائده ) إلى التفهيم وحاجتي إلى التفهّم ، اقتضيتنا

ضرورة عرضها في هذا المقام .

ومن هذا المنطلق : استحسنتُ تحريرها على شكل مدخل يحسن الورد منه إلى مطالب هذا الكتاب وأبحاثه .

وفي الختام لا يسعني إلا أن أعترف بأن ما تختزنه هذه البحوث من العمق والدقة والقوة ، فهو من رشحات وبركات سيدي الأستاذ المفدى ( أيده الله ) وإن اشتملت على خللٍ في صياغة مطلب أو بيان فكرة ، فهو من آفات القلم العاثر والعقل القاصر لكاتب هذه البحوث الأصولية الشريفة .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين  
وصلّى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين  
واللعنة المؤبّدة على أعدائهم أجمعين

قم المقدّسة

ضياء ابن المرحوم السيّد عدنان الخباز القطيفي

الأحد ٢٧ / ربيع الثاني / ١٤٢٦ هـ

## كلمة الأستاذ المعظم

سماحة آية الله السيّد حسين الشمس

( دامت بركات أيام وجوده )



### ضرورة العقائد والأخلاق والأحكام في حياة الإنسان :

لا يخفى أن الإنسان مركّب من جزئين : الروح والبدن . والأوّل هو الجهة الخاصّة به ، والثاني هو الجهة المشتركة بينه وبين سائر الحيوانات ، ولأجل تركّبه منهما له وظائف ثلاث :

الأولى : متعلّقة بتحصيل العقائد الحقّة ، كالاتقاد بالمبدأ تعالى ، وصفاته الثبوتية والجمالية ، وصفاته السلبية والجلالية ، وصفاته الفعلية الجائزة وغير الجائزة ، والنبوة العامة والخاصّة ، وإمامة الأئمة الاثني عشر عليهم السلام ، والمعاد الجسماني .

وثانيتها : متعلّقة بتحصيل الأخلاق الفاضلة الكريمة الحسنة الموجبة لكمال الإنسان وتعالیه ورفعته وقربه من الكمال المطلق ، وإزالة الصفات الرذيلة الرديئة القبيحة الموجبة لنقص الإنسان ولؤمه ودنائه وخسّته وبعده عنه تعالى ، وجعل منشئها من القوى الشهوية والغضبية تحت الاختيار والسيطرة والائتمار ، ومحلّ الاعتقادات والأخلاق بقسميها هي الروح ، والروح متّصفة بهما .

وثالثتها : متعلّقة بالأعمال الاختيارية للبدن ، المرتبطة بالجوارح والأعضاء بأنواعها وأقسامها الكثيرة جدّاً ، والشاملة لجميع الأعمال الاختيارية الجوارحية ، ومن المعلوم أن الروح هي الجزء الأصيل والمدير والمدبّر والحاكم والأمير والسلطان على البدن ،

والمطاع له ، والبدن هو المحكوم والمقهور والمؤتمر والمطيع ؛ لأنه هو الوسيلة والآلة للروح لتحقيق الأعمال الاختيارية ، والروح في هذه النشأة تعمل بالبدن ، وبآليته تصل إلى مقاصدها ، وبمعونته تسعد وتشقى وترقى وتعالى وتنحط وتتردى وتهوي ، فإنه على طبق اعتقاداته وحسب مقتضاها ومقتضى الفضيلة والرذيلة من أخلاقياته تأمر وتنهى ، إن كانت خيراً فخير ، وإن كانت شراً فشر ، فإن كانت الاعتقادات حقّة صحيحة والأخلاقيات فضيلة حسنة مؤيدة لها ، فالأوامر الصادرة تكون على حسب مقتضاها ، والمأمور به هي الأعمال الصالحة المصلحة الخيرة ، وإلا فهي من الأعمال الفاسدة المفسدة الشريرة ، المفسدة للفرد والاجتماع الصغير والكبير .

### الوظائف المتعلقة بالمثلث الديني :

والوظائف المتعلقة بركائز الدين الثلاث - والتي هي العقائد والأخلاق والأحكام -

ثلاث وظائف ، وهي :

الأولى : الوظائف الإرشادية من جانب الشارع ؛ لإمكان إدراكها بالعقل الذي هو الحجة الباطنة له تعالى ، القاطعة للعذر ، والتي بها يثاب وبها يعاقب ، وبغيره من الأمور غير التعبدية ، ولكن لأجل اختلاف العقول - من جهة الكمال والنقص ، ومن جهة تهيئة الأسباب للوصول وعدمها ، ومن جهة الطرق الموصلة وغيرها كالاقتقادات الباطلة الحاصلة من تقليد الآباء والجوامع - لا بدّ من الرجوع إلى الإرشادات الموجودة في منابع الوحي غير المحرّفة ، المرشدة إلى حقائق الأمور وواقعياتها ، لإراتتها على ما هي عليه في الكتب السماوية ، وإلى العالمين بها بالتعلم من موجد الحقائق ، المطلعين عليها على ما هي عليه مع التعمق فيها ؛ لإدراكها من دون أن تمسّها يد التأويل والتطبيق على ما في الأذهان ، المأخوذ من غيرها من المبادئ التي لا تأمن من وقوع الخطأ فيها ، وأن لا يبادر إليهما مهما أمكن .

وفي نهج البلاغة عن مولى الموحّدين عليّ عليه السلام : « فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ ، وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ



أَنْبِيَاءَهُ، لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ، وَيُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ، وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ، وَيُثَبِّرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ».

الثانية: التعاليم المرتبطة بتهديب النفس وتزكيتها ، والتي اهتم الشارع بها اهتماماً بالغاً ، واعتبرها من أسمى مقاصده ، حتّى أنه لما تحدّث عنها في سورة الشمس قائلاً: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا \* وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾<sup>(١)</sup> لم يذكرها إلا بعد أن سبقها بالقسم أحد عشر مرّة ، واعتبرها النبي الأعظم ﷺ الجهاد الأكبر ، بينما اعتبر الضرب بالسيف والرمي بالسهم والطعن بالرمح في المعارك الضارية هو الجهاد الأصغر ، وما ذلك إلا لشدة اهتمامه بهذه الوظيفة - التي ترتبط بالقسم الثاني من أقسام الدين ، وهو القسم الأخلاقي- وبتطبيقها بحذافيرها يخرج الإنسان من حضيض الحيوانية إلى كمال الإنسانية .

الثالثة: الأحكام التعبديّة من الأحكام التكليفية والوضعية الناشئة من الملاكات في متعلّقاتها أو في نفسها ، المتعلقة بالأعمال الجوارحية وما يرجع إليها ، وإن كان متعلّقاتها غيرها ، نحو الدم نجس ، والكافر نجس ، والخنزير نجس ، والماء طاهر ، وهكذا .

### شمول عنوان (الفقه) للعقائد والأخلاق والأحكام:

وكلّ هذه الثلاثة من الدين ، والدين مركّب من الثلاثة .

والأمر بالتفقه في الدين أمر بالتفقه في الثلاثة ؛ لدخالة كلّ منها في إصلاح الإنسان بجميع شؤونه الدنيوية والأخروية ، قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾<sup>(٢)</sup>.

(١) الشمس ٩١: ٩ و ١٠ .

(٢) التوبة ٩: ١٢٢ .

فأوجب التفقه في الدين وجوباً كفاً في الآية على طائفة ليتعلم غيرهم ، وهذا يشمل الأقسام الثلاثة ، وليس منحصراً في تفقه الأحكام العملية التكليفية والوضعية بأقسامها ، وما لم تكن الأوليان لا يعمل بالثالثة ، فإنهما الأصل والأساس لها ، وما ورد في الروايات الشريفة في فضل تحصيل العلم والتفقه في الدين - كما في الكافي في كتاب فضل العلم - من الروايات المتعددة شاملةً للثلاثة ، نحو الحديث الأول من الباب المذكور عن محمد بن يعقوب ، عن علي بن إبراهيم بن هاشم ، عن أبيه ، عن الحسن بن أبي الحسن الفارسي ، عن عبدالرحمن بن زيد ، عن أبيه ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : طلب العلم فريضة على كل مسلم ، إلا إن الله يحب بغاة العلم » .

ونحو الحديث الثامن : عن محمد بن إسماعيل ، عن الفضل بن شاذان ، عن أبي عمير ، عن جميل بن دراج ، عن أبان بن تغلب ، عن أبي عبدالله عليه السلام : « لوددت أن أصحابي ضربت رؤوسهم بالسياط حتى يتفقها » .

والحديث السابع : عن الحسين بن محمد ، عن جعفر بن محمد ، عن القاسم بن ربيع ، عن المفضل بن عمر ، قال : « سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : « عليكم بالتفقه في دين الله ، ولا تكونوا أعراباً ، فإنه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله إليه في يوم القيامة ، ولم يرك له عملاً » .

وفيه في باب صفة العلم الحديث الرابع : عن محمد بن إسماعيل ، عن الفضل بن شاذان ، عن حماد بن عيسى ، عن ربيعي بن عبدالله ، عن رجل ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « الكمال كل الكمال التفقه في الدين ، والصبر على النائة ، وتقدير المعيشة » .

والحديث الثالث : عن الحسين بن محمد ، عن معلى بن محمد ، عن الحسن بن علي الوشاء ، عن حماد بن عثمان ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « إذا أراد الله بعبده خيراً فقهه في الدين » .

## التفقه بين المعنى الاصطلاحي والمعنى اللغوي:

والتفقه: تعلّم الفقه ، والفقه لغة: العلم بالشيء ، فالتفقه في الدين تعلّم علم الدين ، والدين هو القوانين المرسله من جانب الله تعالى الدخيلة في سعادة الإنسان الدنيوية والأخروية من الوظائف الثلاثة المذكورة ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

وتفسير الفقه وتعريفه ب: «العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية» تعريف لمعناه الاصطلاحي ، لا المراد الجدّي منه حسب معناه اللغوي .

والعمدة في فهم كلام الوحي وأهل بيته عليهم السلام فهم المراد الجدّي منهما ، بلا قرينة أو مع القرينة العقلية أو النقلية حسب اختلاف الموارد بلا تأويل أو تطبيق بلا ملاك ومدرك ، ولا بدّ من التجنّب منه جدّاً حتّى لا يقع الإنسان في الإفتراء على الله تعالى وخلفائه عليهم السلام ، ولا يقع في الضلالة والإضلال لغيره .

## أثر ترابط المثلث الديني في حياة الإنسان:

والعمل بمجموع الوظائف المذكورة موجب لوصول الإنسان إلى كماله المستعدّ له مع اختلاف مراتب الاستعداد المستلزم لكسب السعادة الدنيوية والأخروية ، والفرار عن الشقاوتين ، اللذين هما أمران مطلوبان فطرةً لكلّ إنسان ذي شعور؛ ليصيرَ بهما ذا نفس مطمئنّة راضية مرضيّة .

فلكلّ من الاعتقادات الحقّة ، والتخلّق بالأخلاق الفاضلة الكاملة ، ورفض الأخلاق الرذيلة الخسيسة اللثيمة ، والعمل بالأحكام الشرعية الفرعية التكليفية والوضعية نحو دخالٍ في كسب السعادتين ، والفرار عن الشقاوتين ، ففقدان جميعها وقيام ضدها مقامها موجبان للشقاوتين ، وفقدان بعضها وقيام ضده مقامه يضرّ بالسعادتين ،

(١) التوبة ٩: ٣٣. الصفّ ٦١: ٩.

والفرار من الشقاوتين ، مع التفاوت والاختلاف في الإضرار بهما والفرار عنهما ، فإن فقدان بعض العقائد الأصولية مع قيام ضده مقامه أو مع عدمه - إن اتفق - مستتبع للشقاوة الدنيوية ، لأجل المحرومية عن الفوائد الدخيلة في السعادة ، وللشقاوة الأخروية الدائمة ؛ لأنه كفر أو كالكفر أثراً . والخلو عن فضائل الأخلاق كلها ، والاتصاف برذائل الأخلاق كلها ووجدانها مستتبعان للشقاوة الدنيوية والأخروية ؛ إذ الإنسان عندما لا يتابع العقل والشرع يصير حينئذٍ ذا نفس أمارة بالسوء ، وتصير تابعة للصفات الرذيلة المانعة عن العمل بالوظائف العملية ، فتأمر بمخالفة تلك الوظائف .

ولو كان ذا عقائد أصولية حقة استدلالية أو تقليدية ، وفقد بعض فضائل الأخلاق أو وجد بعض رذائلها ، فوجدانه وفقدانه مستتبعان لبعض الشقاوة الأخروية والشقاوة الدنيوية ؛ لأنه حينئذٍ قد يتابع بعض رذائل الأخلاق المانعة عن العمل بالوظائف ويخالف العقل والشرع بعضاً .

وقد يوافق العقل والشرع عملاً ، ويعمل بالوظيفة العملية ؛ لصيرورته حينئذٍ ذا نفس لؤامة .

ومما له الدخل في العمل بالوظائف العملية الجوارحية - الدخيل في السعادتين بعد الاعتقادات الحقة ، وكسب فضائل الأخلاق ، ورفض رذائلها - تعلم الأحكام العملية التكوينية والوضعية ؛ إذ مع الجهل بها وبما يرتبط بها ، وعدم الاطلاع عليها بالطرق المثبتة لها من العلم التفصيلي والإجمالي ، كيف يمكن العمل بها جميعها ؟

### أهمية الفقه الاصطلاحي ، وآثاره الاجتماعية والفردية :

ومن المعلوم أن العلم المتكفل لبيانها ولبیان ما يرتبط بها - بالطرق الدخيلة في الاطلاع عليها وما يرتبط بها - هو علم الفقه ؛ إذ في الفقه يبين كل ما له الدخل في الوصول إلى سعادة كل إنسان دنيوية كانت أو أخروية ، والبعد عن وقوعه في الشقاوتين

من قبل انعقاد نطفته وحين كونه في الرحم وبعد تولّده وفي جميع أزمان عمره من الطفوليّة والشباب والكهولة والهرم ، وحالاته المختلفة من الصّحة والمرض ، والحضر والسفر ، والغنى والفقر ، والقدرة ونفوذ الكلام والكلمة ، والاستضعاف وتحت سيطرة الغير ، وهكذا إلى منتهى أجله وارتحاله من الدنيا ، وبعد بلوغ الإنسان إلى حدّ تعلق الأحكام لا تخلو حركة من حركاته ، وكلّ عمل من أعمال الاختيارية من حكم من الأحكام الشرعيّة الفرعيّة يكون دخيلاً في إصلاح الفرد والاجتماع الصغير والكبير ، المفيد للحياة الطيّبة ذات الطمأنينة والمعيشة المرضيّة المطلوبة لكلّ أحد في الدنيا والآخرة .

فإنّ الفقه من كتاب طهارته إلى دياته متضمّن لبيان وظائف العباد والأناسي في جميع شؤونهم الفرديّة والاجتماعيّة ، وإجراؤها والعمل بها فرداً واجتماعاً موجب لتحقيق المدينة الفاضلة ، ولصيرورة الدنيا في جميع شؤونها جنّة نسبيّة ؛ لقلّة المزاحمات والمصادمات والاصطكاكات الناشئة من أعمال الأناسي ، ولكثرة إصلاح الفرد والاجتماع ، وسيادة العدالة ، ورعاية الحقوق وحفظها ، ووقوع التناسف والتعاون والتراحم والتعاطف ، وشيوعها في الناس ، المستتعبة للحياة الطيّبة والمعيشة المرضيّة المطمئنّة ذات السكينة والقرار الباطني .

وإلى الآن لم يذق الإنسان حلاوة إجراء الأحكام الإلهيّة الوحيانيّة حلاوة كاملة ، ولم يصل إلى فوائد العمل بها فائدة حاصلّة كاملة في دور من أدوار تلك الأحكام المرسلّة إلى الرسل العظام (صلوات الله عليهم أجمعين) قبل الإسلام وبعده ؛ لعدم إجراء جميعها برمتها ، وعدم العمل بها كلّها ، ولهذا يرجّح حلاوة اللذائذ الشهويّة والغضبيّة على تلك الحلاوة ، وفوائد العمل بما فيه فائدة القوى الشهويّة والغضبيّة على العمل بتلك الأحكام الموجب للحياة الطيّبة الدنيويّة والأخرويّة ، ولا بدّ من الانتظار لتحقيق الدولة الحقّة الإلهيّة الكلّيّة المنتشرة في أكناف العالم شرقها وغربها ، الغالبة على كلّ دولة غير إلهيّة وغير حقّة ، لإجرائها برمتها على ما هي عليه حتّى يتحقّق

الوعد الإلهي الصادق غير المكذوب ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ ، ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾<sup>(١)</sup>.

ولأجل إجرائها لجميع الأحكام على ما هي عليه تبسط العدل - الذي هو من لوازمه - وترفع الظلم الذي هو من لوازم عدم إجرائها ، وقد أخبرنا بأن صاحب الدولة الكريمة يملأ الأرض عدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً ، وتصير الدنيا مدينة فاضلة فيها الخير والبركة ، والصلاح والسعادة ، ويصل الإنسان إلى الكمال المستعد له الذي خلق لأجله : (اللهم عجل فرجه ، وارزقنا أيامه) .

ومن الثمرات المهمة القيمة المترتبة على عمل كل فرد من أفراد الإنسان - من الذكر والأنثى ، ومن كل صنف وذو مرتبة دنيوية من الشريف والوضيع - بجميع الأحكام ، وعدم التخلف عنه ، بأن التزم كل إنسان بالعمل بجميع الوظائف العملية وعمل بها : أن يصير منقاداً ومطيعاً وعبداً مطلقاً لأوامره ونواهيته تعالى ، وجوباً كانت أو استحباباً ، حراماً أو كراهة ، وللإباحات أيضاً بحيث يكون كل عمل من أعماله بداعي الحكم الإلهي وتهذيب النفس من كسب الفضائل ورفض الرذائل ، فتطهر من الأرجاس والأنجاس الباطنية ، وتتزين وتتحلّى بكرائم الأخلاق وفضائلها ، وتتعالى وترقى بالانصاف بها ؛ وذلك لأن كلاً من كرائم الأخلاق ورذائلها له ملائمتان ومنافرات ولذائذ وآلام تحصل بإيجاد الأعمال المناسبة لها وتركها ، ولذا تصير تلك اللذائذ والآلام دواعي ومرجحات للنفس لاختيار أحد طرفي المقدور من العمل الاختياري الدخيل في حصول تلك اللذائذ ، وعدم حصول الآلام ، فتلك اللذائذ والآلام دخيلة في صدور الأعمال - التي تحصل هي بها - دخالة العلة الغائية التي بوجودها الذهني تكون موقوفة عليها الأعمال ، وبوجودها الخارجي موقوفة على الأعمال .

(١) الفتح ٤٨ : ٢٨ .

فكرائم الأخلاق ورذائلها لها دخالة بالواسطة في صدور الأعمال الاختيارية ، والأعمال الاختيارية أيضاً لها نحو دخالة في حصول كرائم الأخلاق ورذائلها ، أو في اشتدادها وكمالها ، أو في رفعها ونقصها وضعفها إذا تكررت الأعمال الاختيارية المناسبة لها ، فإنّ السخى إذا أنفق مكرراً وأعطى المال المحتاج إليه مرّات كثيرة يؤثّر تكرار الإنفاق في اشتداد السخاوة وكمالها ، وإذا أمسك عنه مرّات كثيرة يؤثّر الإمساك عنه وادّخار المال في ضعف صفة السخاوة ، ويورث صفة البخل ، وهذا يعلم بالتجربة .

### العلاقة بين العمل بالأحكام الشرعية والعرفان الإفاضي :

فالالتزام بالعمل بالأحكام الشرعية وامتثالها وإطاعتها بإتيان متعلقاتها أو تركها ، والمواظبة عليه وإدامته يوجب كرائم الأخلاق وفضائلها ، ورفض رذائلها وضعفها بحيث تسقط من الداعوية للنفس من جهة حصول ملائمتها ولذائدها ، والفرار عن منافراتها وآلمها ، كلّ ذلك يوجب أن تصير النفس خالية عما هو مضاد للعرفان الإفاضي من جانب الله تعالى أو جنوده وهي الملائكة ؛ لأنّ العرفان الإفاضي مضاد مع رذائل الأخلاق واللثيمة منها ، والنفس بالذات محلّ قابل لأحدهما دون كليهما ، ولذا مع وجودها فيها لا يمكن تحقّق العلم والعرفان الإفاضي الأفضل من العلم الاكتسابي ؛ لعدم قابلية المحلّ القابل لقبولهما معاً ، فيقع التضادّ بينهما لأجل عدم المحلّ القابل لكليهما معاً ، فبعد تحقّق أحد المتضادّين فيه لا يكون للآخر محلّ قابل ، فيلزم تحقّق الوجود الممكن بلا علة تامّة من جهة عدم العلة القابلية ، وإذا صار المحلّ خالياً عن أحد الضدّين فحينئذٍ يمكن تحقّق الضدّ الآخر فيه ؛ لوجود العلة القابلية ، فإذا صارت النفس خالية عن رذائل الأخلاق ولم تكن مشغولة بها ، فحينئذٍ تكون محلاً قابلاً بالفعل للعرفان والعلم الإفاضي .

وحيث إنّ الله عزّ وجلّ وعد في كتابه الكريم بإعطائه العلم الإفاضي من كان

مجاهداً لنفسه ، وكان متقياً اتقَاءً كاملاً ، إذ قال : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴾<sup>(١)</sup> ، ﴿ كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ \* لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ﴾<sup>(٢)</sup> ، فلا بد أن يتحقق .

ويوجد في الروايات الشريفة الواصلة عن المعصومين عليهم السلام ما يدل عليه ، وقد ذكرناه في كتاب التوحيد وبحثنا فيه عن العرفان الإفاضي مفصلاً بذكر الآيات والروايات الدالة عليه ، فعند تطهير النفس عن الأرجاس والأنجاس النفسانية وتخليتها عن رذائل الأخلاق المضادة للعرفان الإفاضي وتحقق المحلل القابل له ، يُنجز الله تعالى وعده ، ويفيض من منبع الفيض الواسع على المحل القابل ما وعده من العلم الإفاضي ، فيصير صاحب النفس القابلة لإفاضته عالماً بالأشياء على ما هي عليه بمقدار العلم الإفاضي الحاصل له حسب استعداده الوجودي وسعته ، والعمل بالأحكام الشرعية يوجب تحلية النفس بكرائم الأخلاق وفضائلها وتخليتها عن رذائل الأخلاق وخصائصها ، فتصير محلاً قابلاً لإفاضة العلم الإفاضي الذي وعده الله تعالى وأوليائه عليهم السلام إذا كان مطابقاً للأحكام المستفادة من كتاب الله تعالى والروايات المعتمدة الواصلة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام ، وإلا فلا يوجب ما ذكر بحيث تصير النفس محلاً قابلاً له ، وقد استقصينا البحث في هذه المسألة في كتاب التوحيد .

والعمل بجميع الأحكام الشرعية - بحيث لا يكون عمل خالياً عن المطابقة لحكم شرعي - رياضة عملية صعبة في أول الأمر ، ولكن بعد الملازمة للعمل بها ومداومته وإدامته إلى حد الملكة وأنس النفس به أنساً شديداً يصير الصعب سهلاً ، بحيث يصير تركه موجباً للألم النفساني والروحي .

(١) الأنفال : ٨ : ٢٩ .

(٢) التكاثر : ١٠٢ : ٥ و ٦ .



## احتياج علم الفقه لعلم الأصول:

وإذا عرفت أهميّة تعلّم الأحكام الشرعيّة ومكانة العمل بها ومنزلته الرفيعة ، وأنّ المتكفّل لبيانها ولما يرتبط بها هو علم الفقه ، فاعلم أنّ علم الفقه من العلوم النظرية المتشكّلة من القضايا النظرية ، والقضية النظرية في قبال البديهية لا يكفي تصوّر موضوعها ومحمولها والعلم بهما للتصديق بثبوت محمولها لموضوعها أو نفيه عنه ، وإنّما هو يحتاج إلى العلة له بعد تصوّر موضوعها ومحمولها ، ويعبر عنها بالمبدأ التصديقي والعلّة الإثباتية ، فإنّ كلّ موجود ممكن يحتاج إلى العلة التامة له ، سواء كان موجوداً خارجياً أو ذهنياً ، وإلا فيلزم التناقض ، وأنّ المحتاج إلى الغير لا يحتاج إليه . والدليل على ثبوت محمولات القضايا الفقهية لموضوعاتها وعلى نفيها عنها هو الأدلة الأربعة : من الكتاب ، والسنة ، والعقل ، والإجماع ، إلا أنّ استفادة الحجّة - على ثبوت الحكم أو نفيه ، وعلى موضوعه (أي المكلف) وعلى شرائطه وموانعه ومتعلّقه وشرائط متعلّقه وموانعه ومتعلّق متعلّقه في مقام الجعل ، وعلى سقوطه عند امتثاله - تتوقّف على معرفة علوم آخر ، كعلم الأدب الشامل للغة والصرف والنحو والمعاني والبيان ؛ لأنّ عمدة أدلة الأحكام وما يرتبط بها هي الكتاب والسنة ؛ إذ الاحتياج إليهما في استفادة الحجّة عليهما أكثر من الاحتياج إلى العقل والإجماع ، كما أنّ الاحتياج إلى السنة لذلك أكثر من الكتاب ؛ لأنّ الدليل على الأحكام وما يرتبط بها من السنة أكثر من غيرها ، وهما بلسان عربيّ ، ففهم المراد منها يتوقّف على فهم المحاورات العربيّة ، وما يتكلّمون به في إفادة مقاصدهم من الألفاظ والعبارات من الكلمات والجمل ؛ لأنّ الشارع في محاوراته وتكلمه مع غيره بالألفاظ تكلم بما يتكلّم به أهل اللسان العربيّ ، وأفهم مقاصده غيره التي يفهم بها أهل اللسان مقاصدهم غيرهم ، ولم يدلّ دليل على أنّه أراد من تلك الألفاظ غير ما أراد أهل اللسان ، وعليه لو أراد من تلك الألفاظ غير ما يريدون ، للزم الإغراء بالجهل ونقض الغرض ، ولا يرتكبهما العاقل فضلاً عن الحكيم تعالى والمتعلّمين منه ، فلا بدّ من معرفة

ما يتوقّف عليه فهم مراد الشارع من كلامه من العلوم الأخر كالعلوم المفيدة لمعرفة الموادّ والهيئات ، وأنواع الجمل وخصوصيّاتها .

وكعلم الأصول الذي هو العمدة في احتياج الفقه إليه ، فإنّه الباحث عن الحجّة الأصوليّة وما تتوقّف هي عليه ، والحجّة الأصوليّة أعمّ من الإدراك الجزمي بما ذكر -المستفاد من الأدلّة الأربعة أو غيرها- ومن الظنّ المعتمّر ، أي : ما دلّ الدليل على اعتباره وحجّيته ، سواء كان ظنّاً شخصياً نفسانياً معتمراً أو ظنّاً نوعياً كذلك ، ونعبر عن الإدراك الجزميّ المذكور وعن الظنّ المذكور بقسميه بالحجّة الكاشفة عن الواقع ، كما هي أعمّ من الأصول العمليّة النقلية والعقليّة الجارية عند عدم الحجّة الكاشفة عن الواقع ؛ إذ هي أيضاً حجج أصوليّة منجّزة أو معدّرة ثبوتاً أو سقوطاً .

### بيان المقصود من الحجّة الأصوليّة :

والمراد من الحجّة الأصوليّة -في قبال الحجّة المنطقيّة- هي المستند للمولى على العبد عند مؤاخذته على المخالفة للحكم ، وللعبد على المولى عند مخالفته له مع متابعتة لها ، ويعبر عن الأولى بالمنجّز ، وعن الثانية بالمعدّر .

وتوضيحه : أنّ الأحكام الشرعيّة وظائف مقرّرة من جانب المولى الحقيقي للعباد الموظّفين بها ، وتلك الأحكام لها مراتب ثلاث :

١ - مرتبة الإنشاء والاعتبار والإيجاد معلّقة على وجود المكلّف ، ووجود شرائطها ، وعدم وجود موانعها ، إن كانتا لها متعلّقة بمتعلّقاتها المقيّدة بشرائطها وبعدم موانعها إن كانتا لها .

٢ - مرتبة الفعلية ، وهي : الحكم الإنشائي الذي تحقّق موضوعه خارجاً -وهو المكلّف- وتحقّق شرائطه الشرعيّة والعقليّة خارجاً ، ولم تتحقّق موانعه كذلك ، فحينئذٍ يصير فعلياً بمعنى الموجود الخارجي تبعاً لوجود موضوعه ، ولوجود شرائطه ، ولعدم موانعه ، فإنّ الأحكام إن كانت أموراً اعتباريّة إلّا أنّها تتعلّق بالمكلّف الخارجي ؛

لأتّحاده مع المكلف الموجود الخارجي المفهومي ، كفهوم الإنسان المستطيع الموجود الخارجي المفهومي مشيراً أو مرآة للإنسان الخارجي كذلك .

٣- مرتبة قيام الحجّة عليها وعلى ما ترتبط به ثبوتاً أو نفيّاً ، وهي الأحكام الفعلية التي قامت عليها الحجّة كذلك ، والمراد من الحجّة القائمة عليها بعد صيرورتها فعلية هو القطع بها - الأعمّ من التفصيلي والإجمالي - والظنّ المعتمد - الأعمّ من الشخصي النفساني والنوعي ، وهو السبب للظنّ النفساني نوعاً غالباً أو لو خلي وطبعه على القولين - والاحتمال قبل الفحص ، والأصول العملية النقلية والعقلية ، والأولان هما الكاشفان عن الحكم الواقعي الفعلي ، فإذا صار الحكم الفعلي متعلّقاً لهما ، وكان إلزامياً كالوجوب والحرمة ، وكانا مطابقين للواقع ، فيصير منجزاً - بالفتح - ومعنى تنجزه أنّه سبب وصوله الى المكلف بهما .

ويصير امثاله وإتيان متعلّقه بداعيّه مصداقاً لإطاعة المولى ، وهي موضوع لحكم العقل بالحسن الفاعلي ، وأنّه يدرك الملازمة بينها وبين استحقاق المكلف الفاعل لإتيان متعلّقه الذي هو مصداق لها ، وتصير مخالفته وترك متعلّقه مصداقاً لمعصية المولى ، وهي موضوع لحكم العقل بالقبح الفاعلي ، بمعنى أنّه يدرك الملازمة بينها وبين استحقاق المكلف ومخالفته وتركه لمتعلّقه الذي هو مصداق لها ، وإن كان غير إلزامي مع مطابقتها للواقع يكون امثاله وإطاعته موضوعاً لحكم العقل بالحسن الفاعلي ، ولا تصير مخالفته موضوعاً لحكم العقل بالقبح الفاعلي ، وإن كانا غير مطابقين للواقع ، فإن كان الواصل بهما إلزامياً وخالفه المكلف ولم يمثله وترك متعلّقه فقد تجرّى على المولى ، وعمله المتجرّي به - فعلاً أو تركاً - مصداق لهتك المولى ، وعدم المبالاة والاعتناء بشأنه ، والخروج عن شأن العبوديّة ، وهو من الموضوعات المستقلة لحكم العقل بالقبح الفاعلي .

وإن وافقه وتابعه عملاً وامثله فعلاً أو تركاً بداعيّه ، فقد انقاد للمولى ، واعتنى بشأنه ، وتزيّاً بزّي العبوديّة ، وهو من العناوين الحسنة والموضوعات المستقلة لحكم

العقل بالحسن الفاعلي .

وأيضاً الحكم الواصل بهما يجوز إتيان متعلّقه بداعويّته جزماً ، ولا يكون تشريعاً وافتراءً ، كما يجوز إسناده إلى الشارع بأن يقال : صلاة الجمعة واجبة ، والإخبار بأنّه أوجبها ، ولا يكون افتراءً عليه ، بخلاف ما لم يصل بهما أو بحجّة أخرى أصوليّة . هذا كلّّه بالنسبة إلى ثبوت الحكم على ذمّة المكلف ، وهما حجّتان أيضاً في مقام سقوطه عن ذمّته ، ومع قيامهما عليه لا يحتاج إلى إتيان العمل ثانياً ، ويجوز الاكتفاء به ، وإن لم تقوما على الحكم الواقعي فلم ينكشف بالحجّة الكاشفة عن الواقع ، وقامت حجّة أخرى عليه ، وهي الأصول العمليّة العقليّة والنقليّة المشروطة بعدم قيام الحجّة الكاشفة عن الواقع عليه - أي : عند عدم قيامها عليه - فإنّها تكون هي المستند حينئذٍ ، والمشهور يقولون : إنّها مشروطة بالشكّ في الحكم الواقعي ، والحقّ ما قلناه على ما بيّناه في محله .

فبعضها يكون حجّة معذّرة وموجبة لعذر العبد ، ومستمسكاً لمأمونيّته عن استحقاق العقاب على مخالفة الحكم الواقعي إن كان مخالفاً له ، كالبراءة بقسميها عند تردّد حكم العمل بين الوجوب وغير الحرمة ، أو بين الحرمة وغير الوجوب إن كانت مخالفة للواقع ، فمثلاً «رفع ما لا يعلمون» مفاده اعتبار عدم الحكم الواقعي الفعلي - عند قيام الحجّة الكاشفة عنه عليه - بداعي كونه معذراً وكونه عذراً للمكلف إن كان مخالفاً للواقع ، فإنّ جعل الحكم التكليفي وإنشاءه وجوداً أو عدماً بأيّ داع كان يكون مصداقاً لذلك الداعي ، نحو القيام عند ورود الوارد المحترم بداعي تعظيمه ، فإنّه يصير مصداقاً للتعظيم ، ونحو «كلّ شيء حلال حتّى يرد فيه نهي» مفاده اعتبار حلّيّة العمل بداعي كونها معذراً ومؤمناً للعبد ، وحجّة للعبد على المولى عند عدم قيام الحجّة الكاشفة على حكم العمل المرذّب بين كونه حرمة وغير الوجوب .

وبعضها يكون منجزاً - بالكسر - كقاعدة الاشتغال الجارية في أطراف العلم الإجمالي في الشبهة الوجوبيّة والتحريميّة ، فإنّ العقل يرى الملازمة بين مخالفة

الحكم الواصل بالعلم الإجمالي - أي الحكم المعلوم المرّد متعلّقه بين العملين وجوباً كان أو حرمةً - وبين استحقاق العقاب عليه ، سواء كانت المخالفة قطعية بترك العملين أو ارتكابهما ، أو احتمالية بترك أحدهما ، أو ارتكاب أحدهما فيما إذا لم يكتفِ الشارع بالموافقة الاحتمالية في أطرافه ، والاكتفاء بها نحو ما إذا جرت قاعدة الفراغ في بعض أطرافه ، والملازمة المذكورة صارت كالمثل ، فيقال : الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية ، أي : عند ثبوت التكليف الإلزامي الفعلي - الواصل بالعلم الإجمالي - على ذمة المكلف ، يرى العقل الملازمة بينه وبين امتثاله القطعي ، وأنّه لا تجوز مخالفته القطعية ولا الاحتمالية ، ولا بدّ من الموافقة القطعية أيضاً ، وهذا هو تنجّز الحكم المعلوم بالعلم الإجمالي بحكم قاعدة الاشتغال ، وحكم العقل بالملازمة المذكورة ، وقاعدة الاشتغال جارية في مقام الامتثال وسقوط التكليف عن ذمة المكلف بإتيان متعلّقه أو تركه ، فهي حجّة أصولية بالنسبة إلى مقام السقوط والامتثال .

وبعضها الآخر معذّر أيضاً ، كقاعدة التخيير الجارية في دوران الأمر بين المحذورين ، وهو ما إذا علم أنّ حكم العمل الواحد أحد الأمرين من الوجوب والحرمة ، فبعد أنّه لا تمكن المخالفة القطعية ؛ للزوم ارتفاع النقيضين ، ولا الموافقة القطعية ؛ للزوم اجتماع النقيضين ، مع أنّه لا وجه لتقديم خصوص أحد الحكمين المحتملين على الآخر ، وأنّه يمكن الامتثال الاحتمالي لأيّ من الحكمين ، فيرى العقل الملازمة بين معلومية الحكمين بالعلم الإجمالي والاكتفاء بالامتثال الاحتمالي لأحدهما ؛ لترتّب حجّة مراتب إحراز الامتثال عنده ، وهي :

١ - العلم به مطلقاً .

٢ - الظنّ به .

٣ - الاحتمال المساوي به .

٤ - الوهم به .

فمع إمكان الأوّل لا حجّة للثاني ؛ لكون الأوّل أقرب إلى إحراز امتثال الواقع من الثاني ، وهكذا الثاني بالنسبة إلى الثالث ، والثالث بالنسبة إلى الرابع .

وعليه ، فمع عدم إمكان الامتثال القطعي في المقام تصل النوبة إلى غير القطعي من المراتب مع حفظ التقدّم ، وهذا الحكم من العقل وإدراك الملازمة المذكورة حجة للعبد على المولى عند مخالفة عمله للواقع ، وعذر مؤمن له ، وله التمسك به عند المواخذه . وبعضها الآخر قد يكون منجزاً ، وقد يكون معذراً ثبوتاً وسقوطاً ، أي : في مقام ثبوت التكليف على ذمة المكلف وسقوطه عنه ، كالاتصحاب إذا كان المستصحب أو أثره حكماً إلزامياً ، فكان الاستصحاب مطابقاً للواقع أو مخالفاً له ، وقاعدة التجاوز والفراغ حجّتان معذرتان مؤمّنتان في مقام الامتثال عند مخالفة العمل للواقع ؛ إذ مفادهما كفاية الامتثال الاحتمالي مع إمكان الامتثال القطعي ، ومفاد دليلهما الأمر بالمضي العملي والاكتفاء بالامتثال الاحتمالي بداعي جعل المعذّر والمؤمن للعبد .

### ضابطة المسألة الأصولية :

والحاصل : فإن المسألة الأصولية تكون دخيلة في حصول الحجّة الأصولية ، فكل مسألة تكون دخيلة في تحصيل الحجّة الأصولية ، ولم يبحث عنها في علم آخر من تلك الجهة فهي مسألة أصولية ، فمثلاً في علم الأصول يبحث عن المشتق هل هو حقيقة فيما تلبس بالمبدأ فعلاً ؟ أو أعمّ منه ، ومما انقضى عنه المبدأ فعلاً وكان متلبساً به فيما قبل ؟ فإن البحث عنه من هذه الجهة التي هي دخيلة في تحصيل الحجّة الأصولية المفيدة في الفقه لم يبحث في علم آخر ، كالصرف ، وإن وقع البحث عنه فيه من بعض الجهات الأخر الدخيلة في تحصيل الحجّة ؛ ولذا لا يبحث عنه في الأصول للاستغناء عنه .

ومثل البحث عن مادّة الأمر والنهي في الأصول من جهة دلالتها على الوجوب والحرمة ، أو الاستحباب والكراهة ، أو الجامع ، الدخيلة في تحصيل الحجّة الأصولية ، لعدم البحث عنها من تلك الجهة في اللغة ، وإن وقع البحث عنهما فيها من بعض الجهات الأخرى ، وهكذا مثلاً يبحث في الأصول عن الملازمة العقلية بين الحسن

الفاعلي للعمل ووجوبه الشرعي ، والقبح الفاعلي له وحرمة الشرعية ، وعن الملازمة بين الحسن الفعلي ومصلحة الفعل ووجوبه الشرعي أو استحبابه ، وبين قبحه الفعلي ومفسدة العمل وحرمة أو كراهته ، ولا يبحث فيه عن الحسن الفاعلي للعمل وقبحه الفاعلي ، ولا عن الحسن الفعلي له وقبحه الفعلي ، مع أنّ كلاّ منهما دخيل في تحصيل الحجّة الأصولية ؛ لأنّ الأولى كبراه والثانية صغرى للدليل العقلي المستفاد منه الحكم الشرعي على القول به ؛ لأنّه لم يبحث عن الأولى في علم آخر ، وهو الكلام ، بخلاف الصغرى ، فقد وقع البحث عنها في الكلام مفصلاً ، فيستغنى عن البحث عنها في الأصول .

### المميّز بين الحجّة الأصولية والحجّة المنطقية :

فالمعيار والملاك في كون المسألة أصولية : دخالتها في تحصيل الحجّة الأصولية بالمعنى الذي مرّ بيانه ، لا دخالتها في تحصيل الحجّة المنطقية ، فإنّها السبب للعلم بالنتيجة ، كالمقياس الاقتراني والاستثنائي الاتصالي والانفصالي من جهة العلم بالصغرى والعلم بالكبرى المنطبق موضوعها على موضوع الصغرى الموجبين للعلم بالنتيجة ، أو من جهة أنّ العلم بوجود أحد المتلازمين وجوداً ، والعلم بالملازمة بين وجوديهما ، يوجب العلم بوجود المتلازم الآخر ، أو من جهة أنّ العلم بوجود أحد المتنافيين وجوداً أو عدمه ، والعلم بالملازمة بين وجود أحدهما وعدم الآخر ، يوجب العلم بوجود الآخر أو عدمه ، أو من جهة العلم بحكم جميع الأفراد بالاستقراء والتتبع المستلزم للعلم بكون الحكم للجامع بينها لا لخصوص الأفراد - في الاستقراء التام - أو العلم بحكم غالب الأفراد المستلزم للظنّ بأنّ الحكم للجامع بينها - في الاستقراء الناقص - فيمكن إثبات الحكم لفرده - الذي يشكّ في كونه واجداً للحكم كسائر أفرادها - إثباتاً ظنّياً ، فإنّه مصداق للجامع قطعاً فرضاً ، والمفروض أنّه قد حصل الظنّ بكون الحكم للجامع ، وحيث إنّّه متّحد مع ذلك الفرد وجوداً ، فيحصل

الظنّ بحصول الحكم له أيضاً ، وهذا معنى ما يقولون : إنَّ الظنَّ يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب ، أي : الظنّ بكون الحكم للجامع لأجل الاستقراء الناقص وتصفّح غالب الأفراد مستلزم للظنّ بكون فرده - الذي يشكّ في كونه محكوماً بحكم سائر أفراده - محكوماً بحكمها .

وكالتمثيل الذي يكون بالعلم بثبوت الحكم لفرد مع العلم بملاكه المشترك بينه وبين فرد آخر غير مماثل له ، كالعلم بثبوت الحرمة لشرب الخمر مع العلم بأنّ ملاك حرمة هو طبيعي الإسكار القائم به ، والمشارك بينه وبين شرب النبيذ مثلاً ، المستلزم للعلم بحرمة شرب النبيذ ، ومع الظنّ بأنّ ملاك حرمة هو طبيعي الإسكار المشترك بينهما يحصل الظنّ بحرمة النبيذ ؛ لأنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدمتين ، كما أنّه إذا كانت المقدمتان ظنّيتين فتكون النتيجة ظنّية .

والبحت عن الحجّة المنطقية بجميع أقسامها وخصوصياتها يحتاج إلى مجال واسع ، والغرض هنا من ذكر أقسامها إجمالاً إنّما هو الإشارة إلى أنّ الحجّة المنطقية غير الحجّة الأصولية التي من آثارها المنجزية والمعدّرية للحكم الشرعي ونحوهما ، وهي المسبّب عن الحجّة المنطقية ، كالقطع بالحكم الشرعي والظنّ المعتبر به ، وكالأصول العملية المنجزة أو المعدّرة ، فإنّها ليست حجّة منطقية ، وإنّما هي كلّها من الحجج الأصولية التي يبحث عنها في الأصول ، فالبحث عن كاشفية القطع أو العلم وعن حجّيته بحث عن المسألة الأصولية ، لا أنّه استطرادي أو كلامي ، لأنّ البحث عنه من الجهتين المذكورتين بحث عمّا له الدخّل في إقامة الحجّة الأصولية في الفقه .

نعم ، الحجّة المنطقية تقع مبدئاً تصديقياً وعلّة العلم للحجّة الأصولية ؛ لكونها نظرية ؛ لأنّ كلّ قضية نظرية تحتاج إلى مبدأ تصديقي وعلّة العلم بثبوت محمولها لموضوعها ، أو لنفيه عنه ، حتّى لا يلزم تحقّق الممكن بلا علّة ، فيصير المحتاج إلى الغير غير محتاج إليه ، والممكن واجباً .



## تعريف علم الأصول:

فتعريف علم الأصول بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة عن أدلّتها ونحوه في غير محلّه ؛ لأنّه دالّ على أنّ المسائل الأصوليّة هي الدخيلة في تحصيل الحجّة المنطقيّة على الأحكام الشرعيّة .

مع أنّه يرد عليه : أنّه لا يطرد وغير جامع لجميع ما يبحث فيه ممّا يكون دخيلاً في إقامة الحجّة على الأحكام الشرعيّة ؛ للزوم الاستطراد في بعض المسائل الأصوليّة ، فيحتاج إلى التوجيه أو التتميم بضمّ ضميمة إليه ، وهذا من التمحّلات التي لا يحتاج إليها إن عرّفنا علم الأصول بما عرّفناه ، وهو : «الذي يبحث فيه عن المسائل الدخيلة في تحصيل الحجّة الأصوليّة على الأحكام الشرعيّة ، ولم يبحث عنها في علم آخر» ، وعليه يمكن أن يقال : إنّ جميع المسائل التي يبحث عنها في علم الأصول غير ما يرتبط بالبحث عن الموضوع عموماً أو خصوصاً من المسائل الأصوليّة ؛ لأنّها دخيلة بنحو في تحصيل الحجّة الأصوليّة على الأحكام الشرعيّة ، حتّى البحث عن حقيقة الوضع ، وأنّه أمر اعتباري وضعي وجعلي ، أو أم واقعي ؟ لأنّه دخيل في دلالة اللفظ على معناه .

## احتياج علم الأصول للمبادئ التصوريّة والتصديقيّة:

ثمّ إنّ من المعلوم أنّ علم الأصول - الذي هو عمدة مقدّمات الفقه ، وفي صيرورة الإنسان مجتهداً وأهل النظر في الفقه واستفادة الأحكام الكلّيّة الإلهيّة من مداركها وأدلّتها ، بحيث يصل إلى المراد الجدّي لله تعالى ، ولأهل بيت الوحي (صلوات الله عليهم أجمعين) بالنظر والاستدلال - من العلوم النظرية ، كسائر مقدّماته ومبادئه ومبانيه العلميّة ، فيحتاج في العلم به إلى المبادئ التصوريّة المبيّنة لموضوعات مسائله ومحمولاتها النظريتين ، وإلى المبادئ التصديقيّة الموجبة لإحراز ثبوت محمولات مسائله لموضوعاتها ، أو لإحراز نفيها عنها ، ومعلوم أنّ لكلّ علم مبادئ علميّة مختصّة به إمّا بديهيّة وإمّا نظريّة معلومة بالدليل .

## نماذج للمسائل العقلية الدخيلة في علم الأصول:

وحيث إنه مركّب من مسائل مختلفة عقلية وغير عقلية يحتاج في إحراز مسأله كثيراً ما إلى مسائل عقلية اعتقادية عملية حتى في غير مسأله العقلية ، فمن باب النموذج والمثال : مسألة أقسام التقابل ، وأقسام العرض ، وأقسام العلل وأجزاؤها وكيفية دخالتها في المعلول ، واحتياج الممكن إلى العلة التامة ، والعلّة التامة غير المنحصرة ، وعدم جواز تخلّف المعلول عن العلة التامة مطلقاً ، أو التفصيل بين كون العلة الفاعلية قادراً وكونه غير قادر ، ومسألة عدم جواز الترجيح بلا مرجح ، وأنه ما المراد من المرجح ؟ ومسألة قاعدة التحسين والتقبيح العقلين وفروعها ، ومسألة الدور والتسلسل ومورد جريانها ، والمركّب الحقيقي والاعتباري ، والأمور الاعتبارية والنفس الأمرية ، والماهية اللا بشرط المقسمي والقسمي وبشرط شيء وبشرط لا ، ومسألة المعقول الأولي والثانوي الفلسفي والمنطقي ، والمتواطئ والمشكك الخاصي ، ومسألة الواحد لا يصدر منه إلا الواحد - كما تمسك بها بعض الأعظم في غير مورد - والواحد لا يصدر من المتعدد ، ومسألة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وإن كان ينفايه خطاباً ، وهكذا وهكذا ، فتكون من المبادئ لعلم الأصول ، ولا يعلم الأمر النظري بدون العلم بمبادئه ومبانيه ، ولا يصير الإنسان أهل النظر فيه بدون ممارستهما .

فكيف يصير الإنسان من أهل النظر ومجتهداً في الفقه بدون صيرورته من أهل النظر ومجتهداً في علم الأصول ومبادئه وسائر ما يتوقّف عليه ؟ ! وهل يمكن تحقّق المعلول والمحتاج إلى العلة بدونها !

وكان سيدي الأستاذ آية الله الميلاني (أعلى الله تعالى مقامه) -العالم الخبير البصير في الفقه والأصول - يقول : «من لا أصول له لا فقه له» ، وأنا أعتقد بما قال عن بصيرة وبيّنة وبرهان .

## الموقف من شبهة تضحّم علم الأصول:

وأما مسألة تورّم علم الأصول - كما قد يتفوّه به - فإن كان المراد منه زيادة بعض المسائل الأصوليّة ، وأنه لا ثمرة لها في الفقه ، فالجواب أنّ كون المسألة الأصوليّة ثمرة في الفقه أم لا؟ مطلب نظري ، كنفس المسائل الأصوليّة ، وكون مسألة أصوليّة غير ثمرة في الفقه - عند بعض أهل النظر أو عند كثير منهم ، بل عند الكلّ - ما لم يصل حدّ البداهة ، لا يكفي لأهل النظر الذين لم ينظروا إليها وإلى دليله أو دليلهم ، ولم يدعوا بصحّة دليله أو دليلهم ؛ لأنّ قبول قوله أو قولهم بدون النظر إلى دليله أو دليلهم تقليد محض ، ولا يجوز لأهل النظر تقليد أهل النظر ، فلا بدّ لكلّ شخص من أهل النظر والاستدلال في كلّ مسألة نظريّة من النظر فيها وإقامة الدليل على الإثبات أو النفي ، والتقليد في المسائل النظرية لا سبيل له لأهل النظر .

فمثلاً: إنّ الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله قد أبطل دليل الانسداد ، وقد أجاد في إبطاله ، وأثبت الانفتاح بالمقدار المعتدّ به ، الموجب لانحلال العلم الإجمالي بالأحكام الإلزاميّة ، فهل يكفي لمن بعده من أهل النظر والاستدلال أن يكتفوا بقوله وبما استدلّ به من دون النظر إلى ما استدلّ به ، والإذعان بصحّته؟ وهل هذا إلاّ التقليد غير الجائز؟

## كلمة حول كتاب مشكاة الأصول:

ثمّ إنّ الكتاب المسمّى بمشكاة الأصول يتضمّن ما قرّره السيّد الجليل ، والفاضل النبيل ، صاحب الفكرة السليمة ، والقريحة القويّة اللطيفة ، السيّد ضياء الخبّاز القطيفي ممّا أقيت إليه من المسائل الأصوليّة ، وقد جدّد واجتهد ، وسعى سعياً بليغاً في تبينه وتبويبه وتنظيمه ، وقد أجاد وأفاد ، وقد نظرت إليه وصحّحته بالمقدار الممكن اللازم ، وأرجو من الله تبارك وتعالى أن يجعله ذخراً له وذخراً لي ، وأنّ ينتفع به الطالبون المشتغلون ، وأسأل الله تعالى أن يمتّع الإسلام والمسلمين بقلمه وبياناته

وخدماته الدينية ، ويجعله أسوة وإماماً لأهل التقوى ، ويكثر أمثاله ، ويعطيه سعادة الدنيا والآخرة وخيراتها وبركاتهما ، ويجعل خاتمة أمره وأمرنا خيراً ، ويرزقه ويرزقنا شفاعة محمد وآله ( صلوات الله عليهم أجمعين ) .

### حزّره الفاني السيد حسين الشمس

في اليوم الثامن من شهر رجب المرجّب سنة ١٤٢٨ هـ

المدخل إلى  
تنبيهات الاشتغال





قبل الشروع في دراسة مباحث تنبيهات الاشتغال ، ينبغي المرور ببعض الأبحاث ، التي هي بمثابة المبادئ التصوّريّة والتصديقيّة لهذه البحوث ، لما قد بُرهنَ عليه في محلّه من أنّ إثبات أيّ محمول لأيّ موضوع يتوقّف على تصوّرهما ، وإلاّ فمن غير الممكن أن يتحقّق العلم بثبوت محمول معيّن لموضوع ما ، أو نفيه عنه .

والأبحاث التي سننبه عليها عبارة عن خمسة أبحاث :

## البحث الأول: مفهوم العلم وتقسيماته

من جملة العناوين المأخوذة في مباحث تنبيهات الاشتغال: عنوان (العلم)،  
فينبغي إيقاع الكلام حول المقصود من هذا العنوان.

### العلم التصوري والتصديقي:

وللتمهيد نقول: (العلم) إما علم تصوّري، وإما علم تصديقي، والمراد من  
الأول - بحسب ما نعتقده - هو: التصديق إما بالذات، أو الذاتيات، أي: التصديق  
بوجودان الماهية لتمام الذات أو بعضها، نحو: الإنسان حيوان ناطق، أو الإنسان  
حيوان، أو الإنسان ناطق.

وأما حضور مفهوم الشيء الواحد في الذهن فليس علماً تصوّرياً؛ بل هو  
مجردّ خطور فيه. فحضور مفهوم زيد أو القائم - مثلاً - في الذهن ليس علماً تصوّرياً،  
وإنما العلم التصوّري هو مفهوم الإنسان حيوان ناطق، أو مفهوم الحيوان،  
أو الناطق أو الضاحك أو الماشي، الذي يكون متعلقاً للإدراك الجزمي.

والمراد من العلم التصديقي هو: التصديق بثبوت أمر خارج عن الذات  
للذات، أو نفيه عنها، نحو: زيد موجود، أو ليس بموجود، وزيد قائم، أو  
ليس بقائم.



## العلم الحضوري والحصولي :

وبلحاظ آخر : يقسم (العلم) إلى علم حضوري ، وعلم حصولي ؛ وذلك لأنّ العلم هو عبارة عن : حضور المعلوم عند العالم المجرد ، إمّا بوجوده الخارجي ، وإمّا بصورته .

فإن كان حضوره بوجوده الخارجي فهو العلم الحضوري ، وهو منحصر عند كلّ مجرّد<sup>(١)</sup> بعلوم ثلاثة وهي : علمه بذاته ، وعلمه بصفاته الزائدة على ذاته ، وعلمه بأفعاله ، وأمّا عند الذات المقدّسة فالعلم الحضوري منحصر في علمين فقط وهما : العلم بالذات والصفات الثبوتية لأنّها عين الذات ، والعلم بالأفعال .

وإن كان حضور المعلوم بصورته الذهنية فهو العلم الحصولي ، ولذلك قيل في تعريفه أنّه هو : الصورة الحاصلة في الذهن أو عند العقل ؛ إذ أنّ العلم الحصولي هو نفس الصورة المطابقة للواقع ، المتعلقة للإدراك الجزمي .

وشرط كونها علماً بالواقع ، وكاشفة وحاكية عنه ، أمران :

أحدهما : مطابقتها للواقع ، بمعنى كونها موجودة في الخارج بالوجود الخارجي ولو بالعرض ، حتّى تكون هي الأمر الخارجي مع مغايرتها له وجوداً ، ويكون ما هو في الخارج حاضراً في الذهن بدون وجوده الخارجي .

وثانيهما : كونها متعلّقة للإدراك الجزمي للعقل ، بحيث يكون العاقل عالماً بالخارج بسبب صورة الخارج الحاضرة عند العقل .

والمراد من الصورة الذهنية الحاضرة عند النفس للشيء هو : مفهوم القضية

(١) قيّد العالم بالمجرد؛ لأنّ غير المجرد لا يمكن أن يكون عالماً .

المتعلقة للإدراك الجزمي ، والمركبة من الموضوع وكلّ الذاتيات أو بعضها ، أو من الموضوع ولوازم الذات ، أو من الموضوع والمحمول ، الذي هو أمر خارج عن الذات ، من قبيل : زيد موجود أو قائم<sup>(١)</sup> .

وعلى ضوء هذا التقسيم يتضح لدينا : أنّ كلّ ما سوى العلم بذاتنا وصفاتنا وأفعال أنفسنا داخل في العلم الحسولي ؛ إذ في غير ذلك لا يمكن أن يحضر نفس المعلوم بوجوده الخارجي عند العالم ، وبالتالي فإنّ علمنا بجميع ما وراء أنفسنا كلّه يندرج ضمن دائرة العلم الحسولي ، بل وحتىّ علمنا بالخالق سبحانه وتعالى لكونه خارجاً عن أفق النفس يعدّ علماً حصولياً ، وليس علماً حضورياً .

### تقسيم العلم الحسولي بلحاظ أسبابه :

والعلم الحسولي - بلحاظ أسبابه - ينقسم إلى قسمين :

#### الأول : العلم الحسولي الإكتسابي .

وهو : العلم الذي تتحصّل عليه النفس عن طريق الإحساس ، والتجربة ، والبرهان .

(١) قد يقال : لماذا تكون الصورة الذهنية علماً بالخارج ؟ وما هو ملاك علميتها ؟

والجواب : أنّ الملاك هو مطابقة الصورة الذهنية المتعلقة للإدراك الجزمي لما هو خارج عن أفق الذهن والنفس ، بأن يكون ما في خارج النفس واجداً لما تجده الصورة الذهنية ذاتاً .

وعلى ضوء ما ذكرناه يتّضح أنّ الصورة القائمة في الذهن هي نفس العلم ، والموجود في الخارج هو المعلوم ، وبه تبين فساد ما اشتهر على الألسنة : من أنّ ( ما في الذهن معلوم بالذات ، وما في الخارج معلوم بالعرض ) ؛ وذلك لأننا أوضحنا بأنّ ما في الذهن هو نفس العلم ، وليس المعلوم ، فيكون ما في الخارج هو المعلوم بالذات .

### الثاني: العلم الحسولي الإفاضي (الإشراقي).

وهو: العلم الذي يفاض على صفحة النفس من قبل الله سبحانه وتعالى،  
أو من قبل جنوده عليه السلام.

ولا يخفى أن العلم الحسولي (الإفاضي) أفضل وأجل وأنبأ من العلم الحسولي  
(الاكتسابي)، ولكنه لا يمكن الحصول عليه إلا بعد تهذيب النفس من الرذائل  
الإدراكية - كذيلة الاعتقاد بأن صفات الله سبحانه وتعالى زائدة على ذاته  
- ومن الرذائل الأخلاقية - كذيلتي الحسد والغرور - فمتى ما هُذبت النفس  
من شوائب كل الرذائل، تهيأت وأصبحت محلاً قابلاً لإفاضة العلم الإلهي<sup>(١)</sup>.

### تقسيم العلم الحسولي بلحاظ آخر:

والعلم الحسولي - بلحاظ كونه صورة لما في الخارج بجميع خصوصياته،  
وعدم كونه كذلك - ينقسم إلى قسمين:

(١) وهذا هو العلم المختزن عند أئمة الخلق والحق (عليهم آلاف التحية والسلام) وقد أشار إليه  
أمير المؤمنين (صلوات الله وسلامه عليه) حينما سئل: هل رأيت ربك؟  
فأجاب (عليه سلام الله): «وكيف أعبد رباً لم أراه»!! إذ مراده عليه السلام من الرؤية  
هنا ليست المعرفة عن طريق البرهان، وإنما مراده من الرؤية: الرؤية عن طريق العلم  
الإفاضي.

والفرق بين العلم بالبرهان المجرد عن الرؤية، والعلم الإفاضي بواسطة الرؤية،  
فرق شاسع جداً؛ إذ الأول قابل للتشكيك بخلاف الثاني، ويمكن تقريب الفرق بين العلمين  
بسماع طرق على الباب، فإنه عن طريق البرهان، الذي هو عدم وجود المعلول من غير  
علة، موجب للعلم بوجود طارق خلف الباب، ولكن هذا المقدار من العلم البرهاني ليس  
كالعلم الذي يحصل من خلال رؤية نفس الطارق؛ إذ الأول قابل للتشكيك، بخلاف  
الثاني، فإنه يتأبى عن ذلك لكونه عين اليقين.

### الأول: العلم التفصيلي .

ويعرّف بأنّه : الصورة الحاصلة في الذهن ، المتضمنة لثبوت شيء معين أو لعدمه ، في العلم التصوري ، أو المتضمنة لثبوت شيء لشيء معين أو لعدمه ، في العلم التصديقي .

وقد يقال في تعريفه أيضاً أنّه : الصورة الحاصلة من الشيء المنطبقة عليه ، سواء كان ذلك الشيء موضوعاً أو محمولاً .

### الثاني : العلم الإجمالي .

وهذا القسم من العلم الحسولي هو الذي تدور عليه رحى الأبحاث التي نحن بصددّها ، فلا بدّ من تتبّع موارد استعماله ، لتحديد المعنى المقصود منه في البحوث التي بين أيدينا ، والمتحصّل لدينا - بحسب التتبّع - أنّ العلم الإجمالي له إطلاقات ثلاثة مختلفة :

#### ١ - العلم الإجمالي في علم المنطق .

وقد طرحه الشيخ ( أبو علي ) ابن سينا في دفع إشكال الدور ، المثار حول الشكل الأوّل من الأشكال الأربعة ، وحاصل الإشكال الذي طرحه أبو سعيد الخير على الشيخ ابن سينا في محضره هو : أنّ العلم بالنتيجة يتوقّف على العلم بكليّة الكبرى ، وثبوت الأكبر لكلّ فرد من أفراد الحدّ الوسط ، التي من جملتها ( الأصغر ) والذي هو موضوع النتيجة ، وهذا معناه أنّ العلم بالنتيجة يتوقّف على العلم بالنتيجة ، وهو دور بين .

فمثلاً : من جملة نماذج الشكل الأوّل قولهم : «العالم متغيّر ، وكل متغيّر حادث ، فالعالم حادث » ، وتقريب إشكال الدور عليه بأن يقال : العلم بأنّ

(العالم حادث = النتيجة) يتوقف على العلم بكليّة الكبرى (كل متغيّر حادث)، وفي نفس الوقت، فإنّ العلم بكليّة هذه الكبرى يتوقف على العلم بالنتيجة (العالم حادث)؛ إذ العالم هو أحد أفراد المتغيّر، فيلزم محذور الدور.

وقد أجاب الشيخ ابن سينا عن محذور الدور بما حاصله: أنّه يوجد فرق بين العلم بالنتيجة المحاصل في نفس النتيجة، وبين العلم بها المحاصل في كبرى القياس، بالإجمال والتفصيل، فإنّ العلم بالنتيجة في الكبرى إجمالي، والعلم بالنتيجة بعد استخراجها من المقدمات تفصيلي، وتوقف حصول العلم التفصيلي على العلم الإجمالي لا يلزم منه محذور الدور.

وتحقيق الجواب: أنّ الحكم الثابت للجزئيات التي ينطبق عليها أحد العناوين الكليّة، إمّا أن يكون ثابتاً لها من جهة خصوصيّتها الفردية أو الصنفيّة أو النوعيّة، كبنوّة زيد لعمرو، فإنّها ثابتة له من جهة كونه زيداً وفرداً خاصّاً للإنسان، وإمّا أن يكون من جهة اتّحاد كليّه - المنطبق عليه - معه وجوداً، كتعجّب زيد الثابت له لأجل كونه إنساناً، والذي صار موجوداً بعين وجوده، لا بما أنّه زيد وفرد خاصّ للإنسان.

**والخلاصة:** فإنّ إسناد أي حكم لأي موضوع إسناداً حقيقياً إمّا لأجل اقتضاء ذاته له، وإمّا لأجل اتّحاد وجوده مع وجود ما يقتضيه ذاتاً، والأوّل مثل زيد ابن عمرو أو قائم، والثاني مثل: زيد متعجّب أو الإنسان ماشي.

وكلّما كان الحكم للكلي لوجوده الخارجي - ويعبر عنه بالقضيّة الحقيقيّة - صحّ إسناده إلى مصداقه، بمعنى ما يتّحد معه وجوداً؛ لأنّ الحكم لوجود الكلي لا لذاته من حيث هي هي، نحو: الإنسان نوع أو كلي، والمفروض هو اتّحاد وجود الكلي حقيقة مع وجود ما ينطبق عليه؛ إذ كلاهما موجودان بوجود واحد،

فيصح أن يسند حكم أحد المتّحدين حقيقة إلى الآخر .

وهذا النحو من الحكم هو سنخ الأحكام المأخوذة على نحو القضية الحقيقية ، فإنّ الحكم فيها ثابت للجامع بين الأفراد ، والجامع ليس له وجود منحاز عن وجود أفرادها ، بل هو متّحد معها ، ومتى ما اتّحد الجامع مع أحد الأفراد في الخارج صحّ إسناد حكمه إلى الفرد لاتّحاده معه ، سواء كان بديهياً أم نظرياً ، لعدم ثبوت الحكم للوجود الخارجي الواحد من جهة واجديته للخصوصيات الفردية ، بل من جهة واجديته للجامع .

وعليه : فإنّ الفرد بما له من الخصوصيات ليس له حكم يخصّه ، وإنّما الحكم للجامع ، غاية الأمر أنّ الجامع بعد اتّحاده مع الفرد يسند حكمه إليه ، وإذا كان الأمر كذلك فلا يتوقّف حصول العلم بثبوت المحمول للجامع - حينئذٍ - على العلم بثبوت المحمول للفرد .

**والخلاصة :** فإنّ العلم بثبوت المحمول للجامع ، لا يتوقّف على العلم بثبوت للفرد ، حتّى يرد محذور الدور .

وعلى ضوء ما ذكرناه ينبغي أن يفسّر ( العلم الإجمالي ) في جواب ابن سينا ، بأن يقال : إنّ مقصوده من العلم الإجمالي هو : أنّ الحكم ثابت للجامع بوجوده الخارجي لاتّحاده مع أفرادها ، والعلم بوجود الجامع في الخارج - بحيث لا يخلو منه فرد - علم إجمالي بثبوت الحكم لكلّ فرد من جهة اتّحادهما وجوداً ؛ إذ المفروض أنّ الحكم ثابت للجامع بوجوده الخارجي المتّحد مع وجود كلّ فرد من الأفراد ، وهذا الوجود الواحد وإن ثبت له الحكم من جهة واجديته للجامع لا من جهة واجديته للخصوصيات فرده الخاصّ ، إلّا أنّه من جهة اتّحاد وجود الحثيتين يصحّ إسناد ماله من الحكم من جهة إحداهما - وهي الجامع - إلى الحثية الأخرى أيضاً

حقيقة ، فالعلم بثبوت له من جهة إحدى الحثيتين علم بثبوت له من الحثية الأخرى أيضاً ، وهذا هو معنى أن العلم التفصيلي بالكبرى مستلزم للعلم الإجمالي بالصغرى ، فالموقوف غير الموقوف عليه من حيث التفصيل والإجمال ، فلا يلزم محذور الدور .  
أو فقل بعبارة أخرى : العلم بثبوت المحمول ( الأكبر ) للحدّ الوسط ، علم إجمالي بثبوت الأكبر لأفراده ؛ لأنه متّحد معها<sup>(١)</sup> .

## ٢ - العلم الإجمالي في باب ( التبادر ) .

الإطلاق الثاني للعلم الإجمالي هو ما يطرحه علماء الأصول في باب التبادر ، حيث يثار هناك إشكال حاصله : أنّ العلم بالوضع يتوقّف على التبادر ، والتبادر يتوقّف على العلم بالوضع ، فيدور .  
ويجيئون عنه : بأنّ العلم التفصيلي بالوضع يتوقّف على التبادر ، وأمّا التبادر فهو يتوقّف على العلم الإجمالي بالوضع ، وباختلاف العلمين بين المتوقّف وبين المتوقّف عليه إجمالاً وتفصيلاً ، يندفع محذور الدور .

(١) منشأ محذور الدور هو : الخلط بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية ؛ وذلك لأنّ العلم بكلية الكبرى - في القضية الخارجية - يتوقّف على ثبوت الأكبر للأصغر ؛ إذ الجامع فيها ليس في الحقيقة موضوعاً للقضية ، ومتّحداً مع أفرادها ، وإنما هو عنوان مشير وكاشف عن الأفراد ، وعليه فالحكم ثابت لكل فرد من جهة خصوصياته الفردية ، فهي في الحقيقة قضايا شخصية ، لها عنوان واحد معرّف ومشير ، وليس الحكم للجامع حتّى يكون إسناد الحكم للأفراد من جهة اتّحاده معها ، فمثلاً عندما يُقال : ( كلُّ من في العسكر قُتل ) ، فإنّ العنوان ( كل من في العسكر ) ليس موضوعاً في الحقيقة للقضية الخارجية ، وإنما هو معرف وكاشف عن أفراد العسكر في الخارج ليس إلا ، وإذا كان كذلك فالعلم بالنتيجة في القضية الخارجية يتوقّف على كلية الكبرى ، وكلية الكبرى تتوقّف على ثبوت المحمول لكل فرد بخصوصيته ، فيلزم محذور الدور .

ومرادهم من العلم الإجمالي هذا، هو العلم الارتكازي، أي: العلم الموجود في خزانة النفس، ولكنه غير ملتفت إليه.

### ٣- العلم الإجمالي في باب (الاشتغال).

الإطلاق الثالث للعلم الإجمالي هو عبارة عن: صورة الشيء الحاضرة في الذهن، إلا أنها لا تنطبق على أمر معين، بل تنطبق على أكثر من أمر.

وهذا يعني أن الصورة المنتزعة الحاضرة في الذهن متعينة، غاية الأمر أن ما تنطبق عليه الصورة أمر غير معين، ولعدم تعيين ما انطبقت عليه وُصفت الصورة بالإجمال، وإلا فنفس الصورة لا إجمال فيها؛ لأن الحاضر في الذهن والمتعلق للإدراك هي الصورة المتعينة، وهي مفهوم أحدهما أو أحدها.

فاتضح أن هذا النحو من العلم الإجمالي يصلح للانطباق على أمور متعددة غير مشخصة، بل هذا من لوازمه، وهذه الجهة يعبر عنه بالعلم الإجمالي الذي لا ينفك عنه الشك في الخصوصيات.

وعلى ضوء الضابطة التي بيناها للعلم الإجمالي في المقام، والضابطة التي ذكرناها للعلم التفصيلي آنفاً، تتضح وجوه الفرق بين العلمين، وهي عبارة عن ثلاثة وجوه: الوجه الأول: إن العلم التفصيلي يشتمل على العلم بالخصوصيات، بخلاف العلم الإجمالي فإنه مقصور على الجامع، ومجرد عن الخصوصيات.

الوجه الثاني: إن المنطبق عليه في العلم التفصيلي معين ومشخص، بخلاف المنطبق عليه في العلم الإجمالي، فإنه غير معين.

الوجه الثالث: إن العلم الإجمالي لازمه الشك في الخصوصيات، بخلاف العلم التفصيلي فإنه مجرد عن الشك، بل لا شك معه في شيءٍ ما.



## البحث الثاني: بيان المراد من (المنجزية)

بعد الفراغ عن تنقيح البحث حول (الموضوع) وهو: العلم الإجمالي، من خلال ما ذكرناه في البحث المتقدم، يقع البحث فعلاً حول (المحمول) وهو: المنجزية، وبيان المقصود من مفردة المنجزية يحتاج إلى المرور بعدة مقدمات تمهيدية:

### المقدمة الأولى: بيان مراتب الحكم الشرعي<sup>(١)</sup>.

وهي كما عن المحقق الآخوند<sup>(٢)</sup> أربع مراتب<sup>(٢)</sup>:

#### المرتبة الأولى: مرتبة الاقتضاء.

وهي عبارة عن: ملاكات الأحكام الداعية للشارع إلى جعل الحكم الشرعي، للعمل به، والمراد من الملاكات المذكورة: الخصوصيات الموجودة في الأفعال،

---

(١) المقصود من عنوان (المرتبة) في المقام، ليس هو المصطلح الفلسفي الذي يعود إلى الوجود المشكك؛ وذلك لأن الحكم الشرعي من الأمور الاعتبارية التي لا تشكيك فيها، وإنما المقصود هو: التقدم والتأخر الطبيعي؛ بمعنى: توقّف المتأخر على المتقدم، دون العكس، ويمكن التمثيل له بالأعداد، فإن عدد الواحد مثلاً في رتبة متقدمة على عدد الاثنين؛ وذلك لأنه متقدّم عليه بالطبع، وعدد الاثنين متأخر عن عدد الواحد بالطبع أيضاً، والسر في هذا التقدم والتأخر هو: أن عدد الاثنين يتوقّف وجوده على عدد الواحد، ولكن عدد الواحد لا يتوقّف وجوده على عدد الاثنين، وهكذا في المقام: فإن الإنشاء متقدم بالطبع على الفعلية، والفعلية متقدمة بالطبع على التنجّز، وذلك لأنّ اللاحق منها يتوقّف على وجود السابق، وليس العكس، فصحّ أن يعبر عنها بالمراتب.

(٢) كفاية الأصول: ٢٩٧، وحاشية الآخوند<sup>(٢)</sup> على الرسائل: ٢٩٥.

المؤثرة في المصالح والمفاسد، المترتبة عليها عند وجودها، وهي ما تكون بالعلم بها مرجحة لتعلق الأحكام، التي تصير داعية للمكلفين إلى إيجاد بعض الأفعال وترك بعضها الآخر، من أجل تحصيل المصالح والاجتناب عن المفاسد. وهذه المرتبة في الحقيقة لا يصح إطلاق عنوان (الحكم) عليها، إلا مجازاً، من باب تسمية السبب (الملاك) باسم المسبب (الحكم).

### المرتبة الثانية: مرتبة الإنشاء.

وهي عبارة عن: الحكم المجعول من الشارع المتعلق بالعناوين الكلية، على نحو القضية الحقيقية، إلا في متعلقاته.

ولإيضاح إجمال التعريف ننتقل إلى شفافية التفصيل، فنقول: إن الحكم الشرعي - بلحاظ كون وجوده إضافياً - تعلقى الوجود، بمعنى أن وجوده يتوقف على أقل التقادير على ثلاثة أمور، وهي:

١ - الجاعل (المكلف).

٢ - المجعول له (المكلف).

٣ - متعلق الجعل (المكلف به).

وقد يتوقف وجود الحكم الشرعي - في بعض الموارد - على غير هذه الأمور الثلاثة، كتوقفه على الشرط، أو عدم المانع مثلاً.

وإذا كان الأمر في الحكم على ما أوضحناه، فينبغي أن يعلم أن الحكم الشرعي بالنسبة إلى المجعول له (المكلف) مأخوذ على نحو القضية الحقيقية<sup>(١)</sup>.

(١) القضية الحقيقية (الشرعية) تارة يكون الحكم فيها (مطلقاً)، وأخرى (مقيداً)، «

ولكنه بالنسبة للمتعلق (المكلف به) وشروطه وعدم موانعه، مأخوذ على نحو

» والأخيرة هي المقيدة بالوجود الخارجي المفهومي للمكلف وللشروط، أو بالعدم المفهومي في الخارج للمانع، سواء كان الشرط - الذي قيدت به - من الشروط العامة كالعقل والبلوغ، أم من الشروط الخاصة كالدلوك للصلاة، وكذلك الموانع أيضاً، فمثلاً لو أراد المولى أن يجعل وجوب الحج فإنه يلحظ الإنسان الموجود في الخارج بالوجود الخارجي المفهومي المتحد مع كل فرد من الأفراد، من دون لحاظ خصوصياتها، وبنفس اللحاظ يلحظ الاستطاعة كما يلحظ كذلك أيضاً عدم المانع من الوصول إلى مكة، ويلحظ طبيعي الحاج، والوجوب المضاف إلى الحج المقيد بوجود الاستطاعة وبعدم المانع، ثم يعتبره، ويجعل وجوب الحج على عهدة الإنسان الموجود المتحد وجوده مع وجود كل فرد من أفرادها، وهذا هو ما يعبر عنه بالحكم الإنشائي في مقام الجعل، فالمُنشأ وهو الوجوب المذكور موجود بوجوده الاعتباري الإنشائي حين الجعل والاعتبار والإنشاء، ولا انفكاك بين الإنشاء والمُنشأ.

ثم إذا صار المكلف وهو الإنسان المذكور موجوداً في الخارج، وصار قيد الوجوب وهو شرطه موجوداً، وكذلك صار عدم مانعه وهو القيد الآخر متحققاً، حينها يصير وجوب الحج بتبع وجود وعدم ما ذكر موجوداً في الخارج، بمعنى أنه يتعلق بالفرد الموجود خارجاً من أفراد الإنسان - الذي صار مستطيعاً ولم يمنعه مانع من الوصول إلى مكة المشرفة - بما هو متحد الوجود مع عنوان الإنسان المكلف.

وعليه: فالوجوب يصير موجوداً في الخارج فعلياً بتبع وجود وعدم ما ذكر وفعليتهما في الخارج، وهذا يعني أن الحكم الفعلي هو نفس الحكم الإنشائي الموجود في الخارج بتبع وجود وعدم ما ذكر من غير حاجة إلى إنشاء آخر.

ومن خلال ما نقحناه ظهر أنه لا تفكيك بين الإنشاء والمُنشأ والاعتبار والمعتبر في مقام الجعل، حتى يلزم الانفكاك بين الإيجاد والوجود، بل كلاهما متحققان في مقام الجعل معاً حين الجعل والاعتبار والإنشاء، وإنما التفكيك بين الموجود الإنشائي والاعتباري في مقام الجعل المقيد بما ذكر، وبين الموجود الفعلي بتبع وجود وعدم ما ذكر المقيد بهما، نظراً لتأخر الوجوب الفعلي زماناً عن الوجوب الإنشائي.

«

القضية الطبيعية<sup>(١)</sup>، فمثلاً قول الشارع المقدّس: ( الصلاة واجبة ) لم يتعلّق فيه الحكم

» وما ذكرناه بعينه جارٍ في الأمور الوضعية ، المقيدة بشرط متأخّر أو بعدم المانع المتأخّر ، كجعل ملكية شيء من الأشياء كالدار - مثلاً- قبل الموت لزيد من الناس ، المقيدة بما بعد الموت ، فإنّ الجاعل يلحظ حال الجعل زيداً الموجود بعد الموت ، ويلحظ أيضاً ملكية داره له المقيدة بما بعد موته ، ثمّ يعتبرها ويجعلها له ، وهذه الملكية المجمولة هي ما يعبر عنه بالملكية الإنشائية ، وقد جُعِلت قبل الموت لزيد في المثال ، وبجعلها تصير موجودة بوجود إنشائي لزيد قبل موت الجاعل ، ولا تفكيك بين الإنشاء والمنشأ بحسب الوجود الإنشائي ، وإنما التفكيك بين الملكية الإنشائية بما لها من الوجود الإنشائي الاعتباري ، وبين الملكية الفعلية الموجودة في الخارج بتبع وجود الزمان الذي هو قيدها ؛ لتأخّر الملكية الفعلية عن الملكية الإنشائية كما أوضحناه .

وبهذا البيان يرتفع ما يستشكل به على إنشاء الحكم المشروط بالشرط المتأخّر ، من لزوم التفكيك بين الإنشاء والمنشأ إن كان المنشأ معلقاً على الشرط ، ولزوم عدم تحقّق الإنشاء حين جعل الحكم إن كان الإنشاء معلقاً على الشرط ؛ لعدم تحقّق الموقوف عليه حين الجعل ، حيث خلط المستشكل بين التعليق والتقييد ؛ وذلك لأنّ التنجيز المأخوذ شرطاً في صحّة المعاملات هو : الإطلاق في قبال التعليق - الذي هو بمعنى توقّف شيء على شيء آخر - وهذا هو الذي يضر بالتنجيز ويشكل معقد الإجماع دون التقييد - الذي هو بمعنى تضييق سعة المفهوم أو سعة الأحوال في مقام الانطباق - كما أنّه خلط أيضاً بين مسألة عدم إمكان تفكيك الإنشاء عن المنشأ ، وبين مسألة إمكان التفكيك بين الحكم المنشأ بوجود إنشائي واعتباري وبين الحكم الفعلي الخارجي بتبع فعلية ما يرتبط به وخارجيته ، وبما نقّحناه من التفكيك بين المسألتين ترتفع الكثير من الإشكالات الناشئة عن الخلط بينهما ، وهو أمر نافع جداً في كثير من الموارد ، سيّما في الفقه .

(١) القضية الطبيعية هي التي تعلّق فيها الحكم بالطبيعة من حيث هي ، مع غضّ النظر عن وجودها خارجياً كان أم ذهنياً ، بمعنى أنّ الموضوع هي الطبيعة القابلة للانطباق على المتعدّد ، والحمل عليه بالحمل الشائع ، عارياً عن الوجود الذهني والخارجي ، سواء كان من المعقولات الأولى أم الثانوية .

(الوجوب) بالصلاة بوجودها الخارجي، وإلا للزم تحصيل الحاصل من جانب المأمور، وطلب الحاصل من جانب الأمر، وإنما تعلق فيه الحكم بطبيعي الصلاة. وبهذا نكون قد فهمنا تعريف الحكم في مرتبة الإنشاء حيث عرفناه بأنه: حكم الشارع المقيد بالعناوين الكلية، المجعول على نحو القضية الحقيقية، إلا في متعلقاته، فإن متعلقاته - أي: المكلف به وشروطه وعدم موانعه - قد أخذت على نحو القضية الطبيعية حتى لا يلزم طلب الحاصل من جانب الشارع، وتحصيل الحاصل من جانب المكلف.

### المرتبة الثالثة: مرتبة الفعلية.

وهي عبارة عن: الحكم الإنشائي الذي تحققت عناوينه الكلية، وشرائطه، وعدم موانعه - التي تعلق بها الحكم - في الخارج. والمقصود من تحقق العناوين الكلية التي تعلق بها الحكم في الخارج هو: اتحادهامع فردها الخارجي، وتحقيق شرائط التكليف، وعدم موانعه خارجاً، سواء كانت من أوصاف المكلف كالأستطاعة، أم لا كالزوال. والمراد من العناوين المتحدة مع فردها الخارجي هي: العناوين المنطبقة على المكلف كالمسافر، والمستطيع، والذين آمنوا، والناس ونحوها. وبتحقق الجميع يتحقق (الحكم الشرعي) أيضاً في الخارج، تبعاً لتحقيق عناوينه الكلية، وشرائطه، وعدم تحقق موانعه<sup>(١)</sup>.

(١) بما أن الحكم الشرعي تابع لموضوعه، فموضوعه إن كان وجوده مفهوماً كان هو أيضاً وجوده مفهوماً، وإن كان وجوده خارجياً كان هو كذلك أيضاً.

### المرتبة الرابعة : مرتبة التنجز .

وهي عبارة عن : الحكم الفعلي الواصل إلى المكلف ، سواء كان وصوله عن طريق العلم ، أم من خلال أحد الطرق التعبدية ، أمانة كانت أم أصلاً .

وقيدنا الحكم - أولاً - بالفعلي ، لأنّ الحكم الإنشائي لا يكون حكماً منجزاً ، وإن وصل إلى المكلف بنحو من الأنحاء .

وقيدناه - ثانياً - بالواصل ، لأنّ غير الواصل ( الفعلي ) لا يتنجز ، والمراد من الوصول الدخيل في تنجز الحكم هو : وصول الحكم بنفسه ، وبكلّ ما يرتبط به من الموضوع والمتعلق ، وما يخصهما من الشروط وعدم الموانع ، كما سيأتي تفصيله .

وعلى ضوء تحقّق هذين القيدين : الفعلية ، والوصول ، يبلغ الحكم الشرعي مرتبة التنجز ، ومتى ما بلغ الحكم مرتبة التنجز ؛ لأجل وصوله ووصول كلّ ما يرتبط به ، حينئذ تصير موافقته العملية معنونة بعنوان الطاعة للمولى ، الذي هو من العناوين المحسنة عند العقل ، ومخالفته العملية إن كان إلزامياً معنونة بعنوان المعصية ، الذي هو من العناوين القبيحة عند العقل .

ومهذا يتبيّن أنّ الحكم في مرتبة التنجز يكون فعلياً بمعنى آخر غير المعنى الذي تقدّم ذكره في المرتبة السابقة ، وهو ما كانت له داعوية فعلية ، واختلافه عن هذا المعنى إنّما هو من جهة الحيثية فقط .

بيان : أنّ وصول الحكم الشرعي تارة يلحظ من حيث كونه مؤثراً في الداعوية الفعلية ، وبلحاظ هذه الحيثية يعبر عنه بالحكم الفعلي أيضاً ، وتارة يلحظ من حيث كونه دخيلاً في صيرورة موافقته طاعةً حسنة ، ومخالفته معصيةً قبيحة ،

وبلحاظ هذه الحيثية يعبر عنه بالحكم المنجز .

فوصول الحكم له أثران :

أحدهما : التأثير في الفعلية ، بمعنى صيرورة الحكم داعياً بالفعل .

وثانيهما : التأثير في صيرورة موافقته العملية طاعةً حسنةً عقلاً ، ومخالفته معصيةً قبيحةً عقلاً .

### المقدمة الثانية : تنجز الحكم وعلاقته بالحسن والقبح .

مرّ عليك قبل أسطر أنّ الحكم الشرعي الفعلي الواصل ، إذا لوحظ من حيث كون موافقته حسنة ، ومخالفته قبيحة ، يُعبر عنه بالحكم المنجز ، ولكنّ الذي ينبغي تحقيقه في المقام هو أن موافقة الحكم ومخالفته ، كفعلين من أفعال الإنسان الاختيارية يندرجان ضمن أي قسم من أقسام الأفعال الاختيارية التي تتصف بالحسن والقبح .

وبيان ذلك : أنّ الأفعال الاختيارية - بلحاظ الحسن والقبح - من الممكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام :

**القسم الأول :** الأفعال الحسنة ، أو القبيحة مطلقاً ، بحيث يكون الفعل موضوعاً تاماً للحسن أو القبح ، من غير أن يمنع من ذلك مانع ، وهذا كالعدل مثلاً ، فإنّه موضوع تامّ للحُسن ، ولا يمنع مانع من حسنه في أي مورد يتحقّق فيه ، أو كالظلم ، فإنّه موضوع تامّ للقبح ، ولا يمكن أن يحول بينه وبين القبح مانع إطلاقاً<sup>(١)</sup> .

(١) المانع هو : المقتضي ذو التأثير الأقوى ، الذي ينافي تأثير المقتضي الآخر ؛ وذلك لأنّ المقتضيين إن كانا في مستوى واحد من القوة في التأثير ، وكان لهما أثران متنافيان ، «

**القسم الثاني:** الأفعال المقتضية للحسن أو القبح، وهي التي لها قابلية طروء المانع، كالصدق والكذب مثلاً، فإنّ الصدق لو خلي وطبعه لا إشكال في حسنه، ولكنّه إذا ترتّب عليه هلاك نفس مؤمنة يكون قبيحاً، وكذلك الكذب فإنّه بما هو قبيح جداً، ولكن بما هو موجب لنجاة أحد المؤمنين يكون حسناً، وهذا يعني أنّ هلاك المؤمن ونجاته مانعان أقوى من اقتضاء نفس الفعل بما هو.

**القسم الثالث:** الأفعال الاختيارية التي لا اقتضاء لها في حدّ ذاتها، لا للحسن ولا للقبح؛ ولكنها بواسطة القيود الطارئة عليها يكون لها نحو من الاقتضاء، إمّا للحسن وإمّا للقبح، فشرب الماء مثلاً في حدّ ذاته لا يقتضي حسناً ولا قبيحاً، ولكنّه إذا طرأ عليه عنوان (نجاة النفس) يكون فعلاً حسناً، وإذا طرأ عليه عنوان (هلاك النفس) يكون فعلاً قبيحاً.

ومن الممكن إدراج هذا القسم في القسم الأوّل لكونه مصداقاً له، من باب أنّ (كلّ ما بالغير لا بدّ وأن ينتهي إلى ما بالذات)؛ وذلك لأنّ اقتضاء القسم الأوّل ذاتي، لأنّه لا يتوقّف على الاندراج تحت عنوان مقتضٍ لأحدهما، بل هو مستقلّ في اقتضائه في عناوين الأفعال، وبما أنّ القسم الثالث بعد تقيده ببعض القيود يصير مقتضياً لأحدهما؛ لتعونه بعنوان مقتضٍ له، فهو إذاً ينتهي إلى القسم الأوّل الذي يكون اقتضاؤه بنحو الاستقلال، فلا يمنعه مانع.

وبعد المرور بهذه الأقسام الثلاثة للأفعال الاختيارية نرجع إلى نقطة البحث

» يطلق عليهما: (المتمانعان). وإن كان أحد المقتضيين أقوى تأثيراً من الآخر، فيطلق عليه (المانع).



لتنقيح أن الموافقة والمخالفة - كفعالين من الأفعال - هل هما من القسم الأوّل ، وهو : الأفعال الحسنة أو القبيحة مطلقاً ؟ أم هما من القسم الثاني ، وهو : الأفعال المقتضية للحسن والقبح ؟ أم أنّهما يندرجان ضمن القسم الثالث ، وهو : الأفعال التي لا اقتضاء لها في حدّ ذاتها لا للحسن ولا للقبح ؟

التحقيق : أنّ الموافقة والمخالفة من قبيل القسم الثالث ، لأنّهما - بما هما - لا اقتضاء لهما لا للحسن ولا للقبح ، ولكن بما أنّ الفعل الموافق لمقتضى الحكم الواصل ينطبق عليه عنوان الطاعة والعدل في العبوديّة ، يكون حسناً ، وبما أنّ الفعل المخالف للحكم الواصل ينطبق عليه عنوان المعصية ، التي هي ظلم للمولى ، وهتك لحرمة ، وخروج عن زيّ عبوديته ، فإنّه يكون قبيحاً ، وهذا بخلاف موافقة الحكم غير الواصل أو مخالفته ، فإنّ الأولى ليست معنونة بعنوان حسن عقلاً ، ولا الثانية معنونة بعنوان قبيح كذلك .

### المقدّمة الثالثة : بيان المقصود من (الوصول) .

سبق وأن ذكرنا أنّ منجزية الحكم تتوقف على وصوله ، وبينا إجمالاً ما هو المقصود من الوصول الدخيل في داعوية الحكم ومنجزيته ، وقلنا هناك : إنّ المقصود من الوصول ، هو : وصول الحكم بنفسه ، وبكلّ ما يرتبط به من الموضوع والمتعلّق ، وما يخصّها من الشروط وعدم الموانع .

وبذلك لزم تحقيق المقصود من (الشروط) التي يكون وجودها دخيلاً في فعليّة الحكم ، ووصولها دخيلاً في منجزيته ، و (الموانع) التي يكون عدمها أيضاً دخيلاً في فعليّة الحكم ووصولها دخيلاً في وصول الحكم إلى مرتبة المنجزية ، فينبغي إيقاع البحث في جهتين :

## الجهة الأولى : شروط الوجوب والواجب .

ونقول : الشروط المتعلقة بالحكم الشرعي على قسمين :

القسم الأول : شروط الوجوب (الحكم) .

وهذه الشروط هي بنفسها أيضاً تنقسم إلى قسمين :

١ - الشروط الشرعية .

٢ - الشروط العقلية .

أما الشرط الشرعي : فهو ما له دخل في ملاك الحكم ، بحيث إن لم يتحقق يكون المتعلق فاقداً للملاك ، ما لم يكن بحسب ذاته واجداً له<sup>(١)</sup> .

والمقصود من دخل الشرط الشرعي في ملاك الحكم ، ليس كونه دخيلاً في تحقق الملاك في الخارج ؛ إذ لو كان تحقق الشرط الشرعي سبباً في تحقق الملاك خارجاً ، لما كانت هنالك حاجة حينئذ إلى الأمر بالمتعلق ، وإلا للزم تحصيل المحاصل .

وإنما المقصود من دخالة الشرط الشرعي في الملاك دخالته فيه قبل إيجاد المتعلق ، والأمر به ، أو النهي عنه ، بحيث يصير المتعلق ذا اقتضاء وتأثير في المنفعة ، أو المفسدة المترتبتين عليه في الخارج .

(١) تارة يكون الحكم بذاته ذا ملاك ، كالصدق - مثلاً - فإنه بذاته واجد للمصلحة ، وهذا يعبر عنه بالواجب المطلق ، وأخرى : لا يكون الحكم كذلك بذاته ، وإنما بواسطة أمر آخر ، كوجوب الحج - مثلاً - فإنه لا يكون ذا ملاك إلا مع الاستطاعة ، وهذا يعبر عنه بالواجب المشروط .

وأما الشرط العقلي: فهو ما له دخل في ترتب ثمرة الحكم الشرعي عليه، بحيث لو لم يتحقق فالتكليف يكون لغواً؛ وذلك لأن الغرض من جعل الحكم هو: جعل ما يمكن - بالإمكان الوقوعي - أن يكون بالفعل داعياً للمكلف.

فلو فرضنا في موردٍ ما عدم توفر (القدرة) - كشرط من الشروط العقلية<sup>(١)</sup> - على المتعلق، وشرائطه، وموانعه، لأجل فقدان ماله الدخول فيها، فإن التكليف يكون لغواً محضاً.

وذلك لأن الحكم حينئذ لا يمكن - بالإمكان الوقوعي - أن يكون داعياً للمكلف لإيجاد متعلقه أو تركه، وهذا يعني أن ثمرة الحكم لا تترتب عليه مع عدم توفر شرطه العقلي<sup>(٢)</sup>.

(١) وحاصل الدليل العقلي على شرطية القدرة: أن الفعل الاختياري لا بد له من مرجح لاختيار خصوص أحد طرفي المقدور، إما لعدم إمكانه بدونه كما هو أحد القولين في المسألة، وإما لحسنه وعدم قبحه - بمعنى ممدوحيته وعدم مذموميته - كما عليه التحقيق، ومن المعلوم أن فعل الشارع اختياري فلا بد له من مرجح، وليس هو إلا جعل الباعث إيجاداً أو تركاً للمكلف، وبما أن هذا الأثر لا يترتب إلا إذا كان المكلف قادراً؛ لذلك فالعقل يحكم باشتراط القدرة.

(٢) لا يخفى أن جعل الحكم الشرعي لا بد له من ثمرة وهدف؛ وذلك لأنه من الأفعال الاختيارية، وقد حُقق في محله أن الفعل الاختياري لا بد له من غرض، وإلا كان عارياً عن معاني الحسن، ومتشعاً بثوب القبح، إن لم يكن مستحيلاً.

والمراد من الفعل الاختياري هو: ما يكون فاعله قادراً على الإيجاد والإمسك، وهذا في قبال الفاعل بالطبع، وهو: ما له القوة على الإيجاد دون الإمسك، ويمثل له بالنار، فإنها بلحاظ كونها هي الفاعل للإحراق، لها القوة على إيجاده دون الإمسك عنه.

والمراد من الهدف: ما يكون بوجوده الذهني مرجحاً للفعل الاختياري، ويعبر عنه في العلوم الأدبية بالمفعول لأجله، وفي علم الحكمة بالعلة الغائية، أو ما لأجله العمل «

### الفرق بين الشرطين الشرعي والعقلي :

ويُتضح لدينا من خلال ما قدّمناه : أنّ الشرط العقلي دخيل في الثمرة التي تترتب على المحكم الشرعي بالمباشرة - وبلا واسطة - والتي هي : جعل ما يمكن أن يصير داعياً ، لما ذكرناه آنفاً من أنّ الهدف من جعل المحكم هو : جعل ما يمكن أن يصير داعياً بالفعل .

وهذا بخلاف الشرط الشرعي ، فإنّ دخله - كما تبين من خلال ما قدّمناه - في ترتب الثمرة على المحكم الشرعي إنّما يكون بالواسطة ؛ وذلك لأنّه يُصير المتعلّق ذا خصوصيّة ، وتلك الخصوصية هي المؤثّرة في الملاك المترتب على المتعلّق ، الداعي لجعل ما يمكن أن يصير داعياً ، وهو المحكم الشرعي الإنشائي .

ومن هنا قالوا : إنّ الشرط الشرعي دخيل في الداعي للداعي ، وليس دخيلاً في نفس الداعي بالمباشرة ، ومن غير توسط واسطة في البين ، كالشرط العقلي .

ويترتب على ما ذكرناه من كون الشرط الشرعي دخيلاً في الملاك ، أن يكون بيانه من وظيفة الشارع المقدّس ؛ لعدم قدرة العقل على إدراك الملاكات الواقعيّة ، والدليل الدالّ عليه هو ( الدليل الشرعي ) .

وأما الشرط العقلي فهو : ما يستدلّ العقل على شرطيّته من غير حاجة إلى البيان الشرعي ، والدليل الدالّ عليه هو ( الدليل العقلي ) .

» لا ما ينتهي إليه العمل ، فإنّ ما ينتهي إليه العمل ليس مرجحاً بوجوده الذهني للفعل الاختياري ، وهذا من قبيل قوله سبحانه وتعالى : ﴿ فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا ﴾ فإنّ كينونة النبي موسى ﷺ عدواً لآل فرعون ليس ممّا لأجله العمل ( الالتقاط ) وإنّما ممّا انتهى إليه العمل ، مع عدم كونه داعياً .

**إيقاظ وتنبيه:**

والذي ينبغي الوقوف عنده والالتفات إليه في نهاية المطاف: أن ما قد تمّ بيانه من الفرق بين الشرط الشرعي والشرط العقلي إنما هو من جهة كَيْفِيَّة دخالتهما في الملاك ثبوتاً، ومن حيث الدليل الدالّ عليها إثباتاً، وأمّا في مقام الجعل والإنشاء فكلا الشرطين المذكورين: الشرعي والعقلي يترتب عليها الحكم الشرعي، وهو مقيد بهما.

**القسم الثاني: شروط الواجب (المتعلّق).**

لا يخفى أن متعلّق الوجوب - وهو الذي يكون مقتضياً لما يترتب عليه من المصلحة إمّا ذاتاً وإمّا لوجود شرط الوجوب - على نحوين: فتارة: يكون متعلّق الوجوب مقتضياً تامّاً للتأثير في إيجاد الملاك والمصلحة. وأخرى: لا يكون مقتضياً تامّاً لإيجاد الملاك المترتب على العمل، بحيث لا يتأتّى منه التأثير إلاّ مع ضميمة شيء آخر، كالصلاة مع الطهارة، فإنّها لا يمكن أن تكون مقتضية لما يترتب عليها إلاّ بانضمام الطهارة إليها، وهذه الأمور المنضمة إلى الواجب والدخيلة في تأثيره هي التي يعبر عنها بشروط الواجب. ومن وحي ما ذكرناه يتسنى لنا أن نعرّف شروط الواجب بأنّها: ما تصير الواجب فاعلاً تامّاً في التأثير - لا في الاقتضاء - بعد أن كان فاعلاً ناقصاً.

**الجهة الثانية: موانع الوجوب والواجب.**

أمّا موانع الوجوب: فهي التي يكون الحكم الشرعي في مقام الجعل والإنشاء مقيداً بعدمها، كما هو مقيد بوجود شروط الوجوب؛ وذلك لأنّها تمنع من تحقّق الخاصية في متعلّق الحكم، سواء كان المتعلّق ذا خصوصية في حدّ نفسه، أو ببركة

توفّر الشرط الدخيل في الملاك ، والسّر في حيلولتها دون تحقّق الخصوصية في المتعلّق كونها المقتضي الأقوى الذي يمنع من تأثير الشرط في تحقّق الاقتضاء في العمل ؛ لأجل منعها عن تحقّق الخصوصية التي يصير بها مقتضياً ومؤثراً في الملاك المترتب عليه .

ويمكن التمثيل لموانع الوجوب بالحيض بالنسبة إلى وجوب الصلاة ، فإنّ وجوده -بالنسبة للمرأة- مانع من كون الصلاة ذات خصوصية مؤثّرة ، ولذلك قيّد الحكم الشرعي (وجوب الصلاة) بعدمها (عدم الحيضية) في مقام الجعل والإنشاء ، فصدر عن الشارع المقدّس : «إذا كانت المرأة طامثاً فلا تحل لها الصلاة»<sup>(١)</sup> . وما ذلك إلا من أجل الإشارة إلى مانعية الحيض بوجوده ، وأنّ الصلاة عند وجوده ليست لها خصوصية مؤثّرة في ملاكها ، إمّا لتساوي الخصوصيتين ، وإمّا لأقوائية الخصوصية المؤثّرة في المفسدة بسبب الحيض .

وأما موانع الواجب : فهي التي لا تؤثّر في اقتضاء متعلّق الحكم الشرعي ، ولكّنها تمنع من تأثيره ، ومثال ذلك (الفهقة) بالنسبة إلى الصلاة ، فإنّها لا تأثير لها في اقتضاء متعلّق الحكم الشرعي (الصلاة) كما أثّرت الحيضية ، ولكّنها تمنع من تأثير الواجب في إيجاد الملاك بالفعل .

وبناءً على ما ذكرناه : فإنّ مانع الواجب كـ (الفهقة) يلزم على المكلف منعه ، بخلاف مانع الوجوب كـ (الحيضية) فإنّه لا يجب منعه ، بل يجوز للمكلف إيجادها قبل تحقّق الوجوب ، كما لو أرادت المرأة أن تحول بين نفسها وبين وجوب الصلاة ، فشربت شراباً معيّناً يوجب خروج دم الحيض<sup>(٢)</sup> .

(١) وسائل الشيعة : الباب ٣٩ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

(٢) والكلام هو الكلام بالنسبة إلى شروط الوجوب ، وشروط الواجب ، فإنّ شرط «

نعم ، في المقدمات المفوتة كلام سنوافيك بتحقيقه في محله من هذا الكتاب<sup>(١)</sup>.

### النتيجة :

وبعد المرور بما أوضحناه من الفرق بين شروط الوجوب وشروط الواجب ، وبين موانع الوجوب وموانع الواجب ، أتضح لدينا أن شروط الحكم الدخيلة في فعليته بوجودها الخارجي ، و الموانع الدخيل عدمها خارجاً في الفعلية ، هي : شروط الوجوب وعدم موانعه ، وأما شروط الواجب ، وكذلك عدم موانعه ، فلا أثر لها في فعلية الحكم الشرعي ، وإن كان إحرازها بتمامها - مضافاً إلى إحراز المتعلق - ووصولها إلى المكلف بموصل تامّ الحجية ، دخيلين في تنجز الحكم ، وترتب الثواب على موافقته ، والعقاب على مخالفته .

وبذلك نكون قد حدّدنا المقصود من قيد (الوصول) المأخوذ في منجزية الأحكام الشرعية ، فالتفت ولا تغفل .

### المقدمة الرابعة : بيان المقصود من الحسن والتقبح في المنجزية .

ذكرنا سابقاً أنّ الحكم الفعلي مع وصوله إلى المكلف يستنجز عليه ، بمعنى أنه تحسن طاعته عقلاً ، ويستحقّ عليها الثواب ؛ لكونها مصداقاً للعدل ، وتقبح مخالفته عقلاً ، ويستحقّ عليها العقاب ؛ لأنّها مصداق للظلم .

وهذا يعني أنّ منجزية العلم هي : أن يوصل العلم الحكم الشرعي إلى

» الوجوب لا يجب تحصيله ، بينما شرط الواجب يجب تحصيله وإيجاده ؛ لأنه مطلوب معه ، فكما يجب تحصيل الواجب نفسه ، كذلك يجب تحصيل شرطه أيضاً .

(١) راجع الصفحة : ٥١١ .

حدّ يحكم العقل بأنّ اطاعته حسنة ، ومخالفته قبيحة .

فينبغي تحقيق المقصود من عنواني : الحسن والقبح المرتبطين بمعنى منجزية الحكم الشرعي ، وقد ذكروا لهما خمسة معانٍ :

المعنى الأوّل : الحسن هو موافقة الفعل للغرض ، والقبح هو مخالفته . ويمكن التمثيل له بفعل زيد - مثلاً - فإنه يكون حسناً عند أصدقائه لكونه موافقاً لغرضهم ، وقبيحاً عند أعدائه لكونه مخالفاً لغرضهم .

المعنى الثاني : الحسن هو موافقة الفعل للطبع ، والقبح هو مخالفته ؛ ولذلك يعتبر ( الغذاء ) حسناً لكونه موافقاً للطبع ، و ( الدواء ) قبيحاً لكونه مخالفاً له .

المعنى الثالث : الحسن هو صفة الكمال ، والقبح هو صفة النقص ؛ ولذلك يعتبر ( العلم ) حسناً لأنه من صفات الكمال ، و ( الجهل ) قبيحاً لأنه من صفات النقص .

المعنى الرابع : الحسن هو ما اشتمل على المصلحة ، والقبيح هو : ما اشتمل على المفسدة ، ويعبرّ عنهما بالحسن والقبح الفعليين .

المعنى الخامس : الحسن هو ما يستحقّ فاعله المدح ، والقبيح هو : ما يستحقّ فاعله الذمّ ، ويعبرّ عنهما بالحسن والقبح الفاعليين .

وهذا المعنى الأخير هو محلّ النزاع بين الإمامية والأشاعرة ، وينبغي البحث حوله تارة من حيث الكبرى ، أي : عن أصل وجود الحسن والقبح العقليين ، وتحققهما وثبوتهما للأفعال .

وتارة من حيث الصغرى ، أي : عن كون العلم الإجمالي دخيلاً في تحقيق موضوع حكم العقل بالحسن عند الموافقة ، وبالقبح عند المخالفة ، من جهة كونه



أحد مصاديق الوصول ، باعتبار أنّ الدخيل هو مطلق الوصول الذي يكون حجّة معتبرة .

فالبحث في المقام يقع في جهتين :

**الجهة الأولى : الجهة الكبرى .**

**الجهة الثانية : الجهة الصغرى .**

وبما أنّ البحث حول الجهة الثانية سترجئه إلى البحث الرابع بشكل مفصل ؛ لذلك سنقتصر هنا على البحث حول الجهة الأولى فقط .

وحاصل الكلام فيها : أنّ الأشاعرة قد أنكروا وجود الحسن والقبح العقليّين ، وذهبوا إلى أنّ الملازمة بين العدل والحسن ، وبين الظلم والقبح ، إنّما هي يجعل الشارع وحكمه ، ولا مسرح فيها للعقل ، وذلك إمّا لإدراك العقل عدم وجود جهة ذاتية أو خارجيّة في عمل من الأعمال تقتضي استحقاق الثواب أو العقاب عليه ، كما يرى ذلك بعض الأشاعرة ، وإمّا لقصور العقل عن إدراك تلك الجهة - مع فرض التسليم بوجودها - والإذعان بها ، كما هو رأي طائفة أخرى منهم .

وخالفهم في ذلك العدليّة - ومنهم الشيعة الإماميّة - حيث ذهبوا إلى ثبوت الحسن والقبح العقليّين ، بمعنى وجود الملازمة العقلية بين العدل وبين استحقاق المدح والثواب عليه ، الذي هو عبارة أخرى عن ( الحسن ) ، وبين الظلم وبين استحقاق الذمّ والعقاب ، الذي هو عبارة أخرى عن ( القبح ) .

وعمدّة ما استدّلوا به هو : دليل البداهة ، بمعنى أنّ كلّ شخص عاقل يدرك

عقله وجود الملازمة بين الظلم واستحقاق العقاب عليه ، وأيضاً بين الحسن واستحقاق الثواب عليه<sup>(١)</sup> ، بل ويدعن بذلك ، سواء كان من أتباع الديانات السماوية أم كان من المنكرين لها ، كالبراهمة والملاحدة الذين ينكرون كلّ الشرائع الإلهية ، فاستحقاق المحسن للمدح ، واستحقاق المسيء للذمّ من المرتكزات الذهنية عند جميع البشر ، ومن الأمور التي أودعها الله في كينونة الإنسان ، وفطره وجبله على الحكم بها ، مهما اختلفت الأزمنة واللغات ، وتعدّدت الأمكنة والديانات .

ومع كون الحسن والقبح العقليين بهذه المثابة من البدهة والجلء ، فمن اللغو والعبثية محاولة الاستدلال على ثبوتها ببعض البراهين والأدلة ؛ إذ العيان يغني عن البيان ، وطلوع الشمس هو نفسه دليل الشمس .

ورغم الاتفاق بين أعلام الطائفة المحقّة على كون الحسن والقبح العقليين من القضايا البديهية ، إلا أنّهم اختلفوا في تحديد نوع هذه القضية البديهية ، فذهب بعضهم إلى أنّها من البديهيات الأولية ، وذهب البعض الآخر إلى كونها من المشهورات العامة .

وتحقيق المطلب وتنقيحه يتوقّف على بيان الفرق بين البديهيات الأولية والمشهورات العامة ، فنقول :

(١) المراد من إدراك العقل للملازمة هو : إدراكه - بمستوى الإذعان - لثبوت المحمول للموضوع ، من غير أن يحتاج في إذعانه للشرع الشريف ، وهذا الإدراك :  
إمّا : بديهي يكفي لتحقيقه تصوّر الموضوع والمحمول .  
وأمّا نظري يحتاج في تحقيقه إلى إقامة الدليل العقلي الذي بواسطته يحصل العلم بشيء آخر ، وسواء كان الإدراك بديهيّاً أم نظريّاً ، فإنّه يعبر عنه بحكم العقل .

### تعريف القضية البديهية الأولى:

أما القضية البديهية الأولى: فهي - اصطلاحاً - : القضية التي يكون ملاك صدقها هو: مطابقتها لنفس الأمر، ويكون مجرد تصوّر موضوعها ومحمولها كافياً للإدعان بثبوت محمولها لموضوعها، من غير أن يحتاج هذا الإدعان إلى البرهان والقياس، أو إلى الانضمام إلى قضية بديهية ثانوية أو إلى قضية بديهية أولية أخرى، والمثال الوحيد لها هو: (النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان) فقط<sup>(١)</sup>.

وأما ما مثلوا به من أن: (الجزء أعظم من الكل) وكذلك (الواحد نصف الاثنين) فليساً منها، لأنّ كلاً من القضيتين وإن لم تحتج إلى القياس، ولا إلى ما يضمّ إلى البديهية الثانوية، ولكنها بحاجة إلى قضية أخرى بديهية، وهي: أنّ النقيضين لا يجتمعان، فتكون من هذه الجهة كالفطريات الاصطلاحية، بلحاظ احتياجها إلى قضية بديهية، لا إلى القياس البديهي<sup>(٢)</sup>.

وملاك صدق قضيتي: (العدل حسن) و (الظلم قبيح) هو: مطابقتها لما هو مورد لإدعان العقلاء كلّهم، وتكونان من الأمور الاعتبارية والذهنية الاتفاقيّة، التي اعتبرت ليصير محمول الأولى - العدل حسن - داعياً إلى إيجاد موضوعها، من أجل الوصول إلى ما يترتب عليه من المصلحة، ويصير محمول الثانية

(١) القضية البديهية الأولى في قبال القضية البديهية الثانوية، وهي: ما يحتاج فيها العقل مضافاً لتصور الموضوع والمحمول إلى وساطة أحد أمور خمسة:

١ - الحس بقسميه الظاهري والباطني. ٢ - الحدس. ٣ - التجربة. ٤ - التواتر. ٥ - الفطرة، وسيأتي الكلام حولها مفصلاً إن شاء الله تعالى.

(٢) سيأتي بيان ذلك في الصفحة: ٨٣.

-الظلم قبيح - داعياً إلى الاجتناب عن موضوعها ، من أجل عدم الوقوع فيما يترتب عليه من المفسدة ، فهما وإن كانتا مشتركتين مع البديهيّة الأولىّة في كونها مورداً لإذعان كلّ العقلاء ، إلا أنّ البديهيّة الأولىّة من الأمور النفس الأمريّة ، وهما من الأمور الاعتباريّة .

### تنبيه وإيقاظ :

والذي ينبغي الالتفات إليه : أنّ كون القضية من البديهيّات الأولىّة لا يمنع من تعلق الشكّ بها؛ وذلك لأنّ عدم تصوّر الموضوع أو المحمول اللذين تتشكل منها القضية موجب للشكّ في نفس القضية البديهيّة الأولىّة .

فمثلاً يقال : إنّ قضية ( الممكن بحاجة إلى مؤثّر ) من القضايا البديهيّة الأولىّة ، ومع ذلك قد يشكّ فيها فيما لو لم يفهم الموضوع ( الممكن ) على حقيقته ، وإلاّ فمن أدرك حقيقة الإمكان الماهوي وهو : خلو الماهيّة عن الوجود والعدم ، وكذلك حقيقة الإمكان الوجودي وهو : تعلق ذات الممكن بالغير وجوداً ، فإنّه لا يمكن أن يتحقّق لديه الشكّ بالنسبة إلى هذه القضية ؛ وذلك لأنّه إن كان المقصود من الإمكان هو الإمكان الوجودي ، فكيف لا يحتاج إلى الغير ، والحال أنّ قوام ذاته بالغير ؟! وإلاّ للزم التناقض ؛ لأنّ ما فرضناه متعلقاً بالغير ، يلزم أن يكون مستقلاً ليس متعلقاً بالغير ، كما لا يخفى .

وإن كان المقصود من الإمكان هو الإمكان الماهوي ، فكيف تكون الماهيّة الخالية عن الوجود والعدم موجودة من قبل ذاتها؟! إذ هذا مرجعه إلى التناقض أيضاً؛ لأنّ ما فرضناه خالياً عن الوجود سيصبح ليس خالياً عنه ، فلا تغفل .

### تعريف القضايا المشهورات :

وأما القضايا المشهورات فهي: القضايا التي اشتهرت عند جميع العقلاء ، أو عند طائفة منهم ، وذاع التصديق بها بينهم ، وهي على قسمين :

#### القسم الأول: المشهورات العامة .

ويراد منها: القضايا التي تطابقت مع ما اتفقت عليه آراء كافة العقلاء ، لا المطابقة لنفس الأمر ، وهذا يعني أن ملاك صدقها هو: مطابقتها لآراء العقلاء ، أي لما تعلقت به آراؤهم واعتقاداتهم ، وكان متعلقاً لإذعانهم كلهم ، وإن لم يكن من الأمور النفس الأمرية .

وتكون هذه القضايا من الأمور الذهنية ، في قبال البديهيات الأولية التي مرّ أنّ ملاك صدقها هو: مطابقتها لنفس الأمر سواء أذعن بها مدعن أم لا ، فإنّها وإن كانت هي الأخرى أيضاً مورداً لإذعان العقول كلّها ، إذا تصوّرت موضوعها ومحمولها ، إلا أنّ الفرق بينهما: أنّ المشهورات العامة من الأمور الاعتبارية المقبولة لدى العموم ، نظراً لإدراكهم ما يترتب عليها من المصالح والمفاسد العامة ، كحسن العدل وقبح الظلم ، بينما البديهيات الأولية من الأمور النفس الأمرية التي تكون مورداً لإذعان العموم ، لإدراكهم الملازمة الواقعية بين موضوعاتها ومحمولاتها .

#### القسم الثاني: المشهورات الخاصة .

ويقصد منها: القضايا التي تطابقت على الاعتقاد بها آراء طائفة خاصة من العقلاء ، في حدود مكان خاص ، أو زمن معين .

والقسم الأوّل هو محلّ البحث هنا؛ إذ مراد من ادّعى كون الملازمة بين العدل واستحقاق المدح أو الثواب، وبين الظلم واستحقاق الذمّ أو العقاب، من القضايا المشهورة هو: كونها من القضايا المشهورة العامّة.

### الفارق الجوهرى بين الأوّليات والمشهورات:

وبعد المرور بتعريف كلّ من القضية البديهية الأوّلية، والقضية المشهورة العامّة، لا بدّ من عطف عنان القلم على ما ذكرناه آنفاً من كون كلتا القضيتين المذكورتين من القضايا البديهية، فهما مشتركتان في البداهة، وهذا ما يستدعي متناً بيان الفارق الجوهرى الذي نستطيع من خلاله أن نميّز بين البديهية الأوّلية، وبين المشهورة العامّة.

فنقول: الفارق بينهما هو: أنّ المحمول في القضية البديهية الأوّلية من الأمور التكوينية النفس الأمرية اللازمة للموضوع؛ ولو كان انتزاعياً من الأمر الخارجى، بينما المحمول في القضية المشهورة العامّة من الأمور الجعلية الاعتبارية، التي جعلها العقلاء بلحاظ الملاك النفس الأمرى التابع للموضوع، حيث أدركه العقلاء من غير احتياج إلى الشارع.

وزيادة في الجلاء والإيضاح، ورفعاً للإبهام والإجمال، يحسن أن نقف ولو وقفة مختصرة لبيان الفرق بين الأمور النفس الأمرية والأمر الاعتبارية، فنقول:

الأمر الاعتبارى هو: ما يكون تحقّقه بإدراك العقل ولحاظه، وليس له فيما وراء إدراك العقل وعاء يتحقّق فيه، سواء كان هذا الأمر الاعتبارى من الممكنات أم من الممتنعات.

والأمور الاعتبارية على قسمين:

### القسم الأول: الأمور الاعتبارية العقلية .

وهي: الناشئة عن الأمور التكوينية والدخيلة فيها .

فالزوجية - مثلاً - أمر اعتباري ، ولكنها ناشئة عن أمر تكويني وهو ( حفظ النظام الفردي والاجتماعي ) ، ودخيلة في التكوين أيضاً بلحاظ آثارها الخارجية المترتبة عليها من جلب المصالح ودرء المفسد ، التي تعود بالصالح العام على المجتمع بأكمله .

وكذلك الصلاة ، فإنّ وجوبها أو استحبابها من الأمور الاعتبارية ، إلا أنّها ناشئة عن التكوين ، وهو الملاك في المتعلق - الذي هو من التكوينية أيضاً - الداعي للجاعل إلى جعله واعتباره ؛ ليصير داعياً للمكفّ نحو إيجاد متعلقه الدخيل في تحقّق الملاك التكويني ؛ الذي هو عبارة عن المصالح والمفسدة الراجعة للفرد أو المجتمع ، والموجبة لإصلاحها وإبصالتها إلى مراتب السموّ والكمالات الإنسانية المعنوية والمادية .

### القسم الثاني: الأمور الاعتبارية غير العقلية .

وهي: الناشئة عن الخيال والوهم ، من قبيل اعتبار التحيّة للسماء ، والفوقية للأرض مثلاً .

وأما الأمر النفس الأمري فهو: ما له تحقّق وواقعية في ظرفه ، سواء أدركه العقل أم لم يدركه ، وله ثلاثة مصاديق :

المصداق الأول: الخارج ؛ وذلك لأنّ الأمور الخارجية لها تحقّق وواقعية في ظرفها ، سواء أدركها العقل أم لم يدركها .

المصداق الثاني: رتبة الذات ، كـ (الحيوان الناطق) ، فإنّه معنى الإنسان ،

مع قطع النظر عن وجوديه الذهني والمخارجي . وهذه الماهية المركبة ( الحيوان الناطق ) لا تتوقف في تحققها على إدراك العقل ، وهي التي يعبر عنها برتبة الذات ، فالإنسان حيوان ناطق أدرك العقل ذلك أم لم يدرك .  
وبعبارة أخرى : الإنسان واجد لرتبة ذاته ، وهي كونه حيواناً ناطقاً ، سواء أدرك العقل ذلك أم لم يدركه .

**المصداق الثالث : العناوين الانتزاعية ، من قبيل عنوان ( العالم ) وعنوان ( القائم ) ، فإن أمثال هذه العناوين ليس لها وجود منحاز عن وجود منشأ انتزاعها ، فمثلاً عندما يقال : زيد قائم ، فالقائم - بمعنى : واجد القيام - ليس له وجود منحاز في قبال وجود زيد والقيام ، بحيث يكون لدينا في الخارج : زيد وقيامه وقائميته ، وإنما الموجود عندنا في الخارج شيئان : جوهر وهو ( زيد ) وعرض وهو ( القيام ) ، ومن قيام ( القيام ) بزيد ينتزع عنوان ( القائم ) .**

وعليه فهذا العنوان من العناوين الانتزاعية التي ينتزعها العقل من الخارج ، وهو بغض النظر عن وجوده الذهني ، له وجود بالعرض بتبع منشأ انتزاعه ، سواء أدركه العقل أم لم يدركه ، فيكون من الأمور النفس الأمرية .

وبعد المرور بهذه المصاديق الثلاثة للأمر النفس الأمري : الخارج ، ورتبة الذات ، والعناوين الانتزاعية ، مضافاً لما قد أوضحناه من حقيقة الأمر الاعتباري ، يتضح لدينا الفرق بين القضية البديهية الأولية التي يكون المحمول فيها من الأمور النفس الأمرية ، وبين القضية المشهورة العامة التي يكون المحمول فيها من الأمور الاعتبارية .

وعلى ضوء ما قد تم تنقيحه نعود إلى النقطة الأساس ، وهي البحث حول أن الملازمة بين ( العدل والحسن ) وبين ( الظلم والقبح ) التي ادّعي بدايتها ، هل هي



من البديهيات الأوليّة، أم هي من المشهورات العامّة؟

### نظريّة المحقّق الأصفهاني عليه السلام:

اختار المحقّق الأصفهاني (قدس الله سره) تبعاً لمشهور المنطقة كون الملازمة من المشهورات العامّة التي تطابقت عليها آراء كلّ العقلاء، مما يعني أنّ المحمول فيها من الأمور الاعتباريّة الناشئة عن المصلحة التكوينيّة، التي هي مصلحة (حفظ النظام)؛ وذلك لأنّ العدل حافظ للنظام، والظلم موجب لاختلاله، وعلى ضوء هذا الملاك اعتبر العقلاء العدل حسناً بمعنى استحقاق المدح عليه، والظلم قبيحاً بمعنى استحقاق الذمّ عليه.

ومسلك المحقّق الأصفهاني عليه السلام هو الرأي الصحيح، وهو المختار أيضاً، ولنا أن نبرهن عليه بدليلين:

### الدليل الأوّل:

وهو المستفاد من كليات نفس المحقّق الأصفهاني عليه السلام، وبما أنّ النكته في دليله راجعة إلى برهان الخلف؛ لذلك سوف نحتاج إلى مقدّمة تمهيدية صغيرة نتحدّث فيها عن المقصود من برهان الخلف، ثمّ نعطف الكلام على ما أفاده المحقّق الأصفهاني عليه السلام من الاستدلال، فنقول:

برهان الخلف من خلال القياس الاستثنائي الانفصالي هو: ما تتشكّل كبراه عن طريق الأمر الدائر بين المتنافيين في الوجود عقلاً، كالليل والنهار، ويعبر عنه بالانحصار العقلي لامتناع خروج ما تتشكّل منه كبراه عن المتنافيين عقلاً.

أو تتشكّل كبراه عن طريق الأمر الدائر بين المنحصرين أو الأمور المنحصرة

وقوعاً، كالعلم الإجمالي في موارد الشبهة المحصورة، ويعبر عنه بالانحصار الوقوعي، لعدم امتناع كون الدائر في غير الطرفين أو الأطراف عقلياً، ولكن بحسب الوقوع منحصر فيهما أو فيها<sup>(١)</sup>.

فكل أمر مردد بين أمرين أو أكثر - كالليل والنهار، أو الإنائات مثلاً في الشبهة المحصورة - يمكن لنا تعيينه عن طريق القياس الاستثنائي، بحيث إذا أثبتنا نفيه عن أحد الطرفين يثبت للآخر قهراً، وإلا يلزم محذور الخلف، بمعنى أن ما فرض منحصرًا يلزم عدم انحصاره، وما فرض متنافياً يلزم عدم تنافيه.

فمثلاً: لو انحصر العلم بنجاسة أحد الانائين، ثم قامت البيينة على نجاسة أحدهما المعين، تثبت الطهارة للأناء الآخر قهراً، وإلا يلزم محذور الخلف، بمعنى أن ما فرض منحصرًا يلزم عدم انحصاره.

وبعد بيان هذه المقدمة الممهدة نستطيع أن نفهم نكتة الاستدلال في كلام المحقق الأصفهاني رحمته، إذ خلاصة دليله: أنه بعد أن ثبت بدليل البدهة كون الملازمة بين العدل واستحقاق الثواب، وبين الظلم واستحقاق العقاب، من القضايا البديهية، يدور الأمر حينئذٍ - على نحو الانحصار - بين كون هذه القضية من القضايا البديهية الأولية، أو من القضايا المشهورات العامة.

(١) المناطقه حصروا برهان القياس الاستثنائي في خصوص الأمرين المتنافيين عقلاً، وهو ليس على ما ينبغي؛ إذ القياس الاستثنائي يشمل حتى الأمرين المنحصرين، وإن لم يكن بينهما تنافٍ وجودي؛ وذلك لوحدة النكتة والملاك بين الأمرين المتنافيين والأمرين المنحصرين، كما قد اتضح من خلال المثال المذكور أعلاه، ولكن حيث كان نظرهم إلى الأمور النفس الأمرية، وتنظيم الضابطة العقلية لاستعمالها في البحوث الفلسفية التي هي ناظرة إلى الأمور النفس الأمرية، فتكون مقدمة لها، خصصوه بها.

ومع إثبات عدم كون الملازمة من القضايا البديهية النفس الأمرية ، يثبت قهراً كونها من المشهورات العامة (الاعتبارية) .

وتفصيل دليله : إن القضية البديهية على قسمين :

القسم الأول : القضية البديهية الأولية ، وهي - كما تقدّم - ما يكون تصوّر الموضوع والمحمول فيها كافياً للتصديق بثبوت المحمول للموضوع ، ويمثّل لها بالقضية البديهية الأولى : (النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان) والتي يعبر عنها بأُمّ القضايا البديهية ، ويعبر عنها أيضاً بأنها (واجبة الوجود في العلم) ؛ وذلك لأنّ العلم بها لا يتوقّف على شيء سواها ، وكل معلوم ينتهي إليها<sup>(١)</sup> .

القسم الثاني : القضية البديهية الثانوية ، وهي - كما أوضحنا - ما لا يكون فيها تصوّر الموضوع والمحمول كافياً للإذعان بثبوت المحمول للموضوع ، بل يتوقّف هذا الإذعان على وساطة أحد أمور خمسة :

١ - الحس بشقيه الظاهري والباطني . وتسمى القضايا البديهية التي تتوقّف على الإحساس بـ (المحسوسات أو المشاهدات) ، ومثال القضية البديهية التي تتوقّف على الحس الظاهري ( السماء فوقنا والأرض تحتنا ) ، ومثال القضية المتوقّفة على الحس الباطني العلم بالجوع أو العطش .

(١) قد يمثل للقضية البديهية الأولية - كما في الكثير من الكتب المنطقية - بقضية (الكل أعظم من الجزء) - كما مرت الإشارة إليه - وفيه نظر ، وذلك لأنّ القضية المذكورة تتوقّف على قضية أخرى ، وهي : النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان ، بتقريب : أنّ الكل إن لم يكن أعظم من الجزء ، فالجزء سيكون مساوياً له ، وإذا كان مساوياً فهو ليس بجزء ، وهذا معناه اجتماع النقيضين ، فلا بدّ من فرض الكل أعظم من الجزء .

٢ - الحدس . والقضايا البديهية الثانوية التي تتوقف على الحدس مضافاً إلى تصوّر الموضوع والمحمول يطلق عليها : ( الحدسيات ) ، والمراد من الحدس هو حذاقة الذهن .

٣ - التجربة . ويعبر عن القضايا التي تتوقف على التجربة ( أي : تكرار وقوع الحادثة ) بالتجريبيات أو المجربات ، ويمثل لها بقضية : ( كل نار حارّة ) أو قضية : ( الجسم يتمدد بالحرارة ) .

٤ - التواتر . وتسمى القضايا التي تتوقف على التواتر - وهو : إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب - بالتواترات ، ويمثل لها بالعلم بوجود بعض الأمم السالفة أو العلم بوجود بعض البلدان النائية المقطوع بها .

٥ - الفطرة . والقضايا البديهية التي تتوقف على الفطرة يعبر عنها بالفطريات ، ويراد منها : القضايا التي قياساتها معها ، بمعنى أنّ الوسط الذي تتوقف عليه هذه القضايا ليس ممّا يغيب عن الذهن ، حتّى يحتاج إلى الفكر والنظر .

ويمثل لها بقضية : ( الأربعة زوج ) ، فإنّ تصوّر الموضوع والمحمول فيها لا يكفي للإدعان ، بل هي تحتاج إلى برهان لا ينفك عن ذهن أي شخص من الأشخاص ، وهو : كون الأربعة عدداً يقبل القسمة إلى قسمين ، وكل عدد يقبل القسمة المذكورة فهو زوج ، فالأربعة زوج .

والمتحصّل : من خلال هذا التفصيل أنّ القضايا البديهية ذات المحمولات النفس الأمرية على ستة أقسام : الأوليات ، والحسيّات ، والحدسيّات ، والتجريبيّات ، والمتواترات ، والفطريّات .

إذا عرفت ذلك ، فلنعطف النظر إلى قضية : ( الظلم قبيح ، بمعنى : استحقاق

الذمّ والعقاب عليه ، والعدل حسن ، بمعنى استحقاق : المدح والثواب عليه )  
لنرى بأنّها هل تندرج ضمن إحدى القضايا الست البديهية المتقدمة أم لا ؟  
أما الأوليات : فمن الواضح أنّ هذه القضية لا تندرج تحتها ؛ وذلك لأنّ  
تصوّر موضوعها ومحمولها لا يكفي للإدعان بها ، ولو كان كافياً لما صارت  
محلاً للنزاع الطويل بين الأشاعرة والعدلية ومنهم الإمامية .

ومن الواضح أيضاً - على ضوء ما قدّمناه قريباً - أنّها ليست من الحسيّات  
بكلّا شقيها ، لعدم كون الاستحقاق مشاهداً ، وليس بنفسه من الكيفيات النفسانية  
الحاضرة بنفسها عند النفس ، وكذلك ليست من الفطريات ، إذ ليس لازماً قياساً  
يدل على ثبوت النسبة ، وكذلك هي أيضاً ليست من الحدسيات ، ولا المتواترات ،  
ولا التجريبيات - كما هو واضح - وهذا يعني أنّها ليست من القضايا البديهية  
في شيء .

وإذا تمّ لدينا أنّها ليست من البديهيات ذات المحمولات النفس الأمرية ،  
ثبتّ وتعيّن كونها من المشهورات العامة ذات المحمولات الاعتبارية ؛ لدوران  
الأمر بينهما على سبيل الانحصار ، فإذا انتفى أحدهما تعيّن الآخر ، وإلا يلزم محذور  
الخلف ، وهو عدم الانحصار الذي قد تمّ فرضه مسبقاً<sup>(١)</sup> .

### مناقشة المحقّق الخوئي لاستدلال المحقّق الأصفهاني :

وقد يناقش هذا الدليل الذي طرحه المحقّق الأصفهاني رحمته الله - كما يستفاد من كلمات  
المحقّق الخوئي رحمته الله - بما حاصله : أنّ العاقل الأول ، وقبل وجود المجتمع العقلائي ،

(١) لاحظ : نهاية الدراية للمحقّق الأصفهاني رحمته الله : ٣ : ٢٩ - ٣١ .

ووجود النظام الذي يكون منشئاً لمحمول القضية المشهورة ، يدعن بالملازمة بين العدل والحسن ، وبين الظلم والقبح .

وهذا مما يؤكد أن قضية الملازمة ليست من المشهورات العامة ، وإنما هي من القضايا البديهية<sup>(١)</sup> .

### مناقشة كلام المحقق الخوئي رحمته الله :

ولكن ما أفاده رحمته الله لا يخلو عن المناقشة ؛ وذلك لأنه مع كون مقصوده من الحسن والقبح اللذين يدركهما العاقل الأول هو : استحقاق المدح والثواب ، واستحقاق الذم والعقاب ، فهذا لا يترتب على وجود النظام الاجتماعي ، وإنما يترتب على العدل ، وهو : إعطاء ذي الحق حقه ، وعلى الظلم ، وهو : تجاوز حق ذي الحق والتعدي عليه ؛ لأن مركز العدل والظلم هو : الحقوق ، وكلاهما يتصوران حتى ولو لم يكن في العالم إلا شخص واحد فقط ؛ وذلك لأنه إن أطاع مولاه فقد أعطاه حقه ، وبذلك يكون عادلاً ، والعاقل يستحق الثواب ، وإن خالف مولاه وعصاه فقد ظلمه ولم يعطه حقه ، والظالم يستحق العقاب ، وما ذلك إلا لأنه بطاعته يكون قد حافظ على نظام الحقوق ، وبمخالفته ومعصيته يكون قد أخل به ، فيستحق الثواب على الأول ، والعقاب على الثاني .

وهذا يعني أن هناك ثمة نظام وهو : ( نظام الحقوق الأعم من النظام الاجتماعي ) وإن لم يوجد على ظهر الأرض سوى فرد واحد ، وهذا النظام في صفحة التكوين هو الذي صار منشئاً لمحمول قضية الملازمة الاعتباري .

(١) لاحظ : مصباح الأصول : ٢ : ١٦ .

## الدليل الثاني :

إنّ الإصرار على كون الملازمة بين العدل والحسن ، وبين الظلم والقيح ، من القضايا البديهية ، لازمه كون المحمول فيها وهو : استحقاق الثواب والعقاب من الأمور النفس الأمرية الواقعية ، بل ومن القضايا (الأزلية) - على حدّ تعبير المحقق الخوئي رحمته الله<sup>(١)</sup> - وهذا ما لا سبيل إلى الالتزام به .

وذلك لأنّ كلّ محمول واقعي ونفس الأمري إذا كان ثابتاً لموضوعه ، فهو لا يخلو عن أحد أنحاء ثلاثة :

النحو الأوّل : أن يكون المحمول النفس الأمري من الأمور الانتزاعية ، ومبدأه موجوداً خارجياً مغايراً وجوده لوجود موضوعه ، كالقيام بالنسبة لزيد في قولك : زيد قائم ، فإنّ واجدية زيد للقيام ليست بالوجدان الذاتي ، وإنما هي بضمّ القيام بما له من الوجود الخارجي المغاير لوجود زيد إليه ، وهذا هو ما يعبر عنه بالمحمول بالضميمة .

النحو الثاني : أن يكون المحمول النفس الأمري من المفاهيم الانتزاعية أيضاً ، لكنّ مبدأه عين موضوعه ومنشأ انتزاعه وجوداً ، بحيث تكون للموضوع حيثية ذاتية في الخارج بما له من الوجود الواحد ، فتنتزع منه حيثيته الذاتية هذه وتحمل عليه ، وهذا من قبيل : ( زيد شيء ) فإنّ الشئية لزيد ليست شيئاً وراء وجوده الخارجي قد ضُمَّت إليه ، وإنما هي منتزعة من نفس وجوده ، وحملت عليه بالحمل الشائع الصناعي ، وهذا هو ما يطلقون عليه : المحمول من صميمه .

(١) صرح المحقق الخوئي رحمته الله بأنّ جميع الاستلزمات العقلية من الأمور الواقعية الأزلية في مصباح الأصول : ٢ : ١٧ .

النحو الثالث: أن يكون المحمول النفس الأمري في رتبة الذات، سواء كان جزء الذات - جنساً أو فصلاً - أم كان تمام الذات، ويحمل عليها، من قبيل: الإنسان حيوان، أو: الإنسان ناطق، أو: الإنسان حيوان ناطق.

إذا عرفت هذه الأنحاء الثلاثة للأمور النفس الأمريّة الواقعيّة، ولا رابع لها في البين، نقول: حسن العدل بمعنى استحقاق الثواب عليه، وقبح الظلم بمعنى استحقاق العقاب عليه، يندرجان ضمن أي الأنحاء الثلاثة؟

والجواب: أنه لا وجه لاندراجها ضمن النحو الأوّل؛ إذ الاستحقاق ليس أمراً خارجياً يتغير وجوده الخارجي مع وجود العادل أو الظالم، حتى يضمّ إليهما عند تحقق العدل بإعطاء ذي الحقّ حقّه، أو عند تحقق الظلم بالتجاوز على حق ذي الحق، وبعد انضمام الاستحقاق إلى العادل والظالم ينتزع عنوان (المستحق).

وكذلك لا وجه لكون (الاستحقاق) من الحثيات الذاتيّة التكوينيّة للعادل أو الظالم، التي تتحقق لهما عند صدور العدل أو الظلم منها بعد أن لم تكن، وتكون حينئذ منشأً لانتزاع مفهوم المستحق منها، كشيئية زيد التي هي من حيثياته الذاتيّة، وصارت منشأً لانتزاع عنوان (الشيء) منه.

وأخيراً ليس الاستحقاق جزء ذات العادل أو الظالم - جنساً أو فصلاً - ولا تمام ذاتها، وهذا في غاية الوضوح.

فتحصّل: أنّ (استحقاق الثواب والعقاب) ليس من المحمولات الواقعيّة النفس الأمريّة؛ لعدم صحّة اندراجه ضمن أحد الأنحاء الثلاثة التي تنحصر فيها الأمور الواقعيّة النفس الأمريّة.



وعليه : فيتعيّن كون هذا المحمول من الأمور الاعتباريّة؛ إذ الأمور إمّا نفس أمرية واقعيّة ، وإمّا اعتباريّة ، فإذا انتفى الأوّل تعين الثاني قهراً ، بمقتضى برهان الخلف ، وإذا كان محمول القضية من الأمور الاعتباريّة ، فالقضية إذن من المشهورات العامّة ، وليست من القضايا البديهيّة الأوّليّة ، والتي يعبر عنها بالأوّلويات .

والنتيجة : التي توصلنا إليها من خلال الدليلين المتقدمين هي كون قضية الملازمة بين العدل والحسن ، وبين الظلم والقيح ، من المشهورات العامّة التي تطابقت عليها آراء كافة العقلاء ، وليست من القضايا البديهيّة الأوّليّة ، ولكنها بوجودها الذهني تكون داعية إلى إيجاد أو ترك موضوعها الدخيل في المصالح والمفاسد النفس الأمريّة - التي هي حفظ النظام واختلاله - كالأحكام الشرعيّة .

#### المقدّمة الخامسة : الملازمة بين الحسن والقيح والحكم الشرعي .

بعد أن ثبت لدينا من خلال المقدّمة السابقة : وجود الملازمة بين العدل والظلم وبين الحسن والقيح ، بمعنى استحقاق الثواب والعقاب ، يصل بنا الأمر إلى البحث حول وجود الملازمة بين الحسن والقيح بالمعنى المتقدّم وبين الوجوب والحرمة ، بمعنى : أنّ ما حسن عقلاً وجب شرعاً ، وما قبح عقلاً حرّم شرعاً .

وقبل الشروع في الحديث عن الملازمة بالمعنى المذكور ، نقدم الحديث حول الملازمة بين الحسن والقيح الفعليين ، وبين الحسن والقيح الفاعليين .

#### الملازمة بين الحسن والقيح الفعليين والفاعليين .

وقد تقدّم في الأبحاث السابقة أنّ الحسن الفعلي بمعنى : ما اشتمل على المصلحة ، والقيح الفعلي بمعنى : ما اشتمل على المفسدة ، وتقدّم أيضاً أنّ الحسن الفاعلي

هو: استحقاق المدح والثواب، والقبح الفاعلي هو: استحقاق الذمّ.  
وعلى ضوء ذلك يقع البحث حول أنّ العقل لو أدرك المحسن الفعلي في عملٍ ما، بحيث وجده عملاً مشتملاً على المصلحة التامة، فهل يكون تحصيل هذه المصلحة حسناً حسناً فاعلياً أيضاً بحكم العقل، بحيث يستحقّ القائم بتحصيل هذه المصلحة المدح والثواب؟

وكذا لو أدرك العقل القبح الفعلي لعملٍ معيّن، بحيث وجده عملاً مشتملاً على المفسدة التامة، فهل يستلزم الإقدام على هذه المفسدة قبحاً فاعلياً بنظر العقل، بمعنى استحقاق الذمّ والعقاب أم لا؟

فالبحث بعبارة مختصرة حول ثبوت الملازمة بين المحسن والقبح الفعليين، وبين المحسن والقبح الفاعليين، وعدم ثبوتها.

والتحقيق: هو ثبوت الملازمة، والوجه في ذلك يعود إلى أمور ثلاثة:

الأول: إنه لا فرق في نظر العقلاء الحاكمين - بالاستقلال - باستحقاق الثواب والعقاب على الأعمال، بين إطاعة نفس أمر المولى ومخالفته، وبين تحصيل الملاك الملزم - الداعي للداعي لأمر المولى - وعدم تحصيله، وكذا لا يرون فرقاً بين إطاعة نفس نهيه ومخالفته، وبين ارتكاب المفسدة الملزمة - التي هي الداعي للداعي له - وعدم ارتكابها، من جهة استحقاق الثواب والعقاب.

ويمكن تقريب ذلك بالمثل المعروف، وهو: فيما لو رأى العبدُ ولدَ المولى غريقاً، والمولى لم يكن عالماً بذلك، فلم يأمر عبده، فهنا العبد يكون قد اطّلع على الملاك الملزم، ولو فوّته في هذه الصورة، يكون مستحقاً للذمّ والعقاب، ولو حصّله يكون مستحقاً للمدح والثواب.

وكما أن موافقة أمر المولى ونهيه مصداق للعدل العملي، ومخالفتها مصداق

للظلم العملي على المولى ، فكذلك أيضاً تحصيل الملاك الملزم في العمل إذا كان مصلحة ، والاجتناب عنه إذا كان مفسدة مصداق للعدل العملي ، وعدم تحصيله فيما لو كان من المصالح ، وعدم الاجتناب عنه فيما لو كان من المفاسد مصداق للظلم العملي على المولى في نظر العقلاء ، فالملازمة تامّة .

الثاني : إذا كانت موافقة الأمر ذي الملاك - الذي صار داعياً للداعي لجعل الحكم الإلزامي ، بحيث يكون داعياً بالإمكان الوقوعي للعمل - إنما هي لأجل أن يكون نفس العمل وسيلة إلى تحصيل ذلك الملاك المترتب عليه ، فهذا يعني أن جعل الحكم الشرعي إنما هو لأجل كونه دخيلاً في تحصيل الملاك أو اجتنابه .

وعلى هذا فإطاعة الأمر إذا كانت مصداقاً للعدل العملي ، ومخالفته مصداقاً للظلم العملي على المولى في نظر العقلاء ، مع كونها مقدّمتين للملاك الملزم ، فبالأولوية يكون تحصيل الملاك الملزم إذا أدركه العقل - ولو لم يكن هنالك أمر - أو الاجتناب عنه وعدم تحصيله - ولو لم يكن هنالك نهي - حسناً وقبيحاً بحكم العقل .

الثالث : إن مقتضى قاعدة اللطف أيضاً هو : استحقاق العقاب على عدم تحصيل الملاك الملزم المحرز - فيما لو كان من المصالح - وعلى عدم الاجتناب عنه - فيما لو كان من المفاسد - لأن الغرض من جعل الأحكام هو : جعل الداعي لتحصيل الملاكات أو اجتنابها ، الموجب للكمال أو الانحطاط .

وهذا يعني أن الغرض من جعل الثواب والعقاب إنما هو امتثال الأحكام الشرعيّة ، من أجل الوصول إلى الملاكات أو الاجتناب عنها ، وعليه فإذا أدرك العقل - استقلالاً - الملاك الملزم ، فقاعدة اللطف تقتضي استحقاق الثواب أو العقاب على تحصيله ، وعدمه أيضاً .

فتحصّل: أنّ الملازمة المذكورة من حيث الكبرى تامّة وصحيحة، ولكن صغرها ليست بتامة، لعدم إمكان اطلاع العقل البشري مستقلاً على الملاكات الواقعية الملزمة من غير طريق الأحكام الشرعية.

### الملازمة بين الحسن والقبح العقليين والحكم الشرعي.

وعوداً على النقطة الأساس في البحث وهي: الملازمة بين الحسن والقبح العقليين وبين الحكم الشرعي، نقول: إنّ قاعدة الملازمة يتصور لها موارد ثلاثة:

#### المورد الأوّل:

أن يكون مصداق الحسن أو القبح متفرّعاً عن الحكم الشرعي، كما لو أمر المولى بواجب معيّن، فإنّ موافقته تكون مصداقاً للعدل وموجبة لاستحقاق الثواب، ومخالفته مصداقاً للظلم وموجبة لاستحقاق العقاب؛ إذ موافقة الأمر ومخالفته في رتبة متأخرة عن نفس الأمر.

وهذا المورد هو ما يعبر عنه الأصوليون: بالحسن والقبح في سلسلة معلولات الأحكام. وفي هذا المورد أنكر مشهور الأصوليين وجود الملازمة بين الحسن والقبح العقليين، وبين الوجوب والحرمة الشرعيين.

ووجه إنكارهم يعود لأحد محذورين: إمّا محذور التسلسل، وإمّا محذور عدم القدرة على الامتثال.

#### ١ - محذور التسلسل.

وتقريبه: أنّ المولى لو أمر بالصلاة مثلاً، فإنّ هذا الأمر يترشّح عنه حسن فاعلي بالنسبة للإطاعة لكونها مصداقاً للعدل، وقبح فاعلي بالنسبة للمخالفة

لكونها مصداقاً للظلم ، فلو قلنا بالملازمة بين الحسن والقبح الفاعليين الواقعيين في سلسلة معاليل الأفعال ، وبين الوجوب والحرمة الشرعيين ، للزم من ذلك التسلسل .

إذ سيترشح عن هذا الحسن وجوب بالإطاعة ، وسيترشح من وجوب الإطاعة حسن أيضاً ، وهذا الحسن سيترشح عنه وجوب آخر... وهكذا فيتسلسل ، والتسلسل تالٍ فاسد ، والتالي الفاسد برهان إتيّ على فساد المطلوب ، وهو الملازمة في المقام .

#### دفع المحذور:

ويلاحظ على ما ذكره: أن بطلان التسلسل إنما هو في حدود دائرة الأمور التكوينية فقط ، وأما الأمور الاعتبارية كالأحكام الشرعية ، فالتسلسل فيها يدور مدار الاعتبار ، وعليه فمتى ما انقطع الاعتبار انقطع التسلسل .

#### ٢ - محذور عدم القدرة على الامتثال .

وتقريبه : إنَّ الوجوب ( وجوب الصلاة مثلاً ) بناءً على الملازمة سيكون وجوباً غير متناهٍ نظراً لتسلسله ، والوجوب غير المتناهي لا يمكن امتثاله ، وما لا يمكن امتثاله يستحيل التكليف به ؛ لأنَّه يكون من التكليف بغير المقدور .

#### دفع المحذور:

والجواب عن هذا المحذور: أنَّ القدرة على الامتثال ممكنة في الفرض ؛ وذلك لأنَّه بامتثال الأمر الأوَّل يتحقَّق امتثال جميع الأوامر المترتبة عليه .

فالتحقيق: أنَّ الملازمة غير تامّة في هذا المورد ، ولكن لا للمحذورين المتقدمين ؛

إذ قد تمّ دفعهما ، وإنما محذور اللغوِيّة من جعل الإلزام الثاني .

وتقريبه : انّ الغرض من التكليف - كما تقدّم غير مرّة - هو جعل ما يمكن أن يكون داعياً ، وبتحقّق هذا الغرض بالجعل الأوّل ، مع إدراك العقل للملازمة بين استحقاق الثواب على موافقته ، والعقاب على مخالفته ، يكون الجعل الثاني المترتب على الحسن والقبح في سلسلة معلولات الأحكام لغواً ، ولا فائدة منه .

### وهمّ ودفع :

وقد يقال : إنّ محذور اللغوِيّة من الجعل الثاني ، إنّما يتم لو كان الجعل الثاني تأسيسياً ، وأمّا لو فرضنا الجعل الثاني للتأكيد دون التأسيس ، فالمحذور مرتفع . ويلاحظ عليه : أنّ داعويّة الحكم الأوّل للمكلفين إمّا بذاته ، وإمّا بلحاظ ما يترتب عليه من الثواب والعقاب .

لا سبيل إلى الأوّل ؛ لأنّ الداعويّة الذاتية مختصّة بأولياء الله المعصومين عليهم السلام ، فيتعيّن الثاني ؛ إذ لولا العقوبة والمثوبة لما أطاع شخص مولاه ، وامتنثل أوامره ونواهيه ، وإذا كان كذلك فداعويّة الحكم الثاني المفيد للتأكيد ، إن كانت بدون إدراك العقل للملازمة بين مخالفته واستحقاق العقاب الآخر عليها أيضاً ، فلا داعويّة له حينئذ ، ويكون جعله لغواً لا ينبغي صدوره من الحكيم ، وإن كانت مع إدراك العقل للملازمة ، فيلزم أن يترتب على مخالفة عمل واحد استحقاقان ، ولا يلتزم بهذا أحد ، لأنّه ظلم على العبد<sup>(١)</sup> .

وعليه : فلا ملازمة بين الحسن والقبح الفاعليين للإطاعة والمعصية ،

(١) سيأتي بيان ذلك ببيان أوضح في الصفحة : ٩٦ .

وبين الوجوب والحرمة الشرعيين ، للزوم محذور اللغوئية .

فتحصّل : أنّ الملازمة في هذا الفرض ليست صحيحة وتامة ، نظراً لترتب محذور اللغوئية من جعل الحكم الثاني .

وبناء على هذه النكتة فإتينا نلتزم بأنّ الأمر بالإطاعة من سنخ الأوامر الإرشادية ، فراراً عن محذور اللغوئية .

### المورد الثاني :

أن تكون الملازمة بين الحسن والقبح في سلسلة علل الأحكام ، وبين المحكمين الشرعيين من الوجوب والحرمة .

وتفريبه : أنه لو أدرك العقل الملاك التام للحكم الشرعي في عمل من الأعمال ، وأدرك ترتب المصلحة التامة أو المفسدة التامة عليه ، اللتين تكونان داعيتين للداعي للمولى لجعل الحكم الشرعي الإلزامي من الوجوب والحرمة ، فنتيجة إدراكه للملاك التام في العمل هي الإذعان بالملازمة بين ترتب الملاك التام على العمل ، وبين جعل الشارع للحكم الشرعي على طبق الملاك التام بداعي جعل الداعي - بالإمكان الوقوعي - حتى يصير داعياً للعبد - عند فعليته ووصوله إليه - إلى العمل ومرجحاً له ، فيقوم بتحصيل الملاك التام أو الاجتناب عنه .

والدليل على هذه الملازمة : أنّ عدم جعل الشارع للحكم الشرعي مستلزم لتفويت المصلحة الملزمة عن العبد ، أو إيقاعه في المفسدة الملزمة ، وهذا نقض للغرض بحكم قاعدة اللطف الحاكمة بلزوم جعل الأحكام ، ونقض الغرض قبيح ، لا ينبغي صدوره عن العاقل فضلاً عن الحكيم تعالى .

وعليه : فالعقل يكشف عن الحكم الشرعي بسبب إدراكه للملاك التام

المرتّب على العمل من باب برهان اللّم ، أي: بسبب إدراك العلة الغائية التامة لذي الغاية ، وهو الحكم الشرعي .

### نظريّة المحقّق السيّد الخوئي رحمته الله:

وقد ذهب السيّد الخوئي رحمته الله إلى ثبوت الملازمة في هذا المورد ، ولكنّه استشكل في ذلك من ناحية الصغرى ، فقال : لكنّ الصغرى لهذه الكبرى غير متحقّقة أو نادرة جدّاً؛ إذ العقل لا يحيط بالمصالح الواقعيّة ، والمفاسد النفس الأمريّة ، والجهات المزاحمة لها ، ولذا ورد في الروايات : إنّ دين الله لا يصاب بالعقول ، وإنّه ليس شيء أبعد عن دين الله من عقول الرجال<sup>(١)</sup> .

والتحقيق : أنّ العقل بعد إدراكه للملازمة بين المصلحة التامة الملزمة المدركة ، وبين حسنها الفاعلي الإلزامي باستحقاق الثواب على تحصيلها وقبح تفويتها ، وكذلك بعد إدراكه الملازمة بين المفسدة التامة الملزمة المدركة ، وبين قبحها الفاعلي باستحقاق العقاب على ارتكابها ، يكون ما أدركه العقل من الحسن والقبح الفاعليين المذكورين كافياً لداعوية العبد إلى تحصيل الملاك ، والاجتناب وعدم الارتكاب ، فلا يبقى مجال لجعل الداعي من قبل الشارع للزوم محذور اللغويّة .

والقول بأنّ الجعل الشرعي لا يكون لغواً لكونه مفيداً لتأكيد حكم العقل ، وإدراكه للحسن والقبح الفاعليين ، قد مرّ جوابه .

وخلاصته : أنّ داعويّة الحكم الشرعي لغالب العباد إنّما تكون بضميمة ما يترتب عليه من استحقاق الثواب والعقاب ، وجعل الحكم الشرعي في الفرض إما

(١) مصباح الأصول : ٢ : ٢٦ .



لا يترتب عليه استحقاق عقلاً غير الاستحقاق المترتب على تفويت الملاك أو ارتكابه ، بمعنى أن العقل لا يدرك استحقاقاً للعقاب على مخالفة الجعل الشرعي واستحقاقاً للثواب على موافقته غير الاستحقاق الذي أدركه أولاً ، وإما يترتب عليه استحقاق آخر بمعنى أن العقل يدرك استحقاقاً للعقاب على مخالفة الجعل الشرعي واستحقاقاً للثواب على موافقته غير الاستحقاق الذي أدركه مسبقاً .

فإن كان العقل لا يدرك استحقاقاً آخر مترتباً على مخالفة الجعل الشرعي أو موافقته ، فلا يكون جعل الشارع حينئذ داعياً ، وإذا لم يكن داعياً فلا يمكن أن يستفاد منه التأكيد ، فيكون جعله لغواً .

وإن كان العقل يدرك استحقاقاً آخر على موافقة الجعل الشرعي ومخالفته ، فيلزم أن يترتب على مخالفة عمل واحد استحقاقان ، وهذا ظلم للعبد ، ولذا لم يلتزم به أحد من العدلية لقبحه .

فالحق : أن كلاً من صغرى الملازمة وكبرها غير تامتين ، لا أن الصغرى وحدها مخدوشة كما عرفت من كلام المحقق السيد الخوئي رحمته الله .

### المورد الثالث :

أن يكون مصداق الحسن والقبیح الفاعلين موضوعاً استقلالياً لهما ، مع قطع النظر عن الحكم الشرعي ، كالحيانة في مال الغير ، فإنها بما هي عمل من الأعمال موضوع مستقل للقبیح ، وكذلك ردُّ الأمانة فإنه -كعمل من الأعمال- موضوع مستقل للحسن .

والتحقيق : أن هذا المورد لا ملازمة فيه ، للزوم محذور اللغوية أيضاً ، وذلك لحكم العقل باستحقاق العقاب مع الحيانة ، واستحقاق الثواب مع الأمانة ،

فالمجعل الشرعي في موردهما مع ما لهما من الداعوية يكون لغواً، وذلك لأنّ  
المجعل الشرعي إنّما هو بغرض الداعوية، والداعوية تكون بلحاظ ما يترتب  
على المجعل الشرعي من الاستحقاق، فإذا كان الاستحقاق موجوداً بحكم العقل،  
فالمجعل الشرعي يكون لغواً.

### البحث الثالث : تنقيح المقصود من (الحجّية)

بمناسبة الحديث حول حجّية العلم الإجمالي وعدمها ينبغي إيقاع البحث عن المقصود من عنوان (الحجّة )، وتنقيحه يتوقّف على بيان إطلاقاته الثلاثة :

#### الإطلاق الأوّل : الحجّة في علم اللغة .

وهي - كما عن المصباح المنير - تأتي بمعنى الدليل والبرهان ، ويقال : (حاجّةٌ مُحاجّةٌ فَحَجَّةٌ يُحجُّهُ) من باب قَتَلَ إِذَا غَلِبَهُ فِي الْحِجَّةِ (١).

وقال ابن منظور في (لسان العرب) : والحجّة : البرهان ؛ وقيل : الحجّة ما دُوْفِعَ به الخصم .

وقال الأزهري : الحجّة الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة . وهو رجل مُحجّاجٌ أي : جدلٌ . والتّحاجُّ : التّخاضم ؛ وجمع الحجّة : حُججٌ وحِجاجٌ . وحاجّه مُحاجّةٌ وحِجاجاً : نازعه الحجّة .

وحجّه يُحجّه حجّاً : غلبه على حجّته ، واحتجّ بالشيء : اتخذهُ حجّةً ، قال الأزهري : إنّما سميت حجّةً لأنّها تُحجُّ أي : تقصد لأنّ القصد لها وإليها ؛ وكذلك حجّة الطريق هي المقصد والمسلك . والحجّة : الدليل والبرهان . يُقال : حاججته فأنا مُحجّجٌ وحِجِيجٌ ، فَعِيلٌ بمعنى فاعل (٢).

(١) المصباح المنير : ١٢١ ، مادة (حج) .

(٢) لسان العرب : ٢ : ٢٢٨ .

وقد استُخدم هذا اللفظ بحسب معناه اللغوي في روايات المعصومين (صلوات الله عليهم) فعن الإمام الصادق عليه السلام وقد سئل عن قول الله تعالى ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾<sup>(١)</sup>، قال: «إذا كان يوم القيامة قال الله تعالى للعبد: أكنتَ عالماً؟ فإن قال: نعم، قال: أفلا عملتَ بما علمتَ؟ وإن قال: كنتُ جاهلاً، قال له: أفلا تعلمتَ؟ فتلك الحجَّة البالغة لله تعالى»<sup>(٢)</sup>.

وجاء في كلمات دعاء كميل عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «فَتَجَاوَزْتُ بِمَا جَرَى عَلَيَّ مِنْ ذَلِكَ بَعْضَ حُدُودِكَ، وَخَالَفْتُ بَعْضَ أَوْامِرِكَ، فَلَكَ الْحُجَّةُ عَلَيَّ فِي جَمِيعِ ذَلِكَ وَلَا حُجَّةَ لِي فِيهَا جَرَى عَلَيَّ فِيهِ قَضَاؤُكَ».

### الإطلاق الثاني: الحجَّة في علم المنطق.

عند الرجوع إلى مقدمة علم المنطق يتعرض المناطق لبيان أجزاء علم المنطق، ويقررون أن موضوع علم المنطق هو: المعرّف والحجَّة<sup>(٣)</sup>.

ومقصودهم من المعرّف هو: سبب العلم بتمام الذات أو ببعضها إجمالاً أو تفصيلاً.

(١) سورة الأنعام ٦: ١٤٩.

(٢) سفينة البحار: ٢: ٧٧.

(٣) قال التفتازاني في كتابه (التهذيب في علم المنطق): «وموضوعه المعلوم التصوري والتصديقي، من حيث إنه يوصل إلى مطلوب تصوّري فيسمى معرفاً أو مطلوب تصديقي فيسمى حجّة».

وقال الحكيم السبزواري رحمته الله في منظومته:

وموصلُ التصوّرِ معرّفٌ والحكمُ حجّةٌ فموضوعاً قفوا

وقال في شرحها: «وموصلُ التصوّرِ: اسمه معرّفٌ، والحكمُ: بالجر، أي: موصل

الحكم والتصديق حجّةٌ، فموضوعاً أي: على موضوع المنطق قفوا أي: اطلعوا».

وهذا يعني أنه لا طريق لمعرفة ذوات الأشياء إلاّ المعرّف ، وأمّا الحجّة فيريدون بها : سبب العلم بأمر خارج عن الذات .

والعنوان الجامع بين عنواني المعرّف والحجّة هو عنوان (الدليل) ، ويراد به في كلماتهم واستعمالاتهم : ما يوجب العلم به العلم بشيء آخر .  
والحجّة في علم المنطق على أقسام ثلاثة :

### القسم الأوّل : القياس .

وتندرج تحته ثلاثة أقسام أيضاً :

الأوّل : القياس الاقتراني ، وهو ما يتألف من قضية خبريّة جزئية تشكّل صغراه ، وقضيّة خبريّة كليّة تشكّل كبراه . ومثاله : (العالم متغيّر ، وكلّ متغيّر حادث ، فالعالم حادث) ، وكما ترى فالصغرى والكبرى قضيتان خبريتان ، ولكنّ الأولى منهما جزئية ، والأخرى كليّة .

والجهة التي ينبغي تنقيحها في مباحث هذا النوع من القياس هي : تحقيق جهة الدلالة في القياس الاقتراني ، وتحقيق الكلام فيها بأن يقال :

بعد العلم بأنّ الجامع بوجوده الخارجي ثابت لجميع الأفراد مع الغض عن خصوصياتهم الفرديّة ، و العلم بأنّ الجامع في الخارج لا يمكن أن يتحقّق إلاّ بوجود أفراد ، حينئذ متى ما علمنا بفرد من أفراد ذلك الجامع فمن غير الممكن أن يتخلّف عنه حكمه ، وإلاّ للزم محذور الخلف والتناقض ، وذلك لأنّ الأكبر إذا كان محمولاً للجامع بوجوده الخارجي في أي فرد كان ، وعلمنا بفردية فرد من أفراده واتّحاده معه ، فلا بدّ من ثبوت الموضوع الواقعي له أيضاً؛ إذ المحمول لا يمكن أن يتخلّف عن موضوعه التامّ .

الثاني: القياس الاستثنائي الاتصالي، وهو ما يتشكل من قضية شرطية، وأخرى استثنائية، والقضية الشرطية فيه تتركب من مقدم وتالٍ بينهما ملازمة وجودية أو عدمية، وهذه الملازمة هي جهة الدلالة، فإذا ثبتت ثم ضم إليها العلم بوجود المقدم أو التالي، أو العلم بعدم أحدهما، تتحقق النتيجة.

ومثاله في بعض صورهِ: (إذا طلعت الشمس فالنهار موجود، لكنّ النهار موجود، فالشمس طالعة).

الثالث: القياس الاستثنائي الانفصالي، وهو المؤلف من القضية المرّد محمولها بين المتنافيين، مع استثناء بعض أفرادها.

وجهة الدلالة فيه هي: التنافر الوجودي بين الموضوع والمحمول في القضية المنفصلة، سواء كان تنافر المتناقضين أو المتضادين، بحيث يتردّد المحمول بينهما، ومثاله: (هذا الوقت إمّا ليل وإمّا نهار، ولكنّه ليس بنهار، فهو ليل) ببرهان الخلف.

### القسم الثاني: الاستقراء.

وهو على قسمين أيضاً:

الأول: الاستقراء التام، وهو عبارة عن الاطلاع على ثبوت الحكم أو الوصف لجميع أفراد الطبيعة المولد للعلم بالكلي. وهذا القسم من الاستقراء هو الذي يفيد العلم، كما اتضح ذلك من خلال تعريفه.

الثاني: الاستقراء الناقص، وهو عبارة عن الاطلاع على ثبوت الحكم أو الوصف لاغلب أفراد الطبيعة المولد للظن بالكلي.

والفرق بين القياس والاستقراء: أنّ العلم بحكم الجامع في الاستقراء

يحصل من خلال العلم بحكم الأفراد؛ وذلك لأنّ العلم بثبوت الحكم لجميع الأفراد، بحيث لا يشدّ فرد عن شموله وثبوته له، يوجب العلم بأنّ ذاك هو حكم الجامع - المتّحد مع كلّ فرد من أفرادهِ وجوداً - لخصوص كلّ فرد، وإنّما ثبوته للأفراد لأجل اتّحاده معها، فيستفاد من العلم بحكم الأفراد كبرى وقاعدة كليّة بنحو القضيّة الحقيقيّة.

كما أنّ العلم بثبوت الحكم لغالب الأفراد، يوجب الظنّ بأنّ الحكم للجامع، لا لها بخصوصيّاتها، وإنّما ثبوته لها لأجل اتّحاد الجامع معها خارجاً، والأمر في القياس يعكس ذلك؛ إذ فيه يعلم حكم الأفراد من العلم بحكم الجامع الساري في أفرادهِ، لا اتّحاده معها وجوداً.

### القسم الثالث: التمثيل.

ويعبّر عنه بالقياس الفقهي، وهو الذي يوجب العلم بفردٍ من الأفراد العلم بفرد آخر لأجل العلم باشتراك الجامع بينهما، والمراد من الجامع هو: العلة الغائية والثمرّة المترتبة على متعلّق الحكم، فمثلاً لو صدر عن الشارع الأقدس (لا تشرب الخمر للإسكار)، وعلمنا بأنّ العلة التامة للنهي هي الإسكار، ثمّ وجدنا هذه العلة في فرد آخر غير الخمر، فنلتزم بسراية حكم الخمر إليه.

نعم، لو ظننا بالعلة فإن كان الظن حجة كان كمنصوص العلة؛ إذ هو ظنّ معتبر قد قام الدليل على حجّيته، وإن لم يكن حجة فهو القياس المنهي عنه الذي يتبنّاه أبناء العامّة، وقد وصلنا النهي عنه من قبل المعصومين (صلوات الله عليهم) فيما يقارب خمسمائة رواية.

### الإطلاق الثالث: الحجّة في علم أصول الفقه.

وهي عبارة عن: الأمر الدخيل في تحقّق موضوع حكم العقل بالحسن أو القبح، أو بعدمهما، وقد يعبر عن الحجّة بهذا المعنى بالمنجز والمعذر.

وموضوع حكم العقل بالحسن والقبح هو: الإطاعة والعصيان في مقام الثبوت والسقوط، أي: في مقام إثبات الحكم على العبد أو إسقاطه عنه.

ومن هنا صار القطع - مثلاً - من جملة الحجج الأصوليّة، وما ذلك إلاّ لكونه دخيلاً في تحقّق موضوع حكم العقل، الذي هو الطاعة والعصيان إثباتاً وإسقاطاً، ولذلك فلو قطع العبد مثلاً بوجوب الصلاة فإنّ قطعه بوجوبها حجّة في إثبات التكليف عليه، وقطعه بامتنال الصلاة حجّة له في سقوط التكليف عنه.

ويبحث في علم الأصول عن ثبوت الحجّيّة بالمعنى المذكور لمصاديقها - كالعلم، والأمانة، والظن النفساني، والأصول العمليّة، وأحد المتعارضين تعييناً أو تخييراً - أو عن ما له الدخّل في الحجّيّة، ومن هنا صحّ لنا أن نعرّف علم الأصول بأنّه: «ما يبحث فيه عن كلّ ما له الدخّل في إقامة الحجّة في الفقه تنجيّزاً أو تعديراً، ولم يبحث عنه في علم آخر».

ومن خلال هذا التعريف اتّضح لدينا أيضاً ضابط المسألة الأصوليّة، فيقال مثلاً: (القطع) من المسائل الأصوليّة؛ وذلك لأنّ له الدخّل في إقامة المجتهد الحجّة، بل إنّ كلّ حجّة ترجع إليه في الحقيقة؛ إذ لو لم يكن هو حجّة فلا يمكن إثبات حجّيّة غيره.

والخلاصة: فكلّ مسألة دخيلة في تمكّن المجتهد من إقامة الحجّة على المسألة الفقهيّة تنجيّزاً أو تعديراً، ولم يبحث عنها في علم آخر، فهي المسألة الأصوليّة.



واتّضح أيضاً من خلال القيد الأخير في التعريف ( ولم يبحث في علم آخر ) دخول بعض المباحث اللغويّة وغيرها ممّا لم يبحث عنها من هذه الحيثيّة في غير علم الأصول ، كمباحث المشتق وصيغة الأمر ومادته وما شاكلها ، فإنّها كلّها دخيلة في إقامة المجتهد الحجّة ، ولم يقع البحث حولها من الحيثيّة التي يبحث عنها في علم الأصول في غير علم الأصول .

وتحصّل لدينا من وحي ما تقّضناه أمران :

الأمر الأوّل : إنّ الحجّة الأصوليّة مغايرة في حقيقتها للحجة المنطقية ، فإنّ هذه مقدّمة لتلك ، إذ كلّ حجّة أصوليّة تتوقّف على حجّة منطقيّة ، فمثلاً : حجّة الظنّ المعترف شرعاً حجّة أصوليّة ؛ وذلك لأنّها دخيلة في موضوع حكم العقل بالحسن والقبح والتنجيز والتعذير ، ولكنّها تحتاج إلى الدليل الذي هو حجّة منطقيّة وتتوقّف عليه .

الأمر الثاني : إنّ الحجّة بكلا معنيها الأخيرين المنطقي والأصولي ، تتناسب مع الحجّة بحسب معناها الأوّل ( اللغوي ) الذي يراد به الدليل والبرهان وما تحصل به الغلبة على الخصم ، ولمناسبتها بلحاظ هذا المعنى مع المعنيين الآخرين اشتهر على السنة الأصوليين - مثلاً - أنّ الحجّة الأصوليّة تعني ما يحتجّ به المولى على عبده ، والعبء على مولاه .

### حجّة (القطع) في الفكر الأصولي :

لا يخفى أنّ أظهر مصداق للحجّة الأصوليّة هو (القطع) ، الذي هو عبارة عن : الصورة الذهنيّة المتعلّقة للإدراك الجزمي ، والدخيلة في حكم العقل بالحسن والقبح الفاعليين ، أي : في استحقاق الثواب والعقاب وعدمهما ، وذلك

فيما لو كان المقطوع حكماً فعلياً، لأنَّ الحكم العقلي بالاستحقاق يتوقّف على إحراز الحكم الشرعي الفعلي، وفعليّة الحكم تتوقّف على تحقّق المكلف، وتحقّق شروط التكليف، وعدم تحقّق موانعه في الخارج، سواء كانت الشروط والموانع شرعيّة أم عقليّة - إذ كلّ ذلك دخيل في فعليّته، التي هي بمعنى: تحقّقه خارجاً تبعاً لتحقّق الموضوع والمكلف وشرائط التكليف وعدم موانعه مطلقاً - وكذلك تتوقّف على إحرازها وإحراز متعلّق التكليف وشروطه وعدم موانعه.

فاتّضح أنّ (الإحراز القطعي أو الظنيّ المعترف) بلحاظ جميع القيود التي مرّ ذكرها، موجب لتحقّق موضوع حكم العقل بالحسن عند الامتثال، وبالقيح عند عدمه.

وإحراز الحكم الشرعي تارة يكون مطابقاً للواقع، وأخرى ليس كذلك، فإن كان مطابقاً للواقع، وكان الحكم إلزامياً، وامتنله المكلف بإيجاده أو تركه فهو موضوع لحكم العقل بالحسن لأنّه مصداق للإطاعة، والإطاعة مصداق لمفهوم العدل العملي.

وإن لم يمتنله المكلف صار موضوعاً لحكم العقل بالقيح، لأنّ عدم الامتثال معصية، والمعصية مصداق للظلم العملي.

وأما إذا لم يكن الإحراز مطابقاً للواقع، كما لو أحرز المكلف وجوب شيء أو حرّمته ولم يكن كذلك في الواقع، فإنّ امتنله بالاتباع به فيما لو كان واجباً، وبتركه فيما لو كان حراماً، فامتثاله هو (الانقياد).

والانقياد عبارة عن: العنوان المنتزِع إمّا من موافقة الحكم الإلزامي المقطوع به؛ الذي لم يكن كذلك في الواقع ونفس الأمر، وإمّا من موافقة الحكم الاحتمالي.

وإن لم يمتثله وخالفه بتركه فيما لو كان واجباً، وبفعله فيما لو كان حراماً فهو (التجزي) ، والتجري - على التحقيق - مصداق لهتك المولى سبحانه وتعالى ، والخروج عن زي عبوديته .

هذا كله فيما لو أحرز المكلف الحكم الإلزامي ، وأما لو أحرز عدمه ، كما لو أحرز عدم وجوب شيء أو عدم حرمة ، ولم يكن إحرازه موافقاً للواقع ، فكان ما أحرز عدمه في الواقع واجباً أو حراماً ، وكان عمل المكلف على طبق ما أحرزه ، فالإحراز معذور له في هذه الصورة ، ومانع من تحقق موضوع حكم العقل بالاستحقاق ، لكونه جهلاً مركباً بالحكم ، وعدم وصول إلى المكلف ، فلا يكون بياناً .

### كاشفيّة القطع ليست من ذاتياته .

والذي ينبغي التنبيه عليه تعقيباً على هذه النقطة : أن القطع المخالف للواقع ، والجهل المركب لا يصلح للمعذرية في جميع الأحيان ، وذلك كما لو كان القطع ناشئاً من الطرق غير العقلية والأسباب العادية ، فإنه رغم كونه قطعاً إلا أنه لا يصلح الاستناد له في مقام الاعتذار ، لأنه وإن كان جهلاً بالحكم وعدم وصول له به ، إلا أنه لا يكون صالحاً للاحتجاج على عدم استحقاق العقاب ؛ لعدم كونه محققاً لموضوع حكم العقل بعدم الاستحقاق ، نتيجة تولده عن التقصير واللامبالاة .

ومن هنا بنينا على عدم كون كاشفيّة القطع من ذاتياته المستلزمة لمنجزيته ، خلافاً للشيخ الأعظم الأنصاري رحمته (١) ؛ وذلك لأنّ الذاتي لا يختلف ولا يتخلف ،

(١) يستفيد المحققون من علمائنا هذا الرأي من كلمات الشيخ الأعظم رحمته في كتابه «

بينما الكاشفية تتخلف عن القطع في بعض الأحيان ، وإلا لم يتحقق الجهل المركب ، وهو متحقق .

نعم ، كاشفية ( العلم ) ذاتية ؛ لأنه عبارة عن الصورة الذهنية التي تكون متعلقاً للإدراك الجزمي ، المشروط بمطابقته للواقع . وبهذا اللحاظ يفترق ( العلم ) عن ( القطع ) الذي هو عبارة عن : الصورة الذهنية المتعلقة للإدراك الجزمي ، سواء كان مطابقاً للواقع أم لا . ولهذا فهو أعم من العلم .

والخلاصة : فإنّ القطع حجة بمعنى كونه منجزاً ومعدراً ، وموجباً للانقياد والتجري ، ومنجزيته تعني دخالته في تحقق موضوع حكم العقل بالحسن والقبح الفاعليين ، إذ الحكم الواقعي - بما هو هو - من غير إحرازه عن طريق القطع أو ما يقوم مقامه لا تكون مخالفته موجبة لاستحقاق العقاب ، كما يؤكد أنّ الإحراز - مضافاً للقدرة على متعلق الحكم - دخيل في تحقق موضوع الحكم العقلي بالاستحقاق .

وليست تقتصر آثار القطع على المنجزية والمعدرية فقط ، بل له آثار أخرى أيضاً ، من جملتها : صحة إسناد الحكم المقطوع به إلى الشارع ، وصحة الاستناد إليه في مقام العمل ، فعند القطع بوجوب صلاة الجمعة - مثلاً - كما يصحّ إسناد الحكم بوجوبها إلى الشارع ، كذلك يصحّ الاستناد إليه في مقام العمل والتقرب إلى الله سبحانه وتعالى .

## البحث الرابع : منجزية العلم الإجمالي

بعد الفراغ من الحديث حول دور (الإحراز) في تنجيز الحكم الشرعي ، وإيضاح ما للعلم والقطع -كوسيلتين من وسائل الإحراز- من الدور الأكبر في تحقيق المنجزية ، يقع البحث حول (العلم الإجمالي) ومدى إحرازه وكاشفيته عن الحكم الشرعي ، وبالتالي يعلم مدى قدرته على تحقيق المنجزية .

وقد عنون الأصوليون هذا البحث بقولهم : « العلم الإجمالي هل هو منجز كالعلم التفصيلي أم لا » ولنا أن نحرر موضوع البحث بعبارة أخرى فنقول : إذا تعلق العلم الإجمالي بالحكم الفعلي من جميع الجهات ، وأحرز جميع ما يرتبط به ، فهل يجعل الحكم الشرعي منجزاً وموجباً لتحقيق موضوع حكم العقل بالحسن والقيح الفاعلين أم لا ؟

وفي مقام الإجابة عن هذا السؤال نستعرض خمسة مسالك :

### المسلك الأول : عدم المنجزية .

وهو مسلك صاحب الكفاية وبعض أعلام تلامذته رحمهم الله (١) .

ومن الممكن تقريب دعوى أصحاب هذا المسلك بثلاثة تقريرات :

(١) قال الآخوند رحمهم الله في الأمر السابع من الأمور التي تعرض لها في مبحث القطع من (كفاية الأصول) : ٣١٣ : « إنه قد عرفت : كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي علة تامّة لتنجزه ، لا يكاد تناله يد الجعل إثباتاً ونفيّاً ، فهل القطع الإجمالي كذلك ؟ فيه إشكال » .

### التقريب الأوّل:

وحاصله: أنّه في موارد العلم الإجمالي بوجود أحد العمليين كالظاهر أو الجمعة - مثلاً- تتشكّل ثلاثة أمور، منشؤها تعلّقيّة وجود الوجوب -كنظائره - بالجماع، والمكلف، والعمل المعبر عنه: بالمتعلّق .

فالأمر الأوّل هو: إيجاب الجماعل للعمل على المكلف، والثاني هو: وجوب العمل على المكلف، والثالث هو: وجوب أحد العمليين .

والأمر الأوّل من الأمور الثلاثة معلوم بالتفصيل، وكذلك الثاني منها؛ وذلك لأنّ الصورة الحاضرة منها في الذهن الحاكية عن مفادها خارجاً، تحكي وتكشف عن إيجاب الموجب المعين للوجوب، كما هو مفاد الأمر الأوّل في مقام الجعل، وتحكي وتكشف عن جعل الوجوب على عهدة المكلف المعلوم بخصوصيّته وبالتفصيل ولو عنواناً، كما هو مفاد الأمر الثاني في مقام الجعل .

وأما الأمر الثالث فهو ليس معلوماً بالتفصيل؛ وذلك لأنّ صورته الحاضرة في الذهن الحاكية عن الخارج لا تحكي عن وجوب العمل المشخص والمتعين، وإنّما تحكي عن وجوب (أحد العمليين) الجامع لهما والمنزوع منها، وذلك لأنّ متعلّق الوجوب الحاضر في الذهن هو عنوان (أحد العمليين) من الجمعة والظهر مثلاً، لا خصوص أحدهما؛ لعدم حضوره بخصوصه في الذهن، وحيث أن متعلّق الوجوب الحاضر في الذهن قابل للانطباق على كلّ من العمليين، والمفروض في العلم الإجمالي - عند تردد متعلّق الحكم بين أمرين أو أكثر - أن يكون متعلّقه واجباً تعيينياً إن كان واجباً، أو حراماً تعيينياً إن كان حراماً، فلا بدّ أن يكون عنوان (أحدهما) عنواناً مشيراً إلى أنّ أحد العمليين اللذين أضيف إليهما هذا العنوان

متعلق للحكم في مقام الجعل ، لا إلى أن كلاً منهما واجب على نحو التخيير .

ولكن بما أن عنوان (أحدهما) الحاضر في الذهن ، والحاكمي عن المتعلق في مقام الجعل ، قابل للانطباق على كل من العاملين على نحو البديل ، فهذا يعني أن ما هو المتعلق في مقام الجعل ، وهو أحد العاملين بخصوصه ، غير معلوم ، لعدم حضوره في الذهن ، فما تحكي عنه الصورة الذهنية الحاكية عن المتعلق ، وهو الجامع والعنوان المنتزع عن العاملين في الفرض ، ليس بواجب ، لأن متعلق الحكم في مقام الجعل هو أحد العاملين بخصوصه ؛ لقيام الملاك بخصوص أحد العاملين ، وهذا هو المحصل للملاك ، لا عنوان أحدها أو أحدهما ، والحكم إنما يتعلق بما يقوم به الملاك وما هو محصله ، ومعنى ذلك أن ما هو الواجب في مقام الجعل ليس معلوماً ، وإذا لم يكن متعلق الحكم كالوجوب معلوماً ومتعيناً ، فعدم العلم به مستلزم لعدم العلم بالحكم له .

وإذا صار العمل مجهول الحكم ، تحقق بالنسبة إليه موضوع الأصل العملي كالبراءة ، وبما أن كلاً من العاملين بخصوصه مجهول الحكم ، فهذا معناه جريان الأصل في كل منهما ، ولازم جريانه فيهما ، وعدم وجوبهما ، هو المعذورية في الترك عقلاً ، فلا مجال لحكم العقل باستحقاق العقاب على المخالفة إن كان جريان الأصل مخالفاً للواقع ، أو للتجري إن كان مطابقاً ، مما يعني عدم منجزية العلم الإجمالي ، لعدم كون المعلوم به واجباً ، إذ ما هو الواجب ليس بمعلوم ، وما هو معلوم ليس بواجب .

### مناقشة التقريب الأول :

وبلاحظ على هذا التقريب :

أن المعلوم بالعلم الإجمالي وإن كان هو وجوب أحدهما ، الحاضر في الذهن والمتعلق للإدراك - وهو لا يحكي إلا عن وجوب الجامع المنتزع من العاملين

الخاصين ، وهو ليس بواجب ؛ لأن الواجب أحد العاملين وجوباً تعيينياً لا تخييرياً - إلا أن عنوان (أحدهما) بما أنه عنوان مشير إلى أحد العاملين<sup>(١)</sup> ، ومتعلق الوجوب في مقام الجعل لا علم به إلا من جهة كونه أحد العاملين الخاصين ، ومن جهة جامعها ، فهذا يكشف عن خصوصية العمل الذي هو الواجب في مقام الجعل ؛ مع أن وجوب المتعلق تعلقي الوجود ، ووجوده التعلقي مقتضي للمتعلق متشخص ومتعين ، فلا بد من كون متعلقه أمراً متعيناً أيضاً في مقام الجعل لا غير متعين ؛ إذ الأمر المبهم (غير المتعين) غير متحقق في نفس الأمر ، ولو بحسب رتبة الذات ، ولا يمكن أن يتوقف المتعين على المبهم ، فلا يكون المتعلق أحدهما المبهم النفس الأمري .

والمتعين الذي يصلح أن يتعلق به الوجوب الإنشائي الصادر من الشارع هو خصوص أحد العاملين ، فلا بد من تعلق الوجوب به لتعيينه ، وإلا لم يتحقق الوجوب ؛ لأن تشخصه وتعيينه مع تعلقه يقتضي تعيين متعلقه ، حتى لا يلزم توقف المتشخص والمتعين على غير المتعين ، الذي لا تحقق له في نفس الأمر .

وعليه : فالصورة الذهنية التي هي : العلم الإجمالي بمعونة ما ذكر ، تكشف عن أن متعلق الحكم والوجوب في مقام الجعل هو خصوص أحد العاملين لا الجامع بينهما ، ومع العلم بأن خصوص أحد العاملين واجب ، فلا مجال لجريان الأصل العملي في كل من الطرفين ، إذ المفروض هو العلم بوجوب خصوص أحدهما في مقام الجعل

(١) الوجه في كون عنوان (أحدهما) عنواناً مشيراً لأحد العاملين هو : أن الملاك - الداعي بوجوده الذهني إلى جعل الحكم للعمل - قائم بالعمل الخاص الذي يوجد خارجاً ، وهو المحصل له ، لا عنوان (أحدهما) العقلي الانتزاعي ، والحكم تابع للملاك ، بمعنى أنه يتعلق بما هو محصله ، وهو طبيعي العمل الخاص ، لا مصداقه .



ولو بهذا العنوان ، وهو يناه في تحقّق موضوع الأصل ، الذي هو عدم العلم بوجوب عملٍ ما من جانب الشارع ، فلا يجري الأصل في الطرفين لعدم الموضوع له ، وهذا وإن لم ينافِ الشكّ في وجوب خصوص الظهر والجمعة إلاّ أنّ إجراء الأصل في كلٍّ من الطرفين لا يمكن لما قد بيّناه ، وإجراؤه في أحدهما المعين ترجيح بلا مرجّح .

### بيان المقصود من موافقة المعلوم بالعلم الإجمالي ومخالفته

وما دمنّا قد وصلنا إلى أن العلم الإجمالي إذا صار منجزاً ، تكون موافقة متعلّقه طاعةً ومخالفته معصية ، لزم أن نبين المقصود من موافقته ومخالفته .

ومحصل الكلام في هذه النقطة : أنّ الموافقة في العلم التفصيلي تعني : إيجاد المتعلّق في ضمن مصداق معيّن ، والمخالفة تعني : عدم إيجاد ذلك المتعلّق في ضمن مصداقه المحدد .

وأما كميّة تحقّق الموافقة والمخالفة في العلم الإجمالي ، مع كون متعلّقه مردّداً بين شيئين أو أكثر ، فتحقيق الكلام فيها : أنّ الموافقة - بحسب الإدراك - على أنحاء أربعة :

النحو الأوّل : الموافقة العلميّة بشقيها : التفصيليّة والإجماليّة .

النحو الثاني : الموافقة الطئيّة .

النحو الثالث : الموافقة الاحتماليّة .

النحو الرابع : الموافقة الوهميّة .

وهذه الأنحاء الأربعة مراتب طوليّة ، بمعنى أنّ النوبة لا تصل إلى اللاحقة منها إلاّ عند تعذّر السابقة ، ويستثنى منها في المقام الشقّ الأوّل من النحو الأوّل ، وهو : الموافقة العلميّة التفصيليّة ، فإنّها ممتنعة في موارد العلم الإجمالي ،

والسرّ في ذلك: أنّ العلم التفصيلي بالامتنال فرع العلم التفصيلي بالمتعلّق، وعليه فلو كان المتعلّق معلوماً بالعلم الإجمالي - كما هو محلّ البحث - فإنّه لا يمكن امتثاله إلاّ إجمالاً.

ومن الممكن التمثيل لهذه المراتب الأربع بما لو ترددت القبلة بين أربع جهات، فعند الصلاة إلى الجهات الأربع تتحقّق الموافقة العلميّة الإجماليّة، وعند الصلاة إلى جهات ثلاث منها تتحقّق الموافقة الظنيّة، وبالصلاة إلى جهتين من جهاتها فقط تحقّق الموافقة الاحتماليّة، وأمّا الاقتصار في أداء الصلاة على جهة واحدة فقط فهو محقق للمرتبة الأخيرة من مراتب الامتنال، وهي الموافقة الوهميّة.

وهذه المراتب كما أشرنا مراتب طوليّة، ممّا يعني أنّ امتثال المعلوم بالعلم الإجمالي إمّا إجمالي، وإمّا ظني، وإمّا احتمالي، وإمّا وهمي، فمع تمكن المكلف من الامتنال العلمي الإجمالي - بالإتيان بجميع الأطراف في الشبهة الوجوبيّة، وبتركها جميعاً في الشبهة التحريميّة - لا يجوز له الامتنال الظني... وهكذا، ولازم ما ذكرناه أنّه لو اكتفى المكلف بالمرتبة الثانية مع تمكنه من المرتبة الأولى، وكان امتثاله مخالفاً للواقع، يصدق عليه عنوان (العاصي)، وإن كان موافقاً للواقع، يصدق عليه عنوان (المتجري).

### التقريب الثاني:

وهو المستفاد من كلمات صاحب الكفاية رحمته الله وحاصله: أنّ العلم الإجمالي ليس له تمام الكاشفية عن الواقع، وذلك لأنّ المعلوم بالإجمال الذي هو متعلّق الحكم - مثلاً - لم يصل إلينا بخصوصيّاته، ممّا يعني أنّه بالنسبة لنا من المجهولات حتّى وإن كان بجامعه معلوماً لنا، وبما أنّ الجامع ليس متعلّقاً للجعل في مقام الجعل والإنشاء، باعتبار أنّ عنوان (أحدهما) ليس واجباً - كما لا يخفى - فالعلم به لا أثر له.

وإذا تقرر أنّ المتعلّق بخصوصيّاته مشكوك ، لعدم العلم به ، فذلك موجب لتحقّق موضوع الأصل العملي ، وقد صرح نفسه ﷺ بأنّ موضوع الأصل العملي لا وجود له مع العلم التفصيلي ، وسلم بوجوده مع العلم الإجمالي ، وهذا هو ما جعله يعتبر العلم الإجمالي مقتضياً للتنجيز ، وليس علّة تامّة ، كما اختار ذلك نفسه في مبحث الاشتغال ، ومراده من (المقتضي) العلة التامة التي تقبل طروء المانع .

والمانع الذي يمنع من تأثير العلم الإجمالي في الاقتضاء بنظر المحقّق الآخوند ، إمّا أن يكون مانعاً عقلياً ، كعدم القدرة على امتثال جميع الأطراف في الشبهة غير المحصورة ، وإمّا أن يكون مانعاً شرعياً ، كما في موارد الشبهة التحريميّة المحصورة ، فإنّ روايات الحل والإباحة : «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه»<sup>(١)</sup> بمثابة المانع من تأثير العلم الإجمالي<sup>(٢)</sup> .

### مناقشة التقريب الثاني :

ويلاحظ على ما ذكره (طيب الله ثراه) :

أولاً: إنّ العلم الإجمالي إذا كان علماً بالواقع ، وكاشفاً عنه ، فهو علم حصولي بالواقع ، ويكون الواقع معه معلوماً بالذات علماً حصولياً أنفعالياً<sup>(٣)</sup> .

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ١ .

(٢) كفاية الأصول : ٣١٤ .

(٣) العلم الحصولي قسمان : ١- العلم الفعلي ٢- العلم الانفعالي .

والمقصود من العلم الفعلي هو : ما يكون دخيلاً في وجود المعلوم خارجاً ، كعلم المهندس بالصور الذهنيّة للمنازل والطرق والمتاجر قبل تحقّقها . وذلك لأنّ كلّ فاعل مختار - قبل إيجاد فعله - من لوازم كونه مختاراً أن يكون عالماً بما سيفعل ، وقادراً على انتخاب المعلوم إيجاداً وإمساكاً ، في قبال الفاعل بالطبع ، والمقصود من المعلوم هنا «

ومتى ما كان الواقع واصلاً ومعلومًا بالعلم المحصولي فالعقل يرى الملازمة - حينئذٍ - بين موافقته ولو احتمالاً وبين الحسن الفاعلي ، وكذلك بين مخالفته وبين القبح الفاعلي .

وإذا كان كذلك فهو علة تامة للتنجيز لا تقبل المانع بالنسبة لحسن الموافقة - ولو احتمالاً - الملازم لحرمة المخالفة القطعية ، ولو لم تثبت له هذه الآثار لكان كالجهد الموجود في سائر موارد الشبهات البدوية .

وثانياً: إن استدلّاه بروايات الحل والإباحة على قابلية العلم الإجمالي لطوء المانع في الشبهات التحريمية المحصورة في غير محلّه ، لأنّ موردها الشبهات البدوية ، وليست شاملة لموارد الشبهات المقترنة بالعلم الإجمالي ، وذلك لأنّ حملها على الشبهات المقترنة بالعلم الإجمالي لازمه التناقض ، من جهة كون العلم الإجمالي علماً ، بينما موضوع الأصول هو عدم العلم . وهذه قرينة عقلية على أنّ موردها هو خصوص الشبهات البدوية فقط .

» هي الماهية وليس الوجود ، إذ الفرض أنّ المعلوم لم يوجد بعد في الخارج ، وبهذا يتّضح أنّ العلم الفعلي علم تصوّري محض ، لا تصديق فيه بوجود المعلوم .  
وأما العلم الانفعالي فيراد به : ما لا يكون دخيلاً في تحقّق معلومه ، ويكون كاشفاً محضاً عنه ، وهو العلم بوجود شيء أو وجود شيء لشيء ، أو العلم بعدم شيء أو عدم شيء لشيء فيما وراء النفس ، ومن مصاديق العلم الانفعالي : العلم بواجدية شيء ما لذاته ولذاتياته ، ويعبّر عنه اصطلاحاً بالتصور ، كالعلم بأن الإنسان واجد للحيوانية والناطقة .  
وبهذا يتّضح أنّ هذا السنخ من العلم ينحصر دوره في الكاشفية والمرآتية ، ولا أثر له في وجود المعلوم وتحقّقه . والذي ينبغي الالتفات إليه أنّ تسمية هذا النوع من العلم بالانفعالي - إن كان يراد به : المأخوذ من طريق الحواس المرتبطة بالأمور الخارجية - إنّما هي من باب الغلبة ، وإلاّ فإنّه ليس دائماً يكون منفعلاً عن الخارج ، بل قد يتحقّق من غير طريق الخارج كالإشراق - مثلاً - أو إخبار الصادقين عليهم السلام .

### التقريب الثالث :

وحاصله : أن تنجيز العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية إنما هو من جهة استلزامه للترخيص في المعصية ، فمثلاً لو كانت الشبهة المقترنة بالعلم الإجمالي شبهة وجوبية ، فعند ترك كل طرف من أطراف الشبهة لا يتحقق العلم بترك الواجب ، ولكن بعد ترك الجميع ، أو بعد ارتكاب الجميع في الشبهة التحريمية ، يتولد العلم بترك الواجب وارتكاب المعصية ، ومن الواضح أن تحصيل العلم بالمعصية لا محذور فيه ، وإنما المحذور في ارتكاب المعصية ومقارفتها ، وهو غير متحقق هنا .

### مناقشة التقريب الثالث :

وهذا التقريب كسابقه ليس نقياً عن الإشكال ، ويمكن أن يناقش بمناقشتين :

المناقشة الأولى : وهي مناقشة نقضية حاصلها : إن طرفي العلم الإجمالي في الشبهة التحريمية إما أن يتم ارتكابها دفعة لا تدريجاً ، كما لو اختلط المائعان فشربهما المكلف دفعة ولو بجرعة من كليهما ، فحينها تحصل المعصية بشكل دفعي نتيجة إيجاد الشرب دفعة واحدة ، وذلك لأن عنوان المعصية انتزاعي ليس له وجود مغاير خارجاً مع وجود منشأه ، بل هو يوجد بعين وجوده ، وإنما تأخره عنه من حيث الرتبة لا من حيث الزمان ، فإيجاد الشرب إيجاداً للمعصية التي هي موضوع حكم العقل بالقبح .

وإما أن يؤتى بهما بالتدريج ؛ بحيث يوجد المكلف أحدهما أولاً ثم يوجد الآخر ، وفي هذه الصورة يكون إيجاد كل منهما إيجاداً لما يحتمل كونه متعلق الحكم المنجز ، وإيجاد ما يحتمل كونه متعلقاً للحكم المنجز مستلزم لاحتال استحقاق العقاب ، وذلك إما لكونه معصية وإما لكونه تجريباً ، إذ أن كلاً من المعصية والتجريب يحصلان

بعين وجود كل من الطرفين لا بوجود آخر.

المناقشة الثانية: إن العلم الإجمالي - كما نبهنا على ذلك مراراً - نحو وصول للواقع ، وإذا وصل الواقع بواسطته لزم بالضرورة أن يكون منجزاً لأصل الامتثال - ولو احتمالاً - وإلا فإنه سيكون كالجهل في الشبهات البدوية لا أثر له في التنجيز .

وبعبارة أخرى: إن العقل يرى الملازمة بين الحكم الشرعي عند وصوله للمكلف عن طريق العلم الإجمالي ، وبين لزوم إطاعته وإيجاد متعلقه في الخارج ، فالعلم الإجمالي علة تامّة بالنسبة إلى أصل الامتثال الجامع بين القطعي والظني والاحتمالي والوهمي ، في قبال عدم الامتثال على نحو الكليّة وبشكل قطعي ، الملازم لحرمة المخالفة القطعية ، التي هي من لوازم كونه علماً بالواقع ووصولاً إليه .

ولذا يمتنع جعل الشك في خصوصية المتعلق - المقارن للعلم الإجمالي - موضوعاً للحكم الظاهري ، سواء كان الشك في الطرفين أو الأطراف أو في طرف واحد ، لعدم كون الشك المذكور مصداقاً لعدم وصول الواقع؛ إذ المفروض وصوله بالعلم الإجمالي على إجماله .

نعم ، بالنسبة إلى لزوم الموافقة القطعية فإنه يكون بحكم العقل الحاكم بكيفية الامتثال بعد الفراغ عن حكمه بلزوم أصل الامتثال الجامع بين المصاديق الأربعة المترتبة بحسب إدراكه ، كما مرّ بيانه بما لا مزيد عليه .

فالعقل يحكم بلزوم الامتثال القطعي - مع إمكانه - وعدم الاكتفاء بغيره ، إذ كما أنّ ثبوت التكليف - وصورته بحيث يوجب امتثاله استحقاق الثواب ومخالفته استحقاق العقاب - يحتاج إلى قيام الحجّة عليه ، كذلك سقوطه عن الذمّة بامتناله يحتاج إلى قيام الحجّة عليه ، ومع إمكان تحقيق الامتثال عن طريق العلم الوجداني أو الاعتباري ، لا يكون الظن النفساني بالامتثال حجّة على السقوط

والامتثال ، وهكذا كل مرتبة بالنسبة إلى ما دونها من المراتب؛ وذلك لأقوائية المرتبة السابقة في إحراز الواقع بالنسبة إلى المرتبة اللاحقة ، كما حققنا ذلك قريباً . وعلى ذلك فلزوم الموافقة القطعية ليس من لوازم عدم جريان الأصل في بعض الأطراف ، بل من جهة حكم العقل بتقدم الامتثال القطعي على غيره ، بعد حكمه بلزوم الامتثال الجامع لوصول الواقع تفصيلاً أو إجمالاً .

وحيث لا يكون الاكتفاء بالامتثال غير القطعي مع إمكان القطعي حجة على السقوط ، بل هو مستلزم لاحتال مخالفة الحكم الفعلي الواصل إجمالاً بسبب إجمال متعلقه ، فيكون مستلزماً للقطع باستحقاق العقاب إما لأجل كونه معصية وإما لأجل كونه تجريباً .

ولذلك فعند إرادة ارتكاب بعض الأطراف يحتمل المكلف أن يكون الطرف الذي سيرتكبه هو الحكم المنجز ، فيكون ارتكابه مخالفة له ، واحتال مخالفة الحكم المنجز مستلزم للقطع باستحقاق العقاب ، إما لأجل كونه معصية أو تجريباً ، فالإكتفاء ببعض الأطراف لا يجوز مطلقاً لاستلزامه للقطع باستحقاق العقاب .

وبذلك يكون العلم الإجمالي كالتفصيلي ، من غير أي فرق بينهما ، لا في أصل التنجيز ولا في مقام الامتثال ، وكما يقبل العلم التفصيلي المانع في مقام الامتثال فكذلك العلم الإجمالي عند قيام الدليل على المانع ، ولم يقدّم الدليل عليها إلا في موارد محدودة ، وأما في مقام التنجيز فكلا العلمين لا يقبلان المانع ، وأي مانع يمنع من منجزية العلم الإجمالي ، والحال أن موضوعه لا وجود له مع وجود العلم .

نعم ، الفرق الوحيد بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي من هذه الجهة هو : أن العلم التفصيلي يمكن امتثاله بنحو التفصيل وبنحو الإجمال ، بينما العلم الإجمالي لا يمكن امتثاله إلا بنحو الإجمال كما تقدّم بيانه .

فتلخص لدينا من جميع ما مرّ: أنّ التقريبات الثلاثة التي تُتمسك بها من أجل إثبات عدم منجزية العلم الإجمالي، بتامها غير نقية عن الإشكال، وما تبناه المحقّق الآخوند رحمته لم ينهض دليل لإثباته.

جواب الآخوند عن إشكال الجمع بين الحكمين الواقعي والظاهري:

ثمّ إنّ صاحب الكفاية رحمته بعد أن اختار في مباحث القطع عدم منجزية العلم الإجمالي على نحو العلة التامة، بما يفسح مجالاً للجريان الأصل العملي، ذكر إشكالاً حاصله: إنّ لازم إجراء الأصل في كلّ الأطراف نظراً لتحقق موضوعه - وهو عدم الحجّة على الحكم الواقعي الفعلي الموصلة إليه - هو: الجمع بين الحكم الواقعي الفعلي والحكم الظاهري كذلك، والجمع بينهما لازمه الجمع بين المتناقضين أو الضدّين؛ لما هو محقق لديه من أن العلاقة بين الأحكام الفعلية هي علاقة التضادّ.

وأجاب نفسه رحمته عن ذلك: بأنّ ما يذكر جواباً عن هذا المحذور في أطراف الشبهات البدوية والشبهات غير المحصورة، هو بعينه جواب عن المحذور في أطراف الشبهات المقترنة بالعلم الإجمالي<sup>(١)</sup>.

ولتشرح جوابه رحمته بشكل مفصّل، نعرضه في نقطتين:

الأولى: جواب الإشكال في موارد الشبهات البدوية.

وقد أفاد رحمته: أنّ الأحكام الواقعية مشروطة بالعلم التفصيلي بها، ومراده من العلم التفصيلي: الأعمّ من الوجداني والتعبدي كالأمارة والاستصحاب.

وبما أنّه في الشبهة البدوية لا يوجد علم تفصيلي بالمعنى المذكور، بل الموجود

(١) كفاية الأصول للمحقّق الآخوند الخراساني رحمته: ٣١٣.



هو عدم العلم ، لذلك يكون الحكم الظاهري في موردها فعلياً ، ولا يلزم من ذلك اجتماع الحكم الواقعي الفعلي مع الحكم الظاهري الفعلي ، مع ما له من التالي الفاسد؛ وذلك لأنّ متعلّق موضوع الحكم الظاهري الفعلي في موارد الشبهة البدويّة هو الحكم الواقعي الفعلي من جهة سائر الشرائط وعدم الموانع ما عدا جهة العلم ، فإنّه من جهته لا يكون فعلياً ، ولذلك قد يعبر عن فعليّته بالفعلية غير الحتميّة أو غير المطلقة أو من بعض الجهات ، بينما الحكم الظاهري في موردها فعلي مطلق ومن جميع الجهات .

وبلاحظ عليه : أنّ أخذ العلم قيّداً في الأحكام الشرعيّة الواقعيّة لازمه القول بالتصويب الباطل ، واختصاص الأحكام بالعالمين بها ، وهو غير تامّ؛ لإطلاق الأخبار وقيام الإجماع على اشتراك الأحكام بين العالمين وغيرهم .

فتحقيق الجواب أن يقال : إنّ الأحكام الشرعيّة في نفسها لا تضادّ بينها ، لأنّ التضادّ إنّما يتعلّق بالأمور التكوينيّة ، وأمّا الأمور الاعتباريّة كالأحكام الشرعيّة فلا تضادّ بينها ، نعم يتحقّق التضادّ بينها في مقام الداعيّة ، كما لو كان أحد الحكمين إيجاباً ، والآخر سلباً ، فإنّ الأوّل سيكون داعياً للإيجاد ، والثاني داعياً للترك ، وبما أنّ التنافي والتضادّ ليس إلّا من جهة الداعيّة ، وهي متقومة بالعلم ، فمع عدم العلم بالواقع وانكشاف الحجّة لا يكون الحكم الواقعي منجزاً وداعياً بالفعل ، ويتسنى حينها إجراء الأصل العملي ، ويكون الحكم الظاهري هو الداعي بالفعل .

وإذا لم يكن الحكم الواقعي داعياً بالفعل ، وانحصرت الداعيّة الفعليّة بالحكم الظاهري فقط ، فلا منافاة إذاً بين الحكمين في مقام الداعيّة ، كما لا منافاة بينهما في الوجود لكونهما من الأمور الاعتباريّة .

فاتّضح من خلال ما تقدّم: أنّ التنافي في مقام الداعويّة بين الحكمين الواقعي والظاهري لا يمكن أن يتحقّق أبداً، وذلك لأنّه مع وصول الحكم الواقعي يمتنع وجود الحكم الظاهري لعدم الموضوع له، ومع وجود الحكم الظاهري لا داعويّة للحكم الواقعي، فكيف يقع التنافي بينهما في مقام الداعويّة؟ بل إنّ الدليل الدال على الحكم الظاهري عند الشكّ في الواقع يُرشد إلى عدم داعويّة الحكم الواقعي من جهة عدم الموضوع له، وأنّ الشكّ فيه الذي جعل موضوعاً للحكم الظاهري مصداق لعدم وصول الواقع بحجة عقلية أو شرعية، وهذا يعني أنّ الحكم الظاهري قد رُتّب على عدم وصول الحكم الواقعي المستلزم لعدم داعويته الفعلية، فلا معنى لوقوع التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري فيما يصلح للتنافي بينهما، وهي الداعويّة لكل منهما، لعدم إمكان اجتماع داعويّة كل منهما معاً.

الثانية: جواب الإشكال في موارد الشبهات المحصورة.

وأما جوابه ﷺ عن المحذور في الشبهة غير المحصورة: فقد أكّد فيه على وجود المانع العقلي الذي يحول دون تحقّق الفعلية، والمانع هو عدم القدرة على المتعلّق، إذ معه لا يكون الحكم فعلياً، وإذا لم يكن فعلياً فلا يكون داعياً عند وصوله، وحينها يجري الأصل (الحكم الظاهري) في الأطراف بلا مزاحم من جهة الداعويّة.

تحقيق شريف في الجمع بين كلامي المحقّق الآخوند ﷺ:

ونظراً لظهور كلمات صاحب الكفاية ﷺ المتقدمة في عدم منجزية العلم الإجمالي وتأثيره على نحو العلية التامة، خلافاً لكلماته في مباحث الاشتغال، حيث يظهر منها كون العلم الإجمالي - بنظره - علّة تامة للتنجيز كالعلم التفصيلي؛

لذلك ينبغي عرض كلامه ﷺ في كلا الموردین ، ومحاوله دفع دعوى التهافت عنه .

### المورد الأول: كلامه في مبحث القطع :

قال في الأمر السابع من بحث القطع : «إنه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي علة تامّة لتنجزه ، لا يكاد تناله يد الجعل إثباتاً أو نفيّاً ، فهل القطع الإجمالي كذلك ؟ (أي : فيما إذا تعلّق القطع الإجمالي بالحكم الفعلي الذي إذا تعلّق به القطع التفصيلي يكون علة تامّة للتنجيز) فيه إشكال» .

ومراده من العلة التامة : ما يمتنع المنع عنها ، ولا يمكن أن يكون لها مانع يمنعها ، لترتب التالي الفاسد على منعها كما مرّ سابقاً .

وقال ﷺ في وجه الإشكال الذي أشار إليه : «ربما يقال إن التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف ، وكانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة ، جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالاً بل قطعاً»<sup>(١)</sup> .

أي : حيث إن متعلّق التكليف لم يحضر بخصوصيته عند العقل ، بحيث يكون معلوماً بالتفصيل ، بل الحاضر عنده هو الجامع ، وهو عنوان (أحدهما) أو (أحدها) المنطبق على العملين الخاصين أو الأكثر ، فيكون كلّ من العملين أو الأعمال من جهة الخصوصية مشكوكاً .

مما يعني أنّ العلم الإجمالي يقارنه الشكّ في خصوصيّة أطرافه ؛ وهذا يستلزم الشكّ في تعلّق الحكم بالعمل الخاصّ كصلاة الظهر أو صلاة الجمعة - مثلاً - من يوم الجمعة ، وحينئذٍ يمكن أن يجعل كلّ من الشكّين أو أحدهما موضوعاً

(١) كفاية الأصول للمحقّق الآخوند ﷺ : ٣١٣ .

للأصل العملي المنافي أو المضاد للحكم الواقعي - المعلوم تعلّقه بأحدهما - وبذلك يكون الأصل العملي مانعاً عن تنجيز العلم الإجمالي ، ومسوّغاً لمخالفة معلومه ؛ إذ أنّ جعل كل من الشكّين موضوعاً للحكم الظاهري - المخالف للحكم الواقعي - مستلزم لجواز مخالفة العلم الإجمالي القطعيّة ، وجعل أحدهما موضوعاً للحكم الظاهري مستلزم لعدم وجوب موافقته القطعيّة ، فيقدم الأصل العملي على العلم الإجمالي ، ويكون مانعاً عن منجزيّته وتأثيره حتّى لا يلزم اجتماع النقيضين أو الضدّين .

وهذا هو معنى إمكان المنع عن تنجيز العلم الإجمالي إذا تعلّق بالحكم الفعلي ، فلا يكون إلا مقتضياً للتنجيز ليس إلا ، بمعنى كونه علّة تامّة له ، ولكن يمكن المنع عن تأثيرها في التنجيز إمكاناً وقوعياً ، في قبال العلم التفصيلي الذي يمتنع منعه عن تنجيزه امتناعاً وقوعياً .

فجهة الفرق بينهما إنّما هي من حيث إمكان المنع عن التنجيز في العلم الإجمالي ، وعدم إمكانه في العلم التفصيلي ، عن طريق جعل الحكم الظاهري المخالف للحكم الواقعي المعلوم عند تعلّق العلم التفصيلي بالحكم الفعلي ، وذلك لعدم موضوعه - حينئذ - وهو الشكّ في الواقع ، لتعلّق العلم التفصيلي بخصوصيّة المتعلّق ، وحضوره في الذهن بخصوصيّته ، بخلاف العلم الإجمالي فإنّ الحاضر في الذهن معه هو : الجامع المنطبق على كلّ من العمليين ، وهو عنوان (أحدهما) ؛ ولذلك يقارنه الشكّ في خصوصيّة العمليين أو الأعمال ، ممّا يعني إمكان جعله موضوعاً للحكم الظاهري كلاً أو بعضاً .

فتحصّل : أنّ العلم التفصيلي المتعلّق بالحكم الفعلي علّة تامّة للتنجيز غير قابلة للمنع ، والعلم الإجمالي المتعلّق بما تعلّق به العلم التفصيلي من الحكم الفعلي

علّة تامّة للتنجيز قابلة للمنع ، ويعبر عنها في كلام صاحب الكفاية رحمته الله بالمقتضي<sup>(١)</sup> . وإلى غاية هنا نكون قد عرضنا كلام المحقق الآخوند رحمته الله على مستوى الإمكان ، وأمّا على مستوى الوقوع ، فقد أفاد قيام الدليل على المنع من منجزية العلم الإجمالي عن طريق المانع العقلي والشرعي .

فأمّا المانع العقلي ، فقد مثّل له بموارد الشبهة غير المحصورة ، حيث جازت فيها المخالفة القطعية للعلم الإجمالي ؛ نظراً لوجود المانع العقلي بالفعل عن التنجيز ، وهو : كثرة الأطراف الملازمة لعدم القدرة على ارتكاب جميع الأطراف ، أو لعدم الابتلاء بجميعها ، فلا يكون الحكم فعلياً على أي تقدير ، وهذا يعني جواز إجراء الأصل في جميع الأطراف .

وأمّا المانع الشرعي عن تنجيز العلم الإجمالي ، فقد مثّل رحمته الله له بموارد الشبهة التحريمية ، حيث أذن الشارع المقدّس في الاقتحام فيها كما هو مفاد قوله عليه السلام : « كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً ، حتّى تعرف الحرام منه بعينه »<sup>(٢)</sup> ؛ إذ الظاهر منه أنّ الشارع المقدّس قد جعل الشكّ في الأطراف موضوعاً للحكم الظاهري ، وهو : الحلّيّة الظاهرية .

وبذلك يكون الأصل مانعاً عن تنجيز العلم الإجمالي ، لعدم لزوم التحفظ على الملاك الواقعي عند مزاحمته بالمصلحة التسهيلية الموجودة في الحكم

(١) من جملة كلماته ( طيّب الله ثراه ) قوله : « نعم كان العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء ، لا في العلية التامة ، فيوجب تنجز التكليف أيضاً لو لم يمنع عنه مانع عقلاً كما كان في أطراف كثيرة غير محصورة ، أو شرعاً كما في إذن الشارع في الاقتحام فيها » ، فلاحظ : كفاية الأصول : ٣١٤ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ١ .

الظاهري ، فالعلم الإجمالي يمكن إمكاناً وقوعياً أن يمنع مانع عن تنجيذه كلاً أو بعضاً ، ويكون - حينئذ - مقتضياً للتنجيز ، بمعنى العلة التامة التي تقبل المانع ، بخلاف العلم التفصيلي إذا كان متعلقه هو نفس متعلق العلم الإجمالي ، فإنه علة تامة غير قابلة للمنع .

المورد الثاني : كلام المحقق الآخوند عليه السلام في مبحث الاشتغال .

إلى هنا تمّ عرض كلام المحقق الآخوند عليه السلام في مبحث القطع ، وأمّا في مبحث الاشتغال فقد قال : « لا يخفى أنّ التكليف المعلوم بينهما مطلقاً - ولو كانا فعل أمر وترك آخر - إن كان فعلياً من جميع الجهات ؛ بأن يكون واجداً لما هو العلة التامة للبعث أو الزجر الفعلي مع ما هو عليه من الإجمال والتردد والاحتمال ، فلا محيص من تنجزه وصحة العقوبة على مخالفته ، وحينئذ لا محالة يكون ما دلّ بعمومه على الرفع أو الوضع أو السعة أو الإباحة ممّا يعمّ أطراف العلم مخصّصاً عقلاً لأجل مناقضتها معه ، وإن لم يكن فعلياً كذلك - ولو كان بحيث لو علم تفصيلاً لوجب امتثاله ، وصحّ العقاب على مخالفته - لم يكن هناك مانع عقلاً ولا شرعاً عن شمول أدلة البراءة الشرعية للأطراف »<sup>(١)</sup> .

وتفصيل كلامه عليه السلام : أنّ المكلف إذا كان متحققاً ، ووجدت كلّ شرائط التكليف ، وفقدت جميع موانعه ، والتي من جملتها جعل الشكّ في الأطراف كلاً أو بعضاً موضوعاً للحكم الظاهري ، والمانع عن تنجز العلم الإجمالي ، لكشفه عن عدم فعليّة الحكم الواقعي المعلوم مع فعليّة الحكم الظاهري ، فإنّ العلم الإجمالي

(١) كفاية الأصول : ٤٠٦ و ٤٠٧ .

حينئذٍ يكون علة تامّة للتنجيز ، وهذا فيما إذا لم يدل الدليل عموماً أو خصوصاً على جعل الشكّ في الأطراف موضوعاً للحكم الظاهري؛ الذي يتولّد عنه الأصل العملي المانع بالفعل والمقتضي الأقوى في التأثير .

وكذلك فيما لو دلّ الدليل على عدم جعل الشكّ في الأطراف كلاً أو بعضاً موضوعاً للحكم الظاهري ، كما في أطراف العلم الإجمالي في الدماء<sup>(١)</sup> .

وعند تحقّق جميع الشرائط ، وفقد جميع الموانع المتقدمة ، حينئذٍ يكون العلم الإجمالي علة تامّة للتنجيز غير قابلة للمنع وقوعاً ، لعدم وجود المانع وقوعاً - بحسب الفرض - وقد عبّر عليه السلام عنها بالعلة التامة في قبال المقتضي الذي يريد منه العلة التامة التي لها مانع بالفعل .

هذا كلّه فيما لو كان متعلّق العلم الإجمالي فعلياً من جميع الجهات ، وأمّا لو

(١) إذ في مورد الدماء قد دلّ الدليل على عدم جعل الحكم الظاهري (المانع) ، فيكون العلم

الإجمالي في موردها علة تامّة للمنجزية لا تقبل المانع وقوعاً .

والوجه في عدم جعل الحكم الظاهري في موارد الدماء هو : أنّ المصالح والمفاسد الواقعية على نحوين : فتارة يرى الشارع المقدّس أهمية استيفائها أو الاجتناب عنها حتّى في مورد الشكّ ، فيقوم بجعل الاحتياط - أمانة أو أصلاً - في مورد الشكّ للدلالة على لزوم الاستيفاء أو الاجتناب ، ويمنع من إجراء الأصل (المانع) كأصالة الحل أو الإباحة . وأخرى لا يرى الشارع المصلحة أو المفسدة الواقعتين بهذه المثابة من الأهمية لمزاحمتها بالمصلحة التسهيلية في مورد الشكّ ، وفي هذه الصورة لا يمنع من جعل المانع .

والدماء من قبيل النحو الأوّل فإنّ الشارع الشريف يرى في المحافظة عليها مصلحة لازمة الإستيفاء ، بالمستوى الذي لا تزاحمها فيه المصلحة التسهيلية ، وبالتالي فإنّ الأصل المرخّص لا يمكن جعله في موردها حتّى ولو كانت على مستوى الشكّ ، فضلاً عن الموارد التي تكون الشبهة فيها مقترنة بالعلم الإجمالي ، وفي مثلها يكون العلم الإجمالي علة تامّة للتنجيز لا تقبل المانع وقوعاً .

كان متعلّقه فعلياً من جميع الجهات ما عدا جهة واحدة، وهي: جهة جعل الشكّ في أطرافه كلاً أو بعضاً موضوعاً للحكم الظاهري، لدلالة الدليل عموماً أو خصوصاً على ذلك، فحينها يجري الأصل العملي المانع بالفعل عن تنجّز العلم الإجمالي كلاً أو بعضاً، لدلالة ذلك الدليل على أنّ الملاك الواقعي عند الجهل بالحكم، وعدم العلم به تفصيلاً، لا يراه الشارع لازم المراعاة تحصيلاً أو اجتناباً، فلا يكون الحكم الذي جعل على طبقه لازم المراعاة شرعاً بجعله داعياً فعلياً من قبل الشارع؛ حتى مع فعليّة الحكم الظاهري، وإلا لزم اجتماع النقيضين أو الضدّين.

وفي مثل هذه الصورة يكون العلم الإجمالي مقتضياً، وعلة تامّة ممنوعة بالفعل وقوعاً، من جهة مانعية الأصل العملي شرعاً عن تنجّزه، مع أنّه لو تعلّق العلم التفصيلي بما تعلّق به العلم الإجمالي لكان علة تامّة لا تقبل المانع، ويمتنع المنع عن تنجّزه وقوعاً.

وقد يكون المانع ليس من جهة دلالة الدليل الشرعي، وإنّما من جهة المانع العقلي عن تنجّزه، كما في موارد كثرة الأطراف الموجبة لخروج بعضها عن تحت القدرة، أو عدم كونه مورد الابتلاء.

وفي مثل هذه الصورة أيضاً يكون العلم الإجمالي مقتضياً للتنجّيز، وعلة تامّة ممنوعة بالفعل من جهة المانع العقلي، وحينها يُجعل الشكّ في الأطراف موضوعاً للحكم الظاهري، فيجري الأصل العملي في الأطراف لعدم وصول الحكم الفعلي من جميع الجهات.

رفع محذور التهافت عن كلام الأخوند رحمته الله:

وعلى ضوء ما أوضحناه من كلماته رحمته الله في كلا المبحثين يتّضح أنّه لا تهافت ولا تناقض بين كلماته، لأنّ كلامه في مبحث القطع كان ينصب حول إمكان المنع



عن تنجيزه إمكاناً وقوعياً وعدم امتناعه ، وأنه لا يترتب على منعه تالٍ فاسد لا يمكن رفعه ، ولذلك اعتبره عليه السلام مقتضياً للتنجيز ، وعلّة تامّة قابلة - إمكاناً - للمنع عن تأثيرها بالنسبة إلى المخالفة والموافقة القطعيتين معاً ، كما أوضحناه بما لا مزيد عليه في السطور المتقدمة .

وأما محور كلامه عليه السلام في مبحث الاشتغال فهو : وقوع المنع وعدمه بالفعل ، وأنه لو تحقّق المنع عنه بالفعل ، فإنه يكون مقتضياً ، وعلّة تامّة ممنوعة بالفعل ، ولو لم يتحقّق المنع فعلاً فإنه يكون علّة تامّة غير ممنوعة بالفعل ، وقد مرّ بيانه هو الآخر أيضاً بما لا مزيد عليه .

### مناقشة كلام المحقّق الأخوند عليه السلام .

ويلاحظ عليه :

أولاً: أنّ المانع الاقتضائي أو الفعلي الذي ذكره عليه السلام إنما يكون موجباً للمنع عن تنجّز العلم الإجمالي لأجل قصور متعلّقه ، وهو الحكم الفعلي الدخيل في التنجيز ، لأنّه حينئذ لن يكون الحكم الواقعي المتعلّق للعلم الإجمالي فعلياً بل إنشائياً ، ولو لأجل تحقّق بعض موانعه ، فإنّ الحكم الفعلي من بعض الجهات الواحد لبعض ما له الدخل في الفعلية فقط يبقى حكماً إنشائياً ، والحكم الإنشائي لا تكون مخالفته عند العقل موجبة لاستحقاق العقاب ، ولا موافقته موجبة لاستحقاق الثواب .

وثانياً: إنّ جعل الأصل العملي - الذي يتوقّف جريانه على كون الحكم الواقعي مشروطاً بالعلم - مانعاً ، مستلزم لاختصاص الأحكام الواقعية بالعالمين بها ، وهذا بدوره مستلزم للتصويب ، الذي لا يقول به هو عليه السلام ولا غيره من علماء الإمامية .

وثالثاً: إنَّ العلم سواء كان تفصيلياً أم إجمالياً لا يبقى موضوعاً للأصل العملي المانع عن التنجيز؛ لأجل وصول الواقع معه ، والشكّ المقترن بالعلم الإجمالي لا أثر له ، لأنَّ الشكَّ إنّما يؤثر فيما لو كان مصداقاً لعدم وصول الواقع بوصول ذاتي أو جعلي ، بحيث يكون موضوعاً للحكم الظاهري ومجرىً للأصل العملي المانع عن التنجيز ، وأمّا مع العلم الإجمالي الذي هو وصول للواقع ، فجعل الشكَّ في الأطراف موضوعاً للحكم الظاهري يستلزم التناقض ، بحيث يكون وصول الواقع بالعلم الإجمالي ليس وصولاً ، كما أوضحناه سلفاً وسنسهب في إيضاحه لاحقاً ، ومن هنا امتنع جعل الشكَّ المقارن للعلم الإجمالي - الذي يتعلّق بخصوصيّات المتعلّق المستلزمة للشكّ في الحكم الواقعي - موضوعاً للحكم الظاهري ، سواء كان ذلك في كلّ الأطراف أم في بعضها .

### المسلك الثاني : مسلك المحقق الأصفهاني قده .

وأما المحقق الأصفهاني فقد طرح قبل شروعه في إثبات منجزية العلم الإجمالي مقدّمة تعرض فيها إلى بيان ملاك استحقاق العقاب ، وحاصل ما ذكره فيها :  
إنَّ مخالفة الحكم الواقعي بما له من المبادئ لا توجب استحقاق العقاب إلا إذا كان واصلاً للمكلف ، وذلك لأنَّ ملاك الاستحقاق هو ظلم العبد لمولاه سبحانه وتعالى ، ومخالفة الحكم غير الواصل لا تعد ظلماً للمولى ، وما لا يعد ظلماً للمولى لا يوجب استحقاق العقاب .

وعلى ضوء ذلك يقال : إن وصول الحكم ومتعلّقه تارة يكون عن طريق العلم التفصيلي ، وفي مثل هذه الصورة لا إشكال في استحقاق العبد للعقاب على المخالفة ، وتارة يكون عن طريق العلم الإجمالي المقترن بالجهل بخصوصيّات المتعلّق ،

وفي مثل هذه الصورة أيضاً لا إشكال في حرمة المخالفة القطعية - بترك جميع الأطراف في الشبهة الوجودية، وارتكاب جميعها في الشبهة التحريمية - وذلك لأنّ المكلف مع المخالفة القطعية يحصل له العلم بمخالفة الحكم الواصل، ومخالفة الحكم الواصل تعد ظلماً للمولى، وظلم المولى موجب لاستحقاق العقاب.

وأما الموافقة القطعية: فقد يقال بعدم لزومها؛ وذلك لأنّ كل طرف من أطراف العلم الإجمالي محتمل الحكم في نفسه، ومجرد احتمال الحكم ليس منجزاً، لأنّه ليس وصولاً، ومخالفة الحكم غير الواصل لا تعد ظلماً كما أوضحناه، وما لا يعد ظلماً لا توجب مخالفته استحقاق العقاب.

وفيه: أنّ موضوع استحقاق العقوبة وإن كان هو الظلم، إلاّ أنّه كما يتحقّق بمخالفة الحكم الواصل مخالفة قطعية - كما تقدّم - كذلك أيضاً يتحقّق بعدم مبالاة العبد بالحكم الواصل إليه، فعدم المبالاة مصداق للظلم، وعدم المبالاة كما يصدق عند المخالفة القطعية كذلك يتحقّق بالمخالفة الاحتمالية.

وبعبارة ثانية: موضوع استحقاق العقاب هو الظلم، وظلم المولى يتحقّق بعدم مبالاة العبد بحكمه، وعدم المبالاة بحكم المولى يتحقّق حتّى مع المخالفة الاحتمالية، فتكون المخالفة الاحتمالية بالنتيجة محققة لعنوان الظلم، ولذلك تكون حراماً، وإذا حرمت المخالفة الاحتمالية لزمت الموافقة القطعية بالضرورة.

هذا كلّ على ضوء كون استحقاق العقاب بحكم العقل، وأما على ضوء كون استحقاق العقاب يجعل الشرع، فيقال:

إنّ استحقاق العقاب بحكم قاعدة اللطف لا يترتب على مخالفة الحكم الواصل - كما هو في حكم العقل - وإنما يترتب على مخالفة العمل بما له من المصلحة أو المفسدة

الواصلتين؛ ولو بوصول ملزومهما وهو الحكم، وذلك لأنّ جعل العقاب على مخالفة التكاليف المولوية - على طبق ما تقتضيه قاعدة اللطف - إنّما هو من أجل الدعوة إلى تحصيل ملاكات الحكم، ممّا يعني أنّ المكلف لو ترك الامتثال بالنسبة إلى بعض أطراف العلم الإجمالي غير المطابقة للواقع، فلا يلزم من ذلك استحقاقه العقاب شرعاً.

ولكن بما أنه يحتمل العقاب في كلّ طرف من الأطراف، نظراً لاحتمال مطابقته للواقع؛ لذلك يدفعه هذا الاحتمال - الذي لا بدّ من دفعه - للفرار عن المخالفة، من غير حاجة إلى حكم آخر من الشارع، أو من العقل باستحقاق العقاب<sup>(١)</sup>.

### مناقشة نظرية المحقق الأصفهاني رحمته الله:

ويلاحظ على ما أفاده رحمته الله: أنّ إخضاع حكم العقل باستحقاق العقاب لملاك عدم المبالاة، المحقق لموضوع الظلم، لا يخلو عن نظر؛ وذلك لأنّ ملاك عدم المبالاة لا يمكن أن يتحقّق مع قطع النظر عن الحكم المعلوم بالعلم الإجمالي في البين، إذ لو قطعنا النظر عنه لكان الشكّ شكّاً بدوياً، وهذا يعني أنّ الدخيل في حكم العقل بالاستحقاق ليس هو عدم المبالاة، وإنّما هو العلم الإجمالي المنجز، واحتمال التكليف المنجز في كلّ طرف من أطراف العلم الإجمالي هو ما يحقق عدم المبالاة.

ولأنّ المدار بداية ونهاية في الاستحقاق على العلم الإجمالي المنجز، لذلك

(١) لاحظ تفصيل كلامه رحمته الله في كتابه (نهاية الدراية في شرح الكفاية): ٣: ٩٢ - ٩٦،

و: ٤: ٢٣٧ - ٢٤٢.

صار ترك بعض الأطراف في الشبهة الوجودية موجبا للعلم باستحقاق العقاب ،  
إمّا لأنّه مطابق للحكم الواصل فيكون معصية ، وإمّا للتجري على فرض عدم  
مطابقته ، وكذلك صار ارتكاب بعض الأطراف في الشبهة التحريمية أيضاً موجبا  
للعلم باستحقاق العقاب إمّا لصدق المعصية أو التجري .

والخلاصة : فإنّ المدار في الاستحقاق على وصول الحكم في البين وتنجزه  
بالعلم الإجمالي ، وليس على عدم المبالاة .

### المسلك الثالث : مسلك المحقّق النائي عنه .

وقد اختار عنه أنّ العلم الإجمالي في حدّ ذاته - في مرحلة الثبوت - لا يقتضي  
حرمة المخالفة القطعية ولزوم الموافقة القطعية ، وإمّا يقتضي ذلك لما يترتب على  
جريان الأصل المرخّص في أطرافه من التالي الفاسد .

وتفصيل كلامه : أنّ الشكّ في الأطراف متحقق في موارد العلم الإجمالي ،  
ولا تنافي بين نفس العلم وبين الشكّ في أطرافه لتغاير متعلّقهما ، ومع وجود  
الشكّ في الأطراف يكون موضوع الأصل العملي متحقّقاً لعدم العلم بالخصوصيات ،  
ولكنّ إجراء الأصل في الأطراف يترتب عليه تالٍ فاسد ، وذلك لأنّ إجراءه  
في جميع الأطراف يترتب عليه محذور الترخيص في المعصية ، والترخيص في  
المعصية قبيح كقبح المعصية ، ولهذا المحذور تنتجز حرمة المخالفة القطعية .

وأما إجراء الأصل في بعض الأطراف فيترتب عليه محذور ثبوتي آخر ،  
وهو لزوم الترجيح بلا مرجّح ، وذلك لأنّ كلّ طرف من الأطراف موضوع تامّ  
لجريان الأصل المرخص ، وإجراء الأصل في الجميع غير ممكن للمحذور  
المتقدّم ، وإجراؤه في البعض ترجيح بلا مرجّح ، ومع امتناع جريان الأصل في

شيء من أطرافه يتنجّز لزوم الموافقة القطعية<sup>(١)</sup>.

### مناقشة نظرية المحقق النائيني عليه السلام:

ويمكن مناقشة ما طرحه الميرزا النائيني عليه السلام بمناقشتين:

**المناقشة الأولى:** إنّ تصويره لعدم صحّة جعل الأصل المرخّص في أطراف العلم الإجمالي من باب السالبة بانتفاء المحمول، نظراً لترتّب المحذور الثبوتي، ليس تامّاً؛ وذلك لأنّ عدم صحّة الجعل إنّما هي من باب السالبة بانتفاء الموضوع، بلحاظ ما أشرنا إليه سابقاً وسنفضله لاحقاً من أنّ العلم الإجمالي وصول للواقع، ومعه لا يمكن أن يتحقّق موضوع الأصل المرخّص وإلاّ لزم التناقض، إذ موضوع الأصل لا يتحقّق إلاّ مع عدم الوصول.

**المناقشة الثانية:** ثمّ إنّّه حتّى لو سلمنا بأنّ الشكّ موضوع لجريان الأصل المرخّص لولا المحذور الثبوتي، مع ذلك نقول: إنّ المحاذير الثبوتية ليست تترتب على إجراء الأصل في الأطراف مع غض النظر عن العلم الإجمالي ومنجزيته، إذ لو قطعنا النظر عن العلم الإجمالي في المقام لكان حاله حال الشبهات البدوية في جريان الأصول فيها من غير ترتّب محذور، فترتّب المحذور المذكور من الترخيص في المعصية إنّما هو من لوازم منجزية العلم الإجمالي الموجود؛ إذ لولا منجزية العلم الإجمالي لما كان أثر لهذا المحذور، ممّا يكشف عن أنّ المؤثر في ترتّب المحاذير الثبوتية على إجراء الأصول المرخّصة في الأطراف هو العلم الإجمالي المنجز، وإذا كان كذلك فلا وجه لإناطة المحاذير الثبوتية بإجراء الأصل

(١) أجود التقريرات: ٣: ٤١٥ و ٤١٨.

في الأطراف ، وعدم إناطتها بالعلم الإجمالي نفسه .

### نظريّة المحقّق الخوئي رحمته الله :

وقد تابع المحقّق الخوئي رحمته الله أستاذه النائيني رحمته الله في مسلكه على مستوى مرحلة الثبوت ، ولكنّه فضّل البحث عن المسألة في أربعة مقامات :

### المقام الأوّل :

إمكان جعل الحكم الظاهري وعدمه في جميع الأطراف .

والبحث في هذا المقام - كما اتّضح من العنوان - ينصب حول وجود محذور ثبوتي يمنع من شمول الأحكام الظاهرية لجميع أطراف العلم الإجمالي وعدمه ، وقد فضّل رحمته الله بين الأصول النافية والأصول المثبتة ، فذهب إلى أنّ الأصول إذا كانت نافية ، وكان المعلوم بالإجمال حكماً إلزامياً ، فشمول الأصول لجميع الأطراف لازمه الترخيص في المعصية ، فيكون ممتنعاً ، كما لو علم بوجود إمّا صلاة الظهر أو الجمعة ، وأجريت أصالة البراءة في جميع الأطراف ، فلازم ذلك الترخيص في المعصية للعلم بوجود حكم إلزامي في البين ، بينما هذا المحذور لا يرد فيما لو كانت الأصول مثبتة ، ولم يكن المعلوم بالإجمال حكماً إلزامياً ، فإنّ جريان الأصول في جميع الأطراف لا يترتّب عليه محذور الترخيص في المعصية ، لعدم تحقّق المخالفة القطعيّة حينئذ .

ثمّ أفاد أنّ الحكم الظاهري تارة يكون مفاد الأمارات ، وأخرى يكون مفاد الأصول العمليّة ، وما هو مفاد الأصول العمليّة تارة يكون مفاد الأصول العمليّة غير التنزيليّة ، وأخرى يكون مفاد الأصول العمليّة التنزيليّة .

## وتفصيل ذلك :

أنّ الحكم الظاهري إذا كان مفاد الأمارات ، كما لو علمنا بنجاسة أحد المائعين ، ثمّ قامت بيّنتان (أمارتان) على طهارة كلٍ منهما ، والطهارة من الأحكام الظاهرية ، أي : كان مفاد الأمانة على خلاف المعلوم بالإجمال ، ففي مثل هذه الصورة لا إشكال في عدم حجّية شيء من الأمارتين .

وذلك لأنّ الأمارات بما أنها من الطواهر لها دلالتان : مطابقيّة والتزاميّة ، وفي مثل المقام لكلٍ من البيّنتين بما هي أمانة دلالتان ، إحداهما مطابقيّة وهي : طهارة المائع المعين ، والأخرى التزاميّة وهي : نجاسة المائع الآخر ، بضميمة وجود العلم الإجمالي بنجاسة أحد المائعين ، ممّا يعني أنّ شمول الحكم الظاهري (الطهارة) لكلٍ من الطرفين لازمه التناقض بحسب الدلالة الالتزاميّة ، وأدلة الحجّية لا تشمل المتناقضين ، وشمولها لأحدهما ترجيح بلا مرجح .

وأما إذا كان الحكم الظاهري مفاد الأصول العمليّة التنزيليّة - والمقصود من الأصل التنزيلي هو : ما جعل الشارع مفاده بمنزلة الواقع ، كالاستصحاب فإنّ قول الشارع : لا تنقض اليقين بالشكّ ، معناه تنزيل المشكوك منزلة الواقع - فقد ذهب المحقّق النائيني رحمته الله إلى أنّ الأصول التنزيليّة كالأمارات لا تجري في جميع الأطراف مطلقاً ، أي : سواء استلزم جريانها في جميع الأطراف الترخيص في المعصية أم لا ؛ وذلك لأنّه يرى بأنّ مفاد الأصول التنزيليّة كالأستصحاب - مثلاً - هو : البناء القلبي والعملي على أنّ المشكوك هو الواقع تنزيلاً ، فمع إجراء الأصل في جميع الأطراف لا بدّ من الالتزام القلبي بطهارة الجميع - مثلاً - فيما لو كان المستصحب المشكوك هي الطهارة ، والالتزام القلبي بطهارة الجميع يناقض



الالتزام القلبي بنجاسة بعضها المعلوم بالعلم الإجمالي<sup>(١)</sup>.

### مناقشة السيّد الخوئي للميرزا النائيني رحمتهما:

وناقشه السيّد الخوئي رحمتهما بأنّ كلامه مبني على القول بأنّ التكاليف الواقعية لها نحوان من الامتثال: الامتثال الجوارحي، والامتثال الجوانحي والذي يعبر عنه السيّد الخوئي رحمتهما بالموافقة الالتزامية، وهو غير تامّ كما حقق في محله، وحينئذ فإجراء الأصول التنزيلية في جميع الأطراف مالم يستلزم الترخيص في المعصية لا محذور فيه.

وعليه: فسواء كان الحكم الظاهري مفاد الأصول التنزيلية أم لا، وسواء كان إجراؤه في جميع الأطراف أم في بعضها، فالمدار هو استلزامه لمحذور الترخيص في المعصية، فما استلزم ذلك لم يجز، وما لم يستلزمه جاز.

### المقام الثاني:

#### إمكان جعل الحكم الظاهري وعدمه في بعض الأطراف.

والبحث في هذا المقام ينصب حول وجود مانع من جعل الحكم الظاهري في بعض أطراف العلم الإجمالي وعدمه، فذهب بعض الأعلام إلى عدم المانع من جعل الحكم الظاهري في بعض الأطراف - في مقام الثبوت - لعدم استلزامه الترخيص في المعصية، وذهب البعض الآخر كصاحب الكفاية إلى منعه، وتقريب ما أفاده: أنّ متعلّق العلم الإجمالي إذا كان حكماً فعلياً فلا فرق بينه وبين العلم التفصيلي من ناحية التنجيز، وهذا يعني أنّه علّة للزوم الموافقة والمخالفة القطعيتين.

(١) فوائد الأصول للمحقّق النائيني رحمتهما: ٣ : ٧٨.

وتتحقق فعلية متعلق العلم الإجمالي فيما لو لم يكن التكليف مشروطاً بالعلم التفصيلي والإجمالي بحيث يكونان طريقتين ، وكذلك تتحقق فعليته فيما لو كان مشروطاً بالأعمّ منها ، أو كان العلم الإجمالي نفسه شرطاً للحكم ، مع ضمنية تحقق بقيّة الشرائط والقيود الأخرى ، والتي منها عدم جعل الشكّ المقارن له موضوعاً للحكم الظاهري .

ومتى ما صار الحكم الفعلي متعلقاً للعلم الإجمالي ، وكان العلم الإجمالي كاشفاً عن حكم إلزامي معلوم بالتفصيل في البين من جهة نوعه وتعلقه بالأمر والمأمور ، وكذلك من جهة تعلقه بالمأمور به ، فلا يمكن إجراء الأصول في بعض الأطراف .

وذلك : لأنّ جريان الأصل في جميع الأطراف يتوقف على الشكّ في متعلق الحكم - المستلزم للشكّ في الحكم - الموضوع للحكم الظاهري المحققين للأصل العملي ، فع إجراء الأصل في كلا الطرفين يتحقق لدينا حكمان فعليان ظاهريان ، في الوقت الذي تقطع فيه بوجود الحكم الواقعي الفعلي في أحدهما مما يوجب لنا اليقين باجتماع الضدين ، واجتماع الضدين مقطوع العدم .

وأما إجراء الأصل في بعض الأطراف فقط فهو يوجب احتمال اجتماع الضدين ، وهو الآخر محال أيضاً يقطع بعدمه ، فلا يحتمل وجوده ، وهذا يعني منجزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية للقطع باجتماع الضدين معها ، ولزوم الموافقة القطعية لاحتمال اجتماعها مع تركها .

### مناقشة السيّد الخوئي لصاحب الكفاية عليه السلام :

ولاحظ عليه السيّد الخوئي بأنّ مراده من لزوم كون متعلق العلم الإجمالي فعلياً ما هو ؟ فإنّ كان مراده هو : أنّ الأحكام الواقعية مشروطة بالعلم ،

كما يظهر ذلك من قوله: «إن علم به المكلف يكون فعلياً»<sup>(١)</sup> فهذا لازمه التصويب الباطل؛ ومخالفة الإجماع والنصوص الدالة على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل.

وإن كان مراده هو: أن العلم بشقيه التفصيلي والإجمالي ليس شرطاً للأحكام الواقعية، ومع ذلك تكون الأحكام مختصة بالعالمين، بحيث لا تكون فعلية إلا بعد العلم بها، فهو خلاف الواقع<sup>(٢)</sup>.

### مناقشة كلام المحقق الخوئي رحمته الله:

ويلاحظ على ما أفاده السيّد الخوئي رحمته الله: أنه لا وجه لتشقيق مقصود صاحب الكفاية رحمته الله إلى الشقين المذكورين، والإشكال عليه على ضوءها، وذلك لأنّ كلامه رحمته الله صريح في الشق الأوّل.

فكان ينبغي من السيّد الخوئي رحمته الله أن يشكل عليه بما نقحه في بعض كلماته في غير هذا المبحث<sup>(٣)</sup>، وحاصله: أنّ الأحكام الواقعية لا تضادّ بينها في حد نفسها، لأنّها أمور اعتبارية، والتضادّ لا يكون إلا في الأمور التكوينية - كما أوضحنا ذلك سابقاً - ممّا يعني أنّ منجزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة ولزوم الموافقة القطعيتين، لا تبني على محذور القطع باجتماع الضدين أو احتماله.

نعم، الأحكام في مقام الداعوية متضادة، وبما أنّ العلم الإجمالي يوجب

(١) حكاها عنه المحقق الخوئي رحمته الله في موضعين من مصباح الأصول: ٢: ١٠٣ و ٣٤٩، ولم أعر عليها في كلمات المحقق الآخوند رحمته الله.

(٢) مصباح الأصول: ١: ٣٤٩.

(٣) لاحظ: مصباح الأصول: ١: ١٠٨.

داعوية الحكم الواقعي إلى الإتيان بمتعلّقه ، ومفاد الأصل المرخّص جعل الداعي للترك ، فهذا لازمه تحقّق التضادّ بينهما في الداعوية ، نظراً لكون داعوية كلّ منهما مضادة لداعوية الآخر .

ولتجنّب هذا المحذور تحرم المخالفة القطعية ، وتجب الموافقة القطعية ، إذ الترخيص والإلزام متضادّان ، والجمع بين المتضادّين مستحيل ؛ لكونه موجباً لاجتماع النقيضين . هذا بناءً على أنّ مفاد الأصل الترخيضي هو الحكم التكليفي كالأباحة ، وأمّا بناءً على كونه حكماً وضعياً بمعنى جعل المعذّر ، أو نفي التكليف بداعي كونه معذّراً ومؤمّناً للعبد ، فمع وجود المنجز الجزمي للواقع لا يسبق موضوع لجعل المعذّر منه إن ترك ؛ لعدم الشكّ فيه ، فيترتب على جعله في الطرفين أو أحدهما تالٍ فاسد ، وهو الترخيص في المعصية ، أو المردّد بينه وبين التجزّي ، أو احتمال العقاب لاحتمال التكليف المنجز المستلزم لاحتمال الاستحقاق المستلزم لاحتمال العقاب .

### المقام الثالث :

شمول أدلة الأصول العملية لجميع الأطراف وعدمه .

### نظريّة الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله :

اختار الشيخ الأنصاري في المقام عدم شمول أدلة الأصول العملية لجميع أطراف العلم الإجمالي ، وذلك لاستلزام الشمول التناقض بين أدلة الأصول صدرّاً وذيلاً .

وتقريب كلامه : أنّ من جملة أدلة الأصول - مثلاً - ما ورد عنهم عليهم السلام « كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه »<sup>(١)</sup> ،

(١) وسائل الشيعة : الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ١ .

وهو بمقتضى إطلاق صدره (كل شيء) يشمل أطراف العلم الإجمالي كما يشمل الشبهات البدويّة فتجري البراءة فيها، وذلك لأنّ كلّ طرف من أطرافه مشكوك فيه، فموضوع البراءة بالنسبة له متحقّق.

وبمقتضى إطلاق ذيله (حتى تعرف) يشمل العلم التفصيلي والإجمالي أيضاً، فتلزم المناقضة بين صدر النص وذيله، وذلك لأنّ الذيل مقترن بمفردة (حتى) وهي بمعنى الغاية لما قبلها، الذي هو ذو الغاية المستمر إلى الغاية، ويكون معنى النصّ حينئذ إنّ (الحلية = ذو الغاية) هي حكم الشاكّ، سواء كان شكّه شكّاً بدوياً أم مقترناً بالعلم الإجمالي كما هو مقتضى إطلاق الصدر، وهي مستمرة إلى أن يعلم المكلف بالحرمة (الغاية) سواء كان علمه تفصيلياً أم إجمالياً بمقتضى الإطلاق في الذيل (حتى تعرف)، وهذا معناه التناقض: فإنّ الصدر يفيد جريان الأصل وعدم منجزية العلم الإجمالي، بينما الذيل يفيد عدم جريان الأصل ومنجزية العلم الإجمالي.

ولك أن تقول بعبارة أخرى: إنّ الصدر بإطلاقه يقول: لا تعبأ بالعلم الإجمالي ما دام الشكّ موجوداً في أطرافه؛ إذ الشكّ صالح لأنّ يكون موضوعاً لجريان الأصل، بينما الذيل بإطلاقه يقول: لا تعبأ بالشكّ ما دام العلم الإجمالي موجوداً، إذ العلم الإجمالي منجز، فلا يبقى مجال لجريان الأصل العملي.

ونفس هذا التقريب بعينه للتناقض يقال بالنسبة إلى أدلة الاستصحاب أيضاً، وذلك لأنّ الشكّ المأخوذ في صدرها «لا تنقض اليقين بالشكّ» يعم الشكّ البدوي والشكّ المقترن بالعلم الإجمالي، وكذلك اليقين المأخوذ في ذيلها «ولكن انقضه بيقين آخر» يعم اليقين المتولد عن العلم التفصيلي والإجمالي، فيتناقضان من جهة أن الصدر يفيد حرمة النقص حتّى في موارد العلم الإجمالي، بينما

ذيل النص يفيد جواز النقض حتى مع العلم الإجمالي .  
وإذا ثبت التناقض بين أدلة الأصول صدرًا وذيلاً تساقطاً ، لأن دليل الحجية لا يمكن أن يشملها جميعاً ، وشموله لأحدهما ترجيح بلا مرجح ، ومع تساقط الأدلة لا تكون شاملة لجميع أطراف العلم الإجمالي<sup>(١)</sup> .

### مناقشة السيّد الخوئي للشيخ الأنصاري قدهما :

وناقش المحقق السيّد الخوئي قده دعوى التناقض بين أدلة الأصول صدرًا وذيلاً بمناقشتين :

**المناقشة الأولى :** إن أدلة الأصول بعضها مذيّل بالعلم والمعرفة ، وبعضها غير مذيّل بذلك ، فيكون غير المذيّل من أدلة الأصول شاملاً لجميع أطراف العلم الإجمالي بالإطلاق ، وبما أن الروايات المذيّلة بالذيل المذكور ساقطة بالإجمال ، فإن الروايات غير المذيّلة تبقى سليمة عن الإشكال ، وإجمال تلك الروايات المذيّلة لا يسري إلى هذه ، وبذلك تبقى أدلة الأصول العمليّة شاملة لجميع أطراف العلم الإجمالي .

**المناقشة الثانية :** إن الظاهر عرفاً من أدلة الحل والإباحة هو كون العلم المأخوذ غاية للشك ما يكون منافياً للشك نفسه ، ممّا يعني وحدة متعلّقها ، وهذا لا يمكن تطبيقه على موارد العلم الإجمالي ، وذلك لأنّ متعلّق العلم الإجمالي يختلف عن متعلّق الشك ، فلا يعقل أن يكون رافعاً له ومتناقضاً معه ، إذ العلم الإجمالي تعلّق بالجامع الذي هو : عنوان (أحدهما) بينما الشكّ تعلّق بكل طرف بما له من الخصوصيّات ، وحينئذ فلا مانع يمنع من شمول أدلة الأصول لجميع أطراف

(١) فرائد الأصول : ١ : ٢٠٠ .

العلم الإجمالي ، لولا المحذور الثبوتي<sup>(١)</sup>.

### المقام الرابع :

شمول أدلة الأصول لبعض أطراف العلم الإجمالي وعدمه .

وقد اختار فيه ﷺ عدم شمول أدلة الأصول لشيء من الأطراف ، وتفصيل ما ذكره بأن يقال : إن دليل البراءة العقلية لا يشمل بعض الأطراف ، وذلك لأن موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان ، وبما أن العلم الإجمالي بيان فلا يبقى موضوع للبراءة العقلية .

وأدلة الأصول الشرعية كذلك ، فإن شمولها لبعض الأطراف المعين دون البعض الآخر ترجيح بلا مرجح ، وشمولها لبعض أطراف العلم الإجمالي غير المعين - بحسب العلم<sup>(٢)</sup> - غير صحيح ، وذلك لحصول العلم غالباً بعدم وجوب البعض غير المعين من الأطراف ، مما يعني أنه ليس مشكوكاً فيه ليكون مشمولاً لأدلة الأصول .  
والنتيجة : فعلى كل الصور والتقارير لا تكون أدلة الأصول شاملة لبعض أطراف العلم الإجمالي ، فيكون منجزاً<sup>(٣)</sup>.

### المسلك الرابع : مختار بعض الأساطين ﷺ .

وحاصل ما حكي عنه ﷺ : أن العلم الإجمالي وصول للواقع ، حيث به يكون الحكم الإلزامي معلوماً بالتفصيل ، وإنما التردد في متعلقه ، ومع وصول الحكم

(١) مصباح الأصول : ٢ : ٣٥١ .

(٢) مراده (رضوان الله عليه) من البعض غير المعين : غير المعين بحسب العلم ، وليس غير المعين بحسب الواقع ، لأن غير المعين بحسب الواقع لا وجود له .

(٣) مصباح الأصول : ٢ : ٣٥٢ .

الواقعي بالتفصيل للمكلف يرى العقل لزوم امتثاله عند القدرة على متعلّقه ، فتحرم مخالفته القطعية ؛ وذلك لأنّه علم ، والعلم من لوازمه حرمة مخالفته القطعية .  
وأما موافقته القطعية فتجب أيضاً ، لحكم العقل بلزوم تقديم الموافقة القطعية على الموافقة الاحتمالية في مقام الامتثال ، ما لم يدلّ دليل على جواز الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية كما في موارد جريان قاعدتي الفراغ والتجاوز ، وإلا فإنّ الاكتفاء بأحد الأطراف في مقام الامتثال يوجب العلم باستحقاق العقاب بالنسبة للطرف الذي لم يمتثل ، وذلك إمّا لمطابقته للواقع فيكون عدم امتثاله معصية ، وإمّا لكون عدم الامتثال تجريباً عند عدم المطابقة مع الواقع ، ويكون حال العلم الإجمالي حال العلم التفصيلي من غير فرق بينهما<sup>(١)</sup> .

### مناقشة السيّد الخوئي رحمته الله :

وقد ناقش المحقق الخوئي رحمته الله هذه النظرية بثلاث مناقشات :

المناقشة الأولى ، وهي مناقشة نقضية وحاصلها : لو فرض كون الأصل المجاري في بعض الأطراف نافياً دون البعض الآخر ، كما لو علم إجمالاً بوقوع النجاسة في أحد الإنائين ، وكان أحدهما متيقن النجاسة في مرحلة سابقة ، فن الواضح حينئذ إمكان إجراء الاستصحاب في جانب الإناء النجس ، وإجراء أصالة الطهارة في غير مستصحب النجاسة ، مع العلم بوجود تكليف فعلي في البين .

بيننا على نظرية هذا المحقق رحمته الله لا يمكن إجراء الأصل للعلم بالتكليف الفعلي في البين بسبب العلم بوقوع النجاسة في أحد الإنائين ، لأنّه يلتزم بأنّ العلم بالحكم

(١) مصباح الأصول : ١ : ٣٤٩ .



الفعلي يمنع من إجراء الأصل في أطراف متعلّقه.

ويلاحظ عليه: أنّ كون أحد الطرفين مستصحب النجاسة يكفي في إحراز الواقع بالتعبد، ومع العلم بنجاسة أحد الإنائين بالتعبد، فالعلم الإجمالي بالنجاسة - بعد ذلك - المرددة بينه وبين غيره من الأطراف لا يكون منجزاً بالنسبة إليه، لأنّ المتنجز لا يتنجز مرّة أخرى، وذلك لأنّ العلم الإجمالي إنّما يتنجز فيما لو كان لتنجزه أثر في جميع الأطراف، وفي المقام لا أثر للعلم الإجمالي في مستصحب النجاسة، حيث يجري الاستصحاب، فيكون الشكّ في الطرف الآخر شكّاً بدوياً.

المناقشة الثانية، وهي مناقشة نقضية أيضاً وحاصلها: أنّ العلم الإجمالي ليس في قوة العلم التفصيلي جزماً، فإذا كان العلم التفصيلي من الممكن إجراء الأصل في بعض أطرافه، واكتفاء الشارع بالامتنال الاحتمالي، كما في مورد قاعدتي الفراغ والتجاوز، فبا الأولوية يجري الأصل في أطراف العلم الإجمالي الذي هو دونه في القوة، ممّا يعني عدم صحّة القول بالمنجزية، والمنع من جريان الأصول.

ويلاحظ عليه: أنّه ﷺ قد خلط بين مرحلة التنجيز ومرحلة الامتنال، وذلك لأنّ إمكان جريان الأصل في بعض أطراف العلم التفصيلي فضلاً عن الإجمالي إنّما هو في مرحلة الامتنال بعد الفراغ عن منجزيته، إذ للشارع في مقام الامتنال أن يكتفي من المكلف ولو بالامتنال الاحتمالي، ممّا يسوغ للمكلف إجراء الأصل في بعض الأطراف.

وهذا المقدار ممّا لا خلاف فيه، وليس كلام المحقّق المذكور ﷺ ناظرًا له حتّى يصحّ النقض عليه بالعلم التفصيلي، وإنّما الكلام كلّ الكلام في مقام التنجيز، فإنّ الأصل المرخص كما لا يمكن إجراؤه للمنع من منجزية العلم التفصيلي بما هو

وصول للواقع ، كذلك لا يمكن إجراؤه أيضاً للمنع من منجزية العلم الإجمالي لأنه هو الآخر أيضاً وصول للواقع ، وكلام المحقق المذكور كـلّه ينصب في أفق هذه الدائرة ، فيكون نقض السيّد الخوئي رحمته أجنبياً عن كلامه .

**المناقشة الثالثة:** وهي مناقشة حلية ، وحاصلها : أنّ موضوع الأصل هو الشكّ في التكليف ، وهو موجود في كلّ واحد من الأطراف مع قطع النظر عن الآخر ، وذلك لأنّ احتمال انطباق الحكم المعلوم بالإجمال على كلّ طرف من الأطراف هو عين الشكّ في نفس الحكم ، فيجري الأصل حينئذ من غير محذور<sup>(١)</sup> .

ويلاحظ عليه : أنّ الشكّ بما هو شك ليس موضوعاً للأصل العملي ، وإنّما موضوع الأصل هو الشكّ بما هو مصداق لعدم وصول الواقع ، وفي الفرض لا شبهة في وصول الواقع من خلال العلم الإجمالي ، ووصول الواقع يقتضي حرمة المخالفة القطعية ، وبما أنّ احتمال التكليف المنجز في كلّ طرف من الأطراف متحقّق لاحتمال مطابقته له ، فهذا يعني احتمال العقاب في كلّ طرف منها ، واحتمال العقاب يقتضي لزوم الموافقة القطعية ، وما أفاده المحقق الخوئي رحمته من تسويغ إجراء الأصل في الأطراف لازمه إنكار علمية العلم ، ووصول الواقع ، وترتيب آثار حالة الجهل على حالة العلم ، وهو كما ترى .

### المسلك الخامس : المسلك المختار .

وبيان مختارنا في مسألة منجزية العلم الإجمالي - وإن اتّضح إجمالاً من خلال ما تقدّم من ملاحظاتنا على ما طرحه الأعلام - يمكن تصويره و تقرّيبه بتقريبين :

(١) لاحظ مجموع مناقشاته (رضوان الله عليه) في مصباح الأصول: ٢: ٣٤٩ و ٣٥٠ .

التقريب الأول: وهو يرتكز على بيان نقاط ثلاث:

النقطة الأولى: إنَّ الحكم الشرعي من الأمور التي يعبر عنها بـ (الأمور تعلقية الوجود) وهي الأمور التي يتقوم وجودها بوجود غيرها؛ وذلك لأنَّ الحكم الشرعي بماله من الوجود الواحد يتقوم على أقلِّ التقادير بثلاثة أطراف:

١- الأمر. ٢- المأمور. ٣- المأمور به.

وإذا كان الحكم إلزامياً وجوباً أو حرمة، وكان معلوماً بالعلم الإجمالي، فهو بحسب التحليل الدقي يتشعب إلى ثلاثة علوم:

١- العلم التفصيلي بتعلق وجود الحكم بالأمر؛ للعلم بصدوره عنه.

٢- العلم التفصيلي بتعلق وجود الحكم بالمأمور.

٣- العلم الإجمالي بتعلق وجود الحكم بالمتعلق (المأمور به).

فلدينا علمان تفصيليان: أحدهما تعلق وجوده بالأمر، والآخر: تعلق وجوده بالمأمور (المكلف)، وإلى جنب هذين العلمين التفصيليين لدينا علم إجمالي بالمتعلق، لتردده بين أمرين أو أمور، أحدها هو المتعلق في مقام الجعل بالتعيين.

مما يعني أنَّ العلم الإجمالي تعلق بالجامع وهو عنوان (أحدهما أو أحدها)، وبما أننا نعلم بالجامع علماً حصولياً تفصيلياً، ونعلم أنه ليس هو المتعلق في مقام الجعل؛ لأنَّ ملاك المتعلق الداعي إلى الحكم ليس قائماً به، ونعلم في الوقت نفسه أيضاً أنَّ الحكم تعلق الوجود، فيحتاج إلى متعلق متعين نظراً لتشخص الوجود وتعيته مطلقاً ذهنياً وخارجاً، والمتشخص لا يمكن تعلقه بغير المتعين وجوداً وماهيةً ومفهوماً، وإن كان الحكم التكليفي يتعلق بالمفهوم العاري عن الوجود الخارجي والذهني، إلا أنَّ متعلقه لا بدَّ أن يكون مشتملاً على الخصوصية

- المؤثرة في المصلحة والمفسدة الخارجيتين - القائمة بالمتعلق المعين في مقام الجعل ، فهذا يعني أنّ الجامع - وهو عنوان أحدهما أو أحدها المتعلق للعلم - ما هو إلا مجرد عنوان معرّف ومشير - بمعونة ما ذكر من الأمرين - لما هو المتعلق في مقام الجعل - وهو العمل الخاص من الطرفين أو الأطراف القائمة به الخصوصية المؤثرة في المصلحة والمفسدة - ، ومن خلاله يكون المتعلق المعين في عالم الجعل الذي عبّر عنه بعنوان (أحدهما) معلوماً لنا وواصلًا إلينا بمعونة ما ذكر ، ومع وصوله لا يعقل أن يكون الشكّ في الأطراف بما لها من الخصوصيات موضوعاً للأصل العملي ، فلا موضوع لجريان الأصل في كلّ من الطرفين .

مضافاً إلى أن الشكّ المذكور لو كان مانعاً عن المنجزية ، لاستلزم ذلك عدم كون العلم الإجمالي علماً وكاشفاً ، بل يكون حاله كحال الجهل البسيط ، والحال أنّه يُعلم من خلاله أنّ خصوص أحد الطرفين متعلق للحكم في مقام الجعل ، ولو من خلال عنوان (أحدهما) .

وأما عدم جريان الأصل في بعض الأطراف فهو للزوم الترجيح بلا مرجح ، لأنّه وإن لم يعلم ذلك المتعلق الخاصّ والمتعين في مقام الجعل ، ممّا يحقّق موضوع إجراء الأصل في أحد الطرفين بعد عدم إمكان إجرائه في كلا الطرفين ، ولكنّه يلزم من ذلك محذور الترجيح بلا مرجح ؛ إذ أنّ كلّ واحد من الطرفين بلا تعيين يصلح لإجراء الأصل فيه .

والحاصل : فإنّه لا وجه لإجراء الأصل في كلا الطرفين لعدم الموضوع له ؛ إذ الفرض هو العلم بكون خصوص أحد الطرفين متعلقاً للحكم ، وكذلك لا وجه لإجرائه في طرف واحد للزوم الترجيح بلا مرجح ، ومع عدم جريان الأصل في شيء من الطرفين تلزم من منجزية العلم الإجمالي حرمة المخالفة القطعية ،

التي لا تحصل إلا بالموافقة القطعية أو الاحتمالية ، التي هي الجامع بينهما .

النقطة الثانية : أنه يوجد لدينا بعية العلم الإجمالي شكّان :

١ - الشكّ المقارن للعلم الإجمالي . ونقطة البحث هنا تنصب حول أنّ هذا الشكّ من حيث هو شك هل يصلح أن يكون موضوعاً للحكم الظاهري ومانعاً عن منجزية العلم الإجمالي أم لا ؟

والتحقيق : أنّ هذا الشكّ لا يمكن أن يكون مانعاً عن منجزية العلم الإجمالي ، لافي كلّ الأطراف ولا في بعضها ، بل العلم الإجمالي - مع مثله - علة تامّة لتنجيز وجوب الامتثال الجامع بين مراتبه الأربع : العلميّة ، والظنيّة ، والاحتماليّة ، والوهميّة ، المساوق لحرمة المخالفة القطعية ، ولو لم يكن كذلك لما كان هنالك فرق بينه وبين الجهل .

وأما لزوم الموافقة القطعية فهو حكم عقلي آخر ، لأنّه ليس من لوازم منجزية العلم الإجمالي ، بل ولا العلم التفصيلي ، بحيث لا ينفك عنها ولا يقبل المنع ، إذ العلم الإجمالي وكذا التفصيلي بالنسبة إلى لزوم الموافقة القطعية علة تامّة تقبل المانع ، وذلك عند قيام الدليل على اكتفاء الشارع بالموافقة الاحتمالية ، وحينها لا يحكم العقل بلزوم الموافقة القطعية في كليهما .

٢ - الشكّ في مقام الامتثال . وهذا يكون بعد صيرورة الحكم الواقعي منجزاً ، بمعنى أنه يلزم امتثاله بالامتثال الجامع الملازم لحرمة المخالفة القطعية ، وفي مثله يحكم العقل بلزوم تقديم الامتثال اليقيني بشقيه : التفصيلي والإجمالي ، على بقية أنحاء الامتثال الآتي ذكرها في النقطة الثالثة .

النقطة الثالثة : طولية مراتب الامتثال .

وقد بسطنا الحديث حول هذه النقطة مفصلاً في الأبحاث السابقة ، وخالصة

ما ذكرناه هناك : أنّ مراتب الامتثال أربع : اليقينية ، والظنيّة ، والاحتاليّة ، والوهبيّة ، بمعنى أنّ امتثال المعلوم بالعلم الإجمالي إمّا إجمالي علمي ، وإمّا ظنيّ ، وإمّا احتاليّ ، وإمّا وهمي ، وهذا يعني أنّ هذه المراتب مراتب لإدراك الامتثال ، لال نفسه .

وهذه المراتب الأربع مراتب طوليّة ، فمع تمكن المكلف من الامتثال العلمي الإجمالي - بالإتيان بجميع الأطراف في الشبهة الوجوبيّة ، وبتركها جميعاً في الشبهة التحريميّة - لا يجوز له الامتثال الظنيّ ، ومع تمكنه من الامتثال الظنيّ لا يجوز له الامتثال الاحتماليّ ، ومع تمكنه من الاحتماليّ لا يجوز له الامتثال الوهمي . ممّا يعني أنّه لو اكتفى المكلف بالمرتبة اللاحقة مع تمكنه من المرتبة السابقة ، وكان امتثاله مخالفاً للواقع ، يصدق عليه عنوان ( العاصي ) ، وإن كان موافقاً للواقع - مع تركه الطرف الآخر أو اكتفائه بالطرف الأوّل في الشبهة الوجوبيّة ، أو إتيانه بالطرف الثاني أيضاً في الشبهة التحريميّة - ، يصدق عليه عنوان ( المتجري ) ، لعدم حجّية المرتبة المتأخّرة من جهة عدم قوتها على إسقاط التكليف - بحسب الإدراك العقليّ - مع إمكان المرتبة المتقدمة عليها القوية على إسقاط التكليف بحكم العقل .

التقريب الثاني : وحاصله : أنّ العلم الإجمالي الحسولي الانفعالي هو صورة ( أحدهما ) أو ( أحدها ) التي هي بمثابة العنوان المشير إلى المتعلّق الواقعي في مقام الجعل ؛ بضميمة أنّ الحكم الشرعيّ تعلقي الوجود فيكون بحاجة إلى متعلّق معيّن متشخص مفهوماً نظراً لتشخص الوجود وتعيّنه ، فيستدعي أن يتعلّق بمتعلّق متشخص متعيّن مفهوماً ، لا وجوداً ؛ لأنّه لا يتعلّق إلاّ بالمفهوم العاري عن الوجودين ، مع كونه واجداً للخصوصيّة المؤثّرة في المصلحة أو المفسدة

المرتبتين عليه .

مضافاً إلى كون الحكم المذكور ناشئاً عن خصوصية - موجودة في المتعلق - دخيلة في التأثير في المصلحة أو المفسدة ، وهي قائمة بعمل خاص أيضاً ، وهذا يعني العلم أن (أحدهما) أو (أحدها) بخصوصه هو متعلق الوجوب أو الحرمة في مقام الجعل ، على فرض عدم العلم به بخصوصه .

وهذا العلم ينافي جريان الأصل في كلّ منهما أو أحدهما ، إذ جريانه في كلّ منهما إنما يصحّ في الشكّ البدوي وعدم العلم بالواقع أصلاً ، أو مع عدم العلم أيضاً بأن أحدها أو أحدهما متعلق الحكم الإلزامي ، وإلا فلا موضوع للأصل في كلّ منهما ، للعلم بأن أحدها أو أحدهما متعلق الحكم .

وأما عدم جريانه في أحدهما غير المعين مع العلم بعدم وجوب كليهما ؛ فلأجل عدم وجود أحدهما غير المعين خارجاً ؛ إذ كلّ ما في الخارج متعين مشخص ، واجراؤه في أحدهما المعين ترجيح بلا مرجح<sup>(١)</sup> ، إذ كلّ منهما بخصوصيته لم يدلّ الدليل على وجوبه ، فيصلح لأن يكون موضوعاً للأصل .

فتحصّل من مجموع ما ذكرناه: أنّ الصحيح هو القول بمنجزية العلم الإجمالي ، ولكن بالبيان الذي أوضحناه .

(١) هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى : فإنّ إجراء الأصل في أحدهما المعين مستلزم لتالي فاسد آخر ، وهو القطع باستحقاق العقاب ، لتردّد إجراء الأصل بين كونه معصية أو تجريباً ، لاحتمال وجود الحكم الفعلي المنجز فيه ، فإن كان مطابقاً للواقع فارتكابه معصية ، ومع عدمه يكون تجريباً ، مع أنّ احتمال وجود الحكم المنجز فيه مستلزم لاحتمال استحقاق العقاب ، واحتماله مستلزم لاحتمال إجرائه ، فدفعه واجب فطرة وعقلاً وعقلائيّاً .





## البحث الخامس : تعريف العلة وبيان أجزائها<sup>(١)</sup>

والبحث يقع في مقامين :

**المقام الأول : تعريف العلة**

العلة تعرف بنحوين :

النحو العام : « ما يتوقّف عليها شيء آخر » ، والتعبير بالشيء إنما هو لضيق خناق الألفاظ ليس إلا ، إذ حتى عدم الممكن يحتاج إلى الغير ، وذلك لأنّ الاتصاف بالعدم أو الوجود إما أن يكون بالذات وإما أن يكون بالغير ، فإذا لم يكن اتصاف الممكن بالعدم ذاتياً - كما هو كذلك - فلا بدّ أن يكون اتصافه بالغير .  
وبهذا يتّضح أنّ عنوان (العلة) ليس المراد منه خصوص المؤثر في الوجود ، حتى يقال : إنّ إطلاق العلة على علة العدم إطلاق مجازي .

كما يتّضح أيضاً أنّ هذا التعريف كما يصلح للانطباق على العلة ، كذلك يصلح تطبيقه على أجزاء العلة ، لأنّ كلّ جزء من أجزاء العلة التامة حتى وإن كان أضعف الأجزاء تأثيراً فإنّه ممّا يتوقّف عليه وجود المعلول ، ولو لم يكن دخيلاً في وجوده للزم من ذلك محذور الخلف .

النحو الخاصّ : « ما تكون واجدة لكل ماله الدخل في وجود المعلول ، بحيث لا تبقى لها حالة انتظرية لإيجاد المعلول » . وهذا التعريف هو ما يطلق على خصوص العلة التامة ، بخلاف التعريف المتقدّم .

(١) يشتمل هذا البحث على اصطلاحات اعتاد سماحة سيّدي الأستاذ (دامت بركاته) على تداولها في بحوثه الشريفة ، ولأنّ لسماحته نظراً في تحليل بعضها وموارد تطبيقاته ؛ لذلك استحسنت إيراد هذا البحث في نهاية المدخل ليكون متممّاً للغرض منه .

المقام الثاني : أجزاء العلة التامة .

الجزء الأول : العلة الفاعلية .

ويراد بها : «ما تكون مشتملة على خصوصية ما ، وببركة تلك الخصوصية تُوجد المعلول إيجاداً بسيطاً أو مركباً ، تاماً أو ناقصاً» . وتأثير هذه العلة الفاعلية بالفعل يتوقف على وجود سائر أجزاء العلة ، إن كان وجود المعلول محتاجاً إليها ، ومع عدم احتياج المعلول إلى غير العلة الفاعلية فإنها تكون علة تامة لا تحتاج إلى غيرها في التأثير سوى العلة الغائية ، وقد لا تحتاج إلى هذه العلة الأخيرة أيضاً في بعض الموارد ، كما لو تصوّر الإنسان شيئاً ، فإن النفس هي العلة الفاعلية للتصور ، وهو غير محتاج إلى العلتين المادّية والصوريّة لأنّه من المجردات ، بل حتّى العلة الغائية أيضاً فيما لو كان التصور خيالياً محضاً لا غاية له ، وحينها تكون العلة الفاعلية علة تامة بلا منازع .

والحاصل : فإنّ العلة الفاعلية قد لا تكون بحاجة إلى غيرها من العلل ، فتكون علة تامة بسيطة ، وقد تكون مركّبة من العلة الغائية أيضاً ، كما لو كان المعلول من الأمور المجردة كالـتصور ، ولم يكن تصوّراً ساذجاً ومعري عن الهدف ، وقد تكون العلة مركّبة من الفاعلية ، والغائية ، والمادّية ، والصوريّة فيما لو كان المعلول من الأمور المادّية كالجسم مثلاً .

الجزء الثاني : العلة الغائية .

يراد بها : «ما لها الدخل في ترجيح أعمال القدرة لأحد الطرفين من الإيجاد والإمساك» . في قبال ما يكون لها الدخل في تحقّق الذات ، وهي العلة

المادّية والعلة الصوريّة، ومما ذكرناه يتّضح أنّ العلة الغائيّة كالعلة الفاعليّة من ناحية أنّها ليست من مقوّمات الذات، وإن كان لها الدخل في إيجاد المعلول وإعدامه.

والذي ينبغي الالتفات إليه هو: أنّ العلة الغائيّة إنّما تشترك مع العلة الفاعلية فيما لو كان الفاعل قادراً مختاراً، دون الفاعل بالطبع، وسنوافيك لاحقاً أنّ المقصود من (الفاعل القادر) هو: من تكون له قوّة مؤثّرة لها بوحدتها اقتضاء الإيجاد والإمساك على نحو سواء.

نعم، قد اختلف في أنّ القادر مع هذا الاقتضاء يكون فاعلاً تامّاً، أو يكون فاعلاً ناقصاً. وأنّه بعد تامة سائر أجزاء العلة - إن كانت ذات أجزاء - هل يحتاج المقتضي والقادر إلى أمر خارج عن الذات ينضم إليه في اقتضاء الإيجاد والإمساك، وبعد ذلك يؤثر في أحدهما؟ أم نفسه من قبل ذاته - بغير ضميمة أي شيء آخر - يؤثر في الإيجاد والإمساك؟ فإن كان الأوّل فهو ناقص الفاعلية، وإن كان الثاني فهو تامّ الفاعلية، وليس بحاجة إلى مبادئ الاختيار - والتي من جملتها العلة الغائيّة - إلّا بعضها وهو تصوّر العمل وما يرتبط به، كما لا يخفى.

والذي عليه التحقيق: أنّ الفاعل المختار ليس بحاجة إلى مبادئ الاختيار في فاعليته، ولكن اتصاف فعله بالحسن يحتاج إلى العلة الغائيّة، تنزيهاً له عن السفاهة واللغوويّة. ولاحتياج الفاعل المختار للعلة الغائيّة - إمّا لعدم قدرته وإمّا لاتصاف فعله بالحسن - صحّ التعبير عن العلة الغائيّة بالمرجّح، لكونها دخيلة في تأثير الفاعل المختار بالفعل، بحيث أنّه لا يستطيع التأثير بدونها بناءً على كونه فاعلاً ناقصاً، ومع عدم وجود هذا المرجّح (العلة الغائيّة) تكون العلة التامة ناقصة؛

إذ المرجح من أجزاء العلة التامة، فلو أثرت بدون الفعل للزم محذور الترجيح بلا مرجح الذي يعود بنفسه لمحذور الترجيح بغير مرجح، وهو يعني تحقق المعلول من غير علة، وهو محال؛ لامتناع صدور المعلول بدون العلة التامة، ولو لأجل عدم بعض أجزائها.

وكذا بناءً على كونه فاعلاً تاماً ذاتاً، فإنه لو أثر بلا علة غائية وإن كان لا يلزم الترجيح بلا مرجح، إلا أنه يلزم كون العمل مذموماً، لا يقدم عليه العاقل فضلاً عن الحكيم.

فتلخص أن العلة الغائية هي المرجح، وبعبارة أدق هي: جزء المرجح، إذ المرجح عبارة عن مجموع مبادئ الاختيار، وليس خصوص التصديق بالفائدة المعبر عنه بالعلة الغائية.

والوجه في التعبير عن هذه العلة بالغائية هو: كونها غاية للعمل في الخارج، وإن كانت بوجودها الذهني دخيلة في تامة الفاعل، إما من جهة أصل فاعليته، وإما من جهة حسنه، فهي بوجودها الذهني شرط للفاعل في تأثيره في العمل، وبوجودها الخارجي مترتبة عليه، ولذلك عبر عنها (الافتازني) في المطول بقوله: (أول الفكر وآخر العمل) فهي بوجودها الذهني متقدمة في الرتبة ودخيلة في وجود العمل، وبوجودها الخارجي متأخرة رتبة عن العمل ومعلولة له.

نعم ينبغي الالتفات إلى أنه ليس كل ما ترتب على العمل فهو علة غائية له، إذ قد يكون ممّا ينتهي إليه العمل وليس ممّا لأجله العمل، كمن حفر البئر ووصل إلى الكنز ولم يكن قاصداً إليه، فإنه نتيجة العمل، ولكنه ليس علة غائية له والمعبر عنها بما لأجله العمل، أو الهدف، أو الغرض، أو المرجح، أو شرط الفاعل.

### الجزء الثالث: العلة الماديّة.

### الجزء الرابع: العلة الصوريّة.

ولمعرفة المراد منهما ينبغي أن يُعلم أن كلّ جسم يتركّب من مادّة وصورة، فإذا قيست المادّة إلى الصورة أو العكس أطلق على الأولى عنوان (المادّة) وعلى الثانية عنوان (الصورة) <sup>(١)</sup>.

وأما إذا قيست كلّ واحدة منهما إلى الجسم المركّب من المادّة والصورة، فإنّ الأولى يطلق عليها حينئذ عنوان (العلة الماديّة) والثانية عنوان (العلة الصوريّة)، لأنهما حينئذ تكونان دخيلتين في هوية الجسم، ومقومتين لذاته، فيعبر عن كلّ واحدة منهما على ضوء هذا اللّحاظ بلفظ (العلة) <sup>(٢)</sup>.

### إشكالٌ ودفع:

أما الإشكال فحاصله: أنّ الجسم إذا كان مركّباً من المادّة والصورة، وهما في الوقت نفسه علتان له، لزم من ذلك اتّحاد العلة والمعلول، فيكون الجسم حينئذ علةً ومعلولاً في آنٍ واحد.

(١) يراد بالمادّة: المادّة الأولى، وهي المادّة المشتركة بين جميع الأجسام؛ ولذلك يقولون: الجسم المطلق كما لا يخلو عن الامتداد طولاً وعرضاً وعمقاً، كذلك لا يخلو عن المادّة الأولى، فكلّ جسم مطلق يتحقّق من المادّة الأولى والامتداد، وهو يكون مادّة لأنواع الأجسام.

(٢) المعلول إذا كان جسماً فهو مركّب من جزئين في الخارج: المادّة والصورة، والمادّة إمّا أن تكون هي المادّة الأولى أو الثانية أو الثالثة أو غيرها، وكذلك الصورة أيضاً.

وجوابه: يتوقف على بيان مقدّمة ممهّدة حاصلها: أنّ المركّب تارة يكون مركّباً حقيقياً، وأخرى مركّباً اعتبارياً، فأما المركّب الحقيقي فهو «الذي تكون أجزاؤه بعد التركيب وجوداً واحداً، بحيث تنتفي خصوصياتها الوجوديّة»، ولذلك فإنّ مثل هذا المركّب يكون له أثر خاص يختلف عن الآثار الأخرى التي تكون لكل جزء من أجزائه على حدة.

وأما المركّب الاعتباري فهو «الذي تحتفظ أجزاؤه بعد التركيب بخصوصياتها وآثارها الوجوديّة»، كالبيت المركّب من الآجر وغيره، فإنّ وجود كلّ واحد من أجزائه محفوظ حتّى بعد التركيب، غاية الأمر أنّ كلّ جزء صار منضماً إلى غيره، وليس وراء الأجزاء شيء يسمى بالمجموع سوى الأمر الانتزاعي، بخلاف المركّب الحقيقي فإنّ فيه يتحقّق وجود ثالث، تكون كلّ أجزائه موجودة بوجود واحد.

إذا عرفت ذلك تعرف أنّ المادّة والصورة من هذا القبيل، فهما عند قياس كلّ واحدة إلى الأخرى يعبرّ عنهما بالمادّة والصورة، ويعبرّ عن المجموع بالجسم، ولكن كلّ واحدة منهما بالنسبة إلى الجسم يعبرّ عنها بالعلّة، فالأولى هي العلّة المادّيّة، والثانية هي العلّة الصوريّة.

وبعبارة أخرى: إذا لوحظت المادّة والصورة من ناحية مقوّميتها للجسم يعبرّ عن كلّ واحدة منهما بالعلّة، ولكنّ المجموع من حيث المجموع عند قياس وانضمام كلّ واحدة منهما إلى الأخرى يعبرّ عنها بالمعلول.

### الجزء الخامس: المُعد.

من جملة أجزاء العلّة التامّة: المُعد. ويراد به: «ما يكون بعدمه بعد وجوده دخیلاً في وجود المعلول»، وإن كان هذا التعريف لا يخلو عن مسامحة؛

لأنّ العدم سواء كان عدماً مطلقاً أم مضافاً لا شيءية له ولا تحقّق في الخارج ،  
وإذا كان كذلك فكيف يكون له تأثير في وجود غيره خارجاً .

ومن هنا عدلنا عن تعريفه السابق إلى تعريف آخر ، وهو : «ما يكون بوجوده  
الحدوثي دخيلاً في المعلول ، وبوجوده البقائي مضرّاً بوجود المعلول» .

وتوضيح ذلك بمثال (نصب السلم عند إرادة الصعود إلى السطح) حيث  
يقولون : إنّ صعود كلّ درجة من درجات السلم يكون (مُعَدّاً) للدرجة التالية ،  
وكذلك يمكن أن يمثّل له بالذهاب إلى مكان معيّن ؛ فإنّ طيّ كلّ خطوة من  
خطوات المسير مُعَدُّ لما بعدها من الخطوات ، ومن الواضح أنّ المُعَدِّ في كلا المثالين  
دخيل بوجوده الحدوثي في تحقّق المعلول ، ولكنّ بقاءه مضر بوجوده ، إذ لو بقي  
الإنسان في الدرجة الأولى من السلم مثلاً فإنّه من المستحيل أن يصل إلى السطح .

وبهذا اللّحاظ تفترق العلة المعدة عن سائر أجزاء العلة التامة ، فإنّ وجود  
العلة المعدة البقائي يكون مضرّاً بوجود المعلول ، بينما سائر أجزاء العلة التامة  
لا بدّ من وجود تمام أجزائها عند تحقّق المعلول ، لأنّها بوجودها دخيلة في تحقّقه .

ومن هنا يظهر زيف ما في كلمات بعضهم ، حيث يستشكلون في مسألة احتياج  
المعلول في بقائه إلى العلة ، ويستشهدون على ذلك ببعض الأمثلة كالبناء والبناء ،  
والأب وولده ، فإنّ البناء أو الأب قد يموتان بينما البناء والولد باقيان ، ويؤكدون  
بمثل هذه الأمثلة على أنّ المعلول ليس بحاجة إلى العلة في بقائه .

ولا يخفك وجه الزيف في كلامهم ، فإنّه قد ظهر - مما تقدّم إيضاحه - أنّهم  
قد خلطوا بين العلة التامة وسائر أجزائها وبين العلة المعدة ، إذ ما استشهدوا به  
من الأمثلة إنّما هو من مصاديق وشواهد العلة المعدة ، بينما هم ينكرون احتياج

المعلول إلى العلة التامة - وليس المعدّة - في بقائه .

### الجزء السادس : القابل و شرطه .

ويراد به : « ما يحتاج المقبول إليه في وجوده » ، كالعرض والمعروض - فإنّ العرض تعلقي الوجود بشيء آخر غير الفاعل وهو المعروض - أو كالمادّة والصورة ، فإنّ المادّة محلّ قابل للصورة لا حتياج الصورة في وجودها إليها .

ويقسم ( القابل ) إلى قسمين :

القسم الأول : القابل الذي يحتاج في وجوده إلى المقبول ، ولا يمكن وجوده منفكاً عنه ، كالمادّة والصورة ، فإنّ المادّة ( القابل ) لا يمكن وجودها من غير صورة ( المقبول ) بل هما متلازمان وجوداً .

القسم الثاني : القابل الذي لا يحتاج في وجوده إلى المقبول ، كالعرض والمعروض مثلاً .

والقابل قد يكون له شرط أيضاً ، وهو عبارة عمّا يصيره قابلاً ، ويعبر عنه في كلماتهم بشرط القابل أو بشرط قابلية القابل ، ويمكن التمثيل له ببعض الأدوية التي تصير الأجزاء الباطنيّة من جسم الإنسان قابلة لأخذ الأشعة عليها وتصويرها ، فإنّ الأدوية المذكورة بمثابة الشرط لتصيير الأعضاء الباطنيّة من الجسم البشري قابلة للتصوير ، إذ لولاها لا يكون المحل قابلاً .

وتتميّح للفائدة نقول : إنّ المحل القابل إذا كان قابلاً للعرض يعبر عنه بالموضوع ، وإذا كان قابلاً للصورة يعبر عنه بالمادّة ، وعنوان ( المحل ) يشمل كلا العنوانين : الموضوع والمادّة .



### الجزء السابع : عدم المانع .

قد عدّوا أيضاً من أجزاء العلة التامة عدم المانع ، وهو - أي : المانع - عبارة عن «المقتضي الأقوى في التأثير ، المقارن لسائر أجزاء العلة التامة إن كانت» ، وليس نفس عدم المانع هو جزء العلة المؤثر ، إذ العدم - سواء كان مطلقاً ، أي : العدم بلا إضافة إلى شيء ، أو مضافاً وهو : عدم شيء لشيء - ليس شيئاً محضاً ، ولا خارجيّة له ، فكيف يكون له الدخل في أمر خارجي؟!!

ولذا لا بدّ من القول : إن العلة الفاعلية للعلّة التامة ، إنّما تؤثر في معلولها ، إذا لم تؤثر العلة الفاعلية الأقوى للعلّة التامة الأخرى في ذلك المعلول ، على خلاف مقتضى العلة الفاعلية الأولى ، أو ضدّ ذلك المعلول ، إذ حينئذ لا يلزم اجتماع النقيضين أو تحصيل الحاصل أو اجتماع الضدّين ، كما يلزم فيما لو أثرت العلة الفاعلية غير الأقوى عند تأثير العلة الفاعلية الأقوى على خلافها .

وعليه فلا مانع من تأثير العلة الفاعلية غير الأقوى عند عدم تأثير الأقوى ؛ لعدم امتناع ذلك وقوعاً ، وعدم ترتّب التالي الفاسد العقلي على تأثيرها ، لا لأجل عدم المانع والمقتضي الأقوى .

### إيقاظ وتنبيه لبعض أحكام العلة :

إنّ أجزاء العلة التامة لا يمكن تعددها بنحو التماميّة ، فمثلاً : العلة الفاعلية لا يمكن أن تتعدّد على نحو الاستقلال بالنسبة إلى معلول واحد ، إذ يلزم من ذلك صدور الواحد عن الكثير إذا صدر عن كلّ من العلتين على نحو الاستقلال كما هو المفروض ، وهو محال .

مضافاً إلى أنّ الفاعل التامّ إذا فرضناه ثنائياً مثلاً ، فكون كلّ واحد منها

جزء الفاعل ، والمجموع يكون فاعلاً تاماً ، خلاف المفروض والواقع ، ومع استقلال كلٍّ منهما فإنه يكفي أحدهما في تمامية العلة ، وحيث أنّ كلاً منهما تامٌّ في الفاعلية فدخالة أحدهما المعين دون الآخر ترجيح بلا مرجح ، فيلزم عدم دخالة شيء منها لدفع التالي الفاسد ، ولازم ذلك عدم الاحتياج إلى العلة الفاعلية حينئذ ، مع أنّ عدمها مستلزم لتحقق المعلول بلا علة تامّة ، لأجل عدم بعض أجزائها وهو العلة الفاعلية .

وهذا كما يقال بالنسبة للعلة الفاعلية إذا كانت تامّة ، كذلك يقال بالنسبة لشرط الفاعل التام ، وشرط القابل التام ، والمعد ، والعلة الغائية ، فيما لو فرضنا الكلّ منها متعدداً وتاماً في الوقت نفسه ، فإنّ الشرط أو العلة إذا كانا تامين فلا يمكن تعددهما ، وإلا فإنه تلزم المحاذير المتقدمة .

والعجب من المحقق السيّد الخوئي رحمته الله كيف قد التزم بإمكان أن يكون الداعي التامّ للوضوء هو القرية والرياء في آن واحد ، بدعوى اجتماع هذا الأخير مع قصد القرية وعدم مضرّيته بها عند الانضمام <sup>(١)</sup> .

(١) مستند العروة الوثقى : ١٤ : ٢٤ .

# التنبيه الأول

منجزيّة العلم الإجمالي  
في الشبهة غير المحصورة





من خلال ما قدّمناه مفضّلاً في الأبحاث السابقة يظهر حكم الشبهة المحصورة من جهة حرمة مخالفتها القطعية، ولزوم موافقتها القطعية، فلا كلام لنا فيها، وإنّما الكلام كلّ الكلام ينصب حول الشبهة غير المحصورة.

### تحرير محلّ البحث في الشبهة غير المحصورة.

وتحريراً لمحور البحث نقول: بما أنّ الشبهة غير المحصورة قد أخذ في موضوعها قيد الكثرة، لذلك ينبغي أن يقع البحث حول أنّ الكثرة بما هي كثرة - مع عدم اقترانها بأي عنوان آخر يوجب عدم فعليّة التكليف، كالعسر وعدم القدرة والاضطرار - إذا صارت سمة للشبهة، هل تكون مانعة من منجزية العلم الإجمالي أم لا؟

### تنقيح المقصود من الشبهة غير المحصورة.

وقبل الدخول في تفاصيل البحث، ينبغي إيقاع الكلام حول بيان المقصود من عنوان الشبهة غير المحصورة، وما ذكر له من التعاريف والحدود المختلفة، وتبسيط الضوء على الإشكالات والملاحظات المثارة حولها، وأهم التعاريف هي:

### التعريف الأوّل:

الشبهة غير المحصورة هي: «كون أطراف العلم الإجمالي من حيث العدد

بمقدار يعسر عدّه وإحصاؤه».

وأضاف بعضهم قيّداً آخر لهذا التعريف ، وهو : في زمن قصير<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ على هذا التعريف : أنّ عسر العدّ في حدّ نفسه لا ضابطة له ، لا من جهة الأشخاص ولا من جهة الزمان ، فربّ أمر يعسر عدّه في ساعة ولا يعسر في يوم ، وربّ أمر يعسر عدّه عند شخص بطيء الحساب ، ولا يعسر عدّه عند شخص آخر أسرع منه حساباً ، ممّا يعني أنّ عسر العد لا يمكن تحديده بضابطة معيّنة ، نظراً لاختلاف الأشخاص واختلاف الزمان .

### التعريف الثاني :

الشبهة غير المحصورة هي : «ما كانت كثرة أطرافها إلى حدّ يوجب موهومية احتمال التكليف ، بالمستوى الذي لا يعتني به العقلاء» .

وقد ذكره الشيخ الأعظم الأنصاري في الرسائل ، حيث قال : «إنّ غير المحصور ما بلغ كثرة الوقائع المحتملة للتحريم إلى حيث لا يعتني العقلاء بالعلم الإجمالي المحاصل فيها ؛ ألا ترى : أنه لو نهى المولى عبده عن المعاملة مع زيد فعامل العبد مع واحدٍ من أهل قرية كبيرة يعلم بوجود زيد فيها ، لم يكن ملوماً وإن صادف زيدا»<sup>(٢)</sup>.

والعجيب من بعض الأعلام<sup>(٣)</sup> نسبتهم هذا التعريف إلى الشيخ الأعظم ،

(١) فرائد الأصول (الرسائل) : ٢ : ٢٦٨ .

(٢) فرائد الأصول (الرسائل) : ٢ : ٢٧١ .

(٣) منهم : الميرزا النائيني رحمته الله في أجود التقريرات : ٣ : ٤٧٢ ، والمحقّق العراقي رحمته الله في «

والحال أنه في نهاية البحث قد صرح بعدم وثوق نفسه الشريفة بشيء من التعاريف التي ذكرها، ومنها هذا التعريف<sup>(١)</sup>.

### التعريف الثالث:

الشبهة غير المحصورة، هي: «ما تعمّر موافقتها القطعية». كما لو كان المكلف مخاطباً بقضاء صلاة مرّدة بين أطراف كثيرة جداً، بالمستوى الذي تعمّر معه موافقتها القطعية.

### ويلاحظ على هذا التعريف:

أولاً: أنّ عنوان (العسر) الذي أخذ في موضوعه، من العناوين المانعة عن منجزية التكليف على نحو الاستقلال، سواء كانت أطراف الشبهة محصورة أم غير محصورة، فلا يصلح أن يكون ضابطاً لتمييز الشبهة غير المحصورة عن غيرها. وثانياً: إنّ العسر إنما يرفع منجزية التكليف بمقداره فقط لا مطلقاً، وتبقى المنجزية على حالها فيما كان خارجاً عن حدود دائرة العسر، وهذا على خلاف

« نهاية الأفكار: ٣: ٣٢٨، والشيخ الحائري رحمته الله في درر الفوائد: ٤٧١، والسيد الخميني رحمته الله في تهذيب الأصول: ٢: ٢٩٠، والسيد الروحاني رحمته الله في منتقى الأصول: ٥: ١٤٠، وغيرهم في غيرها.

(١) فرائد الأصول (الرسائل): ٢: ٢٧٢ حيث قال رحمته الله: «وهذا غاية ماذكروا، أو يمكن أن يذكر في ضابط المحصور وغيره، ومع ذلك فلم يحصل للنفس وثوق بشيء منها، فالأولى الرجوع في موارد الشك إلى حكم العقلاء بوجوب مراعاة العلم الإجمالي الموجود في ذلك المورد، فإنّ قوله: «اجتنب عن الخمر» لا فرق في دلالة على تنجيز التكليف بالاجتناب عن الخمر بين الخمر المعلوم المرّد وبين أمور محصورة وبين الوجود المرّد بين أمور محصورة».

ما يدعيه القائلون بعدم منجزية العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة.

### التعريف الرابع:

تعريف الميرزا النائيني رحمته الله، وهو أن الشبهة غير المحصورة عبارة عن: «بلوغ كثرة الأطراف إلى حد لا يمكن للمكلف ارتكاب جميعها عادة»<sup>(١)</sup>. وبعبارة مقرّره الكاظمي رحمته الله: ضابط الشبهة غير المحصورة هو: «أن تبلغ أطراف الشبهة حداً لا يمكن عادة جمعها في الاستعمال»<sup>(٢)</sup>.

وحاصله: أن الشبهة غير المحصورة تتركز على ركيزتين: الأولى هي الكثرة العددية، والثانية هي عدم التمكن من الجمع بين الأطراف في مقام الامتثال، وبالتالي فلا عبرة بالكثرة العددية بوحدها فقط، ولذلك لو علم المكلف بنجاسة حبة من الحنطة في ضمن حقة منها، والحبة نسبتها إلى الحقة نسبة الواحد إلى الألف، لم تكن الشبهة غير محصورة، وذلك لأن الركيزة الأولى (الكثرة العددية) وإن توفّرت، إلا أن الركيزة الثانية وهي عدم إمكان الجمع بين الأطراف في الامتثال لم تتحقّق، وذلك لإمكان الجمع بينها بطحن الحنطة وخبزها وأكلها.

وبناء على أخذه للركيزتين المزبورتين في التعريف أفاد رحمته الله أنه يختص بالشبهة التحريمية فقط، ولا يشمل الشبهة الوجوبية؛ وذلك لأنه في الشبهة الوجوبية من الممكن جداً تحقيق المخالفة القطعية بترك جميع الأطراف مهما بلغت من الكثرة، وبالتالي يكون العلم الإجمالي منجزاً بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية.

(١) أجود التقريرات: ٣: ٤٧١.

(٢) فوائد الأصول: ٤: ١١٧.



ويلاحظ على تعريفه رحمته:

أولاً: ما أفاده المحقق الخوئي رحمته وحاصله: أن عدم التمكن من الجمع بين الأطراف في مقام الاستعمال لا يصلح أن يكون ضابطاً للشبهة غير المحصورة؛ وذلك لأنه يتحقق حتى مع قلة الأطراف وكون الشبهة محصورة، كما لو علمنا إجمالاً بجرمة الجلوس في إحدى غرفتين في وقت معين، فإن المكلف لا يتمكن من المخالفة القطعية بالجلوس في كلتا الغرفتين في وقت واحد، ومع ذلك لا تدرج هذه الشبهة ضمن كبرى الشبهة غير المحصورة<sup>(١)</sup>.

وقفة مع المحقق الخوئي رحمته:

ولكن الحق أن ما أفاده السيد الخوئي رحمته من الإشكال ليس تاماً، وذلك لما أوضحناه قريباً من أن ضابط الشبهة غير المحصورة بحسب نظر الميرزا النائيني رحمته يرتكز على ركيزتين: الكثرة العددية، وعدم التمكن من ارتكاب الجميع في وقت واحد، فمتى ما كانت الركيزة الأولى (الكثرة العددية) غير متوفرة فصريح كلام الميرزا النائيني رحمته أن الشبهة حينئذ لا تكون شبهة غير محصورة، فكيف ينقض عليه بما هو على خلاف صريح كلامه رحمته.

وثانياً: إن عدم إمكان الجمع بين الأطراف عند الارتكاب يرجع بالنهاية إلى عدم القدرة على المتعلق، وليست هنالك خصوصية للكثرة بما هي كثرة، والبحث في الشبهة غير المحصورة يتمحور حول الكثرة بما هي كثرة مع غض النظر عن جميع العناوين الأخرى المؤثرة في المانعية عن التنجيز كعدم القدرة مثلاً،

(١) مصباح الأصول: ٢: ٣٧٤.

فيكون التعريف المذكور خارجاً عن محلّ البحث ونقطة النزاع.

### التعريف الخامس :

ما أفاده الشهيد والمحقق الثانيان ، والميسي ، وصاحب المدارك (رضوان الله عليهم ) ، وحاصله : أنّ الميزان في كون الشبهة غير محصورة هو الفهم العرفي<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ على هذا التعريف :

أولاً: إنّ العرف ليست له ضابطة محددة ومعيار خاص في تمييز الشبهة المحصورة عن الشبهة غير المحصورة ، بل الأمر يتفاوت ويختلف باختلاف الأفراد ، وتفاوت الأمانة والأزمان .

وثانياً: إنّ العرف إنّما يرجع إليه في تحديد مفاهيم الألفاظ والعناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام الشرعية التي لم يحددها الشارع ، وعنوان ( الشبهة غير المحصورة ) ليس من العناوين الواردة في لسان الأدلة ، وإنّما هو اصطلاح مستحدث .

### نظريّة المحقق السيّد الخوئي رحمته الله .

وأما السيّد الخوئي رحمته الله فإنّه بعد مناقشته لمجموع التعاريف التي طرحت لبيان ضابطة الشبهة غير المحصورة ، أفاد : أنّ المكلف عند علمه الإجمالي بالتكليف له حالات ثلاث : فهو إمّا أن يكون متمكناً من الموافقة والمخالفة القطعيتين ، وإمّا أن يكون متمكناً من إحداهما دون الأخرى ، وإمّا أن لا يتمكّن من شيء منهما .

(١) فرائد الأصول (الرسائل) : ٢ : ٢٦٨ .

أمّا الحالة الأولى: فلا إشكال ولا ريب في منجزية العلم الإجمالي فيها،  
 وأمّا الحالة الثالثة: فما لا إشكال فيه عدم منجزية العلم الإجمالي فيها.  
 وإنما الكلام في الحالة الثانية، وهي ذات شقين: إذ تارة يتمكن المكلف من  
 خصوص الموافقة القطعية، وأخرى يتمكن من خصوص المخالفة القطعية.  
 فإن كان متمكناً من المخالفة القطعية دون الموافقة كذلك، فلا إشكال في منجزية  
 العلم الإجمالي وحرمة المخالفة القطعية؛ وإن كان متمكناً من الموافقة القطعية  
 دون المخالفة القطعية فهنا محلّ الكلام، حيث ذهب الميرزا النائيني رحمته إلى عدم لزوم  
 الموافقة القطعية حينئذ؛ وذلك لأنه يراها فرع ثبوت حرمة المخالفة القطعية،  
 فإذا لم تحرم المخالفة القطعية لم تجب الموافقة كذلك<sup>(١)</sup>.

### مناقشة السيّد الخوئي لنظرية الميرزا النائيني رحمته:

وناقشه السيّد الخوئي رحمته بعدم ثبوت الملازمة بين حرمة المخالفة القطعية  
 ووجوب الموافقة كذلك، وتوقف الثانية على الأولى، وذلك لأنّ المقياس في منجزية  
 العلم الإجمالي هو: تساقط الأصول في أطرافه بالتعارض، فعلى تقدير قدرة  
 المكلف وتمكّنه من الموافقة القطعية تنجز عليه، وإن لم تحرم عليه المخالفة القطعية  
 لعجزه عنها، وذلك لأنّ احتمال التكليف المساوق لاحتمال العقاب موجب  
 للتنجيز<sup>(٢)</sup>.

(١) قال رحمته في فوائد الأصول: ٤: ١١٩: فالتفصيل بين المخالفة القطعية والموافقة القطعية  
 بحرمة الأولى، وعدم وجوب الثانية - كما يظهر من الشيخ رحمته - ليس في محله، لأنّ حرمة  
 المخالفة القطعية فرع التمكّن منها.

(٢) مصباح الأصول: ٢: ٣٧٥.

### وقفه مع نظرية المحقق السيد الخوئي رحمته الله:

ويلاحظ على كلام السيد الخوئي رحمته الله: أنه إنما يتم على القول بمنجزية العلم الإجمالي في الفرض، وإلا فمع عدم حرمة المخالفة القطعية - والتي تعني جواز إجراء الأصل في كلا الطرفين - لا تجب الموافقة القطعية بالأولوية؛ لأنها تعني جواز إجراء الأصل في طرف واحد فقط.

والعجيب منه رحمته الله استدلاله على لزوم الموافقة القطعية باحتمال العقاب الناشئ عن احتمال التكليف في الأطراف، إذ أن هذا لا يكون تاماً وصحيحاً إلا بناء على القول بمنجزية العلم الإجمالي مع قطع النظر عن عدم جريان الأصول كلاً أو بعضاً؛ لكونه يمنع عن جريانها لمنعه من تحقق الموضوع لها معه.

والحال أن المحقق الخوئي رحمته الله لا يقول بذلك، وإنما يقول: بوجود الموافقة القطعية من جهة عدم إمكان جريان الأصول في جميع الأطراف نظراً للتالي الفاسد، وهو الترخيص في المعصية؛ وعدم إمكان جريان الأصول في بعض الأطراف؛ للزوم الترجيح بلا مرجح.

ولا ريب في أن وجوب الموافقة القطعية يبتني على حرمة المخالفة القطعية المبتنية على عدم جريان الأصول في جميع الأطراف، فكيف فكك رحمته الله بينهما في المقام، وذهب إلى وجوب الموافقة القطعية مع عدم إمكان المخالفة القطعية.

### تحقيق المسألة:

والذي عليه التحقيق: أنه لا فرق بين الشبهة المحصورة والشبهة غير المحصورة فإن الكثرة بما هي كثرة لا موضوعية لها ولا خصوصية، ما لم تقترن بأحد العناوين

الأخرى المؤثرة في المنع عن منجزية العلم الإجمالي للتكليف، من قبيل الاضطرار، والعسر، وعدم القدرة، والعجب من الأعلام المحققين (قدس الله أسرارهم) كيف أطالوا البحث وأسهبوا الكلام في تعريف الشبهة غير المحصورة وتحديدتها، والحال أنها لا موضوعية لها في المنع عن منجزية التكليف الفعلي.

ولقد أجاد المحقق الآخوند رحمته حيث صرح بعدم الفرق بين كون الشبهة محصورة أو غير محصورة في كفايته، فقال: «مع فعلية التكليف المعلوم لا تفاوت بين أن تكون أطرافه محصورة وأن تكون غير محصورة»<sup>(١)</sup>.

### أدلة القائلين بمنجزية العلم الإجمالي:

وكيفما كان فقد ذهب مشهور الأصوليين إلى عدم منجزية العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة، مستندين في ذلك إلى عدة أدلة:

**الدليل الأول:** ما نسب إلى الشيخ الأعظم رحمته وحاصله: أن كثرة الأطراف تُصير احتمال التكليف في كل طرف من الأطراف موهوماً، لا يعتني به العقلاء، ويمثل لذلك بما لو شتم شخص شخصاً مردداً بين أهل بلدة كاملة، فإن احتمال كل فرد من أفراد تلك البلدة أن يكون هو المعني بالشتم احتمال موهوم لا يعتني به.

والتحقيق: أن النسبة في غير محلها، لما أوضحناه من أن الشيخ رحمته قد تأمل في ذلك، بل صرح في نهاية المطلب بأن العقلاء لا يفرقون بين الشبهة المحصورة وبين غيرها من جهة المنجزية، وإن قام الدليل على كفاية الامتثال الاحتمالي

(١) كفاية الأصول: ٤١١.

في الشبهات غير المحصورة، وإليك نص كلامه (زيد في علو مقامه):

«فالأولى: الرجوع في موارد الشك إلى حكم العقلاء بوجوب مراعاة العلم الإجمالي الموجود في ذلك المورد؛ فإن قوله: (اجتنب عن الخمر) لافرق في دلالة على تنجز التكليف بالاجتناب عن الخمر بين الخمر المعلوم المردد بين أمور محصورة وبين الموجود المردد بين أمور غير محصورة، غاية الأمر قيام الدليل في غير المحصورة على اكتفاء الشارع عن الحرام الواقعي ببعض احتمالاته»<sup>(١)</sup>.

**الدليل الثاني: الإجماع المنقول،** وقد نقله الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله في رسائله<sup>(٢)</sup>.

ويلاحظ عليه:

أولاً: إنه محتمل المدركية، وبما أن ملاك حجية الإجماع هو العلم، فاقترانه بالاحتمال يوجب بطلان الاستدلال به، لعدم تحقق ملاكه.

وثانياً: إن مسألة الشبهة غير المحصورة من جملة المسائل المستحدثة، فدعوى الإجماع عليها مع عدم التعرض لها في كتب القدماء في غاية الإشكال.

**الدليل الثالث: وحاصله:** أن العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة يقارن العسر والخرج، وبما أن العسر من موانع التكليف، وكل تكليف يكون

(١) فرائد الأصول (الرسائل): ٢: ٢٧٢.

(٢) فرائد الأصول (الرسائل): ٢: ٢٦٨.

أحد موانعه موجوداً لا يكون فعلياً، فالتكليف المعلوم بالعلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة لا يكون فعلياً، فتجاوز مخالفته ولا تجب موافقته.

ويلاحظ عليه: إنه خروج عن محلّ البحث، لأنّ البحث عن منجزیة العلم الإجمالي وعدم منجزیته في الشبهة غير المحصورة يدور حول أنّ الكثرة بما هي كثرة هل هي صالحة للمنع عن المنجزیة أم لا؟ مع غض النظر عن العناوين الأخرى كالأضرار وعدم القدرة والعسر والمخرج وما شاكلها.

**الدليل الرابع:** ما طرحه المحقّق النائيني رحمته الله وهو عبارة عن عدم إمكان ارتكاب جميع الأطراف في الشبهة غير المحصورة، ممّا يتسبب في إلغاء منجزیة العلم الإجمالي، فتجاوز مخالفته، ولا تجب موافقته.

ويلاحظ عليه: ما تقدّم بيانه من رجوع عدم إمكان الارتكاب إلى عدم القدرة على المتعلّق، وعدم القدرة مانع مستقلّ في حدّ نفسه، فالكثرة بما هي كثرة لم تؤثر في إلغاء منجزیة العلم الإجمالي وإنّما المؤثر هو العنوان المقترن بها.

**الدليل الخامس:** النصوص الشريفة. وهذا الدليل هو عمدة الأدلّة التي استدل بها على عدم منجزیة العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة.

والنص المعتمد عندهم هو: رواية البرقي عن أبيه، عن محمد بن سنان، عن أبي الجارود، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن، فقلت له: أخبرني من رأى أنّه يجعل فيه الميتة؟

فقال عليه السلام: «أمن أجل مكانٍ واحدٍ يُجعل فيه الميتة حُرّم في جميع الأرضين؟! إذا علمت أنه ميتة فلا تأكله، وإن لم تعلم فاشترِ وبع وكل،

والله إنني لأعترض السوق ، فأشتري بها اللحم والسمن والجبن ، والله ما أظن كلهم يسمون هذه البربر وهذه السودان»<sup>(١)</sup>.

والتحقيق: أنّ الاستدلال بالرواية يتوقف على ثبوت أنّ مصدر الجبن الموجود في جميع الأنحاء ، هو نفس مصدر الجبن الذي وُضعت فيه الميتة ، حتى يتم تصوير كون المورد من موارد الشبهة غير المحصورة.

وعلى ضوء ذلك يقول الإمام عليه السلام للسائل: إذا علمت - أي تفصيلاً - أنه ميتة فلا تأكله ، وأما إذا لم تعلم تفصيلاً فلا مانع من الأكل ، لأنّ الشبهة من مصاديق الشبهة غير المحصورة ، كما هو ظاهر قوله عليه السلام: «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حُرّم في جميع الأرضين؟!».

### توجيه السيّد الخوئي عليه السلام للرواية:

وأفاد السيّد الخوئي عليه السلام في بيان معنى الرواية: أنّها ناظرة إلى موارد الخروج عن محلّ الابتلاء ، وليست ناظرة إلى موارد الشبهة غير المحصورة ، ولا إشكال في أنّ التكليف إذا كانت بعض أطرافه خارجة عن مورد الابتلاء لا يكون فعلياً<sup>(٢)</sup>.

ولكنّ الظاهر: أنّ الرواية لا نظر لها لما تفضل به المحقق الخوئي عليه السلام وإنما هي ناظرة إلى موارد الشبهات البدويّة ، بتقريب: أنّ علم المكلف بوضع الميتة في جبن ما ، لا يوجب الاجتناب عن جميع الأجبان عند الشكّ فيها شكّاً بدوياً ، إلا أن

(١) وسائل الشيعة ، كتاب الأطعمة والأشربة ، الباب ٦١ ، الحديث رقم ٥ .

(٢) مصباح الأصول : ٢ : ٣٧٨ .



يعلم المكلف بنجاسة الجبن علماً تفصيلياً.  
فالرواية لا علاقة لها بالشبهة غير المحصورة، مضافاً إلى خللها السندي  
بمحمد بن سنان كما لا يخفى.  
فتحصّل: أنه لم ينهض دليل تامّ على عدم منجزية العلم الإجمالي في الشبهة  
غير المحصورة، وتبقى الشبهة غير المحصورة كالشبهة المحصورة لا فرق بينهما  
من ناحية منجزية العلم الإجمالي.



# التنبيه الثاني

منجزيّة العلم الإجمالي  
عند الاضطرار  
إلى بعض الأطراف





## تحرير محلّ البحث :

هذا التنبيه هو التنبيه الأوّل من تنبيهات مباحث الاشتغال بحسب ترتيب المحقّق الآخوند رحمته في الكفاية ، ويتمحور فيه البحث حول أنّ الاضطرار هل هو من موانع التكليف ؟ بحيث أنّ تحقّقه يوجب عدم فعليّة التكليف أم لا ؟ وذلك لأنّ مانع التكليف متى ما تحقّق يكون الحكم إنشائياً وتزول فعليّته ، إذ فعليّة الحكم تتوقّف على تحقّق شرائطه وتحقّق موضوعه وعدم تحقّق موانعه ، ولذلك قيّد التكليف في مقام الجعل بعدم المانع الخارجي المفهومي ، كما قيّد بوجود الشرط ، ووجود الموضوع بما لهما من الوجود الخارجي المفهومي .

وإجمال التحقيق : أنّ ( الاضطرار ) من العناوين المانعة عن التكليف ، فالإنسان متى ما صار مضطراً إلى شيء ذي حكم ، يكون الحكم المذكور في حقّه إنشائياً ، ولا يكون فعليّاً ، فمثلاً : ( الميتة محرمة ) ولكن لو اضطرّ الإنسان إلى أكلها ، فإنّ الحكم بحرمتها تزول فعليّته ، ويصير إنشائياً لا أثر له ، وكذلك ( لمس الأجنبية ) فإنّه حرام ، ولكن عند الاضطرار إلى ذلك من أجل حفظ حياتها ، يرتفع الحكم الفعلي بالحرمة ويكون إنشائياً .

والحاصل : فإنّ الاضطرار بلا ريب من موانع التكليف ، مضافاً إلى كونه من العناوين الثانويّة ، وسيأتي الكلام حول بيان ذلك لاحقاً .

## مقدمات تمهيدية:

وقبل الشروع في تحقيق البحث حول هذا التنبيه ، ينبغي بيان بعض المطالب المهمة مقدمة له ، حتى يتضح مع البيّنة والبرهان .

## المقدمة الأولى : نسبة المتعلّق إلى الملاك .

وحاصل الكلام في هذه المقدمة : أنّ المتعلّق علّة فاعلية بالنسبة إلى الأثر المترتب عليه ، بعد كونه ذا خصوصيّة مؤثّرة فيه .

وبيان ذلك : أنّ الموانع الشرعيّة تمنع المتعلّق عن فاعليته ، بينما الشرائط الشرعيّة تُصيّر المتعلّق علّة فاعلية ، أي : ذا خصوصيّة مؤثّرة ، والمتعلّق نفسه بعد أن يكون علّة فاعلية يكون مؤثّراً في النتيجة المترتبة عليه ، والمعبر عنها بالمصالح والمفاسد وقد يطلق عليها : ( الملاك ) كما في كلمات مشهور الأصوليين .

وحاصل ما ينبغي ذكره : أنّ نسبة المتعلّق بالنسبة للأثر المترتب عليه ، وهو : الداعي للداعي بالنسبة إلى داعي الحكم ، أو ما يعبر عنه بالداعي الأقصى ، هي : نسبة الاقتضاء ، بمعنى أنّ المتعلّق مقتضى - بحسب الاصطلاح الفلسفي والكلامي - للملاك .

والمراد من المقتضي : « ما هو الموجد للمعلول » ، وقد يعبر عنه بـ ( الفاعل ) ، ولكن بما أنّ الفاعل يطلق عادة على المؤثر بالفعل ، لذلك كان التعبير بالمقتضي أدق وأصح ، ويعبر عنه أيضاً بـ ( العلة الفاعلية ) ، و ( معطي الوجود ) ، و ( مؤسس الأيس ) - أي : الوجود - و ( ما منه الوجود ) كما في كلمات المحقّق الأصفهاني رحمته الله في قبال ما به الوجود ، ولكنّ المفردة الأدق من بين مجموع هذه المفردات هي مفردة ( المقتضي ) .

فالمتعلق دائماً هو المقتضي بالنسبة إلى الملاك الأقصى للحكم ، وهو على نحوين : فتارة يكون مقتضياً تاماً؛ بمعنى أنه بلا ضمنية شيء إليه يصلح للتأثير في الملاك ، وحينها يكون علّة تامّة ، إن لم يحتج الأثر إلى شيء آخر وراء الفاعل ، وأخرى يكون ناقصاً؛ بمعنى أنه وإن تحققت سائر أجزاء العلّة التامة - إن احتاج المعلول إليها - لا يكفي لإيجاد المعلول؛ بل يحتاج المقتضي حينها إلى متمم يعبر عنه بشرط الفاعل ، من قبيل الصلاة والطهارة ، أو القبلة ، أو ستر العورة ، فإن الصلاة بالنسبة إلى ما ذكر مقتضى ناقص؛ وذلك لأنها تحتاج إليها في تأثيرها بالفعل في الملاك المترتب عليها .

ولا فرق في ذلك بين كون المتعلق بسيطاً أم مركباً ، فإن نسبة الجميع للملاك الأقصى ( الداعي للداعي ) هي نسبة الاقتضاء؛ وذلك لأنه إن كان بسيطاً كان بنفسه مقتضياً ، وإن كان مركباً كان كل جزء منه جزءاً للمقتضي ، ويكون المؤثر في الملاك الواحد مجموع الأجزاء .

### المقدمة الثانية : نسبة متعلق المتعلق للملاك .

وأما متعلق المتعلق بالكلام حوله يقع في جهتين :

الجهة الأولى : تعريفه .

وهو : « ما يتوقف عليه وجود المتعلق إذا كان تعلقياً »؛ وذلك لأن المتعلق قد يكون مجعولاً بالجعل المركب ( جعل شيء لشيء ) ، ولا يتحقق وجوده بالفاعل فقط ، بل هو تعلق الوجود بغيره أيضاً ، فيحتاج في وجوده إلى شيء آخر مضافاً إلى الفاعل؛ لكون وجوده متعلقاً بالفاعل وبغيره معاً ، لا بالفاعل وحده .

وقد يكون (المتعلق) مجموعاً بالمجعل البسيط، بمعنى عدم كونه مجموعاً لغير الفاعل، بل يُكتفى بالفاعل في وجوده من غير أن يحتاج إلى غيره، فمثلاً طلب القيام في قولك: (قم)، يكفي الفاعل في إيجاده وتحققه، من غير ضمنية أي شيء آخر، بخلاف: (أكرم زيداً) مثلاً، فإن إيجاد الإكرام وصدوره عن الفاعل، لا يمكن بدون تعلقه بزيد، لكون وجوده تعلقياً به أيضاً، وهذا هو ما يعبر عنه بـ(متعلق المتعلق).

الجهة الثانية: نسبة متعلق المتعلق للمتعلق والحكم.

ومحصل الكلام فيها: أن المتعلق إذا كان له متعلق (متعلق المتعلق) فهو دائماً ما يكون -كالقدرة - دخيلاً في وجود المتعلق، ومقدمة عقلية له، فمثلاً: (أكرم زيداً) متعلق الأمر هو الإكرام، ومتعلق المتعلق هو: زيد، ومن الواضح أنه من غير وجود زيد لا يمكن أن يتحقق المتعلق وهو الإكرام، لكون وجوده متعلقاً بتعلقه أيضاً كالفاعل.

فتعلق المتعلق مقدمة عقلية للمتعلق بلا ريب، وإنما الكلام في أنه هل يمكن أن يكون مقدمة شرعية للحكم أيضاً أم لا؟

التحقيق: أنه لا إشكال في إمكان كون متعلق المتعلق شرطاً شرعياً للحكم أيضاً بحسب مقام الثبوت، فمثلاً في قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ قد يقال: إنَّ الاستفادة منه عرفاً هو أن وجود (العقد = متعلق المتعلق) شرط لوجوب الوفاء<sup>(١)</sup>

(١) ولكن الظاهر أن أمثال هذه الأوامر ليست إلا بداعي الإرشاد إلى صحة المعاملة فقط، والأمر في هذه الآية بخصوصها إرشاد إلى صحة العقود، ومن إطلاقها الأحوالي يستفاد اللزوم أيضاً، كما يستفاد من عمومها أو إطلاقها الأفرادي صحة كل عقد، فالطلب ليس «



وإنما الكلام في مقام الإثبات ، إذ هو يختلف باختلاف الموارد من جهة دلالة الدليل على الشرطية وعدمها .

والفرق بين كونه مقدّمة عقلية للمتعلّق فقط ، وكونه شرطاً شرعياً للحكم أيضاً: أنّه على الأوّل يكون المتعلّق بنفسه مقتضياً للتأثير في الملاك من دون دخالة متعلّق المتعلّق في اقتضائه ، واحتياجه إليه إنّما هو من جهة كون وجوده تعلقياً بغير الفاعل ، وتوقّف وجوده عليه ليس إلّا .

وأما على الثاني فإنّه يكون أيضاً دخيلاً في اقتضاء المتعلّق ، وصيرورته مقتضياً بوجوده للخصوصية المؤثّرة في الملاك ، كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج .

ولعلّ المستفاد عرفاً - غالباً إن لم يكن دائماً - من خصوصية متعلّق المتعلّق وكونه عنواناً خاصاً؛ كلياً أو جزئياً - نحو أكرم الضيف أو المؤمن - كونه شرطاً شرعياً أيضاً؛ إذ لا ينسب إلى الذهن أن يكون طبيعي المتعلّق - مضافاً إلى غيره من المتعلّقات - ذا خصوصية مؤثّرة ، ولا تكون خصوصية متعلّق المتعلّق دخيلة في الاقتضاء ، بحيث يكون ذكر متعلّق المتعلّق في لسان الدليل من جهة كونه أحد مصاديق ما يمكن أن يضاف إليه متعلّق الحكم المحتاج إلى المتعلّق ، لتعلقية وجوده عليه فقط .

بل المتبادر إلى الذهن عرفاً أنّ إضافة المتعلّق - كالتعق أو الإكرام - إلى العنوان الخاصّ كالإيمان - مثلاً - إنّما هي لأجل دخالة متعلّق المتعلّق في صيرورة المتعلّق ذا خصوصية مؤثّرة ، إلى جانب كونه دخيلاً في تحقّقه ووجوده أيضاً ، وإلا فيصحّ أن يقال : أكرم من أردت؛ إن كان طبيعي المتعلّق ذا خصوصية مؤثّرة من

» مولوياً وإنّما هو إرشادي إلى صحّة كلّ عقد موجود على نحو القضية الحقيقية .

دون دخالة خصوصية متعلق المتعلق .

وهذا كله طبعاً فيما لو لم يدلّ الدليل على الشرطية الشرعية للحكم أو عدمها ،  
وأما مع دلالته على أحدهما فالأمر أوضح من أن يخفى .

### المقدمة الثالثة : نسبة شروط الواجب إلى الملاك .

شروط الواجب على قسمين :

الشرط العقلي ، وهو : «الدخيل في أصل وجود المتعلق» ، كالسير إلى مكة بالنسبة إلى الحج ، فوجود الحج نفسه يتوقف على السير .

الشرط الشرعي ، وهو : «ما يتوقف عليه تأثير المتعلق في الملاك بالفعل ، وإن كان وجوده لا يتوقف على وجوده» . فوجود الصلاة - مثلاً - لا يتوقف على وجود الطهارة ، ولكن تأثير الصلاة بالفعل في ملاكها يتوقف على الطهارة .

وعلى ضوء ذلك تتضح نسبة شروط الواجب إلى الملاك ، فإن شرط الواجب العقلي دخيل في الملاك بالواسطة ، لأنه دخيل في وجود المقتضي ، أي : المتعلق المؤثر في الملاك ، بينما الشرط الشرعي دخيل في الملاك بلا واسطة ، لأنه يتم فاعلية الفاعل في التأثير .

والذي يجدر الانتباه له أن القدرة على المتعلق ، كما هي دخيلة في ملاك الحكم ، وشرط عقلي له ؛ وعدمها موجب للغوية الحكم والتكليف ، كذلك القدرة على المقدمات ( الشروط ) الشرعية والعقلية أيضاً ؛ وذلك لأنّ المقدمة العقلية إذا لم تكن مقدورة ، فالمتعلق لا يكون مقدوراً بالواسطة ، والمقدمة الشرعية إذا لم تكن مقدورة فالمتعلق لا يمكن أن يؤثر في الملاك ، فيكون التكليف بالمتعلق لغواً لعدم إمكان أن يصير مرجحاً وداعياً إلى العمل فعلاً أو تركاً .

**إيقاظ وتنبيه:**

إنّ القدرة كما ذكرنا شرط عقلي للحكم، ولكن يجب الالتفات إلى أنّ هذا إنّما هو في القدرة التي لم تؤخذ في الدليل شرطاً، ولم يبينها الشارع، بل أدركها العقل وفهمها بشكل مستقل، من غير حاجة إلى بيان الشارع، ولذلك اعتبرت من الشرائط العامة للتكليف، الذي هو عبارة عن: «جعل الداعي لترجيح المكلف أعمال قدرته في أحد الطرفين»، وهذا لا يتم إلا فيما لو كان المكلف قادراً، وإلا كان التكليف لغواً.

نعم، إذا كانت القدرة مأخوذة في لسان الدليل، فإن كانت إرشاداً إلى القدرة العقلية فالكلام هو الكلام، وإذا لم تكن إرشاداً، فإنها حينئذ تكون شرطاً شرعياً، مضافاً إلى كونها شرطاً عقلياً، فتكون دخيلة في التأثير في الملاك، ويمكن التمثيل لهذا النحو من القدرة بقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾<sup>(١)</sup>.

**المقدمة الرابعة: كيفية تأثير الشروط الشرعية للحكم في الملاك.**

لا ريب في أنّ الشرط الشرعي - كشرطية الاستطاعة لوجوب الحج، وشرطية الدلوك لوجوب الصلاة - هو ما يكون شرطاً للتكليف بوجوده الخارجي، لا بوجوده الذهني، ولا بماهيته؛ إذ الاستطاعة - مثلاً - بوجودها الذهني ليست دخيلة في صيرورة الحجّ ذا خصوصية مؤثرة في مصلحته، وإنما هي دخيلة بوجودها الخارجي، والوجه في كون الشرط دخيلاً بوجوده الخارجي يبتني على بيان قاعدة كلامية، وهي: أنّ (أفعال القادر المختار معللة بالأغراض)،

(١) المائدة ٥: ٦.

وحاصلها: أن كلَّ فاعل مختار - بما أنه فاعل قادر - إذا أراد أن يفعل فعلاً، فهو ذو قدرة على الإيجاد والإمساك على حدّ سواء بلا تفاوت من قبل الذات، ومن هنا فإنهم يشبهون القدرة بالماهية؛ وذلك لأنه كما أنّ الماهية لا اقتضاء لها من قبل الذات على السوية بالنسبة إلى الوجود والعدم، وهو ما يعبرون عنه بالإمكان الماهوي، كذلك القدرة هي التي توجد الفعل من قبل الفاعل المختار بما هو مسلط على الإيجاد والإمساك على حد سواء من قبل الذات.

وعلى ذلك فلو أراد الفاعل المختار أن يقدم جانب الإيجاد على جانب الإمساك، مع عدم انضمام أمر خارج عن الذات إلى القدرة، يكون ذلك ترجيحاً بلا مرجح؛ إذ الذات لا قدرة لها على الإيجاد من قبل نفسها، كما هو رأي المشهور، على تأمل فيه، تعرّضنا لذكره مكرّراً.

وعليه: فالقدرة من قبل الذات على حدّ سواء بالنسبة للإيجاد والإمساك، ممّا يعني أنّ انتخاب أحدهما بالخصوص يحتاج إلى انضمام أمر من الخارج إلى الذات حتى يترجح إيجاده أو إمساكه، وإلا يلزم أن تؤثر القدرة بدون شرط التأثير، فيكون العمل كالمعلول بلا علّة تامّة، لأجل عدم تاميّة العلّة الفاعلية؛ إذ الترجيح بلا مرجح يرجع إلى الترجيح بلا مرجح، وتحقق المعلول بلا علّة تامّة.

وبالتالي: فلا بدّ عند إمساك الفاعل القادر أو إيجاده، من انضمام أمر خارج عن الذات إلى قدرته، حتّى يقدر ويتمكّن من الإيجاد أو الإمساك.

ويعبرون عن هذا الأمر الخارج بالمبادئ الاختيارية، من قبيل تصوّر العمل، والتصديق بفاعله، والشوق إلى تحقّقه.

والحاصل: فإنّ الفاعل القادر إذا أراد الإقدام على تحقيق عمل في الخارج،

فإنّه يحتاج إلى المرجّح بالنسبة للفعل والترك ، إمّا لأجل كونه فاعلاً ناقصاً ، وإمّا لأجل أن يتشح فعله بالحسن ويتعرّى عن الذمّ .

وكذلك إذا أراد أن يأمر غيره بتحقيق عمل في الخارج ، فإنّ ذلك العمل لا بدّ أن يكون من ورائه مرجّح ومصلحة ترجع إليه نفسه ، أو إلى غيره .

وكل ذلك يبتني على أنّ أفعال القادر معللة بالأغراض ، والعلم بالمصلحة هو الغرض ، ولذلك قالوا : أفعال الله معللة بالأغراض ؛ لأنّه قادر والقادر يحتاج في إيجاد العمل إلى المرجّح ، سواء كان العمل عمله أم عمل غيره عندما يتعلّق به أمره . ومن هنا يتولّد الشرط الشرعي ، فإنّ المولى بعد أن يراه دخيلاً في صيرورة المتعلّق ذا خصوصيّة مؤثّرة في الملاك ، يكون ذلك مرجّحاً لأمره - بما هو أحد أفعاله الاختياريّة - بالتكليف المشروط ، فيجعله شرطاً له ، وعبرنا عنه بالشرط الشرعي لأنّ العقل لا يفهمه ويحيط به ، كما يفهم ويحيط بالشرط العقلي .

فالشرط الشرعي هو : ما يكون دخيلاً في صيرورة المتعلّق ذا خصوصيّة مؤثّرة في الملاك ، الذي هو بمعنى : النتيجة المترتّبة على العمل ، في قبال الملاك الذي يكون الحكم الشرعي تابِعاً له ، وهذا الأخير ليس بمعنى النتيجة المترتّبة على العمل ، وإلا يلزم من ذلك سقوط الحكم الشرعي التابع له عند تحقّقه في الخارج ، وهو غير ممكن ، وإمّا هو بمعنى : نفس الخصوصيّة المؤثّرة في الملاكات ، فالصلاة مثلاً يترتّب عليها النهي عن الفحشاء والمنكر ، ولكنّها لا تؤثر في النهي عن الفحشاء والمنكر إلا إذا صارت ذات خصوصيّة مؤثّرة ، وهذه الخصوصيّة المؤثّرة هي ملاكها ، ويراد بها : المرجّح لتعلّق خصوص أحد أحكام منظومة التشريع بها ، كالوجوب دون الاستحباب وغيره .

وهذا القسم من الملاك هو الذي يكون بوجوده الذهني مرجّحاً لتعلّق حكم

خاص به كالوجوب دون غيره ، وأمّا الملاك بمعنى ما يترتب على العمل خارجاً من المصلحة أو المفسدة فهو معلول للعمل خارجاً ، لأجل كون العمل واجداً لتلك الخصوصية المؤثرة ، وما هو المعروف عندهم من الملاك هو الثاني ، وهو : «الداعي للداعي لجعل الحكم المتعلق بعمل خاص» ، لا المرجح لتعلق حكم خاص بعمل خاص ؛ لعدم كونه موجوداً قبل إيجاد العمل حتى يكون مرجحاً له ، فيتعيّن أن يكون المرجح هو الملاك بمعنى الخصوصية المؤثرة .

وبعبارة أخرى : الصلاة تتضمن خصوصية ، وتلك الخصوصية هي التي اقتضت أن تنهى الصلاة عن الفحشاء والمنكر ، ويعبر عنها بالملاك ، وهي على نحوين : فتارة تكون ذاتية للعمل كالكذب والصدق ، وتارة تكون لأجل الأمر الخارجي ، وهو الذي يوجد في العمل ، كالدلوك ، والاستطاعة وأمثال ذلك ، وكما يطلق على هذه الخصوصية (ملاك) كذلك يطلق (الملاك) على نفس النهي عن الفحشاء والمنكر ، الذي هو بمعنى الخصوصية المترتبة على العمل .

وعوداً على بدء نؤكد على أنّ الشرط الشرعي هو : ما يكون له الدخل والتأثير بوجوده الخارجي ، فشرطية الدلوك للصلاة - مثلاً - ليست لطبيعة الدلوك من حيث هي هي ؛ إذ طبيعة الدلوك لا دخل لها في صيرورة الصلاة ذات خصوصية ، وذلك لأنّ الخصوصية أمر تكويني ، فتحتاج إلى علّة تكوينية خارجية .

ومن هنا نقول : إنّ كلّ ما يرتبط بالأحكام الشرعية أمور تكوينية ، وأمّا نفس الأحكام فإنّها من الأمور الاعتبارية ، فالملاك ، والمتعلق ، وشرط الفاعل ، ومانع الواجب ، ومانع الوجوب ، والمكلف ، كلّها أمور تكوينية ، والحكم فقط هو الأمر الاعتباري بينها ، ولكنّه مع ذلك ناشئ عن التكوين ، ودخيل في التكوين أيضاً .

### المقدمة الخامسة: نسبة موانع الواجب والوجوب إلى الملاك.

أمّا موانع الواجب فهي على نحوين :

الأول: المانع العقلي. وهو: «المانع من وجود المتعلق»، كحبس المكلف المانع من الذهاب إلى الحج مثلاً.

الثاني: المانع الشرعي، وهو: «المانع من تأثير المتعلق في الملاك، لا من وجوده». فالمقتضي يمكن وجوده معه، ولكنه لا يكون مؤثراً، كالفقهية - مثلاً - فإنها تمنع من تأثير الصلاة في ملاكها، وإن لم تمنع من وجودها، وذلك لأن المانع والمنوع ليسا متنافيين وجوداً، وإنما هما متنافيان تأثيراً، إذ المانع عبارة عن «العلّة التامة الأقوى في التأثير في أثرها المنافي لأثر المنوع»، والمنوع هو العلة التامة التي لا تقدر على التأثير، إمّا لأجل صيرورة المحل مشغولاً بأثر المانع وهو الضد، فلو أثرت لزم اجتماع الضدين إن كان أثراهما متضادين، وإمّا لأجل تأثير المانع في إيجاد الشيء، فلا يمكن تأثير المنوع في إيجاده ثانياً للزوم تحصيل الحاصل، وإمّا لأجل إرادة المانع والمقتضي الأقوى عدم تحقق المعلول كحركة الحجر مثلاً، فإنه مع إرادته لا يمكن تأثير المنوع والمقتضي غير الأقوى في تحقق المعلول للزوم اجتماع النقيضين، إن قلنا بكون الحركة والسكون متناقضين، ولا مناقشة في المثال.

وأما موانع الوجوب فهو: «الذي يمنع تحقّقه عن تعلق الحكم الشرعي بمتعلّقه»؛ لأنه يمنع من تحقّق الخصوصية التي في المتعلق الموجبة لتعلق الحكم به، كالقرء بالنسبة للنساء، فإنّ صلاتهنّ لا تكون لها خصوصية مؤثرة في الملاك المترتب عليها، وهو النهي عن الفحشاء والمنكر، عند وجود القرء؛ ولذا يعتبر

عدمه في تعلّق الحكم بالصلاة؛ لأنّه عند عدم وجوده تكون الصلاة ذات خصوصيّة مؤثّرة في الملاك المترتّب عليها.

والوجه في ذلك واضح من خلال ما قدّمناه؛ إذ المانع عبارة عن: المقتضي الأقوى الذي له أثر مضاف لأثر العلة التامة الأخرى، وبما أنّ أثري العلتين متنافيان، لا أنفسهما ذاتاً، فإذا أثرت إحدهما لم يمكن تأثير الأخرى، وإلا لزم اجتماع الضدين أو التقيضين، ولذلك يقال: (القرء مانع) عن الوجوب؛ لأنّه يمنع عن تلك الخصوصية التي في المتعلّق، ويمنع عن فاعليّته.

وهذا المانع يمكن أن يقسم إلى قسمين:

**القسم الأوّل: المانع الأوّل**، وهو: ما يكون مكثرأً ومقسماً للعنوان الأوّل، ويكون من عوارضه وتكون النسبة بينه وبينه نسبة العموم والخصوص، ويمنع - في مقام الملاك - من أصل تحقّق الخصوصية، كعنوان (الفاسق) في قولك: لا تكرم الفسّاق، فإنّه مقسم لعنوان (العالم) في قولك: أكرم العلماء، ومانع من الخصوصية المؤثّرة في صيرورة إكرام العالم الفاسق واجباً.

**القسم الثاني: المانع الثانوي**، وهو: ما يكون طارئاً في بعض الحالات، وموجباً لخصوصية أخرى في العمل تكون أقوى تأثيراً في الملاك المتغير لملاك العنوان الأوّل، ومزاحمة لخصوصيته بحسب عنوانه الأوّل، بخلاف المانع الأوّل فإنّه يلغي أصل الخصوصية من أساسها.

وهذا من قبيل (الاضطرار) فإنّه من العناوين المانعة التي ترفع الوجوب والحرمة، كما لو اضطرّ المكلف إلى أكل الميتة، أو اضطرّ إلى ملامسة جسد الأجنبية لإنقاذ حياتها، فإنّ الاضطرار في مثل هذه الصور يكون رافعاً للحرمة التكليفيّة.



وبذلك اتضح أنّ (الاضطرار) الذي هو موضوع البحث في هذا التنبيه، إنّما هو من قبيل موانع الوجوب، وليس من قبيل موانع الواجب، لأنّه يصير خصوصيّة معيّنة في المتعلّق أقوى من الخصوصيّة الأخرى، فمثلاً: إذا اضطرّ الإنسان إلى أكل الميتة لأجل حفظ نفسه، فإنّ اضطراره يوجد في أكل الميتة خصوصيّة مؤثّرة في محبوبية حفظ النفس، أقوى من خصوصيتها المؤثّرة في فساد البدن، ومن هنا يتولّد تراحم بين الخصوصيتين في مقام الملاك، ويعبّر عنه بالتراحم الملاكي في قبال التراحم الامتثالي، والترجيح عند التراحم الملاكي يكون بيد المولى، فإنّه متى ما رأى أحد الملاكين أقوى من الآخر حكم على طبقه، وإذا رأهما متساويين حكم بالإباحة والتخيير.

والحاصل: فإنّ الاضطرار مانع عن الحكم وليس مانعاً عن المتعلّق، ولذلك متى ما تحقّق لا يكون الحكم في مورده فعلياً، وإنّما يكون إنشائياً، إذ أنّ المتعلّق حينئذ لا تكون له خصوصيّة مؤثّرة في العمل.

### المقدّمة السادسة: نسبة الموضوع إلى جعل الحكم وإنشائه.

ومرادنا من الموضوع - في المقام - هو: (المكلّف) الذي هو ذات الإنسان مجرداً عن كلّ صفة وخصوصيّة، مع غض النظر حتّى عن الشرائط العامّة للتكليف، والبحث عن دخل الموضوع في الملاك يتصور على نحوين:

١ - دخل الموضوع في خصوصيّة المتعلّق. والتحقيق: أنّ المكلّف (الموضوع) لا دخل له في خصوصيّة المتعلّق، وإنّما الدخيل فيها هو الشرط الشرعي للحكم، لما أوضحناه قريباً من أنّ الشرط الشرعي هو: ما يكون دخيلاً في الخصوصيّة المؤثّرة في المتعلّق، والتي توجب ترجيح جعل الحكم الخاصّ له، بلا

فرق بين الشرائط الشرعية العامة - كالبلوغ - أو الخاصة - كالدلوك - الاستطاعة .

٢ - دخل الموضوع في جعل الحكم . والوجه في دخالته هو : كون الحكم تعلقى الوجود ، فهو بحاجة إلى المكلف كطرف يتكئ عليه في وجوده مضافاً إلى المكلف والمكلف به ؛ لأن له تعلقاً بالمكلف وبالمكلف به .

والمراد من المكلف الدخيل في صحّة إنشاء الحكم : المكلف بوجوده الخارجي ، وليس ماهية المكلف ، لأنّها اعتباريّة محضة ، ولا المكلف بوجوده الذهني لأنّه ليس في الخارج ، فالدخيل الذي يرجى منه الإتيان بالمتعلق أو تركه هو المكلف بوجوده الخارجي ؛ إذ الغرض من التكليف هو : جعل ما يمكن - إمكاناً وقوعياً - أن يكون داعياً للمكلف نحو الإيجاد أو الترك ، وهذا الغرض لا يترتب إلا إذا كان المكلف موجوداً خارجياً ، وأما لو كان موجوداً ذهنيّاً أو معدوماً كما هيّة من حيث هي ، فإنّه يكون لغواً ، وهذا يعني أنّ المكلف بوجوده الخارجي له الدخل في جعل الحكم .

وعليه : فإنّ المكلف ( الموضوع ) بوجوده الخارجي شرط عقلي للحكم ؛ وذلك لأنّ كلّ ماله الدخل في ملاك الحكم بلا واسطة - بمعنى : الأثر الذي يترتب على وجوده الإنشائي ، ويكون بوجوده الذهني داعياً للشارع ، ومرجحاً لاختيار أحد طرفي المقدور من إيجاد الحكم كالوجوب أو تركه ، وهو عبارة عن : جعل ما يمكن إمكاناً وقوعياً أن يكون داعياً ومرجحاً للمكلف عند بلوغه مرتبة الفعلية والتنجيز إلى عمله الذي تعلق به الحكم - فهو شرط عقلي للحكم الشرعي .

والوجه في كونه عقلياً هو : رجوعه إلى حكم العقل بأنّ الإنسان المعدوم أو الموجود بالوجود الذهني لا يتأتى منه ترك العمل أو إيجاده .

والوجه في كونه شرطاً هو: أنّ الشرط من أجزاء العلة التامة، والعلة بحسب تعريفها الأعم هي: «ما يتوقف عليها المعلول»، وهذا التعريف يشمل العلة التامة وكذلك أجزاء العلة المعبر عنها بالعلة الناقصة، وبما أنّ وجود المكلف يتوقف عليه وجود الحكم في مقام الجعل، ومن عدمه يلزم عدمه؛ لذلك فإنه يكون شرطاً له، ولنا أن نؤسس ضابطة كلية فنقول: كلّ ما يكون التكليف بدونه لغواً فوجوده شرط عقلي.

وكل الشرائط العقلية للتكليف - كالقدرّة على المتعلّق وعلى شرائطه وموانعه - هي شروط للحكم، لأنّ الإنسان مع عدم قدرته يكون التكليف بالنسبة إليه لغواً لا يترتب عليه الأثر، الذي هو بمعنى: جعل ما يمكن أن يصير داعياً ومرجّحاً للعمل عند صيرورته فعلياً ومنجزاً، وإذا كان لغواً لم يحسن صدوره من العاقل، فضلاً عن الحكيم سبحانه وتعالى، وهذا يعني كون المكلف بوجوده الخارجيّ شرطاً؛ إذ لولاه لما وجد الحكم.

فتحصّل: أنّ (الموضوع) دخيل في تحقّق الحكم وإنشائه من جهة كونه تعلقياً وجوداً بالموضوع، فبدونه لا يمكن جعله بداعي جعل الداعي له، ليترتب عليه الغرض منه بلا واسطة.

### المقدّمة السابعة: نسبة الأحكام الوضعية للملاك.

وأما الأحكام الوضعية بالنسبة للملاك: فالمعروف أنّ ملاك الأحكام الوضعية هو الملاك الذي يترتب عليها، سواء كانت إمضائية أم تأسيسية، إن كان هناك ثمة حكم وضعي تأسيسي.

وتحقّق الملاك في الخارج يحتاج إلى تحقّق شروط الحكم الإمضائي، وعدم

موانعه ، كالحكم التكليفي تماماً ، فالبيع - مثلاً - الذي هو من الأحكام الوضعيّة الإيمضائية ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾<sup>(١)</sup> إنّما أمضاه الشارع - بمعنى جعله مماثلاً لاعتبار العقلاء - لأجل حفظ النظام الاجتماعي إمكاناً ، وهذا الغرض يترتب على نفس الإمضاء ، ولكنّ تحققه بالفعل في الخارج مشروط بشرائط وعدم موانع ، بالنسبة إلى المتبايعين كالبلوغ مثلاً ، والمبيعين ككون المبيع معلوماً ، وغيرهما .

وكذلك الحجية - لخبر الثقة مثلاً - التي هي من الأحكام الوضعيّة ، سواء كانت بمعنى اعتبار الإمارة أو الظن علماً ، أو بمعنى جعل الحكم المماثل للمؤدّي بداعي أن يكون منجزاً أو معذراً بالإمكان الوقوعي من جهة مماثلته للواقع المكشوف بالإمارة أو الظن ، فإنها إنّما تكون فعليّة عند تحقّق خبر الثقة في الخارج ، وكذلك آثارها وهي : التنجيز والتعذير ، والتجري والانقياد ، وصحة الإسناد والاستناد ، فإنها مترتبة على جعل الحجية وتحقّق موضوعها ، والعلم بالحجية والعلم بموضوعها .

ومن هنا قيل واشتهر على الألسنة : « الشك في الحجية مساوق للقطع بعدم الحجية » إذ الحجية أو موضوعها إذا لم يكونا معلومين ، لم تترتب على الحجية آثارها قطعاً ، لكون العلم بها وبموضوعها دخيلاً فيها .

والخلاصة : فإنّ الأحكام الوضعيّة تترتب آثارها بنحو الإمكان الوقوعي على جعل الحكم الوضعي إمضاءً أو تأسيساً إن كان هناك حكم وضعي تأسيسي ، وفعليّة ملاكاتهما تترتب على تحقّق شرائطها وعدم موانعها .

(١) البقرة ٢ : ٢٧٥ .

تحقيق الكلام في منجزية العلم الإجمالي عند الاضطرار إلى بعض أطرافه وبعد الفراغ من تحرير المقدمات الممهدة للدخول في مباحث هذا التنبيه، نشرع في بيان نظريات الأعلام عليه السلام حول منجزية العلم الإجمالي عند الاضطرار إلى ارتكاب بعض أطرافه وعدم منجزيته، وسوف يتركز البحث حول أهم الآراء والنظريات المطروحة في هذه المسألة، وهي أربع نظريات:

### النظرية الأولى: نظرية المحقق الآخوند عليه السلام في الكفاية.

وحاصل ما أفاده المحقق الآخوند عليه السلام في كتابه الكفاية هو: أن الاضطرار إلى بعض الأطراف سواء كان معيناً أم غير معين موجب لعدم فعالية الحكم؛ وذلك لأن الاضطرار إذا كان إلى معين فإنه يوجب عدم العلم بالحكم الفعلي في البين على كل التقادير، لاحتمال مطابقة الطرف المضطر إليه للحكم الواقعي الإلزامي.

وإذا كان الاضطرار إلى طرف غير معين، فمن الممكن أن يكون الحكم الواقعي مطابقاً لما هو المختار حال الارتكاب، وهذا يعني عدم بقاء العلم بالحكم الفعلي؛ لأن الاضطرار إلى متعلق التكليف مانع عن الحكم، فمتى ما عرض الاضطرار على متعلق التكليف يكون التكليف مرفوعاً.

وهذا يظهر من خلال ما نقحناه في مقدمات هذا التنبيه من أن الاضطرار من العناوين الثانوية التي تقسم الحكم المتعلق بالطبيعة إلى قسمين: المضطر إليه وغير المضطر إليه، ويكون الحكم الواقعي مختصاً بغير المضطر إليه فقط.

وخلاصة ما أفاده الآخوند عليه السلام: أن الاضطرار مطلقاً يوجب عدم العلم

بالحكم الفعلي .

ودليله على مدعاه: أن الاضطرار من حدود الحكم ، بمعنى أن الحكم الواقعي مشروط بعدمه؛ لأنه من موانعه ، إذ أنه يمنع المتعلق عن كونه ذا خصوصية مؤثرة في الملاك ، بحيث يتبعها الحكم في مقام الجعل ، فالحكم الواقعي ثابت حتى يطرأ الاضطرار ، فمتى ما تحقق الاضطرار بالنسبة إلى بعض الأطراف ، فإن العلم الإجمالي لا يبقى على منجزيته؛ لعدم بقاء العلم بالحكم الفعلي على كل تقدير .

**نقض وحل :**

وبعد أن فرغ المحقق الآخوند عليه السلام من بيان مختاره ذكر نقضاً على كلامه ، ثم أجاب عنه ، وحاصل ما ذكره : إنه لا فرق بين الاضطرار إلى بعض الأطراف ، وبين فقدان بعض الأطراف؛ كما لو كان المكلف يعلم - مثلاً - بخميرية أحد المائعات ، ثم انصب أحدها ، فما هو الوجه للحكم في هذه الصورة بمنجزية العلم الإجمالي ، ولزوم الاجتناب عن الطرف الآخر أو الإتيان به ، بخلاف صورة الاضطرار ؟

وأجاب عن ذلك : بأن الفرق بين صورة الاضطرار وصورة فقدان بعض الأطراف ، هو أن فقدان ليس من حدود التكليف ، بل التكليف بالنسبة إليه مطلق ، فإذا كان العلم الإجمالي متحققاً في موارد فقدان بعض الأطراف كان منجزاً ، ولا يكون فقدان من موانع المنجزية ، بخلاف الاضطرار الذي أوضحنا أنه من حدود التكليف <sup>(١)</sup> .

(١) كفاية الأصول : ٤٠٨ و ٤٠٩ .

### تعقيب المحقق الخوئي على كلام المحقق الآخوند عليه السلام:

وعقب السيد الخوئي على النقض الذي أثاره الآخوند: بأنه كان ينبغي عليه أيضاً أن ينقض بخروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء، أو بالإتيان ببعضها، وذلك لأنه مع الإتيان ببعض الأطراف يشك الإنسان في الحكم الواقعي من جهة احتمال أن يكون مطابقاً لبعض ما أتى به، فلا يبقى لديه علم بالحكم الفعلي على كل تقدير، وهذا يعني عدم منجزية العلم الإجمالي<sup>(١)</sup>.

### وقف مع المحققين الآخوند والسيد الخوئي عليه السلام:

والتحقيق: أولاً: إن نقض المحقق الخوئي عليه السلام بخروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء تامّ ومتين، ولكن نقضه بالإتيان ببعض الأطراف ليس في محله، إذ لا دليل حينئذ على أن العلم الإجمالي ليس منجزاً بالنسبة إلى بقية الأطراف، بل الدليل على خلافه؛ وذلك لأنه قبل الإتيان ببعض الأطراف كان التكليف منجزاً، والتكليف المنجز تلزم موافقته القطعية بحكم العقل، فع الإتيان ببعض الأطراف لا تتحقق سوى الموافقة الاحتمالية، والنوبة لا تصل إليها مع التمكن من الموافقة القطعية، لعدم حجّية احتمال الامتثال لإسقاط التكليف مع التمكن من الحجّية الفعلية - كالعلم - أو الشرعية - كالأمانة - على الامتثال والسقوط، لما أوضحناه مسبقاً من طولية مراتب الامتثال.

هذا، مضافاً إلى أن احتمال بقاء التكليف المنجز، وكون الطرف الآخر متعلقاً للتكليف المنجز يستلزم احتمال استحقاق العقاب على مخالفته، واحتمال الاستحقاق

(١) مصباح الأصول: ٢: ٣٨٣.

المستلزم لاحتمال إجراء العقاب ، ودفع مثل هذا الضرر الاحتمالي واجب عقلاً ، فإنّ هذا من مصاديق الضرر المحتمل ، الواجب دفعه عقلاً وعقلاًً.

وبعبارة أخرى : إنّ العلم الإجمالي لا شك لنا في منجزيته ، ولا شك لنا في ثبوت التكليف به ، وإنّما الإتيان ببعض الأطراف في مقام الامتثال يوجب الشكّ في سقوط التكليف عن الذمّة ، واحتمال الامتثال ليس حجّة مع إمكان القطع به ، فيبقى العلم الإجمالي على منجزيته ، وهذا بخلاف موارد خروج بعض الأطراف ، فإنّ الشكّ فيها بعد تحقّق الخروج المذكور يكون في أصل الثبوت ، وليس في الامتثال والسقوط .

وثانياً : إنّ الصحيح هو كون فقدان بعض الأطراف كالاضرار إلى بعضها من جهة المانع عن التنجيز ، خلافاً لما أفاده المحقّق الآخوند رحمته ، غاية الأمر أنّ الاضرار مانع شرعي عن المنجزية ، بينما فقدان بعض الأطراف من الموانع العقلية . وتقريبه أن يقال : إنّ فقدان بعض الأطراف مستلزم لعدم القدرة على الامتثال ؛ وذلك لأنّ بعض أطراف العلم الإجمالي - إذا كان متعلّقاً لمتعلّق الحكم كالخمر أو الماء النجس الذي يحرم شربه - بمثابة المقدّمة العقلية للمتعلّق - الذي هو الشرب في المثال - لتوقف وجوده عليه ، ممّا يعني أنّ القدرة على المتعلّق متوقفة على وجود بعض الأطراف الذي يُعدّ مقدّمة عقلية للمتعلّق ، ومن المعلوم أنّ القدرة على المتعلّق شرط عقلي للتكليف ، ودخيلة في ترتّب غرض التكليف عليه ، وبدونها لا يترتّب فيكون التكليف لغواً وبلا فائدة .

وعليه : فإنّ فقدان بعض الأطراف موجب لعدم القدرة على متعلّق التكليف ، وحينئذ فلا يصحّ إبقاؤه ، كما لا يصحّ إحداثه ؛ لأنّ اللغو لا يصدر عن العاقل فضلاً عن الحكيم .



### النظرية الثانية: نظرية المحقق الآخوند عليه السلام في حاشية الكفاية.

إلى هنا كانت نظرية المحقق الآخوند عليه السلام والتي كانت محوراً للبحث السابق هي نظريته في متن كتابه (كفاية الأصول)، ولكنه عليه السلام قد عدل عن هذه النظرية إلى نظرية أخرى أفادها في حاشيته على الكتاب المذكور، وهي أضيق دائرة من نظريته السابقة، وحاصل ما أفاده فيها:

أن الاضطرار إلى بعض الأطراف غير المعين، يوجب عدم العلم بفعليّة الحكم الواقعي بالبيان المتقدم ذكره عند عرض النظرية السابقة، بينما الاضطرار إلى الطرف المعين لا يمنع من منجزية العلم الإجمالي، ولزوم الاجتناب عن الطرف الآخر غير المضطر إليه، وذلك لأن العلم الإجمالي في مثله يكون قد تعلق بالتكليف المرّد بين المحدود والمطلق، من جهة أن التكليف في أحد الأطراف محدود بعروض الاضطرار، بينما الطرف الآخر مطلق غير محدود، فما كان محدوداً ينتهي بمجرد طروء الاضطرار، وأمّا المطلق غير المحدود فإن العلم الإجمالي بالتكليف بالنسبة إليه يكون منجزاً<sup>(١)</sup>.

ويُنظر السيّد الخوئي عليه السلام - الذي تابع المحقق الآخوند عليه السلام في نظريته هذه - لما أفاده الآخوند عليه السلام بالتكليف المرّد بين القصير والطويل، كما لو علم المكلف إجمالاً بوجوب الدعاء المرّد بين الطويل والقصير، فإن العلم الإجمالي في مثله يكون منجزاً بلا إشكال<sup>(٢)</sup>.

والتحقيق: أن متعلق التكليف إذا كان مرّداً بين القصير والطويل، فإن الحكم

(١) كفاية الأصول: ٤٠٩.

(٢) مصباح الأصول: ٢: ٣٨٣.

الفعلي معه يكون منجزاً على كلا التقديرين ، وليس محدوداً بحد ، بمعنى أنه لاوجه لعدم العلم بالحكم الفعلي مع كون المتعلق مردداً بين الطويل والقصير ، لأنهما إن كانا من قبيل الأقل والأكثر وقلنا فيهما بانحلال التكليف - إلى المعلوم بالتفصيل والمشكوك ابتداءً - المنتج لعدم وجوب الأكثر ، فالواجب حينئذ عمل واحد ، ولا وجود للعلم الإجمالي بقاءً .

وإن قلنا بعدم الانحلال ، أو كانا من المتباينين ، فلا بد من الامتثال اليقيني ، وهو بإتيان الطرفين أو تركهما معاً ، ولا يمكن الاكتفاء بأحدهما فعلاً أو تركاً ، وبما أن المفروض عدم وجود المانع - كالأضطرار - الذي يمنع من عروض الحكم على أحدهما ، فإن الحكم الفعلي يكون منجزاً أيضاً .

هذا ، في فرض عدم وجود المانع كالأضطرار ، وأما في فرض عروض الاضطرار - وهو المانع عن التكليف - على أحدهما غير المعين ، فإنه يحتل عروضه على ما هو متعلق التكليف واقعاً ، واحتمال المانع للتكليف يوجب عدم العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي ، فلا يعلم بالتكليف الفعلي المتعلق بأحدهما ، وقصراً أحد طرفي المعلوم بالإجمال صفة ذاتية تنزع عنه ، وتوجب كونه أقل بالنسبة إلى الطرف الآخر ، من غير أن توجب تقييد الحكم بها .

وكذلك لو كان الاضطرار إلى المتعلق المعين ، فإن الحكم مشروط بعدمه ولو بحسب مقام الإثبات ، إذ المتعلق المضطر إليه لا يؤثر بالفعل في الملاك لمزاحمته بما هو أقوى تأثيراً ، فليس في ملاكه حينئذ ما يقتضي تعلق الحكم بالحرمة به ، بل فيه ما يقتضي تعلق الوجوب به ، وهو الملاك الأقوى تأثيراً ، وعليه فع طروء الاضطرار على أحد الطرفين أو الأطراف يحتمل أن يكون ما طرأ عليه هو المتعلق للحكم المعلوم بالإجمال ، فلا يبقى حينئذ علم إجمالي بالحكم الفعلي مطلقاً وعلى أي تقدير .

والحاصل: فإننا عند الاضطرار نتيقن بارتفاع الحكم الفعلي الواقعي، حتى وإن كان الاضطرار حاصلًا بعد العلم، إذ العلم الإجمالي حتى الاضطرار كان منجزاً، ولكن مع الاضطرار لا يعلم بالحكم الفعلي على كل تقدير، فلا يكون العلم الإجمالي في هذه الصورة منجزاً على كلا التقديرين.

وعلى هذا فالتفصيل المذكور بين الاضطرار إلى المعين وإلى غير المعين ليس صحيحاً، للفرق الظاهر بين المقيس وبين المقيس عليه، وهو الفرد المرّد بين القصير والطويل؛ إذ الحكم في مثله يكون فعلياً على كل تقدير. وسيأتي قريباً تفصيل ذلك<sup>(١)</sup>.

### النظرية الثالثة: نظرية المحقق الأصفهاني قائمه.

وحاصل مختار المحقق الأصفهاني قائمه: أن ما هو الحرام في مقام الجعل - وهو شرب النجس - لم يتحقق الاضطرار إليه بخصوصه، لأن المضطر إليه هو الجامع بين المائع النجس والمائع غير النجس، وهو المائع المنطبق عليهما لا بشرط، وذلك يعني أن ما هو الحرام ليس بمضطر إليه، وما هو المضطر إليه ليس بحرام.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى: إن المكلف لديه علم بجرمة شرب المائع النجس المرّد بين المائعين، والجرمة فعلية لأجل تحقق شرائطها، ومنها شرطها العقلي وهو: القدرة على كل من الطرفين فعلاً وتركاً في نفسه، مع قطع النظر عن الاضطرار إلى الجامع وعدم تميز الحرام.

فالعلم بما أنه قد تعلق بحكم فعلي فإنه يكون منجزاً، ومن المعلوم أن العلم

(١) في الصفحة ٢١٨.

الإجمالي المنجز متعلقه، له حكمان :

الأول : عدم جواز المخالفة القطعية التي تحصل بارتكاب الطرفين ، وهذا من لوازم تنجيز العلم .

الثاني : وجوب الموافقة القطعية التي تحصل بترك الطرفين ، والمتقدمة على الموافقة غير القطعية مطلقاً إذا أمكنت ، لحكم العقل بتقديمها مع الإمكان على غيرها ، وهذا من أحكام العقل في مقام الامتثال بالنسبة إلى الحكم الفعلي المنجز ، فلا يختص بالعلم الإجمالي بل يشمل التفصيلي أيضاً .

وبما أن الموافقة القطعية غير ممكنة؛ لأنها مستلزمة لترك الواجب الأهم المضطر إليه (كحفظ النفس مثلاً) باجتناب كلا الطرفين ، رعايةً للمحرم غير الأهم المعلوم بالإجمال ، فلا يتحقق حينئذ شرط حكم العقل بلزوم الموافقة القطعية ، وهذا يعني عدم لزومها ، وكفاية الموافقة غير القطعية بارتكاب أحدهما .

وأما تصوّر جواز المخالفة القطعية بارتكاب كلا الطرفين ، وعدم قبحها عقلاً ، فلا وجه له ، ولو فرض وأن ارتكب المكلف وأتى بها جميعاً ، فذلك يعني استحقاقه للعقاب ، لأجل مخالفة الحكم الفعلي المنجز بالعلم الإجمالي .

فتحصّل ممّا أوضحناه : بيان الوجه في عدم مانعية الاضطرار عن تنجيز العلم الإجمالي مطلقاً ، غاية الأمر أنه يمنع عن لزوم الموافقة القطعية ، دون حرمة المخالفة القطعية ، وهذا فيما لو كان الاضطرار إلى البعض غير المعين ، وكان بعد العلم الإجمالي .

**وجوه المنع عن منجزية العلم الإجمالي عند الاضطرار :**

وبعد بيانه لمختاره ﷺ في عدم مانعية الاضطرار عن تنجيز العلم الإجمالي ،

تعرضَ المحقّق الأصفهاني رحمته في بداية بحثه حول هذا التنبيه لبيان الوجهين اللذين يمكن الاستناد إليهما لإثبات مانعية الاضطرار عن المنجزية ، وهما :

**الوجه الأوّل :** ما أفاده المحقّق الآخوند رحمته في كفايته وحاشيته على الرسائل ، وهو : منافاة الترخيص التخييري بمقتضى الأهمية المفروضة مع الحرمة التعيينية ، ممّا يعني عدم العلم بالتكليف الفعلي الحتمي ، وعلى ذلك فلا وجه للقول بأنّ سقوط لزوم الموافقة القطعية لا يقتضي سقوط حرمة المخالفة القطعية .

ومراد رحمته من كون الاضطرار موجباً لعدم العلم الإجمالي بالحرمة الفعلية في أحد الطرفين على أي تقدير ، وبالتالي فلا تكون منجزة لعدم فعليتها مع وجود المانع عنها : أنّ شرب المائع - مثلاً - المضطرّ إليه لحفظ النفس من الهلاك واجب أهمّ من حرمة أحد المائعين في حال انحصار الموجب لرفع الاضطرار الأهمّ بهما .

ومع عدم معلومية الحرام الواقعي وعدم تميزه بحسب الفرض ، بحيث لا يمكن الاجتناب عنه برفع الاضطرار بغيره ، فلا مرجح لرفع الاضطرار بخصوص بعض الأطراف ، لاحتمال كلّ من الطرفين أو الأطراف للحرمة وعدمها .

ولازم ما ذكرناه هو : الترخيص التخييري بين الطرفين أو الأطراف لرعاية الواجب الأهمّ ، وتقدم رعاية جانبه على رعاية جانب الحرام الواقعي في أحد الطرفين ، ومن المعلوم أنّ الترخيص التخييري يتعلّق بالحرام الواقعي أيضاً على نحو التخيير ، فيقع التضادّ بين الحكمين الفعليين ، ولأهمية الترخيص التخييري لأجل رعاية المضطرّ إليه الأهمّ من الحرمة الواقعية لخصوص أحد الطرفين ، ترتفع الحرمة الواقعية لشرب النجس الواقعي ، وهذا يعني عدم العلم بالحكم الفعلي المتعلّق بأحد الطرفين على أي تقدير ، فيكون الطرف الذي لم يرتكب

مشكوك الحرمة بالشك البدوي ، فتجري عنه أصالة البراءة بلا معارض ، ويجوز ارتكابه حينئذ أيضاً بلا إشكال .

### مناقشة المحقق الأصفهاني لنظرية المحقق الآخوند عليه السلام :

وعلق المحقق الأصفهاني على ما أفاده المحقق الآخوند عليه السلام : بأنه إنما يجدي فيما لو كان الترخيص شرعياً لا عقلياً؛ وذلك لأن الترخيص العقلي ليس من مقولة الحكم الفعلي حتى يضاد الحرمة التعيينية ، وإنما هو حكم العقل بمعذورية المضطر في ارتكاب ما اضطر إليه إذا صادف الحرام الواقعي ، وعليه فلا بد من ملاحظة منافاة هذه المعذورية العقلية مع الحرمة الفعلية من حيث الأثر ، والحق هو عدم المنافاة بين المعذورية في ترك الموافقة القطعية وعدم المعذورية في المخالفة القطعية .

وقد اتضح هذا الإشكال من المحقق الأصفهاني عليه السلام على صاحب الكفاية عليه السلام من خلال ما أوضحناه من كلامه قريباً ، وزيادة في بيانه نقول :

إن المضطر إليه ليس شيئاً من الأطراف بخصوصيته ، وإنما هو الجامع بينها ، والمنطبق على كل واحد منها ، والمتحد معها وجوداً ، فالمضطر إليه ليس بحرام ، والحرام الفعلي ليس بمضطر إليه ، إذ مع وجود شرائط منجزية العلم للحكم الشرعي المراد متعلقه بين الأمرين أو الأمور ، والتي هي عبارة عن تحقق شرائط الحكم العقلية والنقلية ، وعدم تحقق موانعه كذلك ، ومنها القدرة على كل من الطرفين بخصوصهما فعلاً وتركاً ، فإن متعلق العلم الإجمالي يكون هو الحكم الفعلي فيتنبز به ، ولازم تنجزه به : حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية عقلاً ، إلا أنه بما أن المضطر إليه - وهو الجامع بينهما - هو الواجب الأهم من الحرام الواقعي المتمثل في بعض الأطراف ، وكان مصداقه الذي يحصل امتثاله بإيجاده - لاتحادهما

وجوداً - منحصراً في الطرفين أو الأطراف ، وبما أنه لا يجوز تركه ، وكذلك امتثاله لا يحصل إلا بارتكاب أحد طرفي العلم الإجمالي ، ولا بدّ من ارتكابه لامثاله ولو كان مصادفاً للحرام الواقعي نظراً لأهميته ، فلا بدّ من رفع اليد حينئذ عن لزوم الموافقة القطعية لعدم تحقّق شرطها عقلاً ، وهو إمكانها الوقوعي ، وعدم ترتّب تالٍ عقلي أو شرعي عليه .

وفي المقام بما أنه يلزم من رعاية الموافقة القطعية ترك الواجب الأهمّ ، فلا يحكم العقل معه بلزوم رعايتها ، ولا بدّ من الإكتفاء بالموافقة الاحتمالية حينئذ لتحقّق شرطها .

وأما رفع اليد عن حرمة المخالفة القطعية فلا وجه له ، بعد إمكان رفع الاضطرار وامثال الواجب الأهمّ - وهو الجامع بينهما - بارتكاب أحد الطرفين أو الأطراف فقط ، وهذا هو معنى التفصيل في المانعية .

والحاصل : فإنّ المحقّق الأصفهاني رحمته الله يرى أنّه مضافاً إلى أنه لو كان هناك تكليف شرعي بحفظ النفس عن الهلاك - مثلاً - فهو تكليف تعييني لا ينافي بنفسه حرمة شرب النجس تعييناً ، كذلك المقام أيضاً ؛ إذ المفروض عدم الاضطرار إلى شرب النجس بما هو ، بل بما هو منقذ من الهلكة ، ولكنّ العقل لعدم تمييز الحرام عن الحلال يرى المكلف معذوراً في تطبيق حفظ النفس الواجب على كل من الفعلين ، فليس هناك أيضاً إلاّ المعذرية العقلية ، وقد مرّ بيان عدم منافاتها للحرمة الواقعية من حيث الأثر .

### إشكالٌ ودفع :

وقد يستشكل على المحقّق الأصفهاني رحمته الله : بأنّ تخصيص الحكم بالترخيص

العقلي ، ونفي الحكم الشرعي الآخر غير الحرمة الواقعية لأحد الطرفين في غير محله ؛ وذلك لوجود حكم شرعي آخر في البين وهو وجوب حفظ النفس ، إذ أن حفظ النفس ، وهو الواجب الأهم المحاصل بالجامع بينهما - الذي هو شرب المائع المنطبق على كل من الطرفين - واجب شرعي آخر في المقام ، غير المحرام الواقعي في خصوص أحد الطرفين ، وعليه فكيف سيكون الحكم مختصاً بالترخيص العقلي .

وهذا الواجب الشرعي المنطبق على كل من الطرفين ، والمنحصر مصداقه فيها ، هو أهم من المحرام الواقعي حالة عدم تميزه عن الحلال الواقعي ، ومقتضى أهميته وتقدمه على المحرام الواقعي غير المزاحم ، هو : الترخيص التخيري بين الطرفين ، ولازم ذلك رفع اليد عن المحرام الواقعي للغوية اجتماعها في شيء واحد ، وإن لم يكن هنالك تضاد بينهما ، لكونهما من الأمور الاعتبارية .

إلا أنه يمكن الجواب عن هذا الإشكال المقدر - كما أفاده المحقق الأصفهاني نفسه رحمته - بأن التكليف الشرعي الآخر يتصور ويمكن تحققه ، وهو غير الحرمة الواقعية المتعلقة بخصوص أحد الطرفين ، وذلك التكليف هو الوجوب المتعلق بحفظ النفس عن الهلاك - مثلاً - ولكنه تكليف تعييني متعلقه حفظ النفس ، المتحقق بإتيان الجامع بين الطرفين والمنطبق عليه ، وليس متعلقه المحرام الواقعي حتى ينافي حرمة لأجل التضاد أو اللغوية ، إلا أن ذلك الواجب بما أنه أهم من المحرام الواقعي ، ويحصل بإتيان الجامع ، الذي يتحقق بارتكاب أحد الطرفين في حال عدم تميز المحرام الواقعي عن الحلال الواقعي ، فإن العقل - حينئذ - يرى أن المضطر إلى إتيان الجامع لأهميته معذور في تطبيقه على كل من الطرفين ؛ لامتنال الواجب الأهم بسببه ، وهو حفظ النفس المحاصل بارتكاب أحد الطرفين مطلقاً .

ولايزم ذلك عدم حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية بالنسبة إلى المحرام



الواقعي ، ورفع اليد عنها ، والإكتفاء بالموافقة الاحتمالية ، فليس التكليف الشرعي الآخر ، وهو وجوب حفظ النفس منافعياً للحرمة الواقعية حتى يقدم عليها عند التزاحم لأهميته<sup>(١)</sup>.

### تعقيب وتعليق :

ولكن يمكن أن يقال تعليقاً على ما أفاده المحقق الأصفهاني رحمته : إن المضطر إليه ، الذي هو شرب المائع الجامع بين أطراف العلم الإجمالي - مثلاً - والمنطبق على كل واحد منها ، والمتحد وجوداً معها ، وإن كان غير الحرام الواقعي إلا أنه إن لم يكن معنوياً بعنوان واجب أهم وهو حفظ النفس مثلاً ، فهو إما هو واجب أهم وملاكه حفظ النفس ، وإما سبب الواجب الأهم ، مع انحصار مصداقه بحسب الفرض في أطراف العلم الإجمالي ، الذي ثبتت الحرمة الواقعية لأحد أطرافه بالخصوص ، مع فرض عدم تميز الحرام عن الحلال .

ولذلك فإنّ العقل يرخص في تحقيق الجامع ضمن أي طرف من الأطراف المتحد معها وجوداً ، ولو كان هو الحرام الواقعي ، وعليه فلو أتى المكلف به وصادف الحرام الواقعي بحيث صار متحداً معه ، وكان - كما هو الفرض - واجباً أهم بنفسه ، فكيف يكون ما أتى به مصداقاً للحرام الواقعي أيضاً مع كونه مصداقاً للواجب الأهم ، وواجداً لملاكه !!

هذا إن كان هو الواجب الأهم ، وأما لو كان سبباً للواجب الأهم فإنّه كيف يكون الطرف المضطر إليه مصداقاً للحرام مع مزاحمته للواجب الأهم ؟ إذ لا يعقل

(١) نهاية الدراية : ٤ : ٢٥٦ .

أن يكون مصداقاً للحرام وهو مقدّمة للواجب الأهمّ.

وعليه: فالترخيص العقلي لأجل ما ذكر لازمه أنه إذا صادف الإتيان بالجامع المضطرّ إليه الحرام الواقعي، وصار متحدّاً معه، فإنه لا يكون مصداقاً للحرام الواقعي بما هو حرام بالفعل، ممّا يعني بالضرورة عدم العلم بإتيان الحرام الواقعي ولو أتى المكلف بجميع الأطراف، لاحتمال مصادفة الواجب الأهمّ أو سببه لمصداق الحرام واتّحاده معه وجوداً، وحينئذ لا يكون مصداقاً للحرام بما هو حرام بالفعل، ولذلك لو أتى المكلف ببعض الأطراف لأجل الاضطرار فلا إشكال في جواز الإتيان بالطرف الآخر أيضاً؛ للشكّ في كونه حراماً بالشكّ البدوي.

والخلاصة: فإنّ الاضطرار إلى بعض الأطراف غير المعين يمنع عن تنجيز العلم الإجمالي، لمنعه عن فعليّة الحرمة الواقعيّة، وعليه فلا فرق بين الاضطرار إلى المعين وغير المعين من جهة المانعيّة.

**الوجه الثاني:** الذي أفاده المحقّق الأصفهاني رحمته الله لبيان مانعية الاضطرار إلى غير المعين عن تنجيز العلم الإجمالي، خلاصته: أنّ ما مرّ مراراً من أن المعذورية في ارتكاب أحد الطرفين أو الأطراف، ورفع العقاب عند المصادفة، ينافي بقاء عقاب الواقع على حاله بحيث تحرم المخالفة القطعيّة، فإنّ ضمّ غير الواقع إلى الواقع لا يحدث عقاباً على الواقع.

وما أفاده المحقّق الأصفهاني رحمته الله في هذا المبحث قد مرّ منه تفصيله في أوائل مباحث الاشتغال، وحاصله: أنّ الترخيص في كلّ من الطرفين بدلاً إمّا أن يكون شرعيّاً، وإمّا أن يكون عقليّاً لوجود مسوغ ما.

واستحقاق العقاب على المخالفة إما بحكم العقل ، وإما يجعل الشرع ، فإذا كان الترخيص عقلياً ، وكان استحقاق العقاب بحكم العقل ، فمخالفة التكليف الواصل إن كانت واقعاً ظاهراً ، فلازم ذلك أن يكون الترخيص المذكور ترخيصاً في الظلم قطعاً؛ إذ مخالفة أحد الطرفين - كما هو الفرض - ظلم للمولى واقعاً ، فالترخيص فيها على نحو البدلية لازمه الترخيص في ظلم المولى ، وهو غير ممكن ، مما يعني بالضرورة أن المعذورية في كل واحد منها بدلاً لا تجتمع مع تنجز الواقع ، وعدم المعذورية عقلاً في مخالفة الواقع .

وإن كان الترخيص عقلياً ، والاستحقاق يجعل الشارع ، فمن الواضح أن جعل العقاب على مخالفة التكليف الواصل واقعاً ، ورفع عقاب الواقع على تقدير المصادفة متنافيان ، لأنّ ضمّ الواقع إلى غير الواقع لا يحدث عقاباً على مخالفة الواقع ، بل بقاء الواقع على فعليته المتقومة باستحقاق العقاب عقلاً أو جعلاً غير معقول ، وحينئذ فلا محالة إما لا فعلية ولا تنجز للواقع ، وإما لا ترخيص في كل منها بدلاً ، كما لا ترخيص في جميعها<sup>(١)</sup> .

وكلام المحقق الأصفهاني رحمته الله كما عرضناه واضح في مدعاه ، وهو أن الترخيص تخييراً في عدم الموافقة القطعية عقلاً ، وجواز ارتكاب أحدهما غير المعين - ولو مع مصادفة الحرام الواقعي - ينافي تنجيز الحرمة الواقعية بحيث تحرم المخالفة القطعية ؛ لأن الإذن في ارتكاب كل واحد منها تخييراً إذن في ارتكاب الحرام الواقعي ، والإذن في ارتكابه ينافي بقاء العقاب على مخالفته ، وحيث أن الإذن في ارتكاب أحدهما عقلاً لا إشكال فيه ؛ لعدم إمكان الموافقة القطعية مع وجود الاضطرار ،

(١) تقدّم منه تفصيل كلامه وبيان مرامه في المجلد الرابع من حاشيته على الكفاية (نهاية الدراية) : ٢٤٣ .

فلا مجال لحرمة المخالفة القطعية أيضاً، وبذلك تثبت المانع المطلقة.

### النظرية الرابعة: نظرية المحقق السيد الخوئي رحمته الله.

وقد بحث السيد الخوئي رحمته الله المسألة في مقامين:

#### المقام الأول: الاضطرار إلى المعين.

كما لو دار العلم الإجمالي بين نجاسة الماء أو الحليب، وكان الاضطرار إلى شرب الماء مثلاً.

وقسم رحمته الله هذا النوع من الاضطرار إلى أقسام ثلاثة، لأن الاضطرار إما أن يكون بعد التكليف الفعلي وبعد العلم، وإما أن يكون قبل العلم والتكليف، وإما أن يكون بعد التكليف وقبل العلم. وتفصيل الكلام حول هذه الأقسام أن يقال:

أما القسم الأول: وهو ما يكون فيه الاضطرار بعد العلم والتكليف معاً، فالشيخ الأنصاري رحمته الله يرى التنجيز بالنسبة إلى جميع الأطراف؛ وذلك لأنه قبل الاضطرار كان منجزاً بالنسبة إلى جميع الأطراف، وبعد الاضطرار إلى بعض الأطراف، لا يرتفع التنجيز بالنسبة إلى الأطراف الأخرى <sup>(١)</sup>.

ولكن المحقق الآخوند رحمته الله في متن الكفاية خالف الشيخ الأعظم رحمته الله فذهب إلى عدم المنجزية؛ وذلك لأنه يرى - كما مرّ عليك مفصلاً - أن الحكم محدود بالاضطرار، فمتى ما تحقّق الاضطرار بالنسبة إلى بعض الأطراف لا يبقى العلم

(١) فرائد الأصول (الرسائل): ٢: ٢٤٥.

الإجمالي على منجزيته؛ لعدم بقاء العلم بالحكم الفعلي على كل التقادير<sup>(١)</sup>.

وحال العلم الإجمالي في هذا الفرض هو عين حال العلم التفصيلي فيما لو كان الشك فيه سارياً، فإن منجزيته تسقط بزواله عن طريق سريان الشك إليه، كما لو علم المكلف تفصيلاً بنجاسة مائعٍ ما، ثم تعقبه شك سارٍ إليه، فإنه يرفع العلم ويصير مشكوكاً، وهنا الاضطرار كالشك الساري في رفع العلم الإجمالي بالحكم الفعلي، ولا ضير في ذلك فإن العلم الإجمالي مهما بلغ من القوة فهو ليس بأقوى من العلم التفصيلي.

إلا أن هذا الرأي قد عدل عنه المحقق الآخوند<sup>(٢)</sup> في حاشيته على الكفاية - كما مرّ بيانه مفصلاً - واختار منجزية العلم الإجمالي فيما لو كان الاضطرار إلى المعين، وأيده المحقق السيّد الخوئي<sup>(٢)</sup> في ذلك<sup>(٢)</sup>.

وقد وجّه السيّد الخوئي<sup>(٢)</sup> قبوله لرأي الآخوند<sup>(٢)</sup> من جهة كون التكليف المرّد بين المطلق والمحدود كالتكليف المرّد متعلّقه بين الطويل والقصير من ناحية كون العلم الإجمالي به منجزاً، كما أوضحناه قريباً، والعلم الإجمالي عند الاضطرار إلى بعض أطرافه المعين من هذا القبيل.

فالمعلوم بالإجمال فيه مرّد بين القصير والطويل، وبالتالي فإنّ المكلف يعلم بأنّ التكليف المرّد إن كان مطابقاً للطرف غير المضطرّ إليه فهو ممتد إلى الأبد، وإن كان مطابقاً للطرف المضطرّ إليه فهو ممتد إلى زمان الاضطرار فقط،

(١) كفاية الأصول: ٤٠٨.

(٢) قال السيّد الخوئي<sup>(٢)</sup> في مصباح الأصول: ٢: ٣٨٣: «والصحيح ما ذكره (أي الآخوند) في الهامش من بقاء التنجيز في الطرف غير المضطرّ إليه».

وعليه فطرفا العلم الإجمالي - عند الاضطرار - أحدهما قصير والآخر طويل من حيث المدة.

ثم عقب عليه على ذلك ببيان: أن ملاك تنجيز العلم الإجمالي هو تعارض الأصول في الأطراف وتساقتها، والتعارض متحقق في المقام لأن إجراء الأصل في كل من الطرف الطويل والقصير يوجب الترخيص في المعصية، وإجراؤه في أحدهما ترجيح بلا مرجح، مما يعني أن ملاك تنجيز العلم الإجمالي محرمة المخالفة القطعية، ولزوم الموافقة القطعية، متحقق في المقام<sup>(١)</sup>.

#### ملاحظة المحقق الخوئي عليه السلام على كلام الآخوند عليه السلام:

وبعد أن اختار السيّد الخوئي عليه السلام مختار الآخوند عليه السلام في ذيل الكفاية، ذكر أن صاحب الكفاية عليه السلام في متنها قد علل عدم التنجيز بالنسبة إلى الطرف غير المضطر إليه - بعد الاضطرار - بأن التنجيز يدور مدار وجود المنجز، وهو العلم حدوداً وبقاءً، ومع طروء الاضطرار بعد العلم والتكليف لا يكون المنجز موجوداً.

وأجاب عنه: بأنه تام من حيث الكبرى، ولكن الكلام من حيث الصغرى، فإن العلم الإجمالي (المنجز) موجود حتى بعد الاضطرار، وذلك للعلم الإجمالي بأن المطلوب إما هو الطرف الطويل وإما القصير، فإن كان الطرف الطويل فالتكليف ثابت فيه حتى آخر الأزمان، وإن كان القصير فالتكليف فيه مغيب بالاضطرار، فلا وجه لتصور تبدل العلم وارتفاعه، إذ العلم إنما يزول فيما لو طرأ عليه الشك الساري، بلا فرق بين العلم التفصيلي أو الإجمالي، والمقام ليس من هذا القبيل، إذ المرتفع بالاضطرار إنما هو المعلوم وليس العلم به،

(١) مصباح الأصول: ٢: ٣٨٤.

بل العلم الإجمالي باقٍ على حاله<sup>(١)</sup>.

وقفه مع ملاحظة المحقق الخوئي رحمته الله:

والتحقيق: أن السيد الخوئي رحمته الله قد خلط بين العلم الإجمالي قبل الاضطرار، وبين العلم الإجمالي بعد الاضطرار، وذلك لأن العلم الإجمالي قبل الاضطرار كان منجزاً حتى زمن الاضطرار؛ إذ الاضطرار مانع من التكليف، فلا يكون الحكم الواقعي المعلوم فعلياً بعده إن كان متعلقه هو الطرف المضطر إليه، لأن الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال لغير المضطر إليه، والحكم الواقعي للمضطر إليه متغايران، فإن كان الأول هو الحرمة فيكون الثاني غيرها من الوجوب أو غيره بحسب اختلاف الموارد، وحيث لا يعلم بالتكليف الفعلي على كل التقادير، فيكون الشك في الطرف الآخر من جهة عدم العلم بالتكليف الفعلي على أي تقدير شكاً بدوياً، والشك البدوي موضوع لأصالة البراءة.

وتوضيح ذلك: أن مقتضى الجمع بين أدلة الاضطرار التي هي من العناوين الثانوية وبين أدلة العناوين الأولية التي هي لا بشرط بالنسبة للاضطرار وعدمه، كعنوان شرب الخمر المتعلق للحرمة، هو: تقديم أدلة الاضطرار وما شاكلها من أدلة العناوين الثانوية على أدلة العناوين الأولية، وهذا من القضايا المتفق عليها عند الأصوليين، وإن وقع الاختلاف بينهم في وجه التقديم.

والذي عليه التحقيق: أن متعلق المراد الجدي في العناوين الأولية بحسب مقام الجعل هو المقيّد بعدم الاضطرار، لكونه مانعاً عن حكمه، مما يعني انقسام

(١) مصباح الأصول: ٢: ٣٨٤.

العناوين كعنوان شرب الخمر بحسب مقام الجعل إلى قسمين : أحدهما : شرب الخمر المضطرّ إليه ، وهو ليس بحرام ، وثانيهما هو : شرب الخمر غير المضطرّ إليه ، وهو الحرام .

وهذا التقسيم كما أشرنا إنما هو بحسب مقام الجعل والحكم الإنشائي ، وأما بحسب مقام فعلية الحكم وخارجيته التي تكون بتبع خارجية ما يتعلّق به من المكلف وشرائطه وعدم موانعه - بحيث تتوقّف فعليته على تحقّق ما يتوقّف عليه من الأمور المذكورة ، وعدم فعليته يكون بعدم تحقّق الأمور المذكورة - فإنّ الخمر - مثلاً - إذا تحقّق في الخارج ، والمكلف وشرائط التكليف (الذي هو الحرمة في الفرض) مع عدم موانعه سواء كانت شرعية أم عقلية ، حينها يصير شرب الخمر مصداقاً لشرب الخمر غير المضطرّ إليه ، فيكون مصداقاً متعلق الحرمة الفعلية بتبع فعلية ما يرتبط به ، وإذا صار التكليف معلوماً هو وما يرتبط به فإنه يصير منجزاً ، سواء كان معلوماً بالتفصيل أم بالإجمال .

ولكن لو فرضنا صيرورة شرب الخمر مضطراً إليه بعد أن لم يكن كذلك ، فهو من حين صيرورته كذلك يخرج عن دائرة حكم القسم غير المضطرّ إليه لعدم كونه مصداقاً له ، فيصير محكوماً بحكم شرب الخمر المضطرّ إليه ، الذي هو القسم الآخر من الطبيعي والجامع لا بشرط .

وعليه : فإذا كان الخمر مردداً بين مائعين ، ولم يصير شيء منها مضطراً إليه ، مع فرض فعلية حكم شربه وحصول العلم به ، فإنه حينئذ يكون مصداقاً للخمر غير المضطرّ إليه ومحكوماً بحكمه ، ما دام لم يحصل الاضطرار إلى أحد المائعين .

وأما لو صار أحد الطرفين مضطراً إليه ، فإنه من حين الاضطرار يصير مصداقاً لشرب الخمر المضطرّ إليه ، فلا يكون محكوماً بحكم شرب الخمر غير المضطرّ إليه ،



بل يكون محكوماً بحكم شرب الخمر المضطرّ إليه .

والوجه في ذلك : أنه ما دام لم يصير أحد الطرفين مضطراً إليه ، فإنّ الخمر المرّدّ بينهما يكون محكوماً بحكم شرب الخمر غير المضطرّ إليه ، وهو : الحرمة ، وبما أن الخمر مرّدّ بين المائعين اللذين يعلم بعدم خمرية أحدهما ، فإنّ ذلك يوجب العلم بالحرمة الفعلية للخمر المرّدّ بين المائعين ، وهو يوجب الاجتناب عن كلا المائعين .

وأما عند صيرورة أحدهما مضطراً إليه ، فإنّه من حين الاضطرار للخمر يخرج الخمر عن حكم الخمر غير المضطرّ إليه ، ويصير محكوماً بحكم الخمر المضطرّ إليه .

ولكن بما أن المائع المضطرّ إليه مرّدّ بين الخمر وغيره ، فيحتمل أن يكون المضطرّ إليه هو الخمر الواقع في البين ، وحينها لا يعلم أنّه من مصاديق الخمر غير المضطرّ إليه في مقام الجعل ، المحكوم بالحرمة ، وبذلك يرتفع العلم بالحرمة الفعلية للخمر على أي تقدير .

وذلك لأنّه إذا تردد الخمر المحقّق في الخارج بين المائعين ، ولم يكن هنالك اضطرار لأحدهما ، ثم صار أحدهما مضطراً إليه ، فإنّه قبل الاضطرار يُعلم بالحرمة الفعلية على أي تقدير للعلم بخمرية أحدهما ، مع العلم بعدم كونه مضطراً إليه ؛ لعدم الاضطرار إلى شيء من المائعين ، فلا يحتمل كون أحد المائعين مضطراً إليه حتّى يرتفع العلم بالحرمة الفعلية .

ولكن بعد الاضطرار إلى أحدهما يرتفع العلم بالحرمة الفعلية على أي تقدير - أي سواء كان المضطرّ إليه هو الخمر أم غيره - لأنّه يُحتمل أن يكون المضطرّ إليه هو الخمر الواقع في البين ، وإذا كان المضطرّ إليه هو الخمر فلا يكون من مصاديق الخمر غير المضطرّ إليه حتّى يكون حراماً .

وعليه : فمع احتمال أن يكون المضطرّ إليه هو الخمر الواقع في البين فإنّه لا يعلم

بالخمر المحرم على أي تقدير، إذ أنه إنما يكون حراماً على تقدير كونه هو الطرف غير المضطرّ إليه، والمفروض عدم العلم بذلك، ممّا يعني عدم العلم بالحرمة الفعلية على أي تقدير.

وأما بالنسبة إلى قياس المورد بالمكلف به المرّد بين الطويل والقصير، كما لو علم المكلف بوجوب قراءة سورة عليه لنذر مثلاً، وتردد بين كونها سورة البقرة أو سورة التوحيد، لعدم العلم بخصوص المنذور، ممّا يعني أنّ المكلف في الفرض يعلم بالحكم الفعلي المرّد متعلّقه بين متعلّقين: أحدهما قصير من جهة الكلمات والآخر طويل، فيكون الحكم منجزاً أولاً وآخراً، ومقتضى تنجزه لزوم امتثاله بنحو القطع دون الاحتمال لتقدمه عليه عقلاً، كما أوضحناه غير مرّة، ومن المعلوم أنّ الامتثال القطعي في المقام يتحقّق بإتيان كلا الطرفين القصير والطويل جميعاً.

والحاصل: فإنّه في مورد المكلف به المرّد بين القصير والطويل، الذي جعله السيّد الخوئي رحمته الله مقيساً عليه، يكون الحكم الفعلي المنجز من أوّل الأمر مرّداً بين الأمرين القصير والطويل، فإذا أتى المكلف بأحدهما فقط فإنّه يشكّ في امتثال ذلك الحكم المنجز، لا لأجل أنّ إتيان أحد طرفي المعلوم بالإجمال مانع عن التنجيز بقاءً ولو احتمالاً، بل لأجل احتمال أن المأتي به متعلّق الحكم المعلوم إجمالاً، فيحتمل حصول الامتثال المسقط للتكليف، غير أنّ احتمال امتثال الحكم المنجز سواء كان معلوماً بالتفصيل أو بالإجمال لا يكفي مع إمكان الامتثال القطعي ولو تعبداً لتقدمه عليه، بمعنى عدم حجّية الامتثال الاحتمالي مع إمكان الامتثال القطعي، وعلى ذلك فاحتمال كون الطرف الآخر غير المأتي به هو متعلّق الحكم المعلوم بالإجمال يعني احتمال الحكم المنجز بالعلم الإجمالي، وبذلك

تحتمل المعصية في مخالفتها على تقدير المطابقة مع الواقع ، ويحتمل التجري على تقدير عدم المطابقة ، وعلى كلا التقديرين في مخالفة الطرف الآخر موجبة لاستحقاق العقاب . وليس الأمر كذلك في المقيس ، لأنه بعد تحقق الاضطرار لأحد طرفي العلم الإجمالي في زمان متأخر ، لا يبقى علم إجمالي بحكم فعلي على أي تقدير ، وذلك لاحتمال كون المضطرّ إليه هو المتعلّق ، فيكون مصداقاً للخمر الحرام المضطرّ إليه ، والطرف الآخر مصداقاً للمائع .

واحتمال كون الطرف الآخر خمراً ليس من احتمال متعلّق المتعلّق لما هو حكم فعلي منجز بالعلم الإجمالي ، حتّى تكون مخالفتها مستلزمة لاستحقاق العقاب ، لكونها مخالفة لما يحتتمل كونه حكماً منجزاً ، فيدور الأمر بين كون المخالفة معصية أو تجريباً ، كما هو الحال في المكلف به المرّد بين التصير والطويل .

وعليه : ففي المقيس قبل الاضطرار إلى أحد الطرفين يعلم بالحكم الفعلي المرّد بين الطرفين ؛ لعدم المانع عن الحكم ولو احتمالاً ، وأما بعد الاضطرار فإنّه يرتفع العلم بالحكم لاحتمال وجود المانع عنه ، ومعه لا يعلم بكون الخمر الواقع في البين محكوماً بالحرمة ؛ لاحتمال كونه مضطراً إليه .

والخلاصة : فإنّ المانع عن التنجيز ولو احتمالاً ليس بوجود في المقيس عليه لا حدوثاً ولا بقاءً ، بخلاف المقيس فإنّ المانع الاحتمالي عنه موجود بقاءً وفي زمان متأخر .

وبذلك يتضح أنّ تنظيره ﷺ بالشكّ الساري في العلم التفصيلي ليس في محله ؛ لأنّ الاضطرار لا يرفع العلم الإجمالي قبل الاضطرار حتّى يكون من قبيل الشكّ الساري ، وأما يرفعه بعد الاضطرار بقاءً لا حدوثاً ، وذلك من جهة أنّ منجزية العلم الإجمالي بعد الاضطرار إلى بعض الأطراف يكفي في رفعها عدم

العلم بالحكم الفعلي على أي تقدير ، مع احتمال مطابقتها للطرف المضطر إليه .  
 وبعبارة ثانية : إنَّ المحقّق الخوئي رحمته الله قد صوّر كلام صاحب الكفاية رحمته الله بأنّه يرى فيما لو حصل الاضطرار بعد العلم : أنّ الاضطرار رافع للعلم الإجمالي من أساسه ، كالشكّ الساري بالنسبة إلى العلم التفصيلي ، وهو غير صحيح ، لأنّ صاحب الكفاية في المتن إنّما يرى ارتفاع العلم الإجمالي من حين الاضطرار ، ولا يقول بأنّه ينتفي من أساسه كالعلم التفصيلي عند طروء الشكّ الساري عليه .

وبعبارة ثالثة : الآخوند رحمته الله يرى ارتفاع العلم الإجمالي بالاضطرار بقاءً ، بينما على تصوير السيّد الخوئي رحمته الله فإنّه يرى ارتفاعه حدوثاً ومن أصله .

والخلاصة : فإنّ الآخوند رحمته الله لا يرى أنّ العلم الإجمالي من أوّل الأمر كان مردّداً بين الطرف الطويل والطرف القصير ، وإنّما يرى أنّ العلم الإجمالي بعد الاضطرار يكون مردّداً بين الطويل والقصير ، ولكنّ السيّد الخوئي رحمته الله قد خلط بين الصورتين .

وأما القسم الثاني : وهو ما يكون فيه الاضطرار قبل التكليف وقبل العلم ، فالكلام فيه أوضح من أن يخفى ، بل لوضوحه لم يخصه السيّد الخوئي رحمته الله بالبحث ، وذلك لعدم كون العلم الإجمالي منجزاً في مثله ، إذ حصول الاضطرار قبل التكليف يوجب المنع عنه ، فلو تحقّق يكون إنشائياً ولا يكون فعلياً ، وهذا مسلم لا كلام فيه .

وأما القسم الثالث : وهو ما يكون الاضطرار فيه بعد التكليف الفعلي - من كلّ جهة ما عدا جهة الاضطرار - وقبل العلم ، ويتمحور البحث فيه حول أنّ المدار هل هو على التكليف أم على العلم ؟ فإن كان المدار على الأوّل كان

العلم الإجمالي منجزاً، وإن كان المدار على الثاني لم يكن العلم الإجمالي منجزاً. وقد اختار السيّد الخوئي رحمته الثاني؛ وذلك لأنّه يرى أنّ التكليف بوجوده الواقعي لا ينجز، وأتما ينجز بوصوله العلمي، فالتكليف وإن كان حاصلًا قبل الاضطرار إلاّ أنّه لم يكن معلوماً، ولذلك لم يصر منجزاً، فإنّ المكلف حال الاضطرار إمّا أن يكون قاطعاً بعدم التكليف، فلا يمكنه إجراء الأصل، وإمّا شاكاً فيجري الأصل في الطرفين لعدم المعارضة.

والعلم الإجمالي بعد الاضطرار لا أثر له جزماً، للقطع بعدم التكليف بالنسبة إلى الطرف المضطرّ إليه، وذلك إمّا لأنّه منفي من أول الأمر وإمّا لأنّه ساقط بالاضطرار، فيشك في الطرف الآخر شكاً بدوياً، وحينئذ يجري فيه الأصل بلا معارض، لأنّه لا يجري في الطرف المضطرّ إليه للقطع بالحلية فيه<sup>(١)</sup>.

### شبهة ودفع:

ولعلّ هذه الشبهة هي منشأ التقسيم الثلاثي لصورة الاضطرار إلى المعين، الذي سار عليه السيّد الخوئي رحمته وحاصلها: أن العلم بالتكليف وإن تحقّق بعد الاضطرار، ولكنّه قد تعلّق بالتكليف الموجود قبل الاضطرار، فالمعلوم قبل الاضطرار متحقق، والمدار إمّا هو على التكليف المعلوم في ظرفه.

ويمكن التمثيل لذلك بمن اغتسل عن الجنابة، وبعد أسبوع انكشفت له نجاسة الماء الذي اغتسل به، فإنّه يجب عليه ترتيب آثار نجاسة الماء من حين نجاسته لا من حين العلم بها، فيقضي الصلوات والصيام وأمثال ذلك، وعلى ذلك فالمكلف

(١) مصباح الأصول: ٢: ٣٨٥.

بعد الاضطراب يشك في سقوط التكليف بالاضطرار، لأنه إن كان في الطرف المضطر إليه فهو ساقط قطعاً، وإن كان في الطرف الآخر فهو باقٍ لا محالة، فيرجع إما إلى الاستصحاب وإما إلى قاعدة الاشتغال على الخلاف بين مدرسة المحقق الخوئي ومدرسة المحقق النائيني عليه السلام.

والحاصل: فإنه بعد العلم بثبوت التكليف قبل الاضطراب، والشك في سقوطه يحكم بمنجزية العلم الإجمالي، ووجوب الاجتناب عن الطرف الآخر إما لقاعدة الاشتغال وإمّا للاستصحاب.

وأجاب المحقق السيّد الخوئي عليه السلام بما حاصله: أنّ المقام ليس مجرى الاستصحاب ولا قاعدة الاشتغال، لأنّهما إنما يجريان فيما لو كانت الأصول النافية في أطراف العلم الإجمالي ساقطة بالمعارضة، فتصل النوبة إليهما؛ وذلك كما لو شك في بقاء الحدث المرّد بين الأصغر والأكبر بعد الوضوء، فإن إجراء الأصل في كلّ منهما معارض بجريان الأصل في الآخر، وبعد تساقطهما يرجع إلى استصحاب الحدث الجامع، وهذا لا مانع منه بلحاظ وحدة الآثار، وفي المقام ليس الأمر كذلك لعدم تعارض الأصول، إذ المضطر إليه كما تقدّم يُقطع بعدم التكليف فيه بالوجدان، والآخر يشك فيه شكاً بدوياً فيجري الأصل العملي فيه بلا معارض كما لا يخفى.

وعلى ضوء ما أوضحه عليه السلام اختار عدم المنجزية في هذه الصورة أيضاً، والحق معه في ذلك.

فالصحيح هو القول بعدم المنجزية في هذه الصورة وفي سابقتها كما تبناه هو عليه السلام، بل الأمر كذلك حتّى في الصورة الأولى وهي فيما لو كان الاضطراب بعد التكليف وبعد العلم، فهو عليه السلام وإن اختار فيها القول بالمنجزية، ولكنّ الصحيح

عدمها ، وذلك لأنه من حين حصول الاضطرار لا يبقى العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي على كل التقادير .

### المقام الثاني : الاضطرار إلى غير المعين .

وقبل شروع السيّد الخوئي رحمته الله في بيان مختاره في هذا المقام ، قام بعرض آراء الأعلام رحمته الله ونظرياتهم في هذه المسألة .

فنقل أنّ المحقق الآخوند ذهب إلى عدم التنجيز ، بدعوى أنّ الاضطرار لبعض الأطراف غير المعين مستلزم للترخيص في ارتكاب أحد الأطراف ، لعدم العلم بالحرام بخصوصه فيما بينها ، والترخيص بنحو التخيير في ارتكاب أحد الأطراف يتنافى مع الالتزام بمنجزية الحرام في أحدها ، إذ هو خلف الترخيص التخييري فيها ، بل الحرمة والترخيص أمران متضادان لا يجتمعان ، وبما أنّ الترخيص أهم ملاكاً من الحرمة فإنه يقدم عليها لأهميته <sup>(١)</sup> .

### مناقشة السيّد الخوئي رحمته الله للآخوند الخراساني رحمته الله :

ولاحظ عليه السيّد الخوئي رحمته الله أنّ المنافاة إنما تكون بين المنجزية والترخيص الواقعي ، وأمّا الترخيص الظاهري فهو لا يتنافى مع المنجزية ، ومما لا يخفى أنّ الترخيص في المقام ليس ترخيصاً واقعياً لأنه إنما يكون في مورد الاضطرار إلى الحرام ، والاضطرار في المقام ليس للحرام وإنما هو للجامع ، ولكن بما أنّ الجامع المضطر إليه لا يمكن تحقّقه إلاّ بالإتيان بأحد الأطراف ، فلا تلزم الموافقة القطعية حينئذ ، ممّا يعني أنّ الترخيص ترخيص ظاهري بمعنى عدم العقاب على

(١) كفاية الأصول : ٤٠٨ و ٤٠٩ .

ارتكاب بعض الأطراف مع بقاء الحرمة<sup>(١)</sup>.

### نظرية المحققين الأنصاري والنائبي عليهما السلام:

وذهب الشيخ الأعظم الأنصاري، وتبعه المحقق النائبي عليهما السلام إلى منجزية العلم الإجمالي في المقام مطلقاً، بدعوى: أنّ الاضطرار إنما يكون للجامع، بينما الحرام هو أحد الأطراف بخصوصيته، مما يعني أنّ ما هو المضطر إليه ليس حراماً، وما هو الحرام ليس مضطراً إليه، وبذلك يكون العلم الإجمالي منجزاً؛ إذ حينئذ يعلم المكلف بالحكم الفعلي المرّد بين الأطراف لأجل علمه بكون أحد الطرفين حراماً مع القدرة على كلٍ منهما فعلاً وتركاً، وعدم كون أحدهما مضطراً إليه، والمفروض تحقق سائر الشرائط - إن كانت - وعدم تحقق الموانع، وهذا هو شرط التنجيز، فيكون العلم الإجمالي منجزاً بلا مانع، ولكن بما أنّ المكلف مضطر للجامع، ولا يمكن رفع الاضطرار إلا عن طريق ارتكاب أحد الأطراف التي هي من مصاديق الجامع، فلازم ذلك رفع اليد عن لزوم الموافقة القطعية، وتبقى حرمة المخالفة القطعية على حالها، فيكون العلم الإجمالي منجزاً بالنسبة إلى الطرف الآخر غير المختار<sup>(٢)</sup>.

وقد مثل السيّد الخوئي رحمته الله لهذه النظرية بما لو اضطرّ شخص لجامع (أحد المائعين) مع علمه التفصيلي بنجاسة أحدهما المعين، فإنّ الاضطرار في مثل هذه الصورة غاية ما يوجبه هو رفع لزوم الموافقة القطعية بالترخيص في ارتكاب أحدهما، مع بقاء حرمة المخالفة القطعية على ما هي عليه من جهة المنجزية، والمقام

(١) مصباح الأصول: ٢: ٣٩١.

(٢) فرائد الأصول (الرسائل): ٢: ٢٤٥. فوائد الأصول: ٤: ٩٨.



من هذا القبيل فإنه لا فرق بين العلم الإجمالي وبين العلم التفصيلي من هذه الجهة<sup>(١)</sup>.

وقد اختار السيّد الخوئي رحمته نفسه هذا المسلك وعمّق طرحه بصياغة أخرى قريبة من الصياغة التي ذكرها العلمان الأنصاري والنائيني رحمتهما وحاصل ما أفاده: أنّ المضطرّ إليه غير المحرام، إذ المحرام هو أحد الطرفين بما له من الخصوصية، بينما المضطرّ إليه هو الجامع، وبذلك يكون العلم الإجمالي منجزاً.

وتنجزه له أثران: أحدهما لزوم الموافقة القطعية، والآخر حرمة المخالفة القطعية، وبما أنّ التحفظ على الأثر الأول يستلزم إسقاط أدلة الاضطرار، فلا بدّ من رفع اليد عنه، والتحفظ على الأثر الثاني<sup>(٢)</sup>.

وعلى ضوء هذه النتيجة التي توصل إليها السيّد الخوئي رحمته قام بتلخيص مجموع كلامه في نقاط أربع:

**النقطة الأولى:** بقاء المحرام المعلوم بالإجمال على منجزيته، لعدم طرؤه ما يوجب ارتفاعه، إذ الاضطرار إنّما تعلق بالجامع، بينما المحرام بخصوصه لم يتعلّق به حتى يرتفع حكمه به.

**النقطة الثانية:** إنه لا يمكن رفع اليد عن الأثر الثاني من آثار المنجزية، وهو حرمة المخالفة القطعية، لأنّ الترخيص في ارتكاب جميع الأطراف لازمه الترخيص في المعصية ومخالفة التكليف الواصل.

**النقطة الثالثة:** أنه لا بدّ من رفع اليد عن الأثر الأوّل من آثار المنجزية، وهو لزوم الموافقة القطعية، لتوقف رفع الاضطرار على ارتكاب بعض الأطراف،

(١) و (٢) مصباح الأصول: ٢: ٣٨٩.

فيلزم الترخيص في ارتكاب بعض الأطراف بمقدار ما يرتفع به الاضطرار،  
والإلزام إسقاط أدلته.

**النقطة الرابعة:** إن ارتكاب المكلف لأحد الأطراف إما أن يكون مطابقاً  
للحرام الواقعي أو لا، فإن لم يكن مطابقاً فالتكليف في الطرف الآخر يكون  
منجزاً لكونه معلوماً بالإجمال، ولا مانع من تنجيزه، وإن كان مطابقاً فإن  
الحرمة تبقى على حالها، غاية الأمر أنه ما دام مجهولاً فإن العقاب لا يترتب على  
مخالفته<sup>(١)</sup>.

### السيد الخوئي رحمته الله ونظرية التوسط في التنجيز:

وعلى ضوء هذه النقطة بنى السيد الخوئي رحمته الله نظرية التوسط في التنجيز،  
إذ اتضح من خلالها أنه إذا تطابق ما اختاره المكلف من الأطراف مع الحرام  
الواقعي لا يكون التكليف بالنسبة للطرف الآخر منجزاً، لأن الجهل به أسقط  
تنجزه، وإذا لم يتطابق فإن التكليف يكون منجزاً بالنسبة إليه، وهذا هو معنى  
التوسط في التنجيز.

ويمكن التنظير له بموردين:

**المورد الأول:** دوران الأمر بين الأقل والأكثر، فإن التكليف بالنسبة  
للاقل منجز للعلم بوجوده على كل تقدير، بينما بالنسبة للأكثر لا يكون منجزاً  
للسك فيه، فيكون مجرى لأصالة البراءة.

فعلى فرض تعلق التكليف في الواقع بالأكثر، إن أتى المكلف بالأقل فإن

(١) مصباح الأصول: ٢: ٣٩١.

التكليف لا يكون منجزاً، وذلك لعدم العقاب على ترك الأكثر حينئذ كما هو واضح، وإن لم يأت بالأقل فإن التكليف بالأكثر يكون منجزاً، ويعاقب المكلف على تركه. وهذا هو مفاد نظرية التوسط في التنجيز.

**المورد الثاني:** دوران الأمر بين الوجوب النفسي والغيري، بعد العلم بأصل الوجوب، كما لو علم المكلف بوجوب الغسل مثلاً، وشك في كونه واجباً نفسياً أم غيرياً للصلاة مثلاً.

فعلى تقدير وجوب الصلاة في الواقع، إن أتى المكلف بالغسل، فالتكليف لا يكون منجزاً، للشك في وجوب الصلاة واقعاً، فيكون مجرى لأصالة البراءة، وإن لم يأت بالغسل فالتكليف يكون منجزاً، ويعاقب المكلف على ترك الصلاة لا على ترك الغسل لكونه واجباً غيرياً<sup>(١)</sup>.

### ملاحظات على كلام السيّد الخوئي رحمته الله:

ونسجل على كلام المحقق السيّد الخوئي رحمته الله عدّة ملاحظات:

**الملاحظة الأولى:** إن موارد الأقل والأكثر إذا لم نقل فيها بالانحلال فلا بدّ من الاحتياط، وإن قلنا به - كما هو المشهور - فعنى الانحلال هو: العلم التفصيلي بأن الأقل هو الواجب النفسي الاستقلالي، والأكثر مشكوك بالشك البدوي، وبالتالي فإنّ الإتيان بالأقلّ إن كان مطابقاً للواقع كان طاعة لله سبحانه وتعالى، وإن لم يكن مطابقاً للواقع كان انقياداً.

وأما تركه فإن كان الأقل حينئذ مطابقاً للواقع فهو معصية، وإن لم يكن

(١) مصباح الأصول: ٢: ٣٩٠.

مطابقاً للواقع كان تجريباً، وبذلك اتضح أنّ الأكثر على مختلف الصور لا أثر له وإن كان الواجب في الواقع مطابقاً له؛ وذلك لأنّه مجهول الحكم، حيث فرضنا أنّ الشكّ فيه بعد الانحلال من سنخ الشكّ البدوي، فلا يكون منجزاً في مختلف الصور والفروض.

**الملاحظة الثانية:** بعد فرض وجود الترخيص في تطبيق الجامع المضطرّ إليه على أي طرفٍ من الأطراف، فلازم ذلك ارتفاع العقاب عن ارتكاب الحرام الواقعي بسبب الترخيص، بل لازم ذلك - كما سيأتيك قريباً بشكل مفصّل - عدم العلم بالحكم الفعلي؛ وذلك لأنّه لو كان مطابقاً للطرف الذي وقع عليه الاختيار لرفع الاضطرار فقد ارتفع فعلاً لمزاحمته بالواجب الأهمّ، ومعه لا يبقى وجه للتنجيز حينئذ، إذ الفرض عدم العلم بالحكم الفعلي على كلّ تقدير.

**الملاحظة الثالثة:** تعقيباً على تنظيره الثاني نقول: إنّ وجوب ذي المقدّمة (الصلاة) بما أنه مشكوك فكذلك وجوب المقدّمة (الغسل)، وذلك لأنّ الشكّ في الشرط مستلزم للشكّ في المشروط، وبعد جريان أصالة البراءة بالنسبة لذي المقدّمة يثبت عدم وجوب المقدّمة.

وعليه: فكلّ واجب يتردّد وجوبه بين النفسيّة والغيريّة يُحكم بعدم وجوبه؛ وذلك لاحتمال كون وجوبه مشروطاً بوجوب ذي المقدّمة، والمفروض أنّ وجوب ذي المقدّمة مجرى لأصالة البراءة، فكذلك يكون وجوب المقدّمة، ولازم ذلك عدم العلم بالحكم الفعلي على كلّ تقدير، فلا يكون منجزاً مطلقاً.

ومن خلال هذه الملاحظات الثلاث اتّضح لنا وجه الخدشة في نظريّة التوسط في التنجيز التي تبناها المحقّق الخويّ رحمته الله إذ تبين أنّه لا وجه لمنجزية العلم الإجمالي

في مختلف الصور والفروض التي طرحها (قدس الله نفسه).

### المحقق النائيني رحمته ونظرية التوسط في التكليف:

وبمناسبة تشييد السيد الخوئي رحمته لنظرية التوسط في التنجيز، تعرّض إلى نظرية أستاذه المحقق النائيني رحمته والتي عبّر عنها بـ (التوسط في الفعلية) <sup>(١)</sup> وحاصل ما أفاده المحقق النائيني رحمته هو: أنّ المضطرّ إليه غير الحرام، وكذلك العكس، ولذلك فالعلم الإجمالي يكون منجزاً قبل الارتكاب، لتحقق ملاك المنجزية بعد فرض كون الحرام غير المضطرّ إليه؛ إذ الاضطرار المانع لم يطرأ على الحرام حتى يمنع من منجزيته.

وأما بعد الارتكاب لبعض الأطراف لأجل رفع الاضطرار المتعلق بالجامع، فإنّ طابق الطرف الذي وقع عليه الاختيار مع الحرام الواقعي لم يكن مصداقاً للحرام؛ لمزاحمة مفسدة الحرمة بالمصلحة الأقوى الناشئة عن الاضطرار، ولكن مع ذلك تبقى المنجزية على ما هي عليه بالنسبة للطرف الآخر لأنّه كان منجزاً قبل الارتكاب <sup>(٢)</sup>.

### وأورد عليه السيد الخوئي رحمته:

أولاً: إنّ ما أفاده من أنّ ارتكاب بعض الأطراف رافع للحرمة غير معقول، وذلك لأنّ الحرام ليس هو المضطرّ إليه، والمضطرّ إليه ليس هو الحرام، لما التزم به هو نفسه من أنّ المضطرّ إليه هو الجامع، بينما الحرام هو أحد الأطراف،

(١) مصباح الأصول: ٢: ٣٩٢.

(٢) أجود التقريرات: ٣: ٤٦٤. ويظهر منه العدول عنه في دورته الأخيرة، فراجع: فوائد الأصول: ٤: ١٠٨.

ولا رافع للحكم في البين سوى الاضطرار، فإذا فرضنا أن الاضطرار لم يتعلّق بما تعلّق به الحكم، فكيف يكون رافعاً له؟! وأمّا ارتكاب بعض الأطراف فهو ليس من موانع الحكم كما هو ظاهر حتّى يتسبب في رفعه.

إن قلت: إن الطرف الذي وقع عليه الاختيار وإن لم يتعلّق به الاضطرار، ولكنّه بعد اختيار المكلف له وارتكابه يصير مصداقاً للمضطر إليه من باب الاتفاق.

قلت: إن الاضطرار إلى الجامع لا ينقلب إلى الاضطرار إلى المعين بإرادة المكلف واختياره، كما هو أوضح من أن يخفى<sup>(١)</sup>.

وثانياً: إن اختيار المكلف لما هو حرام واقعاً لا يعقل أن يكون موجباً لرفع حرمة الواقعة، وذلك لأنّ جعل الأحكام إنّما هو بداعي جعل الداعي لاختيار الإيجاد كما في موارد الوجوب، أو لاختيار الترك كما في موارد الحرمة.

وإذا كان كذلك، فكيف يعقل أن يكون اختيار المكلف للمتعلّق موجباً لرفع الحكم في الواقع!! إذ لازم ذلك أن يكون الشيء نافياً لنفسه.

وبعبارة أخرى: إن جعل الحرمة لشيء مّا، والتي تعني دعوة المكلف لاختيار الترك لو التزمنا بارتفاعها عند اختيار المكلف لجانب الإيجاد، لكان واضحاً اللغوية والقبح، إذ أيّ فائدة للتكليف الداعي لاختيار الترك، ولكنّه مشروط بعدم اختيار الفعل!! بحيث يكون دائراً مدار اختيار المكلف، فهو إن اختار جانب الترك، كان حراماً، وإن اختار جانب الإيجاد لم يكن كذلك.

وحينئذ فلابحسب عن الالتزام بحلّة ما يقع عليه اختيار المكلف لرفع اضطراره

(١) مصباح الأصول: ٢: ٣٩٢.

من أول الأمر، ومعه لا يبقى مجال لدعوى العلم الإجمالي بالتكليف على كل تقدير، مما يعني جواز الرجوع إلى أصالة البراءة في الطرف الآخر<sup>(١)</sup>.

### وقفه تأمل مع كلام المحققين النائيني والخوئي عليهما السلام:

والذي يقتضيه التحقيق على ضوء ما سنفصله لاحقاً هو تمامية كلام الميرزا النائيني عليه السلام من بعض الجهات، ووهنه من جهات أخرى.

فهو من جهة عدم إمكان كون الطرف الذي يقع عليه الاختيار مصداقاً للحرام - حتى ولو كان مستند الارتكاب هو الترخيص العقلي - تاماً وصحيحاً، ومن جهة كون الطرف الآخر منجزاً واضح الفساد، وذلك لعدم العلم بالتكليف الفعلي على كل تقدير، وتفصيل هذا الجمل سيوضح قريباً.

### النظرية الخامسة: نظريتنا.

بعد الفراغ من بيان نظريات أعلام الأصوليين عليهم السلام في بيان منجزية العلم الإجمالي وعدمها عند الاضطرار إلى بعض أطرافه، نشرع في بيان مختارنا في المسألة من خلال بحثها في نقطتين:

النقطة الأولى: عدم منجزية العلم الإجمالي عند الاضطرار إلى غير معين. والوجه في عدم المنجزية هو: أن الاضطرار يوجب خصوصية في العمل المضطر إليه، وتلك الخصوصية توجب إيجاب العمل، فيكون واجباً أهم.

وفي المقام بما أن الاضطرار قد تعلق بالجامع، فهذا يعني صيرورة الجامع

(١) مصباح الأصول: ٢: ٣٩٢ و ٣٩٣.

واجباً لتعلق الاضطرار به ، وبما أنّ العقل قد رخص في تطبيق الجامع على أي طرف من الأطراف ترخيصاً تخييراً ، حتّى وإن كان ذلك الطرف مطابقاً للحرام الواقعي ، بسبب الجهل بالحرام بعينه ، فهذا يعني أنّ للجامع مصلحة أقوى من مفسدة الحرام . وإذا كانت للجامع المضطرّ إليه مصلحة أقوى ، وكان هو الواجب الأهمّ ، فلو اتفق وتطابق الجامع المضطرّ إليه مع الطرف الحرام ، فإنّ العقل حينئذ يحكم بتقديم الواجب الأهمّ على الحرام المهمّ ، ولا تبقى فعليّة للحرمة ، إذ لا يعقل أن يكون الحرام مصداقاً للواجب الأهمّ .

والمقام نظير التزاحم بين الواجبين ، أو بين الواجب والحرام ، كأنقاذ الغريقين اللذين يكون أحدهما نبياً مثلاً ، أو إنقاذ الغريق الذي يتوقّف إنقاذه على تجاوز الأرض المغصوبة ، فإنّ العقل في مثلها يحكم بتقديم الأهمّ على المهمّ ؛ إذ في مقام التزاحم الامتثالي - وإن كان المقام من قبيل التزاحم الملاكى - بعد التعارض بين إطلاقي الدليلين من ناحية أنّ إطلاق كلّ دليل يقتضي امتثاله سواء امتثل الآخر أم لا ، إذا ثبتت الأهمية لأحد الإطلاقين فإنّ الإطلاق الآخر - الذي كان منشئاً للتزاحم - يسقط عن الاعتبار ، ويبقى إطلاق الأهمّ فقط<sup>(١)</sup> .

ومقامنا من هذا القبيل تماماً ، فإنّ الجامع في الفرض واجب أهمّ ، بينما الحرام هو أحد الأطراف غير المعيّن ، وبما أنّ الاضطرار يستلزم تطبيق الجامع - الذي هو الواجب الأهمّ - على أحد أطرافه ، فيكون مزاحماً بالحرمة الثابتة في الطرف

(١) والكلام هو الكلام أيضاً بالنسبة لمحتمل الأهمية ، فإنّ العقل يحكم بتقديمه على ما لا تحتل فيه الأهمية ؛ وذلك لأنّه إن لم يكن الأهمّ فهو طرف التخيير ، ممّا يعني أنّه القدر المتيقّن بخلاف ما لا تحتل فيه الأهمية ، ومع كونه قدراً متيقناً يتعيّن إطلاقه ويسقط إطلاق الدليل الآخر .



غير المعين ، وبما أن الجامع واجب أهم فالحرمة بما لها من المفسدة لا تقوى على مزاحمته .

وبعبارة أخرى : لازم الترخيص العقلي في الإتيان بأحد الأطراف وإن كان مطابقاً للحرام - نظراً لأهمية الجامع - هو إلغاء الحرمة حتى ولو كان الترخيص من سنخ الترخيص العقلي ، فإن الحرمة الواقعية لا تبقى معه حال مزاحمتها بالأهم ، إذ بعد الترخيص العقلي نظراً لأهمية الجامع يستفاد جواز التطبيق على أي طرف من الأطراف حتى ولو كان مطابقاً للحرام ، مما يعني أنه لا أثر للحرمة حينئذ .

وعلى ضوء ما ذكرناه يتضح عدم الفرق بين لزوم الموافقة القطعية وحرمة المخالفة كذلك من جهة عدم المنجزية .

ومنه أيضاً يتضح وجه الخدشة في كلام المحقق الأصفهاني رحمته الذي نقلناه عنه قريباً حيث صور عدم المنافاة بين الترخيص العقلي وبين حرمة المخالفة القطعية ، وكذلك كلام المحقق الخوئي رحمته الذي استقرب عدم المنافاة بين الحرمة الواقعية وبين الترخيص الظاهري<sup>(١)</sup> .

والخلاصة : فإن الجامع بعد كونه ذا مصلحة أقوى ، والعقل يرخص في تطبيقه حتى على الطرف الحرام ، يستلزم أن لا يكون الطرف مصداقاً للحرام ، لأن ملاك الحرام لا يمكن أن يزاحم ملاك الجامع ، وحينها لا يعلم بالحرام الفعلي على كل تقدير ، ومع عدم العلم به لا يكون العلم الإجمالي منجزاً حتى بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية .

(١) تقدّم كلامهما (زيد في علوّ مقامهما) في الصفحة : ١٨٦ و ٢٠٣ .

النقطة الثانية: عدم منجزية العلم الإجمالي عند الاضطرار إلى المعين .  
والمختار في هذه الصورة هو عين المختار في الصورة السابقة كما أوضحناه  
مفصلاً، وإنما يقع الكلام حول تصوير الاضطرار إلى المعين في مقامي الجعل  
والامتثال .

أما في مقام الجعل بحسب المراد الجدّي: فإن أدلة الاضطرار تفيد أنّ  
الاضطرار إلى الحرام يوجب تقييد الجامع الحرام بعدم الاضطرار، فتتخصر  
الحرمة بحسب المراد الجدّي بغير المضطرّ إليه، كما يقيد الجامع الواجب بغير  
المضطرّ إليه فيختصّ الوجوب به، لأجل أهمية الاضطرار، وبذلك ينقسم  
متعلق الحرمة في مقام الجعل إلى قسمين: الحرام المضطرّ إليه، والحرام غير  
المضطرّ إليه، فالأول منهما ترتفع حرمة في مقام الجعل دون الثاني كما هو  
مقتضى الجمع بين الأدلة .

وأما في مقام الامتثال: فعند الاضطرار إلى أحد الأطراف بخصوصه، وكون  
الحرمة أو النجاسة مردّدة بينه وبين الطرف الآخر، وعدم العلم بأنّ الطرف  
المعين المضطرّ إليه هل هو مصداق للحرام غير المضطرّ إليه، فيكون حراماً  
بالفعل؛ لكونه متّحداً وجوداً مع ما هو الحرام في مقام الجعل - وهو: شرب  
الخمر غير المضطرّ إليه مثلاً- أم لا يكون مصداقاً له؟ بل هو مصداق لغير الحرام  
في مقام الجعل، ولكنّه متّحد معه وجوداً، وهو: شرب الخمر المضطرّ إليه مثلاً،  
فلا يكون حراماً؛ لعدم اتّحاده مع ما هو الحرام في مقام الجعل .

فلازم ذلك عدم العلم بالحكم الفعلي على كلّ تقدير، إذ من المحتمل أن يكون  
المضطرّ إليه هو مصداق الحرام أو النجس الواقعي المضطرّ إليه، ومصداق الحرام  
المضطرّ إليه لا يكون حراماً، ممّا يعني عدم منجزية العلم الإجمالي لعدم العلم

بالحكم الفعلي على كل تقدير.

والمحصلة النهائية: أنّ المختار هو عدم منجزية العلم الإجمالي عند الاضطرار سواء كان الاضطرار إلى معيّن أم إلى غير معيّن، وسواء كان قبل العلم أم بعده، وسواء بالنسبة إلى الطرف الذي تعلّق به الاضطرار أم الذي لم يتعلّق به، وسواء كان الاضطرار في مورد الشبهة الوجوبية أم التحريمية.

### إيقاظ وتنبية:

ولا يفوتنا في نهاية المطاف أن ننبه على أنّ حاصل ما حققناه لا يختصّ بعنوان الاضطرار فقط، بل هو جارٍ أيضاً بالنسبة إلى غيره من الموانع الشرعية الأخرى كالعسر، أو فقدان الشرائط كعدم القدرة، وفقدان بعض الأطراف، بلا فرق بينها من هذه الناحية، أي: من جهة ارتفاع الحكم، إمّا لأجل وجود المانع له، وإمّا لأجل فقدان شرطه ولو كان عقلياً، كما إذا كان طرفاً المعلوم بالإجمال مائعاً يعلم بخمرية أحدهما، ثمّ فقد أحدهما، فبما أنّ الخمر متعلّق المتعلّق لحرمة شرب الخمر، فإنّه يكون مقدّمة عقلية للمتعلّق الذي هو الشرب، لتوقف وجوده على وجوده، من جهة أن الشرب تعلقي الوجود بالمشروب فلا يمكن تحقّقه بدون تحقّق ما يكون وجوده مرتبطاً ومتعلّقاً به؛ بل هو عين الارتباط والتعلّق به.

وهذا يعني أنّ القدرة على شرب الخمر التي هي شرط عقلي لحرمة تتوقّف على وجود الخمر، وفقدان الخمر مستلزم لعدم القدرة على شربه، ومع عدم القدرة على ذلك يكون تحريمه لغواً وبلا فائدة؛ لعدم إمكان صيرورته داعياً إلى عدم إيجاده، فلا يكون حراماً؛ لعدم ما يتوقّف الشرب عليه.

وعليه: فإذا فقد أحد المائعين اللذين يعلم بخمريّة أحدهما، فحينئذٍ يحتمل أن يكون المفقود هو الخمر، ولازم هذا الاحتمال احتمال عدم الحرمة الفعلية على أي تقدير؛ لاحتمال فقدان شرط الحرمة الفعلية، وإذا لم تعلم الحرمة الفعلية عند فقدان أحد الطرفين على أي تقدير، فحرمة الطرف الباقي غير المفقود تكون مشكوكة بالشك البدوي، فيجري فيه الأصل بلا معارض.

# التنبيه الثالث

منجزيّة العلم الإجمالي  
عند خروج بعض الأطراف  
عن مورد الابتلاء





## تمهيد

من جملة التنبهات التي نبه عليها الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته - ولعله أول من التفت إليها<sup>(١)</sup> - التنبيه على شرطية (الدخول في مورد الابتلاء) في التكليف، ومحصل الكلام في هذا التنبيه: أن دخول أطراف العلم الإجمالي في محلّ الابتلاء هل هو شرط لفعلية التكليف - كشرطية القدرة - أم لا؟

فمثلاً: لو علم المكلف إجمالاً بنجاسة إمّا إنائه وإمّا إناء الملك، فلا ريب في كون إناء الملك خارجاً عن محلّ ابتلاء المكلف، إذ المكلف لا داعي له للتصرف في إناء الملك الذي بينه وبين الوصول له الكثير من العقبات الشاقة والمكلفة، ممّا يعني أن إناء الملك بالنسبة له خارج عن مورد ابتلائه، حتّى وإن كان قادراً ومتمكناً من الوصول له بنحو من الأنحاء في حدود القدرة العقلية.

وقد أكد الشيخ الأعظم رحمته في طرحه لهذا التنبيه على أمرين:

---

(١) قال المحقق الآشتياني رحمته في حاشيته على الرسائل ( بحر الفوائد : ٢ : ١٠٢ ) : « ثم إنّ اشتراط الابتلاء بمتعلق التكليف عادة بحسب حال المكلفين في توجيه التكليف المطلقة؛ وإن لم نقف على التصريح به في كلماتهم، بل المترائى منها في قصر شرائط التكليف وحصرها في أربعة، عدم اشتراطه، ومن هنا كان بعض مشايخنا كثيراً ما يطعن على شيخنا الأستاذ العلامة بكونه منفرداً في تأسيس هذا الأصل والشرط ».

الأول: إنَّ محور البحث في هذا التنبيه إنما هو فيما لو لم يلزم من الخروج عن مورد الابتلاء الخروج عن نطاق القدرة، وإلاَّ فإنَّ البحث حينئذ سيكون من صغريات البحث عن شرطية القدرة، ممَّا يعني أنَّ البحث عن شرطية الدخول في مورد الابتلاء يتمركز فقط حول ما يكون مقدوراً للمكلف؛ ولكنه ليس محلاً لابتلائه.

الثاني: اختصاص البحث في هذا التنبيه بالشبهات التحريمية فقط دون الشبهات الوجوبية.

ومجموع ما ذكرناه يستفاد من قوله ﷺ: «لو كان ارتكاب الواحد المعين ممكناً عقلاً، لكن المكلف أجنبي عنه وغير مبتلى به بحسب حاله، كما إذا تردد النجس بين إنائه وإناء آخر لا دخل للمكلف فيه أصلاً، فإنَّ التكليف بالاجتناب عن هذا الإناء الآخر المتمكن عقلاً غير منجز عرفاً، ولهذا لا يحسن التكليف المنجز بالاجتناب عن الطعام أو الثوب الذي ليس من شأن المكلف الابتلاء به.

نعم، يحسن الأمر بالاجتناب عنه مقيداً بقوله: إذا اتفق لك الابتلاء بذلك بعارية أو تملك أو إباحة فاجتنب عنه.

والحاصل: أنَّ النواهي المطلوب فيها حمل المكلف على الترك مختصة - بحكم العقل والعرف - بمن يعد مبتلى بالواقعة المنهي عنها، ولذا يعد خطاب غيره بالترك مستهجناً إلاَّ على وجه التقييد بصورة الابتلاء.

ولعلَّ السر في ذلك: أنَّ غير المبتلى تارك للمنهي عنه بنفس عدم ابتلائه، فلا حاجة إلى نهيه، فعند الاشتباه لا يعلم المكلف بتنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي»<sup>(١)</sup>.

(١) فرائد الأصول: ٢: ٢٣٤.



### تقريب المحقق الخوئي لنظرية الشيخ الأعظم عليه السلام:

وقد قرّب المحقق الخوئي نظريّة الشيخ الأعظم عليه السلام في اعتبار الدخول في مورد الابتلاء شرطاً من شرائط التكليف في الشبهات التحريميّة بما حاصله :

إنّ النهي عن شيءٍ إنّما يحسن فيما لو كان من الممكن أن تتعلّق إرادة المكلف بفعله ، وأمّا عند عدم إمكان تعلّقه به فيكون النهي عنه لغواً .

وذلك لأنّ الغرض من النهي هو جعل المانع للمكلف عن إيجاد الفعل ، وهذا إنّما يصحّ فيما لو كان متعلّق الحرمة مورد الابتلاء ، وأمّا فيما لو كان متعلّقه خارجاً عن مورد الابتلاء فالمورد يكون من قبيل عدم المقتضي للفعل حينئذ ، وبالتالي فإنّ ترك الفعل من قبل المكلف سوف يستند إلى عدم المقتضي ، ومع عدم المقتضي للفعل فإنّه لا حاجة إلى جعل المانع ، بل يكون جعله حينئذ لغواً محضاً ، وذلك لما هو محقق في محله من أنّ تأثير عدم المقتضي في ترك الفعل يكون في رتبة سابقة على تأثير المانع <sup>(١)</sup> .

### مناقشة تقريب السيّد الخوئي لنظرية الشيخ الأنصاري :

ولكنّ ما أفاده عليه السلام من التقريب لا يخلو عن الإشكال ، وتوضيحه يتوقّف على التمهيد ببيان مقدّمات ثلاث :

المقدّمة الأولى : تعريف المقتضي والمانع ، فنقول : أمّا المقتضي الذي هو من أجزاء العلة التامة بحسب الاصطلاح فهو العلة الفاعلية ، وقد يطلق

(١) مصباح الأصول : ٢ : ٣٩٤ .

عليه: ( ما يوجب الفعل ) أو ( معطي الوجود ) أو ( مؤيس الأيس ) أو ( ما منه الوجود ). وأما المانع فهو: العلة الفاعلية الأقوى تأثيراً في معلولها من علة فاعلية أخرى مضادة لها في التأثير، وقد تقدم بيان ذلك مفصلاً في البحث الخامس من بحوث مدخل هذا الكتاب.

المقدمة الثانية: إنَّ الفاعل على قسمين: الفاعل بالاختيار ( القادر ) والفاعل بالطبع ( غير القادر ) والفرق بينهما:

أنَّ الفاعل بالاختيار هو الذي له قوة مؤثرة في الإيجاد والإمساك، أو فقل هو: مَنْ له وجوده الواحد اقتضائاً على حدٍ سواء؛ أحدهما: اقتضاء إيجاد الفعل، والآخر: اقتضاء الإمساك عن الفعل. ومن ثمَّ فإنَّ الفاعل القادر إذا كان فاعلاً تاماً بالنسبة إلى كليهما، فإنه عند توقُّر سائر أجزاء العلة لن يكون بحاجة إلى المرجح الخارجي لاختيار أحد الطرفين، غاية الأمر أنَّ المرجح سيكون دخيلاً في حسن عمله عند العقلاء.

وأما إن كان الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً، فهو - لا محالة - سيكون بحاجة إلى المرجح والتمم من أجل أن يقوى على التأثير في أحد الطرفين، وبدونه لن يكون قادراً على التأثير في الإيجاد أو الإعدام، وهذا يعني أنَّ المرجح هو ( شرط الفاعل ). ومن مجموع الصورتين اتضح لدينا أنَّ ( المرجح ) له دخل في الإيجاد أو الإعدام، غاية الأمر أنه في الصورة الأولى دخيل في الحسن دون أصل وجود الفعل، بينما هو في الصورة الثانية دخيل في تأثير الفاعل.

وكذلك اتضح لدينا أيضاً: أنَّ الفاعل القادر لا بدَّ من فرضه عالماً بالفعل قبل الفعل، ومتصوراً لمصلحته ومفسدته، لوضوح أنه ما لم يكن كذلك لن يكون قادراً

على الانتخاب والترجيح لأحد الجانبين دون الآخر.

هذا كله بالنسبة إلى الفاعل بالاختيار ، وأما الفاعل بالطبع فهو : من له القوة على التأثير في الإيجاد فقط دون الإمساك ، مع عدم علمه لا بالفعل ولا بنتيجته ، ويمثلون له بحركة النبض ، وحركة القوى الباطنية عند الإنسان كالهاضمة ، فإن مجموع القوى الباطنية للإنسان - في فرض تحقق سائر أجزاء العلة التامة - إنما تؤثر في الإيجاد تأثيراً لا شعورياً ، مع كونها لا تتمكن من الإمساك عن الفعل بعد تحققه .

المقدمة الثالثة : إن العلة لعدم المعلول بالنسبة للفاعل بالطبع هي : عدم وجود العلة التامة للفعل ، بدهة أن المعلول من جملة الممكنات التي تحتاج في وجودها وعدمها إلى أمر خارج عن الذات ، فوجوده يحتاج إلى وجود العلة التي هي عبارة عن : أجزاء العلة التامة ، وكذلك عدمه بحاجة إلى عدم العلة لوجوده تماماً أو بعضاً ، مما يعني أن علة العدم هي : عدم العلة .

وأما بالنسبة للفاعل القادر : فالعلة التامة لوجود الفعل هي وجود تمام أجزاء العلة ، وأما عدم الفعل فهو يستند إلى : عدم العلة التامة لوجوده ، بحيث لم يكن شيء منها موجوداً أو بعضها .

وأما إذا كان سائر أجزاء العلة التامة موجوداً ما سوى الداعي إلى الفعل ؛ فحينئذ يستند عدم الفعل إما إلى عدم الداعي إليه ، بلحاظ أن عدم كل جزء من أجزاء العلة التامة كافٍ لعدم وجود المعلول ، والداعي هو أحد أجزائها ، فعدمه - لعدم وجود مصلحة في الفعل ولا مفسدة - موجب لعدم وجود العلة التامة لوجود المعلول .

وإما يستند إلى : وجود الداعي إلى الترك عند إدراك المفسدة في إيجاد العمل ، مما يعني أنه مع وجود المفسدة في الفعل تصير القدرة - مع ضميمة الداعي إلى

الترك، وهو: العلم بالمفسدة - موجبة لعدم الفعل والإمساك عنه .  
والخلاصة: فإنّ عدم الفعل بالنسبة إلى الفاعل القادر عند تحقّق سائر أجزاء  
العلّة التامة للعمل ما خلا الداعي إلى الفعل، إمّا أن يكون منشؤه: عدم الداعي  
إلى الفعل، وإمّا وجود الداعي للترك .

وعلى ضوء ما ناقحناه في المقدمات الثلاث يتّضح وجه الخدشة في كلام  
المحقّق الخوئي رحمته، فإنّه قد صوّر الخروج عن مورد الابتلاء بأنّه من قبيل عدم  
المقتضي للفعل، فيكون جعل المانع له - عن طريق النهي - لغواً، والحال أنّ  
الخروج عن مورد الابتلاء كما أوضحناه لا يلغي القدرة العقلية على الفعل،  
بل لا بدّ من فرضه مقدوراً عقلاً، ومع فرضه مقدوراً يكون المقتضي الذي هو  
العلّة الفاعلية متحقّقاً، غاية الأمر أنّ الداعي للفعل ليس موجوداً إمّا للعلم  
بعدم المصلحة و المفسدة فيه، وإمّا لأجل العلم بالمفسدة فيه، فإسناد عدم إيجاد  
العمل حينئذ إلى عدم المقتضي وعدم الفاعل كبوة من جواد لا يكبو .

والحاصل: فإنّ عدم الفعل عند الخروج عن مورد الابتلاء ليس من جهة  
عدم المقتضي كما قرّب ذلك المحقّق الخوئي رحمته، وإمّا هو من جهة عدم الداعي إلى  
الفعل أو الداعي إلى الترك، فإنّ كلاً من عدم الداعي إلى الفعل أو الداعي إلى  
الترك الحاصلين عند الخروج عن مورد الابتلاء للمكلف كافيان لعدم تحقّق العلّة  
التامة للفعل؛ لأجل عدم تحقّق بعض ماله الدخّل فيها، وهو الداعي إلى الفعل .

فترك العمل حينئذ لا يحتاج إلى جعل الداعي من قبل الشارع؛ حتى يمنع  
من تحقّق العلّة التامة للفعل؛ بل يكون جعله حينئذ من قبله من قبيل طلب الحاصل،  
وبذلك يلغو التكليف الذي يكون الغرض منه جعل الداعي للمكلف للترك حتّى  
لا تتحقّق العلّة التامة للفعل .

وبعد هذا العرض المفصل لنظرية الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله وتقريبها ببيان السيد المحقق الخوئي رحمته الله ومناقشته ، ينبغي أن نقوم باستعراض النظريات الأصولية التي تعقبت نظرية الشيخ الأعظم رحمته الله والتأمل فيها ، وسوف نعرض لنظريات ثلاث :

### النظرية الأولى : نظرية المحقق الآخوند رحمته الله .

وحاصل ما أفاده صاحب الكفاية رحمته الله يعود إلى ثلاث نقاط :

#### الأولى : تعريف الخروج عن مورد الابتلاء .

وقد أفاد في تعريفه أنه : ما يوجب للمكلف داعياً آخر نحو الترك غير النهي <sup>(١)</sup> . ولنا أن نضيف عليه قييداً آخر فنقول : إنَّ الخروج عن مورد الابتلاء ؛ هو : ما يوجب للمكلف داعياً آخر نحو الترك غير النهي ، أو ما يوجب عدم الداعي إلى الفعل ؛ وذلك لأنَّ الغرض من جعل التحريم هو : جعل ما يكون داعياً إلى الترك - لأجل مفسدة شخصية أو نوعية في الفعل يدركها الفاعل القادر - إن لم يكن هنالك داعٍ آخر إليه من غير جهة نهى المولى ؛ كما في تعريف صاحب الكفاية رحمته الله ، فإذا كان الغرض من تشريع التحريم هو جعل ما يوجب عدم تحقق العلة التامة لفعل الحرام للفاعل القادر ؛ من جهة إلغاء بعض ماله الدخّل فيها ؛ وهو الداعي إلى فعل الحرام ، فإنّه يكفي حينئذ عدم وجود الداعي إلى

(١) يتصيد هذا التعريف الذي أفاده السيد الأستاذ ( صان الله مهجته ) من قول صاحب الكفاية رحمته الله : « النهي عن شيء إنما هو لأجل أن يصير داعياً للمكلف نحو تركه لو لم يكن له داعٍ آخر ، ولا يكاد يكون ذلك إلا فيما يمكن عادة ابتلاؤه به ، وأمّا ما لا ابتلاء به بحسبها ، فليس للنهي عنه موقع أصلاً » . كفاية الأصول : ٤١٠ .

الفعل لتحقيق الغرض المنشود من تشريع التحريم ، وليس من اللازم وجود الداعي للترك .

### الثانية : شرطية الدخول في مورد الابتلاء .

وقد أفاد أن الابتلاء بجميع الأطراف مما لا بد منه في منجزية العلم الإجمالي ، والوجه فيما أفاده ؛ هو : أن النهي المولوي إنما يتعلّق بالعمل مشروطاً بأن لا يكون للمكلّف داعٍ آخر إلى الترك ، إذ الغرض من النهي إنما هو جعل ما يجعله المكلّف داعياً إلى الترك بالفعل عند صيرورته فعلياً ومنجزاً بالوصول إليه مع ما يرتبط به ، فع تحقّقه من غير طريق النهي ، فإنّ النهي حينئذ سيكون لغواً .

وذلك لأنّ الفعل الاختياري لا بدّ وأن يكون ذا ثمرة وفائدة ، والنهي فعل اختياري للمولى ، فإذا لم يترتّب عليه الغرض منه ، وهو جعل ما يكون داعياً إلى الترك ؛ لوجود داعٍ آخر إلى الترك بالفعل ، فإنّ صدور النهي من قبل المولى حينئذ سيكون لغواً ، واللغو لا يصدر عن العاقل فكيف بالحكيم سبحانه وتعالى .

وعلى ذلك : فإذا كان أحد أطراف العلم الإجمالي خارجاً عن مورد الابتلاء ، فإنّ العلم الإجمالي لن يكون منجزاً ، وذلك لعدم العلم بالحكم الفعلي على كلّ تقدير ، لاحتمال انطباق الحرام على الطرف الخارج عن مورد الابتلاء ، وخروجه عن مورد الابتلاء مانع عن جريان الأصل فيه ، من جهة عدم ترتّب أثر عملي عليه ، فيجري الأصل فيما بقي من الأطراف من غير معارض .

### الثالثة : تعميم التنبيه للشبهة الوجوبية .

ومن جملة ما أفاده المحقّق الآخوند رحمته أن ما نبه عليه الشيخ الأعظم رحمته لا يختصّ بالشبهة التحريمية ، بل يشمل الشبهة الوجوبية أيضاً .

بتقريب: أنّ الغرض من جعل الوجوب هو: جعل الداعي إلى الفعل لو لم يكن داعٍ آخر إليه؛ وذلك لأجل أنّ الغرض منه هو: جعل ما يجعله المكلف بالفعل داعياً إلى الفعل عند صيرورته فعلياً ومنجزاً بالوصول إليه، فإذا كان للمكلف داعٍ آخر إلى الفعل بالفعل، كان جعل الوجوب حينئذ لغواً<sup>(١)</sup>.

### تأملات في نظرية الأخوند عليه السلام:

الأول: بناءً على الالتزام بلغووية التكليف عند وجود داعٍ آخر للمكلف نحو الفعل أو الترك، يلزم من ذلك الحكم بلغووية الكثير من التكاليف البعثية الإلزامية كوجوب حفظ النفس - مثلاً - لوجود الداعي الآخر نحو الفعل في مظانها، وكذلك لغوية الكثير من التكاليف الزجرية أيضاً كحرمة أكل القاذورات - مثلاً - لوجود الداعي الآخر نحو الترك فيها، وهذا ما لا يمكن الالتزام به.

الثاني: إنّ الوجه ظاهراً في تخصيص البحث بالشبهة التحريمية وعدم تعميمه للشبهة الوجوبية كما صنع الشيخ عليه السلام هو: أنّ المكلف بحسب طبيعة نفسه لا داعوية له نحو الفعل في التكاليف الوجوبية، من جهة عدم انسجامها مع الميول النفسية الموجودة لديه، فعند خروج بعض الأطراف في الشبهة الوجوبية لا تسبق هنالك أي نسبة من الداعوية له نحو الفعل، ممّا يعني أنّ التكليف بالفعل عند خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء في الشبهة الوجوبية لا يكون لغواً؛ لعدم وجود الداعي نحو الفعل غالباً، بخلاف المحرمات فإنّها وإن كانت غالباً على انسجام تامّ مع

(١) قال عليه السلام في تعليقه على الكفاية: ٤١٠: «كما أنه إذا كان فعل الشيء الذي كان متعلقاً لغرض المولى ممّا لا يكاد عادة أن يتركه العبد، وأن لا يكون له داعٍ إليه، لم يكن للأمر به والبعث إليه موقع أصلاً، كما لا يخفى».

شهوات النفس حتى ورد عن النبي الأعظم ﷺ: «الجنة حفت بالمكاره والنار حفت بالشهوات»<sup>(١)</sup> مما يعني وجود الداعي إلى فعلها، وعدم وجود الداعي إلى تركها، ولكنها عند خروجها عن مورد الابتلاء يتضائل الداعي نحو الإقدام عليها، فيكون التكليف بالترك في مثلها مع تضائل الداعي نحو الفعل مستهجناً عرفاً.

وبكلمة واحدة: إنَّ النكته في تخصيص الشيخ الأعظم ﷺ للبحث بالشبهة التحريمية هي: الأغلبية، من جهة عدم وجود الداعي للفعل في الواجبات غالباً لكونها على خلاف الميل النفساني، وعدم وجود الداعي للفعل عند الخروج عن مورد الابتلاء في المحرمات غالباً.

### النظرية الثانية: نظرية المحقق النائيني ﷺ.

وحاصل ما أفاده ﷺ: أنَّ القدرة العقلية لا إشكال في كونها من شرائط التكليف، وذلك لأنَّ متعلِّق التكليف إذا لم يكن مقدوراً لم يترتب عليه الغرض من التكليف، وهو البعث نحو المتعلِّق، ممَّا يصيره لغواً لا فائدة له، والإقدام على فعل اللغو من العاقل مذموم فضلاً عن الحكيم.

ولا فرق في اشتراط القدرة العقلية بين الأوامر والنواهي، إذ كما أنَّ المكلف المخاطب بالأمر إذا لم تكن له قدرة على إيجاد المتعلِّق في الخارج يكون تكليفه تكليفاً بما لا يطاق، وإذا لم يكن قادراً على الترك يكون تكليفه تحصيلاً للحاصل، فكذلك المكلف المخاطب بالنهي، فإنه إذا لم يكن قادراً على إيجاد المنهي عنه في الخارج يكون تكليفه من قبيل تحصيل الحاصل، وإذا لم يكن قادراً على تركه

(١) نهج البلاغة: الخطبة ١٧٦.



يكون تكليفه من قبيل التكليف بما لا يطاق .

هذا كله بالنسبة إلى القدرة العقلية ، وأما القدرة العرفية فهي دخيلة في خصوص النواهي والتكاليف الجزرية دون الأوامر والتكاليف البعثية ، والوجه في ذلك : أنّ الوجوب ينشأ من المصلحة الملزمة في الفعل ، فمع وجود القدرة العقلية وإن لم تكن هنالك ثمّة قدرة عرفية ، لا يكون التكليف الإلزامي بإيجاد المتعلّق من أجل استيفاء مصلحته مستهجناً ، حتّى ولو لزمته منه المشقة ، ما لم يبلغ مرتبة العسر .

وأما بالنسبة للحرمة : فهي تنشأ من المفسدة الملزمة في المتعلّق ، ممّا يعني أنّ تشريعها إنّما هو لأجل منع المكلف عن إيجاد المتعلّق تجنباً للوقوع في المفسدة ، فإذا انعدمت القدرة العرفية على إيجاد المتعلّق لم يصحّ التكليف الجزري حينئذٍ - وإن كانت هنالك قدرة عقلية - وذلك لأنّ العرف يرى المكلف في مثل هذا الفرض عاجزاً عن إيجاد المتعلّق في وعاء الخارج ، فيكون تكليفه بالنظر العرفي مستهجناً ، نظراً لتحقيق الغرض من النهي وهو الاجتناب عن المفسدة<sup>(١)</sup> .

### إشكالٌ ودفع :

وبعد فراغ المحقّق النائيني رحمته من بيان أبعاد نظريته ، شرعَ في تقرير ما يمكن أن يشكل به عليها ، والإجابة عنه ، وحاصل الإشكال : أنّ القدرة العرفية إذا كانت دخيلة في رفع اللغووية عن التكليف بالحرمة ، فإنّ لازم ذلك أنّه لو فرضنا وجود إرادة عند الإنسان من قبل نفسه على ترك المتعلّق ، كما لو لم يكن له ميل نحو شرب

(١) فوائد الأصول : ٤ : ٥١ .

الخمر، فإنه لا يمكن تشريع الحرمة لشرب الخمر بالنسبة له، نظراً للزوم لغوية التكليف.

وقد أجاب عنه:

بأن شرط التكليف بالحرمة - كما أوضحناه مفصلاً - ليس هو وجود الإرادة لترك المتعلق، وإنما هو القدرة العرفية، وعدمها هو الموجب للغوية التكليف بالحرمة، وفي مفروض الإشكال وإن لم تكن هنالك إرادة لشرب الخمر مثلاً، ولكن هنالك قدرة عرفية على ارتكابه، فلا لغوية في جعل الحرمة حينئذ.

وأما أخذ إرادة الفعل قيماً في التكليف وجوداً وعدمًا، فهو غير معقول، وذلك لأنّ التكليف إنما هو لبعث الإرادة نحو الفعل في الواجبات، ونحو الترك في المحرمات، فهي من معلولات التكليف، وما كان معلولاً لشيء لا يمكن أن يكون شرطاً له، لأنّ الشرط في رتبة العلة، فلو كان المعلول كالإرادة مثلاً شرطاً في الوقت نفسه لما هو معلول له للزم محذور الدور، وتوقف الشيء على نفسه<sup>(١)</sup>.<sup>(٢)</sup>

### مناقشة نظرية المحقق النائيني رحمته:

ويلاحظ على ما أفاده الميرزا النائيني رحمته:

(١) أقول: قد ينقدح في الذهن أن ما أفاده المحقق النائيني رحمته من عدم معقولية أخذ الإرادة قيماً في الخطاب ليس على إطلاقه، وذلك لأنّ الإرادة التي لا يمكن أخذها قيماً في الخطاب هي الإرادة المتولدة عن نفس الخطاب، وأما الإرادة التي هي محلّ الإشكال فهي الإرادة المتولدة من غير الخطاب الشرعي، وهذه الإرادة لا مانع من أخذها في متعلق الخطاب لأنها ليست من معلولاته.

(٢) فوائد الأصول: ٤: ٥٢ و ٥٣.

أن إثبات شرطية القدرة العرفية للتكليف وعدّها من شرائطه ، يتوقّف على إقامة البرهان والدليل ، ولا دليل لا من العقل ولا من الشرع على اعتبار القدرة العرفية في التكليف المولوية ، سواء كانت تحريمية أم إيجابية .

أمّا الدليل غير العقلي : فن الواضح عدم وجود ما يدل على ذلك من الأدلة النقلية أو اللبّية ؛ ولذا لم يدّعه أحد ؛ وإنما من يدعي الدليل عليه يدعي الدليل العقلي ، وهو أيضاً ليس بوجود ، وذلك لأن اعتبار القدرة العرفية في التكليف إذا كان بنكته اللغوية - كما يظهر من كلمات المحقّق النائيني نفسه - فالتحقيق : أن النكته المذكورة لا توجب اعتبار شرطية القدرة العرفية ، وذلك لعدم تحقّق لغوية التكليف عند عدم القدرة العرفية من حيث هي هي ، حتّى مع وجود القدرة العقلية كما هو المفروض - إذ مع وجودها وعدم القدرة العرفية يتمكّن المكلف من جعل التكليف داعياً للعمل - وإنما من حيث أن عدمها يقارنه وجود الداعي الآخر للترك ، فيكون التكليف بالترك مع وجود الداعي الآخر للترك تحصيلاً للحاصل ، وهو معنى اللغوية .

وعلى ذلك فالقدرة العرفية بما هي هي لا موضوعية لها حتّى تؤخذ شرطاً للتكليف ، نعم بما أنّه عند عدمها يوجد داعٍ آخر للترك ، فإنّ التكليف يكون معه لاغياً ، وهذا يعني أنّ المدار هو : وجود الداعي الآخر للترك وعدمه ؛ إن قلنا بأنّ الغرض من الحرمة جعل ما يجعله المكلف داعياً للترك بالفعل ، عند صيرورتها فعلية لفعلية ما تتوقّف عليه ، ومنجزة عند الوصول إليه بما ترتبط به .

وأما لو قلنا بأنّ الغرض منها : جعل ما يمكن إمكاناً وقوعياً أن يجعله داعياً للترك عندهما ؛ كما هو الحقّ وسيجي بيانه ؛ فلا يرد شيء ممّا قالوه .

### النظرية الثالثة: نظرية المحقق الخوئي رحمته الله.

وحاصل ما أفاده السيّد الخوئي رحمته الله: أنّ طرفي العلم الإجمالي إذا كانا مقدورين عقلاً، وكان الداعي الآخر للترك موجوداً، أو عدم الداعي إلى الفعل في الشبهة التحريمية، أو وجود الداعي إلى الفعل في الشبهة الوجوبية، فذلك لا يوجب لغوية التكليف، وذلك لأنّ الأوامر الشرعية ليست كالأوامر العرفية إذا كانت مولوية.

وذلك لأنّ الغرض من الأوامر الصادرة من الموالى العرفيين، إنّما هو: وجود المتعلّق في الخارج بأيّ داع كان، أي: سواء كان بداعوية التكليف أم بداعوية شيء آخر، وأمّا الغرض من النواهي الصادرة عنهم فهو ترك المتعلّق، وعليه: فإن كان هنالك داع آخر للمكلف نحو الفعل والترك غير التكليف، فحينها يكون التكليف لغواً لتحقق الغرض بداعٍ آخر وكفايته، وهذا ينطبق على ما أفاده المحقّق الآخوند رحمته الله من أنّ النهي يكون للداعي ما لم يكن هنالك داعٍ آخر.

ولكنّ الأوامر الشرعية ليست من هذا القبيل، إذ الغرض منها هو: إيجاد العمل مستنداً إلى أمر الشارع به، وكذلك الغرض من الزواجر هو: ترك العمل استناداً إلى نهي الشارع عنه، وهذا هو معنى العبودية الذي أوّمت إليه الآية القرآنية الشريفة: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾<sup>(١)</sup>.

فالغرض - بعبارة أخرى - من التكاليف الشرعية ليس هو صرف وجود العمل في الخارج، وبأيّ داع كان، حتّى ينافيه وجود الداعي الآخر، وإنّما هو وجود العمل عبادياً، وهذا لا يتحقّق إلاّ بإتيانه بداعي حكم الشارع،

(١) البينة ٩٨: ٥.

ولا يكفي فيه وجود أي داع كان .

ومراد المحقق الخوئي رحمته من أن الغرض من الأوامر والنواهي العرفية هو وجود المتعلق في الأولى وتركه في الثانية: أن الداعي للداعي لهما، وكذلك الداعي بالواسطة لهما، في الأوامر هو: وجود المتعلق في الخارج بأي داع كان، وفي النواهي هو: عدم إيجاد أي داع كان أيضاً، أي سواء كان الداعي هو التكليف أم غيره، وهذا يرجع إلى أن الداعي بلا واسطة للأوامر هو: جعل الداعي للمكلف لإيجاد متعلقاتها عند صيرورتها فعلية ومنجزة، ما لم يكن للمكلف داع آخر إلى إيجادها. والداعي بلا واسطة للنواهي هو: جعل الداعي للمكلف لترك متعلقاتها، عند صيرورتها فعلية ومنجزة، ما لم يكن للمكلف داع آخر إلى تركها.

ويترتب على ذلك لغوية الأوامر والنواهي العرفية عند وجود داع آخر للمكلف، إلى إيجاد المتعلقات أو تركها غير التكليف.

وهذا بخلاف الأوامر والنواهي الشرعية، فإن الداعي للداعي لهما، هو إيجاد العمل أو تركه بداعيها، وهذا يرجع إلى أن الداعي بلا واسطة هو جعل ما يكون عند فعليته وتنجزه داعياً للمكلف إلى إيجاد متعلقه أو تركه بداعيه.

وحيث: فلا تلزم لغوية جعله فيما لو كان للمكلف داع آخر لإيجاد المتعلق أو تركه، لأن الداعي الآخر لا يوجب عبادة العمل، وإتيانه بداعي ما تعلق به، وتشهد لذلك الآية الشريفة: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾.

وعلى ضوء ما ذكرناه يكون الفرق بين التعبدية والتوصلي من جهة قيام الملاك بالعمل المأتي به بداعي التكليف في الأول، وقيامه بذات العمل مطلقاً في الثاني، وليس من جهة التكليف.

ثم يضيف ﷺ على ما أفاده فيقول: إنه تنقح في مبحث التعبدية والتوصلي أن الغرض من الأوامر والنواهي مطلقاً؛ سواء كانت تعبدية أم توصلية هو: التعبدية، غاية الأمر أن الملاك في التوصلي يترتب على ذات العمل، بينما في التعبدية لا يترتب عليه إلا إذا كان العمل عبادياً، ثم يستنتج ﷺ أن الغرض من التكليف الشرعية إذا كان هو التعبدية؛ والإتيان بالعمل عبادياً، ومستنداً إلى جعل الشارع، فمع وجود الداعي الآخر للعمل في الواجبات؛ وللترك في المحرمات، لا يكون موجباً للغوية الجعل الشرعي؛ وذلك لأن الداعي الآخر للفعل، وكذلك الداعي الآخر للترك لا يوجبان العبادية، فلو اقتصر المكلف عليهما لم يتحقق الغرض من التكليف، مما يعني أن وجود الجعل الشرعي لا يتنافى مع وجودها، ولذلك شرعت بعض الواجبات الشرعية مع وجود الدواعي الأخرى لها عند المكلفين، كالإنفاق على الأسرة مثلاً، وشرعت بعض المحرمات أيضاً مع وجود الداعي لتركها، كوطء الأم مثلاً، وما شاكل ذلك، لعدم حصول الغرض من التكليف الشرعي بها، بمجرد إيجادها أو تركها بنفس الدواعي الموجودة لها عند عموم المكلفين.

وعلى ضوء ما ذكرناه يتلخص لدينا: أن شرط التكليف منحصر بالقدرة العقلية، وأما الدخول في مورد الابتلاء فليس شرطاً من شرائطه، لأن فرض شرطيته إنما هو لأجل أن عدمه موجب للغوية التكليف، وقد اتضح أن اللغوية تتوقف على أن لا يكون الداعي من جعل الأحكام هو العبادية، واستناد العمل إلى الشارع الشريف<sup>(١)</sup>.

(١) مصباح الأصول: ٢: ٣٩٥.

مناقشة نظرية المحقق الخوئي عليه السلام:

وما أفاده عليه السلام لا يخلو عن نظر وتأمل ، وبيان ذلك يستدعي بيان بعض المقدمات :  
**الأولى** : أن المراد من مفردة ( العبادة ) اصطلاحاً : العمل المضاف إلى الله سبحانه وتعالى بما يصلح للإضافة ، الموجب لاستحقاق الثواب ، في قبيل العمل التوصلي الذي لا يحتاج في سقوط التكليف إلى الإضافة .  
 وقد قسموا العبادة إلى قسمين :

**الأول** : العبادة بالمعنى الأعم ، وهي ما عرفناها قريباً .

**الثاني** : العبادة بالمعنى الأخص ، وهي : العمل المضاف إلى الله ، المترتب عليه تحقق الملاك واستحقاق الثواب .

ومن هذا وذاك نستطيع أن نعرف العبادة تعريفاً جامعاً فنقول : هي : العمل الذي يترتب عليه الثواب .

فغاية الفرق بين قسمي العبادة المذكورين هو : أن العبادة بالمعنى الأعم لا بشرط بالنسبة إلى ترتب الملاك عليها ، وإن كان يترتب عليها استحقاق الأجر والثواب ، بينما العبادة بالمعنى الأخص بشرط شيء بالنسبة إلى ترتب الملاك عليها .

والعمل التوصلي عند إضافته إلى الله سبحانه وتعالى ، وإن كان يترتب عليه استحقاق الثواب مضافاً إلى ترتب الملاك ، إلا أنه يختلف عن العبادة بالمعنى الأخص ، إذ الملاك فيه يترتب على ذات العمل لا على العمل بما هو مضاف إلى الله تعالى ، فهو لا بشرط بالنسبة إلى الإضافة وعدمها ، بينما الملاك في العبادة بالمعنى الأخص يترتب على العمل بما هو مضاف إلى الله تعالى .

والوجه في ترتب الحسن الفاعلي - أي : استحقاق الثواب - وترتب الملاك

على العمل العبادي بالمعنى الأخص هو: تعنون العمل بعنوان إطاعة الله سبحانه وتعالى عند مطابقة العمل للواقع، أو الانقياد إليه على فرض عدم المطابقة، إذ الإطاعة عبارة عن موافقة المأتي به للمأمور به مع إضافته للمولى سبحانه وتعالى، وبما أنها من العناوين المحسنة عقلاً، فإنّ العقل يرى الملازمة بينها وبين المحسن الفاعلي (استحقاق الثواب) لأنّها مصداق للعدل العملي، وأداء لحقّ المولى سبحانه، والكلام هو الكلام بالنسبة للانقياد أيضاً من جهة كونه من العناوين المحسنة بنظر العقل.

والنقطة الجديرة بالالتفات في المقام هي: أنّ الإضافة لا تتوقّف على وجود الأمر، بل تتحقّق -كصورة أولى- بداعي أي وظيفة إلهية من الأحكام التكليفيّة، فحتى في المباحات عند الإتيان بها بداعي الترخيص الإلهي، أو تركها بداعي الترخيص الإلهي في الترك، تتحقّق الإضافة الموجبة لتعنون العمل بالعباديّة.

وقد تتحقّق الإضافة -كصورة ثانية- بداعي العنوان الذاتي كالسجود والركوع، والمراد من العنوان الذاتي هنا هو: العمل الذي يمكن جعل داعيه عنواناً، ويكون هذا العنوان موضوعاً لحكم العقل بالمحسن الفاعلي. وهذا المعنى يتوقّف على بيان مقدّمة، وهي:

أنّ العناوين القصدية على ثلاثة أقسام:

الأول: الأعمال الصادرة عن الإنسان خارجاً، المسبوقه بإرادته، في قبال الأفعال الطبيعيّة.

الثاني: العنوان الانتزاعي من العمل القسدي، من غير أن يجعل داعياً له، كالإطاعة المنتزعة من العمل المضاف إلى الله تعالى، ومعنى قصديّة هذا القسم هو كون منشأه أمراً قسدياً، ولا مانع من إمكان كونه موضوعاً لحكم العقل بالاستحقاق.



الثالث : العنوان الانتزاعي الذي جعلَ داعياً للعمل القصدي ، كالقيام بداعي التعظيم ، فإنه منشأ لانتزاع عنوان التعظيم ، ويكون هذا العنوان داعياً للقيام ، الذي هو من العناوين القصديّة بالمعنى الأوّل .

والذي يحسن الالتفات إليه : أنّ القسم الثاني لا يمكن أن يُجعل داعياً ، لأنّه يترتب على العمل المتحقّق بداعٍ آخر ، وإن كان يمكن أن يكون داعياً للداعي ، كالصلاة بداعي أمر الله سبحانه وتعالى ، لأجل الإطاعة المترتبة على الصلاة المتحقّقة بداعي الأمر الإلهي ، وعلى ذلك : فما أفادوه من إمكان جعل الإطاعة أو شكر الله داعياً للعمل العبادي قد اتّضح وجه فساده .

إذا عرفت ما ذكرناه تعرف أنّ العناوين الذاتيّة هي : بعض الأعمال الاختياريّة التي إذا جيء بها لبعض الدواعي ؛ تصير معنونة بعنوان يكون موضوعاً لحكم العقل باستحقاق الثواب ، كالسجدة عند الإتيان بها بداعي التذلل لله تعالى والخشوع له ، فإنّه عنوان حسنٌ فاعلياً بحكم العقل ، ولأنّه أصبح داعياً للسجود - كفعل اختياري للإنسان - لذلك صار السجود موضوعاً لحكم العقل باستحقاق الثواب عليه .

والوجه في التعبير عن هذا النحو من الأعمال الاختياريّة بالعناوين الذاتيّة ، هو اندارجها ضمن ذاتي باب البرهان ، لأنّها تنتزع من ذات العمل المشروط بالداعي . وقد تتحقّق الإضافة - كصورة ثالثة - بداعي الحكم الإمضائي المماثل في العقود والإيقاعات ، وهذا النوع من الإضافة كما لا يخفى مختص بالتوصليّات التي تكون لا بشرط بالنسبة للإضافة ، فمتى ما أقدم عليها المكلف بداعي الحكم الإمضائي المجعول من قبل المولى تتحقّق الإضافة إليه تعالى .

وتلخص لدينا من مجموع ما ذكرناه: أن الإضافة لها ثلاثة محققات:

- ١ - التكاليف الخمسة .
- ٢ - العناوين الذاتية .
- ٣ - الأحكام الإمضائية .

**المقدمة الثانية:** إن الفعل الاختياري يحتاج إلى العلة الغائية، التي هي عبارة عن الداعي والمرجح، والداعي عبارة عن ثمرة العمل، وهذه الثمرة بوجودها الذهني تكون مرجحاً؛ وبوجودها الخارجي تكون معلولاً، ولا بد أن يكون العمل الاختياري علة تامة لتحقق الثمرة، بحيث متى ما تحقق العمل فلا بد أن تتحقق، وإلا فإنه يكون لغواً، وعلى فرض عدم كونه علة تامة لتحقق ثمرته فعلى أقل التقادير ينبغي أن يكون بعض ما له الدخل في وجود الثمرة، بحيث يكون مقدّمة إعدادية لحصول الغرض.

**المقدمة الثالثة:** إن الأحكام التكليفية - كما أشرنا - بأي داع ينشؤها المولى، تكون مصداقاً لذلك الداعي، فمثلاً: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾<sup>(١)</sup> لو كان انشاؤه بداعي الإرشاد إلى صحّة المعاملة، يكون مصداقاً للإرشاد والإعلام، وهكذا.

ثم إن هذا الداعي ينتزع من التكليف المذكور؛ كما ينتزع التعظيم من القيام إذا كان بداعي التعظيم، أو كما تنتزع الباعثية والمحركة من قول المولى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾<sup>(٢)</sup> إذا كان انشاؤه بداعي البعث والتحريك.

(١) البقرة ٢: ٢٧٥ .

(٢) البقرة ٢: ٤٣ .

فيكون العنوان المنتزع من الحكم التكليفي عند جعله بداعي تحقّقه ، من مصاديق القسم الثالث من أقسام العناوين القصدية ، وهو المنتزع من العمل الاختياري المأتي به بداعي تحقّق العنوان ، الذي هو منشأ انتزاعه إذا أُتي به بداعي تحقّقه ، كإتيان القيام بداعي تحقّق التعظيم .

وبعد بيان هذه المقدمات الثلاث نقول :

إنّ ما أفاده السيّد الخوئي رحمته - من أنّ الدخول في مورد الابتلاء ليس شرطاً إذا كانت القدرة العقلية موجودة ، ولا ينافي وجود الداعي الآخر إلا في التكليف العرفية التي هي بغرض إيجاد المتعلّق أو تركه ، وأمّا التكاليف الشرعية فليس الغرض منها ذلك حتّى يتنافى جعل الداعي الإلهي مع وجود الداعي الآخر ؛ وتلزم اللغوية من ذلك - ليس تاماً .

وذلك : لأنّ التكليف المولوي دائماً ما يكون بداعي البعث ولا ينفك عنه ؛ إذ الداعي له هو جعل الداعي للمكلف ، وكذلك التكاليف العرفية أيضاً إذا كانت مولوية ، وإلا لزم منها اللغوية ، فلا فرق بين التكاليف العرفية والشرعية من هذه الجهة .

وتحقيق المطلب : أنّ جعل الداعي من قبل المولى عن طريق أمره ونهيه على ثلاثة أقسام :

الأوّل : أن يكون الداعي للمولى من التكليف هو : جعل الداعي بالفعل للعبد ، في وقت جعل التكليف وإنشائه .

والثاني : أن يكون الداعي للمولى من التكليف هو : جعل الداعي بالفعل للمكلف ، بعد صيرورة التكليف فعلياً ومنجزاً .

والثالث: أن يكون الداعي للمولى من التكليف هو: جعل ما لو وصل إلى العبد وصار فعلياً ومنجزاً، كان ممكناً بالإمكان الوقوعي أن يجعله العبد داعياً لايجاد العمل أو تركه.

أما القسم الأول فهو محال وقوعي، إذ داعوية التكليف بالفعل للمكلف تتوقف على وصوله، مع تحقق سائر شرائطه، وعدم موانعه، وهذا يحتاج إلى مقدار من الزمان، فلو تحققت داعوية التكليف قبل ذلك لكان لغواً، وصدور اللغو عن الحكيم من المحالات الوقوعية.

وأما القسم الثاني فيترتب عليه التالي الفاسد، إذ لو وصل التكليف إلى العبد وتنجز ولم يكن داعياً له بالفعل فإنه يكون لغواً؛ لعدم تحقق الداعوية الفعلية من طريقه، كالنهي عن أكل القاذورات والزنا بالأمهات بالنسبة إلى كثير من الأشخاص؛ إذ أنه يصل إلى المكلف، ومع ذلك لا تكون داعويته فعلية نظراً لوجود الداعي الآخر في أفق النفس.

فيتعين القسم الثالث، وبه يرتفع الإشكال من أساسه، وذلك لأن جعل الداعي بهذا النحو لا يتنافى مع وجود الداعي الآخر، إذ أنه لو وصل إلى العبد فإنه من الممكن بالإمكان الوقوعي أن يجعله العبد داعياً لعمله، سواء كان هنالك داعٍ آخر للعبد أم لم يكن، ولا فرق من هذه الجهة بين المولى الحقيقي والموالي العرفيين.

وعلى ذلك فالسيد الخوي رحمته الله لا يمكنه أن يلتزم بأحد القسمين الأولين نظراً للمحاذير المترتبة عليهما، ويتعين عليه أن يلتزم بالثالث، ومعه لا يصح له أن يفرق بين التكليف العرفية والتكليف الشرعية.

وبما ذكرناه ظهر الإشكال في أصل المطلب، إذ ما دام الداعي للمولى من

جعل تكاليفه هو: جعل ما لو وصل إلى العبد وصار فعلياً، كان ممكناً بالإمكان الوقوعي أن يجعله العبد داعياً لعمله، فإن ذلك لا يتنافى مع وجود الداعي الآخر للفعل أو الترك، وبالتالي فلا وجه لاشتراط عدم الخروج عن مورد الابتلاء في منجزية العلم الإجمالي.

### وقفتان في نهاية المطاف مع المحقق الخوئي رحمته الله:

**الوقفة الأولى:** إن السيد الخوئي رحمته الله قد استدلل على مدّعه بالآية الشريفة ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾<sup>(١)</sup>، وهذه النقطة تستدعي منا الوقوف عندها قليلاً، إذ المعنيون بالآية - كما هو الظاهر - هم الكفار والمشركون، وعلى ذلك فالمقصود من الآية الكريمة عدّة احتمالات:

**الأول:** ما أفاده السيد الخوئي رحمته الله من أن المراد منها هو: الدعوة إلى التوحيد في العمل العبادي في مقام الداعوية، بحيث يكون العمل العبادي مضافاً إلى الله تعالى - فقط - دون غيره.

والإنصاف أن هذا الاحتمال جيد في حدّ نفسه، ولكن توهنه الآيات السابقة على الآية واللاحقة لها فتخل بظهوره كما ستعرف لاحقاً.

**الثاني:** أن المستثنى (إلا ليعبدوا) هو العلة الغائية؛ على وزن قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾<sup>(١)</sup> بحيث تكون العبادة هي الداعي للداعي وليست داعٍ بلا واسطة.

**الثالث:** ما احتمله مشهور المفسرين من كون الآية الشريفة في صدد التنبيه

على أهمية توحيد المعبود، بمعنى عدم الشرك به سبحانه وتعالى، وهذا الاحتمال يقربه الوضع السياقي للآية الكريمة، حيث توسطت بين آيتين كريميتين ظاهرتين في الدعوة إلى توحيد المعبود والتنديد بالمشركين.

﴿وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ \* وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ \* إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾ (١).

وعلى ضوء ما ذكرناه من الاحتمالات الثلاثة للآية الشريفة، لا موجب حملها على خصوص المعنى الأول - كما صنع المحقق الخوئي - سيما مع ملاحظة ابتعاده عن النظم السياقي الذي جاءت فيه الآية الكريمة.

**الوقفه الثانية:** أفاد عليه السلام أن الداعي غير الإلهي لا ينافي العبادية بمعنيها الأعم والأخص؛ بتقريب: أن الداعي غير الإلهي تارة يكون تبعياً والداعي الإلهي هو الداعي المستقل في الداعوية، بحيث لو لم يكن هذا الأخير موجوداً لما أقدم الفاعل على الفعل، كمن يريد أن يتوضأ ويقصد التبريد بالتبع، بحيث إنه لولا إرادة الوضوء لما أقدم على الفعل.

وتارة: بعكس الصورة السابقة - ممثلاً ومثالاً - بحيث يكون الداعي الإلهي تبعياً؛ وغير الإلهي بالاستقلال، ولا إشكال في مضمرة مثل هذه الداعوية بعبادية عمل العبد.

(١) البيئنة ٩٨: ٤ - ٦.

وثالثة: أن يكون الداعيان الإلهي وغيره دخيلين معاً في تحقّق الغرض ، وهذا على نحوين: إذ تارة يكون كلُّ منهما جزء الداعي وليس داعياً تامّاً ، بحيث لو لم يكن أحدهما لم يقدم العبد على العمل ، وفي هذا النحو لا ريب في بطلان العمل لعدم تحقّق الإخلاص: «أنا خير شريك ، فمن عمل لي ولغيري فهو لمن عمله غيري»<sup>(١)</sup>.

وتارة أخرى: يكون كلُّ من الداعيين المذكورين مستقلاً ، بمعنى أنه لو لم يكن الداعي الآخر لأقدم المكلف على العمل ، وفي هذه الصورة أفاد الله أن كلاً من الداعيين من حيث الاقتضاء داعٍ تام ، ولكن في مقام التأثير بالفعل لا يكون كلُّ منهما مؤثراً على نحو الاستقلال؛ وإلا يلزم صدور الواحد عن الكثير ، وهو ممتنع ، فيؤثران معاً ، ويقع العمل عبادياً لصدوره بداعي ما تكون داعويته موجبة لإضافة العمل إليه تعالى ، فيما لو كان داعياً تامّاً ، والمفروض كونه كذلك ، وإن كان مقارناً للداعي الآخر التام الذي لا يوجب الإضافة إليه تبارك وتعالى<sup>(٢)</sup>.

ويلاحظ عليه: أن استناد الواحد إلى الكثير والمتعدّد في عرض واحد - مع كفاية دخل كلِّ واحد من المتعدّد من دون الآخر في تحقّق الواحد ، سواء كان المتعدّد على نحو العلّتين التامتين للواحد ، أم على نحو أجزاء العلة التامة كالعلّتين الفاعليتين ، أو الشرطين للفاعل أو القابل ، أو الداعيين المستقلين كما نحن فيه - لا إشكال في امتناعه ، وإلا للزم تعدّد الواحد أو وحدة المتعدّد ،

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب مقدّمات العبادات ، الحديث ٧.

(٢) مصباح الأصول: ٢: ٣٩٦.

وهو خلف واضح ، فيما لو كان المتعدّد علتين تامتين ، نظراً لكفاية كلّ واحدة منهما لتحقيق المعلول ، من غير أن يحتاج لهما معاً ، ممّا يعني استحالة تأثير العلتين معاً على نحو الاستقلال ، إلاّ بأن يتحول المتعدّد واحداً ، والواحد متعدّداً ، وهو خلف وتناقض ، لكون الفرض هو تعدّد العلة ، ووحدة المعلول .

كما أن تأثير إحدى العلتين دون الأخرى ترجيح بلا مرجّح ، لتامية كلّ منهما في التأثير ، وعلى ذلك : فإذا لم يمكن تأثير كلّ واحدة من العلتين استقلالاً ، للمحذور المتقدّم ، ولا إحداهما دون الأخرى ، للزوم الترجيح بلا مرجّح ، لزم استغناء المعلول عن كلتا العلتين ، وعدم احتياجه في وجوده إلى شيء منهما ، والحال أنّه محتاج إلى العلة لكونه ممكناً ، وهذا تناقض .

وكذلك لو كان المتعدّد على نحو أجزاء العلة التامة ، كالعلتين الفاعلتين ، أو الشرطين للفاعل أو القابل ، أو الداعيين المستقلين لعمل واحد ، فإنّ كلّ واحد من غير الآخر يكفي في تحقيق الواحد ، فلا يحتاج لكليهما ، وتأثير أحدهما بالخصوص دون الآخر ترجيح بلا مرجّح ، لتامية كلّ منهما في التأثير ، فيلزم استغناء الواحد ( المعلول ) عن كلّ منهما ، وعدم احتياجه في وجوده إلى شيء منهما ، مع كونه محتاجاً ولو لأحدهما ، وبالتالي يلزم تحقيق المعلول بلا علة تامة ، لعدم بعض أجزائها .

والصحيح أن يقال : إنّ الفاعل القادر يحتاج إلى المرّجّح - إمّا لتوقف صدور الفعل وتامية الفاعل عليه ؛ وإمّا لحسن العمل - ومع كون أحد المرّجّحين تاماً فإنّه يغني عن المرّجّح الآخر ، وبما أن الفرض هو تامية كلا المرّجّحين فأيهما سيجعل مرجحاً دون الآخر ؟

إن قلت : كلاهما .



قلتُ: غير ممكن، لفرض تمامية كلٍ منهما؛ وإلاّ لزم الخلف.  
وإن قلتُ: أحدهما فقط.

قلتُ: أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح.

وإذا استحال كونها مرجحين معاً، أو أحدهما دون الآخر، لزم من ذلك صدور العمل بلا مرجح؛ وهو لا يخلو عن كونه محالاً أو قبيحاً.

وبعبارة ثانية: إنّ المعلول كما لا يمكن صدوره عن علتين تامتين، كذلك لا يمكن صدوره عن جزئيين تامين من أجزاء العلة التامة، من قبيل ( شرط الفاعل ) مثلاً؛ فإنه يستحيل صدوره عن شرطين تامين للفاعل، وفي المقام بما أنّ الفاعل القادر يحتاج إلى المرجح؛ إمّا لأصل الإمكان أو الحسن، فمع وجود مرجح آخر مستقلّ غير الداعي الإلهي - كما هو الفرض - لا يعقل أن يكون الداعي الإلهي مرجحاً، بناءً على أنّ المراد من المرجح هو: المرجح الفعلي؛ أي: الداعي بالفعل؛ كما عن الآخوند والشيخ الأعظم رحمهما.

نعم لو فسرنا المرجح بالداعي بالإمكان الوقوعي - كما اخترناه - لارتفع الإشكال.

### الشك في شرطية الدخول في مورد الابتلاء للتكليف.

بعد أن استقرّ لدينا من خلال ثنايا البحث: أنّ الدخول في مورد الابتلاء ليس شرطاً من شرائط التكليف؛ نشرع في تنقيح البحث حول نقطة أثارها الأعلام في نهاية بحثهم حول هذا التنبيه، وهي: أنّه عند الشكّ في شرطية الدخول في مورد الابتلاء للتكليف، هل يكون المرجع هو: إطلاقات أدلة التكليف؟ أم المرجع أصالة البراءة؟

والتحقيق: أن الشك تارة يكون في أصل اعتبار الدخول في مورد الابتلاء شرطاً، وأخرى يكون على نحو الشبهة المفهومية بعد الفراغ عن أصل اعتباره، وثالثة يكون على نحو الشبهة المصادقية، فالبحت ينحل إلى صور ثلاث:

**الصورة الأولى:** وهي فيما لو كان الشك في أصل اعتباره شرطاً، كشرطية القدرة العقلية - مثلاً - في التكليف، فهل المرجع فيها هو: الظهور الإطلاقي؛ كما هو مختار الشيخ الأعظم والميرزا النائيني عليهما السلام، أم أصالة البراءة كما هو مختار المحقق الآخوند عليه السلام؟

### نظرية العلمين الأنصاري والنائيني عليهما السلام:

وحاصلها: أنه لو شك في حرمة شرب الخمر، هل هي مشروطة بالدخول في منطقة الابتلاء كما هي مشروطة عقلاً بالقدرة على متعلقه أم لا؟ فالمتعين هو التمسك بإطلاق دليل تحريم الخمر لنفي اعتبار الشرطية، إذ بعد عدم الدليل العقلي على اعتبار الشرط المذكور، يمكن التمسك بإطلاق الأدلة اللفظية لنفيه؛ إذ لو كان معتبراً لقيّد الشارع الأدلة به، وحيث إنه لم يقيد، كشف إطلاق الدليل في مقام الإثبات - بعد تامة مقدمات الحكمة - عن إطلاق الحكم في مقام الثبوت <sup>(١)</sup>.

### مناقشة المحقق صاحب الكفاية عليه السلام:

ولاحظ المحقق الآخوند على النظرية المذكورة: أن الظهور الإطلاقي يشترط في تحققه عدم ترتب التالي الفاسد عليه، وكاشفة الإطلاق في مقام الإثبات عنه

(١) فرائد الأصول: ٢: ٢٣٨. أجود التقريرات: ٣: ٤٣٥.

في مقام الثبوت فرع إمكانه في هذا المقام، وهو غير ممكن؛ وذلك لأن التمسك بالإطلاق يعني: ثبوت الحكم سواء كان داخلياً في منطقة الابتلاء أم لا، ولازم هذا فيما لو كان الدخول في مورد الابتلاء شرطاً في الواقع، ثبوت الحكم مع فرض اللغوئية، أو فقل: لازمه احتمال جعل الشارع لما هو لغو، وبما أن التكليف محتمل اللغوئية لا يصدر عن الشارع، فيكون هذا تالياً فاسداً يمنع من التمسك بالإطلاق.

وبعبارة ثانية: إن تحقق الظهور الإطلاقي الكلامي للمطلق، كما يتوقف على إمكان تقييده بالقييد المشكوك فيه، كالقييد المتقدم على الحكم، ومع عدم إمكانه لا يتحقق، من قبيل إطلاق المطلق بالنسبة إلى القيد المتأخر عن الأمر، حيث منعه الآخوند رحمته للزوم التالي الفاسد كالدور، كذلك يتوقف على إمكان إطلاقه، وعدم ترتب التالي الفاسد عليه، كأطلاق الحكم بالنسبة إلى ما ليس من شروطه العقلية.

ومع عدم إمكان الإطلاق لأجل ترتب تالي فاسد عليه، كأطلاق الحكم بالنسبة إلى ما يلزم من عدم تقييده به لغويته، فإنه لا يمكن تحققه، إذ بطلان التالي وفساده كاشفٌ إنَّ عن بطلان متلوه وفساده.

وفيما نحن فيه يلزم من إطلاق الحكم بالنسبة إلى تقييده ومشروطيته بدخول متعلق متعلقه - كالخمر في مورد الابتلاء - ثبوت الحرمة لشرب الخمر ولو لم يكن داخلياً في مورد الابتلاء، مع كون ذلك لغواً<sup>(١)</sup>.

(١) كفاية الأصول: ٤١٠.

وقفه مع مناقشة المحقق الآخوند عليه السلام:

ويمكن الإجابة عن إشكال الآخوند عليه السلام بما أفاده الشيخ الأعظم عليه السلام في مبحث حجية الظن عند رده على ابن قبة ، وقد عمق جوابه وأوضحه المحقق الأصفهاني عليه السلام وحاصله :

إنَّ مَنْ منع من حجّية الظن استند إلى لزوم ترتّب التالي الفاسد عليها ، كاجتماع الضدّين ، أو المتلين ، أو طلب الضدّين ، أو تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة ، وكلها من الأمور الممتنعة وقوعاً .

وقد أجاب الشيخ عليه السلام بما هذانصّه : « واستدل المشهور على الإمكان بأننا نقطع بأنّه لا يلزم من التعبد به محال . وفي هذا التقرير نظر ، إذ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على إحاطة العقل بجميع الجهات المحسنة والمقبحة ، وعلمه بانتفائها ، وهو غير حاصل فيما نحن فيه ، فالأولى أن يقرّر هكذا : إننا لا نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة ؛ وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان»<sup>(١)</sup> .

ووجهه المحقق الأصفهاني عليه السلام بما حاصله : أنّ المطلب النظري تارة يكون أمراً اعتقادياً ، وأخرى يكون أمراً عملياً ، والأمور الاعتقادية تحتاج إلى البرهان والدليل القطعي ، ومن أجزاء الدليل على الأمر الاعتقادي إحراز إمكانه الذاتي والوقوعي ، وما لم يجرز إمكانه الذاتي ولا الوقوعي فلا يمكن أن يكون الدليل القائم عليه قطعياً ؛ إذ مع احتمال امتناعه وقوعاً لا يحصل القطع به إلاّ أنّ يرفع

(١) فرائد الأصول : ١ : ١٠٦ .

هذا الاحتمال؛ وذلك لأنّ احتمال عدم الوقوع لا يجتمع مع القطع بالوجود.

وأما في الأمور العمليّة - كحجية خبر الثقة - التي يكون الغرض من إثباتها هو العمل على ضوءها لا الاعتقاد بها، فاحتمال الامتناع فيها لا يضر مع قيام الدليل المحجة عليها، لأنّه ليس الغرض منها هو العلم حتّى ينفيه الاحتمال، وإنما هو العمل فقط، وعلى ذلك فقيام المحجة عليها يكون كافياً ولا يضرها احتمال الامتناع.

فالدليل الدالّ على حجّية خبر الثقة، سواء كان ظاهر الكتاب، أم الأخبار المتواترة معنى أو إجمالاً، أم السيرة العقلانيّة مع عدم الردع، يكون حجّة على حجّية خبر الثقة، ولا ينفيه احتمال الاستحالة، إذ المحجة لا تعارضها إلا المحجة، واحتمال الاستحالة ليس بحجة.

وبذلك يتّضح: أنّ احتمال الامتناع الذي ذكره المحقّق الآخوند رحمته لا عبرة به؛ لأنّ المقام من الأمور العمليّة التي يكفي فيها قيام المحجة، ولا يضرها الاحتمال المذكور؛ إذ المطلوب فيها ليس هو الاعتقاد، والمحجة في المقام هي الظهور الإطلاقي للأدلة، الذي يدفع به اعتبار الدخول في مورد الابتلاء شرطاً عند الشكّ في اعتباره<sup>(١)</sup>.

**الصورة الثانية: الشكّ في اعتبار شرطية الدخول في مورد الابتلاء في التكليف على نحو الشبهة المفهومية.**

والمراد منها: أنه بعد الفراغ عن كون الدخول في مورد الابتلاء شرطاً للتكليف، يُشكّ في أنّ الشرط هل هو خصوص ما أُحرز دخوله في مورد الابتلاء،

(١) نهاية الدراية: ٣: ١٢٠.

أم الأعمّ منه ومما يحتمل دخوله ، وبما أن القدر المتيقّن هو الأوّل ، لذلك يستشكل في شرطية مشكوك الدخول ، ولا سبيل إلى إحراز شرطيته إلا الإطلاق إن صحّ جريانه .

وما ذكرناه في الصورة المتقدمة - جملة وتفصيلاً - بتمامه يجري في الشبهة المفهومية ، إذ الشكّ فيها يرجع إلى الشكّ في اعتبار الزائد ، فيصحّ التمسك لنفي اعتباره بالإطلاق بالبيان المتقدّم ، وعلى ذلك نتجاوز هذه الصورة وننقل الكلام إلى الصورة الثالثة مباشرة .

**الصورة الثالثة : الشكّ في اعتبار شرطية الدخول في مورد الابتلاء في التكليف على نحو الشبهة المصدّقية .**

والكلام في هذه الصورة : يقع بعد التسليم باعتبار الدخول في مورد الابتلاء شرطاً من شرائط التكليف ، فلو شكّ في مورد هل هو من موارد الابتلاء أم لا ؟ فهل الراجع للشكّ هو الإطلاقات فيحكم بفعليّة الحكم ؟ أم الراجع هو أصالة البراءة ؟ أم أصالة الاشتغال ؟

لا مجال للتمسك بالإطلاق ، وذلك : لأنّ العمومات والمطلقات إذا خُصّصت أو قُبّدت يصير بعدها العام قسمين : المقبّد بوجود الخاصّ ؛ والمقبّد بعدمه ، وكذلك يصير المطلق : المقبّد بوجود المقبّد ؛ والمقبّد بعدمه .

فمثلاً : لو قال المولى : ( أكرم العالم ) ثمّ قال : ( لا تكرم الفاسق من العلماء ) فالخطاب الأوّل ينقسم إلى قسمين : الأوّل : أكرم العالم غير الفاسق والثاني : لا تكرم العالم الفاسق . وهذا يعني أنّ الخاصّ يكشف عن أنّ المولى في مقام الجعل - بحسب المراد الجدّي - قد جعل وجوب الإكرام من البداية للعالم غير الفاسق ،

وأما العالم الفاسق فهو ليس واجب الإكرام؛ إذ الفسق مانع عن الوجوب.

وكذلك الكلام في التقييد، فالدليل المقيّد سواء كان لفظياً أم لبياً عقلياً يقسم المفاد الذي دلّ عليه الدليل المطلق إلى قسمين أيضاً، فمثلاً إطلاق: ( أكرم العالم ) من ناحية القدرة - أي: سواء كان مقدوراً أم لا - مقيّد بالدليل اللّبي الدالّ على لزوم كون متعلّق الحكم مقدوراً، فيكون هذا الدليل اللّبي المقيّد موجباً لتقسيم مفاد ذلك الدليل المطلق إلى قسمين: الأوّل: وجوب الإكرام المقدور. والثاني: عدم وجوب الإكرام غير المقدور.

و (الابتلاء) من هذا القبيل؛ فإنّه بعد فرض اعتباره شرطاً، يقيد المطلقات ويقسمها إلى قسمين: الأوّل: وجوب الفعل الداخل في مورد الابتلاء. والثاني: عدم وجوب الفعل الخارج عن مورد الابتلاء.

والوجه في ذلك: أنّ الحكم يتعلّق بالكليّات سواء بالنسبة إلى المتعلّق أو الموضوعات أو الشرائط أو عدم الموانع، وإنّما يتعلّق الحكم بالمصداق لأجل وجود الكلي في الخارج متّحداً مع مصداقه، فمثلاً: (الدلوك) شرط بمفهومه الكلي، وأمّا الدلوك الخارجي فشرطيّته للصلاة بلحاظ اتّحاده مع الكلي، وليس هذا هو متعلّق الجعل للشارع؛ لأنّ القضيّة الشرعيّة ليست قضيّة خارجيّة.

وعليه: فسراية الحكم من الكلي إلى الفرد تحتاج إلى اتّحاده مع الفرد في الخارج حتّى يصير فعليّاً؛ بمعنى الفعلية الخارجيّة، إذ الحكم لا يكون في الخارج فعليّاً ومتعلّقاً بالمكلف الخارجي إلاّ تبعاً لموضوعه، وشرائطه، وعدم موانعه، فإنّها إذا صارت خارجيّة يصير الحكم تبعاً لها فعليّاً بمعنى وجوده في الخارج، وتعلّقه بالمكلف الخارجي.

وفي مثال: ( أكرم العلماء ) لو كان هنالك رجل في الخارج نحرز عالميته ، ولكن نشك في كونه فاسقاً ، فحينئذ ليس يصحّ التمسك بخطاب: ( أكرم العالم غير الفاسق ) ، ولا بخطاب: ( لا تكرم الفاسق )؛ وذلك لأنّ موضوع الإكرام مركّب من جزئين: العالمية وعدم الفسق ، وقد أحرزنا أحدهما ولم نحرز الآخر ، وكذلك موضوع عدم الإكرام مركّب من جزئين: العالمية والفسق ، وقد أحرزنا أحدهما دون الآخر .

والمقام من هذا القبيل ، فإنّه بعد تقييد التكليف بالدخول في مورد الابتلاء ، بحيث لا يتعلّق الوجوب إلا بالعمل المبتلى به ، عندما يشكّ في مصداقية مصداق له ، لا يمكن التمسك بالعام: ( أكرم العالم ) لعدم إحراز الجزء الآخر؛ وهو كونه مبتلى به ، وكذلك لا يمكن التمسك بالخاص لعدم إحراز الجزء الآخر ، وهو كونه غير مبتلى به ، ولا فرق في ذلك بين كون المقيّد لفظياً أو لبياً ، أو بين كونه متصلاً أو منفصلاً ، كما حققناه في محله .

وبما نفّحناه اتّضح عدم جواز التمسك بالإطلاق عند الشكّ في شرطية الدخول في مورد الابتلاء في التكليف على نحو الشبهة المصداقية ، فتصل النوبة إلى الأصول العمليّة ، ويقع الكلام حول جواز التمسك بأصالة البراءة وعدمه؛ ولدينا في هذه المسألة نظريّتان:

#### النظريّة الأولى: نظريّة المحقّق الآخوند رحمته الله .

وحاصلها: جواز التمسك بأصالة البراءة؛ بتقريب: أنّ العلم الإجمالي المثبت للتكليف ليس منجزاً في المقام؛ لعدم العلم بالحكم الفعلي على كلّ تقدير ، إذ فعليّة الحكم منوطة بالابتلاء بتمام الأطراف ، وبما أنّ الفرض عدم إحراز الابتلاء بجميعها؛



فهذا يعني كون الحكم مشكوكاً فيه ، وفي مثله تجري أصالة البراءة<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه :

إنه متى ما تمّ إحراز الملاك ، مع وجود القدرة العقلية على الأطراف؛ فالعقل يحكم بلزوم تحصيله ، ومجرد الشكّ في دخول بعض الأطراف في مورد الابتلاء لا يتنافى مع إحراز الملاك منضماً إلى وجود القدرة العقلية؛ وذلك لأنّ الدخول في مورد الابتلاء شرط عقلي - كالقدرة - لا دخل له في الملاك ، وبما أنّ الملاك محرز ، والقدرة على تحصيله موجودة ، لذلك يحكم العقل بلزوم تحصيله يقيناً ، إذ أنّ الامتثال ذو مراتب طولية ، فمع إمكان السابقة لا تصل النوبة إلى اللاحقة .

نعم لو كان المصحح لجريان الأصل هو مجرد الشكّ في الحكم الفعلي لكان ما أفاده ﷺ تاماً ، إلا أن المقام قد أحرز فيه الملاك ، ومع إحرازه يحكم العقل بلزوم تحصيله ، فلا مجال للتمسك بأصالة البراءة .

### النظرية الثانية: نظرية المحقق الخوئي رحمته الله.

وقد اختار عدم جواز التمسك بأصالة البراءة؛ بتقريب: أنه قد ثبت - من خلال ما قدّمناه - عدم جواز التمسك بعموم أو إطلاق الأدلة الدالة على التكليف لإثبات حكمها للأعم من معلوم الإبتلاء ومشكوكه ، سبباً في الشبهة المصدقية ، وذلك من جهة وجود المخصص أو المقيد اللبي الذي هو كالتقرينة المتصلة الموجبة لعدم انعقاد الظهور العمومي أو الإطلاقي من أول الأمر - بحسب المراد الجدي - في شموله لغير الداخل في مورد الابتلاء .

(١) كفاية الأصول: ٤١٠ .

وعلى ضوء ذلك يقال: إن إطلاقات أدلة الأحكام والتكاليف كما أنها ليس لها ظهور من أول الأمر إلا في ( المقدور ) من جهة وجود القرينة العقلية القطعية ، كذلك ليس لها ظهور إلا في موارد الإبتلاء ، بناءً على اعتبار الدخول في مورد الإبتلاء في صحة التكليف ، وعلى ذلك فالتمسك بها لإثبات حكمها لمشكوك الإبتلاء ، تمسك بالعام أو المطلق في الشبهة المصدقية ، وهو ممتنع .

وإذا كان التمسك بالإطلاق ممتنعاً ، كان التمسك بالبراءة لرفع حكم المشكوك ممتنعاً هو الآخر ؛ وذلك لأن كل مورد لا يكون قابلاً لوضع التكليف فيه ، لا يكون قابلاً للرفع أيضاً ، إذ التكليف إذا لم يكن إيجاداً مقدوراً فرفعه وإعدامه لا يكون مقدوراً أيضاً .

وعلى ذلك: فلا مانع من الرجوع إلى البراءة في الطرف الآخر ، وهو الطرف الذي يحرز كونه تحت القدرة أو محل الإبتلاء ، لعدم التعارض بين الأصلين في الطرفين حينئذ<sup>(١)</sup> .

### مناقشة المحقق الخوئي رحمته الله:

ويلاحظ عليه: أن عدم إثبات حكم المطلقات - الذي هو الحكم الواقعي الشامل للعالم والشاك - للطرف المشكوك الإبتلاء ، إنما هو لأجل عدم الدليل عليه ، إذ الدليل الدال عليه هو إطلاق أدلة المطلقات ، والمفروض تقيده بالمبتلى به فقط ، وأما الطرف المشكوك الإبتلاء فلم يحرز كونه مبتلى به حتى يشمل ، فيكون التمسك به - حينئذ - تمسكاً بالمطلق في الشبهة المصدقية .

بل إن عدم شمول إطلاق الأدلة لمشكوك الدخول في مورد الإبتلاء ، يوجب

(١) مصباح الأصول: ٢: ٣٩٩ .

الشكّ في ثبوت حكمها له ، فيتحقق موضوع الأصل ، وهو الشكّ في ثبوت الحكم الواقعي له ، ومعه تجري أصالة البراءة فيه ، ولكن بما أنّ جريانها معارض بجريانها في الطرف الآخر ، فإنّهما لا يجريان .

وحينئذ وإن لم يحصل العلم الإجمالي بالحكم الفعلي المتعلّق بأحد الطرفين - لكون الشكّ في شرط التكليف موجباً للشكّ فيه ، وبما أنّ المشكوك يحتمل كونه غير مبتلى به ، فيشكّ في تعلّق الحكم به - إلاّ أنّ العلم الإجمالي بالملك القائم بأحد الطرفين متحقق ، فيجب تحصيله عقلاً لكونه مقدوراً .

والقول: بأنّ كلّ مورد لا يكون قابلاً لوضع التكليف لا يكون قابلاً لرفعه ، إنّما يصحّ فيما لو كان وضع الحكم ورفعه في مرتبة واحدة ، إذ الحكم بما أنه عمل اختياري مقدور - والمقدور هو: العمل الذي يكون كلّ من إيجاده وتركه على حدّ سواء بالنسبة للفاعل - فإنّ أحد طرفيه إذا كان غير مقدور ، فالطرف الآخر يكون كذلك قهراً ، ممّا يعني أنّ الحكم بشقيه: الواقعي والظاهري ، إذا لم يمكن وضعه لم يمكن رفعه ، مع فرض اتّحادهما في الرتبة .

وقد يقال: إنّ الحكم الواقعي إذا لم يمكن إثباته لم يمكن رفعه ظاهراً ، لأجل العلم بعدمه ، فلا يتحقّق موضوع الأصل حتّى يُرفع به ظاهراً ، وليس عدم إمكان الرفع - في هذه الصورة - لأجل كونه غير مقدور ، بحيث يتحتم أن يكون عدمه أيضاً غير مقدور؛ وذلك لأنّ الحكم الواقعي والظاهري ليسا متناقضين ، إذ الحكم الواقعي غير مشروط بالشكّ ، بينما الحكم الظاهري مشروط بالشكّ في الحكم الواقعي ، والحال أنّ التناقض يتوقّف على اتّحاد الشرط .

وعلى ذلك: فالقول إنّ عدم إثبات الحكم الواقعي للمشكوك مستلزم لعدم إمكان رفعه بالأصل ، إن كان لأجل أنّ عدم إثباته مستلزم للعلم بعدمه واقعاً ،

فهو خلاف الواقع ، لأنّ عدم إثباته يكون لأجل عدم الدليل عليه ، وغاية ما يوجبه عدم الدليل عليه هو : عدم العلم به لا العلم بعدمه ، وعليه : فليس عدم إثبات الحكم الواقعي للطرف المشكوك لأجل العلم بكونه غير مبتلى به ، فلا يكون محكوماً بالحكم الواقعي ، إذ الفرض عدم إحراز خروجه .

وإن كان لأجل أن إثبات الحكم الواقعي أمر غير اختياري ، فيقتضي عدم كون وضعه مقدوراً أن لا يكون رفعه - ظاهراً - مقدوراً هو الآخر أيضاً ، ففيه :

أولاً : إنّ الحكمين الواقعي والظاهري ليسا متّحدين في الرتبة ؛ إذ الحكم الظاهري مشروط بالشكّ في الحكم الواقعي ، بينما الحكم الواقعي ليس مشروطاً بذلك ، ومع عدم اتّحادهما في الرتبة فلا يستلزم عدم كون وضع أحدهما مقدوراً أن يكون رفعه كذلك بالحكم الآخر .

وثانياً : لم تثبت عدم مقدوريّة الطرف المشكوك ، أو عدم كونه محلّ الإبتلاء ، حتّى يكون ثبوت الحكم له لغواً قبيحاً ، لا يصدر من العاقل فضلاً عن الحكيم ، إذ المفروض كونه مشكوك الدخول .

### إيقاظ وتنبية :

ثمّ إنّ المحقّق الخوئي رحمته الله في نهاية المطاف تعرض إلى إشكال وأجاب عنه ، وحاصل الإشكال هو : أنه كيف يصحّ إجراء البراءة في المقام ، والحال أنّ الشكّ في التكليف فيه ناشئ عن الشكّ في القدرة ، ومن المتسالم عليه أنّ الشكّ في القدرة لا يكون مورداً للجريان البراءة ، بل يجب الفحص ليتحقق الامتثال ، أو يحرز عجزه ليكون معذوراً .

والجواب عنه : أنّ الشكّ في القدرة على المتعلّق - من باب الشبهة المصدقيّة -

على نحوين : فتارة يكون الشكّ في القدرة مع إحراز الملاك في المتعلّق ، وأخرى مع عدم الإحراز .

فإن أحرز الملاك في المتعلّق عند الشكّ في القدرة عليه ، كما لو مات شخص فوجب دفنه - ووجب الدفن كاشف إنّاً عن الملاك - وتصدى أحد الأشخاص لدفنه ، ولكّنه شك في قدرته على حفر القبر مثلاً ، فحينئذٍ بما أن القدرة ليست شرطاً شرعياً حتّى يستلزم الشكّ فيها الشكّ في الملاك ، بل هي من الشروط العقلية التي يكون الشكّ فيها مستلزماً للشكّ في لغوية التكليف ، وهو لا ينافي العلم بالملاك وإحرازه ، فحينئذٍ يرى العقل الملازمة بين لزوم تحصيل ملاك المصلحة الملزمة وبين الحسن الفاعلي ، وكذلك بين عدم تحصيله وبين القبح الفاعلي ، إذ العقل لا يفرق بين حسن إطاعة أمر المولى وقبح مخالفته ، وبين حسن تحصيل الملاك وقبح تركه ، ومعه فلا بدّ من القول بلزوم الاحتياط .

وأما لو لم يحرز الملاك - كما في المقام ، حيث أنّ المكلف لا يحرز أنّ الملاك هل هو موجود في الطرف المقدور أم الطرف المبتلى به - وحصل الشكّ في القدرة على المتعلّق ، فلا وجه للرجوع إلى أصالة البراءة ، إلّا احتمال فوت غرض المولى ، وهو ليس بمنع لوجوده في جميع موارد الرجوع إلى البراءة<sup>(١)</sup> .

### مناقشة دعوى المحقق الخوئي رحمته الله :

ويلاحظ عليه : أنّ ما أفاده في ذيل كلامه لا يخلو عن نظر ؛ وذلك لأنّه مع إحراز الملاك - ولو إجمالاً - يكون الشكّ في القدرة على المتعلّق موجباً للشكّ

(١) مصباح الأصول : ٢ : ٤٠٠ .

في القدرة على تحصيل الملاك قطعاً، مما يساوق احتمال القدرة على تحصيله، ومع احتمالها تصل النوبة إلى رتبة التحصيل الاحتمالي، فيجب عقلاً، ويحكم العقل بحسنه حسناً فاعلياً.

وعلى ذلك فلو أحرزنا الملاك - ولو إجمالاً - وشككنا في القدرة على تحصيله، فهو مستلزم للشك في تحصيله قطعاً، للشك في القدرة عليه، ولكن ذلك لا يعني القول بعدم لزوم الاحتياط، إذ أنه مع إحراز الملاك واحتمال القدرة - بمعنى عدم إحراز عدمها - يكون احتمال القدرة على تحصيل الملاك المحرز ملازماً لاحتمال تحصيله؛ لاحتمال القدرة عليه، وهذا الاحتمال كافٍ لإثبات لزوم الاحتياط، فلا يتوقف على القطع بها.

وبعبارة أخرى مختصرة: يكفي لإثبات لزوم الاحتياط إحراز الملاك من جهة، وعدم إحراز العجز من جهة أخرى، لأنّ تحصيل الملاك مع احتمال القدرة عليه يرجع إلى التحصيل الاحتمالي، والعقل يحكم بلزومه مع عدم إمكان التحصيل القطعي، نظير حكمه بلزوم الامتثال الاحتمالي عند عدم إمكان الامتثال القطعي، في فرض إحراز الأمر.

وأما ما أفاده عليه السلام من عدم إحراز الملاك فيما نحن فيه؛ فغير تام، لفرض إحراز الملاك في أحد أطراف العلم الإجمالي، فيجب تحصيله عقلاً، إجمالاً إن أمكن وإلا فاحتمالاً، وينطبق عليه جميع ما ذكرناه قبل قليل، ويكون مجرى لأصالة الاحتياط، وليس هنالك من فرق بين النحويين اللذين ذكرهما عليه السلام، سوى أنه في النحو الأول؛ على ضوء المثال الذي تفضل به عليه السلام، يكون الملاك محرزاً تفصيلاً، بينما في المقام محرز إجمالاً.

# التّبيّه الرابع

جواز الاكفاء  
بالامثال الاحتمالي







## موضوع التنبيه :

إذا جيء ببعض أطراف العلم الإجمالي ، ثم انكشفت مطابقتها للواقع ، فهل يصح الاكتفاء بالامتنال الاحتمالي - حينئذ - أم لا ؟

## تحقيق المطلب :

وفي تحقيق الجواب عن السؤال المذكور يُقال : إن الواجب تارة يكون توصلياً ، وأخرى تعبدياً ، فإن كان الواجب من قبيل الأوّل فلا ريب في سقوطه والاكتفاء بمجرد الامتنال الاحتمالي .

وأما إن كان الواجب من قبيل الثاني فالمسألة - حينئذ - ترتبط بمسألة أنّ الامتنال الإجمالي هل يصح مع التمكن من الامتنال التفصيلي أم لا ؟ وبستنقيح الكلام حولها يتضح الأمر في المسألة الفعلية .

ولتفصيل البحث حول المسألة المذكورة لا بدّ من عرض نظريتي المحقّق النائيني والشيخ الأعظم الأنصاري رحمتهما فيها .

## نظريّة المحقّق النائيني رحمته :

أمّا مختار المحقّق النائيني رحمته فهو عدم جواز الامتنال الإجمالي مع التمكن من التفصيلي .

وقد أفاد في إثبات مدّعه ببيانٍ متّناً: أنّ عباديّة العمل لا تتمّ عن طريق الامتثال الاحتمالي مع إمكان الامتثال التفصيلي ، ببيان: أنّ العمل لا يصير عبادة إلا إذا كان بداعي الأمر الواقعي الصادر عن المولى ، ومضافاً إليه بواسطة أمره ، وهذا لا يمكن إلا فيما إذا علم المكلف بالأمر ، وأمّا مع الاحتمال فقط فإنّ امتثاله لا يكون مسيئاً عن أمر المولى .

وتفصيل ذلك: إن لا بدّية صدور العمل عن الأمر الصادر من المولى ، ليس المراد منها أن يكون الأمر الخارجي داعياً ، وذلك لعدم إمكان داعويته بوجوده الخارجي ، وإنّما داعوية كلّ الدواعي بوجوداتها الذهنيّة ، لوضوح أنّ الداعي إنّما هو عبارة عن: الثمرة المترتبة على العمل ، فإنّها بوجودها الذهني داعٍ للعمل ، وبوجودها الخارجي معلولة له .

فالداعي هو ما يكون من آثار عمل المكلف ، وبما أن أمر المولى فعل له ، وليس من آثار عمل المكلف فإنّه يكون داعياً بلحاظ أن مخالفته موجبة لاستحقاق المكلف للعقوبة وإطاعته موجبة لاستحقاق المثوبة ، والاستحقاق للعقوبة أو المثوبة هو ما يكون من آثار عمل المكلف ، فبلحاظ هذا الأثر لعمل المكلف المترتب على أمر المولى ، يصير أمر المولى بوجوده الذهني داعياً وباعتناً للعبد .

وعليه: فإذا علم العبد بأمر المولى في الخارج ، يكون علمه علماً حصولياً انفعالياً ، إذ أنّ علمية الصورة الذهنيّة كما تتوقّف على كونها متعلّقة للإدراك الجزمي حتى تكون حاضرة عند العقل؛ كذلك تتوقّف على وجود ما تطابقه الصورة الذهنيّة في الخارج ، بحيث يكون واجداً لما هي واجدة له ، فهما ذاتاً شيء واحد وإنّما يختلفان وجوداً - وحينئذ يتحد ما في الذهن من صورة أمر المولى مع أمر المولى الخارجي ، فتكون الصورة الذهنيّة عين ما هو الموجود في الخارج وإن

اختلفا وجوداً، وهذا ما يوجب علميتها.

وعلى ضوء ما ذكرناه يتضح أنه مع العلم بأمر المولى تصوير الصورة الذهنية داعياً بالإسناد الحقيقي، وبالإسناد المجازي تُسند الداعوية إلى أمر المولى الخارجي من باب إسناد صورة الحاكي إلى المحكي.

وأما إذا كانت الصورة الذهنية للأمر الاحتمالي، بحيث لا يكون متعلقاً للإدراك الجزمي، فحينئذ كما تُحتمل مطابقة الصورة الذهنية للواقع، كذلك يحتمل عدم المطابقة، مما يعني أنه لا علم بأمر المولى في الخارج، إذ الصورة الذهنية الاحتمالية ليست علماً بالواقع؛ بل يمكن مغايرتها للواقع، والداعوية من صفات الصورة الذهنية حقيقة، فكيف يمكن إسنادها إلى الخارج مع عدم المصحح - وهو الحكاية - مع عدم العلم بالمحكي؟! وفي مثل هذه الصورة كيف يصحّ الامتثال الإجمالي - الذي يعني الامتثال الاحتمالي عند الإتيان بكلا الطرفين، وإن أوجب العلم الإجمالي به بعد ذلك - مع إمكان الامتثال التفصيلي؟! (١)

### مناقشة نظرية المحقق النائيني عليه السلام:

وتعقيباً على ما أفاده عليه السلام من عدم إمكان داعوية صورة الأمر الاحتمالي، نقول: إن عدم الإمكان إما لأجل أن الصورة الذهنية للداعي - في فرض كون الأمر احتمالياً - لا تكون داعياً ومرجحاً للعمل المقذور، وإما لأن الصورة العلمية دخيلة في أن يكون الداعي الذهني موجباً لداعوية الخارج ومصححاً له.

فإن كان إشكاله من الناحية الأولى فهو على خلاف الواقع، وذلك لأن الداعي

(١) أجود التقريرات: ٣: ٧٩.

الاحتمالي في كثير من الأحيان يكون داعياً، كما في الأمور التي تُرجى من ورائها مصلحة أو مفسدة، إذ الاحتمال مرجح عقلائي للفعل والترك في كثير من الموارد سيما الاحتياطية، وكلما كان الاحتمال أو المحتمل أقوى كان أقرب للعقلانية.

وإن كان إشكاله من الناحية الثانية، فعلمية الصورة الذهنية كما ذكرنا مشروطة بشرطين: الأول: كون الصورة متعلقاً للإدراك الجزمي، والثاني: مطابقتها للخارج بالنحو المزبور. والشرط الأول منهما مقدور سواء كان بديهياً أم نظرياً، وأمّا الشرط الثاني فهو ليس مقدوراً في جميع الأحيان حتى يلزم تحصيله، خصوصاً فيما لو كان المعلوم ليس مقدوراً للمكلف، كأوامر المولى التي هي من أفعاله فلا تكون تحت اختيار المكلف، فالمقدور ليس هو إلا الإدراك إما بالبداهة أو مع انضمام البرهان.

وبعبارة أخرى: المقدور هو الصورة المقطوع بها، وهي تارة تكون مطابقة للخارج وهذا هو العلم، وأخرى لا تكون مطابقة فتكون جهلاً مركباً، ومع كون المقدور هي الصورة المقطوعة لا بشرط المطابقة مع الخارج، فهو ممكن في الصورة المحتملة، مما يعني أن شرط العبادة هو إتيان العمل بداعي الصورة الذهنية سواء كانت مطابقة للواقع أم لا، والصورة الاحتمالية من هذا القبيل أيضاً.

نعم، في صورة إمكان الامتثال القطعي ولو إجمالاً، لا يجوز الاكتفاء به؛ لعدم حجّية احتمال الامتثال مع إمكان القطع.

وعلى ما ذكرناه اتضح:

أولاً: عدم تمامية ما أفاده الميرزا النائيني رحمته.

وثانياً: إن كفاية الامتثال الاحتمالي في العبادة، إنما هي في صورة عدم إمكان الامتثال التفصيلي أو الإجمالي؛ لما قدّمناه مفصلاً من طولية مراتب الامتثال.

وعلى ذلك: فمع تقديم الامتثال الاحتمالي، لو انكشفت مطابقتها للواقع قبل

حصول الامتثال الإجمالي بالإتيان بالطرف الآخر ، فهو كافٍ حينئذ ، اللهم إلا في صورة عدم انكشاف المطابقة ، فإنه لا يمكن الاكتفاء به لكونه مرتبة لاحقة لا يُصار إليها إلا عند تعدد السابقة .

### وقفه أخرى مع المحقق النائيني رحمته الله :

ثم إنه رحمته الله عرض نظريته في عدم جواز تقديم الامتثال الإجمالي مع التمكن من التفصيلي فأفاد أنه مع الشك في كون الامتثال التفصيلي مقدماً على نحو الوجوب التعييني ، أم هنالك تخيير بين الامتثال التفصيلي والامتثال الاحتمالي؟ فإنّ الامتثال التفصيلي هو المقدم لكون الشك في المقام شكاً في الامتثال ، فيكون من موارد الدوران بين التعيين والتخير في مقام الامتثال ، وليس شكاً في مقام الجعل حتى يكون من صغريات دوران الأمر بين الأقل والأكثر ، وعلى ذلك فالمرجع هو أصالة الاشتغال<sup>(١)</sup> .

ويلاحظ عليه : أنه قد أثبتنا بالبرهان كفاية الامتثال الاحتمالي مع انكشاف المطابقة - كما هو مفروض هذا التنبيه - ومعه لا تصل التوبة إلى الشك في كفايته وعدمها ، ومن ثم إلى إجراء الأصول العملية .

### نظريّة الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله .

وحكي عن الشيخ الأعظم رحمته الله - كما في كلمات المحقق الخوئي رحمته الله <sup>(٢)</sup> - عدم كفاية الامتثال الاحتمالي ، وهو إمّا لأنه يرى اعتبار خصوص الامتثال الجزمي ،

(١) فوائد الأصول : ٣ : ٦٨ .

(٢) مصباح الأصول : ٢ : ٣٧٢ .

كما هو ظاهر كلامه في الاحتياط في الشبهات الوجوبية الدائر بين الوجوب والاحتمال ، حيث يصرح بعدم كفاية الاحتمال ، نظراً لأنّ قوام عبادة العبادة بالامتنال الجزمي إمّا تفصيلاً أو إجمالاً ، وإمّا لأنّه يرى عدم كفاية الامتنال الاحتمالي حتّى مع انكشاف الواقع ، وكلاهما غير تامين .

وذلك : لأنّ العبادة تتحقّق ولو بالامتنال الاحتمالي - كما قربناه - فلا تتوقّف على الامتنال الجزمي ، لما أوضحناه من صلاحية الداعي الاحتمالي للترجيح والدعوية ؛ وذلك لأنّه إن كان مطابقاً للواقع فهو إطاعة ، وإن لم يكن مطابقاً فهو انقياد ، وأمّا كفاية الامتنال الاحتمالي عند انكشاف المطابقة للواقع فقط ، فقد تقدّم الكلام حولها بما لا مزيد عليه .

### فرعٌ فقهي :

لو دار أمر الواجبين المترتبين كالظهر والعصر بين أفعال متعدّدة ، فهل يعتبر في صحّة الفعل الثاني الفراغ اليقيني من الأوّل أو يكفي الاحتمالي؟ والكلام في هذا الفرع يدور حول أن صلاة العصر - مثلاً - هل تتوقّف صحتها على إحراز ترتيبها بعد الظهر يقيناً أم لا تتوقّف؟ وبعبارة فنية : هل إحراز شرط العمل احتمالاً كافٍ كالامتنال الاحتمالي لأصل العمل أم لا؟

وهذه المسألة متفرعة على القول بكفاية الامتنال الاحتمالي وعدمه ، إذ أنّ القول بعدم لزوم إحراز الترتّب يعني كفاية الترتيب الاحتمالي ، وكفاية الترتيب الاحتمالي لا تتمّ إلّا على القول بكفاية الامتنال الاحتمالي .

وبما أن مختارنا هو كفاية الامتنال الاحتمالي ، فالمسألة من صغريات هذه الكبرى ، وعليه فلو انكشفت المطابقة للواقع قبل الإتيان بالطرف الآخر كان

ذلك كافياً؛ وذلك لأنّ صلاة الظهر قد وقعت صحيحة - بناء على كفاية الامتثال الاحتمالي - فالعصر وقعت مترتبة بعدها.

نعم ، مع عدم انكشاف المطابقة لا يمكن الاكتفاء بالإحراز الاحتمالي .





## التنبيه الخامس

جواز إجراء الأصل في أحد  
الطرفين عند الإتيان بالآخر





## موضوع التنبيه :

إذا كان المعلوم بالإجمال مردداً بين أمرين كصلاقي الظهر والجمعة ، وتمّ الإتيان ببعض الأطراف ، ثم شكّ في وجوب الطرف الآخر ، فهل يكون إجراء الأصل فيه - حينئذ - بلا معارض أم لا؟ وذلك لأنّه قبل الإتيان بأحد الطرفين كان إجراء الأصل في أحدهما معارضاً بإجراء الأصل في الطرف الآخر ، ولكن بعد الإتيان بأحدهما إن كان هو الواجب فقد سقط الوجوب ، فيُشكّ في وجوب الطرف الآخر ، فيجري فيه الأصل بلا معارض .

**والتحقيق:** أنّ الأصل الجاري في أطراف العلم الإجمالي إنّما هو بالنسبة للشكّ في عالم الثبوت ، الذي هو من لوازم العلم الإجمالي ، إذ العلم الإجمالي يلازمه الشكّ في حكم أطراف العلم الإجمالي الواقعي في مقام الجعل .

وبعبارة ثانية: إنّ موضوع الشكّ - الذي هو من لوازم العلم الإجمالي - هو المحكم الواقعي الذي جُعِل في البين وتمّ العلم به إجمالاً ، غاية الأمر أنّه يشكّ في أن متعلّق المحكم المجعول هل هو هذا الطرف أم غيره؟ وهذا هو معنى الشكّ في عالم الثبوت ، وقد ذكرنا فيما مضى أنّ هذا الشكّ ليس موضوعاً للأصل ، لا في كلا الطرفين ولا في أحدهما ، للعلم الإجمالي بوجوب أحدهما ، ومعه لا يمكن إجراء الأصل في الطرفين لمنافاة ذلك للعلم ، ولا في أحدهما لأنّه ترجيح بلا مرجح .

وقد ذكرنا سابقاً أنّ العلم الإجمالي منجز ، بمعنى أنّ الإتيان بأطرافه مستلزم للإطاعة ، وعدمه مستلزم للمعصية ، إلا أنّ امتثال المعلوم بالإجمال ومخالفته بأي نحو تكون ؟

لا ريب في أنّ مخالفته القطعية لا تتحقق إلا بعدم الإتيان بكلا الطرفين ، وأمّا موافقته القطعية فمن الممكن أن تكون بنحو القطع أو الظن أو الوهم ، وهذا حكم آخر للعقل في مقام الامتثال ، حيث يرى طولية مراتب الامتثال ، بمعنى أنّه مع إمكان الامتثال القطعي لا يكون الامتثال الظني حجة على سقوط التكليف... وهكذا.

وعليه : بما أنّ مراتب الامتثال طولية ، فمع التمكن من الامتثال الإجمالي لا تصل النوبة إلى الامتثال الاحتمالي ، بمعنى الاكتفاء بامتثال بعض الأطراف وإجراء الأصل في الباقي ، مضافاً لاحتمال أن يكون الحكم المنجز متعلقاً بالطرف الذي يراد إجراء الأصل فيه ، وهذا الاحتمال مستلزم لاحتمال العقاب على مخالفته ، فيلزم دفعه للزوم دفع الضرر المحتمل الأخرى .

والنتيجة : فإنّه ليس من الممكن إجراء الأصل في أحد الطرفين بعد الإتيان بأحدهما ؛ وذلك لأنّ الشكّ في مقام الثبوت لا أثر له ، والشكّ في مقام السقوط لا يمكن إجراء الأصل معه ، لما ذكرناه من احتمال كون مورد جريان الأصل متعلقاً للحكم المنجز .

# التنبيه السادس

حكم الملاقي لبعض  
أطراف الشبهة المحصورة





## المُقَرَّرَةُ

قبل الشروع في البحث عن المحمول في هذا التنبيه، ينبغي إيقاع البحث حول الموضوع أولاً، وما ينبغي تنقيحه في المقام هو البحث عن سبب نجاسة الملاقي للنجاسة أو المتنجس، إذ سيتضح من ثنايا البحث أنّ تنقيح هذه النقطة دخیل في تحديد مسار النتيجة، وببركته سنكون في راحة من إطالة الكلام، وتشعيب البحث في القيل والقال، ولمعرفة سبب نجاسة الملاقي نلتقي في المقام بعدة احتمالات متصورة:

الاحتمال الأول: أن يكون الملاقي -بالفتح- النجس أو المتنجس علّةً لإيجاد النجاسة في الملاقي -بالكسر- كما إيجاد النار الحرارة في الجسم الحار. ولكن هذا الاحتمال ليس بوجیه؛ وذلك لأنّ النجاسة -كما هو مقتضى التحقيق- من الاعتباريات والأحكام الشرعیّة، وليست من الأمور التكوینیّة حتّى یحتمل أن يكون السبب في تحقّقها هو الملاقي.

الاحتمال الثاني: إنّ عنوان «الملاقي للنجس» هو من جملة العناوين المحكومة بالنجاسة شرعاً، كعنواني البول والغائط وما شاكلها كالدم والمني، فكما أن هذه العناوين محكومة بالنجاسة من قبل الشارع، كذلك أيضاً عنوان (الملاقي للنجس) محكوم من قبل الشارع بالنجاسة كسائر النجاسات.

ولكنّ هذا الاحتمال هو الآخر ليس بتام؛ وذلك لأنّ المستفاد من لسان الأدلّة هو تفرع نجاسة الملاقي - بالكسر - على نجاسة الملاقي - بالفتح - وليس هو في عرض سائر العناوين المحكومة بالنجاسة .

الاحتمال الثالث: أن تكون نجاسة الملاقي للنجس بنحو الانبساط ، بمعنى انبساط نجاسة النجس أو المنتجس على الملاقي ، وهذا الاحتمال يتصور على نحوين : الأول: أن يتجزأ النجس أو المنتجس إلى جزئين ، ينتقل أحدهما إلى الملاقي ويبقى الآخر في الملاقي .

ولكنّ هذا النحو ليس بمقبول؛ وذلك لأنّ لازمه أن يكون نفس الملاقي نجساً ، وليس ملاقياً للنجس .

الثاني: أن يكون الانبساط من قبيل السراية التي تنتقل من الجيفة للواء ، وتأثره بها ، من غير أن يتجزأ النجس أو المنتجس .

وهذا النحو كسابقه في عدم المقبولية؛ وذلك لأنّ لازمه أن تكون النجاسة من الأمور التكوينية ، وليست فعلاً للشارع ، وهو خلاف التحقيق .

الاحتمال الرابع: أن يكون الملاقي موضوعاً لحكم الشارع الأقدس واعتباره ، ويكون من قبيل الواجب المشروط ، بحيث تكون الملاقاة لخصوص النجس من قبيل الشرط ، لكي تتحقّق في الملاقي خصوصيّة تكوينية ، توجب أن يحكم الشارع بنجاسته ، فالملاقاة نظير الاستطاعة التي توجب خصوصيّة في الحج ، وتكون داعية لأن يجعل الشارع الوجوب على ضوئها ، بحيث لا يكون الجعل ترجيحاً من غير مرجّح .

وهذا هو الاحتمال الراجح ، وهو ما يمكن اقتناصه من كلمات المحقّق الآخوند تاج الدين



كما لا يخفى على من تأمل فيها<sup>(١)</sup>.

وبعد الفراغ من بيان موضوع التنبیه ، نشرع في بيان ما يتعلق به ، منطلقين من نظرية المحقق الآخوند<sup>عليه السلام</sup> وتقسيماته .

### نظرية المحقق الآخوند<sup>عليه السلام</sup>

وحاصل ما أفاده<sup>عليه السلام</sup> : أنّ الملاقي لبعض أطراف العلم الإجمالي ، من الممكن تصويره على ثلاثة أنحاء :

النحو الأول : ما يجب فيه الاجتناب عن الملاقي - بالفتح - دون الملاقي ، وهو فيما لو حصل العلم الإجمالي بنجاسة الأطراف قبل العلم بالملاقاة ، والوجه في لزوم الاجتناب عن خصوص الملاقي هو العلم إجمالاً بنجاسة أحد الأطراف ، مما يعني العلم بالنجاسة الفعلية على كل تقدير ، وأمّا الملاقي - بالكسر - فلم يحرز أنّه ملاقي للنجس ، إذ المحرز هو الملاقاة فقط دون الملاقاة للنجس ، وموضوع الحكم - كما نقّحناه - هو المركّب من إحراز الملاقاة ، والملاقاة لخصوص النجس .

النحو الثاني : ما يجب فيه الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - دون الملاقي ، وهو فيما إذا علم أولاً بنجاسة الملاقي أو عدل الملاقي إجمالاً ، ثمّ علم بالملاقاة وعلم إجمالاً بنجاسة الملاقي - بالفتح - أو عدله .

والوجه في لزوم الاجتناب على ضوء هذا الاحتمال ، هو : أنّه بعد حصول العلم بنجاسة الملاقي أو العدل ، يتنجز هذا العلم للنجاسة المعلومة بالإجمال بين الملاقي والعدل فيجب الاجتناب عن كلٍ منهما .

(١) كفاية الأصول : ٤١١ .

والفرض أنه بعد العلم بالملاقاة، حصل علم آخر أيضاً بنجاسة إما الملاقى أو العدل، وحينها لا يكون العلم الإجمالي منجزاً بالنسبة للعدل لتنجزه قبل ذلك، فتجري أصالة الطهارة في الملاقى - بالفتح - من غير معارض، ويكون الشك فيه من قبيل الشك البدوي، فلا يجب الاجتناب عنه.

وقد ألحق الآخوند رحمته بهذه الصورة صورة أخرى أيضاً، وهي: فيما لو حصل العلم بنجاسة الملاقى - بالفتح - أو العدل أولاً، وحصل حين العلم أو بعده العلم بملاقاة الملاقى للملاقى، ولكن كان الملاقى حين العلم بنجاسته والعلم بالملاقاة خارجاً عن مورد الإبتلاء، فحينها لا يؤثر العلم الأول بالنجاسة بين الملاقى والعدل، للشك في وجود النجاسة الفعلية على كل تقدير، فيقع العلم الإجمالي بين الملاقى والعدل الآخر، ويكون منجزاً.

وعلى هذا فلو صار الملاقى في نفس الوقت مورداً للإبتلاء، لم يجب الاجتناب عنه حينئذ، لأن العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى أو العدل لا يمكن أن يتنجز بقاءً بالنسبة إلى الملاقى، وذلك من جهة تنجز العلم الإجمالي بنجاسة العدل أو الملاقى حين العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى أو العدل أو بعده، مع فرض كون الملاقى خارجاً عن مورد الإبتلاء، ولا ريب في أن المتنجز لا يتنجز ثانية للزوم تحصيل المحاصل، فلا يمكن أن يتنجز بقاءً كما لم يمكن أن يتنجز حدوثاً لأجل خروج الملاقى عن مورد الإبتلاء، فتجري أصالة الطهارة في الملاقى بلا معارض.

النحو الثالث: ما يجب فيه الاجتناب عن الملاقى والملاقى جميعاً، وهو فيما لو حصل العلم بالملاقاة أولاً، ثم حصل العلم بالنجاسة بين الملاقى والعدل، فيحصل العلم الإجمالي بنجاسة إما الملاقى أو العدل فقط، وذلك لاحتمال ملاقاة الملاقى لغير النجس، وإما بنجاسة الملاقى والملاقى معاً لاحتمال نجاسة الملاقى

واقعاً، وملاقاة الملاقي له، فيكون الثلاثة من أطراف العلم الإجمالي، وحينئذ يلزم الاجتناب عن جميعها<sup>(١)</sup>.

### مناقشة نظرية المحقق الخراساني عليه السلام:

وتعليقاً على ما أفاده المحقق الآخوند عليه السلام نقول: إنَّ الحقَّ معه فيما اختاره في النحو الأوَّل، وذلك لعدم تحقُّق أحد جزئي الموضوع المركَّب، كما أوضحناه بالبيان المتقدِّم فلا نعيد.

وأما حكمه بنجاسة الملاقي دون الملاقي في النحو الثاني، فهو لا يخلو عن الملاحظة؛ وذلك لأنَّ النجاسة التي تعلق بها العلم الأوَّل المرَدِّد بين نجاسة الملاقي أو العدل، إن كانت من جهة الملاقاة مع الملاقي؛ لا من نجاسة أخرى - وإلاَّ لصار خروجاً عن فرض المسألة - فلا أثر للعلم الإجمالي بالنجاسة أولاً، ثمَّ العلم بملاقاة الملاقي للملاقي، والعلم بنجاسة العدل أو الملاقي؛ وذلك لأنَّ الملاقاة وإن تحققت إلاَّ أنه لم تُحرز الملاقاة للنجس، فلا يحكم بالنجاسة لعدم تحقُّق الموضوع.

نعم لو فرضنا نجاسة الملاقي من غير جهة الملاقاة - كما أشرنا - لكان كلامه تاماً، ولكنَّه خروج عن فرض المسألة.

وقد ألحق عليه السلام بهذه الصورة - حكماً - ما لو علِمَ بالنجاسة ابتداءً ثمَّ علِمَ بالملاقاة، ولكن كان الملاقي - حينها - خارجاً عن مورد الابتلاء، فالعلم الإجمالي غير مؤثر بالبيان المتقدِّم.

ويلاحظ عليه: أنَّه بعد خروج الملاقي عن مورد الابتلاء، وصيرورته طرفاً

(١) كفاية الأصول: ٤١١ و ٤١٢.

للعلم الإجمالي، كيف يعقل أن يكون الملاقى طرفاً أيضاً للعلم الإجمالي لأجل ملاقاته لما خرج عن مورد الابتلاء، والحال أنه قد لاقى ما لم تكن نجاسته نجاسة فعلية؟! فالصحيح: هو عدم تأثيره، سيما مع عدم العلم بنجاسة أخرى بين الملاقى والعدل، وأما مع العلم فسيكون البحث حينئذ خروجاً عن فرض المسألة.

وعليه: فع دخول الملاقى في مورد الابتلاء يصير طرفاً للعلم الإجمالي، والطرف الآخر هو عدله، فيصيران طرفين للعلم بالنجاسة، وبالتالي يجب الاجتناب عن كليهما دون الملاقى.

وأما النحو الثالث: فقد صور ﷺ فيه وقوع الملاقى والملاقى والعدل أطرافاً للعلم الإجمالي، وأوجب الاجتناب عن الجميع.

والذي يلاحظ عليه: أن الملاقى إنما يصير نجساً بملاقة النجس، وفي الفرض عند ملاقة الملاقى للملاقى لم تحرز ملاقاته للنجس، مع أن الموضوع للنجاسة هو ملاقة النجس، وهي لم تحرز، إذ الذي أحرز ملاقة الملاقى للملاقى المطلق، لا للملاقى النجس بوصفه نجساً، مما يعني عدم إحراز موضوع النجاسة حتى يحكم بها، فكيف يجب الاجتناب عنه.

وعلى ضوء ما ذكرناه ينتج لدينا أنه لا يجب الاجتناب عن الملاقى في جميع الأنحاء الثلاثة، اللهم إلا أن نقول بأن نجاسة الملاقى من جهة السراية - كما اختار ذلك بعض المحققين - ولكنه غير تام كما أوضحناه، فلا وجه لما صنعه صاحب الكفاية ﷺ من تثليث الأقسام.

# التّنبیه السابع

منجزيّة العلم الإجمالي

في التدريجيّات





## تمهيد

أطراف العلم الإجمالي تكون على نحوين: فتارة تكون دفعية وأخرى تدريجية، والمقصود من الأطراف الدفعية: ما يمكن للفاعل أن يأتي بها جميعاً في زمان واحد.

والمقصود من الأطراف التدريجية: ما يؤتى بأحد أطرافها في زمان، ثم يؤتى بطرفها الثاني في زمان آخر، كما لو علمنا إجمالاً بوجود صلاة الظهر أو الجمعة، فإن طرفي العلم الإجمالي المذكور وهما: (الظهر والجمعة) لا يمكن الإتيان بهما دفعة، بل يؤتى بهما تدريجاً.

ولا إشكال - كما هو واضح - في منجزية العلم الإجمالي إذا كانت أطرافه دفعية، وإنما يقع الكلام حول منجزيته وعدمها فيما لو كانت أطرافه تدريجية التحقق.

والبحث حول هذا التنبيه له الكثير من الثمرات المهمة في علم الفقه، والتي من جملتها القول بجرمة قراءة القرآن الكريم وعدمها في شهر رمضان، على من يعلم إجمالاً بخطأه في قراءة بعض الآيات القرآنية، إذ وجود الآيات القرآنية التي هي أطراف العلم الإجمالي من قبيل الوجود التدريجي، فإن قيل بمنجزية العلم الإجمالي في التدريجيات حرمت القراءة وإلا فلا.

وينبغي تقسيم التدريجي من النحوين المذكورين إلى ثلاثة أقسام، كما صنع المحقق الخوئي رحمته الله (١):

### أقسام العلم الإجمالي في التدريجيات:

الأول: وهو ما تكون تدريجية أطراف العلم الإجمالي فيه مستندة إلى اختيار المكلف، مع فرض تمكنه من الإتيان الدفعي للأطراف، كما لو علم المكلف بغضبية أحد ثوبين، وكان متمكناً من لبسهما معاً، ولكنه اختار ارتداء أحدهما في زمان، وارتداء الآخر في زمان لاحق.

ولا إشكال في منجزية العلم الإجمالي في مثل هذه الصورة، للعلم بالحكم الفعلي على كل تقدير، وقدرة المكلف على الموافقة والمخالفة القطعيتين.

الثاني: وهو ما تكون فيه تدريجية الأطراف مستندة إلى عدم تمكن المكلف من الجمع بين الأطراف، مع تمكنه من ارتكاب كل منها بالفعل وترك الآخر، كما لو علم بوجود إما صلاة الظهر أو الجمعة، فإنه وإن لم يتمكن من الجمع بينهما في آن واحد، ولكنه تمكن من الإتيان بأي الطرفين شاء.

وفي هذه الصورة أيضاً لا ريب في منجزية العلم الإجمالي، لعلم المكلف بالحكم الفعلي على كل تقدير، وتمكنه من الموافقة القطعية بالإتيان بكلا الطرفين تدريجياً، ومن المخالفة القطعية بتركها معاً.

الثالث: وهو ما تكون تدريجية الأطراف فيه مستندة إلى تقيد أحد الطرفين بزمان أو زماني متأخر، كالمرأة التي تعلم علماً إجمالاً بطرود الحيض عليها،

(١) مصباح الأصول: ٢: ٣٦٩.



إمّا في أوّل الشهر أو في وسطه أو آخره ، وأوّل الشهر ووسطه وآخره أطراف تدريجيّة للعلم الإجمالي ، بمعنى توقّف وجود اللاحق منها على وجود السابق ، وهذا هو معنى الوجود التدريجي ، وهو محلّ البحث في هذا التنبيه .

### نظريّات الأعلام الثلاثة : الأنصاري والأخوند والنائيني .

وتفصيل الكلام فيه : إنّ الحكم الشرعي تارة : يكون فعليّاً قبل مجيء الزمان الذي هو قيد الواجب ، وأخرى : لا يكون كذلك ، بمعنى أن الحكم لا يكون فعليّاً قبل مجيء الزمان .

وبيان ذلك : أنّ الزمان إذا كان قيداً للواجب لا للوجوب ، وقلنا : بصحّة الواجب المعلق ، كالأمر بالمحج في اليوم التاسع ، فإنّ الوجوب قبل اليوم التاسع يكون فعليّاً ؛ وذلك لأنّ فعليّة الوجوب بفعليّة شرائطه وعدم موانعه ، فمع تحقّق الأولى وعدم تحقّق الثانية يكون الوجوب فعليّاً .

وبعبارة ثانية : فإنّ اليوم التاسع - في المثال - بما أنه قد فرضناه قيداً للواجب لا للوجوب ، فقبل تحقّقه إذا تحقّقت الشرائط كالاستطاعة ، وعدم الموانع كخلو السرب ، يكون وجوب المحج فعليّاً .

وفي مثل هذه الصورة يكون العلم قد تعلّق بالحكم الفعلي ، وإن لم يتحقّق زمان الواجب ، فيكون منجزاً .

وأما إذا كان الزمان قيداً للوجوب لا للواجب ، من قبيل زمان القرء للنساء ، من جهة لزوم الإمساك عن دخول المسجد مثلاً ، فإنّه لو تردد بين كونه في أوّل الشهر أو وسطه ، فلا يكون الوجوب فعليّاً قبل تحقّقه ، وذلك لأنّ الفرض أنّه قبل مجيء الزمان لم يكن الحكم فعليّاً لعدم تحقّق شرطه ، فكيف يتنجز

العلم الإجمالي والحال أن متعلّقه حكم إنشائي في الواقع؟! وعلى ذلك تجري الأصول النافية للتكليف في الأطراف بلا معارض.

وهذا ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمته حيث أكد على أن الشرط في تنجيز العلم الإجمالي تعلّقه بالحكم الفعلي، إذ يقول: «وحيث قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة التدريجية، فالظاهر جواز المخالفة القطعية؛ لأنّ المفروض عدم تنجّز التكليف الواقعي بالنسبة إليه»<sup>(١)</sup>.

وتبعه في ذلك المحقّق الآخوند رحمته حيث يقول: «ومنه ظهر إنه لو لم يعلم فعليّة التكليف مع العلم به إجمالاً... من جهة تعلّقه بموضوع يقطع بتحقيقه إجمالاً في هذا الشهر، كأيام حيض المستحاضة مثلاً، لما وجب موافقته بل جاز مخالفته»<sup>(٢)</sup>.

وخالفهما في ذلك المحقّق النائيني رحمته حيث ذهب إلى إمكان التنجّز، وعمدة استدلاله: أنّ الشرط إذا كان من الأمور التي ستتحقق قطعاً كالزمان، فإنّه يقتضي العلم بأن العمل في ظرفه الآتي قطعاً له مصلحة ملزمة، وحينها فإن بنينا على عدم المنجزية، وأقدمنا على نفي بعض مقدماته بحيث لا يتحقق في ظرفه، فذلك يعني تفويت مصلحته الملزمة، والعقل يحكم بأنّه كما أنّ الحكم الواصل منجز ولا تجوز مخالفته إذا كان إلزامياً؛ فكذلك المصلحة الملزمة لا بدّ من تحصيلها ولا يجوز تفويتها، وفي المقام بما أننا نعلم بالملاك الملزم في ظرفه؛ ونستطيع التحفظ عليه، فإنّه يلزم ذلك، وإلا يلزم استحقاق العقاب على عدم تحصيله؛ ولو لم يكن وقته ولم يصر حكمه فعلياً، إذ الملاك محرز ومعلوم لنا<sup>(٣)</sup>.

(١) فرائد الأصول: ٢: ٢٤٩.

(٢) كفاية الأصول: ٤٠٨.

(٣) فوائد الأصول: ٤: ١١١.

## وتحقيق المطلب :

أنّ تقيد متعلّق التكليف بالزمان أو الزماني يُتصور على ثلاثة أقسام :

**الأول :** أن يكون الزمان قيداً لوجود المتعلّق تكويناً بما أنه زماني ، فلا ينفك عنه مجال من الأحوال ، إلاّ أنّه ليس دخيلاً في صيرورة المتعلّق ذا خصوصيّة مؤثّرة في الملاك ، فهو ليس شرطاً للواجب ولا للوجوب أيضاً .

**الثاني :** أن يكون الزمان قيداً لوجود المتعلّق تكويناً ، ودخيلاً في تأثيره في الملاك بالفعل ، كالحج في الموسم ؛ فإنّ اليوم التاسع من أيام ذي الحجة قيد وجودي للحج ، ودخيل في تأثيره في الملاك .

**الثالث :** أن يكون الزمان مضافاً إلى كونه قيداً لوجود المتعلّق تكويناً ، دخيلاً في صيرورته ذا خصوصيّة مؤثّرة في الملاك ، فيكون شرطاً للوجوب كالدلوك ، وما يتلوه من الزمان قيد للواجب .

وبعد عرض الأقسام الثلاثة ، نشرع في بيان حكمها من حيث المنجزية وعدمها ، فنقول :

إنّ الميرزا النائيني رحمته الله اختار المنجزية بالنسبة إلى القسم الأوّل ، بدعوى : وجود العلم بالحكم الفعلي على كلّ تقدير ؛ وذلك لأنّ الزمان ليس قيداً للواجب حتّى يكون معلّقاً ويرجع بالنهاية إلى الواجب المشروط ، وليس قيداً للوجوب حتّى يكون الحكم مشروطاً ، ممّا يعني أنّ الحكم مطلق من حيث المتعلّق ، فيكون الحكم فعلياً ، ومع العلم بكونه فعلياً يكون منجزاً .

ويمكن التمثيل لذلك بمن استضيف عند شخص من الأشخاص ، وكان يعلم

بنجاسة طعامه إمّا في هذا اليوم أو في غيره .

وبلاحظ عليه : أنّ الغذاء - في المثال - في اليوم الثاني - الذي هو غير يوم الاستضافة - ليس مقدوراً للمكّلف لعدم قدرته عليه بالفعل ، ومن شرائط التكليف أن يكون المتعلّق مقدوراً ، وبذلك لا يكون المحكم فعلياً على كلّ تقدير ؛ لأنّ النجاسة إن كانت في طعام الغد ، فالمحكم بها ليس فعلياً الآن لعدم القدرة على المتعلّق ، فاتّضح أنّ الصحيح في هذا القسم هو القول بعدم المنجزية .

وأما بالنسبة للقسم الثاني : وهو ما يكون فيه الزمان دخيلاً في فعليّة الملاك لا في الوجوب ، كمن علم إجمالاً بأنّه نذر أن يقرأ سورة خاصّة في هذا اليوم أو في اليوم التالي ، فقد اختار الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته فيه المنجزية - رغم إنكاره للواجب المعلّق - بدعوى : إحراز الملاك فيه ، مضافاً إلى أنّ القدرة لا دخل لها فيه ، وعلى ذلك فالتكليف وإن لم يكن فعلياً لعدم القدرة على متعلّقه - من جهة عدم تحقّق زمانه - غير أن الملاك فعلي ، بمعنى أن المتعلّق يصبح ذا خصوصيّة مؤثّرة بالفعل في الملاك ؛ لتحقّق كلّ ما له الدخل فيه ، فيكون مقتضياً تامّاً وإن لم يكن علة تامّة ؛ وذلك لأنّ العلة عبارة عن مقتضي التامّ حال تحقّق الزمان الذي هو قيد الواجب .

وبعد ذلك : فإنّ العقل كما يحكم بلزوم موافقة التكليف الواصل ، كذلك يحكم بلزوم تحصيل الملاك الملزم الواصل وعدم جواز تفويته ، وبما أنّ الملاك الفعلي على كلّ تقدير - أي سواء كان اليوم أم غداً - يُعلم بوجوده ، فإنّه يكون منجزاً لا محالة .

وبعبارة مختصرة : إنّ الشيخ الأعظم رحمته يرى أنّ منجزية العلم الإجمالي

لا تتوقف على العلم بالحكم الفعلي على كل تقدير، بل يكفي عنده أن يتعلّق العلم بالملاك أو بالمقتضي التامّ للملاك على كل تقدير، ولذلك فهو رغم إنكاره للواجب المعلق غير أنه قائل بالمنجزية؛ تعويلاً على تحقّق المقتضي التامّ قبل زمان الواجب، نظراً لتحقّق شرائط التكليف.

والوجه في تحقّق شرائط التكليف بنظره هو: أنّ الزمان الذي هو قيد الواجب، لا يرى له دخلاً في الملاك - كما أشرنا إليه قريباً - باعتباره من الشرائط العقلية، فيكون متعلّق التكليف علّة تامّة في أحد الطرفين، ومقتضياً تامّاً في الطرف الآخر. ولكنّ ما أفاده عليه السلام لا يخلو عن النظر والمناقشة، وسنوافيك بوجه المناقشة فيه قريباً عند تحقيق البحث في هذا التنبيه.

وأما الميرزا النائيني عليه السلام - كما مرّت الإشارة إليه - فهو يرى كفاية وجود المقتضي التامّ من قبل غير الزمان - وإن كان ناقصاً من جهة عدم تحقّقه - وبما أنّ الزمان سيتحقّق في ظرفه لا محالة، فكأنه متحقّق الآن؛ وهذا كافٍ في المنجزية، وعليه فتى ما علمنا بتردد الأمر بين المقتضي التامّ والمقتضي الناقص من جهة الزمان، فذلك كافٍ في المنجزية.

وعلى هذا فإنّه التزم في المقدمات المفوّته بأنّ مقدمات الواجب المؤقت الوجودية الفعلية، إذا تحققت قبل الوقت، ولم تحفظ بحيث يكون الواجب في ظرفه مقدوراً، فإنّ ذلك يعد تفويتاً للملاك وموجباً لاستحقاق العقاب، وذلك لأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً، وإن نافاه خطاباً.

وعلى ذلك فسائر الشرائط الشرعية فيما لو كانت متحقّقة إلاّ الوقت، وكان الوقت مقطوع المجيء، فإنّه يصير قبل الوقت بحكم المقتضي التامّ؛ فيتمّ ما يؤثّر في

الملاك ، وحيثئذ لا بدّ من الإتيان بالمتعلّق لتحصيل الملاك ، ومن هنا يحكم العقل بلزوم تحصيل الملاك عن طريق الإتيان بالعمل في وقته ، وإلاّ لزم استحقاق العقاب من جهة الملاك ، وعلى هذا فإنّ الملاك لو كان واجب التحصيل قبل الوقت على المكلف ، وكانت هنالك مقدّمات عقلية دخيلة في القدرة على العمل في ظرفه ، فإنّه يجب تحصيلها أو المحافظة عليها إن كانت حاصلة ، وإلاّ فإن لم يحصلها أو يحافظ عليها؛ وتسبب ذلك في عدم القدرة على المتعلّق ( الواجب ) في ظرفه ، فإنّ ذلك يوجب استحقاق العقاب .

وما أفاده المحقّق النائيني رحمته تبعه فيه تلميذه المحقّق الخوئي رحمته جملة وتفصيلاً<sup>(١)</sup> . واختار المحقّق الآخوند رحمته أيضاً؛ بناءً على تمامية الواجب المعلق بحسب نظره الشريف - بحيث يكون الوجوب في زمان والواجب في زمان لاحق - فعلية الوجوب مع توفّر شرائط التكليف وعدم موانعه .

### وقفه تأمل مع المحقّق الآخوند رحمته :

ويلاحظ عليه : أنّ المتعلّق إذا كان مقيداً بالزمان المتأخّر ، وكانت القدرة عليه مع القدرة على قيده شرطاً للتكليف ، كيف يكون التكليف فعلياً والفرص عدم كونه مقدوراً قبل تحقّق قيده ، ولو صار الوجوب فعلياً في مثل هذه الصورة للزم تحقّق المعلول من غير علّة تامّة .

والحاصل : فإنّه لا فرق بين هذا القسم والقسم المتقدّم ، من جهة عدم العلم بالحكم الفعلي على كلّ تقدير ، فلا يكون منجزاً كما لا يخفى .

(١) مصباح الأصول : ٢ : ٣٧١ .

وأما القسم الثالث: وهو ما يكون الزمان مضافاً إلى كونه قيداً لوجود المتعلق تكويناً، دخیلاً في صيرورته ذا خصوصية مؤثرة في الملاك، ويمكن التمثيل له بالمرأة المبتلاة بروية الدم على مدى أيام الشهر، مع علمها بحيضه في حدود ثلاثة أيام شائعة، فلا تدري هل هي الثلاثة الأولى منه أم الأخيرة أم الوسطى؟ وعلى ذلك فهي في أول الشهر لا تعلم بالحكم الفعلي؛ لأنها تحتل كون القرء في الثلاثة المتوسطة، وكذلك في المتوسطة أيضاً لأنها تحتل كون الدم في الثلاثة الأولى أو الأخيرة؛ مما يعني عدم علمها بالحكم الفعلي على كل تقدير.

### نظريات الأعلام حول القسم الثالث:

وقد اختلف المحققون في منجزية العلم الإجمالي وعدمها في هذه الصورة، فذهب المحقق النائيني وتبعه تلميذه المحقق الخوئي رحمهما إلى المنجزية فيها وفي سابقتها بالتقريب المتقدم، وذهب المحقق الآخوند رحمته إلى عدم المنجزية، وكذلك الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته بدعوى: عدم إحراز الملاك، من جهة احتمال شرطية الزمان المتأخر، مما يعني عدم إحراز التكليف الفعلي بل ولا الملاك الفعلي، فيجري الأصل العملي بلا مانع.

### وتحقيق المطلب:

أنّ الزمان إذا كان قيداً للوجوب، فالمتعلق لا يكون له اقتضاء تام بل اقتضاء ناقص، ونحن وإن لم نلتزم بالواجب المعلق، ولكننا نقول بتامة المقتضي قبل قيد الواجب، وعليه فإذا صار المقتضي التام طرفاً للعلم الإجمالي، فهل يمكن القول بأنّ تامة المقتضي للملاك توجب أن يلزم العقل بتحصيله، وإن لم يكن الملاك علّة تامّة أم لا؟

المحقق عندنا: هو أن العقل يحكم باللزوم وإن لم يكن الحكم الفعلي موجوداً في المتعلق، فيما إذا كان المتعلق علة تامّة للملاك - كما في مسألة غرق ولد المولى، وإطلاع عبده عليه، وعدم إطلاع المولى عليه حتى يأمر؛ إذ أن الملاك بما أنه قد أحرز في العمل الذي هو علة تامّة له، فالعقل يحكم بلزوم تحصيله، لأنّه يرى المكلف قادراً على إيجاده في الخارج بسبب قدرته على علته التامة، وكل تكليف إنما يجب تحصيله لأجل ملاكه، فتحصيل الملاك لازم بالأولوية.

وأما لو كان المقتضي تاماً من حيث الخصوصية المؤثرة، وناقصاً من حيث التأثير في الملاك الموجود، فهل يلزم تحصيله عقلاً أم لا؟

ذهب الشيخ الأعظم رحمته - كما عرضنا رأيه مفصلاً - إلى اللزوم، وخالفه المحقق الآخوند رحمته والحق معه؛ إذ الملاك في هذه المرتبة لم تتحقق علته التامة، وإن كان مقتضيه موجوداً، وعدم تحقق علته من جهة أن الزمان الذي هو جزؤها وقيد الواجب لم يتحقق بعد، فما هو الدليل - حينئذ - على لزوم تحصيله؟

وعليه: فإذا كان المقتضي متحققاً ولكن علته التامة لم تكن كذلك، أو كان المقتضي ناقصاً - كما في شرط الوجوب كالدلوك - فلا دليل على لزوم التحصيل عقلاً إلا أن يدل عليه دليل خاص، حتى وإن كان قيد الواجب أو الوجوب سيحقق قهراً في زمانه<sup>(١)</sup>.

فالخلاصة: أن الملاك - على هذا التقدير - لا يجب تحصيله، وبالأولوية لا يجب تحصيل مقدماته العقلية لو كانت؛ لعدم وجود علم إجمالي بالملاك الذي يجب تحصيله على كل تقدير، كما لو نذر شخص قراءة سورة في هذا اليوم أو في

(١) راجع الصفحة ٥١١.



يوم غد ، فإنه لا يوجد لديه علم إجمالي في اليوم الفعلي بملاك يلزم تحصيله على كل تقدير ، حتى ولو كان في يوم غد ، الذي هو غير مقدور الآن ، فتنفي المنجزية بانتفاء موضوعها .

والأولى من ذلك : الواجب المشروط ، فإن المرأة الشاكرة في تحقق القرء في أوّل الشهر ما الدليل على حرمة دخولها المسجد؟ والحال أنه لا يوجد تكليف فعلي ولا ملاك له مقتضى تام .

وكذلك في القسم الأوّل الذي لا يكون فيه الزمان قيماً للواجب أو الوجوب ، فهو في الواقع ونفس الأمر مقيّد بالزمان ، فلا يتمكن المكلف من تحصيل ملاك اليوم اللاحق في اليوم السابق .

### إيقاظٌ وتنبيه :

أفاد المحقق الخوئي رحمته في مستهلّ بحثه حول هذا التنبيه ما هذا نصّه : « ولا بدّ لنا قبل الشروع في تحقيق الحال في المقام من التنبيه على أمر ، وهو أنّ محلّ الكلام في هذا البحث هو ما إذا لم تكن أطراف العلم الإجمالي مورداً للاحتياط في نفسها ، مع قطع النظر عن العلم الإجمالي ، فإنه لو كانت كذلك كما إذا علم إجمالاً بأنه يبتلى في هذا اليوم بمعاملة ربوية من جهة الشبهة الحكمية ، فلا إشكال في وجوب الاحتياط سواء قلنا بتنجز العلم الإجمالي في التدريجيات أم لم نقل به »<sup>(١)</sup> .

وحاصل ما أفاده رحمته : أنّ العلم الإجمالي كما يكون من جهة الشبهة الموضوعية كذلك يكون من جهة الشبهة الحكمية ، ولكنه لا يخلو عن تأمل ، وذلك لأنّ

(١) مصباح الأصول : ٢ : ٣٦٨ .

الشبهة والعلم الإجمالي بالنسبة للعمل الواحد - كما هو محلّ البحث في الشبهات التدريجية - لا تُتصور إلا بين المصاديق، كما لو علم المكلف بابتلائه في بعض اليوم بشرب الخمر، فإنّ ذلك ليس يتصور إلا على نحو الشبهة الموضوعية والشكّ في المصاديق، وكذلك الكلام بالنسبة للمعاملة الربويّة، فما أفاده المحقّق الخوئي رحمته لا وجه له، لوضوح عدم إمكان البحث إلا في حدود الشبهات الموضوعية.

# التّبيّه الثّامن

دوران الأمر بين  
الأقلّ والأكثر الارتباطيين





قبل الشروع في مباحث هذا التنبيه ينبغي المرور ببعض المقدمات التي يلزم التنبيه عليها والوقوف عندها:

**المقدمة الأولى:** الفرق بين الأقل والأكثر وبين المتباينين.

وحاصل الكلام فيها: أن المتباينين على أنحاء ثلاثة:

**النحو الأول:** المتباينان ذاتاً. ويُراد بهما الطرفان اللذان لا يكون بينهما أدنى اشتراك، لا في تمام الذات ولا في بعضها، من قبيل العلم بنجاسة إمّا الماء وإمّا الثوب؛ إذ بين الماء والثوب تباين ذاتي.

**النحو الثاني:** المتباينان بعضاً. ويراد بهما الطرفان اللذان يكون بينهما تغيير في بعض الذات لا في تمامها، فهما يلتقيان في بعض الأجزاء والشرائط ويتغييران في بعضها الآخر، بحيث يكون لأحد الطرفين من الأجزاء أو الشرائط ما ليس للطرف الآخر، من قبيل صلاة الصبح وصلاة المغرب، بتقريب: أن السلام جزء من الركعة الثانية من صلاة الصبح دون صلاة المغرب، فالصلتان متغيرتان في هذا الجزء بخصوصه مع اشتراكهما في بقية الأجزاء والشرائط، وهذا يعني أن التباين بين الصلاتين تباين جزئي فقط.

**النحو الثالث:** التباين بين الأقل بشرط لا والأكثر بشرط شيء. من قبيل

دوران الأمر بين التسبيحة الواحدة وبين التسبيحات الثلاث، بتقريب: أن التسبيحة الواحدة إذا كانت بشرط لا بالنسبة للأكثر، فهي متغايرة مع التسبيحات الثلاث بشرط شيء؛ من جهة كون الزائد مانعاً بالنسبة للأقل بشرط لا، وشرطاً بالنسبة للأكثر بشرط شيء.

وبعد الفراغ من بيان الأنحاء الثلاثة للمتباينين لا بد من التنبيه على أن جميع الأبحاث السالفة التي سبق المرور بها من خلال تنبيهات الاشتغال، كانت تدور حول طرفي العلم الإجمالي المتباينين، وأما في هذا التنبيه فيقع البحث حول ما يعبر عنه في اصطلاح الأصوليين بمبحث الأقل والأكثر، وبالمعنى الآتي ذكره في المقدمة الثانية، لا بالمعنى الذي مر ذكره في النحو الثالث من أنحاء التباين.

**المقدمة الثانية:** لو أطلق الأقل والأكثر في قبال المتباينين، فالمراد من الأكثر: ما كان أحد طرفيه مركباً من الطرف الآخر وزائداً عليه، والمراد من الأقل: ما كان أحد طرفيه بعض الأكثر ولكن لا بشرط بالنسبة للزائد، أي: لا بشرط وجوده ولا بشرط عدمه، وليس مقيداً بشرط لا.

**المقدمة الثالثة:** الأقل والأكثر على قسمين: الارتباطيين والاستقلاليين، ومحلّ البحث هو القسم الأول دون الثاني.

والفرق بين القسمين:

أن الأقل والأكثر الاستقلاليين هما: ما يكون لكل واحد منهما ملاك خاص به - كما في أفراد العام الاستغراقي - وكذلك حكم خاص به لا يرتبط بالآخر، وعلى ذلك يكون لكلٍ منهما امتثال وعصيان مستقلان لا ربط لهما بامتثال

أو عصيان الآخر، من قبيل الدين المرّد بين التسعة والعشرة، فإنّ الأقلّ (التسعة) الذي هو أحد الطرفين له ملاكٌ خاصٌّ به، كما أنّ للأكثر (العشرة) ملاكاً خاصّاً به، ولذلك فلكل واحد منهما حكم خاص به، كما له امثال وعصيان مستقلان، بحيث لو أدى المكلف - مثلاً - التسعة فقط، فإنّ العاشر يبقى في ذمّته.

والشك في الأقلّ والأكثر الاستقلاليين من قبيل الشك البدوي في الشبهة الحكميّة، ممّا يعني أنّ الأقلّ معلوم بالتفصيل والأكثر مشكوك بالشك البدوي.

وأما الأقلّ والأكثر الارتباطيان فيراد بهما: ما يكون لهما ملاك واحد قائم إمّا بالأكثر وإمّا بالأقلّ، بمعنى أنّ الأقلّ إمّا أن يكون مقتضياً لذلك الملاك ومؤثراً فيه وإمّا الأكثر، بحيث لو كان الملاك قائماً بالأكثر وجاء المكلف بالأقلّ لم يتحقق الملاك، ولا يعد ممتثلاً.

وتحصّل ممّا ذكرناه أنّ الفرق بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين وبين الاستقلاليين يعود إلى نقاط ثلاث:

**الأولى:** إنّ الأقلّ والأكثر الارتباطيين بلحاظ الذات يكون فيهما الأقلّ جزءاً من أجزاء الأكثر، غاية الأمر أنّه لا بشرط بالنسبة للأكثر، وهذا بخلاف الاستقلاليين اللذين لا يكون فيهما أحد الطرفين جزءاً من الآخر.

**الثانية:** إنّ في الأقلّ والأكثر الارتباطيين لا يوجد إلا ملاك واحد قائم بأحدهما، بينما في الاستقلاليين يكون لكل من الطرفين ملاك قائم به.

**الثالثة:** إنّ في الأقلّ والأكثر الاستقلاليين يكون كلّ واحد من الطرفين مقتضياً للملاك ومؤثراً فيه، بخلاف الأقلّ والأكثر الارتباطيين، فإنّ أحد الطرفين هو

الذي يكون مقتضياً ومؤثراً فقط دون الآخر.

#### المقدمة الرابعة: الفرق بين المركب الحقيقي والمركب الاعتباري.

بما أنّ من جملة المقدمات المهمة، التي ينبغي تحقيقها قبل الشروع في مباحث الأقل والأكثر، البحث حول كيفية تعلق الأمر بالمركب الاعتباري الذي يتشكل منه الأقل والأكثر، لذلك لزم البحث تمهيداً حول المائز بين المركبين الحقيقي والاعتباري.

وحاصل ما يمكن أن يقال في التفريق بينهما: إنّ المركب الحقيقي هو المركب من الأجزاء التي يكون لها وجود واحد بعد التركيب، مغاير للوجود الخاص لكل منها قبل التركيب، من قبيل العناصر الأولية بعد تركيبها.

وأما المركب الاعتباري فهو: ما يحتفظ كلّ واحد من أجزائه بوجوده الخاص حتى بعد التركيب، غاية الأمر أنّ كلّ جزء من أجزائه قد انضم إلى غيره، من قبيل البيت المركب من الحجر والإسمنت وغيرها، فإنّ كلّ واحد من أجزائه قد انضم إلى غيره مع انحفاظ وجوده الخاص، ومن هذا القبيل الصلاة أيضاً، وأمثالها من المركبات الشرعية الاعتبارية.

#### المقدمة الخامسة: تحليل كيفية تعلق الأمر بالمركب الاعتباري.

بما أنّ الأوامر الشرعية تستلّق أحياناً بالمركبات الاعتبارية - كالصلاة - التي هي محلّ البحث في مباحث الأقل والأكثر الارتباطيين، لذلك ينبغي إيقاع الكلام حول كيفية تعلق الأمر الواحد بالمركب الاعتباري، رغم تعدّد أجزائه واختلافها، ونلتقي في المقام بنظريات ثلاث:



**النظرية الأولى:** وهي التي عليها مشهور المحققين، وحاصلها: أن الأمر الواحد قد تعلق بمجموع أجزاء المركب؛ وذلك لأن الأمر - كما أوضحنا مراراً - تعلق الوجود، وبالتالي فهو يحتاج إلى المتعلق المقوم لوجوده، والمقتضي للمصلحة المترتبة عليه، وبما أن المتعلق المقتضي لها في المقام هو المركب من الأجزاء؛ وتترتب عليه مصلحة واحدة قائمة بالمجموع المقتضي لها، بحيث يكون كل جزء جزء المقتضي، فلا بد من أن يتعلق الأمر الواحد بالمجموع بما هو مجموع، الذي هو تمام المقتضي للمصلحة، ويكون المجموع مقوماً للأمر، بحيث يكون كل جزء من أجزائه جزء المقوم للأمر، وهذا يعني أنه ليس لكل جزء أمر مستقل به، وإنما هو أمر واحد للمجموع بما هو مجموع؛ لوحدة الملاك القائم به، الذي يدور مداره الأمر وحدة وتعددًا.

وينتج على ضوء ذلك: أن العمل إذا كان عبادياً، وأراد المكلف امتثاله، فإنه عند الإتيان بكل جزء من أجزاء المركب ليس له أن ينوي إلا امتثال الأمر بالمجموع. وأيضاً على ضوء هذا التصوير لكيفية تعلق الأمر الواحد بالمركب ذي الأجزاء، يتسنى لنا انتزاع عنوانين بعد فرض تعلق الأمر بالمجموع: الأول هو: الكل المأمور به كالصلاة مثلاً، وهذا ينتزع من الكل. والثاني هو: الجزء كالركوع والسجود، وهو ما ينتزع من كل جزء جزء، ويكون جزء المقوم للمأمور به.

### مناقشة النظرية:

ويلاحظ على هذه النظرية: أن المتعلق بحسب الفرض متعدد بلحاظ تعدد أجزائه، بحيث أن الأمر به قد تعلق بطبيعي التكبيرة وطبيعي الفاتحة وطبيعي الركوع وغيرها، مع كونها أجزاء مستقلة ومتعددة وذات ملاك واحد في الوقت نفسه،

وإذا كان المتعلّق متعدّداً، فكيف يعقل أن يكون الأمر المتعلّق به واحداً في نفس الوقت؟!؟

وبكلمة واحدة: فإنّ المتعلّق مع تعدّده، لا يمكن أن يتعلّق به الأمر الواحد - وهو تعلقي الوجود - حال كونه واحداً، فإنّ وحدة تعلّقي الوجود وتعدّده تابعان لوحدة متعلّقه وتعدّده، حتّى لا يلزم محذور الخلف.

### النظرية الثانية: نظرية السيّد الخميني رحمته الله.

وحاصل كلامه: أنّ المركّبات على ثلاثة أقسام:

الأول: المركّبات الحقيقيّة. وعرفها بأنها: ذات الأجزاء التي تلغي وجودها الخاصّ بعد التركيب، ويكون لها وجود واحد.

الثاني: المركّبات الصناعيّة. وعرفها بأنها: المركّبات الخارجيّة المصنوعة للإنسان، والحاصلة بضمّ الأجزاء المتعدّدة إلى بعضها البعض، مع تحفظها على وجودها الخاصّ حتّى بعد التركيب، كالبيت والسيارة وما شاكلها.

الثالث: المركّبات الاعتباريّة. وعرفها بأنها: ما تكون لها أجزاء متعدّدة منضمة إلى بعضها، وكلها تشترك في ملاك واحد وأمر فارد، قائمين بمجموع الأجزاء، كالصلاة مثلاً.

وبعد أن عرض رحمته الله هذه الأقسام الثلاثة للمركّبات، شرعَ في بيان كيفية تعلّق الأمر الواحد بالمركّب، فأفاد أنّ المركّب إذا كان من القسم الأوّل، فلا كلام في كيفية تعلّق الأمر الواحد به؛ لأنّ المتعلّق في مثله يكون واحداً، فيتعلّق به الأمر الواحد من غير أي محذور.

وإنّما الكلام في القسمين الآخرين، نظراً لتعدّد المتعلّق فيها رغم كون الأمر

واحدًا، مما يلزم منه تعلق الواحد بما هو واحد بالمتعدد بما هو متعدد، وهو محال قطعاً، فلا بد من التخلص من المحذور عن طريق تصوير الوحدة الاعتبارية للمركب المتعدد.

وبيان ذلك: أنّ الأمر قبل أن يأمر بالمركب، لا بد أن يجعل للمركب ذي الأجزاء المتعددة وحدة اعتبارية، ثم ينشئ الأمر، فيتعلق الأمر حينها بالواحد الاعتباري. ومراده عليه السلام من الوحدة الاعتبارية - كما صرح بذلك في بحث مقدمة الواجب <sup>(١)</sup> - ليس هو مفهوم الوحدة جزءاً أو شرطاً، بحيث يكون المتعلق مثلاً هو الصلاة المتقيدة بالوحدة؛ أو تكون الوحدة جزءها، لأنّ هذا مما لا يمكن امتثاله؛ لكونه من الأمور الذهنية كما هو واضح.

بل مراده هو: أنّ المولى متى ما أراد أن يأمر بالمركب، فإنّه يلاحظ كلّ جزء جزء مستقلاً، ثم عند إنشاء الأمر يقطع النظر عن خصوصيات الأجزاء، ويلاحظها بلحاظ واحد، فتحصل وحدة اعتبارية يتعلّق الأمر بها، من غير أن يلزم محذور وحدة المتعدد أو تعدّد الواحد <sup>(٢)</sup>.

### مناقشة نظرية السيد الخميني عليه السلام:

ويلاحظ على هذه النظرية: أنّ لحاظ الأمور المتعددة لحاظاً واحداً لا إشكال فيه في حدّ نفسه، ولكن المشكلة أنّ اللّحاظ نفسه هو الآخر تعلقي الوجود أيضاً، فالكلام يرجع مرّة أخرى إلى أنّ هذا اللّحاظ الواحد بما هو واحد كيف يمكن أن يتعلّق بالمتعدد بما هو متعدد؟! وهذا معناه أنّ اللّحاظ الواحد لا يمكن

(١) تهذيب الأصول: ١: ١٦١.

(٢) تهذيب الأصول: ٢: ٣٧٩.

أن يتعلّق بما هو متعدّد إلاّ بانحلاله إلى لحاظات متعدّدة .  
 مضافاً: إلى أنّ الأمر الواحد هل يتعلّق بذات الملحوظات ؟ أم يتعلّق بها  
 مقيّدةً بكونها مغفولاً عنها ؟ إن كان الثاني فهو أمر ذهني ، والمقيّد بالأمر الذهني  
 لا يمكن امتثاله ، وعليه فلا بدّ من القول بكونه ذات الملحوظ ، وذات الملحوظ  
 متعدّد ، واللّحاظ ليس إلاّ واسطة في الثبوت من أجل تصحيح تعلّق الأمر  
 الواحد بالمتعدّد ، وهذا يعني أنّ ذات الأجزاء المتعدّدة الملحوظة لا تتغير  
 باللّحاظ من التعدّد إلى الوحدة ، بل هي باقية على ما هي عليه ، ولازم هذا  
 بقاء محذور تعلّق الواحد بالمتعدّد على ما هو عليه أيضاً .  
 وأخيراً: فإنّ الأمر عندما يتعلّق بالمتعلّق إمّا أن تُلاحظ معه خصوصيّات  
 أجزاء المتعلّق ، وإمّا أن لا تُلاحظ ، إن قلت : إنّها غير ملحوظة ، لم يمكن حينئذ  
 تعلّق الأمر بالجزء الخاصّ ، نظراً لعدم لحاظ خصوصيته ، وإن قلت : إنّها ملحوظة  
 رجّع المحذور مرّة أخرى ، وهو تقيّد متعلّق الأمر بأمر ذهني .

### النظرية الثالثة : نظرية الانحلال العقلي .

وحاصلها: إنّ الأمر الواحد ينحل إلى أوامر متعدّدة تتعلّق بكل جزء جزء ،  
 بتقريب: إننا ذكرنا في أكثر من موضع أنّ وحدة الأمر تتوقّف على وحدة  
 الأمر والمأمور والمأمور به ( المتعلّق ) ، وليس يكون المتعلّق واحداً إلاّ إذا كان  
 بسيطاً ، وأمّا إذا كان مركّباً - كما في المقام - فإنّه لا محالة يكون متعدّداً ، ولا يعقل  
 تعلّق الأمر الواحد - مع كونه تعلقي الوجود - بالمتعدّد ، إذ أنّ وحدة الأمر التعلقي  
 وتعدّده يدوران مدار متعلّقه ، لكونه بحسب ذاته لا يقتضي الوحدة ولا التعدّد .  
 والحاصل: فإنّ المراد ليس هو وجود أوامر متعدّدة بانشآت متعدّدة ،  
 وإنّما المراد هو وجود أوامر متعدّدة عن طريق الانحلال العقلي ، بحيث تكون

بتامها ناشئة عن ملاك واحد فقط ، ويكون مجموع المركب مقتضياً تاماً ،  
ويكون كل جزء من أجزائه جزءاً مقتضياً .

وبما أنّ كل جزء لا تأثير له إلا بعمية الجزء الآخر ، لذلك يقيد بالإنّيان به  
أيضاً ، كالواجب المقيّد بقيد عرضاً أو طولاً .

وعلى ضوء ما ذكرناه يتحصّل لدينا أنّ الأمر الواحد بالمركب ينحل إلى  
عدة أوامر نفسية ضمنية ، أمّا كونها نفسية : فلأجل كونها ناشئة عن ملاك في  
المتعلق ، وأمّا كونها ضمنية : فلأنّ متعلقه ليس تمام المقتضي بل بعضه ، بمعنى أنّه  
لا يكفي وحده لتحصيل الملاك ، بل لا بدّ أن يكون منضمّاً إلى بقية أجزاء المتعلق .

وهذه النظرية هي النظرية الصحيحة من بين النظريات الثلاث ، لخلوها  
عن المحاذير الثبوتية والإثباتية ، ويمكن الاستفادة مضمونها أيضاً من كلمات  
المحقّق السيّد الخوئي رحمته (١) .

وإلى غاية هنا نكون قد فرغنا من بيان المقدمات التمهيديّة ، التي أحببنا  
المرور بها قبل الشروع في صلب البحث .

### تمهيد :

بعد بيان المقدمات المذكورة نقول : إنّ المشكوك المرّد بين الأقل والأكثر ،  
تارة يكون هو المتعلق ، وأخرى يكون متعلق المتعلق - والذي عبّر عنه بعض  
الأعلام بالموضوع - ، وثالثة هو الأسباب المحصّلة للمتعلق ، والأقل والأكثر في  
كلّ واحد من هذه الأمور الثلاثة ، إمّا أن يكونا من قبيل الجزء والكلّ ، وإمّا أن

(١) مصباح الأصول : ٢ : ٤٢٨ .

يكونا من قبيل الجنس والفصل ، وإما من قبيل الشرط والمشروط .  
وهذا التقسيم مستفاد من كلمات السيّد الخميني رحمته الله (١) ، وهو أفضل من تقسيم  
الشكّ إلى ما كان في الجزء الخارجي ، أو الجزء الذهني ، كما صنع الشيخ  
الأعظم الأنصاري رحمته الله (٢) .

### دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر عند الشكّ في المتعلّق :

وعلى ضوء التقسيم المزبور ، يقع البحث حول ( المتعلّق ) المشكوك المرّدّد بين  
الجزء والكل ، كالصلاة الواجبة إذا شكّ في كونها ذات التسعة أجزاء من غير  
السورة ، أم هي ذات العشرة مع السورة ؟ فهل يكون مجرى لأصالة البراءة بشقيها  
العقلية والنقلية ؟ أم بأحدهما ؟ أم عدم جريان كلٍ منهما ؟ في المسألة مسالك ثلاثة :  
الأول : جريان البرأتين العقلية والنقلية ، كما هو مختار الشيخ الأعظم والسيّد  
الخوئي والخميني رحمته الله .

الثاني : التفصيل بين البراءة العقلية فلا تجري ، والبراءة النقلية فتجري ،  
كما هو مختار المحقّقين الآخوند والنائيني رحمته الله .

الثالث : عدم جريان البرأتين ، كما هو مسلك المحقّق صاحب الحاشية ،  
والسيّد الأستاذ الميلاني رحمته الله وهو المختار أيضاً .

ومن خلال عرض ما يتعلّق بهذه المسالك الثلاثة ، يتّضح الأمر بالنسبة لبقيّة  
الأقسام الآتفة الذكر .

(١) تهذيب الأصول : ٢ : ٣٧٩ .

(٢) فرائد الأصول : ٢ : ٣١٥ .

## المسلك الأول: جريان البراءة النقلية والعقلية.

وفيه أربع نظريات:

### النظرية الأولى: نظرية الشيخ الأعظم رحمته الله ومناقشتها.

بعد عرض المسالك الثلاثة في المقام إجمالاً، يقع البحث حول مسلك الشيخ الأعظم رحمته الله، ومحاوله بيانه وتشريحه رغم إجماله، مع الالتفات قبل الشروع فيه إلى أنه يبتني على نكتة انحلال العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بالأقل وشك بدوي بالنسبة للأكثر، وبعد الفراغ من بيانه نشرع في بيان تقريب المحقق الخوئي رحمته الله الذي وافق الشيخ الأعظم في مسلكه.

وحاصل تقريب مختار الشيخ الأعظم رحمته الله: أنه إذا دار الأمر بين كون المتعلق هو الأقل أم الأكثر، فالأقل معلوم الوجوب على كل تقدير، لأنه إما واجب نفسي على فرض كونه هو الواجب في الواقع، وإما واجب غيري على فرض كون الواجب هو الأكثر، وهذا يعني أن أصل الوجوب للأقل معلوم، غاية الأمر أنه يدور بين كونه وجوباً نفسياً أو غيرياً<sup>(١)</sup>.

وما دام أصل الوجوب معلوماً بالنسبة له، فهذا يعني وصول حكمه،

(١) ذكر المحقق الخوئي رحمته الله في مصباح الاصول: ٢: ٤٢٨ وجهاً آخر للانحلال، ونسبه إلى الشيخ الأعظم رحمته الله، وهو انحلال العلم الإجمالي إلى العلم بوجوب الأقل إما وجوباً نفسياً استقلالياً، أو وجوباً ضمنياً، ولكن السيد الأستاذ (صان الله مهجته) أفاد أنه لم يعثر عليه في كلمات الشيخ رحمته الله رغم تتبعه الكثير.

ومع وصول حكمه فلا موضوع لجريان أصالة البراءة، بل يحكم العقل حينها بلزوم موافقته وحرمة مخالفته.

وأما بالنسبة للأكثر فهو مشكوك الوجوب شكاً بدوياً، وبذلك يكون موضوع البراءة العقلية وهو (عدم البيان) متحققاً في الأكثر.

وبكلمة واحدة: فإن العلم الإجمالي بالوجوب النفسي المرّد بين الأقل والأكثر، ينحل إلى علم تفصيلي بوجوب الأقل إمّا وجوباً نفسياً أو غيرياً، وشكّ بدوي بالنسبة للأكثر، والأول بما أنه معلوم الحكم فلا يكون مجرى للبراءة، بخلاف الثاني لكونه مشكوك الحكم<sup>(١)</sup>.<sup>(٢)</sup>

هذا محصل كلامه ﷺ وأما تفصيله:

فقد قرّب ﷺ جريان البراءة العقلية، فيما لو كان الشكّ في الجزء الخارجي المرّد بين الأقل والأكثر: بأنّ المولى إذا أمر بمركب من المركبات، ودلّ الدليل على

(١) صاغ بعض الأعلام هذا التقريب بقوله: إن العلم الإجمالي بالوجوب النفسي المرّد بين الأقل والأكثر، قد انحلّ إلى علم تفصيلي بالوجوب الجامع بين الوجوب النفسي والغيري، ولكنّه لا يخلو عن نظر، وذلك لأنّ ما ينحل إليه العلم الإجمالي ينبغي أن يكون حاكياً عن الوجوب الصادر عن المولى في مقام الجعل، والحال أنّه في مقام الجعل لا يوجد إلاّ الوجوب الخاصّ، ولا وجود للوجوب الجامع، إذ لا ملاك له، وإنّما الملاك لوجوب الخاصّ المتشخص، فالصحيح أن يقال: إنّ الانحلال يرجع إلى علم إجمالي، طرفاه الوجوب النفسي والغيري بالنسبة للأقل، ممّا يعني العلم بوجوب الأقل إمّا نفسياً أو غيرياً.

(٢) لا يخفى أنّ الفرق بين العلمين المنحلّ والمنحلّ إليه: أن نفس متعلّق العلم الإجمالي المنحل مرّد بين الأقل والأكثر، بينما متعلّق العلم الإجمالي الثاني (المنحل إليه) وهو الأقل، معلوم ومتشخص، والتردد بين الوجوب النفسي والغيري إنّما هو في حكمه فقط.



بعض أجزائه فقط ، وتعلق الشك بالأجزاء الأخرى ، ففحص المكلف ولم يجد دليلاً على جزئية المشكوك ، ثم اقتصر في مقام الامتثال على معلوم الجزئية فقط ، وترك مشكوك الجزئية ، لم يكن مستحقاً للعقاب على تركه بحكم العقل .

وبعد أن قرب ﷺ جريان البراءة العقلية بهذا التقريب ، استشكل على نفسه بالأوامر العرفية ، كما لو أمر الطبيب باستخدام دواء يتركب من عدة أجزاء ، فشك المريض في بعضها ، فإنّ العقلاء في مثله يحكمون جازمين بلزوم الاحتياط ، فينبغي أن يكون الأمر كذلك في الأوامر الشرعية .

ولكنه ﷺ أجاب عنه : بتقسيم الأوامر الشرعية إلى قسمين : أوامر مولوية ، وأخرى إرشادية ، وأوامر الطبيب من قبيل القسم الثاني ، إذ أمر الطبيب بالدواء المركب إنما هو من قبيل الإخبار عن آثار الدواء المركب والمنافع المترتبة عليه ، والإرشاد إليها ، وإذا كان الأمر كذلك ، لزم الاحتياط ، إذ بما أن المريض يتطلب المنفعة من وراء الدواء المركب ، فلا يصح له الاكتفاء باستخدام بعض الأجزاء دون البعض الآخر ، مع احتمال توقف تحقق المنفعة على استخدام الكل .

بينما المقام ليس من قبيل ذلك ، بل هو من قبيل الأوامر المولوية ، التي من لوازمها استحقاق الثواب على موافقتها ، واستحقاق العقاب على مخالفة الحكم الإلزامي المعلوم منها كوجوب الأقل ، دون الأكثر ؛ لعدم العلم بوجوبه ، فمخالفته لا توجب استحقاق العقاب ، فلا يصح قياسه بما هو من قبيل الأوامر الإرشادية ، التي لا تترتب عليها اللوازم المذكورة .

وأما البراءة الشرعية ، فقد قربها ﷺ بانطباق موضوع أدلتها على المقام ؛ إذ الجزء المشكوك يصدق عليه - مثلاً - أنه مما حجب الله تعالى علمه عن العباد ، فهو مرفوع عنهم ، وإن شئت فقل : إن وجوب الأكثر مما حجب الله علمه عن

عباده ، وما حجبه الله عنهم فهو مرفوع عنهم .  
لا يقال : إنَّ وجوب الأقلِّ أيضاً ممَّا حجب الله تعالى علمه عن العباد ،  
فتجري البراءة النقلية بلحاظه .  
لأنه يقال : إنَّ الأقلِّ لم يحجب وجوبه ، لتوفر العلم الإجمالي به المرّد بين النفسي  
والغيري ، فيستحيل جريان البراءة بالنسبة له .  
وكذلك ينطبق على الجزء المشكوك موضوع حديث الرفع أيضاً : « رُفِعَ عن  
أمتي ما لا يعلمون » بتقريب : أن وجوب الجزء المشكوك ، أو وجوب الأكثر ،  
ليس بمعلوم - كما هو الفرض - فهو مرفوع .  
والخلاصة : فإنه عند دوران الأمر بين الأقلِّ والأكثر ، يكون الأكثر مجرى  
البرائتين العقلية والشرعية ، بالتقريب المتقدم<sup>(١)</sup> .

### إشكالات الأعلام على نظرية الشيخ الأعظم عليه السلام :

الإشكال الأول : ما أفاده السيّد الخوئي عليه السلام وحاصله : أن تصوير الوجوب  
الغيري للأقلِّ يتوقف على إمكان وجوب الأجزاء وجوباً غيرياً ؛ إذ على تقدير عدم  
اتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري ، لا يكون هنالك إلا الوجوب النفسي المشكوك  
تعلقه بالأقلِّ أو الأكثر ، فيمتنع الانحلال إلى علم إجمالي بوجوب الأقلِّ إمّا وجوباً  
نفسياً أو غيرياً .

وتقريب الإشكال : أنه قد نُفِّحَ في بحث مقدّمة الواجب أن الوجوب الغيري  
ينشأ من توقّف وجود شيء على وجود شيء آخر ؛ ممّا يلزم منه أن يكون وجود

(١) فرائد الأصول : ٢ : ٣١٨ .

المقدمة مغايراً لوجود ذي المقدمة ، حتى لا يلزم محذور الدور وتوقف الشيء على نفسه ، وبما أنّ المقام ليس كذلك؛ إذ ليس وجود الكل المركّب مغايراً لوجود الأجزاء ، بل وجوده عين وجود أجزائه ، ولا فرق بينها إلا للحاظاً - من جهة أنّ الأجزاء إن لوحظت بشرط الانضمام فهي الكل ، وإن لوحظت لا بشرط فهي الأجزاء - ومع العينية بين الكل والأجزاء ، وعدم كون الجزء مقدمة للكل لا يعقل أن يكون وجوبه غيرياً<sup>(١)</sup>.

**الإشكال الثاني:** ما أفاده السيّد الخوئي رحمته الله أيضاً ، وحاصله: أنّ النكته التي يبتني عليها التقريب - كما نبهنا - هي انحلال العلم الإجمالي ، وهو يتوقف على أن يكون المعلوم بالتفصيل من سنخ المعلوم بالإجمال ، والمقام ليس كذلك؛ لأنّ المعلوم بالإجمال هو الوجوب النفسي سواء كان متعلقاً بالأقل أم الأكثر ، بينما المعلوم بالتفصيل هو وجوب الأقل الجامع بين النفسي والغيري ، فلا ينحل بذلك العلم الإجمالي ، ومع عدم انحلاله لا يكون الأكثر مورداً للجريان البراءة.

ثمّ عقّب رحمته الله على ما أفاده: بأنّ القول بالانحلال في الفرض هو مقتضى التحقيق ، ولكنّه أحال البحث إلى بحث مقدّمة الواجب ، بدعوى تماميّة الإشكال السابق على تقريب الشيخ الأعظم رحمته الله ، فلا جدوى من إطالة الكلام لدفع الإشكال الثاني<sup>(٢)</sup>.

وتحقيق المطلوب: أنّ مقصود الشيخ الأعظم رحمته الله من دعوى الانحلال أحد احتمالين:

**الأول:** الانحلال من حيث الأثر والتنجيز.

(١) و (٢) مصباح الأصول: ٢: ٤٢٧.

والثاني: الانحلال من حيث العلم.

فإن كان مقصوده هو الأوّل، بمعنى: أنّ العلم الإجمالي بالوجوب النفسي المرّد بين الأقلّ والأكثر إذا كان منجزاً على كلّ تقدير، بحيث يكون أثره استحقاق العقوبة عند مطابقة ما تركه للواقع، وتجريباً عند عدمها، فانهحاله من حيث الأثر يعني: عدم تأثيره على كلّ تقدير، وفي كلّ طرف، سواء كان الأقلّ أم الأكثر، بل ينتفي العلم الإجمالي الأوّل، ويتبدل بعلم إجمالي آخر، وهو العلم بوجوب الأقلّ إمّا نفسياً أو غيرياً، والشكّ البدوي بالنسبة إلى الأكثر، وعلى ذلك فيجري الأصل في الأكثر من غير معارض؛ إذ الأقلّ معلوم الحكم بحسب الفرض. إلا أنّ هذا الاحتمال ليس سليماً عن الإشكال؛ وذلك لأنّه مضافاً إلى عدم إمكان تصوير الوجوب الغيري بالنسبة للأقلّ، كما أوضحناه قريباً، فإنّ لازم هذا الاحتمال القول بمنجزية العلم الإجمالي، بمعنى أنّ مخالفته بعد كونه موصلاً للمتعلّق توجب استحقاق العقوبة، وليس ذلك إلا إذا كان الحكم فعلياً في كلا الطرفين، والحال أنّه إذا كان الوجوب غيرياً لم توجب مخالفته استحقاق العقوبة، كما سنوضحه مفصلاً، وهذا يعني عدم فعليّة الحكم على كلّ تقدير، فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً.

وبكلمة مختصرة: إنّ منجزية العلم الإجمالي الأوّل تتوقّف على كونه منجزاً سواء كان متعلّقه هو الوجوب النفسي أم الغيري، والحال أنّه لو كان متعلّقه هو الوجوب الغيري لم يكن منجزاً، لا بنفسه لكونه غيرياً، ولا لأجل كونه موجباً لترك الأكثر، الذي هو ذو المقدّمة، إذ ترك المقدّمة إمّا يكون موجباً لاستحقاق العقاب فيما لو كان وجود ذبها منجزاً، والمفروض عدم كونه كذلك، فترك الأقلّ - حينئذ - لا يوجب مخالفة الحكم المنجز، وإذا لم يكن العلم الإجمالي في

طرف الأقل منجزاً، فذلك يعني بقاء العلم الإجمالي بوجود الأقل أو الأكثر نفسياً على حاله، ومعه لا بد من الاحتياط.

وإن كان مقصود الشيخ رحمته هو الثاني، أي: الانحلال من حيث العلم، بمعنى انحلال العلم الإجمالي الأول بعلم آخر، سواء كان تفصيلياً أم إجمالياً - كما يعني انتفاء العلم الأول، وقيام علم آخر تفصيلي أو إجمالي مقامه - فهذا النحو من الانحلال لا بد أن تكون فيه سنخية بين العلمين: الأول ( المنحل ) والثاني ( المنحل إليه )، بحيث يتغير العلم فقط، ويكون المعلوم هو نفس المعلوم.

ولكن هذا النحو من الانحلال لا يعقل في المقام، وذلك لعدم التنافي بين العلمين، بل بينهما تلازم في الوجود، حيث يوجدان معاً؛ إذ لازم العلم الإجمالي بالوجود النفسي المراد بين الأقل والأكثر، أن يُعلم علماً إجمالياً بوجود الأقل إما وجوباً نفسياً أو غيرياً، وهذا يعني عدم معقولية الانحلال، إذ العلم الأول ملازم للعلم الثاني، ولا انفكاك بينهما.

وبعبارة ثانية: إنه بعد العلم بوجود الأقل إما نفسياً أو غيرياً، يبقى العلم الإجمالي بكون الواجب النفسي إما هو الأقل أو الأكثر، فالعلم الإجمالي بالأقل لا يوجب انحلال العلم الإجمالي بالأقل والأكثر من جهة الوجود النفسي الاستقلالي، وما دام لا ينحل به فالنوبة لا تصل أصلاً لمسألة وجود السنخية وعدمها.

ولك أن تقول بعبارة ثالثة: إن انحلال أحد العلمين الإجماليين بالآخر يتوقف على تنافيهما وعدم وجودهما معاً، وفي المقام لا يوجد تنافٍ بين العلم الإجمالي بوجود الأقل أو الأكثر وجوباً نفسياً استقلالياً، وبين العلم بوجود الأقل نفسياً أو غيرياً، فلا يمكن انحلال الأول بالثاني.

**الإشكال الثالث:** ما أفاده الآخوند رحمته وحاصله: أن تنجيز العلم الإجمالي بوجود الأقل إما وجوباً نفسياً أو غيرياً، يتوقف على منجزية الوجوب النفسي للأكثر؛ وذلك لأن الوجوب المقدمي فعليةً وتنجزاً يتوقف على تنجز وجوب ذي المقدمة وفعليته، وكذلك وجوده أيضاً يتوقف على وجود ذي المقدمة، والمفروض عدم منجزية الأكثر بعد الانحلال، وهذا يعني أن عدم تنجز الأكثر مستلزم لتنجزه، وهو خلف واضح <sup>(١)</sup>.

وهذا الإشكال كما هو إشكال على تقريب مختار الشيخ الأعظم رحمته كذلك يصلح أن يكون إشكالاً على ما أفاده المحقق الأصفهاني رحمته في جواب إشكاله الأول، كما سيأتي بيانه <sup>(٢)</sup>.

**الإشكال الرابع:** ما أفاده المحقق الآخوند رحمته أيضاً، وحاصله: أن تنجز العلم الثاني يتوقف على تنجز الأكثر بالبيان المتقدم، والحال أن وجوب الأكثر وتنجزه يتوقف على بقاء العلم الإجمالي الأول، وهو العلم بالوجوب النفسي المردد بين الأقل والأكثر، وبقاؤه يعني عدم الانحلال إلى العلم الإجمالي الثاني، فيلزم حينئذ من الانحلال عدم الانحلال، ومن وجود الشيء عدمه، وما يلزم من وجوده عدمه محال <sup>(٣)</sup>.

### مناقشة المحقق النائيني للمحقق الآخوند رحمته:

وقد أورد المحقق النائيني رحمته على كلام الآخوند رحمته إيرادين، بعد أن قربه

(١) و (٣) كفاية الأصول: ٤١٣.

(٢) الصفحة ٣٥٠.

بقوله: «وجوب الأقل على كل تقدير، يتوقف على تنجز التكليف على كل تقدير، سواء كان متعلقاً بالأقل أو الأكثر، فإنه لو لم يتنجز التكليف بالأكثر على تقدير أن يكون هو متعلق الطلب لم يجب الإتيان بالأقل؛ لأن وجوبه إنما يكون بتبع وجوب الأكثر ومقدمة لحصوله، فلو لم يتنجز الأمر بذي المقدمة لا يلزم الإتيان بالمقدمة، فوجوب الإتيان بالأقل على كل تقدير يتوقف على وجوب الإتيان بالأكثر على كل تقدير، لأنه بعد فرض عدم تنجز التكليف بالأكثر على تقدير أن يكون هو متعلق التكليف لا يلزم الإتيان بالأقل، لاحتمال أن يكون وجوبه لأجل كونه مقدمة لوجود الأكثر، ولا يجب الإتيان بالمقدمة عند عدم وجوب الإتيان بذي المقدمة؛ فيلزم من وجوب الأقل على كل تقدير عدم وجوبه على كل تقدير، وما يلزم من وجوبه عدمه محال»<sup>(١)</sup>.

وبعد أن قرّب ﷺ كلام الآخوند ﷺ بهذا التقريب، أورد عليه بإيرادين:

**الإيراد الأول:** إن إشكال الآخوند ﷺ على الشيخ ﷺ إنما يتجه لو كان ما أفاده من كون وجوب الأقل مقدماً على تقدير أن يكون متعلق التكليف هو الأكثر، هو مقصود الشيخ الأعظم ﷺ، ولكنه ليس كذلك؛ لأن الشيخ يرى أن وجوب الأقل لا يكون إلا وجوباً نفسياً على كل تقدير، أي: سواء كان متعلق التكليف هو الأقل أم الأكثر؛ إذ الأجزاء إنما تجب بعين وجوب الكل، ولا يمكن أن يجتمع في الأجزاء كل من الوجوب النفسي والغيري.

وكلام الشيخ ﷺ - في المقام - وإن أوهم تعلق الوجوب الغيري بالأقل على تقدير وجوب الأكثر، ولكنه لا بد من تأويله؛ لأنه على خلاف ما بنى عليه

(١) فوائد الأصول: ٤: ١٥٥.

في مقدّمة الواجب<sup>(١)</sup>.

**الإيراد الثاني:** إن ما أفاده المحقق الآخوند<sup>عليه السلام</sup> من دعوى توقّف وجوب الأقلّ على تنجّز التكليف بالأكثر، ليس بتام، حتّى وإن قلنا بكون وجوب الأقلّ غيرياً؛ وذلك لأنّ وجوب الأقلّ يتوقّف على تعلّق واقع الطلب بالأكثر فقط، ولا يتوقّف على تنجّز التكليف به؛ إذ وجوب المقدّمة يتبع وجوب ذي المقدّمة واقعاً، وإن لم يبلغ مرتبة التنجّز، ممّا يعني أنّ تنجّز التكليف بالأقلّ لا يتوقّف على تنجّز التكليف بالأكثر، بل يتوقّف على العلم بوجوب نفسه؛ لأنّ تنجّز كلّ تكليف يتوقّف على العلم به، ولا دخل لتنجّز تكليف آخر في تنجّزه<sup>(٢)</sup>.

### مناقشة كلام المحقق النائيني<sup>عليه السلام</sup>:

ويلاحظ عليه:

**أولاً:** إنّ كلا إشكاليه يبتنيان على تصوير كلام المحقق الآخوند<sup>عليه السلام</sup> بأنّه يرى أنّ وجوب الأقلّ يتوقّف على تنجّز الأكثر، ولكنّه على خلاف ما أفاده الآخوند، إذ الذي ادّعاه هو توقّف تنجّز الأقلّ على تنجّز الأكثر، وليس توقّف وجوبه، ولذلك أشكل على الشيخ الأعظم<sup>عليه السلام</sup> بالخلف وعدم الانحلال، والنكتة لكلا الإشكاليين هي توقّف التنجّز على التنجّز، إذ لو لم يكن مراد صاحب الكفاية هو توقّف تنجّز الأقلّ على تنجّز الأكثر، لما كان وجه لما أثاره من إشكال الخلف.

**وثانياً:** إنّ ما أفاده<sup>عليه السلام</sup> في إشكاله الثاني من «أنّ وجوب الأقلّ - ولو كان

(١) فوائد الأصول: ٤: ١٥٦.

(٢) فوائد الأصول: ٤: ١٥٨.



وجوبه غيرياً - ليس يتوقف على تنجز الأكثر، بل على مجرد العلم به « ليس معقولاً؛ وذلك لأن ما كان وجوبه غيرياً لا يمكن أن يتنجز في نفسه؛ إذ تنجزه إنما هو بمعنى استحقاق العقوبة على تركه، ومن الواضح أن ترك الواجب الغيري لا يوجب استحقاق العقوبة إلا بما هو مستلزم لترك ذي المقدمة.

### مناقشة السيد الخوئي لإشكالي المحقق الآخوند قلبيهما:

وأجاب المحقق الخوئي رحمته عن كلا الإشكاليين بكلمة واحدة - على حدّ تعبيره - وحاصلها: أنه لا ريب في تنافي الانحلال مع تنجز التكليف بالنسبة للأكثر، ولكن الانحلال ليس من هذه الجهة، وإنما من جهة العلم بوجوب الأقل على كل تقدير، وذلك للعلم بوجوب الأقل إما لا بشرط وهو المطلق، وإما بشرط شيء وهو المقيّد، فذات الأقل معلوم الوجوب على كلّ تقدير، وإنما الشك في الإطلاق والتقييد، والإطلاق ليس مجرى لأصالة البراءة لأنه لا أثر له؛ وذلك لكونه توسعة على المكلف فلا يكون مورداً للبراءة في نفسه؛ إذ البراءة رافعة للضيق فلا تشمل موارد التوسعة.

وعليه: فتجري البراءة في التقييد من غير معارض؛ إذ منجزية العلم الإجمالي تتوقف على تعارض الأصول في طرفيه، ولا تعارض في المقام، وبذلك ينحل العلم الإجمالي من غير ترتب محذور، فلا يستلزم الخلف، ولا يستلزم وجوده عدمه، ولو لم يجعل المحقق الآخوند رحمته التنجز على كلّ تقدير شرطاً للانحلال لما انقذ عنه كلا الإشكاليين<sup>(١)</sup>.

(١) مصباح الأصول: ٢: ٤٣١.

مناقشة جواب المحقق الخوئي رحمته الله:

ويمكن أن يُناقش ما أفاده رحمته الله بأنه على خلاف ما يظهر من كلمات الشيخ الأعظم رحمته الله، فلا يصلح أن يكون تقريباً لكلامه؛ إذ هو يصرح بأن عدم جريان الأصل في جانب الأقل، إنما هو من جهة عدم الموضوع للأصل؛ للعلم بالحكم الواقعي، غاية الأمر أنه مردّد بين الوجوب النفسي والغيري، وهذا المقدار يكفي للتنجيز؛ إذ حتى لو فرضناه غيرياً في الواقع فإن مخالفته توجب استحقاق العقوبة على ترك الأكثر، بينما السيّد الخوئي رحمته الله يصرّ وجود الموضوع للأصل، ولكنّه لا يراه جارياً لمحدور اللغوية؛ إذ لا معنى للتوسعة عن طريق أصالة البراءة فيما كان موسّعاً في حدّ نفسه، فالتنجيز بنظر الشيخ من جهة وصول الحكم الواقعي، بينما التنجيز بنظر السيّد الخوئي رحمته الله من جهة لغوية جريان الأصل، فلا ربط لما ذكره بما طرحه الشيخ الأعظم رحمته الله حتى يكون دافعاً للإشكالين المثارين عليه.

**الإشكال الخامس:** وقد ذكره الشيخ الأعظم رحمته الله وأجاب عنه، ولكن المحقق الآخوند رحمته الله أشكل على جواب الشيخ الأعظم، وشيّد الإشكال وتبناه، وحاصله: أنه لو أحرز للأقل ملاك وجوبي نفسي مستقلّ غير الملاك القائم بالأكثر، وشكّ في وجود ملاك إلزامي آخر قائم بالأكثر، فلازم ذلك انحلال العلم الإجمالي بعلم تفصيلي بوجوب الأقل، وشكّ بدوي في الأكثر، للشكّ في الملاك الزائد.

ومع ذلك فإنه يمتنع إجراء الأصل بالنسبة للأكثر؛ وذلك لأنّ تعلق الأمر بالمتعلق المرّد بين الأقل والأكثر يُستكشف منه إنّ وجود الملاك في المتعلق المرّد، وهو قائم إمّا بالأقلّ أو الأكثر، ومع إحراز الملاك في المتعلق يلزم عقلاً تحصيل الملاك المحرز، كما يلزم امتثال أمر المولى، ومع إمكان تحصيل الملاك باليقين لا تصلح

النوبة إلى التحصيل الظني، الذي يتحقق بالإكتفاء بالأقل؛ لما أكدنا عليه غير مرة من طولية مراتب الامتثال، وعلى هذا فلا بد من الاحتياط والإتيان بالأكثر. والوجه في لزوم تحصيل الملاك عقلاً، يبتني على قاعدة: (الواجبات الشرعية ألطف في الواجبات العقلية) وبيانها يستدعي بيان جهات، على نحو الاختصار:

الأولى: إن اللطف عبارة عن: العمل الاختياري الدخيل في ترتب غرضٍ ما على عمل اختياري آخر، لا يكون بوحده كافياً لترتب ذلك الغرض عليه، بل يحتاج إلى ما ينضم إليه ليرتب عليه الغرض الذي يؤتى به من أجله. ولا إشكال في كونه ممدوح الفعل، ومذموم الترك عقلاً.

الثانية: إن اللطف تارة يكون فعلاً لله تعالى فيجب عليه، وأخرى يكون فعلاً للمكلف فيجب عليه أيضاً، وثالثة يكون فعلاً لغير الشخص المكلف، ولكنه لطف بالنسبة للمكلف، كوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - كما نبه على ذلك المحقق الطوسي في التجريد<sup>(١)</sup> - وفي مثل هذه الصورة أيضاً يكون اللطف واجباً على غير المكلف.

الثالثة: تستفاد قاعدة اللطف من عدة آيات قرآنية، منها قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾<sup>(٢)</sup>.

بتقريب: أن الغرض من إبداع الكائن البشري هو: وجود من يمكن أن يصل

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٤٥.

(٢) النحل ١٦: ٧٨.

إلى مرتبة الكمال باختياره، في قبال سائر المخلوقات الإمكانية، وليس يتأتى تحقق هذا الغرض إلا عن طريق اللطف، من خلال تزويد الإنسان بالسمع والبصر، وبعث الرسل والأنبياء إليه، وما شاكل ذلك من مظاهر اللطف.

الرابعة: المراد من مصطلح ( الواجبات العقلية ) المذكور في القاعدة، هو الملائكات، كما هو صريح كلمات المحقق الآخوند<sup>(١)</sup> حيث قد فسّر المصالح بها<sup>(١)</sup>، والوجه في التعبير عنها بذلك هو: أن المطلوب في الواجبات النفسية أولاً وبالذات هي: الملائكات، ولأجلها وجبت تلك الواجبات، لأنها هي الداعي لإيجابها، وبالتالي فإنّ العقل يحكم بلزوم تحصيلها، كما يحكم بلزوم الامتثال والطاعة للأوامر، وإنما لم يأمر الشارع بالملائكات مباشرة، مع كونها هي المطلوبة بالذات، لأنه إن أمر بها من غير أن يأمر بالأسباب لن تكون مقدورة للمكلف، لأنها مسببة عن أسباب خاصة، وإن أمر بها إلى جنب أمره بالأسباب كان ذلك منه لغواً، لكفاية الأمر بالأسباب في الأمر بها، فيتعيّن أن يأمر المولى بالأسباب فقط.

والخلاصة: فالمراد من الواجبات العقلية: الملائكات، وهي المطلوبة والواجبة بالذات، فيكون امتثالها واجباً بحكم العقل، وتركها قبيحاً.

الخامسة: اتضح من خلال ما ذكرناه أن الواجبات الشرعية بمثابة الأسباب، والملائكات التي هي الواجبات العقلية بمثابة المسببات، وبما أن تحصيل الغرض المترتب على الملائكات، لا يتأتى إلا عن طريق الأسباب، لذلك صحّ التعبير

(١) كفاية الأصول: ٤١٤.

عن الأسباب بـ ( الألفاف ) في قولهم : ( الواجبات الشرعيّة ألفاف في الواجبات العقلية ).

إذا عرفت ذلك عرفت الوجه في لزوم تحصيل الملاك عقلاً ، وعلى أساسه  
يتمتع إجراء البراءة عن الأكثر ، كما أفاد المحقق الآخوند عليه السلام .

وقد أجاب الشيخ الأعظم عليه السلام - كما أشرنا - عن هذا الإشكال بجوابين :

الأول : أنّ مسألة البراءة والاحتياط ليست تبني فقط على مسلك العدلية ، بل يمكن تصويرها حتى على مسلك الأشاعرة المنكرين للحسن والقبح العقليين ، وكذلك على مسلك بعض العدلية القائلين بوجود المصلحة في نفس الأوامر ، لا في متعلقاتها ، ومن الواضح أنّه على كلا المسلكين الأخيرين لا يرد الإشكال ، لكونه يبني على التسليم بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها <sup>(١)</sup> .

الثاني : حتى لو اقتصرنا على مسلك العدلية ، فإنّ من المحتمل أن يكون قصد الوجه دخلياً في الملاكات ، المعبر عنها باللطف ، وبما أنّ الوجه في الأكثر غير معلوم ، إذ لا يعلم أنّه هو الواجب أم الأقل المتحقق في ضمنه ، لذلك فلا يمكن قصده ، وبما أنه لا يمكن قصده ، فإنّ اللطف لا يمكن أن يكون واجباً لعدم القدرة على سببه <sup>(٢)</sup> .

### وأشكّل عليه المحقق الآخوند عليه السلام :

أولاً : إنّ لازم ما أفاده عليه السلام في جوابه الأوّل هو التسليم بالإشكال في الجملة ،

(١) فرائد الأصول : ٢ : ٣١٩ .

(٢) فرائد الأصول : ٢ : ٣٢٠ .

أي على خصوص مسلك المشهور من العدلية، وهذا هو المطلوب، إذ الأشاعرة لا عبرة بمسلكهم، وبعض العدلية القائلون بوجود الملاكات في الأوامر لا يحصرونها في ذلك فقط، بل يهتمون وجودها في المتعلقات، وبالتالي فحتى على مسلكهم يُحتمل قيام الملاك بالأكثر، مما يمنع من جريان أصالة البراءة بالنسبة له.

وثانياً: إن ما أفاده عليه السلام في جوابه الثاني من عدم إمكان الإحتياط، يعد خروجاً عن محلّ البحث؛ إذ البحث إنما هو فيما لو كان الإحتياط ممكناً عند الشك في المكلف به، حتى وإن كان المورد من موارد دوران الأمر بين المتباينين.

وثالثاً: إن مراد القائل بلزوم إيقاع الواجب على وجهه، هو: وجه نفسه، لا وجه أجزائه، الذي هو عبارة عن وجوبها الغيري، إذ لا يلزم قصد وجه كل جزء جزء من أجزاء الواجب قطعاً.

ورابعاً: إن الإتيان بالأكثر مع قصد وجهه - إمّا على نحو الغاية كالإتيان بالصلاة مثلاً لوجوبها، وإمّا على نحو الوصف كالإتيان بالصلاة بنية كونها الصلاة الواجبة - في غاية الإمكان؛ وذلك لصحة انطباق الواجب عليه، حتى ولو كان الواجب في الواقع هو الأقل، وذلك فيما لو قصد وجوب المأتي به على إجماله، بلا تمييز ما له الدخول من الأجزاء في الواجب وما ليس له، فإن الواجب ينطبق على المأتي به بتمامه فيما لو دار الزائد بين كونه جزءً للماهية أو جزءً لفردها.

وخامساً: إن مقتضى التحقيق هو عدم اعتبار قصد الوجه في العباديات، وذلك لأنه من القيود التي يشك في اعتبارها، والقيود المشكوكة تارة تكون ابتلائية، وأخرى ليس كذلك، فإن كانت من النحو الأول لزم على الشارع أن ينبّه على قيديتها، تحفظاً على مصالحها، وليس يصحّ منه أن يتكئ على حكم العقل القاضي بلزوم الإتيان بها، من جهة أن الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية، فلما لم

يُنبّه عُلْمَ عدم اعتباره ، إذ عدم العلم في مثله - من الابتلايات العامّة - دليل عدم . هذا مضافاً إلى أن قصد الوجه لو سلّم اعتباره فهو فيما يمكن فيه قصد الوجه ، والمقام ليس كذلك .

وسادساً: إنّ ما أفاده الشيخ عليه السلام من عدم وجوب تحصيل الواجب العقلي (الملاك) عند عدم إمكان قصد الوجه ، والإكتفاء بامتثال الأقل فقط - لانحلال العلم الإجمالي بالتكليف المرّد متعلّقه بين الأقل والأكثر إلى العلم بوجوب الأقل والشكّ في وجوب الأكثر - ليس تامّاً؛ وذلك لأنّ الأحكام دائرة مدار الملاكات ، بمعنى أن التكليف بعملٍ ما إنّما ينشأ عن الملاك القائم به ، والذي يتسبب عنه تسبب المعلول عن علته التامّة ، ويدور مداره حدوثاً وبقاءً .

وعليه: فعند العلم بالوجوب المرّد متعلّقه بين الأقل والأكثر ، يكشف الوجوب إنّاً عن قيام الملاك بأحدهما ، وبما أنّ الواجب الشرعي لطف بالنسبة للواجب العقلي (الملاك) والذي يجب تحصيله عقلاً عند العلم به ، لكونه هو المطلوب بالذات ، لذلك فإنّ أمكن تحصيله قطعاً عن طريق الإتيان بالأكثر ، لزم ذلك عقلاً ، وإن لم يمكن لأجل عدم إمكان الإتيان بالأكثر مع قيوده ، التي من جملتها قيد قصد الوجه ، لم يجب تحصيله القطعي عن طريق الإتيان بالأكثر ، لفرض عدم إمكانه ، وحينئذ يكون قيام الملاك بالأقلّ مشكوكاً ، ومع الشكّ فيه يشكّ بتعلّق الأمر بالأقلّ ، فلا يلزم الإتيان به حينئذ ، ولازم هذا عدم وجوب الأقلّ والأكثر معاً ، وهذا ما لا يمكن الإلتزام به .

### انتصار المحقق النائيني عليه السلام للشيخ الأعظم عليه السلام:

وما أفاده المحقق الآخوند عليه السلام من لزوم تحصيل الملاك مطلقاً ، لم يسلم من

إشكالات المحقق النائيني رحمته الله الذي حاول أن ينتصر للشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله ، فأورد على كلام الآخوند ما حاصله :

إنّ المأمور به على قسمين : فتارة يكون علّة تامّة للغرض المترتب عليه ، بحيث يترتب الغرض على تحقق المأمور به بلا وساطة أي أمر خارج عن قدرة المكلف ، كما يترتب القتل على قطع الأوداج ، وأخرى يكون من قبيل العلّة الإعدادية بالنسبة له ، بحيث لا يترتب الغرض على المأمور به فقط ، بل عليه وعلى مقدّمات أخرى خارجة عن نطاق قدرته ، كالإثمار المترتب على فعل المكلف زرعاً وسقياً ، وعلى بعض المقدّمات الخارجة عن قدرته كحرارة الشمس والهواء ، وفي كلا القسمين فإنّ البحث تارة يكون في مقام الجعل ، وأخرى في مقام الامتثال .

ففي مقام الجعل : إن كان المأمور به علّة تامّة للغرض ، فللمولى أن يأمر بالغرض ، وله أن يأمر بالمتعلّق ، لكون المكلف قادراً على كليهما ، إما بالمباشرة أو بالواسطة .

وإن كان المأمور به جزء العلّة ، فالغرض حينئذ ليس مقدوراً للمكلف ، لأنّه يترتب على عمله وأمرٍ آخر ليس مقدوراً له ، كالأمر بالزرع بغرض حصول الثمر ، فإنّ الإثمار كما يترتب على عمله كذلك يترتب على أمور أخرى أيضاً ، من قبيل المطر وإشراق الشمس ، ممّا هو ليس مقدوراً للمكلف ، وهذا يعني أنّ الغرض ليس مقدوراً للمكلف حتّى بالواسطة ، فلا يصحّ الأمر به لعدم تحقّق شرط التكليف ، بينما المتعلّق مقدور للمكلف فيصحّ تكليف المكلف به .

وأما في مقام الامتثال : فإن كان المأمور به علّة تامّة للغرض ، وكان الغرض مقدوراً للمكلف ولو بالواسطة ، فإنّ المأمور به حقيقة سيكون هو الغرض ،



لأنّ الأمر بالمأمور به إنّما هو لأجله ، وكونه محصّلاً له ، وعلى هذا فلا بدّ من تحصيل اليقين بحصوله ، بحيث لو تردد الأمر بين الأقل والأكثر فإنّ الشكّ حينئذ سيكون من قبيل الشكّ في المحصّل ، وعليه يتحتم الإتيان بالأكثر .

وأما إن كان المأمور به مقدّمة إعدادية لتحقيق الغرض ، فبناءً على عدم إمكان الأمر بالغرض في مرحلة الثبوت ، لعدم تحقّق شرط التكليف وهو القدرة ، فإنّه لا يجب على المكلف - حينئذ - إلاّ الإتيان بما أمر به المولى ، وهو نفس المأمور به ، ومع الشكّ في حصول المتعلّق عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر ، فإنّه لا يجب الإتيان بغير الأقل ، للعلم بوجوده على كلّ تقدير ، ويكون وجوب الأكثر مورداً للأصل ، لعدم العلم به .

نعم ، لو شكّ في أن الغرض المترتب على المأمور به من أي القسمين ، فهل هو من القسم الأوّل ليجب الاحتياط ؟ أم من القسم الثاني ليرجع إلى أصالة البراءة ؟ فلا بدّ من ملاحظة لسان الأدلّة ، فإن كان لسان الدليل هو تعلّق الأمر بالغرض ، كما لعله يستظهر من قوله تبارك وتعالى : ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾<sup>(١)</sup> حيث تعلّق الأمر بالطهارة ، ولم يتعلّق بالمكلف به ، كان المورد من موارد الشكّ في المحصّل ، فيجب الاحتياط ، إذ يستكشف من الأمر بالغرض كونه مقدوراً للمكلف ، لأنّه لو لم يكن مقدوراً لم يأمر به الحكيم ، للغوية التكليف بغير المقدور ، وفي مثله يجب الاحتياط عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر تحصيلاً لليقين بتحقيق غرض المولى .

وأما لو كان لسان الدليل هو تعلّق الأمر بنفس المأمور به ، كأغلب الأوامر

(١) المائدة ٥ : ٦ .

المتعلّقة بالفروض العباديّة كالصوم والحج والصلاة، فلا يجب الاحتياط في مثله، إذ يستكشف من تعلق الأمر بنفس المأمور به، وعدم تعلّقه بالعرض، عدم كون العرض مقدوراً للمكلف، وإلا لكان تعلق الأمر به أولى من تعلّقه بالمقدّمة، ومعه يصحّ إجراء البراءة عن الأكثر لعدم العلم به، ويتعيّن الإتيان بالأقلّ للعلم بتعلّق التكليف به.

والخلاصة: فإنّ دعوى المحقّق الآخوند رحمته الله لزوم تحصيل الغرض مطلقاً، لا يمكن الإلتزام بها، بل لا بدّ من التفصيل بين الغرض الذي تكون نسبته إلى المأمور به نسبة المعلول لعلته التامّة، فيلزم تحصيله، وبين الغرض الذي تكون نسبته للمأمور به نسبة المعلول إلى العلة المعدة، فلا يلزم تحصيله<sup>(١)</sup>.

### مناقشة المحقّق الخوئي للمحقّق النائيني رحمتهما الله:

واستشكل السيّد الخوئي رحمته الله على أستاذه النائيني رحمته الله بما حاصله: أنّ المأمور به إذا لم يكن علة تامّة للعرض، فله غرضان: أقصى وأدنى، والمراد من الغرض الأقصى: الغرض المترتب على المأمور به وغيره فيما لو كان المأمور به جزء العلة، والمراد من الغرض الأدنى: الغرض المترتب على نفس المأمور به، وهو الإعداد على حدّ تعبير المحقّق النائيني رحمته الله.

والمأمور به - في الفرض - وإن لم يكن علة تامّة بالنسبة للعرض الأقصى، بل مجرد مقدّمة إعدادية، ولكنّه بالنسبة للعرض الأدنى - الذي هو الإعداد - يعدّ علة تامّة، لكون الإعداد يترتب على المأمور به بلا واسطة خارجة عن قدرة

(١) فوائد الأصول: ٤: ١٦٥.

المكلف ، ولو لم يكن علة تامّة للغرض الأدنى للزم أن يقع فعله من غير مرجح ، وإذا كان كذلك كان المأمور به محصّلاً بالنسبة للغرض الأدنى ، وهذا يعني أنّه لا وجه لتفصيل المحقّق النائيبي عليه السلام بين الغرض الذي تكون نسبته إلى المأمور به نسبة المعلول لعلته التامّة ، فحكم بلزوم تحصيله ، وبين الغرض الذي تكون نسبته للمأمور به نسبة المعلول إلى العلة المعدة ، فحكم بعدم لزوم تحصيله ؛ إذ على كلا الفرضين يكون المأمور به علة تامّة بالنسبة للغرض <sup>(١)</sup> .

### مناقشة المحقّق الخوئي لصاحب الكفاية عليه السلام ومناقشته :

وبعد مناقشته لما أفاده أستاذه النائيبي عليه السلام تصدى للتعليق على كلام المحقّق الآخوند عليه السلام ، وحاصل ما أفاده: أنّ المولى إذا أمر بالعرض ، كمازهاق الروح ، فهو مقدور بالواسطة ، ويكون العمل محصّلاً له ، وحينئذ لا بدّ من تحصيل الغرض ، فيؤتى بالأكثر لو تردد الغرض بينه وبين الأقلّ .

وأما لو أمر بنفس العمل ، فلا يجب تحصيل الغرض ، لعدم العلم بسببه الذي يتسبّب عنه ، إذ بيانه على عهدة المولى ، فلما لم يبينه لم يكن تفويت الغرض حينئذ مستنداً إلى المكلف ، بل سيكون مستنداً إلى المولى نفسه ، ممّا ينتج عنه عدم استحقاق المكلف للعقاب فيما لو أتى بالأقلّ ، ولم يأت بالأكثر ، وكان الغرض في لوح الواقع متعلّقاً به .

وبالجملة فإنّ الغرض لا يزيد على أصل التكليف ، إذ كما أن التكليف الذي لم يتم عليه بيان من المولى مجرى لأصالة البراءة ، كذلك الغرض الذي لم يتم عليه

(١) مصباح الأصول : ٢ : ٤٣٧ .

بيان من المولى مورد لجريان أصالة البراءة، وعند دوران الأمر بين الأقل والأكثر، كما يجري الأصل بالنسبة للأكثر عند الشك في التكليف به، كذلك يجري الأصل أيضاً بالنسبة له أيضاً عند الشك في قيام الغرض به<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه: أن ما تفضل به من عدم الفرق بين التكليف وبين الغرض في جريان الأصل بالنسبة لهما، إنما يصح في موارد الشك البدوي، وأما في موارد العلم الإجمالي فلا؛ وذلك لأن العلم الإجمالي المردد بين الأقل والأكثر يكشف إنَّ عن كون الملاك مردداً بينهما، فيتولد عنه علمان إجماليان: أحدهما بلحاظ المتعلق، والآخر بلحاظ الملاك، وانحلال العلم الإجمالي بالنسبة للمتعلق لا يعني انحلاله بالنسبة للملاك، فيبقى الملاك لازم التحصيل حتى مع انحلال العلم الإجمالي بالنسبة للمتعلق، سيما مع كون الغرض الأدنى لازم التحصيل بنظره الشريف ﷺ، وسيأتي تحقيق هذا المطلب وبيان الوجه في عدم لزوم تحصيل الملاك عن طريق الإتيان بالأكثر، والإكتفاء بالإتيان بالأقل.

### تحقيقُ البحث:

وتحقيق المطلب: أن البحث ينبغي أن يقع في مقامين: مقام الجعل ومقام الامتثال، وحاصل الكلام في المقام الأول هو: أن المكلف لو علم سبب الملاك، كسبب إزهاق الروح مثلاً، ولو من غير بيان الشارع، فإن للمولى أن يأمره مباشرة بالغرض، أو بسببه.

وأما لو لم يعلم سبب تحصيل الملاك إلا ببيان الشارع، فالمولى - حينئذ - إما أن يأمر بالسبب فقط، أو بالغرض كذلك، أو بكليهما، لا سبيل لاختيار الأخير

(١) مصباح الأصول: ٢: ٤٣٧.

نظراً لمحذور اللغوية من الأمر بكلا الأمرين، كما لا سبيل للأمر بخصوص الغرض فقط من غير الأمر بسببه، إذ يلزم من ذلك نقض المولى لغرضه، لفرض عدم علم المكلف بالسبب الذي يحقق به الغرض، فيتعين الأول.

وأما في مقام الامتثال: فالمكلف تارة يكون عالماً بالسبب، وأخرى ليس كذلك، فإن كان عالماً بالسبب الذي يتسبب عنه الغرض، مع العلم بكون المطلوب تحصيله واقعاً هو الغرض، والمأمور به ما هو إلا محصل له ليس إلا - مما يعني كون الغرض مقدوراً له بالواسطة - ودار الأمر بين الأقل والأكثر، فإنه يتعين على المكلف أن يحتاط بالإتيان بالأكثر؛ لأن الاشتغال اليقيني يستدعي العلم بتحصيله.

وأما لو لم يكن عالماً بالسبب، فعلى المولى أن يبين السبب التام لغرضه، وإلا لزم نقضه، وعليه فلو لم يبينه صح التمسك بالإطلاق لنفي المشكوك فيه، اللهم إلا أن لا يكون المولى في مقام البيان، بحيث تتم مقدمات الحكمة، وينعقد الإطلاق، ففي مثله يتعين الاحتياط، ويلزم الإتيان بالأكثر، للعلم بوجود ملاك مردد بين الأقل والأكثر، وهو المأمور به واقعاً، ولا يحصل اليقين بتحصيله إلا مع الإتيان بالأكثر، ويستثنى من ذلك ما لو كان الملاك من غير الملاكات التي يلزم تحصيلها حتى في حال الشك، كما سيأتي قريباً.

**الإشكال السادس:** ما أفاده المحقق الأصفهاني رحمته وحاصله: أن لازم الانحلال أن يكون وجوب الأقل منجزاً على كل تقدير، والأكثر مشكوكاً بالشك البدوي، فيكون مجرى لأصالة البراءة، ولكنه غير معقول؛ وذلك لأن جريان البراءة بالنسبة للأكثر معناه ارتفاع وجوب الأكثر، ومع ارتفاع وجوبه كيف يكون الأقل واجباً على تقدير كون وجوبه غيرياً؟! وهذا معناه عدم وجوب الأقل على

كل تقدير ، فلا ينتج العلم الإجمالي لعدم العلم بالحكم الفعلي على كل تقدير .  
وأجاب عنه رحمته : بأن جريان البراءة لا يرفع الوجوب الواقعي للأكثر ،  
وإنما يرفع تنجزه ، ووجوب الأقل الغيري المقدمي إنما يتوقف على وجوب الأكثر  
واقعا ، وليس على تنجزه <sup>(١)</sup> .

**الإشكال السابع :** ما أفاده المحقق الأصفهاني رحمته أيضا ، وحاصله : أن العلم  
بوجوب الأقل إما نفسياً أو غيرياً يقتضي منجزيته ، بمعنى استحقاق العقوبة على  
مخالفته ، فلا يكون موضوعاً لجريان أصالة البراءة ، بخلاف الأكثر ، والفرض  
أن العلم الإجمالي المذكور لا أثر لتنجيزه ؛ وذلك لأنه إن كان وجوبه غيرياً  
فمخالفة الوجوب الغيري لا توجب استحقاق العقوبة ، ومع كون بعض أطراف  
العلم الإجمالي لا أثر له ، فكذلك يكون العلم الإجمالي نفسه أيضاً .

وأجاب نفسه عنه مستفيداً ذلك من كلمات الشيخ الأعظم رحمته نفسه : بأن  
مخالفة الوجوب الغيري وإن لم توجب العقاب على تركه بما هو ، ولكن بما  
أن تركه مستلزم لترك الأكثر على فرض كون وجوبه غيرياً فإنه يكون منجزاً .  
وبعبارة أخرى : العلم بوجوب الأقل على كل تقدير مستلزم للعلم بأن تركه  
موجب لاستحقاق العقوبة على أي تقدير ، بالبيان المتقدم قريباً ، وهذا يكفي  
لتنجز العلم الإجمالي <sup>(٢)</sup> .

### ملاحظة على جوابي المحقق الأصفهاني رحمته :

ولكن الصحيح أن ما ذكره رحمته يتوقف على إمكان أن يكون وجوب الأقل

(١) و (٢) نهاية الدراية : ٤ : ٢٩٠ .

وجوباً غيرياً، وقد تقدّم منّا قريباً عدم إمكانه، فتدبر، مضافاً إلى أنّ كون ترك الأقلّ مستلزماً لاستحقاق العقاب على ترك الأكثر - على فرض كونه غيرياً - إنّما هو فيما لو كان الأكثر منجزاً، ومع فرض تنجز الأقلّ لا مجال لتنجّزه، نعم ترك الأقلّ موجب لاستحقاق العقاب مطلقاً، لأجل مخالفة الوجوب النفسي المعلوم بالإجمال إذا لم ينحل بسبب العلم الإجمالي المتعلّق بالأقلّ.

### النظريّة الثانية: نظريّة المحقّق الأصفهانى رحمته الله.

ومن سلك مسلك الشيخ الأعظم رحمته الله في الإلتزام بجريان البرائتين: شيخُ المحقّقين الأصفهانى رحمته الله، وبيان معالم نظريته يتوقّف على ذكر عدّة مقدّمات منتزعة من كلامه:

الأولى: أنّ الوجوب المتعلّق بالمركّب المردّد بين الأقلّ والأكثر، ليس وجوباً انحلالياً، بل هو وجوب واحد، تعلق بتعلّق واحد بأمر متعدّد، لكونه ناشئاً عن ملاك واحد قائم بالمجموع، وحتى بعد تعلقه يبق على وحدته ولا يتعدّد، والمتعلّق يكون هو المجموع من حيث المجموع، وهو المقوم للوجوب، فكله كلّ المقوم وبعضه بعضه؛ إذ قبل تعلق الأمر كانت هنالك ثمة أمور متعدّدة، ولكن بعد التعلّق صار الكل يشكّل المأمور به، وعلى ذلك: فليس في البين إلاّ وجوب نفسي واحد، تعلق بأمر متعدّد بتعلّق واحد، ويبقى على وحدته حتى بعد التعلّق، فلا ينحل إلى وجوبات ضمنيّة متعدّدة.

الثانية: إنّ تعلق الوجوب النفسي بالأعمال المتعدّدة، ليس كتعلّق العرض الواحد بالجسم الواحد - لأنّ وجود العرض مغاير لوجود المعروض، وإن كان وجوده تعلقياً يحتاج إلى المعروض الموجود، حتّى لا يلزم قيام الموجود بالمعدوم -

وذلك لأنّ انبساط الوجوب على المتعلّق المتعدّد، ليس كانبساط العرض على الجسم الواحد، إذ المعروض إذا كان قابلاً للانقسام كالسطح، وتجزء تجزئاً فعلياً، فإنّ العرض يتجزأ بحسب تجزئه، ويكون كلّ جزء من المعروض له حظ من العرض، بل تعلق الوجوب بمتعلّقه كتعلق الوجود بالماهية، فإنّ المتعلّق يوجد بعين وجود الوجوب، وإذا كان الوجوب الصادر من المولى واحداً لزم أن يوجد المتعلّق - وإن كان متعدّداً - بوجود واحد.

فالصحيح هو: أنّ تعلق الوجوب كتعلق اللّحاظ بالمفاهيم المتعدّدة، إذ اللّحاظ لا يتعلّق بالوجود الخارجي ولا بالوجود الذهني، وأنّما يتعلّق بذات المفهوم، فعند ملاحظة أمور متعدّدة إنّما تلاحظ ماهياتها، لا وجوداتها، وكذلك الوجوب يتعلّق بالماهيات لا بوجوداتها، إذ لو كان وجودها وجوداً خارجياً للزم من تعلق الأمر بها طلب تحصيل الحاصل، ولو كان ذهنيّاً لاستحال امتثاله، ولذلك يكون تعلق الوجوب بالمتعلّق من قبيل القضايا الطبيعية.

الثالثة: لو تردد الوجوب النفسي بين الأقلّ والأكثر فهو قد تعلق بتعلّق واحد بأحدهما، من غير أن ينحل إلى وجوبات ضمنيّة متعدّدة، غاية الأمر أنّ متعلّق الوجوب لو كان هو الأكثر في الواقع، لكان الأكثر هو الكلّ والأقلّ بعضه، وبعضية الأقلّ للأكثر ليست معلولة له، حتّى يتوقّف وجوبها على وجوبه، بل البعضية والكلّيّة متضايقان، والمتضايقان ليسا من قبيل العلة والمعلول، وإن كان كلّ منهما يتوقّف على الآخر، ولكنه توقّف من الجانبين، لا من جانب واحد كما في العلة والمعلول، ولذلك يتكافئان قوة وفعلاً ووجوداً وعدمًا من باب التلازم.

وعلى ضوء هذه المقدمات: فإنّنا في موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، نعلم تفصيلاً بصدور الوجوب النفسي الاستقلالي عن المولى، وكذلك نعلم تفصيلاً



بتعلّقه بالمتعلّق وبالمعلّف وبالمتعلّق أيضاً بتعلّق واحد، ويكون المرّدّد هو المتعلّق، وبذلك نعلم بتعلّق الوجوب النفسي بالأقلّ بتعلّق واحد، ونشك في تعلّقه بالأكثر، ووجه علمنا بتعلّقه بالأقلّ هو: علمنا بأنّ الأقلّ إمّا هو كلّ المقوم أو بعضه، بينما مقومية الأكثر مشكوكة، فيتنبّز الوجوب بمقدار الأقلّ لأنّه المعلوم، وأمّا الأكثر فلا يتنبّز لكونه مجهولاً، أو فقل: إنّ الوجوب يُعلم بانبساطه على الأقلّ، ولا يُعلم بانبساطه على الأكثر، وهذا هو معنى الانحلال.

وعليه: فأصل الانبساط على الأقلّ لا شك فيه، وإمّا الشكّ في كونه هل هو تمام المنبسط عليه أم بعضه؟ وهذا لا يخرج الوجوب النفسي عن نفسيته إلى الغيرية، ولا عن كونه معلوماً بهذا المقدار عن علميته، فيعلم بتعلّق الوجوب بالأقلّ، وهذا يكفي في تنبّزه.

إن قلت: مع عدم العلم بكون الأقلّ تمام المنبسط عليه أم بعضه، والحكم بتنبّزه، فهذا يعني تنبّزه على كلّ تقدير، والحال أنّه لو كان الأقلّ بعض المنبسط عليه، لتوقف تنبّزه على تنبّز الكل، وحينئذ يلزم محذور الخلف، أو يلزم من الانحلال عدمه.

قلت: بعضية الأقلّ في الواقع وإن كانت تتوقّف على كلية الأكثر، لكونها متضايقين، ولكنّ تعلّق الوجوب بذات الأقلّ ليس بوصف البعضية، فلا يرد محذور التوقّف على الكلّ، وعلى ذلك فاحتمال بعضية الأقلّ للمأمور به يقارن احتمال كليته أيضاً، ممّا يعني العلم بالوجوب النفسي الاستقلالي للأقلّ بهذا المقدار، وبذلك يكون منبّزاً، وأمّا الأكثر فبما أنه مجهل انبساط الأمر عليه، فإنّه لا يكون منبّزاً، وحينئذ ينتزع من الأقلّ أنّه (الكلّ) الذي وصل تعلّق الوجوب به، وهذا يعني أنّ الشكّ في كون الأقلّ تمام المنبسط عليه أم بعضه،

لا يضترّ بالعلم بوجوب الأقل<sup>(١)</sup>.

### مناقشة نظرية المحقق الأصفهاني رحمته الله

ولنا أن نسجل على ما أفاده رحمته الله ثلاثة إشكالات:

الإشكال الأول: إنه رحمته الله قد سلم بعدم العلم بأن ذات الأقل هل هي تمام المنبسط عليه أم بعضه؟ مما يعني تنجز حكم ذات الأقل مع العلم الإجمالي بأنه إما تمام المنبسط عليه أو بعضه، وهذا معناه الإقرار بتنجز الأقل على كل تقدير، أي سواء كان بعض المتعلق أم تمامه، ولازم هذا إن كان متعلق الوجوب في مقام الجعل هو الأكثر أن يكون الأقل بعض المقوم، فلا يكون منجزاً، إذ الحكم الواحد كالوجوب قائم بالكل، والأقل بعضه فلا يكون منجزاً، بل لا وجوب له يقتضي الثواب والعقاب.

والخلاصة: فإن كلام المحقق الأصفهاني رحمته الله يرجع إلى أن الأقل واجب على كل تقدير، أي سواء كان متعلق الوجوب هو الأقل أم الأكثر، والحال أنه لو كان متعلق الوجوب هو الأكثر لم يكن للأقل وجوب يترتب عليه الثواب والعقاب إلا مع وجوب الأكثر، فيلزم من الانحلال عدمه.

ومجرد انتزاع (الكليّة) للأقل - كما أفاده رحمته الله في ذيل كلامه - لا يغيّر الواقع عما هو عليه، إذ المتعلق في الواقع إما هو الأقل بحدّ الأقلية، فيكون هو الكل، وإما هو الأكثر بحدّ الأكثرية، فلا يكون الأقل هو الكل، بل بعضه، ثمّ إنه لو كان الأقل بعض المقوم فلا ثواب له ولا عقاب استقلالاً، فكيف يكون منجزاً حتى على هذا التقدير؟!

(١) نهاية الدراية: ٤: ٢٩٥.

**الإشكال الثاني:** ما أفاده الأستاذ المحقق السيّد الميلاني رحمته وحاصله: أنّ الأمور النفسية - كالشوق والإرادة - إذا تعلقت بشيء في أفق النفس، فإنها تتعلّق بماهيات الأشياء لا بوجودها الخارجي، وإلاّ للزم تحصيل المحاصل، ولا بوجودها الذهني وإلاّ لما أمكن تحصيلها، وإذا تعلقت بماهيات الأشياء فإنّ متعلّقها يوجد بعين وجود المتعلّق، فالمراد - مثلاً - يوجد بعين وجود الإرادة، والملاحظ يوجد بعين وجود اللّحاظ، وكذلك الوجوب - الذي هو عبارة عن اعتبار الحكم الوجوبي ولحاظه متعلّقاً بماهية العمل - فإنّ الماهية التي يتعلّق بها في مقام الجعل توجد بعين وجوده.

وعلى ذلك: فلو تردد متعلّق الوجوب بين الأقلّ والأكثر، فإنّه في الواقع إمّا قد تعلّق الوجوب بالأقلّ أو بالأكثر، فإن كان قد تعلّق بالأقلّ فهذا يعني أنّ الأقلّ مجّد الأقلية قد وُجد بوجود وجوبه، وإن كان قد تعلّق بالأكثر فهذا يعني أنّ الأكثر مجّد الأكثرية قد وُجد بوجود وجوبه، ولازم هذا أن يكون وجود الأقلّ مغايراً لوجود الأكثر، ومع التغاير فإنّ الأقلّ سيكون بشرط لا بالنسبة للأكثر، لأنّه إن كان هو متعلّق الوجوب فإنّه سيكون متعلّقاً للوجوب مجّد الأقلية، إذ لو كان الأكثر داخلاً فيه لمنع من تعلّق الوجوب به مجّد الأقلية، وكلّ مانع لشيء يكون ذلك الشيء بشرط لا بالنسبة إليه، وإذا كان الأقلّ بشرط لا بالنسبة للأكثر من جهة وجوده في مقام الجعل، وكان الأكثر بشرط شيء كذلك، كانا من المتباينين، فلا يعقل الانحلال.

**الإشكال الثالث:** إذا تعلّق الوجوب بالمركب الاعتباري من عدّة أجزاء، فهو في حدّ ذاته وإن كان لا يقتضي الوحدة ولا التعدّد، إلاّ أنّه لكونه تعلّق الوجوب لا بدّ أن يتعدّد تبعاً لتعدّد أجزاء المركب، ولا يعقل أن يبقى على وحدته،

وتعدّده إمّا على نحو الضمنيّة أو الاستقلاليّة ، إذ أن كلّ جزء من المركّب إذا كان له ملاك مستقلّ كان التعدّد والانحلال على نحو الاستقلاليّة ، وإن كان لجميع الأجزاء ملاك واحد كان التعدّد على نحو الضمنيّة .

وهذا هو ما يعبر عنه بالانحلال العقلي ، وهو الذي يبتني على أن وحدة الأمر التعلقي وتعدّده يدوران مدار وحدة وتعدّد المتعلّق ، ولا يمكن التفكيك بينهما ، بحيث يكون المتعلّق متعدّداً والمتعلّق واحداً ، أو العكس ، وإلّا للزم من ذلك وحدة التعدّد أو تعدّد الواحد ، وكلاهما ممنوعان ، فما أفاده المحقّق الأصفهاني رحمته الله في المقدّمة الأولى لا يخلو عن إشكال .

### النظرية الثالثة : نظرية المحقّق السيّد الخوئي رحمته الله ومناقشتها .

شرع المحقّق الخوئي رحمته الله لبيان مختاره ، وهو جريان البراءة مطلقاً عن الأكثر ، بذكر كلام الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله الذي يتفق معه في نفس النتيجة ، وقربه بتقريبين ، أحدهما ما تقدّم ذكره مع ما يرد عليه من الإشكالات الكثيرة ، والثاني - وهو ما اعتمد عليه في البرهنة على مختاره - ما نسبه رحمته الله لكلمات الشيخ الأعظم رحمته الله ولكننا لم نعثر عليه في طيّات كلامه ، وحاصله :

أنّ الأقلّ واجب قطعاً بالوجوب الجامع بين الوجوب الاستقلالي والوجوب الضمني ، فيلزم الإتيان به ، بينما الأكثر مشكوك فيجري الأصل بالنسبة له ، وتقريبه : أنّ الواجب إذا تعلّق بمركّب ينسبط إلى وجوبات ضمنيّة - كما أوضحنا ذلك مفصّلاً في المقدّمات التمهيدية لهذا البحث <sup>(١)</sup> - وعلى ذلك فإذا شكّ في وجوب الجزء العاشر للمركّب ، فإنّ التسعة التي هي (الأقلّ) معلومة الوجوب ، والعاشر

مشكوك ، وهذا يرجع إلى أنّ ( الأقل ) التسعة هل هي واجبة وجوباً نفسياً بشرط شيء ، فيما لو كان العاشر جزءاً في الواقع ؟ أم لا بشرط من ناحيته ؟ ممّا يعني أنّ الأقل معلوم الوجوب تفصيلاً ، والعقاب على تركه عقاب مع الحجّة والبيان ، بينما العقاب على ترك الأكثر عقاب من غير حجّة لعدم وصول حكمه ، وبالتالي فموضوع الأصل متحقق بالنسبة له دون الأقل ، فتجري البراءة العقلية بالنسبة له من غير معارض<sup>(١)</sup>.

وبلاحظ عليه :

أولاً: إنّ ما تقدّم من الإشكال على نظرية الشيخ الأعظم رحمته والتي اعتبرها السيد الخوئي رحمته تقريباً أول لكلامه ، وارد على ما أفاده هنا واعتبره تقريباً ثانياً لكلامه ، وحاصل الإشكال: أنّ انحلال العلم الإجمالي إلى علم إجمالي آخر عند الملازمة بينهما ، كما لم يعقل هناك بالتقريب الذي ذكرناه ، كذلك لا يعقل هنا أيضاً ، إذ العلم الإجمالي بالوجوب النفسي الاستقلالي المرّد بين الأقل والأكثر ، لا يتنافى مع العلم الإجمالي بوجوب الأقل وجوباً نفسياً استقلالياً أو ضمناً ، بل هو ملازم له ، فالانحلال ليس بمعقول .

ثانياً: أنّ تنجز الوجوب الغيري - بحسب ما تقدّم - كما يتوقف على تنجز الأكثر ، كذلك المقام أيضاً ، بتقريب : أنّ الوجوب الضمني بنفسه ليس منجزاً ، فتركه بما هو لا يوجب استحقاق العقاب - وإن كان ترك جميع الوجوبات الضمنية مجتمعة مستلزماً لذلك - وإلا لو أوجب تركه بما هو استحقاق العقاب ، لكان لكل واجب من الوجوبات الضمنية عقوبة مستقلة ، والحال أنّ العقوبة واحدة على ترك الجميع ،

(١) مصباح الأصول : ٢ : ٤٢٨ .

وهذا يعني أن تنجز كل جزء يتوقف على تنجز الأجزاء الأخرى.

### عودة إلى نظرية المحقق الخوئي عليه السلام:

وبعد أن انتهى السيّد الخوئي عليه السلام من بيان التقريب بال نحو الذي قررناه ، شرع في التنبيه على أمر يتوقف توضيح تقريبه عليه ، وحاصله : أن محلّ الكلام في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر ، إنما هو فيما لو كان الأقلّ لا بشرط بالنسبة للأكثر ، وليس بشرط لا ، وإلا لكانا من المتباينين .

وعليه : فبعد العلم بالوجوب النفسي المرّد بين الأقلّ لا بشرط ، وبين الأكثر بشرط شيء ، يُعلم تفصيلاً بالماهية المرّدّة بين المطلق والمقيّد ، فيعلم بوجوب الأقلّ وجوباً نفسياً استقلالياً على كلّ تقدير ، وإمّا يشكّ في كونه بشرط الزائد أم لا بشرط ، ومع العلم بوجوب الجامع ، والشكّ في كونه ماهية بشرط شيء أم لا بشرط ، يكون المعلوم هو الماهية لا بشرط القسيمي ، وحينئذ يتحقّق موضوع الأصل في كلا الطرفين : اللابشرط القسيمي وبشرط شيء ، ولكنّه مع ذلك لا يجري في الأوّل ( اللابشرط القسيمي ) لعدم وجود التضييق فيه ، بلحاظ كونه مطلقاً ، فيجري في الثاني ( بشرط شيء ) بلا معارض ، وبعد عدم تعارض الأصليين لا يكون العلم الإجمالي منجزاً ، فتحصل : أن الحقّ هو جريان البراءة عن الأكثر دون الأقلّ<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه :

إنه عليه السلام قد ذكر هذا توضيحاً للتقريب المتقدم ، وهو انحلال العلم الإجمالي إلى

(١) مصباح الأصول : ٢ : ٤٢٩ .

علم إجمالي بوجوب الأقل وجوباً نفسياً استقلالياً أو ضمناً، والحال أنّها متغايران من جهات:

الأولى: أن التقريب المذكور يبتني على نكتة الانحلال، بينما هذا التوضيح - كما قرناه - لا ربط له بمسألة الانحلال بتاتاً.

الثانية: أن التقريب يبتني على وجود علمين إجماليين ( المنحل والمنحل إليه )، بينما التوضيح يبتني على علم واحد فقط.

الثالثة: أن استنتاج عدم المنجزية في التقريب يبتني على الانحلال، بينما استنتاج عدم منجزية العلم الإجمالي في التوضيح يبتني على عدم تعارض الأصول. وعلى ذلك فلا يصح أن يكون ما ذكره عليه السلام أخيراً، توضيحاً لما ذكره سابقاً، فتأمل جيّداً.

#### النظرية الرابعة: نظرية السيد الخميني عليه السلام.

بني المرحوم السيد الخميني عليه السلام نظريته هنا، على ضوء نظريته في كيفية تعلق الأمر بالمركبات الاعتبارية، حيث اختار عليه السلام هناك أن الأمر الواحد الناشئ عن ملاك واحد، قد تعلق بالمركب الواحد لحاظاً - وإن كان متعدداً واقعاً - كما تقدّم تفصيله. وعلى ذلك: فإنّ العبد إذا وصله الأمر بأحد المركبات الاعتبارية، كالصلاة مثلاً، ولكنه تردد في عدد أجزائه بين القليل والكثير، ولم يثبت له بالدليل إلا بعضها، فإنّ الحجة على أصل الأمر بالمركب - كالأمر بالصلاة مثلاً - تكون حجة على خصوص ما وصل إليه منه، وأمّا الجزء الزائد المشكوك فلا يشملها الدليل الدالّ على المركب، وذلك لعدم ثبوت جزئيته للصلاة، حتى يدلّ الدليل

الدالّ على وجوب الصلاة المركّبة منه على وجوبه أيضاً، وبالتالي فلو تركه لم يستحقّ العقاب، وتجري عن جزئيته البرائتان<sup>(١)</sup>.

### مناقشة نظرية السيّد الخميني عليه السلام:

ويلاحظ عليه: ما أشرنا إليه في المقدمة الخامسة من مقدمات هذا التنبيه: من أنّ الملحوظ لم يتغير وإن تغير اللّحاظ؛ إذ الأمر تعلق بذوات الأجزاء الملحوظة بالإجمال تارة وبالتفصيل تارة أخرى، والأجزاء في الحقيقة متعدّدة، ومجرّد اللّحاظ الواحد لا يوجب وحدتها، وحينئذ لا بدّ من القول بتعلق الواحد بالكثير بما هو كذلك، وهو محال، كما فصلناه آنفاً، فلا يحيص عن الالتزام بما اخترناه من انحلال الأمر الواحد إلى أوامر ضمنيّة متعدّدة متعلّقة بأمر متعدّدة مرّدة بين الأقلّ والأكثر في مقام الجعل، ومن ثمّ فإنّ بنينا على القول بالانحلال حقيقة أو تنجيزاً كان الحقّ هو جريان البراءة عن الزائد المشكوك، وإلاّ تعيّن القول بالاشتغال، كما هو المختار.

(١) تهذيب الأصول: ٢: ٣٨٢.



## المسلك الثاني: جريان البراءة العقلية دون العقلية.

وفيه نظريتان:

### النظرية الأولى: نظرية المحقق الآخوند عليه السلام.

وقد فصل المحقق الآخوند عليه السلام بين البرائتين، فذهب إلى عدم جريان البراءة العقلية عن الأكثر، والتزم في الوقت نفسه بجريان البراءة الشرعية.

وتقريب دعواه: أنّ المأمور به بالذات هو الغرض، أي: الملاك، الذي تمّ استكشافه إنّما عن طريق الأمر، بناءً على مسلك العدالة، وأمّا العمل فهو مجرد محصل له، وعند الشكّ في حصول الغرض بالأقلّ دون الأكثر يكون هذا الشكّ من قبيل الشكّ في المحصل، ومعه لا بدّ من الإتيان بالأكثر تحصيلاً للبراءة اليقينية والامتنال القطعي، لما نهينا عليه مراراً من طولية مراتب الامتنال، فيمتنع جريان البراءة العقلية.

وأما البراءة الشرعية: فقد أفاد عليه السلام أنّه يمكن بمثل حديث الرفع ( رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي ) رفع الجزئية المشكوكة عن الأكثر، وبذلك يتعيّن كون الواجب هو الأقلّ.

إن قلت: الجزئية ليست من المجعولات الشرعية، ولا ممّاله أثر شرعي، وإنّما هي أمر انتزاعي عقلي من الأمر بالمركب، وعلى ذلك فلا يمكن رفعها عند الشكّ فيها، وذلك لأنّ المرفوع لا بدّ أن يكون حكماً شرعياً، أو ممّاله أثر شرعي كالعدالة - فإنّها وإن كانت أمراً تكوينياً ولكنها ذات أثر شرعي وهو: جواز الإقتداء مثلاً - وإلا فإنّ الشارع لن يتمكن من رفع ما ليس بيده وضعه.

قلتُ: الجزئية وإن لم تكن كذلك ، ولكن منشأ انتزاعها بيد الشارع المقدّس ، يضعه ويرفعه ، وبالتالي فإنّ الشارع يتسنّى له أن يرفع الجزئية برفع الأمر عن منشأ انتزاعها .

فإن قلت: سلمنا ، ولكن بما أنّ الأمر الواحد قد تعلّق بالكلّ ، فرفع الأمر عن الجزء موجب لرفعه عن الكلّ ، إذ قوام الأمر بالمجموع بما هو مجموع ، وعليه فكيف يجب الأقلّ بعد نفي الجزئية عن البعض ، المستلزم لنفي الأمر بالكلّ بما فيه الأقلّ ؟ قلتُ: إنّ الدليل الدالّ على لزوم الأجزاء له إطلاق أحوالي ، يشمل حال العلم والجهل ، وحال الذكر والنسيان ، وحديث الرفع يرفع الجزئية حال الجهل فقط ، فمع ضمّ عدم جزئية البعض - ببركة حديث الرفع - إلى إطلاق أدلّة الأجزاء الأخرى يثبت وجوبها دونه<sup>(١)</sup> .

### النظرية الثانية: نظرية المحقق النائيني رحمته الله .

وتبنى المحقق النائيني رحمته الله نفس مسلك المحقق الآخوند رحمته الله في التفصيل بين البرائتين ، وقد قرّب مختاره بتقريب آخر ، حاصله: إن عدم جريان البراءة العقلية إنّما هو من جهة عدم الانحلال ، إذ العلم الإجمالي بالوجوب النفسي المرّد متعلّقه بين الأقلّ لا بشرط ، وبشرط شيء بالنسبة للأكثر ، هو عينه العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ المرّد بين الضمني والاستقلالي ، الذي ادّعاه الشيخ الأعظم رحمته الله ، ومع وحدة العلمين فالانحلال غير معقول ، إذ هو فرع التنافي بين العلمين ، فإذا لم ينحلّ العلم الإجمالي بقي على تنجزه ، ومعه لا تجري البراءة العقلية ، إذ مع عدم الانحلال يتعيّن الامتثال اليقيني بالإتيان بالأقلّ والأكثر ، لما أوضحناه

(١) كفاية الأصول: ٤١٤ و ٤١٦ .

مراراً من طولية مراتب الامتثال<sup>(١)</sup>.

وأما جريان البراءة النقلية فوجهه: أن مفاد أدلة البراءة - كحديث الرفع - هو عدم التقييد في مرحلة الظاهر، فيثبت بها الإطلاق ظاهراً، لأن عدم التقييد هو عين الإطلاق، بناءً على أن التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، بمعنى أن الإطلاق هو عدم التقييد في مورد يصلح للتقييد، وعلى ذلك فإذا ضمنا أدلة البراءة النقلية إلى أدلة الأجزاء يثبت الإطلاق في مرحلة الظاهر للأمر بالأقل، وكون وجوبه لا بشرط بالنسبة للأكثر<sup>(٢)</sup>.

### مناقشة السيد الخوئي للمحققين صاحب الكفاية والنائبي قدهما:

ولاحظ المحقق الخوئي<sup>رحمته</sup> على الآخوند: أنه يلتزم بعدم جريان البراءة العقلية للعلم بالملك، الذي يُشك في تحصيله مع الإكتفاء بالأقل، مع أن مجرد رفع الجزئية عن الأكثر - ببركة حديث الرفع مثلاً - لا يثبت قيام الغرض بالأقل إلا بناءً على القول بالأصل المثبت، وهو باطل.

كما لاحظ على المحقق النائبي<sup>رحمته</sup>: أن أصل المبنى الذي بنى عليه مختاره ليس بتام؛ وذلك لأن التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل التضاد، وليس تقابل العدم والملكة، وتفصيل ذلك: أن الماهية تنقسم إلى أربعة أقسام:

- ١ - الماهية اللا بشرط المقسمي، وهي: الماهية الواجدة للذات وذاتياتها.
- ٢ - الماهية اللا بشرط القسمي، وهي: الماهية المتحققة في ضمن الأفراد؛

(١) فوائد الأصول: ٤: ١٥٩ و ١٦٠.

(٢) فوائد الأصول: ٤: ١٦٢.

إذكلّ فرد عبارة عن الماهية مع قيد زائد، فالماهية هي الجامع بين الأفراد<sup>(١)</sup>.

٣ - الماهية بشرط شيء، وهي: الماهية المقيدة ببعض القيود التي يمكن عرضها عليها، كماهية الإنسان المقيدة بالكتابة.

٤ - الماهية بشرط لا، وهي: الماهية المقيدة بعدم العوارض التي يمكن أن تعرض عليها، كماهية الإنسان المقيدة بعدم الكتابة.

وعلى ضوء ذلك يقع الكلام في أنّ المطلق إذا وقع متعلقاً للحكم، فهل هو من قبيل الماهية اللابشرط المقسمي؟ أم هو من قبيل الماهية اللابشرط القسيمي؟ فيقولون: هو من قبيل الثاني، لأنّ الذي يكون متعلقاً للحكم، أو متعلق المتعلق، لا بدّ أن يتحقّق في الخارج في ضمن أفرادها، بينما الماهية اللابشرط المقسمي لا وجود لها إلاّ في الذهن فقط، فلا يمكن أن تكون متعلقاً للحكم.

(١) الفرق بين الماهية اللابشرط المقسمي، والماهية اللابشرط القسيمي: أنّ الأولى عبارة عن المفهوم الكلي الملحوظ من حيث هو، ولم تُجعل موضوعاً إلاّ لأمر ذاتي لها تماماً أو بعضاً، لا لأمر خارج عن ذاتها. والثانية عبارة عن: المفهوم الكلي الملحوظ ليُجعل موضوعاً لأمر خارج عن ذات الماهية، إمّا من غير تقييدها به، كالمفاهيم التي جعلت متعلق الأحكام التكليفية أو شرط المتعلق أو مانعه، وإمّا مع تقييدها بأمر خارج عن ذاتها، وهو وجودها الخارجي فقط المتحد مع وجود أفرادها إذا كان دخيلاً فيما يترتب عليه من الحكم والمحمول، كما إذا جعلت مكلفاً أو شرط التكليف أو مانعه، ولم يكن شيء آخر من قيودها دخيلاً فيما يترتب عليها.

هذا في الجمل الإنشائية، وكذا الأمر في الجمل الخبرية، فالماهية اللابشرط القسيمي هي: المفهوم الكلي الملحوظ، ليُجعل موضوعاً لأمر خارج عن الذات، ولم تُلاحظ معه قيودها التي لا دخل لها في موضوعيتها للأمر الخارج عن الذات، وإن لم تكن خالية عنها في نفس الأمر.

فإذا كان المطلق من قبيل الماهية اللابشرط القسمي، يقع الكلام في أن التقابل بينه وبين المقيد - الذي هو عبارة عن الماهية بشرط شيء، أو الماهية بشرط لا - هل هو من قبيل تقابل العدم والملكة، أم هو من قبيل تقابل التضاد؟  
اختار المحقق النائيني رحمته الله الأول، بدعوى أن الملكة عبارة عن: «العرض الذي يعرض على المحل القابل له»، وعدمها: عدمه، وبما أن المقيد عبارة عن الماهية المقيدة بقيد يمكن تقييدها به، كالإيمان بالنسبة للرقبة في قولك: (أعتق رقبة مؤمنة)، والإطلاق هو عدم التقييد بالقيد الذي يمكن التقييد به، فيكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة<sup>(١)</sup>.

واختار المحقق الخوئي رحمته الله الثاني، بدعوى أن المتضادين عبارة عن: الأمرين الوجوديين اللذين يعرضان معاً على المحل الواحد غير القابل ذاتاً إلا لأحدهما لا على نحو التعيين، وبما أن الإطلاق عبارة عن: لحاظ الماهية السارية في الأفراد، والتقييد عبارة عن: لحاظ الماهية مع القيد الخاص، فهذا يعني كونها أمرين وجوديين، والتقابل بين الأمرين الوجوديين هو تقابل التضاد<sup>(٢)</sup>.

وعلى ضوء هذا المبني، فعند إجراء البراءة النقلية عن الأكثر، يتعين لزوم الأقل بالأصل المثبت، لأنه سيكون من إثبات أحد الضدين بعدم الآخر.

### وقفه تأمل مع المحققين الخوئي والنائيني والأخوند رحمته الله:

ولكن قد يقال دفعاً لكلام المحقق الخوئي رحمته الله: إن الماهية (اللابشرط القسمي) وإن كانت - في عالم التكوين - هي: الماهية السارية في كل الأفراد، في قبال

(١) أجود التقريرات: ٢: ٤١٦.

(٢) مصباح الأصول: ٢: ٤٤١.

الماهية ( اللابشرط المقسمي )، ولكنها في عالم الجعل تلاحظ مشيرة إلى الماهية التي تكون في ضمن الأفراد، بل لحاظ قيد خاص من قيودها، وهذه هي التي تكون متعلّقا للحكم، وأما الماهية بشرط شيء فهي الماهية التي تكون ضمن الأفراد - أيضاً - إذا لوحظت بقيد خاص وجوداً أو عدماً.

وبعبارة أوضح: إن الإطلاق عبارة عن: لحاظ الماهية مع عدم لحاظ القيود، بينما التقييد عبارة عن: لحاظ الماهية ولحاظ القيد، فيكون التقابل بينهما من جهة عدم لحاظ القيد في الأول ولحاظه في الثاني من تقابل الملكة والعدم، وبذلك يندفع الإشكال عن المحقق النائيني رحمته من هذه الجهة.

إلا أن الصحيح هو كون التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل التباين - كما سنوافيك بتحقيقه مفصلاً - والوجه في ذلك: أن المتعلّق إذا دار بين الأقلّ كالتسعة مثلاً، وبين الأكثر كالعشرة، وكان متعلّق الوجوب في مقام الجعل هو الأقلّ، فإنّ مقوم الوجوب سيكون عبارة عن التسعة بما هي تسعة، بينما لو كان متعلّق الوجوب هو الأكثر، فإنّ مقوم الوجوب سيكون هو العشرة بما هي عشرة، ومن الواضح أنّ التسعة بحد التسعية مع العشرة بحد العشرة متغايران ومتباينان، إذ أنّ متعلّق الوجوب إذا كان هو الأقلّ ( التسعة ) فستكون التسعة بما هي تسعة بشرط لا عقلاً بالنسبة للعاشر<sup>(١)</sup>، إذ العاشر لو كان جزء المركّب لكان جزء المقتضي، ولكن بما أنّ المتعلّق عبارة عن التسعة بحد التسعية فإنّه لن يكون

(١) الفرق بين ما كان بشرط لا عقلاً، وبين ما كان بشرط لا شرعاً: أنّ وجود الثاني يضرّ بتأثير الواجب في الملاك، بينما وجود الأول يمنع عن وجود مفهوم الواجب في مقام الجعل، والأقلّ إن كان في مقام الجعل واجباً بشرط لا عقلاً ولا بشرط شرعاً، لا تضرّ به الزيادة في مقام الامتثال.

كذلك ، بينما لو كان متعلق الوجوب - في مقام الجعل - هو الأكثر ، فإن العاشر سيكون جزء المقوم ، أي بشرط شيء عقلاً ، والماهية بشرط شيء مع الماهية بشرط لا متباينتان في مقام الجعل عقلاً .

وأما المحقق النائيني رحمته الله فيرد عليه : أنه يلتزم بعدم الانحلال ، وبقاء العلم الإجمالي على منجزيته ، ومعه فلا بد من الامتثال القطعي بالإتيان بالأكثر ، مما يعني انعدام موضوع جريان البراءة العقلية والشرعية جميعاً ، إذ هو يرى رحمته الله أن ملاك تنجز العلم الإجمالي هو تعارض جريان الأصول في أطرافه ، بحيث يكون الأصل الجاري في طرف الأكثر معارضاً بالأصل الجاري في طرف الأقل ، وهذا يعني كون كلا الطرفين موضوعين لجريان الأصل النقلي ، وإجراؤه في كل طرف معارض بإجرائه في الآخر ، وفي أحدهما فقط ترجيح بلا مرجح ، فيتنجز العلم الإجمالي بتعارض الأصول ، ومعه يلزم الإتيان بالأكثر والامتثال القطعي ، ولو صح إجراء البراءة النقلية عن الأكثر ، مع عدم تعارضه بجريانها في الأقل ؛ لزم من ذلك عدم منجزية العلم الإجمالي ، وهو خلاف الفرض .

وأما المحقق الاخوند رحمته الله فيلاحظ عليه : أنه مع إحراز الملاك المراد بين الأقل والأكثر ، فالمكلف إن لم يكن عالماً بالسبب الذي يتسبب عنه ذلك الملاك ، فعلى المولى أن يبين السبب التام لغرضه ، وإلا لزم نقضه ، وعليه فلو لم يبيته صح التمسك بالإطلاق لنفي جزئية المشكوك فيه أو شرطيته إن تحقق الإطلاق .

وأما لو وصلت النوبة إلى الأصل العملي ، فالصحيح هو التفصيل بين الملاكات ، إذ بعض الملاكات يلزم تحصيله حتى في حال الشك ، بينما بعض الملاكات لا يلزم تحصيله إلا في حال العلم بالتكليف ، وسر هذا التفصيل هو مزاحمة المصلحة التسهيلية للملاك ، وعدم مزاحمتها .

وتفصيل ذلك: أنّ المكلف إذا لم يعلم بالمأمور به الذي هو السبب التام للملاك، ولم يكن يُعلم إلا من قبل الشارع، وشك في جزئية شيء أو شرطيته له، فحينئذ إن كان للدليل الدال على المأمور به إطلاق صحّ التمسك به لنفي ما شك فيه، وإن لم يكن كذلك لعدم تحقق شرطه، أو لأجل المانع من جهة وجود المعارض، فإنّ النوبة تصل إلى الأصل العملي.

وحيئنذ فإذا كان متعلق التكليف مردداً بين الأقل والأكثر، فهو يستلزم عن طريق الإنّ العلم الإجمالي بقيام الملاك بأحدهما، والعلم الإجمالي بالملاك كالعلم الإجمالي بالحكم في لزوم الاحتياط، وحتى مع انحلال العلم الإجمالي بالتكليف المردد بين الأقل والأكثر إلى العلم التفصيلي بتعلقه بالأقل - علماً أو تنجيزاً - والشك البدوي في تعلقه بالأكثر، وجريان البراءة النقلية بالنسبة له، فإنّ العلم الإجمالي بالغرض المردد قيامه إمّا بالأقل أو بالأكثر، لا ينحل، ويلزم الاحتياط فيه عقلاً، ولكن من الممكن أن يكون مشمولاً لدليل البراءة، ما لم يكن من موارد لزوم الاحتياط شرعاً - كموارد الدماء والفروج - ويكون شموله له كاشفاً عن كون المصلحة التسهيلية مزاحمة للملاك الواقعي، ولأجلها لا يلزم تحصيل الملاك عقلاً عند عدم العلم بحكمه.

وأما لو كان من موارد لزوم الاحتياط شرعاً، فلا تجري فيه البراءة مطلقاً، ولو في الشبهات البدوية.



### المسلك الثالث: عدم جريان البراءة مطلقاً.

وفيه أربع نظريات:

#### النظرية الأولى: نظرية المحقق السيد الميلاني عليه السلام

وبيان مختار سيدنا الأستاذ المحقق الميلاني ( طاب ثراه ) يتوقف على بيان مقدمات:

المقدمة الأولى: إن الموجودات يمكن تقسيمها إلى قسمين:

١ - الموجودات المطلقة ، من قبيل وجود الله سبحانه وتعالى ، فإنه وجود مطلق من جميع الجهات ، ولا تعلق له بأي شيء سوى ذاته المقدسة .

٢ - الموجودات التعلقية: ومن قبيلها: سائر الموجودات ، وهذه على نحوين: فبعضها ذات تعلق بجهة واحدة ، وبعضها ذات تعلق بعدة جهات .

ثم إن الوجود قد يتعلق بوجود شيء آخر ، كالأعراض فإن وجودها قائم بوجود المعروض ، وكذلك الجواهر الممكنة بالنسبة للذات المقدسة .

وقد يتعلق وجود الموجود بالمفاهيم ، ولكن لا بالمفاهيم الموجودة ، بل بذات المفاهيم عارية عن الوجود ، ذهنياً كان أم خارجياً ، وهذا من قبيل الصفات النفسية كالإرادة ، فإنها صفات وجودية ولكنها تعلقية؛ إذ الإرادة تتعلق بماهية المراد ، لا بوجوده ، وكذلك الشوق صفة نفسية وجودية تعلقية تتعلق بماهية المشتاق إليه ، لا بوجوده .

ومن هذا القبيل أيضاً الأحكام الشرعية كالوجوب ، فإنّ ( الوجوب ) الموجود الذي تعلّق به الاعتبار ، يتوقّف وجوده على الموجب ، وعلى مَنْ يجب عليه الواجب ، بما لهما من الوجود الخارجي المفهومي ، وكذلك على ذات الواجب ، ولكن عارية عن الوجود الخارجي المفهومي .

المقدّمة الثانية : إنّ الأحكام الشرعيّة لها مقدّمات وموانع ، كمقدّمة الوجوب والواجب ، وموانع الوجوب والواجب ، والمرتبطة بمقصودنا في المقام منها هو موانع الواجب ومقدمته ، أمّا مقدّمة الواجب فهي على قسمين :

١ - المقدّمات لوجود الواجب . ويعبّر عنها بالمقدّمات العقلية<sup>(١)</sup> ، وهي في الأمور الشرعيّة من قبيل السير إلى الحجّ ، فإنّ وجود الحجّ خارجاً يتوقّف على السير إليه .

٢ - المقدّمات لتأثير الواجب في الملاك . ويعبّر عنها بالمقدّمات الشرعيّة<sup>(٢)</sup> ،

(١) المقصود من المقدّمات العقلية : المقدّمات التي يتوقّف على وجودها وجود الواجب ، من غير أن يكون لها دخل في تحصيل ملاكه وتأثيره بالفعل فيه ، والوجه في التعبير عنها بـ (العقلية) : أنّ العقل هو الحاكم بتوقّف وجود الواجب على وجودها ، بتقريب : أنّ (الواجب) معلول ، والمعلول ممكن الوجود ، فيمتنع أن يوجد من غير تحقّق علته التامة بجميع أجزائها ، إذ لو تحقّق الممكن مع عدم تحقّق بعض أجزاء علته التامة ، للزم تحقّق المحتاج إلى الغير بدونه ، وهو تناقض محال بحكم العقل .

(٢) هذا النحو من المقدّمات إنّما يكون فيما لو كان الواجب علّة ناقصةً للملاك ، بحيث تحتاج تامةً عليته إلى غيره ، ويعبّر عن هذا الغير بشرط الفاعل ، لكونه دخيلاً في تامة العلة الفاعلية وتأثيرها بالفعل في الملاك عند تحقّق سائر ما له الدخّل فيه - إن كان كذلك - ، وليس يدرك هذه المقدّمات إلاّ الشارع المقدّس ، لوضوح عدم إمكان إدراك ملاكات الأحكام وما له الدخّل فيها إلاّ عن طريقه ، ولذلك يعبّر عنها بالمقدّمات الشرعيّة . «

وهي من قبيل الطهارة للصلاة، فإن وجود الصلاة لا يتوقف على الطهارة، ولكنها بدونها تكون بمثابة المقتضي الناقص، فلا تؤثر بالفعل إلا مع انضمام شيء آخر يعبر عنه بالمقدمة الشرعية، كالطهارة في المثال.

المقدمة الثالثة: إن متعلق الحكم إذا كان مركباً اعتبارياً، فالأقوال في كيفية تعلق الحكم به ثلاثة - كما تقدم تفصيله في المقدمة الخامسة من مقدمات هذا التنبیه - وهي:

الأول: وهو ما عليه المشهور، وحاصله: أن الأمر الواحد قد تعلق بمجموع أجزاء المركب بما هو مجموع، ويكون المجموع مقوماً للأمر، بحيث يكون كل جزء من أجزائه جزء المقوم للأمر، وهذا يعني أنه ليس لكل جزء أمر مستقل به، وإنما هو أمر واحد للمجموع بما هو مجموع، ناشئ عن ملك واحد قائم بالمجموع.

الثاني: وهو مختار السيد الخميني رحمته الله وحاصله: أن الأمر قد تعلق بالوحدة الاعتبارية للمركب الاعتباري، ببيان: أن المولى متى ما أراد أن يأمر بالمركب فإنه يلاحظ كل جزء جزء مستقلاً، ثم عند إنشاء الأمر يقطع النظر عن جميع خصوصيات الأجزاء ويلحظها بلحاظ واحد، فتحصل وحدة اعتبارية يتعلق

» وبعبارة أخرى: إن المقدمة بما أن العقل وحده لا يتسنى له إدراكها، فيتعين أن يتكفل الشارع ببيانها، ولذلك صح التعبير عنها بالمقدمة الشرعية، بخلاف القسم الأول من المقدمات، فإن العقل وحده يدركها.

هذا بالنسبة لمقدمة الواجب، وأما مانع الواجب فهو مثلها أيضاً؛ وذلك لأنه تارة يكون عقلياً، إن كان يدركه العقل من غير حاجة لبيان الشارع، كوجود السبع المفترس في الطريق إلى الحج، فإنه مانع عن وجود الحج بحكم العقل، وتارة يكون شرعياً، بمعنى كونه يتوقف على بيان الشارع، كالفهقة بالنسبة للصلاة، فإنها لا تمنع من وجود الصلاة، ولكنها تمنع من تأثيرها في الملاك.

الأمر بها ، من غير أن يلزم محذور وحدة المتعدد أو تعدد الواحد .  
 الثالث : وهو مختار السيد الخوئي رحمته وحاصله : أن الأمر الواحد المتعلق بالمركب  
 الاعتباري ، ينحل إلى أوامر متعددة ، تتعلق بكل جزء جزء منه .  
 وقد ذكرنا سابقاً أن المختار هو هذا الأخير ، أي : انحلال الأمر أو الحكم  
 الواحد إلى أحكام متعددة بتعدد أجزاء المركب .

### تقريب نظرية المحقق الميلاني رحمته :

وبعد أن اتضح المقصود من المقدمات الثلاث نقول : إن الأقل والأكثر في  
 مورد البحث ما يكون فيهما الأقل لا بشرط بالنسبة للأكثر وجوداً وعدمياً ،  
 إذ لو كان بشرط لا أو بشرط شيء لاندرجا ضمن المتباينين ، ولكن الحق أنه  
 مع كونه لا بشرط أيضاً إلا أنه يندرج ضمن المتباينين .

وتقريب الفكرة بأن يقال : إن وجود (الوجوب) - بما هو حكم من الأحكام -  
 وجود تعلق ، وهو يتعلق - كما أوضحنا سابقاً - بمفهوم المتعلق ، إذ لا يتعلق بالوجود  
 الذهني لأنه لو تعلق به لم يمكن امتثاله ، ولا بالوجود الخارجي وإلا للزم طلب  
 تحصيل الحاصل ، فيتعلق بالمفاهيم ، وإذا تعلق بالمفهوم فإن المفهوم يوجد بعين  
 وجود الوجوب .

وعلى ذلك فلو فرضنا أن الوجوب قد تعلق بالأقل ، كالأجزاء التسعة مثلاً ،  
 فإنه يتعلق بها بجد التسعية ، ويكون مفهوم الأقل الذي تعلق به الوجوب موجوداً  
 بعين وجود الوجوب ، بينما لو تعلق الوجوب بالأكثر ، كالأجزاء العشرة مثلاً ،  
 فإن مفهوم الأجزاء العشرة حينئذ سيكون موجوداً بعين وجود الوجوب المتعلق به ،  
 ولا يخفى أن الموجود المركب من الأجزاء التسعة غير الموجود المركب من

الأجزاء العشرة، إذ مقوم الأول هي التسعة بحدّ التسعية، بينما مقوم الثاني هي العشرة بحد العشرية، ممّا يعني أنّ الواحد الزائد عن التسعة دخيل في تقوم وجود العشرة، وليس دخيلاً في تقوم وجود التسعة، بل لو كان الواجب - في نفس الأمر - هو الأقلّ، أي: التسعة بحدّ التسعية، لكان الواحد الزائد المقوم للعشرة مانعاً عقلياً<sup>(١)</sup> عن وجود الأقلّ بحدّه<sup>(٢)</sup>، ممّا يعني أنّ العلاقة بين الأقلّ والأكثر لا بشرط هي علاقة المتباينين أيضاً، والأصل فيهما هو الاحتياط.

### مناقشة نظرية المحقق الميلاني عليه السلام:

والصحيح: أنّ ما أفاده سماحة الأستاذ المحقق (طاب ثراه) لا يخلو عن إشكال؛ وذلك لأنّه يبتني على مختاره في مسألة كيميّة تعلق الأمر بالمركبات الاعتباريّة، إذ هو يختار مسلك أستاذه المحقق الأصفهاني عليه السلام القائل بتعلق الأمر بذوات أجزاء المركب من غير انحلال إلى أوامر ضمنيّة متعدّدة، وقد أسلفنا أنّه على خلاف التحقيق، وذلك لكون وجود الحكم وجوداً تعلقياً، فتدور وحدته وتعدّده مدار وحدة متعلّقه وتعدّده، ومع كون المتعلّق مركّباً من أجزاء متعدّدة، يتعيّن القول بالانحلال.

ووجه الابتناء: كونه عليه السلام قد بنى على أنّ المتعلّق يوجد بوجود الوجوب، فإذا تعلق الوجوب بالأقلّ وهو التسعة أجزاء، فإنّ التسعة حينئذٍ توجد بوجود

(١) الزائد يكون مانعاً عقلياً، وليس مانعاً شرعياً؛ لأنّ المورد قد فرضناه لا بشرط، وفي مثله لا يكون الزائد مانعاً عن تأثير الأقلّ شرعاً، وإلا لكان بشرط لا.

(٢) ولا يتنافى كون الأقلّ لا بشرط شرعاً مع كون المانع عقلياً، لأنّه بعد إدراك العقل له لا يكون بحاجة إلى بيان الشارع، أي: تقييده في مقام الجعل بعدمه، وإبرازه بمبرز، إذ العقل يدرك أن وجوده مانع.

الوجوب وجوداً واحداً تبعاً للوجوب الواحد، وكذلك الحال فيما لو تعلّق بالأكثر (العشرة)، فإنّها ستوجد أيضاً بوجود الوجوب وجوداً واحداً، وهذا يعني أنّه ﷺ يرى أنّ الحكم قد تعلّق بذوات أجزاء المركّب من غير انحلال.

### النظرية الثانية: نظرية المحقّق الأصفهاني صاحب الحاشية ﷺ.

ومن جملة من اختار عدم جريان البرائتين عن الأكثر، عند دوران الأمر بينه وبين الأقل: المحقّقان العالمان: صاحب الحاشية على المعالم (هداية المسترشدين) وأخوه صاحب (الفصول) ﷺ<sup>(١)</sup>، وتقريب كلام صاحب الحاشية ﷺ له بيانان:

البيان الأوّل: ما أفاده السيّد البجنوردي ﷺ وحاصله: أنّ المتعلّق - في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر - يكون مردداً بين الأقل لا بشرط، والأكثر بشرط شيء، والأقل لا بشرط عبارة عن الماهية اللا بشرط القسمي، والأكثر عبارة عن الماهية بشرط شيء، والماهية اللا بشرط القسمي والماهية بشرط شيء قسمان للماهية اللا بشرط القسمي، والقسمان متباينان، وذلك لأنّ كلّ قسم يتشكل من الطبيعة وقيد زائد، ممّا يعني أنّ هنالك ثمة تغاير - من خلال القيد الزائد - في بعض الذات، والتغاير في بعض الذات يوجب تغاير الذات، وليس هذا إلاّ التباين، ومع رجوع المقام إلى المتباينين يتعيّن الاحتياط<sup>(٢)</sup>.

### مناقشة السيّد البجنوردي ﷺ للمحقّق الأصفهاني ﷺ:

وأشكل المحقّق البجنوردي ﷺ على صاحب الحاشية بما حاصله: أنّ متعلّقات

(١) الفصول الغروية: ٣٥٧.

(٢) منتهى الأصول: ٢: ٤١٢.

الأحكام هي المصاديق الخارجيّة - وليس الماهيات - ولو عن طريق مرآتية العناوين ، فالوجوب مثلاً يتعلّق بالصلاة الخارجيّة ولكن عن طريق العنوان ، وإذا كانت مصاديق الأحكام هي المتعلّقات الخارجيّة ، فهي لا تتصف باللاشروطيّة؛ لأنّها من أوصاف الماهيات الكلّيّة ، وأمّا الموجودات الخارجيّة فهي جزئيات غير قابلة للصدق على متعدّد ، ومجرّد لحاظ العناوين والماهيات لا يغير شيئاً من واقع الملحوظ ، فيبقى على عدم إمكان اتّصافه باللاشروطيّة ، ومع عدم اتّصافه بذلك ، فإنّ البناء الذي بناه صاحب الحاشية رحمته من تصوير التباين بين الأقلّ والأكثر يكون فاسداً لفساد مبناه <sup>(١)</sup>.

### مناقشة إشكال السيّد البجنوردي رحمته:

ولكنّ ما أفاده رحمته عجيب صدوره من مثله ، وذلك لأنّ الخارج ليس إلّا ظرف السقوط ، بمعنى أنّ الخارج ظرف لتحقق الملاك عند تحقّق المتعلّق ، وإذا تحقّق الملاك سقط التكليف ، ولذلك يقال في مسألة الإجزاء: إذا أتى المكلف بفرد طبيعيّ متعلّق التكليف فإنّ التكليف يسقط بذلك ، ولا يصحّ له أن يأتي بفرد آخر بقصد الأمر الإلهي ، إذ الملاك قد تحقّق بالفرد الأوّل ، فيسقط التكليف تبعاً له ، مضافاً إلى لزوم طلب تحصيل الحاصل المحال ، وهو لغو.

وعلى ذلك: فالمصاديق الخارجيّة ليست هي متعلّقات الأحكام ، وإنما متعلّقاتها هي: الطبائع والمفاهيم الكلّيّة ، لما أوضحناه سالفاً من أنّ كلّ القضايا الشرعيّة على نحو القضايا الحقيقيّة ، إلّا متعلّقاتها فإنّها على نحو القضايا الطبيعيّة.

(١) منتهى الأصول: ٢: ٤١٢.

ومن هنا فإنه ينبغي الإشكال على ما أفاده المحققان الأصفهانيان عليهما السلام بأن متعلّق التكليف هي الماهية اللا بشرط القسمي ، لأنّ متعلّق التكليف لا بدّ من أن يوجد في ضمن الأفراد ، أو فقل : إنّ المطلوب عبارة عن طبيعة المتعلّق التي توجد في ضمن الأفراد ، وليست هي إلاّ الماهية اللا بشرط القسمي ؛ لأنّ الماهية اللا بشرط القسمي لا يحكم عليها إلاّ بذاتياتها تماماً أو بعضها ، فتكون هي متعلّق التكليف المرّد بين الأقلّ والأكثر ، إذ أنه إمّا أن يكون هو الأقلّ الملحوظ في ضمن الأفراد في مقام الجعل ، أو الأكثر كذلك .

وهذا يعني أنّ التكليف لا ترديد في تعلّقه إمّا بالماهية اللا بشرط القسمي أو الماهية بشرط شيء ، بل هو قد تعلّق بالماهية اللا بشرط القسمي ، وهذه الماهية مرّدة بين التسعة أجزاء والعشرة ، فيعلم إجمالاً أنّ متعلّق التكليف أحد الأمرين ، إمّا المركّب من التسعة أجزاء وإمّا المركّب من العشرة ، مع عدم الانحلال الحقيقي ولا التنجيزي . والحاصل : فإنّه قد اتّضح ممّا ذكرناه أنّه لا ترديد في كون متعلّق التكليف هي الماهية اللا بشرط القسمي أو الماهية بشرط شيء ، حتّى يدور الأمر بين المتباينين ، فيتعيّن الاحتياط من هذه الجهة ، بل متعلّق التكليف هي الماهية اللا بشرط القسمي ؛ لما ذكرناه آنفاً ، وهي المرّدة بين الأقلّ والأكثر ، مع عدم انحلال العلم الإجمالي لا حقيقة ولا تنجيزاً .

البيان الثاني : ما ذكره المحقّق صاحب الحاشية وجهاً أوّل لتقريب مختاره ، وأفاده السيّد الخميني رحمته الله في ( تهذيب الأصول ) ، وحاصله :

إنّ الدليل إذا دلّ على الأمر بطبيعة مرّدة بين الأقلّ والأكثر ، فإنّه يتحقّق علم إجمالي بالمتعلّق ، وبه ينتفي موضوع أصالة البراءة ، ويدور الأمر بين الاشتغال بالأقلّ أو الأكثر ، وهذا يعني كون اشتغال الذمة مرّداً بين طبيعتين وجوديتين



لا تندرج إحداهما في الأخرى - على حدّ تعبير المحقّق صاحب الحاشية - وفي مثله يتعيّن الاحتياط ، ومراده من الطبيعة الوجوديّة إما: الإشارة إلى كون وجود الماهيّة في مقام الجعل بعين وجود الحكم ، أو الإشارة إلى مسلكه المحقّق الآخوند<sup>١</sup> من تعلّق الأمر بالعنوان مشيراً إلى الوجود الخارجي ، لكون الملاك قسماً بالخارج ، وعلى كلا التصويرين فإنّ متعلّق الأمر في الأكثر سيكون غير متعلّقه في الأقلّ .

فإن قيل : إنّ التكليف بالأكثر يقتضي التكليف بالأقلّ في الجملة ، ممّا يعني ثبوت الاشتغال بالنسبة للأقل على نحو اللا بشرط بالنسبة للأكثر ، وأمّا الأكثر فيدور أمره بين البراءة عنه أو اشتغال الذمة به ، فينفي بالأصل حينئذ .

قيل : إنّ لم يثبت كون التكليف بالأقلّ على نحو اللا بشرط ، حتّى يقال : إنّ التكليف به ثابت مطلقاً ، بل الصحيح هو كون ثبوته على نحو الإجمال والدوران بين كونه مطلوباً بذاته أو تبعاً للكل وفي ضمنه ، وواضح أنّه مع كونه مطلوباً بذاته لا حاجة لإجراء الأصل عن الأكثر ، ومع كونه مطلوباً تبعاً لا يعقل إجراء الأصل عن الأكثر .

وعلى ذلك : فما أنّه لا دليل على ثبوت الأقلّ مطلقاً ، نظراً للإجمال ، فإنّه لا يمكن الحكم بلزوم الإتيان به لكونه القدر المتيقّن للاشتغال ، ونفي الزائد بالأصل في الوقت نفسه ، وإذا لم يمكن ذلك تعيّن الاحتياط حينئذ<sup>(١)</sup> .

### وقفه مع عبارات صاحب الحاشية<sup>٢</sup> :

وبما أنّ عبارات هذا المحقّق<sup>٣</sup> التي استفدنا منها بيانه المذكور ، لا تخلو عن

(١) هداية المسترشدين : ٣ : ٥٦٣ . تهذيب الأصول : ٢ : ٣٣٧ .

شائبة الغموض ، لذلك أحببنا أن نسلط الضوء عليها قليلاً :

قال عليه السلام : « إذا تعلق الأمر بطبيعة فقد ارتفعت به البراءة السابقة » أي : إذا تعلق الأمر بطبيعة فعل ، سواء علم بالتفصيل كون هذا الفعل هو المتعلق أم لا ، وكان نفس الأمر والتكليف معلوماً بالتفصيل ، فمعه لا مجرى لأصالة البراءة ، لأن موضوعها هو الشك في التكليف الواقعي ، فمع العلم به يرتفع الشك الذي هو موضوع البراءة ، ( و ) إذا ارتفع موضوع أصالة البراءة « ثبت الاشتغال » قهراً .

ثم عقب عليه السلام على ذلك : بأن المتعلق مردد بين الأقل والأكثر ، والأقل والأكثر كما أوضحناه سالفاً على قسمين : الاستقلالي والارتباطي ، فإن كان الأول جرى الأصل بالنسبة للأكثر المشكوك ؛ لعدم العلم بتعلق التكليف به ، وإن كان الثاني - كما هو في المقام - فليس كذلك ، إذ التكليف واحد في المقام ، وهو إما قد تعلق بالأقل أو بالأكثر ، فإن كان التكليف قد تعلق بالأكثر فالأقل جزء المتعلق .

« وليس المشتمل على الأقل مندرجاً في الحاصل بالأكثر كما في الدين » حتى تجري أصالة البراءة عن الأكثر « إذ المفروض ارتباطية الأجزاء ، ولا يضمن القول بأن التكليف بالكل تكليف بالأقل » بمعنى : أن القول بوجود علم تفصيلي في المقام بتعلق التكليف بالأقل - أي سواء كان نفسياً إن كان هو الواجب ، أم مقدمياً بالتبع إن لم يكن هو الواجب - بحيث يكون الأقل على كل تقدير معلوماً ، بينما الأكثر مشكوك فتجري عنه البراءة ، ليس تاماً .

« لأن المتيقن تعلق الوجوب المردد » بمعنى : أن المعلوم بالتفصيل ليس هو الوجوب النفسي ، بل هو مردد بين النفسي والتبعي ، ولذلك امتنع جريان أصل البراءة عن الأكثر ، إذ أن المعلوم بالتفصيل لو كان هو تعلق الوجوب النفسي

بالأقل، لصحّ جريان الأصل عن الأكثر، وأمّا لو كان المعلوم بالتفصيل هو الوجوب المرّد بين النفسي والتبعي، فـ «لا» يمكن القول بـ «أنّه مورد للتكليف النفسي على الإطلاق» أي: واجب على كلّ تقدير، وعليه «فاشغال الذمة حينئذٍ دائر الأمر بين طبيعتين وجوديتين» إذ الوجوب النفسي إمّا قد تعلّق بالأقلّ أو بالأكثر، فيكون كلّ منهما عملاً غير الآخر، وتقدّم قريباً إيضاح المراد من الطبيعتين الوجوديتين.

«و» على ذلك: فـ «لا يندرج أحدهما في الآخر» لأنّهما - كما اتّضح - غير ارتباطيين، «فلا يجري الأصل في تعيين أحدهما»، ممّا يعني أنّ المورد «لا» يلتقي مع الموارد الأخرى التي يجري فيها أصل البراءة، لأنّهما من موارد «ما إذا دار الأمر بين الاشتغال بوجوب أحد الشئيين» من المتباينين وجوباً نفسياً.

«فإن قلت: إن التكليف بالأكثر قاضٍ بالتكليف بالأقلّ» لأنّه جزء الكل، فيكون وجوبه إمّا نفسياً أو غيريّاً، «فيصدق ثبوت الاشتغال به» بمعنى: أن الاشتغال بالأقلّ متحقق «فيدور الأمر في الزائد بين ثبوت التكليف وعدمه» فتجري بالنسبة له أصالة البراءة.

«قلت: ليس التكليف بالأقلّ ثابتاً على طريق اللابشرط نفسياً، ليكون ثبوت التكليف به على نحو الإطلاق، بل ثبوته هناك على سبيل الإجمال والدوران بين كونه نفسياً أو تبعياً، وعلى الأوّل لا حاجة إلى الأصل» أي: إن كان نفسياً، إذ الأكثر حينها لا يكون واجباً، فلا حاجة للأصل «وعلى الثاني لا يعقل إجراء الأصل» لأنّ الأكثر حينها معلوم الوجوب، فيستحيل جريان الأصل.

مناقشة المحقق صاحب الحاشية رحمته الله في بيانه الثاني :

ويلاحظ عليه: أن ما أفاده رحمته الله يبتني على عدم القبول بفكرة انحلال الأمر بالمركب إلى أوامر متعددة ضمنية، ولكن قد مرّ عليك - ولأكثر من مرة - بأن مقتضى التحقيق هو القول بانحلال الوجوب إلى وجوبات ضمنية نفسية عديدة بحسب تعدد الأجزاء، إلا أن العائق دون جريان أصالة البراءة بالنسبة للأكثر، هو ما تبهنا عليه مراراً من عدم كون الانحلال المذكور مؤدياً إلى انحلال العلم الإجمالي - انحلالاً علمياً أو تنجيزياً - إلى علم تفصيلي بالأقل، ومع عدم الانحلال لا يمحى عن القول بتعيين ولزوم الاحتياط.

وتوضيح ذلك: إنه بعد انحلال التكليف إلى تكاليف ضمنية، كما هو المختار، فإن المتعلق إذا تردد بين الوجوبات التسعة أو العشرة - مثلاً - بحسب تعدد أجزاء المركب، فهو يعني أن الوجوب هل انحلّ إلى وجوبات تسعة مشروط كلّ واحد منها بإتيان الآخر، وغير مشروطة بالجزء العاشر؟ أم انحلّ إلى وجوبات عشرة مشروط كلّ واحد منها بإتيان الآخر، وغير مشروطة بالجزء الحادي عشر؟

لا سبيل لدعوى الانحلال العلمي، فهو غير متحقق؛ لعدم العلم بأن الوجوب هل انحلّ إلى وجوبات تسعة غير مقيد متعلقه بالجزء العاشر، فيكون الشكّ بدوياً في تعلق الوجوب بالجزء العاشر؟ أم قد انحلّ إلى وجوبات عشرة؟ ومجرد العلم بتعلقه بالأقل أو الأكثر لا يوجب الانحلال العلمي التفصيلي، وإن كنا نعلم بوجوب الأقل جزماً، إمّا وجوباً مقروناً بوجوب الجزء العاشر أم مستقلاً، بمعنى عدم تقيده بتعلقه بالعاشر.

وكذلك لا سبيل لدعوى (الانحلال التنجيزي)، إذ أنه يعني: أن ترك الأقل موجب للعقاب، سواء كان الأكثر هو الواجب أم الأقل، وهذا في المقام ليس تاماً، إذ لو كان الأكثر هو الواجب، والذي تم تركه هو الأقل، فليس العقاب على تركه، بل على ترك الأكثر.

### النظرية الثالثة: نظرية بعض المحققين عليه السلام:

وقد حكاها السيّد الخوئي عليه السلام عن بعضهم عليه السلام (١)، وحاصلها: أن المقام من موارد العلم بثبوت التكليف والشك في سقوطه، فيكون مجرى لقاعدة الاشتغال، لأن العلم باشتغال الذمة يقتضي العلم بالفراغ عنه، ولا يتحقق ذلك إلا بإتيان الأكثر.

وتقريب ذلك أن يقال: إن التكليف المعلوم المحتمل تعلّقه إمّا بالأقل أو الأكثر، تكليف واحد لا متعدّد حتّى بعد التعلّق؛ وذلك لأنّه ناشئ عن الملاك، والملاك واحد قائم بالمجموع، فتقتضي وحدته أن يكون التكليف واحداً حتّى بعد تعلّقه بالكلّ، وهذا التكليف قد تعلّق بالأجزاء مقيّداً بعضها ببعض ثبوتاً وسقوطاً، إذ المفروض كون الأجزاء ارتباطية، ومعه لا يعقل سقوط التكليف بالإضافة إلى بعض الأجزاء مع عدم سقوطه بالإضافة إلى البعض الآخر، لكون التكليف واحداً - كما هو الفرض - والأجزاء ارتباطية.

وعلى ذلك: فلا يحصل القطع بسقوط التكليف عند الإتيان بالأقلّ، حتّى بالنسبة للأقل المقطوع بوجوبه، لاحتمال وجوب الأكثر، واحتمال وجوبه لا ينفك عن

(١) نسب المحقق العراقي عليه السلام هذه النظرية لصاحب الفصول عليه السلام، فلاحظ: نهاية الأفكار:

احتمال عدم سقوط التكليف ، لأنه ملازم لعدم سقوطه بالإضافة إلى خصوص الأكثر ، فيكون المقام من موارد العلم بثبوت التكليف والشك في سقوطه ، وهو مجرى لقاعدة الاشتغال دون البراءة<sup>(١)</sup> .

### مناقشة المحقق الخوئي رحمته الله :

وناقشه السيد الخوئي رحمته الله : بأنّ الشك في السقوط تارة يكون ناشئاً عن الشك في صدور الفعل من المكلف بعد تمامية البيان من قبل المولى ، كما لو علم المكلف بوجوب صلاة الظهر - مثلاً - وشك في إتيانه بها ، وفي مثله تجري قاعدة الاشتغال ، لتامة البيان من قبل المولى ، و وصول التكليف إلى المكلف ، فلا بدّ من العلم بالفراغ عنه .

وتارة أخرى : يكون ناشئاً عن الجهل بالتكليف لعدم وصوله ، والمقام من هذا القبيل فإنّ الشك في سقوط التكليف بإتيان الأقلّ ناشئ عن الشك في جعل المولى ، وفي مثله بما أنّ جعل التكليف للأكثر مشكوك ، فإنّه ينفي بالبرائتين<sup>(٢)</sup> .

### مناقشة ما أفاده المحقق الخوئي رحمته الله :

ويلاحظ على ما أفاده رحمته الله : أنّه إشكال مبنائي ، لوضوح كون مناقشته ترتكز على نكتة الانحلال ، بينما صاحب الفكرة التي عرضها السيد الخوئي رحمته الله يبني فكرته على عدم الانحلال ، ومعه لا يكون الشك بالنسبة للأكثر بدوياً ، حتّى تجري

(١) مصباح الأصول : ٢ : ٥٠٠ .

(٢) مصباح الأصول : ٢ : ٥٠١ .

بالنسبة له أصالة البراءة ، ولذلك فإن حق المناقشة أن تكون مع صاحب الفكرة في أصل مبناه ، بإثبات الانحلال ، إذ أنه يقول : إن العلم الإجمالي في الأقل والأكثر الارتباطيين لا ينحل إلى العلم التفصيلي بتعلق الوجوب النفسي الاستقلالي بالأقل ، والشك البدوي في الأكثر ، لا حقيقة ولا تنجزاً ، كما أوضحناه سابقاً ، فالجواب عن مدعاه بما أفاده السيد الخوئي رحمته الله لا يرتبط به .

### النظرية الرابعة : المختار في المسألة .

والذي يقتضيه التحقيق هو : القول بأصالة الاحتياط ، وذلك بناءً على ما اخترناه من عدم انحلال العلم الإجمالي - عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر - إلى العلم التفصيلي بالأقل والشك البدوي في الأكثر ، لا حقيقة ، ولا من حيث التنجز ، فيتحتم أن يكون العلم الإجمالي منجزاً .

ومع عدم الانحلال ، فإن الأقل والأكثر - حينئذ - يمكن إرجاعها إلى المتباينين ، ولكن في الحكم لا في الحقيقة ، وإذا كانا من قبيل المتباينين حكماً تعين الرجوع إلى أصالة الاحتياط بالنسبة للأكثر ، وامتنع جريان أصالة البراءة عنه ، بنكته عدم الانحلال .

ونظراً لوضوح نظريتنا من خلال مناقشاتنا المتقدمة ، لذلك لانجد حاجة إلى بيانها بأكثر من هذا المقدار .

وإلى غاية هاهنا نكون قد وصلنا إلى تحديد الأصل عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين . وبقى الكلام حول بعض المسائل المرتبطة بهذا البحث ، ولذلك نتعرض لها أولاً ، ثم نردفها بالبحث حول تنبيهات مباحث الأقل والأكثر .

## الملحق الأول:

الاستدلال بالاستصحاب لإثبات الأصل بالنسبة للأكثر.

بعد الفراغ من بيان الأدلة والوجوه، التي استند إليها القائلون بالبراءة أو الاشتغال، يبقى البحث حول الدليل المشترك لكلا الاتجاهين، وهو دليل (الاستصحاب)، فقد تمسك به للاشتغال تارة، وللبراءة تارة أخرى، فالكلام حوله يقع في مقامين:

**المقام الأول: تقريب الاستدلال بالاستصحاب على الاشتغال.**

وحاصله: إنه عند دوران الأمر بين تعلق التكليف بالأقل أو الأكثر، فإن المسألة تكون من صغريات القسم الثاني من استصحاب الكلي - الذي يتردد فرده الحادث بين مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع - إذ مع الإتيان بالأقل يتردد المتعلق بين المرتفع قطعاً ومقطوع البقاء، لأن التكليف إن كان هو الأقل فقد ارتفع، وإن كان هو الأكثر فلا زال باقياً، وعليه: فمع الإتيان بالأقل فقط يشك في سقوط التكليف المتيقن ثبوته قبل الإتيان به، فيستصحب بقاؤه استصحاب القسم الثاني من الكلي، ومعه يتعين الاحتياط بإتيان الأكثر.

مناقشة المحقق الخوئي رحمته الله لهذا التقريب:

ولكن هذا التقريب لم يسلم من مناقشة المحقق الخوئي رحمته الله، فناقشه بمناقشتين:

المناقشة الأولى: إن نكتة جريان القسم الثاني من استصحاب الكلي، هي: كون الفرد الحادث مردداً بين المرتفع والباقي، مع تعارض الأصول في كلٍ منهما، كما لو أحدث المتطهر حدثاً دائراً بين الأصغر والأكبر، فإن أصالة عدم



تحقق الأكبر معارضة بأصالة عدم تحقق الأصغر، وبما أنه بعد الوضوء يُشك في ارتفاع الحدث المتيقن حدوثه، لكونه مردداً بين ما هو مرتفع يقيناً وبين ما هو باقٍ يقيناً، فيستصحب الحدث الكلي.

وأما مع عدم تعارض الأصول: وذلك فيما لو أحرز الفرد الحادث، من خلال ضميمة الأصل إلى الوجدان، فإنه لا يبقى مجال للرجوع إلى استصحاب الكلي، كما لو كان المكلف محدثاً بالأصغر، ثم احتتمل عروض الجنابة عليه بسبب خروج بلل يحتتمل كونه منياً، ففي مثله لا معنى للرجوع إلى استصحاب الكلي بعد الوضوء، لأن الحادث الأصغر كان متيقناً، وإنما الشك في انقلابه إلى الأكبر، فتجري حينئذ أصالة عدم حدوث الأكبر، وبضم هذا الأصل إلى الوجدان يحرز الفرد الحادث ويتعين أنه الأصغر، فلا يبقى مجال لجريان استصحاب الكلي.

والمقام من هذا القبيل: فإن وجوب الأقل هو المتيقن، وبضميمة أصالة عدم وجوب الأكثر يحرز حال الفرد الحادث، ويتعين في الأقل، ومعه لا يبقى مجال لاستصحاب الكلي من القسم الثاني.

وبكلمة مختصرة: إن الرجوع إلى القسم الثاني من استصحاب الكلي، إنما هو فيما لو كان الفرد الحادث مردداً بين المرتفع والباقي، وأما لو كان أحد الفردين متيقناً والآخر مشكوكاً فيه، فيجري الأصل فيه بلا معارض، وبالتالي: فلا تصل النوبة لاستصحاب الكلي<sup>(١)</sup>.

المناقشة الثانية: إن الاستصحاب المذكور - لو فرضنا صحة جريانه في نفسه -

(١) مصباح الأصول: ٢: ٥١٤.

معارض باستصحاب عدم تعلق جعل التكليف بالأكثر، لو لم نقل بكونه محكوماً، فيسقط للمعارضة أو لكونه محكوماً<sup>(١)</sup>.

ولكن الإنصاف أنّ هذه المناقشة منه عليه السلام مبنية على القول بجريان استصحاب عدم الأزلي، كما هو مختاره، وسنوافيك في مباحث آتية - إن شاء الله تعالى - بأنه على خلاف التحقيق.

### المقام الثاني: تقريب الاستدلال بالاستصحاب على البراءة.

ويمكن تقريبه من خلال بيانين:

البيان الأول: استصحاب عدم لحاظ الأكثر في مقام الجعل، بأن يقال: إنّ الأقلّ معلوم اللّحاظ، بينما الأكثر مشكوك من هذه الناحية، فيثبت عدم التكليف بما سوى الأقلّ.

### مناقشة المحقق الخوئي عليه السلام للبيان الأول:

وناقشه السيّد الخوئي عليه السلام بمناقشتين:

الأولى: إنّ عدم اللّحاظ ليس حكماً شرعياً، ولا موضوعاً لحكم شرعي، فلا معنى لجريان الاستصحاب فيه.

وتعميقاً لهذه المناقشة نقول: إنّ المحقق الآخوند عليه السلام قد أفاد في بحث (مقدمة الواجب) أنّ القول بصحة الشرط المتأخر مشوب بمحذور تقدّم المشروط على الشرط، والمعلول على العلة، وهو محال.

(١) مصباح الأصول: ٢: ٥١٥.

وأجاب عنه: بأنّ شروط التكليف ليست بنفسها شروطاً، بل لمحاظها هو الشرط، وذلك لأنّ التكليف من الأفعال الاختيارية، واختيار أحد طرفي الفعل الاختياري المقدور لا بدّ له من مرجح، والمرجح عبارة عن مبادئ الاختيار، وأولها لمحاظ العمل، وبما أنّ لمحاظ اللاحظ للعمل مقارن لجعل التكليف زماناً، فلا يرد محذور تقدّم المشروط على الشرط<sup>(١)</sup>.

وناقشه بعض المحققين<sup>(٢)</sup>: بأنّ الكلام ليس حول شروط صدور التكليف من الجاعل، وإنما حول شروط تعلّقه بالمأمور به (المتعلّق أو متعلّق المتعلّق)، فمثلاً: (وجوب الحج) تارة يلحظ بما هو فعل اختياري صادر عن الجاعل فيكون مشروطاً باللاحظ، لكونه اختياريّاً في قبال الفعل غير الاختياري كإحراق النار مثلاً، وأخرى يلحظ (وجوب الحج) بما هو حكم خاص، فيكون تعلقي الوجود بالعمل الخاصّ في الزمان الخاصّ، بما له من الملاك الخاصّ، وحينئذ يكون تعلّقه بما هو حكم خاص (الوجوب) مشروطاً بوجود ما له الدخل في تحقّق المرجح في المتعلّق، وهو الملاك الخاصّ المرجح لتعلّقه بالعمل الخاصّ دون غيره من الأحكام، وهذا ما يعبر عنه بـ (شرط الوجوب) كالدلوك للصلاة، والاستطاعة للحج، وهذا هو الشرط لصدور التكليف الخاصّ عن الجاعل، للزوم الترجيح بلا مرجح مع عدمه.

ومما ذكرناه يتّضح: أنّ شروط الوجوب لا يمكن تقدمها وتأخرها عمّا هي عليه، وهي موضوع للحكم الشرعي، ودخيلة فيه، ويمكن استصحابها، ولكنّ المحقّق الآخوند<sup>(٣)</sup> قد خلط بين الشرطين.

(١) كفاية الأصول: ٩٣.

والحاصل: فإنَّ (اللَّحَاطَ) من شرائط التكليف بما هو فعل اختياري للجاعل، لا بما هو عمل خاص، وهذا يعني أنَّه من الأمور التكوينية، فلا يكون حكماً شرعياً، ولا موضوعاً لحكم شرعي، وإذا كان كذلك لم يمكن جريان الاستصحاب بالنسبة له.

الثانية: إنَّ الأمر في المقام يدور بين لحاظ الأقل بشرط شيء، الذي هو عبارة عن لحاظ الأكثر، وبين لحاظ الأقل بنحو اللا بشرط القسمي، بعد العلم الإجمالي بتحقق أحدهما، لاستحالة الإهمال في مقام الثبوت، وكما أن لحاظ الأقل بشرط شيء مسبوق بالعدم ومشكوك الحدوث، كذلك لحاظ الأقل بنحو اللا بشرط القسمي أيضاً مسبوق بالعدم ومشكوك الحدوث، فجريان الاستصحاب في كلَّ منها معارض بجريانه في الآخر<sup>(١)</sup>.

البيان الثاني: استصحاب عدم الجزئية لما هو مشكوك الجزئية، بلحاظ أنَّ الجزئية تنتزع من الأمر بالمركب، فاستصحاب عدمها يرجع لاستصحاب عدم تعلق الأمر بالمركب من الجزء الزائد المشكوك فيه.

### مناقشة المحقق الخوئي رحمته الله للبيان الثاني:

وحاصلها: أنَّ هذا الاستصحاب معارض بمثله، وذلك لأنَّ الأقلَّ المتيقن الذي تعلق به التكليف يدور أمره بين الإطلاق والتقييد، وبما أنَّ تعلق التكليف بالأقلَّ على نحو التقييد مشكوك الحدوث، فكذلك تعلقه به على نحو الإطلاق أيضاً مشكوك الحدوث، وبالتالي: فإجراء الاستصحاب بالنسبة لكلا الطرفين

(١) مصباح الأصول: ٢: ٥١٥.

منافٍ للعلم الإجمالي ، وفي أحدهما بخصوصه ترجيح بلا مرجح<sup>(١)</sup> .  
والمحصلة النهائية لهذا البحث: أنّ دليل (الاستصحاب) لا يمكن التمسك به  
في المقام ، لا لإثبات الاشتغال ، ولا لإثبات البراءة .

---

(١) مصباح الأصول: ٢: ٥١٦ .

## الملحق الثاني :

## دوران الأمر بين الأقل والأكثر عند الشك في المحصل .

والبحث هنا يدور حول ما لو كان المأمور به معلوماً ومقدوراً بالواسطة ، ومتحققاً بتحقق السبب من غير احتياج إلى إيجاده ، ولكن يشك في أن السبب لحصوله - المقدور بلا واسطة ، والمسمى بالمحصل - هل هو الأقل أم هو الأكثر؟ وقبل الشروع في هذا البحث ينبغي بيان أنواع المحصلات ، وهي على أقسام ثلاثة :

الأول : المحصلات العقلية . وهي عبارة عن : المقدمات التي لا يمكن - عقلاً - تحقق المسبب بعدها قهراً في الخارج إلا بها ، كالقتل المحصل لزهوق الروح ، المحاصل بعده قهراً .

الثاني : المحصلات العادية . وهي عبارة عن : المقدمات التي لا يمكن - عادةً - تحقق المسبب بعدها قهراً في الخارج إلا بها ، من قبيل : فري الأوداج المحصل للتذكية المسببة عنه .

الثالث : المحصلات الشرعية . ويراد بها : المقدمات التي تكون إما سبباً لوجود مطلوب الشارع بعدها قهراً ، كالغسلتين والمسحتين المحصلتين للطهارة الحديثة ، بناءً على كونها شرطاً للصلاة ، أو تكون سبباً لوجود المحكم الشرعي بعدها بشكل قهري ، سواء كان المحكم تكليفاً أم وضعياً .

ومثال محصلات الأحكام التكليفية : شرائط التكليف كالدلوك والاستطاعة ، فإن متعلق التكليف بما أنه لا بد أن يكون ذا خصوصية مؤثرة في الملاك ، وكونه

كذلك قد لا يتحقق إلا مع توفّر بعض الأمور كالدلوك للصلاة ، فذلك يقبده الشارع بها - بما لها من الوجود الذهني الخارجي - في مقام الجعل ، فتكون دخيلة في الوجود الإنشائي للحكم في مقام الجعل ، وكذلك أيضاً تكون دخيلة في فعلية الحكم في الخارج .

ومثال محصّلات الأحكام الوضعية: (العقد) - مثلاً - فإنه محصّل للملكية أو الزوجية وغيرهما ، وليس معنى محصّلات الأحكام الوضعية - كالعقود والإيقاعات - أنها تُنشئ المنشأ في الخارج ، كما يوحي بذلك تعريف القدماء - حيث يقولون: في الإنشائيات يكون اللفظ دخيلاً في وجود المنشأ ، بخلاف الإخباريات فإنها تكون كاشفة عن المعنى<sup>(١)</sup> - إذ الأحكام الوضعية أمور اعتبارية ليست قابلة للوجود في الخارج ، بل هي توجد في عالم الذهن بعين وجود اللحاظ ، ويكون لها دخل في التكوين فيما لو كانت من الاعتبارات العقلانية ، وهذه الأمور الاعتبارية من أفعال النفس ، فتكون هي العلة التامة لإيجادها من غير دخل أي شيء آخر ، ولذلك صحّ التعبير عن (العقود والإيقاعات) بالمبرزات والكواشف ، لكونها مبرزة لفعل النفس وكاشفة عنه .

ومع ذلك فإنها لا تعدم التأثير في الخارج ، إذ أنّ الشارع الأقدس إذا أراد أن يؤسس أو يمضي حكماً وضعياً ، فلا بدّ أن يقبده بالمبرز ونحوه - كالعقد مثلاً - وكون من يبرزه عاقلاً ، وغير ذلك ، ومع تحقّق الأمور المذكورة وما شاكلها

(١) صوتاً لعظمة كلام الأعظم ﷺ لا ينبغي حمله على ظاهره ، بل ينبغي حمله على إرادة كون العقود والإيقاعات شرطاً لفاعلية الفاعل ، بمعنى كونها آلة لإنشاء المنشأ ، وليست هي الموجدة كما يوحي بذلك ظاهر كلماتهم ، ولكن التحقيق هو ما نبهنا عليه في المتن ، فتأمل جيداً .

يصير الحكم الإنشائي - بالفعل - ذا ملاك في الخارج<sup>(١)</sup> قائم بنفس الحكم الوضعي مع قيوده، ويكون دخيلاً في التأثير في صلاح النظام.

فمثلاً: (عقد النكاح) - كأحد محصلات الأحكام الوضعية - دخيل من ناحية في مقام الجعل؛ لأنّ الشارع قيّد الزوجية - بما هي حكم وضعي - به وبغيره، ومع تحقّقه مع سائر ما له الدخل تتحقّق قهراً الزوجية الشرعية المترتبة على ذلك كلّ في الخارج تبعاً لتحقّق أسبابها، وتكون منشأً للآثار الوضعية والتكليفية.

فتحصّل ممّا ذكرناه: أنّ المحصّلات بأقسامها دخيلة في الوجود، فالعقلية والعادية منها دخيلة في وجود المأمور به تكويناً، وكذلك الشرعية على أحد نحوها، كما في المسحّتين والغسلتين المحصلتين لوجود الطهارة قهراً، وعلى النحو الآخر تكون محصلة لوجود نفس الحكم الشرعي خارجاً، كما في محصلات الأحكام الوضعية أو التكليفية، فإنّها تكون محصلة لوجود الحكم الوضعي والتكليفي في وعائه في الخارج تبعاً لأسبابها.

وتحقيق المطلب: إنّ المحصّل إذا كان مردّداً بين الأقلّ والأكثر، فإن كان منشأً للشكّ في تحقّق المأمور به بسببه، كما في المحصّلات العقلية والعادية، فالأصل هو الاشتغال، للعلم بالمأمور به، وتعلّق الشكّ به في مقام الامتثال، فيكون مجرى لأصالة الاحتياط مع الشكّ في سقوط التكليف.

وأما لو كان المحصّل دخيلاً في وجود الحكم، وتردد بين الأقلّ والأكثر، كما في بعض محصّلات الأحكام التكليفية، مثل: (العروب) المراد تحقّقه بين سقوط القرص فقط، وبين غياب الحمرة المشرقية، فعلى الأقلّ فقط يشكّ

(١) بمعنى: أنه يصير ذا خصوصية مؤثرة في إصلاح النظام.



فی تحقّق المحکم التکلیفی وهو (وجوب صلاة المغرب) ، فیجری أصل البراءة عنه ،  
ویتوقّف إحراز تحقّق الوجوب علی تحقّق الأكثر .

وکذلك فی محصّلات الأحكام الوضعیة ، كما لو شك فی لزوم القبول بعد  
الإيجاب لیكون البیع صحیحاً نافذاً ، فالأصل : عدم تحقّقه ، بمعنی : استصحاب  
عدم اللّزوم ، ما لم یکن هنالك إطلاق فی البین ینفی دخالة المشکوک ، فأحراز  
تحقّق المحکم الوضعي یتوقّف علی تحقّق الأكثر .

## الملحق الثالث :

## دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشبهات التحريمية .

وبما أن الأقل والأكثر تارة يكونان استقلاليين ، وأخرى ارتباطيين ،  
فالبحث حول الأقل والأكثر في الشبهات التحريمية ، يقع في مقامين :

المقام الأول : الأقل والأكثر الاستقلاليان . والمراد من الاستقلاليين : ما كان  
فيها الحكم متعدداً لتعدد ملاك متعلقه ، ويمكن التمثيل لهما في الشبهات التحريمية : بمن  
نذر عدم السفر في أول الشهر ، وتردد أول الشهر بين الأيام الثلاثة الأولى  
أو الأربعة ، فإن كل يوم من الأيام المذكورة له ملاك قائم به ، كما له طاعة  
وعصيان مستقلان تبعاً لاستقلالية حكمه ، وفي مثله بما أن الأقل معلوم تفصيلاً ،  
والزائد (الأكثر) مشكوك ، فإن الشك فيه يكون من الشك في أصل التكليف ،  
فيكون مجرى لأصالة البراءة .

المقام الثاني : الأقل والأكثر الارتباطيان . ويمكن التمثيل لهما : بتصوير  
الحيوان ذي الروح ، المرذدة حرمة بين تصوير تمام الأعضاء ، وبين خصوص  
الرأس منه ، ولا بد في مثله من الاحتياط باجتناّب الأقل والأكثر ، بناءً  
على ما اخترناه من عدم إمكان الانحلال .

نعم ، على مبنى الانحلاليين يتعين القول بجرمة الأقل فقط ، وإجراء البراءة  
عن الأكثر ، ولكنهم لا يلتزمون بذلك عملاً .

### الملحق الرابع:

#### دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء التحليلية.

وابتداءً لا بدّ من تحديد المقصود من الأجزاء التحليلية، فنقول: الأجزاء التحليلية هي ما كان تعددها بحسب الذهن والتعقل، كالصلاة المشروطة بالطهارة، فإنّ الطهارة ليست جزءاً من الصلاة، بل هي خارجة عنها، ولكنّ تقييد الصلاة بها جزء لها، وفي مقام الجعل قد تعلّق الحكم بالصلاة مع تقيدها بالطهارة، فالتقييد داخل والقيود خارج، ويعبّر عن مثل التقييد بالطهارة بالجزء التحليلي.

وبلحاظ علاقة القيد مع المقيّد، يمكن تقسيم الأجزاء التحليلية إلى ثلاثة أقسام: القسم الأوّل: ما كان القيد - المحتمل دخله في المأمور به - خارجياً، وكان له وجود مستقلّ عن المقيّد، بحيث يمكن أن يتحقّق بدونه، كالطهارة والستر والاستقبال، فإنّها قيود للصلاة مستقلة عنها.

القسم الثاني: ما كان القيد - المحتمل دخله في المأمور به - خارجياً، ومغايراً للمقيّد، ولكنّه قائم به لا يستقل عنه، كالإيمان بالنسبة للرقبة، في قول الأمر: «أعتق رقبة مؤمنة» إذ الإيمان عرض، والعرض لا يكون وجوده مستقلاً عن المعروض.

القسم الثالث: ما كان القيد - المحتمل دخله في المأمور به - متّحداً مع المقيّد في الوجود، بأن تكون نسبته إليه نسبة الفصل إلى الجنس، كالناطق بالنسبة للحيوان، فإنّه جزء ذهني للإنسان - كالحوانية - ومتّحد معه خارجاً.

### أحكام الأقسام الثلاثة:

القسم الأول: وذهب فيه الميرزا النائيني، وتبعه المحقق الخوئي رحمتهما إلى انحلال العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بالأقل، وشك بدوي في الأكثر، وأفادا أن حكمه هو عين الحكم عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء الداخلية، من جريان البرأتين العقلية والنقلية عن الأكثر، وذلك لأن الأقل المتيقن - الذي تعلق به التكليف - يدور أمره بين الإطلاق والتقييد، حيث يدور الأمر بين الأقل لا بشرط، وبين الأقل بشرط شيء، كالصلاة مع الستر وعدمه، فتجري أصالة البراءة عن الاشتراط، ولا تعارضها أصالة البراءة عن الإطلاق، لعدم كون الإطلاق ضيقاً على المكلف، فلا يكون مورداً للبراءة في نفسه<sup>(١)</sup>.

القسم الثاني: وذهب فيه المحققان النائيني والخوئي رحمتهما إلى ما ذهب إليه في سابقه، لوحة التكتة بين القسمين، فإن تعلق التكليف بالطبيعي المرّد بين الإطلاق والتقييد معلوم إجمالاً، فتجري أصالة البراءة عن التقييد بلا معارض، إذ لا تُعارض بأصالة البراءة عن الإطلاق، لعدم كون الإطلاق ضيقاً على المكلف، فلا يكون مجرى للأصل في نفسه<sup>(٢)</sup>.

### نظرية المحقق الآخوند رحمته:

وذهب المحقق الآخوند رحمته إلى عدم جريان البراءة العقلية، لا في هذا القسم ولا في سابقه ولا في لاحقه أيضاً؛ وذلك لأن الطبيعي المقيد بقيد، سواء كان

(١) مصباح الأصول: ٢: ٥١٦، أجود التقريرات: ٣: ٥٠٧.

(٢) مصباح الأصول: ٢: ٥١٧، أجود التقريرات: ٣: ٥٠٧.

قيداً مستقلاً في الوجود أم لا، إنما يكون موجوداً بوجود نفسه في الخارج، بحيث لو تحقق المقيد بدون قيده - كالصلاة مع غير طهارة - لكان وجوده مغايراً للمقيد الموجود مع قيده - كالصلاة مع الطهارة - فيكون المقام من قبيل دوران الأمر بين المتباينين - بشرط لا وبشرط شيء - وفي مثله يتعين الاحتياط.

### مناقشة المحقق الآخوند عليه السلام:

ويلاحظ عليه: أن الذي دعاه إلى القول بالاتحاد، هو اعتقاده بأن الأحكام تتعلق بالخارج، ولو بواسطة مرآتية العناوين - كما يستفاد ذلك من صريح كلامه في مبحث اجتماع الأمر والنهي<sup>(١)</sup> - وبالتالي فإنه يرى اتحاد المأمور به مع القيد في الخارج، وعلى ذلك فمع كون الواجب هو المأمور به مع قيده، فهو ينافي خارجاً ما كان بغير القيد، والأقل هو الثاني، والأكثر هو الأول، فيكونان على ذلك متباينين بالضرورة، وهذا يمنع من جريان أصالة البراءة.

ولكن أصل مبناه فاسد، لما ذكرناه سابقاً من أن الخارج هو ظرف سقوط التكليف بسبب حصول امتثاله، وعلى ذلك فلا يمكن أن يتعلق به التكليف للزوم كون المثبت مسقطاً، وإنما يتعلق بالماهية والمفهوم الكلي، بغرض أن يكون داعياً إمكانياً - بالإمكان الوقوعي - عند فعليته ووصوله للمكلف نحو المأمور به، تحصيلاً للملاك.

القسم الثالث: وقد أرجع المحقق النائيني عليه السلام المسألة فيه إلى المتباينين، وذلك كما لو قال المولى: (أطعم حيواناً) وتردد بين كونه خصوص الفرس أم مطلق الحيوان، فيحسب الدقة العقلية وإن كان (الجنس) يراه العقل جزءاً للمأمور به،

(١) كفاية الأصول: ١٩٥.

ولكن بحسب المتفاهم العرفي - الذي بُنيت عليه الأحكام - يرى العرف التباين بين الحيوان والفرس مثلاً، وفي مثله يتعارض جريان الأصل في الطرفين، فيتعيّن الاحتياط، ولكنه رحمته أفاد: أنّ الإتيان بالنوع هو المتعيّن، لأنّه مع الإتيان به يتحقّق الإتيان بالجنس أيضاً<sup>(١)</sup>.

إلا أنّ المحقّق الخوئي رحمته قد نسب لأستاذه النائيني رحمته القول: بأنّ الجنس لا تحصّل له في الخارج إلاّ في ضمن الفصل، فلا يعقل تعلق التكليف به إلاّ مع أخذه متميزاً بفصل، وهذا يعني أنّ الأمر مرّدّد بين الجنس المفصل بفصل ما، أو بفصل معيّن، من جهة أنّ الجنس يطلق على القدر المشترك بين الحقائق إذا لوحظ في ضمنها، وأمّا إذا لوحظ مستقلاًّ فإنّه يطلق عليه: (النوع المتوسط)، فإذا قال المولى: «اذبح حيواناً» وتردد أمره بين الحيوان الخاصّ كالإنسان، أو مطلق الحيوان ولو في ضمن الفرس، فهذا يعني أنّه تردد بين الطبيعي المطلق لا بشرط، وبين الطبيعي بشرط شيء، أي: بين الأقلّ والأكثر، وحينها يعلم بكون المتعلّق مفصلاًّ بفصل، ويشكّ في كونه مفصلاًّ بفصل معيّن أم بفصل ما، فيرجع ذلك إلى بحث التعيين والتخيير، والعقل يحكم بالتعيين، ومعه فلامجال للرجوع إلى البراءة عن كلفة التعيين<sup>(٢)</sup>.

ثمّ نقل عنه المحقّق الخوئي رحمته أنّه قد قسم دوران الأمر بين التعيين والتخيير إلى ثلاثة أقسام، واختار في جميعها الحكم بالتعيين<sup>(٣)</sup>، وهي كالتالي:

(١) فوائد الأصول: ٤: ٢٠٨.

(٢) مصباح الأصول: ٢: ٥١٩.

(٣) الظاهر أنّه ليس سوى الصورة الأولى له ارتباط بمباحث الأقلّ والأكثر، ولهذا فإنّ المحقّق

النائيني رحمته لم يتعرض لهذه الصور في هذا المبحث، بل تعرض لها في مباحث التعيين «

الأول: ما يدور فيه الأمر بين التخيير والتعيين في الأحكام الواقعية، في مرحلة الجعل، كما لو شك في كون (صلاة الجمعة) في عصر الغيبة، من الواجبات التعيينية أم التخييرية. ولهذا القسم صور ثلاث:

الصورة الأولى: أن يعلم المكلف بوجوب كل من الفعلين في الجملة، ويدور الأمر بين أن يكون الوجوب فيهما تعيينياً، ليجب الإتيان بهما معاً في صورة التمكن، أم تخييرياً لكي لا يجب إلا الإتيان بأحدهما فقط.

وقد اختار فيها المحقق النائيني رحمته الله القول بالتعيين، بانياً كلامه على مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن التعيينية والتخييرية للواجب التعيني أو التخييري ليست أمراً مجموعاً، لا لوجوده ولا لوجوبه، وذلك لأن الواجب إن كان هنالك واجب آخر يكون عدلاً له، صح انتزاع الوجوب التخييري من وجوبها، ويكون تعلق الوجوب بالعدل هو موجب الانتزاع، وأما التعيينية فتنتزع من وجوب الواجب لأجل عدم جعل العدل له.

المقدمة الثانية: إن أصل البراءة إنما يجري لرفع ما كان وضعه ممكناً شرعاً ولو بالتبع، كالجزيئية والشرطية.

وبما أن التعيينية لا يمكن وضعها ولو بالواسطة، لا بالتبع ولا بالعرض<sup>(١)</sup>،

« والتخيير، ولكن السيد الخوئي رحمته الله قد تجاوز بها موضعها معللاً ذلك بقوله: « وحيث إن التعرض لذكر الأقسام وما لها من الأحكام مما تترتب عليه فوائد كثيرة في استنباط الأحكام الشرعية، فنحن نتبعه ». مصباح الأصول: ٢: ٥١٩.

(١) الوجود بالتبع يختلف عن الوجود بالعرض، إذ ما كان وجوده عرضياً فإنه لا وجود له في الخارج، بل يكون وجوده مجازياً، وأما ما كان وجوده بالتبع فهو وإن كان وجوده بالواسطة، ولكنه يكون موجوداً حقيقة، كحركة الجالس في السفينة، فإن وجودها «

بل هي منتزعة من عدم الجعل - لا من الجعل - لذلك لا يمكن أن تشملها أدلة البراءة، وعلى ذلك فعند الإتيان بأحد الفردين فإنه يشكّ في كونه مسقطاً للآخر، فلا بدّ من القول بالتعيينيّة.

وأما المحقق الخوئي رحمته الله فقد ذهب إلى التخيير، بدعوى كون تعلق التكليف بالجامع بينهما وهو عنوان (أحدهما) متيقناً، وأما تعلقه بأحدهما بخصوصه فهو مجهول، فتجري أصالة البراءة - حينئذ - عن التعيين بلا مانع، لكون التعيينيّة ضيقاً، وأما التخيير فلا ضيق فيه حتى ترفعه أصالة البراءة.

والتحقيق: يتوقف على الرجوع إلى حقيقة الوجوب التخييري، وهو رحمته الله يختار أن الوجوب في مقام الجعل يتعلّق بعنوان (أحدهما) <sup>(١)</sup>، وليس بصحيح، بل الصحيح تعلق الوجوب بخصوص كلٍ منهما كالتعيني، وإنما يختلف عنه إذا كان متعدداً في الملاك لتعدده فيه دون التخييري.

وتوضيحه: إنه قد يقال بأن منشأ الوجوب التخييري بين الواجبين هو تضاد ملاك العملين، بحيث يكون الأمر بكليهما على نحو التعيين موجباً للغوية، لأنّه مع الإتيان بأحدهما يمتنع الإتيان بالآخر، ولذلك يتعين الأمر بهما على نحو الواجب المشروط بعدم الإتيان بالفرد الآخر.

ولكن الصحيح أنّ (الملاك الكلي) يكون قائماً بكلا الفردين، بحيث يكون في بعض مصاديقه قائماً بأحدهما، وفي ضمن بعض المصاديق الأخرى يكون

» بالتبع وليس بالعرض، إذ الجالس في السفينة متحرك حقيقة لا مجازاً، ولكن بتبع حركة السفينة، ولذلك من الخطأ أن يمثل بالمثل المذكور للواسطة في العروض، بل هو من الأغلاط المشهورة.

(١) محاضرات في أصول الفقه: ٢: ٥.



قائماً بالآخر، مما يعني أنّ الملاك هو عبارة عن الجامع الكلي، وفي مثله لا مانع من أن يتعلّق الأمر في مقام الجعل بكليهما - كما هو المختار - ولكن في مقام الإثبات والبيان يكون مع فردة (أو).

وأما عنوان (أحدهما) فلا يتعلّق به التكليف، وإنما يعبر به عن الواجب التخييري فقط، وذلك لعدم كونه دخيلاً في الملاك، وبالتالي فإنّ المتيقّن ليس هو وجوب (أحدهما)، بل المتيقّن وجوب كليهما، وإنما يشكّ في مسقطية أحدهما للآخر، فلا محيص عن القول بالتعيين، ولا مورد للبراءة، إذ الإشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية.

قد ذكروا وجوهاً لتصوير الواجب التخييري، وهي ستة أوجه إلا أن الوجيه منها ثلاثة:

أحدها: إنه حيث يكون الغرض من الواجبين واحداً، لجواز الاكتفاء بإتيان أحدهما، وهو من لوازم الواجب التخييري في قبال التعييني، فلا بدّ من أن يكون المؤثر فيه واحداً، وهو الجامع المقولي بينهما - إن كان - فيكون التخيير عقلياً لا شرعياً، وهو خلاف ظاهر الدليل الدالّ على التخيير من كون الواجب خصوص كل واحد من الفعلين لا جامعهما، كالواجب التعييني، ولكن مع جواز الاكتفاء بأحدهما فيه دونه، وخلاف ما هو المرتكز في أذهان العرف وأهل الفن.

ثانيهما: إن الواجب هو الجامع العنواني الانتزاعي، وهو مفهوم أحدهما الصادق على كلّ منهما.

وفيه:

أولاً: إنه خلاف ظاهر ما دلّ على الوجوب التخييري من إفادته التخيير بكلمة

(أو) أو نحوها، وجعل الوجوب للعنوان الخاص لكل من طرفي التخيير أو أطرافه .  
 وثانياً: من المعلوم أن كلاً من طرفي التخيير مثلاً - ليس من جهة كونه معنوياً  
 بعنوان أحدهما ومتصفاً به - موجباً للامتثال وتحصيل الملاك ، بل لأجل عنوانها  
 الخاص ، فإنّ عنوان أحدهما ليس من العناوين الدخيلة في المحسن الفعلي  
 ولا الفاعلي للعمل .

ثالثها: أن يكون كلُّ منهما واجباً بعنوانه الخاص ، فإنّ كلاً من طرفي التخيير  
 بوصف كونه (أحدهما) ليس موجباً للامتثال وتحصيل الملاك ، بل بعنوانه  
 بالخصوص ، ولذا قد تعلّق التكليف في لسان الأدلّة فيما ثبت كونه تخييرياً بعنوان  
 كلِّ طرف من أطرافه بخصوصه ، وإنما تمت استفادة التخيير بكلمة (أو) ونحوها ،  
 والوجه فيه: أنّ الملاك الواحد النوعي يقوم في ضمن فرده بكلِّ منهما ، من  
 جهة وجود الكلي بوجود فرده واتّحاده معه وجوداً ، وبالتالي فإذا تحقّق أحد  
 طرفي التخيير يحصل الملاك النوعي والكلي بسبب حصول فرده ، وبهذا يسقط  
 التكليف بالطرف الآخر لحصول الملاك الكلي - الذي هو ملاك الوجوب التخييري -  
 بحصول فرده .

**الصورة الثانية:** أن يعلم المكلف بوجوب فعل في الجملة ، ويعلم بسقوطه -  
 أيضاً - عند الإتيان بفعل آخر ، ودار الأمر بين كون الفعل الثاني عدلاً للواجب ،  
 ليكون الوجوب تخييرياً بينه وبين الواجب الأوّل ، أو مسقطاً له لاشتراط التكليف  
 بعدمه ، كالقراءة الواجبة في الصلاة المردّدة بين أن يكون وجوبها تعيينياً مشروطاً  
 بعدم الإتيان ، أم تخييرياً بينها ، وتظهر الثمرة بين الاحتمالين فيما لو عجز المكلف  
 عن القراءة ، فإنّه على فرض كون الوجوب تخييرياً يتعيّن عليه الإتيان ،  
 وعلى فرض كونه تعيينياً مشروطاً بعدم الإتيان لا يجب عليه الإتيان .

وحكم هذه الصورة: إنَّ المكلف إذا تمكن من كلا الفردين تعيّن عليه الإتيان بهما، وأما لو تعدّر ما علم وجوبه، فإن كان الآخر عدلاً له تعيّن، إذ كلّ واجب تخيري إذا تعدّر أحد طرفيه يصير وجوب الآخر تعيينياً، وإن لم يكن عدلاً لم يجب، وأما مع الشكّ في أصل الوجوب للمسقط فيجري أصل البراءة عنه، لكون الشكّ بدوياً، ونتيجة ذلك هو القول بتعيينيّة الواجب المعلوم.

**الصورة الثالثة:** أن يعلم المكلف بوجوب فعل في الجملة، ويحتمل كون فعل آخر عدلاً له، مع عدم إحراز وجوبه ولا كونه مسقطاً، كما لو علم المكلف بوجوب الصيام في يوم ما، واحتمل أن يكون إطعام عشرة مساكين عدلاً له في تعلق الوجوب التخييري بهما.

وبما أنه يشكّ في وجوب العدل شكاً بدوياً، فذلك يعني الشكّ في تعيينيّة الواجب المعلوم، وبما أنه لا يمكن رفع التعيينيّة، فالكلام في هذه الصورة هو نفس الكلام في الصورة الأولى.

وقد سلك الميرزا النائيني رحمته الله في هذه الصورة مسلك التعيين أيضاً، بدعوى أنّ الشكّ في المقام من قبيل الشكّ في حصول الامتثال بعد العلم بثبوت التكليف، فيتعيّن الرجوع إلى قاعدة الاشتغال والحكم بالتعيين، إذ لو دار الأمر في كفارة تعدد الإفطار - مثلاً - بين خصوص صيام شهرين، وبين الأعمّ من صيام الشهرين وإطعام ستين مسكيناً، تعيّن خصوص الصيام، لأنّه هو المفرغ للذمة يقيناً، وأما الإفطار فسقوط التكليف - المعلوم به - مشكوك فيه، فلا يجوز الإكتفاء به في مقام الامتثال بحكم العقل<sup>(١)</sup>.

(١) فوائد الأصول: ٣: ٢٢٨.

وأما المحقق السيّد الخوئي رحمته الله فقد فصل بين التخيير والتعيين العقليين ، وبين التخيير والتعيين الشرعيين ، وإليك نص ما أفاده :

«إنّ التخيير المحتمل في المقام إمّا أن يكون تخييراً عقلياً ، كما لو دار الأمر بين تعلّق التكليف بحصة خاصّة ، أو بالجامع العرفي بينها وبين غيرها من سائر حصص الجامع ، وإمّا أن يكون تخييراً شرعياً ، كما إذا كان ما يحتمل وجوبه مباحين في الماهية لما علم وجوبه في الجملة ، ولم يكن بينهما جامع عرفي ، نظير ما تقدّم من المثال في كفارة تعمد الإفطار .

أمّا في موارد احتمال التخيير العقلي ، فتعلّق التكليف بالجامع معلوم ، وإمّا الشكّ في كونه مأخوذاً في متعلّق التكليف على نحو الإطلاق واللابشرط ، أو على نحو التقييد وبشرط شيء ، إذ لا يتصور الإهمال بحسب مقام الثبوت ، والإطلاق والتقييد وإن كانا متقابلين ولم يكن شيء منهما متيقناً ، إلا أنك قد عرفت سابقاً أن انحلال العلم الإجمالي غير متوقّف على تيقن بعض الأطراف ، بل يكفي فيه جريان الأصل في بعض الأطراف بلا معارض .

وقد سبق أن جريان أصالة البراءة العقلية والنقلية في جانب التقييد غير معارض بجرانها في طرف الإطلاق ، فإذا ثبت عدم التقييد ظاهراً لأدلة البراءة لا يبقى مجال لدعوى رجوع الشكّ إلى الشكّ في الامتثال ، ليكون المرجع قاعدة الاشتغال ، فإنّ الشكّ في الامتثال منشؤه الشكّ في إطلاق الواجب وتقيده ، فإذا ارتفع احتمال التقييد بالأصل يرتفع الشكّ في الامتثال أيضاً .

ومن ذلك يظهر الحال في موارد احتمال التخيير الشرعي ، وأن الحكم فيه أيضاً هو التخيير ، لأنّ تعلّق التكليف بعنوان أحد الشئيين في الجملة معلوم ، وإمّا الشكّ في الإطلاق والتقييد ، فتجرى أصالة البراءة عن التقييد ، وبضم الأصل

إلى الوجدان يحكم بالتخير»<sup>(١)</sup>.

### وقفه تأمل مع المحقق الخوئي رحمته الله

ويلاحظ عليه: ما ذكرناه سابقاً من أنّ عنوان (أحدهما) لا يتعلّق به التكليف، إلاّ في مقام البيان فقط، وذلك لعدم كونه دخيلاً في الملاك، وبالتالي فإنّ المتيقّن ليس هو وجوب (أحدهما)، بل المتيقّن هو تعلّق الوجوب بالطرف الخاصّ، فلا محيص عن القول بالتعيين، ولا مورد للبراءة، إذ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية.

---

(١) مصباح الأصول: ٢: ٥٢٥.



تنبيهات الأقلّ و الأكثر







## تمهيد

بعد الفراغ من البحث حول التنبيه الأخير من تنبيهات الاشتغال ، وهو: ( دوران الأمر بين الأقل والأكثر ) يقع البحث حول التنبيهات الخاصة التي ذكرها محققو علم الأصول لمباحث ( الأقل والأكثر ) بخصوصها ، وهي عبارة عن أربعة تنبيهات :

١ - التنبيه الأول: البحث حول أن ترك الجزء أو الشرط سهواً ، هل يوجب سقوط التكليف أم لا ؟

٢ - التنبيه الثاني: البحث حول زيادة الجزء أو الشرط عمداً أو سهواً .

٣ - التنبيه الثالث: البحث حول أن تعذر بعض الأجزاء أو الشرائط المعلومة هل يوجب سقوط التكليف كلياً ؟ أم يبقى ثابتاً في خصوص الأجزاء غير المتعدرة ؟

٤ - التنبيه الرابع: البحث حول دوران الأمر بين كون الشيء جزءاً أو شرطاً أو قاطعاً أو مانعاً .

## التنبيه الأوّل:

### إيجاب ترك الجزء أو الشرط سهواً لسقوط التكليف.

تمهيداً: حول تخصيص البحث في هذا التنبيه بخصوص حالة (السهو) دون (العمد).

فيقال: إنّ موضوع هذا التنبيه هو: (سقوط التكليف وعدمه بترك الجزء أو الشرط سهواً) بخلاف التنبيه الثاني، فإنّ البحث فيه يدور حول: (زيادة الجزء أو الشرط، في حالتي السهو والعمد) والوجه فيه: أنه بعد ثبوت الجزئية أو الشرطية للشيء، فالجزئية تعني كون الشيء جزء المقتضي في التأثير في الملاك، ومقوماً لمتعلق الأمر، والشرطية تعني كون الشيء دخيلاً من ناحية في مقام الجعل، ودخياً من ناحية الملاك أيضاً في فعلية تأثير المقتضي، بحيث مع عدم تحقّقه لا يكون المقتضي علّة تامّة للتأثير في الملاك، وعلى ذلك فلو جاز ترك الجزء والشرط (عمداً)، ومع ذلك لا يضر بتأثير المقتضي في الملاك، للزم من ذلك التناقض والتالي الفاسد، الذي هو عبارة عن محذور الخلف، إذ ما فرض كونه دخيلاً في تأثير المقتضي في الملاك لن يكون دخيلاً حينئذ، وهو واضح الفساد.

هذا بالنسبة إلى حالة الترك (العمدي)، وأمّا بالنسبة إلى حالة الترك (السهوي) فليس يترتب عليها هذا اللازم الفاسد، كما هو واضح، وبذلك يتّضح الوجه في تخصيص البحث في هذا التنبيه بخصوص حالة (السهو) دون (العمد)، كما ويتّضح الوجه أيضاً بالنسبة إلى تعميم البحث في التنبيه اللاحق

لحالة (العمد) ، وذلك طبعاً فيما لو أخذ الواجب لا بشرط (وليس بشرط لا) ، إذ أن الزيادة العمدية لا تضر به حينئذ فضلاً عن الزيادة السهوية ، ومع عدم مضريتها فإنّ التالي الفاسد لا يترتب على التعميم لها إلى جانب الزيادة السهوية . فتأمل جيّداً .

ولكن قد يقال : أنه من الممكن الاستفادة من نكتة (الترتب) في هذا التنبيه ، وتعميمه إلى حالة (العمد) أيضاً ، من غير أن يترتب المحذور المتقدّم ، بتقريب : أن المولى له أن يأمر بكل العمل ، ومن ثمّ يقول للمكلف : إنك إن تركت بعض العمل فعليك الإتيان بالباقي ، غاية الأمر أنه لا بدّ من إقامة الدليل الإثباتي على ذلك ، بعد فرض تماميته في مقام الثبوت .

والتحقيق : أنه غير تام ؛ وذلك لأنّ (الترتب) يتوقّف على وجود ملاك تامّ للعمل الناقص ، إلى جانب وجود ملاك للعمل التامّ أيضاً ، بحيث يكون هنالك عمelan لهما ملاكان ، إلا أن أحدهما أهم من الآخر ، وعند ترك المكلف للأهم منها ، يأمره المولى بالآخر المهم ، وفي المقام ليس الأمر كذلك ، إذ الفرض أنه لا يوجد إلا ملاك واحد قائم بالكلّ ، بينما الناقص ليس له ملاك قائم به ، فلا يعقل الترتب .

والمحقّق السيّد الخوئي رحمته الله - في فقهه - قد صحح المسألة ثبوتاً ، ولكنّه لم يقيم لديه الدليل إثباتاً ، وفيه ما عرفت بيانه .

#### الدخول إلى صلب البحث :

وبعد بيان هذا التمهيد ، يقع البحث حول التنبيه الأول من تنبيهات مباحث الأقل والأكثر في نقطتين :

**النقطة الأولى:** في تصوير إمكان تكليف الناسي بغير الأجزاء المنسية إمكاناً وقوعياً.

وقد ذكرت أربعة وجوه لتصوير إمكان تكليف الناسي بغير الأجزاء المنسية ، فيلزم تفصيل البحث حولها:

**التصوير الأول:** تكليف الناسي بوصف الناسي .

والحق عدم إمكانه؛ وذلك لأنّ ( المكلف ) في مقام الجعل مأخوذ بوجوده الخارجي المفهومي<sup>(١)</sup>، لوضوح لغويّة تكليف المعدوم، ممّا يعني أنّه لو كان المكلف متصفاً بصفة كـ ( المؤمن أو الناسي ) فإنّ هذه الصفة ستؤخذ في مقام الجعل بوجودها الخارجي المفهومي، إذ وجود شرط التكليف سواء كان صفة للمكلف، كالإيمان والنسيان، أم لا كالدلوك، دخيل في صيرورة التكليف ذا خصوصيّة مؤثّرة في الملاك، كما لن يكون التكليف فعلياً إلاّ مع تحقّق شرطه، مضافاً إلى وجود المكلف. وأمّا تنجّز التكليف فلا يتحقّق إلاّ مع تحقّق الموضوع وشرائطه وعدم موانعه، ووصولها للمكلف، وإحرازه لها جميعاً، ومع تحقّق كلّ ذلك يكون التكليف حينئذ داعياً للمكلف بالإمكان الوقوعي.

وعلى ذلك فإن كان موضوع التكليف هو: ( الإنسان الناسي )، بحيث يكون ( النسيان ) شرط التكليف، فلا بدّ أن يتحقّق ويحرز، ومع إحرازه يمتنع التكليف، لأنّه لا يمكن أن يكون في حقه داعياً بالفعل، فيكون لغواً، ومع امتناعه ثبوتاً

(١) المراد من الوجود الخارجي المفهومي للمكلف: مفهوم المكلف بوجوده الخارجي، وذلك فيما لو كان الخطاب موجهاً للمكلفين، كما أن الخطاب لو كان موجهاً للمؤمنين مثلاً، فإنّ مفهوم (المؤمن) الموجود خارجاً هو الذي سيكون مأخوذاً في مقام الجعل، وهكذا.

يُمتنع قيام الدليل من قبل الشارع على التكليف إثباتاً.

تقريب الشيخ الأنصاري رحمته الله لإمكان تكليف الناسي بوصف الناسي:

وهنا تمّ محاولة لتقريب إمكان تكليف الناسي بوصف (الناسي)، حكاها الميرزا النائيني رحمته الله عن الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله بواسطة تقارير بعض الأجلء من تلامذة الشيخ الأعظم رحمته الله لبحوثه حول مسائل الخلل.

وحاصلها: أن المانع من تكليف الناسي ليس هو إلا لغوية تكليفه، لعدم إحراز ما هو دخيل في صيرورة التكليف داعياً بالفعل إمكاناً، ويمكن التخلص من هذا المحذور بأن يقال: إنه ليس من اللازم أن تكون داعوية التكليف للمكلف الناسي مقصورة على التفاته لعنوان (الناسي)، إذ من الممكن أن يكون التكليف معلقاً على عنوان ما، ولكنّه يمتثل من خلال إحراز عنوان آخر يتخيل للمكلف كون التكليف معلقاً عليه، فيأتي بالعمل ولكن لا بسبب إحراز عنوانه المعلق عليه واقعاً، بل بسبب إحراز العنوان الذي يكون واجداً وملفتاً له كعنوان (الذاكر) مثلاً، ويكون ذلك من باب الخطأ في التطبيق ليس إلا.

والخلاصة: فإنّه لا إشكال في تعليق الأمر على (الناسي) بعنوانه، ويصير إحرازه دخيلاً في العمل، ولكن من جهة الخطأ في التطبيق، بلحاظ إحراز عنوان آخر يتخيل للمكلف الناسي كون التكليف معلقاً عليه<sup>(١)</sup>.

مناقشة الميرزا النائيني رحمته الله:

وأشكل عليه الميرزا النائيني رحمته الله: بأن المقام ليس من موارد الخطأ في التطبيق؛

(١) فرائد الأصول: ٤: ٢١١.

وذلك لأنّ الخطأ في التطبيق إنّما يتصور فيما لو أمكن جعل كلّ من الحكمين في حدّ نفسه، كما لو قصد المكلف الأمر الاستحبابي - مثلاً - وكان وجوبياً في الواقع، فإنّ كلا الحكمين في هذه الصورة يمكن جعلهما، والمقام ليس من هذا القبيل، لأنّ الحكم المعلق على عنوان الناسي لا يمكن جعله في حدّ نفسه؛ وذلك لأنّه لا يمكن بالإمكان الوقوعي أن يصير داعياً بالفعل أبداً، ومن الواضح أن التكليف الذي لا يصلح للداعوية وتحريك الإرادة ولو في الجملة، يعدّ قبيحاً مستهجناً، لا يصحّ صدوره من الحكيم.

والوجه في أن التكليف المعلق على عنوان (الناسي) لا يمكن أن يكون داعياً: أن داعوية التكليف تتوقّف على وجود موضوعه خارجاً وإحراز المكلف له، وبما أن الناسي لا يلتفت إلى نسيانه، فتستحيل داعوية التكليف المجهول له خارجاً، وإذا استحالت داعوية التكليف استحال جعله في حدّ نفسه<sup>(١)</sup>.

والتحقيق: أنّ العمل الصادر من المكلف، إنّما يكون من باب الخطأ في التطبيق، ويكون صحيحاً فيما لو قصد المكلف الأمر الفعلي المتوجه إليه، غاية الأمر أنّه قصده من خلال عنوان تخيّل كونه هو المعلق عليه، وأمّا لو قصد خصوص الأمر المعلق على العنوان الذي تخيّل كـ (الذاكر) - مثلاً - وكان هذا الأمر في الواقع غير الأمر الفعلي المتعلق به، إذ يتعدّد الأمر بتعدّد ما علق عليه من المكلف وصفاته كما يتعدّد بتعدّد متعلّقه - كما أوضحناه غير مرّة - فلا يصحّ العمل حينئذ بنكته الخطأ في التطبيق؛ وذلك لأنّ ما قصده لم يكن التكليف له، وما هو تكليفه لم يقصده، فالأصحّ هو القول بالتفصيل بالبيان الذي أوضحناه، وعلى ذلك فالمكلف الناسي إن

(١) أجود التقريرات: ٣: ٥١٨.

كان قد قصد الأمر الفعلي المتوجه إليه ، ولكن من خلال عنوان آخر ، من جهة خطأه في التطبيق ، كان عمله صحيحاً ، وأما لو قصد خصوص الأمر المتوجه للذاكر ، بتوهم كونه ذاكرةً ، وكان التكليف المتوجه له في لوح الواقع معلقاً على عنوان آخر كـ (الناسي) مثلاً ، كان عمله باطلاً لعدم قصده التكليف المتوجه له .

**التصوير الثاني : تكليف الناسي بعنوان ملازم للناسي .**

وهو ما يستفاد من كلمات المحقق الآخوند عليه السلام ، وتقريبه :

أن التكليف لا يتوجه للناسي بعنوان الناسي ، حتى يلزم من ذلك انقلابه إلى الذاكر بمجرد توجيه الخطاب له ، بل يتوجه إليه بعنوان آخر عام ملازم لجميع مصاديق الناسي ، كعنوان (بلغمي المزاج) مثلاً ، أو (قليل المحافظة) ، وبذلك يصح تصوير تكليف الناسي من غير أن يرد محذور الانقلاب ، ولا المحذور المتقدم بالنسبة للتصوير الأول<sup>(١)</sup> .

**مناقشة المحقق النائيني عليه السلام للمحقق الآخوند عليه السلام**

واستشكل الميرزا النائيني عليه السلام - وتبعه في ذلك السيد الخوئي عليه السلام - على ما أفاده المحقق الآخوند عليه السلام : بأن ما أفاده مجرد فرض لا واقع له ، وذلك لعدم وجود عنوان ملازم لعنوان (الناسي) في كل الموارد ، سيما مع ملاحظة اختلاف مراتب النسيان ، بحيث أن بعض مراتبه تنشأ عن ضعف الذاكرة مثلاً ، وبعضها عن وجود الصوارف الخارجية ، وبعضها عن عوامل أخرى مختلفة ، كما أنه يختلف باختلاف الأشخاص ، وباختلاف متعلقه ، إذ تارة يتعلق بالأجزاء ، وأخرى بالشرائط ، وثالثة بغيرهما ،

(١) كفاية الأصول : ٤١٨ .

تَمَّا يَعْنِي أَنَّ الْفَرْضَ الْمَذْكُورَ فَضْرٌ وَهْمِي لَا يُمْكِنُ تَحْقِيقَهُ<sup>(١)</sup>.

التصوير الثالث: ما اختاره المحقق السيّد الخوئي رحمته الله - في الجملة - تبعاً لأستاذه المحقق النائيني رحمته الله، وحاصله: أن يتوجه التكليف بالجامع بين الجزء المنسي وغيره لعنوان (المكلف)، ثم يختصّ التكليف بالنسبة للأجزاء المنسية بالمكلف (الذاكر) فقط، فيكون التكليف بالجامع مشتركاً بين الذاكر وغيره، وأمّا التكليف بالمنسي فيختصّ بالذاكر، وعلى هذا فالمكلف إذا أتى بغير الأجزاء المنسية فقد أتى بتكليفه، ويكون تكليفه بالأجزاء المنسية من خلال التكليف بالجامع، من غير أن يترتب على ذلك أي محذور<sup>(٢)</sup>.

وبلاحظ على هذا التصوير: أن الجامع الذي تعلق به التكليف إمّا أن يكون المقصود منه هو الجامع المقولي أو الجامع الانتزاعي، وشيء منها لا يمكن، أمّا الجامع المقولي: فواضح؛ لأنّ الأعمال متفاوتة ومختلفة طبقاً لاختلاف شرائطها وأجزائها، فلو كان بينها جامع مقولي للزم أن تكون ماهيته مترددة، والمردّد بالحمل الشائع لا يمكن تحقّقه لا في الوجود ولا في الماهية، وإن كان مفهومه بالحمل الأولي ممكن التحقّق.

وأما الجامع الانتزاعي: فهو غير ممكن أيضاً؛ وذلك لأنّ المصاديق التي تعلق بها التكليف من خلال الجامع مختلفة، وانتزاع عنوان واحد من المتعدّد بما هو متعدّد من الحالات؛ وذلك لأنّ الانتزاع من الشيء لا يتحقّق إلا إذا كانت في منشأ انتزاعه خصوصية يستفيد منها الذهن مفهوماً معيناً وينتزعه عنها، وهذا العنوان

(١) فوائده الأصول: ٤: ٢١٣. مصباح الأصول: ١: ٤٦٠.

(٢) فوائده الأصول: ٤: ٢١٤. مصباح الأصول: ٢: ٤٦٠.



الانتزاعي حاكٍ بهويته عن منشأ انتزاعه ، بحيث يكون منشأ الانتزاع واجداً لكل ما في داخل ذلك المفهوم الانتزاعي من الخصوصيات ، وإلا لم يكن هنالك ثمة ارتباط بينهما ، وعلى ذلك فإذا كان عنوان الجامع الانتزاعي واحداً (كـ الصلاة ) ، وكانت مصاديقه متعدّدة متميزة ، بحيث تكون حيثية تعدّد المصاديق داخلية في منشأ الانتزاع ، لم يمكن إلا أن يتعدّد<sup>(١)</sup> .

فمثلاً: إذا قلنا بأن عنوان ( الصلاة ) جامع انتزاعي ، وله مصاديق متعدّدة ومختلفة ، منها صلاة القصر ، وصلاة التمام ، وأخذنا بعين الاعتبار أن خصوصية القصر دخيلة في صحة صلاة المسافر ، وخصوصية التمام دخيلة في صحة صلاة المحاضر ، بحيث تكون خصوصيات منشأ الانتزاع (كالقصر والتمام في الفرض) دخيلة في صحة الصلاة ، فكيف يمكن أن يُنتزع - حينئذ - جامع واحد من هذه المصاديق المتعدّدة ، بالرغم من اختلاف خصوصياتها الدخيلة في منشأ الانتزاع .

**التصوير الرابع:** ما أفاده السيّد البجنوردي رحمته الله وحاصله: أنّ متعلّق التكليف هو الجامع بين الأفراد الصحيحة ، التي تختلف من حيث الأجزاء قلة وكثرة وكيفية ، بحسب اختلاف حالات المكلفين علماً وجهلاً ، ذكراً ونسياناً ، وكذلك بحسب سائر الحالات والطوارئ ، كالصلاة - مثلاً - فإنّ متعلّق التكليف هي الصلاة الجامعة

(١) نعم ، يمكن انتزاع المتعدّد من الواحد بما هو واحد وبسيط من جميع الجهات ، من غير محذور ، وإن كان قد أنكره الميرزا النائيني رحمته الله في بحث اجتماع الأمر والنهي ، مستشهداً بالله تعالى ، حيث يمتنع انتزاع المتعدّد منه بما هو واحد سبحانه وتعالى ، ولكنّه غير صحيح ، لإمكان أن تكون للوجود الواحد حيثيات متعدّدة ، يُنتزع على ضوئها المتعدّد مفهوماً والمتّحد وجوداً ، كالعالم والحيّ والقادر المنتزعة من الواحد بما هو كذلك .

بين الأفراد الصحيحة ، وحينئذ فكما أن صلاة الذاكر مصداق للصلاة الصحيحة ، كذلك صلاة الناسي ، غاية ما في الأمر أن الناسي يعتقد خطأ أنه ذاكر ، فأتى بوظيفة الذاكر ، وهذا لا يضر بعمله ، لأنه أتى بما هو وظيفته في الواقع .  
نعم ، لا بدّ وأن يثبت من الخارج : أن وظيفة الناسي ليست إتيان تمام الأجزاء في غير الأركان ، بل خصوص ما يتذكر منها فقط<sup>(١)</sup> .

ويلاحظ على هذا التصوير : عين ما لاحظناه على التصوير السابق ، فإنّ تماميته تتوقف على إمكان تصوير الجامع الانتزاعي ، وهو غير ممكن ، إذ أنّ مصاديق ( الصلاة الصحيحة ) - مثلاً - مختلفة ومتعدّدة ، وذكرنا أن انتزاع العنوان الواحد من المتعدّد بما هو متعدّد من المحالات ، بالبرهان المتقدّم .  
**تعقيبٌ و تنبيهٌ :**

من خلال ما عرضناه يتّضح : أنّ وجود الجامع المقولي أو الانتزاعي من الأمور الممتنعة ، وإن بنى عليه الأصوليون الكثير من المباحث الأصوليّة ، ولكن الحق امتناعه بالبرهان الذي نقّحناه ، وهذا يستدعي منّا في المقام - بمناسبة ما ذكرناه - أن نبين كيفيّة تعلق الأمر بالعناوين العباديّة ، بعد أن منعنا من تعلقه بالجامع الانتزاعي ، لعدم إمكانه .

وحاصل ما نبني عليه : أنّ عناوين العبادات - كالصلاة - الواردة في لسان الأدلّة ، ليس المراد منها معناها الشرعي ، إلّا في بعض الموارد التي اقترنت بها بعض القرائن الدالّة على ذلك ، وذلك لانتفاء الحقيقة الشرعيّة ، بل المراد منها معناها اللّغوي ، كالدعاء - مثلاً - بالنسبة للصلاة ، غاية الأمر أنّه ليس الدعاء المطلق ،

(١) منتهى الأصول : ٢ : ٤٤٢ .

بل الدعاء الخاصّ المقيّد بقيود، كالسجود والبسمة والفتحة، وكون المقصود من (الصلاة) في الفرض هو الدعاء الخاصّ لا مطلق الدعاء قد استفيد من ناحية تعدّد الدالّ والمدلول، وليس من ناحية إرادة الدعاء الخاصّ من خصوص لفظ الصلاة فقط، وهذا نظير قولك: (أعتق رقبة مؤمنة)، فإنّ لفظ الرقبة لم يستعمل في الرقبة المؤمنة، بل لفظ الرقبة قد استعمل في معناه اللغوي، والإيمان استفيد من تعدّد الدالّ، ممّا يعني أنّ ضيق المعنى قد نشأ عن تعدّد الدالّ، وليس من أصل الاستعمال. والحاصل: فإنّ متعلّق الأمر هو المعنى اللغوي المقيّد بعدة قيود، بعضها يكون جزء المأمور به، وبعضها يكون خارجاً عن المأمور به، كشروطه وموانعه.

وعلى ذلك فليس المتعلّق هو الجامع بين الأفراد الصحيحة، أو الأعمّ من الصحيحة والفاصلة، بل هو المعنى اللغوي لعناوين العبادات، بما لها من القيود المستفادة من تعدّد الدوالّ، فتأمل جيّداً.

### النقطة الثانية: بيان الدليل الإثباتي على إمكان تكليف الناسي.

كان البحث في النقطة السابقة يدور حول إمكان تكليف الناسي إمكاناً وقوعياً، ولكن مجرد إمكان الشيء إمكاناً وقوعياً - على فرض ثبوته - لا يكفي لإثبات وقوعه، وإن كان وقوعه يدل على إمكانه، ولذلك يلزم إقامة الدليل على الوقوع بعد الفراغ عن الإمكان.

وهذا الدليل إمّا أن يكون أمانة أو أصلاً، والأمانة إمّا أن تكون دليل الجزء والشرط أو غيره، فالبحث له صور ثلاث:

**الصورة الأولى:** أن يكون الدليل الدالّ على إمكان تكليف الناسي هو دليل

الجزء أو الشرط ، من قبيل : « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » أو « لا صلاة إلا بطهور » ، ومع ملاحظة هذا الدليل في قبال الدليل الدال على المركب ، من قبيل : « أقيموا الصلاة » فإن هذه الصورة تنحل إلى صور أربع :

الأولى : أن يكون هنالك إطلاق لدليل المركب ، من قبيل : « أقيموا الصلاة » ، فيدل على وجوب المركب مطلقاً ، أي : سواء كان الجزء واجباً أم لا ، وكذلك أيضاً يكون هنالك إطلاق لدليل الجزء أيضاً ، فيدل على لزوم الإتيان بالجزء ومطلوبيته مطلقاً ، أي : في حال الذكر والنسيان .

ومقتضى الصناعة في هذه الصورة : أن يقدم دليل الجزء على دليل المركب ، لأنه يشكل قرينة وبياناً لماهيّة المركب ، فعند قوله : « أقيموا الصلاة » ثمّ قوله : « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » يدل هذا الدليل بإطلاقه على جزئية الفاتحة في حال الذكر والنسيان ، فتثبت الجزئية للجزء من خلال دليله بشكل مطلق ، ولازم ذلك بطلان الصلاة عند عدم الإتيان بالفاتحة في حال النسيان ، وليس يصحّ تصحيحها بإطلاق دليل المركب نظراً لتقدم إطلاق دليل الجزء عليه ، ممّا يعني أن المركب الناقص من الجزء لا أمر به .

الثانية : أن يكون لدليل الجزء إطلاق دون دليل المركب ، ومن خلال ما ذكرناه في الصورة السابقة يتضح الوجه في هذه الصورة بالأولوية ، إذ الفرض عدم وجود إطلاق لدليل المركب يعارض إطلاق دليل الجزء .

الثالثة : عكس الصورة السابقة ، بأن يكون لدليل المركب إطلاق دون دليل الجزء ، كما لو قام الإجماع - مثلاً - على جزئية شيء أو شرطيته ، فإنه سيقصر منه على القدر المتيقن لكونه دليلاً لبياً ، والقدر المتيقن منه حال الذكر فقط .

وفي مثل هذه الصورة يكون دليل المركب المطلق محكماً لعدم المعارض له ،  
فبدل على صحّة المركب الناقص والأمر به ، كما أنّ هذه الصورة تعني إمكان  
تكليف الناسي بغير الأجزاء المنسية إثباتاً .

وقد حكى عن المحقق البهبهاني رحمته : التفريق بين ما لو كان دليل الجزء بلسان  
الإنشاء ، كقول المولى مثلاً : « اسجد في صلاتك » ، وبين ما لو كان لسان دليل  
الجزء لسان الإخبار عن الجزئية ، كقول الشارع : « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » ،  
فإن كان الأوّل لم يكن لدليل الجزء إطلاق بخلاف الثاني ؛ وذلك لأنّ الأمر الإنشائي  
إنّما يصحّ عند القدرة على متعلّقه ، والناسي لا قدرة له ، فلا ينعقد إطلاق للأمر ،  
وليس يرد هذا المحذور بالنسبة للإخبار <sup>(١)</sup> .

ولكن ما أفاده رحمته واضح الخدشة ؛ وذلك لأنّ حقيقة الدليل المتعلّق بالجزء  
على نحو الإنشاء هي الإرشاد إلى الجزئية ، فيكون لسانه لسان الإخبار ،  
وليس لسان البعث - أي : بداعي جعل الداعي ، فيكون داعياً للمكلف إلى إيجاد  
متعلّقه ، حتّى تعتبر القدرة على متعلّقه - وبذلك يندفع المحذور حينئذ .

تقريب الاستدلال بحديث الرفع على إمكان التكليف بغير المنسي :

وبما أنّنا قد أوضحنا أنّ هذه الصورة تدلّ على إمكان التكليف بغير الأجزاء  
المنسية ، لذلك أحببنا أن نستعرض أيضاً مدى دلالة حديث الرفع : « رُفِعَ عن  
أمتي . . النسيان » على نفس النقطة ، وتقريب الاستدلال بحديث الرفع :

١ - إمّا بالقول : بأن متعلّق الرفع هو ( الجزء المنسي ) ، بحيث يكون الجزء المنسي

(١) فوائد الأصول : ٤ : ٢١٨ .

بنظر الشارع كاللّا منسي ، أي : كأنه مذکور ، فلا حاجة لإعادة العمل ، بما يعني ثبوت التكليف بغير الأجزاء المنسية .

٢ - وإما بالقول : بأن متعلّق الرفع هي الجزئية المنسية ، فتكون الجزئية هي المرفوعة ، ومع رفعها يكون المكلف غير مخاطب بها ، فيقع عمله من دونها صحيحاً ، وهذا يعني أيضاً إمكان التكليف بغير الأجزاء المنسية .

**والتحقيق :** عدم إمكان الاستدلال بمحدث الرفع ، وذلك : لأنّ متعلّق الرفع إن كان هو النسيان ، فإنّ نفس النسيان لا يمكن أن يرفع ، إذ لو رفع النسيان بما هو لكان فعل العبد عمداً ، وتترتب عليه آثار العمدية ، ومنها : لزوم إعادة العمل الفاقد للجزء نسياناً ، وهذا على خلاف كون الحديث امتنانياً .

وإن كان متعلّق الرفع هو : العمل المنسي ، فإن كان المراد هو رفع العمل من أساسه لتحققه نسياناً بلا جزء ، فهو غير ممكن لنفس النكته السابقة ، إذ لازم رفعه لزوم إعادة العمل ، وهو على خلاف الامتنان .

وإن كان المراد هو : رفع الجزء المنسي لأنّه ترك منسياً ، فهو متلائم مع الامتنان ، ولكنّه لا يصحّ أيضاً ؛ لأنّه يلزم منه تنزيل المعدوم بمنزلة الموجود ، ببيان : أن (الرفع) في الحديث الشريف إما يراد به (الدفع) أو (الرفع) ، والثاني هو المنع عن بقاء الموجود ، والأوّل هو المنع عن حدوث الموجود ، وعنوان (المنع) هو الجامع بين عنواني (الدفع والرفع) .

وبما ذكرناه يتّضح أن الرفع يتعلّق بالأمر الموجود ، فلو تعلّق الرفع بالجزء المتروك نسياناً ، والمتروك معدوم ، للزم من ذلك أن يكون الرفع وضعاً ، بمعنى : إيجاد المعدوم ، وهذا غير تام ؛ لأنّ لسان الحديث هو الرفع وليس الوضع .

وأما إن كان متعلّق الرفع هي الجزئية : فيرد عليه :

أولاً: إن المنسي هو الجزء لا الجزئية.

وثانياً: إن الجزئية أمر انتزاعي مجعول بالعرض ، فلا يتحقق رفعها إلا برفع منشأ انتزاعها ، ومنشأ انتزاعها هو الأمر المتعلق بالجزء ، ورفعها مستلزم لرفع الأمر بالكل ، ورفع الأمر بالكلّ خلاف الامتنان ، إذ برفعه لا يبقى حينئذ دليل على مطلوبيّة سائر الأجزاء .

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ حديث الرفع لا يصلح لإثبات إمكان التكليف بغير الأجزاء المنسية .

**الصورة الثانية:** أن يكون الدليل الدالّ على جزئية الجزء هو الأصل العملي ، ومورد هذه الصورة ما لو لم يكن هنالك إطلاقاً لدليلي الجزء والمركّب ، إذ تصل النوبة حينها إلى الأصل العملي ، بتقريب: أنّ مقتضى الشكّ في جزئية الجزء ، هل هي في خصوص حال الذكر أم الأعمّ منه ومن النسيان ؟ - بعد الفراغ عن جزئيته ، هو: الاقتصار على جزئيته حال الذكر ، لأنها هي القدر المتيقّن ، ويرجع إلى أصالة البراءة في المشكوك فيه .

ولكن المحقّق السيّد الخوئي رحمته الله قد فصلّ الكلام ، فقال: تارة يفرض إمكان الأمر بغير الجزء المنسي ثبوتاً ، وأخرى لا يمكن ، وفي الصورة الأولى تارة يتمكّن المكلف من الإتيان بغير الأجزاء المنسية ، وأخرى لا يتمكّن .

أمّا في صورة عدم تمكّن المكلف: كما لو أمر المولى عبده بالوقوف عند شاخص من الطلوع إلى الغروب ، ونسي الوقوف بعض الوقت ، فإنّ نسيانه يكون منشأً للشكّ في أن جزئية الوقوف في ذلك الوقت الذي نسي أن يقف فيه ، هل هي جزئية مطلقة ، ليترتب على ذلك سقوط الأمر بالوقوف فيما بقي من الساعات ؟

أم هي جزئية مقيدة بحال الذكر فقط ، ليرتب على ذلك بقاء الأمر بالوقوف فيما بقي من الساعات؟ وهذا الشك في الإطلاق والتقييد يعني الشك في التكليف بغير المنسي من الأجزاء والشرائط ، وفي مثله يكون المرجع هو أصل البراءة ، وعلى أساسه يحكم بعدم وجوب الإتيان بغير المنسي من الأجزاء والشرائط .

ولك أن تقرّر برهانه ﷺ ببيان آخر ، فتقول: إن الشك المذكور شك في أصل الوجوب والتكليف ، فيكون مجرى لأصالة البراءة؛ وذلك لأن بعض أطراف التكليف - بسبب النسيان - لا يكون مقدوراً ، ومع عدم القدرة على بعض الأطراف لا يكون العلم الإجمالي حينئذ منجزاً ، نظراً لعدم القدرة على الجزء المنسي ، وحينها يشك في الطرف الآخر - وهو الباقي من الأجزاء - شكاً بدوياً ، فيجري أصل البراءة .

وأما في صورة تمكن المكلف: كما لو نسي جزءاً من الصلاة ، وتذكر بعد تجاوز المحل ، وكان متمكناً من التدارك ، فإن كانت جزئيته مطلقة لزم المكلف إعادة الصلاة والإتيان بها مستجمعة لجميع الأجزاء ، وإن كانت مقيدة بحال الذكر صح له الاكتفاء بما أتى به ، ولا تجب عليه الإعادة ، ويكون المرجع هو أصل البراءة عن وجوب الجزء حال النسيان .

وأما في الصورة الثانية: وهي صورة عدم إمكان التكليف بغير الأجزاء المنسية ، فمقتضى الأصل هو الاشتغال ، للعلم بعدم الأمر بغير الأجزاء المنسية ، ولا يعقل أن يكون العمل غير المأمور به مسقطاً للتكليف ، اللهم إلا أن يكون له ملاك العمل المأمور به ، وهو غير معلوم ، فيتعين الرجوع إلى أصل الاشتغال ، للعلم بالاشتغال بالعمل المأمور به ، والشك في سقوطه بغير المأمور به <sup>(١)</sup> .

(١) مصباح الأصول: ٢: ٤٦٤ .



**الصورة الثالثة:** أن يكون الدليل الدالّ على جزئية الجزء عبارة عن الدليل الخارجي، والدليل الخارجي لم يوجد إلا في باب الصلاة فقط، وهو حديث (لا تعاد)، وخلاصة الكلام حول دلالته أن يقال: إن مفاده هل هو عدم لزوم إعادة غير الأجزاء المنسية، إن لم تكن من الخمسة المذكورة في الحديث، أم لا؟ وهنا تارة: نقول بإمكان الأمر بالأجزاء غير المنسية، وأخرى بالعكس، فعلى الأول يكون حديث (لا تعاد) كاشفاً إثباتياً عن الأمر بتلك الأجزاء، وعلى الثاني يكون دالاً على أجزاء العمل غير المأمور به عن العمل المأمور به، بلحاظ واجديته لملاكه.

وكان ينبغي على المحقق الخوئي عليه السلام هنا أن يفصل هذا التفصيل كما فعل في الصورة السابقة، ولكنه لم يفعل.

## التنبیه الثاني :

### الزيادة للجزء أو الشرط عمداً أو سهواً.

وقبل الشروع في تفاصيل البحث عن هذا التنبیه ، من تنبيهات الأقل والأكثر ، ينبغي فهرسة نقاط البحث بشكل إجمالي ، وهي عبارة عن أربع نقاط :

النقطة الأولى : البحث حول إمكان زيادة الجزء إمكاناً وقوعياً.

النقطة الثانية : البحث حول محقق الزيادة .

النقطة الثالثة : البحث حول مقتضى الأصل العملي .

النقطة الرابعة : البحث حول مقتضى الأدلة الخارجيّة .

### النقطة الأولى : إمكان زيادة الجزء إمكاناً وقوعياً .

ويقع البحث حول هذه النقطة في مقامين :

**المقام الأوّل :** بيان الوجه في عدم إمكان زيادة الجزء ، وحاصله : أنّ طبيعي الجزء ، كفاتحة الكتاب ، إذا أخذ في المركّب ، فهو إمّا أن يؤخذ لا بشرط ، أو بشرط لا ، بمعنى : أن يؤخذ بشرط أن لا يكون في ضمن فردين أو أكثر .

فإذا أخذ على النحو الأوّل ( لا بشرط ) فالزيادة لا يمكن أن تتحقّق ، إذ كونه لا بشرط يعني أنّه لا فرق بين أن تتحقّق الطبيعة في ضمن فرد أو أكثر ، إذ المطلوب إيجاد الطبيعي لا بشرط ، وهو كما يتحقّق بفرد واحد ، يتحقّق بأكثر من ذلك ،

فالزيادة على أي حال لا يمكن أن تتحقق.

وإن أخذ على النحو الثاني (بشرط لا) فكذلك أيضاً، لأن الزيادة توجب النقيصة في الجزء المُزاد عليه؛ وذلك لأنَّ الجزء مركب من ذاته، وتقيدته بعدم الإتيان بفرد آخر<sup>(١)</sup>، فلو جيء بالزائد لكان ناقصاً، لعدم تحقق تقيدته بعدم الإتيان بفرد آخر، ونقيصة الجزء مستلزمة لنقيصة الكل، مما يعني عدم تحقق الزيادة.

**المقام الثاني:** بيان الوجه في إمكان زيادة الجزء، وما نذكره في هذا المقام عبارة عن الوجوه التي ذكرت للإجابة عن ما استدل به في المقام الأوّل على عدم الإمكان، وهي عبارة عن وجهين:

الوجه الأوّل: إنَّ أخذ طبيعي الجزء في المركّب لا ينحصر بالنحوين المذكورين وهما: (لا بشرط و بشرط لا)، وإلاّ لتمّ القول بعدم الإمكان، بل هناك نحو ثالث من الممكن تصوّره أيضاً في أخذ طبيعي الجزء في المركّب، وهو:

أن يؤخذ الطبيعي بنحو صرف الوجود، وصرف الوجود معناه: إيجاد الطبيعة في أي فرد كان، وعليه فمتى ما تحققت الطبيعة في ضمن فرد فقد تحقّق صرف الوجود، وتحقّق جزء المأمور به، فلو تحققت الطبيعة مرّة أخرى في ضمن فرد آخر لكان ذلك زيادة.

**الوجه الثاني:** إنَّ الزيادة ليس من اللازم أن تكون زيادة حقيقة حتّى تمتنع

(١) يلاحظ على ذلك: أن التقيد بالعدم غير صحيح، لأنّ العدم ليس شيئاً حتّى يمكن التقيد به، وعليه فهو ليس إلاّ معرّف وإشارة في مقام الجعل إلى أن وجود الفرد الآخر - كما في الفرض - مانع ليس إلا، مضافاً إلى أنه لو كان (التقيد) بالعدم جزءً لما أمكن امتثاله، لأنّ التقيد أمر ذهني، فيكون التكليف به تكليفاً بالمحال.

بالبیان المذكور في المقام الأول، بل يكفي تحققها بالنظر العرفي، فتكون زيادة عرفية، حتى ولو كان طبيعي الجزء مأخوذاً في المركب بشرط لا، فهو وإن كان بالدقة العقلية نقيصة، ولكنه بالنظر العرفي زيادة بينة.

وتحقيقُ المطلب: إنَّ الزيادة (الحقيقية) من الممكن أن تتحقق بأحاء ثلاثة:

**النحو الأول:** أن يؤخذ الجزء بشرط لا، وقد اتضح من خلال ما ذكرناه أنَّ التقييد بالعدم عنوان مشير فقط في مقام الجعل إلى مانعية ما تقيّد الجزء بعدمه، فإنَّ كلَّ ما تقيّد بعدم شيء آخر فوجوده مانع عنه، ممَّا يعني أنَّ وجوده - مع أنه مانع - يكون زيادة، لأنَّه تكرر للجزء مسانخ له، وهذه زيادة حقيقية بالدقة العقلية، وزيارة الجزء موجبة للبطلان؛ لكونها مانعاً.

**النحو الثاني:** أن يؤخذ طبيعي الجزء على نحو صرف الوجود. وصرف الوجود يعني: أخذ الطبيعي مقيداً بكونه في ضمن فرد ما، وهذا يعني أنه بشرط شيء؛ لأنَّه مشروط بإيجاده في ضمن فرد ما، وعلى ذلك فصرف الوجود يصدق ويتحقق بأول فرد، ولا يكون غيره من الأفراد مأموراً به حينئذ، ممَّا يعني أنه لا يمكن امتثاله بغير الفرد الأول، ومع تحقق الجزء بالفرد الأول، فلو تكرر يكون تكراره زيادة.

**النحو الثالث:** أن يؤخذ الجزء لا بشرط، وهذا على نحوين أيضاً: فإنَّه تارة في مقام العمل يوجد دفعة واحدة، وأخرى يوجد تدريجياً.

فإن كان على النحو الأول: كما لو أمر المولى عبده بالتصدق بالدرهم، فأعطى دراهم متعددة دفعة واحدة وفي عرض واحد، فإنَّه يتحقق الامتثال حينئذ من غير أن تتحقق الزيادة، لأنَّه لا بشرط.

وإن كان على النحو الثاني: فإن طبيعة الجزء تتحقق بالفرد الأول، فيسقط أمرها، ولا أمرها حتى يؤخذ في الفرد الآخر لها، فيكون الإتيان به زيادة حقيقية. والحاصل: فإن من الممكن تحقق الزيادة الحقيقية بأحد الأجزاء الثلاثة المتقدمة، ومع إمكان تحققها كذلك، فلا حاجة لما أفاده المحقق السيّد الخوئي عليه السلام من تصوير الزيادة العرفية.

### النقطة الثانية: مُحَقِّقُ الزيادة.

والبحث في هذه النقطة يدور حول العناصر الدخيلة في تحقق الزيادة، وهي عبارة عن ثلاثة عناصر:

**العنصر الأول:** التكرار، إذ مع عدم التكرار، كما لو تحقق الفعل دفعة واحدة، لا يمكن أن تتحقق الزيادة، كما هو أوضح من أن يخفى، وقد مرّ التنبيه على ذلك قريباً، فتأمل.

**العنصر الثاني:** المسانحة بين الجزء والزائد؛ إذ مع عدم المسانحة لا يمكن أن يتحقق التكرار، فمثلاً لو اعتقد شخص مجزئية التختم في الصلاة، وصلى على طبق اعتقاده، لا يكون ما صنعه زيادة؛ لعدم المسانحة بينه وبين بقية أجزاء الصلاة، وإنما يكون مانعاً؛ وذلك لأنّ البحث إنما هو حول زيادة (الجزء)، والزيادة على خصوص (الجزء) لا يمكن أن تتحقق إلا بتكرار المسانحة، وليس البحث حول الزيادة على مجموع الأجزاء، حتى تتحقق الزيادة بالتختم. فتأمل جيداً.

**العنصر الثالث:** قصد الجزئية، ووجه دخل هذا العنصر: أنّ الفاتحة - مثلاً - جزء للصلاة؛ إذ (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)، ولكنها إنما تكون جزءاً مع قصد

جزئيتها، وأما لو قصد بها المصلي قراءة القرآن - مثلاً - فإنها لا تقع جزءً، وكذلك أيضاً بالنسبة للأجزاء الزائدة، فإنها لا يمكن أن تتحقق إلا مع قصد الجزئية.

ولكن المحقق السيد الخوئي رحمته الله قد فصل بين الزيادات المنصوصة من قبل الشارع، فذهب إلى عدم اعتبار قصد الجزئية في تحقق الزيادة فيها، وبين الزيادات غير المنصوصة، فذهب إلى اعتبار قصد الجزئية في تحقق الزيادة فيها<sup>(١)</sup>، ولعل المنشأ الذي دعاه لهذا التفصيل هو ورود لفظ ( الزائد ) في لسان الروايات، والحال أن الزيادة المنصوصة - كالسجدة لقراءة سور العزائم مثلاً - ليست زيادة حقيقية، لعدم مساحتها لجزئها، وإنما هي بحكم الزائد من جهة المانعية، إذ هي بحسب اللب ( مانع )، ولكن بما أنها بحكم الزائد، لذلك عبّر عنها بالزيادة.

وعليه: فلا يعتبر قصد الجزئية في الزيادة المنصوصة، كقراءة سور العزائم في الصلاة، لعدم كونها مساحة للجزء حتى تتحقق زيادة الجزء بالقصد، وإنما زيادتها بمعنى مانعيتها، بخلاف الزيادة غير المنصوصة فإنها تتوقف على قصد الجزئية، لكونها من سنخ الجزء، فبإتيانها بقصد الجزئية تتحقق زيادة الجزء، وإلا فإن الزيادة لا تتحقق، وإذا تحققت الزيادة فإن الزائد يكون مانعاً عن الصحة.

وعلى ذلك: فلا بد أن يقال في الزيادات المنصوصة بأنها موانع عن الصحة، وليست زيادات حقيقية، لعدم إمكان وقوعها زيادة بالقصد، من جهة عدم مساحتها للجزء.

وتحصّل لدينا من مجموع ما ذكرناه: أن تحقق ( الزيادة ) يتوقف على تحقق ثلاثة عناصر، وهي: التكرار، والمساحة، وقصد الجزئية في غير المنصوصة.

(١) مصباح الأصول: ٢: ٤٦٧.

### النقطة الثالثة: مقتضى الأصل العملي.

#### تمهيد

بعد أن ثبت لدينا في النقطة الأولى أنّ الزيادة الحقيقية ممكنة التحقق، يقع الكلام حول مبطليتها، مع غض النظر عن الأدلة اللفظية والأصل العملي، فيقال: إنّه إن قام الدليل على أخذ الجزء بشرط لا من ناحية الزيادة، فهو بنفسه يكفي للدلالة على البطلان، وإن قام الدليل على أخذ الجزء لا بشرط من ناحية الزيادة، أو على نحو صرف الوجود، فإنّه لا يتكفل بإثبات مبطلية الزيادة، لأنّه في النحو الأول أخذ مانعاً، بينما في النحويين الآخرين ليس كذلك، فالإتيان بالزائد حينئذ مع عدم قيام الدليل الدال على مانعيته لا يبطل الصلاة، وهذا يستدعي اللجوء إلى الأدلة الأخرى لإثبات البطلان.

#### تحقيق مقتضى الأصل:

فانتهينا من خلال هذا التمهيد إلى: أنّ الدليل الدال على الجزئية، إذ كان بشرط لا، فهو بنفسه دليل على المبطلية، وأمّا لو لم يكن كذلك، فلا بدّ من البحث عن أدلة أخرى، وهنا يقع البحث حول أحد قسمي الأدلة، وهو عبارة عن مقتضى الأصول العملية عند الشكّ في مبطلية الزائد عمداً أو سهواً، ومنشأ هذا الشكّ هو الشكّ في كون وجود الزائد مانعاً، فيكون الجزء من ناحيته بشرط لا، أم ليس بمانع، فيكون الجزء من ناحيته لا بشرط، وهذا يعني رجوع المسألة إلى بحث الأقل والأكثر من ناحية التقيد بعدم الزائد أو لا، فالنتيجة تختلف بحسب اختلاف المباني في تلك المسألة، وقد بنينا هناك على تحكيم أصالة الاشتغال، فراجع.

وهنا كلام للمحقق الخوئي رحمته الله حاصله: إن الزائد بحسب الأصل لا يكون مبطلاً للصلاة، ولكن قد يكون مبطلاً فيما لو أتى به العبد بداعي الأمر المتعلق به، إذ الأمر الذي قصده - حينئذ - لم يقع، وما وقع لم يقصده، اللهم إلا أن يأتي بالعمل المركب المشتمل على الزائد بقصد الأمر الفعلي، ويكون الإتيان بالجزء إما تشريعاً، أو من باب الخطأ في التطبيق، غاية الأمر أنه إن كان تشريعاً كان عملاً حراماً، وحرمة التشريع لا تضر بصحة العمل، كالنظر إلى الأجنبية في أثناء الصلاة<sup>(١)</sup>.

والتحقيق: عدم إمكان تحقق زيادة الجزء بالقصد تشريعاً؛ وذلك لأن من اعتقد أن الزائد ليس جزءاً للصلاة، أو شك في ذلك، لن يمكنه أن يقصد الأمر الجزمي المتعلق بالزائد - مع علمه بعدم الجزئية أو شكه في ذلك - إلا بالتشريع، والتشريع العملي في العبادات غير ممكن؛ وذلك لأن العبادات تعني إتيان العمل مضافاً إلى الله تعالى بداعي أمره، سواء كان جزمياً أم احتمالياً، وعليه: فمع العلم بعدمه فإن العبد لن يتمكن من الإتيان بالعمل العبادي بداعي الأمر الجزمي، وبهذا يمتنع تحقق التشريع، لأن المقصود منه: إتيان العمل بداعي الأمر الجزمي عند العلم بعدمه، وهو ممتنع وقوعاً لعدم وجود الأمر الجزمي - في الفرض - الموجب لتحقيق العبادية فيما لو جعل داعياً للعمل.

نعم، مع الشك في تعلق الأمر بالزائد، فإن المكلف وإن لم يتمكن من الإتيان به بداعي الأمر الجزمي، ولكن يتمكن من ذلك بداعي الأمر الاحتمالي، وهذا ليس من التشريع في شيء.

(١) مصباح الأصول: ٢: ٤٦٨.



كما أن التشريع بمعنى جعل الحكم الإلهي واعتباره، ثم العمل على ضوئه، ممتنع أيضاً، إذ الحكم الإلهي فعل الله تعالى لا فعل العبد، بمعنى: أنه يوجد بإيجاد الله تعالى لا بإيجاد العبد، وعليه: فلو اعتبر العبد وأوجد وجوب الصلاة - مثلاً - فإنه هو الموجد بإيجاده، لا بإيجاد الله تبارك وتعالى.

نعم، من الممكن وقوع التشريع في العبادات قولاً ونسبةً فقط، وأمّا وقوعه عملاً كما في المقام، فليس بممكن، بالبيان الذي أوضحناه.

### النقطة الرابعة: مقتضى الأدلة الخارجيّة.

والبحث في هذا القسم من الأدلة بعد الفراغ من القسم الأوّل - الذي يختصّ بالأصول العمليّة - يختصّ ببابي الصلاة والطواف فقط، إذ بالنسبة لغيرهما لا يوجد دليل يستدل به على مبطلية الزيادة أو عدمها، فيختصّ البحث الدليلي في غير الصلاة والطواف بالأصول العمليّة، وفيها بالنصوص والروايات قبل الحاجة إلى تطبيق الأصول العمليّة المتلائمة معها، فالبحث في هذه النقطة يقع في مقامين:

#### المقام الأوّل: الأدلة الخارجيّة المختصة بالزيادة في باب الصلاة.

والروايات بالنسبة إلى باب الصلاة على ثلاث طوائف:

**الطائفة الأولى:** «من زاد في صلاته فعليه الإعادة»<sup>(١)</sup> وهذه الطائفة تدلّ على بطلان الصلاة بالزيادة على نحو الإطلاق، أي: سواء كانت الزيادة في الأركان أم في غيرها، وسواء كانت عمدية أم سهوية.

**الطائفة الثانية:** «إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة ركعة لم يعد

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الخلل، الحديث ٢.

بها»<sup>(١)</sup> وهذه تتحدث عن خصوص الزيادة السهوية ، بقريظة حصول الاستيقان بعد الزيادة ، ولكنها مطلقة من ناحية الأركان وغيرها .

**الطائفة الثالثة : حديث لا تعاد « لا تعاد الصلاة إلا من خمس : الطهور والقبلة والوقت والركوع والسجود »**<sup>(٢)</sup> ومفاده : أن الإخلال بغير الأركان زيادة وتقيصة لا يبطل الصلاة ، وأما الإخلال بالأركان فهو مبطل للصلاة حتى ولو كان سهواً .

### كيفية الجمع بين الطوائف الثلاث :

ومن الواضح : عدم وجود تعارض بين الطائفتين الأولىين ؛ إذ ليست هنالك منافاة بين وجوب الإعادة في خصوص السهو ، كما هو مفاد الطائفة الثانية ، وبين لزوم الإعادة مطلقاً ، كما هو مفاد الطائفة الأولى ، ومع الجمع بينهما نصل إلى دلالتها على أن الزيادة مطلقاً توجب البطلان .

وإنما التعارض بين الطائفة الثالثة ، وبين الطائفتين المتقدمتين ، إذ النسبة بين كل واحدة منها مع الثالثة هي نسبة العموم والخصوص من وجه ، ببيان : أن الطائفة الأولى مختصة بخصوص الزيادة ، وعمامة من حيث العمد والسهو والأركان وغيرها ، بينما الطائفة الثالثة تدلّ على البطلان بالزيادة والتقيصة في خصوص الأركان ، وعدم البطلان في غيرها ، فهي خاصة من جهة الأركان ، وعمامة من جهة الزيادة والنقصان ، وحينئذ يكون مركز التعارض بين الطائفتين هو

(١) وسائل الشيعة : الباب ١٩ من أبواب الخلل ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة ، الحديث ١٤ .

الزيادة السهوية في غير الأركان ، فإن مقتضى الطائفة الأولى هو البطلان بالزيادة السهوية في غير الأجزاء الركبية ، بينما مقتضى الطائفة الثالثة هو عدم البطلان .  
وأما الطائفة الثانية فهي مختصة بالزيادة السهوية ، وعامة من حيث الأركان وغيرها ، بينما الطائفة الثالثة مختصة بغير الأركان ، ومطلقة من حيث الزيادة والنقيصة ، وحينئذ يكون مركز التعارض بين الطائفتين هو : الزيادة السهوية في غير الأركان ، فإن مقتضى الطائفة الثانية هو البطلان بالزيادة السهوية في غير الأركان ، بينما مقتضى الطائفة الثالثة هو عدم البطلان .

والذي أفاده المحقق السيّد الخوئي رحمته الله : أن حديث ( لا تعاد ) لحكومته على أدلة الأجزاء والشرائط والموانع - والتي منها الروايتان المتقدمتان - يتقدم عليهما ، من غير أن تلاحظ النسبة بينهما ، كما هو الحال في كل حاكم ومحكوم ، فإن الحاكم يقدم على المحكوم ، وإن كانت النسبة بينهما العموم من وجه <sup>(١)</sup> .

والصحيح : أن حديث ( لا تعاد ) لا يقدم على الطائفتين الأوليين من ناحية الحكومة ؛ وذلك لأن الحكومة لا تكون في الأمرين المتعارضين ، بل في الدليلين اللذين يكون مفاد الدليل الحاكم منهما : نفي موضوع الدليل المحكوم ، ولو بنفي كون بعض أقسامه قسماً له ، نحو « لا شك لكثير الشك » في قبال « من شك بين الثلاث والأربع ، فليبن على الأربع وليأت بركعة » ، ونحو « لا ربا بين الوالد وولده » <sup>(٢)</sup> في قبال « وَحَرَّمَ الرَّبَّاءَ » ، ونحو « وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ » <sup>(٣)</sup> في قبال الأدلة الدالة على وجوب الأشياء أو حرمتها .

(١) مصباح الأصول : ٢ : ٤٧٠ .

(٢) مستدرک الوسائل : الباب ٧ من أبواب الربا ، الحديث ١ .

(٣) الحجّ ٢٢ : ٧٨ .

وهذا كله في تضييق الدليل الحاكم لموضوع الدليل المحكوم أو لمحموله ، وقد يكون مفاد الدليل الحاكم : توسعة الدليل المحكوم ، نحو «أكرم العالم» بمثل «العادل عالم» ، أو «الطواف بالبيت صلاة» الحاكم على مثل ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾<sup>(١)</sup> .

والسرّ في عدم التعارض بين الحاكم والمحكوم هو : اختلاف محلّ النفي والإثبات في الحكومة التضييقية ، بينما الدليلان المتعارضان يكونان متنافيين ، لأجل إثبات أحدهما ما ينفيه الآخر ، سواء كانا متّحدين موضوعاً ومحمولاً ، أم كانت النسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه .

وبما ذكرناه يتّضح : أنّ الاقتصار في تفسير الحكومة على كون الدليل الحاكم بمنزلة كلمة «أي» التفسيرية ، ليس في محله ، لأنّها ليست أمراً لغوياً يبيّن معنى لفظ آخر ، بل وظيفتها بيان المراد الجدي من موضوع الدليل المحكوم أو محموله توسعة أو تضييقاً .

اللهمّ إلا أن توجه حكومة حديث (لا تعاد) على الطائفتين المذكورتين بالتقريب الآتي ، فيقال : إن حديث (لا تعاد) في صدد بيان أدلة الأجزاء والشرائط ، وإيضاح ما يتعلّق بها ، إذ هو ظاهر في أن الجزء هو خصوص ما يضر تركه أو زيادته ولو سهواً ، وأمّا ما يكون تركه وزيادته سهواً غير محل بما يتركّب منه فهو ليس بجزء ، وبالتالي فهو ينفي الجزئية عن بعض أجزاء الصلاة ، وليس هذا إلا تصرف من باب الحكومة في عقد وضع أدلة الأجزاء ، والتي منها نصوص الطائفتين الأوليين .

(١) المائدة ٥ : ٦ .

والصحيح أن يقال: إن حديث (لا تعاد) يشكل قرينة لبيان الطائفتين، ويقدم عليها من باب تقدّم القرينة على ذي القرينة، وليس هذا إلا من جهة دأب أهل المحاورة على جعل المخصص قرينة تُساق لبيان المراد الجدي من العام، وإن لم يكن الخاص في نفسه أقوى دلالة من العام.

أو يقال: بتقديم حديث (لا تعاد) على الطائفتين الأوليين لأظهريته، بمعنى كونه مانعاً إثباتياً علمياً عن إطلاق دلالة الطائفتين المذكورتين، إذ المانع عبارة عن العلة الأقوى تأثيراً في معلولها من العلة الأخرى، المناقضة أو المضادة لها في التأثير، وبذلك يكون حديث (لا تعاد) أقوى دلالة من دلالة كلا الطائفتين الأولى والثانية.

وعلى أي حال: فسواء كان تقديم حديث (لا تعاد) من باب الحكومة، أو من باب القرينية، أو من باب الأظهرية، فإن مؤدّى التقديم هو: القول بعدم بطلان الزيادة السهوية في غير الأركان.

ويكون حاصل المستفاد من الطوائف الثلاث بعد الجمع بينها: أن الزيادة العمدية مبطلة للصلاة مطلقاً، أي: سواء في الأركان أو غيرها، وكذلك الحكم بالنسبة للزيادة السهوية في خصوص الأركان، وأما في غير الأركان فالزيادة والنقيصة سهواً لا تضران بها.

### وقفة تأمل مع المحقق النائيني عليه السلام:

وأما المحقق النائيني عليه السلام - كما حكى عنه تلميذه المحقق الخوئي عليه السلام - فقد خصص حديث (لا تعاد) بجانب النقيصة فقط، بدعوى: أن بعض المستثنيات في الحديث، كالوقت والقبلة والطهور، لا تتصور فيها الزيادة، بل لا تتأتى فيها

إلا النقيصة فقط<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه: أنّ الأمور الخمسة المذكورة في الحديث ليست ارتباطية، بل كلّ واحد منها مستقلّ عن الآخر، بحيث كما أن بطلان أحدها لا يوجب بطلان الآخر، كذلك أيضاً ما كان منها لا يتصور الإخلال به إلا بالنقيصة فهو كذلك، أي: تكون نقيصته مبطله، وما كان يتحقّق الإخلال به بالزيادة والنقيصة فهو كذلك، كالركوع والسجود، فيكون كلّ منهما مبطلاً، وعليه فعدم إمكان زيادة بعضها لا يمنع عن مبطلية زيادة بعضها الذي تمكن زيادته.

### المقام الثاني: الأدلّة الخارجيّة المختصة بالزيادة في باب الطواف.

وتوجد في المقام عدّة روايات، منها: «الطواف المفروض إذا زدت عليه مثل الصلاة، فإذا زدت عليها فعليك الإعادة»<sup>(٢)</sup> و: «الطواف المفروض إذا زدت عليه مثل الصلاة المفروضة، إذا زدت عليها فعليك الإعادة وكذا السعي»<sup>(٣)</sup>، وهاتان الروايتان تدلان على بطلان الطواف، ولكن بخصوص الزيادة العمدية، لانصراف الروايتين إليها.

مضافاً لما ذكرناه سابقاً في بداية تنبيهات الأقلّ والأكثر: من أنه بعد ثبوت الجزئية أو الشرطية للشيء، فالجزئية تعني كون الشيء جزءاً المقتضي في التأثير في الملاك، ومقوماً لمتعلق الأمر، والشرطية تعني كون الشيء دخيلاً من ناحية في مقام الجعل، و دخيلاً من ناحية الملاك أيضاً في فعلية تأثير المقتضي، بحيث

(١) مصباح الأصول: ٢: ٤٦٩.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب السعي، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣٤ من أبواب الطواف، الحديث ١١.

مع عدم تحقّقه لا يكون المقتضي فاعلاً تامّاً للتأثير في الملاك ، وعلى ذلك فلو جاز ترك الجزء والشرط (عمداً) ، ومع ذلك لا يضر بتأثير المقتضي في الملاك ، للزم من ذلك التناقض والتالي الفاسد ، الذي هو عبارة عن محذور الخلف ، إذ ما فرض كونه دخيلاً في تأثير المقتضي في الملاك لن يكون دخيلاً حينئذ ، وهو واضح الفساد .

وكما قلنا ببطلان الطواف للزيادة العمدية ، كذلك يمكن أن يقال ببطلانه أيضاً للزيادة السهوية ، كما تدلّ عليه عدّة أحاديث :

**منها:** ما عن أبي كهمس ، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام : عن رجل نسي فطاف ثمانية أشواط ؟ قال : إن ذكر قبل أن يبلغ الركن فليقطعه»<sup>(١)</sup> .

وأما (النقيصة) : فينبغي التفصيل بين النقيصة العمدية ، فإنّه لا خفاء من خلال ما ذكرناه في كونها موجبة لبطلان الطواف ، وبين النقيصة السهوية فإنّها لا توجب البطلان ، كما دلت على ذلك الكثير من النصوص .

**ومنها:** «ما عن الحسن بن عطية ، قال : سأله سليمان بن خالد ، وأنا معه ، عن : رجل طاف بالبيت ستة أشواط ؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام : وكيف طاف ستة أشواط ؟ قال : استقبل الحجر وقال : الله أكبر ، وعقد واحداً ، فقال أبو عبد الله عليه السلام : يطوف شوطاً ، فقال سليمان : فإنّه فاته ذلك حتّى أتى أهله ؟ فقال : يأمر من يطوف عنه»<sup>(٢)</sup> .

(١) وسائل الشيعة : الباب ٣٤ من أبواب الطواف ، الحديث ٣ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ٣٢ من أبواب الطواف ، الحديث ١ .

## التنبیه الثالث :

مسقطية تعذر بعض الأجزاء أو الشرائط للتكليف .

### المدخل

لا ريب في أنّ مقتضى القاعدة الأولى عند تعذر بعض الأجزاء والشرائط ، بسبب الاضطرار أو بعض الأعذار الأخرى ، هو : سقوط الأمر عن الكل ، لأنّه قد تعلق بالمجموع من حيث المجموع ، ثمّ يعني أنه بمجموعه يشكل قوام الأمر بالكلّ ، فإذا تعذر بعض الأجزاء سقط الأمر عن الكل بالضرورة ، حتى بناء على القول بالانحلال ؛ وذلك لأنّ الأمر الانحلالي يكون مقيداً بالإتيان بالأجزاء الأخرى ، فمع تعذر أحدها يسقط الأمر عن البقية ، لعدم تحقّق القيد .

وهذا إنّما فيما لو كان العذر مستوعباً لكل الوقت ، وأمّا لو لم يستوعب الوقت ، فإنّ الأمر لا يسقط ؛ وذلك لأنّ متعلق الأمر هو الطبيعي ، والطبيعي لم يتعدّر ، إذ الذي تعذر إنّما هو أحد أفرادها ، لفرض عدم استيعاب العذر لكل الوقت ، بينما لو كان العذر مستوعباً لكل الوقت ، فهذا يعني تعذر الطبيعي ، وتعذر الطبيعي يعني سقوط الأمر المتعلق به .

## موضوع البحث :

وعلى ضوء ما ذكرناه : فإنّ البحث في المقام يدور حول وجود دليل على مطلوبة الأجزاء غير المتعدّرة عند تعذر الأجزاء الأخرى من المركّب ، وما يذكر لإثبات



ذلك عبارة عن دليلين :

### الدليل الأول: الاستصحاب .

وقد ذكرت له عدّة تقرّيبات :

**التقريب الأول:** استصحاب الوجوب الجامع بين الوجوب الاستقلالي للكُلِّ والوجوب الضمني للأجزاء ، إذ قبل تعذّر الجزء كان واجباً بالوجوب الضمني إلى جانب بقية الأجزاء الأخرى ، ممّا يعني أن وجوب الجامع كان محرراً بوجوب الجزء ، وبعد التعذّر يشكّ في ارتفاع وجوب الجامع تبعاً لارتفاع الوجوب الضمني للجزء ، فيستصحب ، ويثبت وجوب الأجزاء غير المتعدّرة .

ويلاحظ عليه :

أولاً: إنه مردّد بين متيقن الارتفاع ومشكوك الحدوث ، إذ الوجوب الضمني بعد التعذّر متيقن الارتفاع ، وثبوت وجوب الجامع لغير المتعدّر مشكوك الحدوث ، فلا يجري الاستصحاب ، لأنّ مجرى الاستصحاب هو عبارة عن : ما كان مقطوع الحدوث ومشكوك البقاء .

وثانياً: إن ثبوت الوجوب لغير المتعدّر من أجزاء المركّب بالاستصحاب ، إنّما يكون أصلاً مثبتاً؛ وذلك لأنّ استصحاب الجامع لا يثبت الوجوب للأجزاء غير المتعدّرة إلا بالأصل المثبت ، لكون ثبوت وجوبها لازماً لوجود وجوب الجامع ، بلحاظ أن وجوب الجامع لا يوجد إلا في ضمن فرده .

وثالثاً: إنه يتوقّف على ثبوت الوجوب للجامع ، وهو غير ممكن ، وذلك لعدم وجوده في مقام الجعل ، إذ الوجوب إنّما ينشأ عن الملاك في المتعلّق أو في

نفسه ، والملاك للجامع الكلي لا وجود له حتى ينشأ منه وجوب للجامع ، بل هو أمر شخصي ينشأ منه وجوب شخصي مثله ، بمعنى أنه ملاك خاص ، ويستدعي جعل حكم خاص كالوجوب النفسي الاستقلالي ، لا أن هناك ملاكاً كلياً جامعاً قائماً بالعمل ، ويستدعي حكماً جامعاً بين التكليفين كالوجوبين مثلاً .

**التقريب الثاني:** استصحاب الوجوب النفسي ، على نحو مفاد (كان التامة) أي: استصحاب أصل الوجوب ، مع قطع النظر عن كون متعلقه هو الكل أم البعض ، إذ الوجوب النفسي كان موجوداً قبل التعذر ، وبعد تعذر أحد أجزاء المركب يشك في ارتفاعه ، فيستصحب .

ولاحظ عليه السيد الخوئي رحمته: أن الوجوب عرض ، فيحتاج إلى المعروض <sup>(١)</sup> ، وإذا كان كذلك فلا يمكن أن يوجد بغير متعلق ، فكيف يمكن استصحاب وجوده على نحو مفاد (كان التامة) مع قطع النظر عن متعلقه ، إذ لازم ذلك أن يكون المحتاج للمتعلق غير محتاج له ، وهو تناقض بين .

فالوجوب على ذلك قبل تعذر الجزء قد تعلق بالمركب منه ومن غيره ، وبعد التعذر إن كان يستصحب الوجوب المتعلق بالكل فهو قد ارتفع قطعاً بتعذر الجزء ، وإن كان المستصحب هو الوجوب المتعلق بغير المتعذر فهو مشكوك الحدوث ، وإن كان المستصحب هو الوجوب الجامع فقد تقدم ما فيه <sup>(٢)</sup> .

(١) التعبير عن الوجوب بالعرض غير دقيق: لأن الوجوب أمر اعتباري ، فلا يكون من الأعراض ، بل هو من الأمور التكوينية ، ولذلك فالصحيح - كما أوضحناه غير مرة - أن يعبر عنه بلحاظ وجوده الاعتباري بأنه : من الأمور التعلقية الوجود .

(٢) مصباح الأصول : ٢ : ٤٧٢ .

**التقريب الثالث:** استصحاب الوجوب النفسي المتعلق بالكل، بشرط أن يكون الجزء المتعذر من غير الأركان؛ وذلك لأنّ الجزء المتعذر إذا لم يكن من الأركان، فتعذره لا يكون مضرّاً بوحدة المركّب من بقيّة الأجزاء غير المتعدّرة، بحيث يعد المركّب من بقيّة الأجزاء غير المتعدّرة باقياً بنظر العرف، وعند الشكّ في ارتفاع الحكم المتعلق به يستصحب، نظراً لوحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة.

وأشكل السيّد الخوئي رحمته على هذا التقريب:

أولاً: إنه من استصحاب الحكم الكلي، وقد ثبت امتناعه لتعارضه مع استصحاب عدم الجعل.

وثانياً: إن المركّب إذا كان من المركّبات العرفيّة، فلا إشكال في استصحاب حكمه عند تعذر بعض الأجزاء التي لا يضرّ تعذرها بوحده العرفيّة، وأمّا لو كان من المركّبات الشرعيّة فتحديد الجزء الركن وغيره ليس بيد العرف، بل هو بيد الشارع، وفي مثله لا يمكن إحراز وحدة المركّب بعد تعذر بعض أجزائه، لعدم إمكان التمييز بين أجزائه المقومة وغيرها، والتمسك حينئذٍ بـ (لا تنقض اليقين بالشكّ) تمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة.

وهذا الإشكال حكاه السيّد الخوئي رحمته عن غيره، ولكنّه أجاب عنه: بلزوم التفصيل بين كون المتعذر من الأجزاء التي بين الشارع مقوميتها للمركّب، وبين كونه من غيرها، فعلى الأوّل لا يجري الاستصحاب، وعلى الثاني فإنّه عند التردد في كون المتعذر من الأجزاء المقومة أم لا، وعدم بيان الشارع لذلك، ينكشف أن الشارع قد أحال تحديد ذلك إلى العرف، وعليه فإن كان المتعذر

بنظر العرف من الأجزاء المقومة لم يمكن جريان الاستصحاب ، وإلا فلا مانع<sup>(١)</sup>.

### مناقشة ما أفاده المحقق الخوئي رحمته الله:

ولكن ما أفاده رحمته الله ليس بتام؛ وذلك لأن المركبات الشرعية ناشئة عن الملاكات الواقعية ، فتشخيص المقوم - الذي هو بمعنى الدخيل في الملاك ولو حال التعذر - من غير المقوم - وهو الذي لا يكون دخيلاً في الملاك حال التعذر - ليس إلا بيد الشارع ، إذ ما يراه العرف ليس دخيلاً قد يكون دخيلاً في الملاك بنظر الشارع ، بحيث يوجب انتفاؤه انتفاء ملاكه ، مما يعني أن العرف لا يمكن أن تصل يده إلى إدراك الملاكات .

### تنبيه:

لقد فصل المحقق السيد الخوئي رحمته الله بالنسبة للواجب المؤقت بين ما لو كان تعذر الجزء بعد الدخول ، فيصح فيه الاستصحاب - أي: استصحاب الحكم الكلي الإنشائي لا الحكم الفعلي الجزئي - وبين ما لو كان التعذر سابقاً أو مقارناً لدخول الوقت ، فإنه لا يصح ، والوجه في ذلك: أن قوام الاستصحاب باليقين بحدوث شيء ثم الشك في بقاءه ، وفي المقام ليس يتحقق اليقين بحدوث الحكم إلا فيما لو كان تحقق التعذر بعد دخول الوقت ، وأما لو تحقق العذر مقارناً أو سابقاً على دخول الوقت ، فإن اليقين بحدوث الحكم لا يمكن أن يتحقق ، وبالتالي لا يمكن استصحابه<sup>(٢)</sup>.

وتحليل ما أفاده رحمته الله: إن الحكم في مقام الإنشاء إذا كان موقتماً بوقت ، فإنه

(١) مصباح الأصول: ٢: ٤٧٣.

(٢) مصباح الأصول: ٢: ٤٧٤.

يكون مقيداً به بما له من الوجود الخارجي المفهومي - أي: يتصور المولى الوجود الخارجي للقيّد، ويتصور الحكم المقيّد به، ثمّ يعتبر الحكم المقيّد به للمتعلّق، ويؤخذ مفهوم القيّد عنواناً معرفاً ومرآة للوجود الخارجي، إذ (الدلوك) مثلاً بوجوده الخارجي هو الدخيل في الملاك - وبالتالي فعند إرادة استصحاب الحكم الإنشائي عند الشكّ في بقاءه، يكون من الضروري إحراز الحكم المنشأ في مرحلة مسبقة، والحكم المنشأ هو المقيّد بالوجود الخارجي المفهومي للقيّد، وهو: (الوقت) في الفرض، وهذا لا يتحقّق إلاّ فيما لو دخل الوقت ثمّ تحقّق التعذّر، إذ حينها يحصل اليقين بالحكم الإنشائي، وهو الوجوب المقيّد بدخول الوقت، ثمّ يشكّ فيه، فيستصحب بأحد الأنحاء الثلاثة المتقدمة.

### نظريّة المحقّق النائيّ عليه السلام:

ولكن المحقّق النائيّ عليه السلام أفاد: أنّه يمكن الاستصحاب ولو كان التعذّر مقارناً لأول الوقت، بتقريب: أن جريان الاستصحاب في الأحكام الكليّة لا يتوقّف على فعليّة الموضوع خارجاً؛ إذ أن إجراءه وظيفته المجتهد لا المقلّد، ولا يعتبر فيه تحقّق الموضوع خارجاً، ولذلك يصحّ للفقهاء أن يتمسّك لإثبات حرمة وطء الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال بالاستصحاب حتّى مع فرض عدم تحقّق الموضوع خارجاً<sup>(١)</sup>.

### مناقشة السيّد الخوئي للميرزا النائيّ عليه السلام:

وأشكل عليه السيّد الخوئي عليه السلام: بأن جريان الاستصحاب وإن كان لا يتوقّف

(١) مصباح الأصول: ٢: ٤٧٤.

على تحقّق الموضوع في الخارج، ولكنّه يتوقّف على فرض تحقّق الموضوع في الخارج، فإنّ الفقيه يفرض المرأة الحائض التي ثبتت حرمة وطئها، ثمّ يشكّ في ارتفاع هذه الحرمة بانقطاع الدم، وحينها يتمسّك بالاستصحاب، ويحكم بجرمة وطئها على نحو القضية الحقيقيّة؛ ولذلك فإنّه لا يعقل أن يفرض الفقيه امرأة أيام طهرها، ويحكم بجرمة وطئها تمسكاً بالاستصحاب<sup>(١)</sup>، وليس ذلك إلاّ لأنّه لا يوجد يقين بجرمة وطئها ولو بحسب الفرض، ليحكم ببقائها للاستصحاب. والمقام من هذا القبيل تماماً، فإنّ الفقيه إذا فرض مكلفاً تعذّر عليه الإتيان ببعض أجزاء المركّب مقارناً لأول الوقت، لم يكن له يقين بثبوت التكليف عليه، ولو بحسب الفرض والتقدير، فكيف يصحّ له أن يتمسّك بالاستصحاب لإثبات كون المكلف مطالباً ببقيّة الأجزاء الأخرى غير المتعدّرة<sup>(٢)</sup>.

وتحقيق المطلب: أنّ القضايا الشرعيّة مأخوذة على نحو القضية الحقيقيّة، وموضوع القضية الحقيقيّة هو الأعمّ من الفرد الحقيقي والفرد المقدر، فمثلاً: لو قيل في غير القضايا الشرعيّة: (الإنسان متعجب) فالموضوع هو الإنسان الموجود في الخارج، سواء تحقّق وجوده بالفعل - ولو في أحد الأزمنة - أم كان مقدّر الوجود، إذ القضية الحقيقيّة ليس يراد منها إلاّ إثبات أن هذا المحمول ثابت لهذا الموضوع في ظرف وجوده، سواء كان وجوده بالفعل أم مقدراً، والمراد من الأفراد المقدرة أحد معنيين:

(١) أي: لا يعقل أن يفرض الفقيه امرأة في أيام طهرها حائضاً، ثبتت حرمة وطئها، فيشكّ في ارتفاع ذلك، ويحكم بجرمة وطئها بالاستصحاب؛ لعدم حصول اليقين بجرمة وطئها ولو بحسب الفرض والتعليق.

(٢) مصباح الأصول: ٢: ٤٧٤.

١ - المقدر ، بمعنى : الفرض الذهني .

٢ - المقدر ، بمعنى : الشيء المعلق على شيء ، كما في القضية الشرطية عند الأدباء من قبيل قولهم : « إن أحسنت لي أحسنت لك » بمعنى : أن إحساني معلق على وجود إحسانك ، وليس بمعنى : أن إحسانك إذا فرضته ذهنياً تحقق إحساني ، كما هو مفاد المعنى الأول ، وهذا المعنى الثاني هو المعنى المقصود في المقام (١) .

وعلى ذلك فلا حاجة لفرض الموضوع من قبل الفقيه لأجل استصحابه ، إذ الشارع بنفسه قد علق أحكامه على موضوعاتها المفروضة الوجود ، غاية الأمر أنه يحتاج إلى فرض تحقق الموضوع خارجاً إن لم يكن متحققاً (٢) ، وعليه : فعلم بحدوث ذلك الحكم المقيّد بالموضوع والمفروض تحقّقه ، ثمّ الشكّ في بقاءه ، يستصحب ، كما أفاد ذلك المحقّق الخوئي رحمته ، وأمّا مع العلم بعدم الحدوث ، أو الشكّ فيه ، فأركان الاستصحاب لا تكون متحقّقة ، ومع عدم تحقّقها لا يمكن جريانه .

(١) استدلال في (التجريد) على ثبوت الوجود الذهني بثبوت القضية الحقيقية ، بتقريب : أنّ الحكم في القضية الحقيقية ثابت للطبعي الموجود ، سواء في أفراده الحقيقية أم المقدرة ، والأفراد المقدرة لا وجود لها إلا في الذهن ، فلو لم يكن الوجود الذهني متحققاً لما تحققت القضية الحقيقية . (كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد : ٣٩) .

ولكن ما أفاده رحمته اشتباه محض ، نشأ عن الخلط بين معنوي التقدير المذكورين ، إذ التقدير في القضايا الحقيقية ليس بمعنى الفرض الذهني حتّى يستدل بها على الوجود الذهني ، بل هو بالمعنى الثاني ، فتدبر .

(٢) بمعنى أنه يقول : إن كانت المرأة حائضاً ، وحرم وطؤها ، ثمّ شكّ بعد انقطاع دمها في ارتفاع حرمة وطئها ، فإنّه تستصحب حرمة .

وفيما نحن فيه يقول : إن تعذّر بعض أجزاء المركّب بعد الوقت ، وشكّ في بقاء وجوب سائر أجزائه ، فإنّه يستصحب وجوبها الكليّ الإنشائي ، الذي علم حدوثه بواسطة اتّحاد القضية المتيقّنة والمشكوكة جزماً .

## الدليل الثاني: قاعدة الميسور.

وقد استدل عليها بثلاث روايات:

الرواية الأولى: وهي المروية عن أبي هريرة، قال: «خطبنا رسول الله ﷺ فقال: أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا، فقال رجل: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت ﷺ حتى قالها ثلاثاً، فقال رسول الله ﷺ: لو قلت نعم وجب، ولما استطعتم. ثم قال ﷺ: ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه»<sup>(١)</sup>.

وحول هذه الرواية نعرض رأيين:

الرأي الأول: رأي السيد البجنوردي رحمته الله، ومفاده: أن سند الرواية وإن كان ضعيفاً، إلا أنه مجبور بعمل الأصحاب وشهرة الحديث عندهم، وأما دلالتها فقد قربها بما حاصله: إن (من) في قوله: «فاتوا منه» تبعيضية، أي: أتوا بالمقدار الذي تستطيعون من الشيء الذي أمرتكم به، فتكون دالة على المطلوب، أي: ثبوت التكليف ببقية الأجزاء بعد تعذر بعضها.

وتعرض بالمناسبة لإشكال من أستاذه النائيني رحمته الله وقام بدفعه، أما الإشكال فحاصله: أن (الشيء) في الرواية إذا حمل على المركب، بمعنى: (إذا أمرتكم بمركب فأتوا منه بمقدار ما تستطيعون من أجزائه) لزم عدم مطابقة الرواية لمورد السؤال فيها؛ وذلك لأن الرجل قد سأل عن وجوب الحج في كل سنة، فأجابه النبي ﷺ

(١) مسند أحمد: ٢: ٥٠٨.



بقوله: «فإذا أمرتكم بشيء فائتوا منه ما استطعتم»، مما يعني كون المورد من قبيل الكلّي وأفراده، وليس من قبيل الكل وأجزائه، كما يراد إثباته في المقام<sup>(١)</sup>. ولا يمكن أن يكون المراد من (الشيء) هو الجامع بين الكلّ وأجزائه وبين الكلّي وأفراده، وذلك لامتناع اجتماع اللّحاظين في استعمال واحد، إذ عند لحاظ الكل وأجزائه يكون النظر إلى المركّب وأجزائه، بينما عند لحاظ الكلّي وأفراده يكون النظر إلى صرف وجود الطبيعي ووجوداته، وهذان اللّحاظان متباينان لا يجتمعان. وأمّا دفعه: فقد أفاد<sup>(٢)</sup>: أنّ المراد من (الشيء) مفهومه، أي: مطلق الشيء سواء كان طبيعياً أم مركّباً، أو قفل: المعنى الجامع بين الكلّ والكلّي، وعلى ذلك فإنّ اللّحاظ يكون واحداً، والجواب صالحاً للانطباق على المورد<sup>(٢)</sup>.

**الرأي الثاني: رأي السيّد الخوئي<sup>(٣)</sup>. وقد بحث عن الرواية في مقامين:**

مقام السند: وأفاد فيه أنّ الرواية من المراسيل الضعاف، سيما أن راويها هو أبو هريرة الذي حاله أوضح من أن يخفى، مضافاً إلى عدم وجودها في كتب قدماء الأصحاب، وإنّما رواها المتأخرون نقلاً عن محكي كتاب (غوالي اللّسالي)، وهو ليس من الكتب المعتمدة، بل قد تصدى للقدح فيه من ليس من دأبه القدح، كالشيخ صاحب المحدثات<sup>(٤)</sup>.

(١) من اللغو أن يجيب المعصوم<sup>(عليه السلام)</sup> على مورد السؤال بما لا ينطبق عليه، نعم.. قد يعدل الإمام<sup>(عليه السلام)</sup> عن الإجابة الجزئية إلى الجواب جواباً كلياً؛ وذلك لأنّ ثبوت الحكم للمصدق تارة يكون لخصوصية فيه، وأخرى لاتحاده مع الكلّي وكونه مصداقاً له، وفي مثل هذه الصورة يجيب المعصوم<sup>(عليه السلام)</sup> جواباً كلياً، وعلى ضوء هذه النكته فإذا أجاب المعصوم<sup>(عليه السلام)</sup> جواباً كلياً ولم يكن المورد مصداقاً لذلك الكلّي يكون جوابه لغواً.

(٢) منتهى الأصول: ٢: ٤٦٣.

وليس يصغى لدعوى انجبارها بعمل الأصحاب ، لعدم العلم باستناد الأصحاب لها في مقام العمل ، مضافاً إلى أن عمل الأصحاب - لو سلم - لا يوجب الانجبار بعد كون الخبر ضعيفاً في نفسه .

مقام الدلالة : وأفاد عليه السلام فيه أن في الرواية محتملات ثلاثة :

الاحتمال الأول : أن تكون ( ما ) موصولة ، و ( من ) تبعيضية متعلقة بـ ( ما استطعتم ) فيكون مفاد الرواية هو : وجوب الإتيان بالمقدور من المركب ، وهو المطلوب ، ولكن هذا الاحتمال يدفعه :

أولاً : عدم انطباقه على مورد الرواية ، وهو عمل الحج ، فإن من يعلم بعدم القدرة على بعض أعماله ، لا يجب عليه الإتيان بالبقية اتفاقاً .

وثانياً : عدم التطابق بين السؤال والجواب ؛ وذلك لأن السؤال إنما هو عن تكرار الطبيعي ، ووجوبه على نحو العموم الاستغراقي ، فإذا فرضنا الجواب عن المركب المقدورة بعض أجزائه ، لم يكن الجواب مرتبطاً بالسؤال حينئذ .

الاحتمال الثاني : أن تكون مفردة ( ما ) موصولة ، ومفردة ( من ) بيانية ، فيكون المعنى : إذا أمرتكم ( بطبيعة ) فأتوا ما استطعتم من أفرادها ، وأفاد عليه السلام هنا أن ( من ) البيانية والتبعيضية متحدثان في المعنى ؛ وذلك لأن الفرد بعض الطبيعة ، كما أن الجزء بعض المركب ، مما يعني أن مفردة ( من ) على كلا الاحتمالين المذكورين مستعملة في التبويض .

ولكن هذا الاحتمال مضافاً إلى عدم كونه نافعاً للاستدلال به على المطلوب ، يدفعه عدم انطباقه على المورد<sup>(١)</sup> لعدم وجوب الإتيان بما هو مقدور من أفراد الحج

(١) جاء هذا الإشكال في (مصباح الأصول) ٢ : ٤٧٩ بنكتة عدم الانطباق على المورد ، «

في كلِّ سنةٍ إجماعاً، مضافاً إلى لزوم تعارض الذيل والصدر، فالذيل إذا كان هو المعنى المذكور، أي: وجوب الإتيان بما هو مقدور من أفراد الحج في كلِّ سنة، فإن صدرها (لو قلتُ: نعم لوجب) ظاهر بل صريح في عدم الوجوب.

الاحتمال الثالث: أن تكون مفردة (ما) زمانية مصدرية، ومفردة (من) زائدة، فيكون معنى الرواية: (إذا أمرتكم بشيء فأتوا به عند استطاعتكم)، وهذا هو المعنى المقصود في الرواية، لعدم صحّة الاحتمالين المتقدمين<sup>(١)</sup>.

وتحقيق المطلب: أن ما أفاده المحقق السيّد الخوئي رحمته من تعيين الاحتمال الثالث هو المتعين، ولكن بعد توسيع دائرة الاحتمالات من الثلاثة - التي اقتصر على ذكرها - إلى أربعة، بإضافة الاحتمال الذي أثاره السيّد البجنوردي رحمته وإثبات بطلانه، وإلاّ - فلو تمّ الاقتصار على الاحتمالات الثلاثة المذكورة في كلام السيّد الخوئي رحمته، وأثبتنا بطلان الأوّلين منها، فإنّ ذلك لا يكفي لتعيين الاحتمال الثالث، نظراً لوجود الاحتمال الذي أفاده السيّد البجنوردي رحمته، ومع عدم إثبات بطلانه، يدور الأمر بينه وبين الاحتمال الثالث، ممّا يعني أنّ تعيين الثالث يتوقف على إبطال الرابع أيضاً.

وغاية ما يمكن أن يقال لإثبات بطلانه: إنه إذا كان المراد من الشيء: مطلق الشيء سواء كان طبيعياً أم مركّباً، وبعبارة أخرى: المعنى الجامع بين الكل والكلي،

» كما عرضناه أعلاه، والظاهر كونه اشتهاً من المقرّر (طاب ثراه)؛ وذلك لأنّ المورد هو السؤال عن وجوب الحج في كلِّ سنة، فالجواب بوجوبه عند القدرة لا ينافي مورد السؤال، بل هو متطابق معه، ولكنّه ينافي الضرورة من الدين، ولذلك فالصحيح أن يصاغ الإشكال بنكتة مخالفة الرواية للضرورة، فتأمل جيّداً.

(١) مصباح الأصول: ٢: ٤٨٠.

فإنّه يدور أمر الرواية حينئذ بين حمل الأمر (فأتوا) فيها على المولوية - وذلك فيما لو كان المورد من موارد تعذر المركب مع التمكن من بعض أجزائه - وبين حمله على الإرشادية ، وذلك فيما لو كان المورد من موارد تعذر بعض أفراد الواجب ، مع التمكن من غيرها ، فإنّ الأمر في مثله إرشاد إلى حكم العقل القائل بعدم سقوط طبيعي الواجب مع تعذر بعض أفراده .

وبما أنه لا جامع بين الوجوب المولوي والإرشادي ، بحيث تكون الرواية شاملة لكليهما ، فلذلك لا يمكن أن يكون المراد من الشيء : الأعم من الكل والكلي ، ومع عدم إمكانه يتعيّن أن يكون المراد الجدي هو الاحتمال الثالث حينئذ ، حتى لا يلزم أن يكون الكلام لغواً ، وسيأتي بيان نكتة عدم إمكان وجود الجامع بين الوجوبين المولوي والإرشادي عند البحث حول الرواية الثالثة .

الرواية الثانية: وهي المرسلّة المحكية عن كتاب (غوالي اللّثالي) عن أمير المؤمنين عليه السلام: «ما لا يدرك كله لا يترك كله»<sup>(١)</sup>.

تقريب السيّد الخوئي رحمته الله لدلالة الرواية :

وقد قرّب السيّد الخوئي رحمته الله دلالتها بما حاصله : إن مفردة (كل) المذكورة في الرواية مرّتين يدور أمرها بحسب مقام التصور بين صور أربع :

الصورة الأولى : أن يكون المراد بها في كلتا الفقرتين العموم الاستغراقي .

الصورة الثانية : أن يكون المراد بها فيهما العموم المجموعي .

الصورة الثالثة : أن يكون المراد بها في الفقرة الأولى العموم الاستغراقي ،

(١) غوالي اللّثالي : ٤ : ٥٨ ، الحديث ٢٠٧ .

وفي الثانية العموم المجموعي .

الصورة الرابعة: عكس الصورة السابقة .

أما الصورة الأولى والثانية: فلا يمكن الالتزام بهما؛ وذلك لأنه ليس من المعقول الحكم بوجود الإتيان بكل فرد مع تعذر الإتيان بكل فرد فرد .

وكذلك أيضاً ليس من المعقول الحكم بوجود الإتيان بالمجموع، مع فرض تعذر الإتيان بالمجموع .

وأما الصورة الثالثة: فهي أيضاً لا يمكن الالتزام بها؛ إذ لا يعقل وجوب الإتيان بالمجموع، مع تعذر الإتيان بكل فرد فرد .

فتعين الالتزام بالصورة الرابعة، ويكون المراد من الرواية حينئذ هو: النهي عن ترك الجميع، عند تعذر المجموع، وعليه يكون مفاد الرواية: إنه إذا تعذر الإتيان بالمجموع، يجب الإتيان بغير المتعذر .

وهذا المعنى كما يشمل الكلي الذي له أفراد متعدّدة، إذا تعذر الجمع بينها، كذلك يشمل الكل الذي له أجزاء مختلفة الحقيقة، إذا تعذر بعضها، لأنّ العام إذا لوحظ بنحو العموم المجموعي لا يفترق الحال بين كون أجزائه متفقة الحقيقة أو مختلفة الحقيقة .

وعليه: فكلما كان الواجب ذا أفراد أو ذا أجزاء، وجب الإتيان بغير المتعذر من أفراد أو أجزائه .

ثمّ إنه لا يخفى أنه لا يفترق الحال في الاستدلال بهذه الرواية، بين أن تكون مفردة ( لا ) في قوله **لَا يَتْرُكُ**: ( لا يترك ) ناهية، والجمله إنشائية، وبين أن تكون نافية، والجمله خبرية يراد بها الإنشاء والطلب، إذ أنه كثيراً ما يعبر عن المطلوب

بلفظ الخبر رغبة في وقوعه<sup>(١)</sup>.

### إشكال المحقق الآخوند عليه السلام:

واستشكل الآخوند عليه السلام على الاستدلال بهذه الرواية بما حاصله: إن ظهور النهي في التحريم يعارضه إطلاق الموصول الشامل للمستحبات أيضاً، فإن مفردة (ما) كما تشمل الواجب الذي لا يدرك كله، كذلك تشمل المستحب الذي لا يدرك كله أيضاً، ومن الواضح أن الموصول إذا كان شاملاً للمستحب، فإن النهي لا يمكن حمله على التحريم حينئذ.

وبما أنه لا مرجح لأحدهما على الآخر، فلا يستفاد من الرواية - حينئذ - إلا رجحان الإتيان بما هو المقدور، دون الوجوب<sup>(٢)</sup>.

### مناقشة السيّد الخوئي للمحقق الآخوند عليه السلام:

ولاحظ السيّد الخوئي عليه السلام عليه ملاحظتين:

الملاحظة الأولى: وهي مبنية على مختاره عليه السلام في مسألة استفادة الوجوب والحرمة من حكم العقل، وليس من الصيغة أو الإطلاق، وعلى ذلك فإن الوجوب ليس داخلياً في مفهوم الأمر، ولا الحرمة داخلية في مفهوم النهي، إذ مفهوم الأمر ليس هو إلا الطلب، وأما الوجوب فهو استفاد من حكم العقل، حيث إن العقل بعد صدور الطلب من المولى يحكم بلزوم إطاعته، ويرى العبد مستحقاً للعقاب على ترك ما أمر المولى بفعله، وهذا هو معنى الوجوب، وكذلك الحرمة أيضاً،

(١) مصباح الأصول: ٢: ٤٨٠.

(٢) كفاية الأصول: ٤٢٢.

فإنها تستفاد من حكم العقل بلزوم الإطاعة ، وكون العبد مستحقاً للعقاب على فعل ما نهى المولى عنه .

مما يعني أنّ الأمر - في موارد الوجوب والاستحباب - لم يستعمل إلا في معنى واحد فقط ، وإنما التفاوت بينهما في ثبوت الترخيص في الترك من قبل المولى وعدمه ، إذ على الأول : لم يبق مجال لحكم العقل بلزوم الإتيان بالفعل ، بل غايته يكون الفعل راجحاً مع الترخيص في تركه ، وهذا هو معنى الاستحباب .

وعلى الثاني : يحكم العقل بلزوم الإتيان بالفعل جرياً على قانون العبودية ، وهذا معنى الوجوب .

والكلام هو الكلام بالنسبة للنهي ، فإنّ المستعمل فيه في موارد الحرمة والكرهه شيء واحد ، وإنما التفاوت بينهما في ثبوت الترخيص من قبل المولى على الفعل وعدمه ، إذ على الأول : يكون الفعل مكروهاً .

وعلى الثاني : يكون حراماً بحكم العقل .

والمتحصل مما ذكرناه : أن شمول الموصول للمستحبات لا ينافي ظهور النهي في التحريم ، لأنّ الترخيص بترك المقدور من أجزاء المركب ، لا ينافي حكم العقل بلزوم الإتيان بالمقدور من أجزاء الواجب ، بعد عدم ثبوت الترخيص في تركها .

الملاحظة الثانية : إن التسليم منه ﷺ بإفادة الرواية لرجحان الإتيان بغير المتعذر من أجزاء الواجب ، يستلزم القول بوجوبه ، لعدم القول بالفصل ؛ وذلك لأن الأمر يدور بين كون الإتيان بغير المتعذر من الأجزاء واجباً أو غير مشروع ، فالقول برجحان الإتيان مستلزم للقول بوجوبه ، كما هو ظاهر<sup>(١)</sup> .

(١) مصباح الأصول : ٢ : ٤٨١ .

مناقشة ما أفاده المحقق الخوئي رحمته الله:

والحقّ أنّ ما أفاده رحمته الله لا يخلو عن التأمّل ، ولنا معه مناقشتان :

المناقشة الأولى : إنّ الأمر وإن كان لغة موضوعاً للطلب الأعمّ من الوجوب والاستحباب ، ولكنّه بحسب المراد المجدي لا يمكن أن يكون مراد المولى هو الطلب الجامع بينهما ؛ وذلك لأنّ طلب المولى ناشئ عن الملاك في المتعلّق ، بناءً على مسلك العدالة من دوران الأحكام مدار الملاكات في المتعلّقات ، والملاك يدور أمره بين الملاك الإلزامي وغير الإلزامي ، ولا يوجد في الخارج ملاك جامع بين الملاك الإلزامي وغيره ، إذ ما في الخارج شخصي ، فيلزم أن يكون إمّا هو الملاك غير الإلزامي أو الإلزامي .

وعلى ذلك : فحتى لو استعمل الشارع ما يدل على الطلب الجامع ، ولكن المستعمل فيه بحسب المراد المجدي قهراً يكون أحد نحوي الطلب ، ولذلك فإنّه يضم إلى الطلب الجامع ما يعين أحدهما من باب تعدّد الدالّ والمدلول ، ومع عدم الدالّ على تعيين أحدهما يكون الدليل مجملاً ومردّداً بين الوجوب والاستحباب ، وبذلك يكون موضوعاً لجريان أصالة البراءة .

ثمّ إنّ أمر المولى إذا كان مردّداً بين الوجوب والندب ، فكيف يتسنّى للعقل أن يحكم بوجوب امتثاله ، مع احتماله لكون الأمر نديباً ، المساوي لاحتمال الإلزام والوجوب ، فتدبّر جيّداً ، فإنّ حكم العقل بلزوم إطاعة المولى ووجوبها ليس إلّا بمعنى استحقاق العقاب على مخالفة الحكم الإلزامي - كالوجوب - ولا يكون هذا إلّا إذا كان الحكم فعلياً ومنجزاً عن طريق وصوله بحجّة معتبرة ، لأنّ مخالفته حينئذٍ تكون معصية للمولى وظلماً عليه ، فيرى العقل الملازمة بينها



وبين استحقاق العقاب عليها.

**وعليه:** فإن قلنا إن مادة الأمر أو هيئته موضوع للطلب الجامع والمشارك المعنوي بين الوجوب والاستحباب، وليس مراداً جدياً في نفسه؛ لعدم الملاك الجامع والمشارك بين الملاكين من المصلحة اللزومية وغيرها، فالمدار الجدي منه إما هو الطلب الإلزامي وإما غير الإلزامي، ومع عدم القرينة على أحدهما يكون المراد الجدي منه مجملاً غير معيّن، ومع تردده بينهما لا يحرز الحكم الإلزامي الفعلي بجهة معتبرة، فلا يكون واصلًا إلى المكلف، وحينها يتحقق موضوع البراءة العقلية والنقلية.

**وبكلمة:** إن حكم العقل بلزوم إطاعة الحكم الإلزامي متأخر رتبة عن إحرازه بجهة معتبرة، فيكون إثباته به دوراً باطلاً.

اللهم إلا أن يقال: إن ديدن العقلاء وبنائهم -أو ديدن خصوص الموالي منهم- في مقام توجيه الطلب الإلزامي لغيرهم، أنهم يكتفون بما يدل على الطلب الجامع المشترك بدون ضم قرينة إليه، فيكون ديدنهم هذا هو بنفسه قرينة تضم إلى ذلك، فيدل على الحكم الإلزامي، بخلاف الطلب الاستحبابي، فإنهم يستعملون ما يدل على الطلب الجامع المشترك، ولكن مع ضم قرينة على الترخيص، فإذا ثبت أن ديدن العقلاء على ذلك، كان وجه لاستفادة الوجوب والاستحباب بحكم العقل، ولكن لم يثبت هذا التباين منهم، وإن كانت دعوى وضع الأمر للطلب الجامع قد تقرّب المطلب المذكور.

**المناقشة الثانية:** إن ما أفاده عليه السلام في ملاحظته الثانية من الاستناد إلى عدم القول بالفصل، في غاية الغرابة؛ وذلك لأن المفيد للقطع هو القول بعدم الفصل،

وليس عدم القول به ، لأنّ هذا من الإجماع السكوتي ولا عبرة به ، إذ العبرة بالإجماع القولي ، فإنّ السكوت عن القول بعدم الوجوب لا يشكل إجماعاً على الوجوب ، إذ السكوت عن القول بعدم الوجوب كما يجامع القول بالوجوب كذلك يجامع القول بعدمه ، إذ لعلّ السكوت عن القول بعدم لقيام الدليل ليس إلاّ .

### عوداً على بدء :

ثمّ إن السيّد الخوئي رحمته الله قد أشكل على الرواية بضعف السند أولاً - بالبيان الذي تقدّم إيضاحه بالنسبة للرواية الأولى - وبإجمال الرواية ثانياً ، بتقريب : أنّ أمر الرواية دائر بين حملها على تعذر الإتيان بمجموع أجزاء المركّب مع التمكن من بعضها ، ليكون الوجوب المستفاد منها مولويّاً ، وبين حملها على تعذر بعض أفراد الواجب ، مع التمكن من البعض الآخر ، ليكون الوجوب إرشادياً إلى حكم العقل بعدم سقوط واجب بتعذر غيره ، وحيث إنه لا جامع بين الوجوب المولوي والإرشادي لتكون الرواية شاملة لهما ، ولا قرينة على تعيين أحدهما ، فتكون الرواية مجمّلة ، غير قابلة للاستدلال بها <sup>(١)</sup> .

ثمّ تعرض لإشكال آخر على الرواية ، طرحه في الدورة الأصوليّة السابقة ، وأجاب عنه ، وحاصل الإشكال بعبارة مُقرّر دورته السابقة : «إنّ الرواية إذا حملناها على تعذر المركّب مع التمكن من الإتيان ببعض أجزائه ، فلا بدّ من تقييدها بما إذا كان المتمكن منه معظم الأجزاء ، فإنّه إذا كان المتعذر هو المعظم ، لم يجب الإتيان بالباقي بلا كلام ، والتقييد خلاف الأصل ، فالمتعيّن حمل الرواية

(١) مصباح الأصول : ٢ : ٤٨٢ .

على تعذر بعض أفراد الواجب ، مع التمكن من البعض الآخر ، لعدم لزوم التقييد فيه»<sup>(١)</sup>.

ولكنه ﷺ في دورته اللاحقة أجاب عن الإشكال المذكور بما حاصله : إنه بناء على كون المراد من الموصول هو : الجامع بين الكل والكلي ، كما هو مبنى الاستدلال - إذ المفروض دخول الكلي الذي تعذر بعض أفراده في الموصول ، سواء كان المتعذر معظم الأفراد ، والتممكن منه أقلها ، أو بالعكس - فلا دوران بين التقييد وعدمه ، ليترجح الثاني على الأول .

نعم .. لو كان الاستدلال مبنياً على حمل الرواية على خصوص تعذر المركب ، دون الجامع بينه وبين الكلي ، كان للإشكال المذكور وجه .

إن قلت : ظهور الأمر في المولوية يعين احتمال تعذر بعض أجزاء المركب ، ومعه لا يبقى إجمال في الرواية .

قلت : إنما يصح هذا فيما إذا علم متعلق الأمر ، وشك في كونه مولوياً أو إرشادياً ، وأما إذا دار الأمر بين تعلقه بما لا يصح تعلقه به إلا إرشاداً ، وبين تعلقه بما يكون تعلقه به مولوياً ، فلا ظهور للأمر في تعيين متعلقه ، إذ ليس ظهور الأمر في المولوية ظهوراً وضعياً ليكون قرينة على تعيين المتعلق ، بل هو ظهور مقامي ناشئ عن كون المتكلم في مقام الجعل والتشريع ، فلا يصلح للقرينية على تعيين المتعلق<sup>(٢)</sup> .

الرواية الثالثة : وهي الرسالة المنقولة عن كتاب ( غوالي اللئالي ) أيضاً ،

(١) دراسات في علم الأصول : ٣ : ٤٦٨ .

(٢) مصباح الأصول : ٢ : ٤٨٣ .

عن أمير المؤمنين عليه السلام إنه قال: «الميسور لا يسقط بالمعسور»<sup>(١)</sup>.  
وهي من حيث السند -كسابقها- غير تامة، وأمّا من ناحية الدلالة  
فالرواية ذات احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأول: أن تكون مفردة (لا) الواردة فيها نهياً ابتدائياً.  
وهذا الاحتمال -كما أفاد المحقق الخوئي رحمته الله- مشوب بثلاثة إشكالات:

الإشكال الأول: إجمال الرواية، لعدم ظهور النهي في كونه مولوياً أو إرشادياً،  
وعدم صحّة إرادة الجامع، وهذا الإشكال يبتني على إرادة الميسور الأعم  
من الطبيعة والمركّب.

ونكتة عدم إمكان كون الواجب مولوياً وإرشادياً في الآن نفسه: أنّ الطلب  
بأي داعٍ يُنشأ يكون مصداقاً لذلك الداعي، ولذلك قلنا: إنّ الأمر ليس له  
إلا معنى واحد، وهو الطلب، وما ذكرت له من المعاني المتعدّدة إنّما تعدّدت  
بتعدّد العناوين القصدية التي ينطبق عليها، وعلى ذلك: فلا يمكن أن يكون  
الأمر الواحد مصداقاً للمولوية التي هي بمعنى التحريك والبعث نحو المتعلّق،  
وفي الوقت نفسه يكون مصداقاً للإرشادية التي هي بمعنى الإخبار عن المصلحة أو  
المفسدة في المتعلّق، اللهمّ إلا أن تكون للشيء الواحد حيثيتان أو حيثيات  
متعدّدة بوجود واحد، وأمّا إذا كان الشيء الواحد ليست له إلا حيثية واحدة،  
فلا يمكن أن تنتزع منه عناوين متعدّدة، مع كونه ليست له إلا حيثية واحدة.

الإشكال الثاني: ما مرّ سابقاً من إشكال المحقق الآخوند رحمته الله، وتطبيقه على

(١) غوالي اللّثالي: ٤: ٥٨، الحديث ٢٠٦.

هذه الرواية بأن يقال: إن شمول الميسور للمستحبات مانع من ظهور النهي في وجوب الباقي، وقد تقدّم وجه الإشكال فيه من السيّد الخوئي رحمته وما يرد عليه، فلا حاجة للإعادة.

الإشكال الثالث: إن النهي سواء كان مولويّاً أو إرشاديّاً، لا بدّ أن يتعلّق بفعل المكلف وما هو تحت قدرته إيجاباً وإعداماً، وأمّا سقوط الواجب عن ذمّته فهو كثبوته من شؤون الشارع المقدّس، وليس مقدوراً للمكلف، فلا يمكن أن يتعلّق به النهي الشرعي <sup>(١)</sup>.

الاحتمال الثاني: أن تكون الرواية جملة خبريّة مستعملة في مقام الإنشاء.

ويلاحظ على هذا الاحتمال: عين الملاحظات المتقدمة على الرواية السابقة، فإنّه لا فرق بين الروايتين إلّا من حيث الصورة فقط، فتأمل جيّداً.

الاحتمال الثالث: أن تكون الرواية إخباراً عن كفيّة التشريع، والإعلام عن عدم سقوط الواجب والمستحب عند تعذّر بعض أجزاء المركّب، أو تعذّر بعض أفراد الطبيعة، أو الإخبار عن عدم سقوط الوجوب أو الاستحباب؛ وذلك لأنّ السقوط والثبوت كما يصحّ إسنادهما إلى الواجب، كذلك يصحّ إسنادهما إلى الحكم، وعلى هذا الاحتمال تكون الرواية واضحة الدلالة على المطلوب.

بل استفاد منها الشيخ كاشف الغطاء الكبير رحمته ما هو أعلى من ذلك، بحيث طبقها على الميسور حتّى ولو كان مبيناً للمعسور، كما لو كان مرتبة نازلة منه، نظير ما لو تعذّر الإيماء بالرأس أو العين للسجود، فإنّ الإيماء - حينئذ -

(١) مصباح الأصول: ٢: ٤٨٣.

باليد يكون متعيّناً ، تطبيقاً لقاعدة الميسور<sup>(١)</sup> .

ولاحظ على ذلك السيّد الخوئي رحمته :

أنّ السقوط فرع الثبوت ، وبما أن بعض أجزاء المركّب المتيسرة كانت واجبة بالوجوب الضمني ، فقد سقط الوجوب بسقوط الأمر بالمجموع عند تعذّر بعض أجزائه ، ممّا يعني أنّ إثبات الوجوب للمتيسر منها يحتاج إلى أمر جديد ، ولا معنى للإخبار عن عدم سقوطه عند تعذّر غيره ، وكذلك الحال بالنسبة إلى المرتبة النازلة ، فإن وجودها لو ثبت بعد تعذّر المرتبة العالية لكان وجوباً جديداً ، لا يصحّ التعبير عنه بعدم السقوط .

نعم ، يصحّ ذلك بالنسبة لتعذّر بعض أفراد الطبيعة ، فإنّ وجوب المتيسر من أفرادها كان ثابتاً قبل تعذّر الأفراد الأخرى ، فيصحّ التعبير عنه بعدم السقوط ، وعلى هذا المعنى الخاصّ تحمل الرواية ، وبه تكون أجنبية عن المطلوب إثباته في المقام<sup>(٢)</sup> .

ولكن قد يقال : يحتمل في الرواية احتمالان آخران :

الأول : أنّ الرواية تحكي عن كفيّة التشريع ، فتخبر بأن ما ثبت للجزء لا يسقط عند تعذّر غيره وسقوط الأمر بالكلّ ، ولعلّ ذلك لوجود أمر بالجزء غير الأمر بالكلّ ، مشروط بتعذّر غيره من الأجزاء .

الثاني : أنّ المراد من عدم السقوط : الكناية عن الوضع ، لأنّ الوضع ضدّ

(١) حكى عنه ذلك المحقّق الخوئي رحمته في مصباح الأصول : ٢ : ٤٨٤ .

(٢) مصباح الأصول : ٢ : ٤٨٤ .

السقوط ، فيكون الحديث إخباراً عن كون الميسور موضوعاً على عهدة المكلف .  
والخلاصة : فإن الرواية على هذا الاحتمال تامة الدلالة ، ولكن تقدّم الإشكال  
في سندها ، فتكون ساقطة عن الحجية .

### إيقاظات وتنبيهات :

الأول : أفاد الميرزا النائيني رحمته في فوائد أصوله : أن تطبيق قاعدة الميسور - على  
فرض تامة مدركها - يعتبر فيه أن يكون الميسور ممّا يعدّ عرفاً ميسوراً لنفس  
المتعدّر ، لا مباحناً له ، وهذا يكون فيما لو كان المتيسر من مقومات المركّب ،  
وأما لو كان من الخصوصيات الخارجة عن حقيقة المركّب ، فإنه لا يصدق عليه  
أنه ميسور للمتعدّر ، وإنما الإشكال في تشخيص المتيسر ، فإنه وإن كان يسيراً  
بالنسبة للموضوعات العرفية ، ولكنّه في غاية الإشكال بالنسبة للموضوعات  
الشرعية .

فمثلاً : (القيام) المأخوذ جزءاً للصلاة ، من جملة الموضوعات العرفية ، إذ هو بنظر  
العرف عبارة عن : الهيئة المقابلة لهيئة الجلوس والمشي والاضطراب الفاحش ،  
وقد اعتبر له الشارع المقدّس زائداً على ذلك بعض الخصوصيات ، كالانتصاب  
والاستقرار والاعتماد على الأرض ، فلو تعدّر الاستقرار مثلاً ، فإن الباقي المتيسر  
منه يصدق عليه عرفاً أنه ميسور المتعدّر ، وبالتالي فلا حاجة للانتقال حينئذ  
إلى الجلوس ، نظرًا للتمكن من تلك الهيئة المقومة لحقيقة القيام العرفي .

إلا أن هذا لا يتأتّى في الموضوعات الشرعية ، فإن كون الركعتين - مثلاً - ميسور  
الأربع عند تعدّر الأربع ، أو كون الغسلتين بلا مسح عند تعدّره ميسور الوضوء ،  
في غاية الإشكال ، إذ من المحتمل أن تكون خصوصية الأربع هي المقومة لحقيقة

الصلاة، كما يحتمل أن يكون المسح هو المقوم لحقيقة الوضوء<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه ﷺ: ما تقدّم بيانه فيما سبق، وحاصله: أنّ المركّبات الشرعيّة ناشئة عن الملاكات الواقعيّة، فتشخيص المقوم -الذي هو بمعنى الدخيل في الملاك ولو حال التعذر- من غير المقوم -وهو الذي لا يكون دخيلاً في الملاك حال التعذر- ليس إلاّ بيد الشارع، إذ قد ما يراه العرف ليس دخيلاً يكون دخيلاً في الملاك، بحيث يوجب انتفاؤه انتفاء ملاكه، ممّا يعني أنّ العرف لا يمكن أن تصل يده إلى إدراك الملاكات، وعلى ذلك فإنّ تفصيل المحقّق النائبي ﷺ في غير محله.

الثاني: أفاد المحقّق النائبي ﷺ أيضاً: أنّه ينبغي التفصيل بين قاعدة الميسور، وبين الاستصحاب، فإنّه يصحّ التمسك بالقاعدة لإثبات وجوب بقية الأجزاء عند تعذر بعضها إذا لم تكن من الأركان، من غير فرق بين أن يكون لدليل القيد إطلاق أو لم يكن؛ وذلك لأنّ إطلاق دليل القيد لا يقتضي أزيد من ثبوت القيد حتّى عند العجز عنه، وهذا لا ينافي قيام دليل آخر على وجوب الخالي عن القيد عند تعذره، إذ ليس لدليل القيد مفهوم ينفي الحكم عمّا عداه، حتى يقع التعارض بينه وبين ما يدل على وجوب الباقي، وهذا يعني أنّ قاعدة الميسور تقتضي وجوب الفاقد للقيد المتعذر، ولا مجال للبراءة مع القاعدة.

وأما التمسك بالاستصحاب: فالأقوى فيه التفصيل بين إجمال دليل القيد وإطلاقه، فإنّه لا مجال للاستصحاب مع إطلاق دليل القيد، لأنّ إطلاقه يقتضي بقاء القيدية عند تعذر القيد، ولازم ذلك هو ارتفاع الوجوب المتعلّق بالكلّ عند تعذر بعض أجزائه، فلا معنى لاستصحابه، للقطع بارتفاعه، إلاّ بناء على

(١) فوائد الأصول: ٤: ٢٥٦.



اعتبار القسم الثاني من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي ، وهو ما إذا شك في حدوث فرد آخر مقارناً لارتفاع الفرد المتيقن ، وهو غير معتبر .  
وأما إذا لم يكن لدليل القيد إطلاق يعم صورة التعذر ، فالاستصحاب يجري - لولا حكومة القاعدة عليه - للشك في ارتفاع الوجوب المتعلق بالكل ، من جهة احتمال أن تكون القيدية مقصورة على صورة التمكن من القيد فقط ، فيبقى وجوب الباقي على حاله<sup>(١)</sup> .

الثالث : أفاد المحقق النائيني رحمته : أنه إذا دار الأمر بين سقوط الجزء أو الشرط ، بأن تعذر جمعها في مقام الامتثال ، ففي وجوب صرف القدرة في الجزء وفعل المركب فاقداً للشرط ، أو التخيير في صرف القدرة في أحدهما ، إن لم يكن في البين أحد مرجحات باب التزاحم ، وجهان بل قولان : أقواهما الثاني .

وربما يقال : إنه يتعين صرف القدرة في الجزء ، بتوهم : أن تقدم رتبة الجزء على الشرط في مقام تأليف الماهية - حيث إن نسبة الجزء إلى الأثر المقصود نسبة المقتضي المقدم طبعاً<sup>(٢)</sup> على الشرط - يقتضي تقدم الجزء على الشرط في مقام الامتثال أيضاً .  
وفيه : منع الملازمة ، فإن تقدم لحاظ الجزء في مقام التأليف ، لا يقتضي ترجيحه على الشرط عند وقوع التزاحم بينهما ، بل لا بد من ملاحظة مرجحات باب التزاحم ، فربما يقدم الشرط على الجزء إذا كان في الشرط أحد موجبات التقديم

(١) فوائد الأصول : ٤ : ٢٥٩ .

(٢) قوله : « نسبة المقتضي المقدم طبعاً على الشرط » أي : على نحو التقدم الطبيعي ، مما يعني أن الجاعل في مقام الجعل ، إذا أراد أن يجعل التكليف على المركب فإنه أولاً يلاحظ الجزء ، ثم يلاحظه مقيداً بالشرط ، وهذا تقدم طبيعي ، إذ التقدم الطبيعي يعني أن المقدم يمكن وجوده من غير لاحقه ، بخلاف اللاحق فإنه لا يمكن وجوده من غير المتقدم .

من الأهميّة وغيرها<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه: أنّ ما أفاده ﷺ من إرجاع البحث في هذا التنبيه إلى باب التزاحم، غير نقي عن الإشكال؛ وذلك لأنّ (التزاحم) إنّما يكون بين العاملين اللذين لكل منهما ملاك مستقل، غاية الأمر أنّه لا يمكن استيفاء إلاّ أحدهما فقط، وفي المقام ليس إلاّ ملاك واحد قائم بالكلّ والمجزء والشرط معاً، وأحدهما من دون الآخر لا يكون إلاّ مقتضياً ناقصاً غير مؤثر في الملاك، فلا يصحّ إدراجه في باب التزاحم، بل هو بباب التعارض الصق.

الرابع: إذا كان للمركّب - كالوضوء - بدل اضطراري - كالتيمّم - وتعدّر بعض أجزاء المركّب أو شرائطه غير الركنية، ففي وجوب الناقص وعدم الانتقال إلى البدل الاضطراري وعدمه وجهان: أقواهما الأوّل، إذ لا موجب للانتقال إلى البدل الاضطراري، لأنّ الانتقال إليه يتوقّف على عدم التمكن من المركّب الذي هو الواجب بالأصالة، وقاعدة الميسور تقتضي تعيّن الباقي المتمكن منه، ويصير الواجب هو الخالي عن المتعدّر، فيكون بمنزلة الواجب الأصلي، ومعه لا تصل النوبة إلى البدل الاضطراري، فتأمل جيّداً<sup>(٢)</sup>.

(١) فوائد الأصول: ٤: ٢٦٠.

(٢) فوائد الأصول: ٤: ٢٦١.

## التنبيه الأخير:

دوران الأمر بين الجزئية أو الشرطية، وبين المانعية أو القاطعية.

### موضوع التنبيه:

لو تردد الأمر بين جزئية شيء أو شرطية، وبين مانعية أو قاطعية<sup>(١)</sup>، فهل مقتضى القاعدة هو التخيير أم الاحتياط؟ وقد مثل المحقق الخوئي<sup>رحمته</sup> للمسألة: بما لو ضاق الوقت، ولم يتمكن المكلف إلا من صلاة واحدة، ودار الأمر بين الإتيان بها عارياً، أو في الثوب المتنجس<sup>(٢)</sup>.

والتحقيق: أن هذه المسألة - كما نبه على ذلك المحققان الآخوند والنائيني<sup>رحمتهما</sup> - ترجع إلى دوران الأمر بين المتباينين، لأنه يدور الأمر في مقام الجعل بين كون

---

(١) الذي عليه التحقيق: أنه لا فرق بين القاطع والمانع، غاية الأمر أن نفس (المانع) إذا وقع في وسط المركب يقال له: (قاطع)، لأنه حينئذ يقوم بقطع استمرار العمل، فيعبر عنه بـ(القاطع) بهذا اللحاظ.

ويحسن التنبيه بالمناسبة على أن ما يقال: من أن الصلاة لها هيئة اتصالية، وما يضرُّ بها يكون (قاطعاً) لها، إنما هو اشتباه محض؛ وذلك لأنَّ الهيئة الاتصالية تختص بالأجسام والأجرام، والصلاة ليست إلا مركبة من الأعراس، ولعلَّ الذي أوجب إيهام الفقهاء أنَّ الصلاة لها هيئة اتصالية، هو: ورود لفظ (القاطع) بالنسبة لها في لسان بعض النصوص، والحال أنه لا يوجب ذلك، إذ يكفي كونه مانعاً من استمرار الصلاة لتصحيح التعبير عنه بالقاطع.

(٢) مصباح الأصول: ٢: ٤٨٦.

العمل بشرط شيء - فيما لو كان المشكوك جزءاً أو شرطاً - أو بشرط لا - فيما لو كان المشكوك مانعاً أو قاطعاً - وفي مثله إن لم يتمكن المكلف من تكرار العمل ، فالمتعين هو التخيير ، إذ الموافقة الاحتمالية هي الوظيفة عند عدم التمكن من الامتثال التفصيلي .

وإن تمكن المكلف من التكرار كانت وظيفته الاحتياط ، لأنه طريق الامتثال القطعي ، فلا تصل النوبة إلى غيره .

ولكن حق المثال لهذا التنبيه: أن يمثل له بمفرده (مالك) في سورة الفاتحة ، فإنها مرادة بين كونها (مالك) أو (ملك) ، وعلى ذلك فأى واحدة منها تعينت كانت جزءاً والأخرى مانعاً عند زيادتها عمداً .

وإنما قلنا: إن هذا هو حق المثال؛ لأن موضوع هذا التنبيه هو ما لو دار نفس الأمر الواحد بين كونه جزءاً أو شرطاً وبين كونه مانعاً ، وفي المثال الذي ذكرناه نفس المفردة يدور أمرها بين الجزئية والمانعية ، وأمّا ما ذكره السيّد الخوئي رحمته الله فهو من أمثلة التزاحم ، لا التعارض الذي كلامنا فيه ، لرجوعه إلى الترديد بينهما في مقام العمل ، والمسألة في المقام ما لو كان الترديد بينهما في مقام الجعل ، كما يوضح ذلك المثال الذي ذكرناه .

# الخاتمة

شرائط جريان  
الأصول العمليّة





## تمهيد

جرت عادة الأصوليين عند الفراغ من البحث عن تنبيهات الاشتغال ، وقبل الشروع في مباحث الاستصحاب ، أن يبحثوا بعنوان (الخاتمة) حول الشرائط المصححة لجريان الأصول العمليّة - كالاحتياط والبراءة والاستصحاب والتخير - كما جرت عادتهم أيضاً على افتتاح أبحاث هذه الخاتمة بالبحث حول شرائط الاحتياط ، ومن هنا سوف نشرع بالبحث حول مباحث شرائط الاحتياط ، التزاماً بنفس المنهج المتعارف ، وإن كان على خلاف الترتيب المنطقي ، لأنه ينبغي أن يكون موضعه بعد تماميّة مباحث الاستصحاب .

## المبحث الأول: شرائط (الاحتياط).

والبحث حوله يقع في عدّة نقاط:

### النقطة الأولى: تعريف الاحتياط.

والصحيح تعريف الاحتياط بأنه: (إيجاد العمل أو تركه الموجب لإحراز الواقع بقدر الإمكان) أي: سواء كان هذا الإحراز على مستوى القطع بالواقع، أم كان على مستوى الظن أو الاحتمال في فرض تعدّد القطع.

وبهذا يتّضح: أن قيد (بقدر الإمكان) الذي أخذناه في التعريف، ليس الغرض منه إلاّ التنبيه على أن الاحتياط ليس من اللازم أن يوجب القطع بالواقع، بل يكفي فيه أن يكون موجبا لإحراز الواقع ولو إحرازاً ظنياً أو احتمالياً، كما هو في موارد أطراف العلم الإجمالي، فإنّ المكلف في مثلها ليس يتمكن دائماً من الامتثال العلمي التفصيلي، إذ في بعضها ليس يقوى على أكثر من الامتثال الإجمالي، وفي بعضها الآخر ليس بمقدوره سوى الامتثال الاحتمالي فقط، ومع ذلك يتحمّم عليه الاحتياط لأجل إحراز الواقع بالمستوى المقدور له.

والتعريف المذكور كما يشمل الاحتياط في الشبهات المقترنة بالعلم الإجمالي - وهي الموارد التي قامت فيها الحجة على أصل الحكم، ولكن تردد متعلّق الحكم فيها بين الأمرين أو الأمور - كذلك يشمل الاحتياط في الشبهات البدويّة، وتقريبه: بأن الاحتياط في الشبهات البدويّة غير المقترنة بالعلم الإجمالي، لا يخلو من أحد حالين: فهو إمّا أن يكون بإيجاد العمل أو بتركه.



فإن كان الأول: فهو يتصور في موارد ثلاثة، وهي: عند دوران أمر المشكوك شكاً بدوياً بين كونه واجباً أو مباحاً، وعند دورانه بين كونه واجباً أو مستحباً، وثالثاً عند دورانه بين كونه مستحباً أو مباحاً.

وأما لو كان أمر المشكوك بالشك البدوي يدور بين الوجوب والحرمة، أو بين الوجوب والكراهة، فإن الاحتياط بمعنى إيجاد العمل يكون ممتنعاً حينئذ؛ وذلك لأن الاحتياط بالمعنى المذكور - الذي يفترض فيه أن يكون موجباً لإحراز الواقع بقدر الإمكان - إنما يتحقق في موارد القطع بالمطلوبية أو المصلحة، وعدم المنوعية أو المفسدة.

وإن كان الثاني: (أي: الاحتياط بترك العمل) فهو يتصور في موارد ثلاثة أيضاً، وهي: عند دوران أمر المشكوك بالشك البدوي بين الحرمة والكراهة، وعند دورانه بين الحرمة والإباحة، وثالثاً عند دورانه بين الكراهة والإباحة.

وأما لو كان أمر المشكوك يدور بين الحرمة أو الكراهة من ناحية، وبين الوجوب أو الاستحباب من ناحية أخرى، فإن هذا النحو من الاحتياط سيكون ممتنعاً، وذلك لعدم التمكن من إحراز الواقع حينئذ.

والذي ينبغي الالتفات إليه في المقام: أنه لا فرق في مجموع ما ذكرناه بين الأوامر والنواهي المولوية، وبين الأوامر والنواهي الإرشادية، غاية الأمر أن الاحتياط بمعنى إيجاد الفعل سيكون بلحاظ القطع بالمصلحة وعدم المفسدة في الأوامر الإرشادية، بينما هو بلحاظ القطع بالمطلوبية وعدم المنوعية في الأوامر المولوية، والاحتياط بمعنى ترك الفعل سيكون بلحاظ القطع بالمفسدة وعدم المصلحة في النواهي الإرشادية، بينما هو بلحاظ القطع بالمنوعية وعدم المطلوبية في النواهي المولوية.

والتعريف الجامع بين مجموع هذه المصاديق هو: (إيجاد العمل أو تركه الموجب لإحراز الواقع بقدر الإمكان) أي: سواء كان ذلك الواقع المشكوك حكماً شرعياً أم مصلحة ومفسدة، وسواء كان إحرازه قطعياً أم ظنياً أم احتمالياً.

### النقطة الثانية: محاذير جريان الاحتياط في العبادات.

وسوف نعرض في هذه النقطة لما تعرض له الأصوليون من الإشكالات والمحاذير حول جريان الاحتياط في موارد الشبهات البدوية، أو المقترنة بالعلم الإجمالي، إذا كانت عبادية، وهي عبارة عن محذورين:

الأول: أن الاحتياط يتوقف على إحراز أمر المولى، وفي موارد الشبهات البدوية ليس يحرز العبد أمراً للمولى، إذ الأمر مشكوك في موارد لها، فقصد لا يتصور إلا بناءً على التشريع المستقبح عقلاً، وبذلك لا يمكن أن يقع الاحتياط عبادةً ومقرباً.

وكذلك الحال في الشبهات المقترنة بالعلم الإجمالي، فإن المكلف في موارد لها ليس يحرز أمر المولى على نحو التفصيل، وهذا يستدعي عدم إمكان قصده.

وقد أجب عن هذا الإشكال، كما هو الحق: بكفاية الأمر الاحتمالي لتصحيح العبادية، وعدم لزوم إحراز الأمر التفصيلي، ولكن المحقق النائيني رحمته قد استشكل في ذلك بالبيان الذي فصلناه وأوضحناه - بما لا مزيد عليه - في التنبيه الرابع من تنبيهات الاشتغال، وهو: (جواز الاكتفاء بالامتنال الاحتمالي عند انكشاف المطابقة) وقد تقدّم بيان وجه الإشكال في كلامه رحمته فلا نعيد<sup>(١)</sup>.

(١) لاحظ: الصفحة ٢٨٣.

الثاني: أنّه يعتبر في صحّة العمل قصد الوجه ، وقصد التمييز ، وقصد وجه المقصود من قصد الوجه هو: قصد الوجوب أو الاستحباب ، كما أن المقصود من قصد التمييز هو: إحراز كون جزء المركّب -كالسجدة - جزءاً ، وإحراز كون شرطه -كالطهارة - شرطاً ، وأمّا المقصود من قصد وجه الوجه فهو: قصد الملاك ، ومع عدم قصد هذه الأمور الثلاثة ، كما في موارد الاحتياط ، فإنّ العمل لا يكون صحيحاً .

وقد استدلوا لاعتبار الأمرين الأوّلين ، وهما: قصد الوجه وقصد التمييز ، بأدلة ثلاثة وهي :

الدليل الأوّل: الإجماع في كلمات المتكلّمين .

ولكنّه مخدوش بكونه منقولاً من ناحية ، ومدركيّاً من ناحية أخرى ، فلاكاشفية له عن رأي المعصوم عليه السلام .

الدليل الثاني :

أنّ العبادات لا بدّ أن يكون لها حسن فعلي وآخر فاعلي ، والحسن الفاعلي في العبادات من لوازم العناوين القصدية - كضرب اليتيم ، فإنّه إنّما يكون ذا حسن فاعلي ، فيما لو كان بقصد التأديب مثلاً لا التشفي ، وبذلك يثاب عليه الإنسان - وعليه فع عدم معرفة العنوان الحسن القصدي - كما في موارد الاحتياط - فإنّه لن يمكن قصده ، ومع عدم قصده فإنّ العمل العبادي سيفتقد حسنه الفاعلي ، وبذلك سبتعري عن العبادية .

وتخلصاً من هذا المحذور: يتحتم إتيان العمل العبادي بداعي أمره ، الذي يكون مشيراً إلى ذلك العنوان الحسن - غير المعلوم بحسب الفرض - ومعه يكون قاصداً للعنوان الحسن بسبب قصده للعنوان المشير له .

وفيه: إن تلبس العمل العبادي بالحسن الفاعلي لا يتوقّف على خصوص قصد العناوين القصدية من القسم الثالث، وهي: التي تجعل عناوينها داعية للعمل، لأنّه من الممكن أن يتعنون بعنوان حسن بالقسمين الآخرين من أقسام العناوين القصدية، كـ (الصدق) مثلاً، الذي هو من مصاديق القسم الأوّل، فإنّه حسن حسناً فاعلياً من غير حاجة إلى قصد عنوانه، وكذلك (الإطاعة) التي هي من مصاديق القسم الثاني، حيث تنزع من الإتيان بالعمل بداعي الأمر، فتكون حسنة حسناً فاعلياً من غير حاجة إلى قصد عنوانها أيضاً.

وهكذا العبادات الاحتمالية في موارد الاحتياط، حيث يؤتى بها بقصد الأمر الاحتمالي، فإن كانت مطابقة للواقع، أوجب ذلك أن يتعنون العمل العبادي بعنوان الإطاعة، التي هي من العناوين المحسنة، وإن لم تكن مطابقة للواقع، فإن العمل العبادي يتعنون بعنوان الإنقياد الذي هو من العناوين المحسنة أيضاً، فلاحظ ما نقّحناه في الأبجاث السابقة حول أقسام العناوين القصدية، لتتضح لك حقيقة ما ذكرناه في المقام<sup>(١)</sup>.

#### الدليل الثالث: الأصل العملي.

بتقريب: أن (قصد الوجه) كـ (قصد الامتثال) من جهة عدم إمكان أخذه في متعلّق الأمر العبادي، ولذلك فعند الشكّ في اعتباره لا يمكن نفيه بالإطلاق، بل يتعيّن الإتيان به تحصيلاً للملاك، حتّى تتحقّق به البراءة اليقينية عن الاشتغال اليقيني.

ولنا على هذا الدليل أربع ملاحظات:

(١) الصفحة: ٢٥٦.

الأولى: أنّ قصد الوجه لا يمتنع أخذه في نفس الخطاب، إذ للمولى في مقام الجعل أن يتصور العمل، ويتصور مفهوم قصد العبد للعمل، ويقبده به، ثمّ يأمر به مقيّداً، فإذا وصل للعبد لزم عليه امتثاله كذلك، من غير أن يلزم محذور الدور، لأنّه إنّما يلزم فيما لو كان المأخوذ في متعلّق الأمر هو: القصد الخارجى للعبد، دون مفهومه، وحينئذٍ فإنّه بالإمكان نفي اعتباره بالإطلاق.

الثانية: لو تنزلنا - جدلاً - وقلنا بعدم إمكان أخذ قصد الوجه في متعلّق الأمر الأوّل، فإنّه لا ريب في إمكان أخذه في خطاب آخر، من غير أن يلزم من ذلك محذور الدور الفاسد.

الثالثة: أنّ (قصد الوجه) من الأمور الابتلائية جداً، فعدم بيان الشارع له، مع عدم التفات الناس إليه، دليل قاطع على عدم اعتباره، إذ لو اعتبره فإنّه لا يمكن أن يبقى في دائرة الخفاء، مع كونه مورداً لابتلاء عامة المكلفين في حياتهم اليومية.

الرابعة: إنّ نتيجة ما ذكرناه تقتضي أن يكون الأصل العملي في المقام - عند الشكّ في اعتبار قصد الوجه وعدم اعتباره - هي البراءة، وليس الاشتغال، وذلك: لأنّ المأمور به إذا كان مسبباً عن سببٍ ما، كقصد الوجه مثلاً، ولم يكن المكلف عالماً به، فإنّه يتعيّن بيانه على الشارع المقدّس، وذلك لوضوح لغوية بيان الأمر بالمسبّب مع جهل المكلف بسببه، فإذا لم يبيّنه كان ذلك مقتضى لجريان أصالة البراءة عنه.

فتحصل: أنّ واحداً من الأدلّة التي استدلوها على اعتبار القصدين المذكورين، لم ينهض لإثبات المدعى.

وأما (قصد وجه الوجه) أي: الملاك، فقد قيل في تقريب اعتباره: إنّ أفعال

الله سبحانه وتعالى معللة بالأغراض ، مما يعني أنّ المطلوب بالذات للمولى هو الغرض ، والعمل ليس إلاّ مقدّمة له ، وهذا يعني لا بدّية تحصيله ، وحينئذ فعند الشكّ في محصله ، يحكم العقل بأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية ، وليست تتحقّق إلاّ مع الإتيان بقصد وجه الوجه .

ويلاحظ عليه : أنّه لا إشكال في كون أفعال الله تعالى معللة بالأغراض ، ولكن ذلك لا يقتضي لزوم قصد الغرض ، لأنّه إن كان المراد من لزوم القصد : لزوم أن يعرف الإنسان أن أفعال الله سبحانه وتعالى معللة بالأغراض ، بحيث يعلم أن كلّ عمل أمر به الله تعالى له ملاك ببرهان الإنّ - من جهة قبح إتيان العمل الاختياري بلا ملاك يكون داعياً للفاعل المختار ، سيما الحكيم تعالى - فهذا أمر اعتقادي يرجع إلى لزوم الاعتقاد بكونه تعالى حكماً ، وهو بحث كلامي اعتقادي لا عملي .

وإن كان المراد من قصد الملاك : إتيان العمل بداعي تحصيله به ، لكونه مطلوباً بالذات وهو من مقدّماته ، مما يعني لزوم إتيانه بقصده وبداعويته ، فهذا لا دليل عليه سيّما في التوصليات .

وإن كان المراد : إتيان العمل العبادي بداعوية ملاكه ، حتّى يقع عبادة ومضافاً إلى المولى ، فهو مستلزم للدور ؛ لأنّ نفس كون العمل ذا ملاك متوقّف على كونه مضافاً إلى المولى سبحانه وتعالى .

#### وخلاصة الكلام في النقطة الثانية :

أنّ كلا الدليلين اللذين استدلّ بهما على عدم إمكان جريان الاحتياط في موارد الشبهة إذا كانت عبادية ، لم يثبت اعتبارهما ، فالصحيح هو القول بجريان الاحتياط في مواردّها .

**النقطة الثالثة: حُسن (الاحتياط) شرعي وعقلي، أم عقلي فقط؟**  
 وابتداءً ينبغي الالتفات إلى أن محور البحث في هذه النقطة، هو خصوص الاحتياط في موارد الشبهات البدويّة، دون الشبهات المقترنة بالعلم الإجمالي.  
 وحاصل الكلام فيها أن يقال: أنه لا إشكال في كون الاحتياط - في موارد الشبهات البدويّة - حسناً عقلاً، بمعنى: أن العقل يرى الملازمة بينه وبين استحقاق الثواب.

ووجه حسنه العقلي: كونه انقياداً، ونعني بالانقياد الحسن عقلاً: العنوان المنتزع من الإتيان بالعمل بقصد الأمر الاحتمالي، وهذا لا ريب في كاشفيته عن سمو النفس وبلوغها إلى مراتب عالية من العبودية، لدلالته على أن فاعله ينبعث حتى عن الأمر الاحتمالي، فضلاً عن الجزمي، وفي مثله يرى العقل الملازمة بينه وبين استحقاق الثواب لتعنونه بعنوان حسن.

وإنما الكلام في أنه بعد أن ثبت حسنه عقلاً، فهل يمكن أن يثبت حسنه الشرعي أيضاً، بمعنى أن الشرع يحكم برجحانه، أم لا؟

والصحيح: عدم إمكانه؛ وذلك لأنّ الحسن الشرعي، أي: التكليف، سواء كان على مستوى الوجوب أم الاستحباب، إنّما يكون الغرض منه هو: جعل الداعي للمكلف، وهذا يعني أنه مع وجود الداعي لدى المكلف بشكل دائم من جهة كونه عقلياً، والحكم العقلي دائم ما دام المكلف بما هو مكلف، فإنّه لا يسبق موضوع - حينئذ - لجعل الداعي من قبل الشارع، وبهذا يكون كلّ ما ورد عن الشارع الأقدس في حسن الاحتياط، من قبيل: (أخوك دينك فاحتط لدينك)<sup>(١)</sup> إرشاداً

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤١.

إلى حكم العقل ليس إلا ، ومجرد إرشاد الشارع إلى حسن الاحتياط لا يكسبه حسناً شرعياً ، وإنما هو إخبار عن حسنه العقلي فقط .

#### النقطة الرابعة: الفرق بين الاحتياط في العباديات والتوصليات .

ومحور البحث في هذه النقطة يدور حول: الفرق بين الاحتياط في العباديات ، والاحتياط في التوصليات ، من ناحية المحسن الفعلي والفاعلي .

وحاصل الكلام فيها: أنه لا ريب في كون الاحتياط في الأمور العبادية حسناً حُسنًا فاعلياً ، وكذلك لا ريب في حسنه الفعلي أيضاً ، فيما لو كان العمل المأتي به - احتياطاً - عبادةً في الواقع ، مع تحقق قصد الأمر ، نظراً لأن ملاك العبادية هو قصد الأمر في غير العبادة الذاتية ، فإن ملاك العبادية فيها هو إتيان العمل بداعي الخضوع والتذلل .

وأما في التوصليات: فالأمر على العكس؛ وذلك لأن المحسن الفعلي فيها ، كحسن تغسيل الميت ، لا يتوقف على قصد الأمر ، بل يتحقق بأي غرض كان ، بينما المحسن الفاعلي يتوقف على قصد الأمر ، كما هو واضح .

وهذا الذي ذكرناه ، لا فرق فيه بين الاحتياط في موارد الشبهات البدوية ، وبين الاحتياط في موارد الشبهات المقترنة بالعلم الإجمالي .

#### النقطة الخامسة: علاقة عدم اختلال النظام بالاحتياط .

ومحور البحث في هذه النقطة هو: تحديد طبيعة العلاقة بين الاحتياط ، وبين عدم اختلال النظام ، بمعنى أن عدم اختلال النظام هل هو دخيل في أصل تحقق الاحتياط ، أم هو دخيل في حسنه فقط ؟

والصحيح هو الأول: لأن الاحتياط إذا كان يؤدي لاختلال النظام ، فإنه بنفسه



يكون مفسدةً ، لكونه مصداقاً للمُخِل ، وبذلك يكون مبعوضاً للمولى ، وبما أننا قد ذكرنا في النقطة الأولى أنّ من مقومات الاحتياط الإيجابي - الذي يقتضي الإتيان بالفعل - احتمال المصلحة وعدم احتمال المفسدة ، وكذلك من مقومات الاحتياط السلبي - الذي يقتضي ترك الفعل - احتمال المفسدة وعدم احتمال المصلحة ، فإنه مع ترتب المفسدة عليه ، لا يمكن أن يتحقق ، وهذا يعني أنّ عدم اختلال النظام دخيل في أصل تحققه ، لا في حسنه ، كما يظهر هذا الأخير من كلمات المحقق الآخوند<sup>(١)</sup> في كفايته ، حيث قال : « أمّا الإحتياط فلا يعتبر في حسنه شيء أصلاً ، بل يحسن على كلّ حال ، إلا إذا كان موجباً لاختلال النظام »<sup>(١)</sup>.

### النقطة السادسة: الاحتياط في الوقائع المتعددة.

وقد ذهب المحقق الآخوند<sup>(١)</sup> إلى حسن الاحتياط في الوقائع المتعددة مطلقاً ، ما لم يكن مخالفاً بالنظام ، ولكنّ تماً تقدّم يظهر وجه الإشكال فيه . فالصحيح هو القول بالتفصيل ، إذ الوقائع المتعددة التي تشكل عدّة أطراف للشبهة ، تارة: تكون متساوية من حيث أهمية الاحتمال والمحتمل ، وفي مثلها لا ريب في حسن الاحتياط مطلقاً ، بمعنى : تخيير المكلف في الاحتياط بين جميع الأطراف ، إلا أن يؤدي ذلك إلى الإخلال بالنظام ، إذ الفرض هو التساوي بين جميع الوقائع احتمالاً ومحتملاً ، وهذا يعني أنّ كلّ واحدة من الوقائع يحسن الاحتياط بالنسبة لها حسناً عقلياً ، ولا مرجح لحسن بعضها على البعض الآخر ، والقول بحسن بعضها المعين دون بعضها الآخر ترجيح بلا مرجح ، فيتختم القول بالتخيير .

(١) كفاية الأصول : ٤٢٣ .

وتارة: تتفاوت الوقائع من حيث الاحتمال، بحيث يكون الاحتمال بالنسبة لبعضها مظنوناً، وبالنسبة للآخر مشكوكاً مثلاً، ولكنها تتساوى من حيث المحتمل، بمعنى أنها في رتبة واحدة من حيث الأهمية بنظر الشارع المقدّس.

وفي هذه الصورة: لا ريب في تقديم ما يكون أقوى من ناحية الاحتمال، حتى لا يلزم تقديم المرجوح على الراجح.

وثالثة: تتفاوت الوقائع من حيث المحتمل، بأن يكون بعضها أكثر أهمية من بعضها الآخر بنظر الشارع الأقدس، ولكنها من حيث الاحتمال في رتبة واحدة، بأن تكون جميعها مظنونة أو موهومة مثلاً.

وفي مثل هذه الصورة: يكون الترجيح بأهمية المحتمل، حتى لا يلزم المحذور المذكور.

ورابعة: يكون التفاوت بين الوقائع بلحاظ حثيثة الاحتمال والمحتمل معاً، بأن يكون بعضها مشكوكاً - مثلاً - والآخر موهوماً، ويكون بعضها بالغ الأهمية بنظر الشارع دون البعض الآخر.

وفي مثل هذه الصورة: يكون الترجيح بأهمية المحتمل أيضاً؛ وذلك لأنّ أهمية المحتمل أقوى ترجيحاً بنظر العقل والعقلاء من أقوائية الاحتمال<sup>(١)</sup>.

(١) تعرض سماحة سيدي الأستاذ المعظم (دامت ظلال شمس وجوده) إلى هذه النقطة في مجلس الدرس بنحو مختصر جداً، ولكنني أسهبت في بيان مطلبه الشريف، مستمداً من رشحات إفاداته المحررة بشكل مفصل ومسهب في رسالة نفيسة له حول (الاحتياط)، والتي أرجو من الله تعالى لها ولأخواتها من مؤلفات مولاي الأستاذ أن ترى النور قريباً، لتقر بها عيون المألم العلمي.

### النقطة السابعة: حكم الاحتياط المستلزم للتكرار.

ويدور البحث في هذه النقطة حول: ما لو استلزم الاحتياط التكرار، من جهة كون الشبهة ذات أطراف كثيرة جداً، ويمثلون له بمن سافر ولم ينو الإقامة، وتردد في كونه قد قطع المسافة الشرعية أم لا، ولما أراد الصلاة كان بعض لباسه نجساً ولم يستطع تمييزه عن غير النجس، وفي الوقت نفسه كان جاهلاً بالقبلة، كما أن مسجده مرّد أيضاً بين النجس والطاهر، فإنه لو أراد الاحتياط في الصلاة - في مثل هذه الصورة - لكان احتياطه غايةً في العسر والجرح.

وقد استُشكل في هذا النحو من الاحتياط: بأنه عبث ولعب بأمر المولى، وهو ينافي قصد الامتثال المعتبر في العبادة<sup>(١)</sup>.

إلا أن ما ذكره واضح الخدشة، لأمرين:

الأول: إن مجرد تكرار العبادة لا يلازم اللعب والعبث. وذلك: لأنه من الممكن أن يكون التكرار لغرض عقلائي، كما لو كان زمن الفحص عن المطلوب الواقعي أطول من زمن التكرار وأكثر مشقة، أو كان الفحص لا يوصل المكلف إلا للحجة

(١) تحتفظ ذاكرة سماحة السيد الأستاذ (دامت شمس وجوده ساطعة) في هذا المورد، بمثال سمعه من سماحة أستاذه المعظم الشيخ هاشم القزويني (طابت في الجنة نفسه) الذي كان من أكابر العلماء والمدرسين في حوزة مشهد المقدسة، والمثال هو: ما لو أمر المولى عبده أن يأتيه بقدر من الماء، ولم يعرف العبد مقصود المولى من القدر والماء، وكان بإمكانه معرفة ذلك من خلال السؤال، إلا أنه احتاط، فجاء بكل قدر، كما جاء بمختلف أنواع الماء المحتملة، فإن العقاء - حينئذ - يرويه متلاعباً بأمر المولى وعابثاً به. وللتأمل فيما أفاده عَلَيْهِ السَّلَام مجال.

الظنّية ، والحال أنّ غرضه كان هو تحقيق اليقين الإجمالي بالامتثال ، أو كان غرض المكلف أن يكون من أصحاب الرياضة والتهجد والعبادة ، فيحتاط بالتركرار والمحافظة حتّى على أوامر المولى الاحتمالية ، وعدم الاقتصار على خصوص الأوامر الجزمية . ولك أن تقول : إنّ غرض العبد هو إظهار الإنقياد والذوبان في عبادة الله سبحانه وتعالى .

وكل هذه الدواعي - كما ترى - دواعٍ عقلائية من وراء التكرار ، والاحتياط معها يكون أجنبياً جداً عن اللّعب والعبث بأمر المولى ، وهذا يعني بطلان دعوى التلازم .

الثاني : إن القول بكون اللّعب والعبث بأمر المولى يتنافى مع قصد الامتثال ، يتوقّف على تنقيح المقصود من كلا العنوانين ، فيقال :

أمّا (العبث) فيراد به : «كلّ عمل يصدر من الإنسان من غير مرجّح لاختيار أحد طرفي المقدور» ، وهو بهذا المعنى لا يمتنع صدوره عن الفاعل المختار ، إلاّ أنه لا يكون عقلياً .

وأمّا (اللّعب) فتارة : يطلق على صرف الوقت وتضييعه . وأخرى : يطلق على السخرية والاستهزاء .

وعلى هذا : فإن كان تكرار العمل عبثياً ، أي : بلا داعٍ عقلي ، ولكن نفس العمل جيء به عبادةً بداعي أمره الاحتمالي ، فالعبثية - حينئذ - لا توجب بطلان أصل العمل لوقوعه قريباً ، والعبث لم يتعلّق به ، وإنّما تعلّق بالتكرار ، فلا يكون الاحتياط في مثل هذه الصورة موجباً للعبث بأمر المولى .

وإن كان تكرار العمل بداعي اللّعب ، بحسب معناه الأوّل ، وهو : صرف

الوقت وتضييعه: فالكلام فيه هو نفس الكلام في سابقه، إذ وقوع نفس التكرار بداعي اللّعب، لا إشكال فيه، بعد أن فرضنا صدور العمل بداعي امتثال الأمر الاحتمالي، وإذا لم يكن نفس العمل لعباً بأمر المولى، فإنّه لا يتنافى مع التقرب والعباديّة.

وأما لو كان الغرض من التكرار هو: اللّعب بمعناه الثاني، وهو السخرية والاستهزاء بأمر المولى تبارك وتعالى، فهنا لا بدّ من التفصيل، إذ أنّ الاستهزاء تارة: يكون في عرض قصد الأمر الاحتمالي، وفي مثل هذه الصورة يكون مبطلاً للعمل بلا ريب، لأنّه جزء الداعي. وتارة: يكون الاستهزاء من قبيل الداعي للداعي، بحيث يكون داعيه للإتيان بالعمل بداعي أمر المولى هو الاستهزاء به، وفي هذه الصورة: يكون الاستهزاء من القسم الثالث من العناوين القصدية، فيكون العمل الذي يؤتى به للداعي المذكور مصداقاً للاستهزاء، ومنشأً انتزاع له، فيكون قبيحاً عقلاً، ومثله يمتنع أن يكون مقرباً.

ومما ذكرناه يتّضح وجه المحدثه فيما أفاده المحقّق السيّد الخوئي رحمته الله حيث قال - تبعاً للمحقّق الآخوند رحمته الله -: أن اللّعب على تقدير تسليمه إنّما هو في كفيّة إحرار الامتثال، لا في نفس الامتثال<sup>(١)</sup>.

فإنّ ما أفاده رحمته الله ليس يمكن التسليم به على نحو الإطلاق، بل لا بدّ من التفصيل فيه بالنحو الذي ذكرناه.

ثمّ إنّ ما ذكرناه بتمامه - حتّى الآن - إنّما يختصّ بالاحتياط المستلزم للتكرار في العباديات، ويبقى الكلام حول الاحتياط المستلزم للتكرار في غيرها، ويمكن

(١) مصباح الأصول: ٢: ٨٣.

تلخيص الكلام حولها في نقطتين:

الأولى: الاحتياط المستلزم للتكرار في المعاملات بالمعنى الأعم، أي: الشامل لمثل الطهارة والنجاسة.

ولنا أن نمثل لهذا النحو من الاحتياط: بمن شك في أن الغسل من الدم هل يتحقق بالمرّة أو المرّتين، وكانت لديه مياه كثيرة مطلقة، فطهر ما تنجس لديه بالدم، بجميع ذلك مع التعدّد، ولا ريب في الحسن الفعلي لهذا النحو من الاحتياط، بل والحسن الفاعلي أيضاً، شريطة أن يقصد به ما يوجب التقرب، عند احتمال تعلق الأمر المولوي به.

الثانية: الاحتياط المستلزم للتكرار في المعاملات بالمعنى الأخص، أي: العقود والإيقاعات.

ويمكن التمثيل لهذا النحو من الاحتياط: بتكرار صيغة النكاح والطلاق، وإنشائها بصيغ مختلفة ومتعدّدة، بداعي الاحتياط وإحراز الواقع، كمن شك في صحّة تحقّق الطلاق بصيغة فعلية كـ (طلقتك) فأنشأه مرّة أخرى بصيغة اسمية كـ (أنت طالق)، ولا ريب أيضاً في حسن مثل هذا النحو من الاحتياط حُسناً فعلياً وفاعلياً، على النحو المذكور في سابقه.

ولكن بعض المحقّقين رحمهم الله قد حكى عن الشيخ الأعظم الأنصاري رحمهم الله أنه يستشكل في هذا النحو من الاحتياط، بدعوى: أن التكرار في العقود والإيقاعات لازمه التردد في الإنشاء، وهو مشكل، لأنّه يعتبر فيها الجزم وعدم التردد<sup>(١)</sup>.

وأجاب عنه المحقّق الخوئي رحمهم الله وجوابه متين: بأن التردد المذكور إنّما هو في

(١) حكاها عنه المحقّق الخوئي رحمهم الله في مصباح الأصول: ٢: ٧٨.

أسباب الإنشاء ، وليس في الإنشاء نفسه ، ومن الواضح أنّ الترديد في أسباب الإنشاء لا يضر بتحقق نفس الإنشاء<sup>(١)</sup>.

### وقفه تأمل مع المحقق النائيني رحمته:

وهنا كلام للمحقق النائيني رحمته ينبغي التعرض له في نهاية مطاف هذه النقطة ، وحاصل ما أفاده: أنه يعتبر في حسن الاحتياط ، فيما لو كانت على خلافه حجة شرعية ، وكانت رعايته مستلزمة لتكرار العمل - كما لو قامت الحجة على وجوب صلاة الجمعة ، مع احتمال أن يكون الواجب هي خصوص صلاة الظهر - أن يعمل المكلف أولاً على طبق مؤدى الحجة الشرعية ومفادها ، ثم يأتي بالعمل المخالف لمؤدى الحجة الشرعية ، الذي يحصل به الاحتياط وإحراز الواقع ، ولا يجوز العكس .

والسر في ذلك: أن معنى اعتبار الطريق وحجيته هو إلغاء احتمال مخالفته للواقع عملاً ، وعدم الاعتناء به ، ولا يخفى أنّ العمل أولاً برعاية احتمال ما لم تقم عليه الحجة ، ينافي إلغاء احتمال الخلاف ، إذ أنه عين الاعتناء به ، وهذا بخلاف ما لو قدم العمل بمؤدى الطريق ، ثم أتى بالعمل الموجب للاحتياط<sup>(٢)</sup>.

ويلاحظ عليه: أنه وإن سلمنا بأن إلغاء احتمال الخلاف هو مفاد دليل الأمانة ، إلا أن هذا غاية ما يثبتته كون الأمانة علماً تعبدياً ليس إلا ، ومعه يُلغى احتمال الخلاف ، وأين هذا من القول بأن قيام الحجة يعني عدم جواز العمل على طبق

(١) مصباح الأصول: ٢: ٧٨.

(٢) فوائد الأصول: ٤: ٢٦٥.

احتمال الخلاف ، إذا كان محققاً للاحتياط .

مضافاً: إلى أن الاعتناء باحتمال الخلاف كما يتحقق بتقديم العمل على طبق ما لم تقم عليه الحجة أولاً ، كذلك يتحقق عند العمل على طبقه متأخراً عن العمل على طبق ما قامت عليه الحجة ، فإنه في كلتا صورتين يُتصور الاعتناء باحتمال الخلاف .

### خلاصة البحث :

ومن خلال مجموع ما عرضناه عبر النقاط السبع حول مباحث الاحتياط ، نستطيع أن نضع للاحتياط سبعة من الشروط :

الشرط الأول: أن يكون الاحتياط موجباً لإحراز الواقع بقدر الإمكان .

الشرط الثاني: أن يؤتى به في العباديات مع قصد الأمر ، ليكون حسناً حُسنًا فعلياً أيضاً .

الشرط الثالث: أن يؤتى به في التوصليات مع قصد الأمر ، ليكون حسناً حُسنًا فاعلياً .

الشرط الرابع: أن لا يلزم منه اختلال النظام .

الشرط الخامس: أن يقدم الأقوى احتمالاً - إذا كان الاحتياط في الوقائع المتعددة - مع تفاوت الاحتمالات وتساوي أهمية المحتمل .

الشرط السادس: أن يقدم المحتمل الأهم بنظر الشارع - إذا كان الاحتياط في الوقائع المتعددة - مع تساوي الاحتمالات وتفاوت أهمية المحتمل .

الشرط السابع: أن لا يكون لعباً بأمر المولى - بمعنى السخرية والاستهزاء به -



إذا كان الاحتياط بتكرار العمل في الأمور العباديّة .

وهذه الشروط - كما ترى - ليست بتامها دخيلة في أصل تحقّق الاحتياط ، بل بعضها كذلك ، وبعضها دخيل في حسن الاحتياط الفعلي ، وبعضها الآخر دخيل في حسنه الفاعلي ، فلا ينبغي الخلط بينها في اعتبار الشرطيّة .

## المبحث الثاني : شرائط ( البراءة ).

ويتم البحث حول شروط جريان أصالة البراءة من خلال خمس نقاط :

### النقطة الأولى : شروط جريان البراءة العقلية .

والتحقيق : أنّ البراءة العقلية ليس يعتبر في جريانها سوى شرط واحد ، وهو الفحص عن الدليل ؛ وذلك لأنّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ، لا يمكن إحراز موضوعه ، وهو : ( عدم البيان ) إلا بالفحص وعدم العثور على الحجة ، عند احتمال وجود الدليل والحجة ، إذ أن المراد من عدم بيان الشارع : عدم صدور ما يدل على الوظيفة الشرعية ، أو عدم وصوله - بعد بيانه - بأحد الإيصاليين ، وهما الإيصال باليد أو في المعرض ، أو عدم وصوله لأجل المانع الخارجي .

وعلى ذلك : فإن أحرز المكلف بالدليل عدم البيان بأقسامه ، فلا إشكال في جريان البراءة العقلية ، لإحراز موضوعها بالدليل ، وإن لم يحرز عدم البيان بالدليل ، وكان سبب إحرازه منحصراً بالفحص عن الدليل على الوظيفة الشرعية ، مع احتمال بيان الشارع لها وإيصالها بأحد الإيصاليين ، ولكنه مع ذلك لم يفحص وقام بإجراء البراءة ، فإنّه مع مخالفة الواقع يكون عاصياً ، لوصل الوظيفة الشرعية له بأحد الإيصاليين ، ومع موافقة الواقع يكون متجرباً .

وعليه : فالفحص عن البيان والدليل على الوظيفة الشرعية - مع عدم العثور على شيء من ذلك - موجب لإحراز موضوع البراءة العقلية ، ومع عدمه يكون المكلف مستحقاً للعقاب ، إمّا لكونه عاصياً وإمّا لكونه متجرباً وهاتكاً لحرمة المولى تعالى .

### النقطة الثانية: شروط جريان البراءة النقلية.

وقد وقع البحث بين الأصوليين حول اشتراط إجراء البراءة النقلية بالفحص ، وعدم اشتراطه ، فقالوا: إنّ موضوعها - وهو: عدم العلم - غير مشروط بالفحص ، ووجه ما أفادوه في غاية الوضوح ، فإنّ (عدم العلم) كما يتحقّق بعد الفحص وعدم العثور على الدليل ، كذلك هو متحقّق قبل الفحص من غير فرق .

وبعبارة أخرى: إنّ عنوان ( ما لا يعلمون ) مطلق غير مقيد بما بعد الفحص ، مع إمكان المولى أن يقيده بما بعد الفحص ، ولو كان مراده التقييد ومع ذلك أطلق - مع فرض إمكان التقييد - فإنّه يكون ناقضاً لغرضه ، فالإطلاق يوجب شمول الدليل لما قبل الفحص ولما بعده ، والتقييد بما بعد الفحص يحتاج إثباته إلى الدليل .

ومن هنا وقع البحث بين الأصوليين في مرحلة ثانية حول وجود الدليل على التقييد ، بعد أن كان موضوع أدلة البراءة النقلية مطلقاً ، وقد طرحوا لذلك عدّة أدلة:

### الدليل الأوّل: الدليل العقلي .

وتقريبه: أنّ العقل يحكم عند احتمال التكليف وبيان المولى له بالمستوى الذي يمكن وصوله للمكلف ، بلزوم الفحص عنه ، وعدم جواز ارتكاب خلافه ، وإلاّ فإنّ العبد يستحقّ العقاب على المخالفة .

وبعبارة أخرى: إنّ العقل إنّما يحكم بقبح العقاب على مخالفة التكليف ، فيما لو استندت إلى المولى ، بأن لم يعمل بما هو وظيفته من البيان وجعله في معرض الوصول إلى المكلف ، وأمّا إذا عمل المولى بما هو وظيفته ، وكان الحكم في معرض

الوصول ، إلا أن العبد لم يفحص عنه ، ولم يعمل بما هو وظيفته ، فلا يكون العقاب حينئذ قبيحاً ، لعدم كونه عقاباً بلا بيان .

وبالجملة : فإنّ المراد من البيان الذي يكون عدمه موضوعاً لهذا الحكم العقلي ، ليس هو إيصال التكليف إلى يد العبد قهراً ، بل المراد بيانه على الوجه المتعارف ، وجعله برأى من العبد ومسمع ، ولو كان عند شخص آخر أو في محلّ غير محلّه ، ولكنّه يبقى بحيث لو تفحص عنه لظفر به ، وعليه فلو كان الحكم مسبباً من قبل المولى ، ولكن العبد لم يتفحص عنه ، فإنّه يصحّ عقابه على مخالفته ، ولا يكون عقابه عقاباً بلا بيان حينئذ .

وهذا الحكم العقلي ، إن كان قضيةً بديهية فهو مقيدٌ لبي متصل ، وإلا فهو مقيدٌ منفصل ، فيما لو كان الحكم المذكور نظرياً يحتاج إلى الدليل .

### الدليل الثاني : النصوص الشرعية الدالة على لزوم التعلّم .

فإنّ من يرجع إليها كتاباً وسنة ، يجدها صريحة في لزوم التعلّم والمعرفة ، وبها يقيد إطلاق أدلّة البراءة ، ومن بين تلك النصوص قوله تبارك وتعالى : ﴿ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾<sup>(١)</sup> فَإِنَّ الْأَمْرَ فِيهَا ﴿ فَسَأَلُوا ﴾ - سواء كان إرشاداً إلى كون العالم مصدراً للعلم والمعرفة بالدين ، أم كان حكماً تكليفاً محضاً - يدل على لزوم الرجوع إلى ﴿ أَهْلَ الذِّكْرِ ﴾ (العلم) والاستفادة منهم ، فتكون مقيدة لما دلّ على عدم لزوم التعلّم .

ومن النصوص الروائية : ما ورد عن الإمام عليه السلام : « إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ لِلْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ : عَبْدِي أَكُنْتَ عَالِماً ؟ فَإِنْ قَالَ : نَعَمْ ، قَالَ لَهُ : أَفَلَا عَمِلْتَ بِمَا عَلِمْتَ ،

(١) النحل ١٦ : ٤٣ .

وإن قال: كنت جاهلاً قال له: أفلا تعلمت حتى تعمل، فيخصم (فتلك الحجة لله عز وجل على خلقه)»<sup>(١)</sup>.

وهذه الرواية الشريفة صريحة في لزوم المعرفة والبحث عن العلم، فتكون هي الأخرى مقيدة لإطلاق ما دل على عدم اللزوم، وبها تحمل على عدم العلم بعد الفحص.

### الدليل الثالث: العلم الإجمالي.

وتقريبه: أن الإنسان يعلم إجمالاً بكونه مكلفاً بمجموعة من الواجبات والمحرمات الشرعية، والعلم الإجمالي منجز، ولذلك فهو يقتضي الاشتغال، والاشتغال اليقيني بالمعلوم بالإجمال يستدعي البراءة اليقينية، وهي لا تتحقق إلا بالفحص، فيتعين - حينئذ - لزوم الفحص.

### مناقشة المحقق الآخوند قده:

ولكن هذا الدليل قد نوقش من قبل المحقق الآخوند قده: بأنه أخص من المدعى؛ وذلك لأنه بعد العلم الإجمالي المذكور، والفحص عن المعلوم إجمالاً، ثم الظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال في الكتب الموجودة بين أيدينا، فإنه ينحل العلم الإجمالي، ومجرد أن يكون هنالك ثمة احتمال بوجود بعض الأحكام في بعض الكتب الأخرى، لا يكون مؤثراً بعد انحلال العلم الإجمالي المذكور، مما يعني أن دليل العلم الإجمالي لا يشمل موارد الشبهات البدوية، نظراً لانحلال العلم الإجمالي فيها<sup>(٢)</sup>.

(١) بحار الأنوار: ٧: ٢٨٥.

(٢) كفاية الأصول: ٤٢٥.

مناقشة الميرزا النائيني للمحقق الآخوند قلبيهما:

إلا أن ما أفاده المحقق الآخوند قلبيهما لم يسلم من مناقشة الميرزا النائيني قلبيهما وحاصل ما أفاده في مناقشته، ببيان تلميذه المحقق الخوئي قلبيهما: أن المعلوم بالإجمال، ذو علامة وتميز، وهذا يعني أن العلم الإجمالي المتعلق به غير قابل للانحلال، بسبب الظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال، إذ أن الواقع - حينئذ - قد تنجز بماله من العلامة والتميز، فلا يعقل انحلاله قبل الفحص، بسبب الظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال، وهذا نظير ما لو علم المكلف إجمالاً بدين مردّد بين الأقل والأكثر، وكان عالماً بكونه مضبوطاً في دفتر معيّن، فإنه ليس يتوهم أحد جواز إجراء البراءة عن الأكثر، قبل الفحص عمّا في الدفتر.

والمقام من هذا القبيل، فإنّ التكاليف المعلومّة بالإجمال مضبوطة في الكتب المعتبرة عند الشيعة، وعليه فإنّ الظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال قبل الفحص لا يوجب انحلال العلم الإجمالي، ليصحّ الرجوع إلى البراءة قبل الفحص.

نعم، لو لم يكن المعلوم بالإجمال ذا علامة وتميز، وكان مردّداً بين الأقل والأكثر، جاز الرجوع - حينئذ - إلى البراءة بعد الظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال، ولكن المقام ليس من هذا القبيل كما مرّ إيضاحه<sup>(١)</sup>.

وقد عمّق المحقق الخوئي قلبيهما مراد أستاذه ببيان آخر، فقال: إنّ ما أفاده قلبيهما يعني أن منشأ العلم الإجمالي بالتكاليف الإلزامية أحد أمور ثلاثة:

الأول، هو: العلم بثبوت الشرع والتصديق بالنبوة.

(١) أجود التقريرات: ٣: ٥٥٨.

الثاني ، هو: العلم الإجمالي بمطابقة جملة من الأمارات للواقع.

الثالث ، هو: العلم الإجمالي بصدور جملة من الأخبار والنصوص الموجودة في الكتب المعتمدة.

وهذه العلوم الثلاثة ينحل السابق منها باللاحق ، فتكون أطراف العلم الإجمالي بالتكليف خصوص الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة ، وتكون هذه الكتب كالدفتري في المثال ، فلا ينحل العلم الإجمالي المذكور بالظفر بالمقدار المتيقن ، قبل الرجوع إلى هذه الكتب والفحص عن الأدلة فيها<sup>(١)</sup>.

### مناقشة المحقق الخوئي للمحقق النائيني قدهما:

واستشكل المحقق الخوئي رحمته في كلام أستاذه بثلاثة إشكالات:

**الإشكال الأول:** إن كون المعلوم بالإجمال ذا علامة وتميز ، إنما يمنع عن انحلال العلم الإجمالي ، فيما لو لم يكن بنفسه مردداً بين الأقل والأكثر ، كما لو علمنا إجمالاً بوجود إناء نجس بين عدة أوانٍ محصورة ، وكانت مرددة بين الأقل والأكثر ، وعلمنا أيضاً - في الوقت نفسه - بنجاسة إناء زيد المعلوم وجوده بينها .  
فإنه لو علمنا بعد ذلك تفصيلاً بنجاسة إناء معين منها وجداناً أو تعبداً - كما لو قامت البيئنة على نجاسته - من دون إحراز أنه إناء زيد ، فإنه من الممكن القول بعدم كون هذا العلم التفصيلي موجباً لانحلال العلم الثاني ؛ الذي يكون لمتعلقه علامة وتميز ، وهو العلم بنجاسة إناء زيد في الفرض ، وذلك لعدم كون المعلوم بالتفصيل - والحال هذه - معنوناً بعنوان أنه إناء زيد .

(١) مصباح الأصول: ٢ : ٤٩٠ .

وأما لو كان ماله علامة وتميز هو الآخر أيضاً مردداً بين الأقل والأكثر، كما إذا كان (إناء زيد) المعلومة نجاسته في مفروض المثال مردداً بين الأقل والأكثر، ثم علمنا بعد ذلك بكون إناء معين هو إناء زيد، فإن العلم الإجمالي الثاني ينحل أيضاً، ويكون الشك في نجاسة غيره من الأواني شكاً بدوياً لا محالة.

والمقام من هذا القبيل؛ وذلك لأن التكاليف المعلومة بالإجمال، بعنوان أنها مذكورة في الكتب المعتمدة، هي بنفسها مرددة بين الأقل والأكثر، فمع الظفر بالمقدار المتيقن، ينحل العلم الإجمالي قهراً.

**الإشكال الثاني:** إن عدم الانحلال لا يمكن التسليم به، حتى فيما لو كان المعلوم بالإجمال ذا علامة وتميز، ولم يكن مردداً بين الأقل والأكثر، إذ بعد العلم التفصيلي بنجاسة إناء بعينه، يحتمل أن يكون هو (إناء زيد) المعلوم كونه نجساً، ومعه لا يبقى علم بوجود نجاسة في غيره من الأواني، إذ العلم لا يجتمع مع احتمال الخلاف بالضرورة، فينحل العلم الإجمالي بالوجدان.

وليس لنا علمان إجماليان: علم بوجود نجس مردد بين الأقل والأكثر، وعلم بنجاسة إناء زيد، حتى يقال: إنه بعد العلم بنجاسة إناء بخصوصه، إنما ينحل العلم الأول دون العلم الثاني؛ وذلك لأن العلم بوجود نجاسة مرددة بين الأقل والأكثر، والعلم بنجاسة إناء زيد، يرجعان إلى العلم بوجود نجس واحد بعنوانين، فإذا علمنا تفصيلاً بنجاسة إناء معين من الأواني ينحل العلم الإجمالي بالضرورة.

**الإشكال الثالث:** وحاصله: إنه على تقدير تسليم عدم الانحلال، وبقاء العلم الإجمالي على حاله، لا يكون هذا العلم منجزاً بالنسبة إلى الزائد على القدر المتيقن، ووجهه: أن التنجيز دائر مدار تعارض الأصول في أطراف العلم الإجمالي



وتساقطها ، وبما أنه في الفرض لا معنى لجريان الأصل في الطرف المعلوم كونه نجساً ، فإن الأصل يجري في غيره بلا معارض ، وبذلك لا يكون العلم الإجمالي منجزاً<sup>(١)</sup> .

فاتضح أن ما أفاده المحقق النائيني رحمته ليس تاماً ، فإن ما أفاده المحقق الخوئي رحمته في الإشكال عليه في غاية الإتقان والدقة ، وإن كان إشكاله الثالث بنظرنا ليس على ما ينبغي ، لأنه مبني على مسلكه في كون مناط التنجيز هو تعارض الأصول ، وقد تقدّم منّا في مباحث سابقة بيان وجه الإشكال فيه ، فلا نعيد .

وفي نهاية المطاف تعرض المحقق الخوئي رحمته إلى نقطة جيدة ، لا بأس ببيانها ، فقال تعليقاً على كلام المحقق النائيني رحمته : بأن ما ذكره رحمته من عدم جواز الرجوع إلى البراءة بعد الظفر بالقدر المتيقن من الدين المضبوط في دفتر - على فرض صحته - مستند إلى أمر آخر غير العلم الإجمالي ، كما ادعي ذلك في موارد عديدة من الشبهات الموضوعية ، ومنها : ما لو شك في بلوغ المال حدّ النصاب . ومنها : ما لو شك في حصول الإستطاعة للحج . وغيرهما من الموارد .

وقد وجهوا ذلك : بأنه قد علم من الخارج في مثل هذه الموارد أن الشارع لا يرضى بالرجوع إلى الأصل فيها قبل الفحص ، للزوم المخالفة الكثيرة .

فلو صحّ هذا الإدعاء لقلنا بتمثله في مثال الدين ، فإنه أيضاً شبهة موضوعية ، وإلا التزمنا بجواز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص فيه .

ومن الشواهد على أن عدم جواز الرجوع إلى الأصل في المقدار الزائد على القدر المتيقن - على تقدير تسليمه - ليس من جهة العلم الإجمالي : أنه لو فرض

(١) مصباح الأصول : ٢ : ٤٩١ .

عدم التمكن من الرجوع إلى دفتر لضياعه مثلاً، لم يكن هنالك مانع من الرجوع إلى الأصل في الزائد على القدر المتيقن، مع أنه لو كان المانع هو العلم الإجمالي، لم يكن هنالك فرق بين التمكن من الفحص وعدمه، كما هو ظاهر.

فالمتحصّل من جميع ما ذكرناه في المقام: أن المانع من الرجوع إلى الأصل قبل الفحص لا بدّ أن يكون شيئاً آخر غير العلم الإجمالي، كما أفاد المحقّق الآخوند عليه السلام (١).

والحق ما أفاده عليه السلام وانتصر به لصاحب الكفاية عليه السلام، وبه يتّضح أن الدليل الثالث لا يصلح لتقييد إطلاقات أدلة البراءة.

### الدليل الرابع: النصوص الدالة على لزوم التوقّف.

وهي طائفتان:

الطائفة الأولى: ما دلّ على لزوم التوقّف مطلقاً، ومنها: ما ورد عن أبي عبد الله عليه السلام: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة» (٢).

الطائفة الثانية: ما دلّ على لزوم التوقّف قبل الفحص، ومنها: ما ورد عن أبي عبد الله عليه السلام: «فأرجئه حتّى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» (٣).

وقد قرّب المحقّق الخوئي عليه السلام الاستدلال بهذه النصوص، بنكتة انقلاب النسبة،

(١) مصباح الأصول: ٢: ٤٩١ و ٤٩٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب كتاب القضاء، الحديث ٣٥.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب كتاب القضاء، الحديث ١.

وحاصل ما أفاده: إن نسبة الطائفة الثانية من نصوص التوقّف إلى نصوص البراءة هي نسبة النصوص المطلق، فتخصّصها بما بعد الفحص، وبعد هذا التخصيص تكون النسبة بين نصوص البراءة وبين الطائفة الأولى من نصوص التوقّف هي نسبة العموم المطلق، فتخصّصها بما قبل الفحص، ويتم المطلوب<sup>(١)</sup>.

ولكن هذا التقريب غير نقي عن الإشكال، لما هو محقق في محلّه من عدم صحة القول بانقلاب النسبة، فالصحيح أن يقال: إن الطائفتين المذكورتين لا تعارض بينهما، بل هما بمثابة الكلام الواحد، فتكون النسبة بينهما وبين نصوص البراءة هي نسبة التباين، ومع كون النسبة هي نسبة التباين، يتساقط الجميع حينئذ، ويتعيّن الرجوع إلى أصالة البراءة العقليّة.

والحاصل من مجموع ما ذكرناه: أنه لم ينهض من الأدلة المذكورة لإثبات تقييد إطلاق أدلة البراءة، سوى الدليل العقلي، والنصوص الآمرة بالسؤال والتعلّم، إلا أن هذه الأخيرة ليست إلا إرشاداً إلى حكم العقل المذكور.

#### تنبيه:

والذي ينبغي الالتفات إليه في ختام هذه النقطة، أن ما تمّ تنقيحه من تخصيص أدلة البراءة بما بعد الفحص، لا يختصّ بأصل البراءة، بل هو شامل لأدلة الاستصحاب، وغيره من الأصول العمليّة، عقليّة كانت أم نقلية، إذ النكتة في الجميع واحدة.

فإن الأصول العقليّة، كالبراءة العقليّة مثلاً، قاصرة ذاتاً عن الشمول لما قبل الفحص، لما قدّمناه في النقطة الأولى من أن موضوعها عبارة عن عدم البيان،

(١) مصباح الأصول: ٢: ٤٩٤.

وهو لا يحرز إلا بعد الفحص .

وأما الأصول اللفظية: فإن أدلتها وإن كانت مطلقة في نفسها - كما تقدّم توضيحه بالنسبة إلى البراءة النقلية - إلا أنها مقيدة بالدليل العقلي المتصل أو المنفصل .

### النقطة الثالثة: تحديد نوع وجوب الفحص .

وقبل الشروع في البحث حول هذه النقطة ، وتحديد نوع الوجوب ، هل هو وجوب طريقي؟ أم هو وجوب نفسي؟ أم هو وجوب مقدّمي؟ أم غير ذلك؟ ينبغي التمهيد لهذا البحث بذكر مقدمات خمس:

**المقدمة الأولى:** إن البحث حول نوع الوجوب في المقام ، إنما هو في حدود دائرة الأحكام الشرعية الفرعية ، وأما الأصول الاعتقادية كالتوحيد والنبوة والإمامة ، فإنه لا ترد في كون وجوب العلم بها وجوباً نفسياً عينياً ، فلا بحث حولها .

**المقدمة الثانية:** من الواضح أنّ البحث حول نوع الوجوب في هذه النقطة يختص بالأحكام التكليفية الإلزامية وجوباً وحرمة ، وما يرجع إليها أيضاً من الأحكام الوضعية ، كالنجاسة والطهارة والزوجية والملكية ونحوها ، وأما الأحكام غير الإلزامية من المستحبات والمكروهات ، فمن الواضح أنّ عنوان البحث لا يشملها ، لأنّ العمل بها ليس بواجب أساساً ، حتّى يجب تعلمها ، وعلى ذلك يبحث حول نوع وجوب الفحص عنها لأجل تعلمها .

**المقدمة الثالثة:** إن محور البحث في هذه النقطة يدور حول وجوب الفحص بالنسبة للأحكام الخاصة المتعلقة بنفس المكلف على نحو الوجوب العيني ، وأما كلى الأحكام الشرعية - التي يوقف تعلمها على الاجتهاد - فلا إشكال

في عدم وجوب تعلمها إلا على نحو الوجوب الكفائي، وبذلك تكون خارجة عن دائرة البحث، لعدم وجوب الفحص بالنسبة لها على عامة المكلفين<sup>(١)</sup>.

**المقدمة الرابعة:** إن مادة (الطلب) وهيئته، وكذلك مادة (الزجر) وهيئته، بأي داعٍ أنشئت تكون مصداقاً لذلك الداعي، فإن كان (الطلب) مادةً أو هيئةً بداعي الإرشاد كان إرشادياً، وإن كان بداعي البعث كان كذلك، وهكذا..

وسرُّ ذلك، كما نبهنا عليه مراراً، هو كون الطلب والزجر من القسم الثالث من العناوين القصدية، وهي العناوين الانتزاعية التي تجعل داعية للعمل القصدي.

**المقدمة الخامسة:** إن الدلالة على أنحاء أربعة:

**الأول:** الدلالة التصورية الوضعية. وهي: «التي توجب خطور المعنى في ذهن السامع للفظ من أي لفظ كان صدوره، ولو لم يكن مقصوداً له»، نظير دلالة اللفظ المفرد الصادر من النائم على الموضوع له، رغم عدم كونه مقصوداً للمتكلم، ومن الواضح أن هذا النحو من الدلالة ليس يتوقف على أكثر من العلم بالوضع وسماع اللفظ وخطوره بالذهن.

**الثاني:** الدلالة التصديقية التفهيمية. وهي: «دلالة اللفظ الموضوع على علته الغائية، بما أن التلّفُظ فعل اختياري لا بدّ له من داعٍ وعلة غائية»، أو فقل: بأنّها ما كان داعيها تفهيم المعنى، سواء كان هذا المعنى معنى حقيقياً أم مجازياً.

**الثالث:** الدلالة التصديقية الجديدة. وهي: «دلالة اللفظ الموضوع على الداعي

(١) هذه المقدمات الثلاث مستقاة من كلام المحقق السيّد الخوئي رحمته الله في: (مصباح الأصول)

للداعي»، أي: دلالة اللفظ على الداعي للتفهم، لما فرضناه في النحو الثاني من أن الداعي للتلفظ هو التفهم، فما يكون داعياً لهذا الداعي - كالتقية أو الإرشاد أو البعث، التي تشكل دواعٍ للتفهم - يُعبّر عن دلالة اللفظ عليه بالدلالة التصديقية الجدية، لأنها تدلّ على مراده الجدي وراء التفهم.

الرابع: دلالة الكلام على مطابقة مضمونه للواقع. وهذا النحو مختص بالجملة الإخبارية، كما أنه يتوقّف على ضمّ بعض القرائن الأخرى، كوثاقة المتكلم مثلاً، وإلا فإن الجملة الخبرية بحدّ ذاتها ليست لها هذه الدلالة إلا على نحو الاقتضاء، ولذلك قال علماء الميزان: إن الجملة الخبرية ما تحتمل الصدق والكذب.

وبعد بيان هذه المقدمات الخمس، نعود إلى صلب البحث، فنقول: إن الآراء في تصوير نوع وجوب الفحص أربعة:

**الرأي الأوّل:** الوجوب النفسي المولوي، وهو مختار المحقّق الأردبيلي رحمته (١) وتلميذه صاحب المدارك رحمته (٢)، ووجهه: أن الأمر - كما هو محقق في محله - ظاهر في الوجوب النفسي العيني التعيني، ما لم تقم قرينة على الخلاف، وهذا ما يستدعي حمل الأمر في قوله تعالى: ﴿فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ على كونه أمراً نفسياً مولوياً، وبذلك فإنّ المكلف لو ترك الفحص - الذي دلّت الآية المباركة على وجوبه - من خلال إجراء البراءة، فإنّه يكون معاقباً، وإن لم يؤدّ تركه إلى مخالفة الواقع.

وقد يناقش هذا الاستدلال: بأن الواجب النفسي هو ما كانت في متعلّقه

(١) مجمع الفائدة والبرهان: ٢: ١١٠.

(٢) مدارك الأحكام: ٣: ٢١٩.

مصلحة ، لا في متعلق أمر آخر ، وفي المقام ليست المصلحة متعلقة بنفس التعلم ، حتى يكون وجوبه وجوباً نفسياً ، بل هي متعلقة بنفس الواقع ، والتعلم لا يعدو كونه طريقاً له .

إلا أنه يجب عنه : بأن الأمر إذا تعلق بشيء ، فهو كاشف عن المصلحة في نفس متعلقه ، ولا سبيل لاكتشاف المصلحة سواه ، وبما أن الأمر في المقام قد تعلق بنفس التعلم والسؤال ، فهو كاشف عن وجود المصلحة في نفس متعلقه ، إلا أن تقوم قرينة على الخلاف .

ومن هنا فإن من يلغي دلالة الآية المباركة على الوجوب النفسي ، ينبغي له أن يقيم القرينة على عدم كون المصلحة في نفس التعلم ، ولعل الذي يمكن أن تدعى صلاحيته للقرينية عبارة عن قرينتين :

#### الأولى : القرينة الداخلية .

وهي عبارة عن : أن نفس السؤال عن شيء - بحسب الارتكاز العرفي - ظاهر في كونه طريقاً للعمل بالمسؤول عنه ، كمن يسأل مثلاً عن طريق كربلاء ، فإن سؤاله ظاهر في كونه مقدّمة للسير عبر ذلك الطريق .

#### الثانية : القرينة الخارجية .

وهي عبارة عن روايتين :

الرواية الأولى : ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام : « يقول الله يوم القيامة للعبد : عبدي أكنتَ عالماً؟ فإن قال : نعم ، قال له : أفلا عملت بما علمت ، وإن كان جاهلاً قال له : أفلا علمت حتى تعمل ، فتخصمه (وتلك الحجة البالغة) .»

الرواية الثانية : ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام ، « قيل له : إن فلاناً أصابته جنابة

وهو مجذور ، فغسلوه فمات ، فقال عليه السلام : قتلوه ، ألا سألوا؟! ألا يممّوه؟! إن شفاء العيِّ السؤال»<sup>(١)</sup> . فإنّ الظاهر من هذه الرواية : أن الإمام عليه السلام قد أخذهم على ترك التيمم ، وليس على ترك نفس السؤال فقط ، إذ من الواضح أن مجرد السؤال لم يكن موجبا لنجاة المجذور من القتل ، الذي نسبه الإمام عليه السلام لمن قاموا بتغسيله ، وإنّما كان الموجب لنجاته هو العمل بالتيمم ، وهذا يعني عدم كون المصلحة في نفس متعلّق السؤال .

فتحصّل من مجموع ما ذكرناه : أنّ الرأي الأوّل القائل بكون الوجوب نفسياً مولوياً ، غير نقي عن الإشكال .

**الرأي الثاني :** الوجوب النفسي الطريقي ، وهو المحكي عن الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله ، وحاصله : أنّ استحقاق العقاب إنّما يكون على ترك التعلّم ، فيما لو أدى إلى مخالفة الواقع لا مطلقاً .

ووجه التعبير عنه بـ (النفسي) : إنّما هو من جهة كون ترك نفس الفحص والتعلّم موجبا لاستحقاق العقوبة ، وأمّا وجه التعبير عنه بـ (الطريقي) : فمن جهة أن وجوب التعلّم إنّما هو لأجل حفظ الواقع .

### مناقشة السيّد البجنوردي رحمته الله :

وأشكل عليه السيّد البجنوردي رحمته الله : بأن الوجوب الطريقي عبارة عن الوجوب الذي تعلق بما تعلق به الوجوب الواقعي بداعي الإيصال إليه ، فيكون مصداقاً للإيصال ، وهو مشروط بالشكّ في الحكم الواقعي ، فإن كان مطابقاً للواقع

(١) وسائل الشيعة : الباب ٥ من أبواب التيمّم ، الحديث ١ .



كان منجزاً له ، وإن كان مخالفاً كان معذراً .

وبعبارة أخرى : في الوجوب الطريقي يكون لدينا وجوبان تعلقاً بمتعلق واحد ، ولكن أحدهما بداعي البعث نحوه ، والآخر بداعي الإيصال للحكم الواقعي ، وفي المقام ليس يوجد سوى وجوب واحد قد تعلق بالتعلم والفحص ، من غير أن يكون هنالك واجب آخر قد تعلق بنفس الواقع ، وهذا يلغي كون الوجوب طريقياً<sup>(١)</sup> .

### مناقشة ما أفاده السيد البجنوردي<sup>عليه السلام</sup> :

ويلاحظ عليه : أن المراد من الوجوب الطريقي هو : وجوب تحصيل طريق إلى الأحكام الواقعية وإحرازها حتى يعمل بها ؛ إذ ما لم تحرز لا تصير دواعٍ للمكلف لإيجاد متعلقاتها أو تركها .

ومن هذا القبيل : وجوب التعلم ، فإن معناه وجوب تحصيل الطريق إلى الأحكام وإحرازها ، ومن المعلوم أن تعلم الأحكام الشرعية لا ملاك له إلا دخالته في داعويتها لاختيار متعلقاتها ، وهذا الملاك ملاك غيري لا ذاتي ، فلا يكون وجوبه نفسياً ناشئاً عن الملاك المطلوب بالذات ، الذي يوجب تفويته - بسبب ترك متعلقه - استحقاق العقاب ؛ لكونه معصية من المعاصي .

وعليه : فوجوب التعلم - الذي يعني وجوب تحصيل الطريق إلى الأحكام - وجوب طريقي ؛ لأن مخالفته لا توجب استحقاق العقاب في قبال الوجوب النفسي ، ولعل هذا هو مراد الشيخ الأعظم<sup>عليه السلام</sup> .

**الرأي الثالث :** الوجوب الطريقي ، وهو مختار المحقق الميرزا النائيني<sup>عليه السلام</sup> ،

(١) منتهى الأصول : ٢ : ٤٨١ .

وحاصله: أن وجوب التعلّم حكم متمم لوجوب المتعلّق الواقعي، إذ لولا جعله لما أمكن للمكلّف الوصول إلى خطاب المولى حتّى ينبعث عنه، وهذا يعني أنّه لم يُجعل إلّا تمييزاً للخطاب المتعلّق بالواقع، وقد أفاده عليه السلام أن وجوب هذا النحو من متمم الجعل يصطلح عليه بالوجوب الطريقي.

وعلى ضوء ما أفاده عليه السلام ذهب: إلى أن العقاب إنّما يكون على ترك التعلّم المقيّد بترك الواقع.

بتقريب: أن وجوب التعلّم ليس له ملاك خاص غير ملاك الواقع حتّى يقال بوجوبه النفسي، وإنّما لأنّ ملاك الواقع لا يمكن أن يستوفي بمجرد الأمر به، فكان من الضروري الأمر بالتعلّم - من باب متمم الجعل - من أجل استيفاء الواقع، وبهذا يكون العقاب على ترك التعلّم عند مخالفة العمل للواقع<sup>(١)</sup>.

### مناقشة الميرزا النائيني عليه السلام:

وبلاحظ عليه: أنّه عليه السلام ما دام يذعن بعدم وجود ملاك خاص للتعلّم، فلا وجه للالتزام بالعقاب على تركه، إذ العقاب إنّما يكون على ترك الواجب ذي الملاك، والفرض عدم وجود ملاك خاص للتعلّم، فلا يبقى منشأ - حينئذ - لصيرورة العقاب على تركه.

ثمّ إنّّه لا ملزم للقول بمتمم الجعل، بعد إمكان حمل الأمر على الإرشادية - كما سيأتي بيانه - أو المقدمية، سيما مع لحاظ التالي الفاسد، وهو الالتزام بكون العقاب على ما لا ملاك له.

(١) أجود التقريرات: ٣: ٥٦١.

## إشكالٌ ودفعٌ:

وهنا إشكالٌ تعرض له المحقّق الخوئيّ رحمته الله ينبغي التعرّض له أيضاً، وحاصل الإشكال كما هو نص عبارته رحمته الله: «ثمّ إنّهُ ربّما يستشكل في الوجوب الطريقيّ فيما إذا كان الواجب مشروطاً بشرط غير حاصل، كالموقت قبل وقته، ولم يكن المكلف متمكّناً من الإتيان به في ظرفه لتركه التعلّم قبل حصول الشرط، باعتبار أنه قبل حصول الشرط لم يثبت وجوب الواجب حتّى يجب تعلمه وتحصيل سائر مقدّماته، وبعد حصوله لا يكون قادراً على الامتثال، فالتكليف ساقط للعجز، فيلزم عدم وجوب التعلّم لا قبل حصول الشرط ولا بعده»<sup>(١)</sup>.

وأجاب المحقّق الخوئيّ رحمته الله عن هذا الإشكال: بأن الواجب بلحاظ نسبته للوقت يمكن أن يصور بأربع صور:

**الصورة الأولى:** أن يكون الواجب فعليّاً، مع اتساع الوقت لتعلمه والإتيان به، وفي مثل هذه الصورة لا إشكال في عدم وجوب التعلّم قبل الوقت، لعدم فعليّة وجوب الواجب.

**الصورة الثانية:** أن يكون الواجب فعليّاً، مع عدم اتساع الوقت للتعلّم ولإتيان به، غير أن المكلف يتمكّن من الاحتياط والامتثال الإجمالي، ولا إشكال - أيضاً - في عدم وجوب التعلّم في مثل هذه الصورة، لا قبل الوقت لعدم فعليّة وجوب الواجب، ولا بعد الوقت لعدم اتساع الوقت له ولإتيان بالواجب معاً.

**الصورة الثالثة:** أن يكون الواجب فعليّاً، مع عدم اتساع الوقت للتعلّم

(١) مصباح الأصول: ٢: ٤٩٨.

وللاّتيان به ، وعدم إمكان الاحتياط للمكّلف ، غير أنه يتمكّن من الامتثال الاحتمالي ، كما لو شك المكّلف في الركوع حال هويّه إلى السجود ، فإنّه مع عدم تعلمه لحكم ذلك قبل العمل ، ليس يتمكّن من الاحتياط أيضاً ، لأنّه في الرجوع واللاّتيان بالركوع تُحتمل زيادة الركن ، وفي المضي وعدم الاعتناء بالشك يُحتمل نقصان الركن ، وكلاهما مبطلان للصلاة ، فالاحتياط غير ممكن .

وفي مثل هذه الصورة أفاد المحقّق الخوئي رحمته الله أنّ العقل - بملاك دفع الضرر المحتمل عند فعلية الشك - يحكم بوجود التعلّم قبل الابتلاء بالشك ، كما أنّ أدلّة وجوب التعلّم تشمله أيضاً ، إذ أنّ المكّلف لو لم يتعلم واكتفى بالامتثال الاحتمالي ، ولم يصادف الواقع ، فإنّ صلاته تكون باطلة ويصحّ عقابه أيضاً ، وليس يصحّ اعتذاره بعدم العلم ، لأنّه يقال له : ( هلا تعلمت حتّى تعمل ) .

الصورة الرابعة: أن لا يكون الواجب فعلياً بعد دخول الوقت ، لفرض كون المكّلف غافلاً بعد دخول الوقت ، ولو كانت غفلته مستندة إلى ترك التعلّم ، أو لكونه عاجزاً ، ولو كان عاجزه مستنداً إلى ترك التعلّم قبل الوقت ، مع عدم اتساع الوقت للتعلّم ولللاّتيان بالواجب .

وقد أفاد رحمته الله أنّ الإشكال يختصّ بهذه الصورة من بين الصور الأربع ، وأجاب عنه : بلزوم التفصيل بين المقدمات العقلية والمقدمات الشرعية ، فإنّ القدرة المعتمدة في مثل هذا الواجب إن كانت معتبرة عقلاً من باب قبح التكليف بغير المقدور ، وليست دخيلة في الملاك - كما لو ألقى أحد نفسه من شاهق إلى الأرض ، فإنّه أثناء هبوطه إلى الأرض وإن لم يصحّ خطابه بحفظ نفسه ، لعدم قدرته على ذلك ، إلا أنّ قدرته ليست دخيلة في الملاك - فإنّ مبعوضية الفعل تبقى على حالها .

وفي مثل ذلك لا ينبغي الشك في لزوم التعلّم قبل الوقت ، من أجل التحفّظ على

الملاك الملزم في ظرفه ، وإن لم يكن التكليف فعلياً في الوقت ، لما حقق في محله من حكم العقل بقبح تفويت الملاك الملزم ، كحكمه بقبح مخالفة التكليف الفعلي .

وإن كانت القدرة معتبرة شرعاً ، ودخيلة في الملاك : فلا يجب التعلّم قبل الوقت حينئذ ، بلا فرق بين كون وجوبه طريقياً أو نفسياً ، إذ أنه إن كان طريقياً فليس يترتب على تركه فوات واجب فعلي أو ملاك ملزم ، وإن كان نفسياً فإن الواجب على المكلف إنما هو تعلم الأحكام الموجهة إلى شخصه ، والمفروض عدم توجه التكليف له ، ولو من جهة عجزه . وعليه فعلى فرض كون اعتبار القدرة شرعياً ، لا تكون هنالك ثمرة عملية بين مسلك الوجوب الطريقي ، ومسلك الوجوب النفسي ، لما أوضحناه من عدم وجوب التعلّم على كلا المسلكين ، فالصحيح هو الالتزام بالإشكال المذكور ، والقول بعدم وجوب التعلّم في خصوص هذا الفرض<sup>(١)</sup> .

وتحقيق المطلب يتوقف على بيان مقدّمات :

**المقدّمة الأولى :** إن الواجب على قسمين : مطلق ومشروط ، والمراد من المطلق : ما لا يتوقّف وجوبه على شيء أو عدمه ، بحيث يكون مشروطاً به ، كوجوب الصلاة بالنسبة إلى القدرة المالية مثلاً . وأمّا المشروط فهو : ما كان وجوبه معلّقاً على شيء أو عدم شيء ، كوجوب الصلاة بالنسبة إلى الدلوك ، أو قرء المرأة .

**المقدّمة الثانية :** إن شرط الوجوب تارة يكون شرعياً وأخرى عقلياً ، والمراد من الشرعي : ما يكون دخيلاً في صيرورة متعلّق الحكم ذا اقتضاء للتأثير في المصلحة والمفسدة ، بحيث لولاه لا يكون هنالك مرجّح لتعلّق الحكم بالمتعلّق . وأمّا العقلي فهو : ما يكون شرطاً لعدم لغوية التكليف ، إذ الغرض من التكليف

(١) مصباح الأصول : ٢ : ٤٩٨ .

هو جعل الداعي للمكلف ، ومع انتفاء الشرط العقلي - كالقدرة - يكون التكليف لغواً ، لعدم تحقق الغرض منه ، وهو يختلف عن الشرط الشرعي من جهة وجود المرجح لمعلقه حتى مع عدمه .

**المقدمة الثالثة :** إن القدرة المأخوذة شرطاً للحكم التكليفي ، لا ريب في شرطيتها له حدوثاً وبقاءً ، بمعنى أن القدرة لو كانت موجودة حدوثاً ، وصار التكليف فعلياً - مع فرض تحقق سائر شروطه - ولكنها ارتفعت بقاءً ، وصار المكلف عاجزاً ، سواء كان ذلك باختيار المكلف أم لا ، فإن التكليف يرتفع تبعاً لارتفاعها بقاءً ، نظراً لمحدور اللغوية المتقدم .

كما أنه لا ريب في كون القدرة شرطاً حدوثاً لتصحيح العقاب على مخالفة التكليف ، وإنما الكلام فيما لو ارتفعت القدرة بعد ذلك ، وأصبح المكلف عاجزاً بعد أن كان قادراً ، فهنا لا بد من التفصيل بين ما لو كان هذا العجز بسبب المكلف واختياره ، فلا ينافي عدم القدرة العقاب حينئذ ، من جهة أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، وبين ما لو كان العجز غير اختياري ، فإنه ينافي العقاب .

والكلام بالنسبة للملاك هو نفس الكلام بالنسبة للعقاب ، فإن المكلف إذا أحرز الملاك الملزم ، وكان قادراً على إيجاده ، إلا أن المولى لم يوجبه لغفلة مثلاً ، فإنه يجب عليه تحصيله ، وتحرم عليه مخالفته بحكم العقل ، فتكون القدرة شرط الحدوث ، وأما لو أعجز نفسه بعد ذلك ، فالقدرة لا تكون شرطاً حينئذ ، لقضية الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، مما يعني صحة العقاب على تركه مع تعجيز النفس ، وجعلها غير قادرة على تحصيله .

**المقدمة الرابعة :** هنالك ملازمة بين وجوب الواجب - على القول بالملازمة -

وبين وجوب مقدّماته ، إذ أن وجوب الواجب - كالصلاة - وإن كان لا يتوقّف على وجوب شرائطه - كالطهارة - ولكن وجوبها يتوقّف على وجوبه ، ممّا يعني أنّ وجوبه مطلق من ناحية شرائطه ، ولكنّها قيود لنفس الواجب ، بمعنى أن امتثال الواجب لا يتحقّق بدونها ، فما لم تكن موجودة فإنّه يتحتم على المكلف إجادها ، حتى يتمكّن من إتيان الواجب مقيداً بها .

وأما مقدّمات الوجوب - كالدلوك بالنسبة للصلاة مثلاً - فالوجوب مقيد بها لأنّها من مقدّماته ، ولا يمكن أن يكون مطلقاً من ناحيتها ، ولذلك لا توجد ملازمة بين وجوب ذي المقدّمة وبين مقدّمة وجوبه ، وإلاّ للزم طلب الحاصل ، بل الملازمة إنّما تكون فيما لو لم يكن وجوب ذي المقدّمة متوقفاً على وجود المقدّمة ، حيث يكون إيجاب ذي المقدّمة مستدعياً لإيجاب مقدّمته - على القول به - في خصوص الواجب المطلق ، ومن هنا يتّضح الوجه في عدم وجوب تحصيل مقدّمة الوجوب ، بخلاف مقدّمة الواجب فإنّه يجب تحصيلها .

وعلى ضوء هذه المقدّمات الأربع يقال :

إنه لو كانت هنالك شرائط للواجب ، فكما أنه قبل وجوب الواجب لا يجب تحصيل شرائط الوجوب ، فكذلك شرائط الواجب لا يلزم تحصيلها قبل وجود شرط وجوبه ، إذ وجوبها إنّما يكون من جهة الملازمة بين وجوبها ووجوبه ، والمفروض أنه لم يجب .

ولكن هذه الشرائط - المسماة بالمقدّمات المفوّتة - لو فرضنا أنّ المكلف لو لم يحصلها قبل وجوب الواجب ، فإنّه لن يتمكّن من تحصيله بعد وجوبه ، وسيؤدي ذلك إلى تركه ، فإنّ مقتضى القاعدة وإن كان هو عدم وجوب تحصيلها ، إلاّ أنّه في دائرة الشريعة المقدّسة قد وردت مثل هذه الشرائط ، ومع ذلك حكم

الشارع بوجودها ، نظير الغسل قبل الفجر بالنسبة للصيام .

والوجه في ذلك -بعد أن بنينا على بطلان الواجب المعلق ، والشرط المتأخر ، كما حققنا ذلك في محله - ليس إلا التمسك بقاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، فإن الواجب إذا كان مقدوراً حدوثاً ، ثم صار غير مقدور بقاءً بسبب تعجز النفس ، يكون محكوماً للقاعدة المذكورة القاضية بأن الامتناع بالاختيار وإن نافي التكليف خطاباً إلا أنه لا ينافيه عقاباً<sup>(١)</sup> .

وأما دليل العقل على شرطية القدرة العقلية لإجراء العقاب ، فهو: لزوم الظلم القبيح عقلاً على العبد بإجراء العقاب عليه ، مع فرض كونه عاجزاً ، نظراً لعدم استحقاقه للعقاب على ترك العمل حينئذ ، وهذا التالي الفاسد فيما لو لم يكن العبد قادراً على العمل مطلقاً لا حدوثاً ولا بقاءً ، وأما فيما لو كانت له القدرة عليه حدوثاً ، بحيث كان يتمكن من العمل ولم يفعل ، بل قام بسلب قدرته عن نفسه باختياره ، وبالنتيجة ترك العمل لعدم قدرته عليه ، فإن إجراء العقاب عليه حينئذ لأجل تركه العمل ، ولو لأجل عدم قدرته ، لا يكون ظلماً عليه بعدما كان قادراً عليه ، وصار غير قادر باختياره ، ولا يكون قبيحاً ، وهذا هو معنى أن الامتناع بالاختيار ينافيه خطاباً ولا ينافيه عقاباً ، سواء كان الوجوب مطلقاً أم مشروطاً؛

(١) ووجهها: أن دليل العقل على شرطية القدرة العقلية -على العمل المكلف به - للتكليف ، غير دليله على شرطية إجراء العقاب ، فإن دليله على الأولى هو: لزوم لغوية التكليف -الذي هو فعل اختياري للمولى - مع فرض كون العبد عاجزاً عن العمل ، وصدور اللغو عن الفاعل المختار العاقل قبيح فضلاً عن الحكيم تعالى ، وهذا التالي الفاسد الذي هو برهان إني على شرطية القدرة للتكليف ، يترتب على عدمها حدوثاً وبقاءً ، ولو كان بسوء الاختيار .



وذلك لأنّه كما يحكم العقل بلزوم امتثال التكليف الإلزامي المنجز، لحسن إيطاعته وقبح مخالفته، كذلك يحكم بلزوم تحصيل الملاك الملزم القائم بالعمل، فإذا كان للعمل ملاك ملزم - في ظرف وجوبه ووجوده - يتحقّق بعد ذلك، وكانت له مقدّمة وجوديّة دخيلة في القدرة عليه في ظرف وجوبه، والمكلف لا يتمكّن من إتيانه في ظرفه لعدم قدرته عليه بدون مقدمته، فإنّ العقل يحكم بلزوم تحصيلها قبله، حتى لا يلزم سلب القدرة عليه في ظرفه بسوء الاختيار، من جهة عدم تحصيل مقدمته المذكورة، ممّا يعني استحقاق العبد للعقاب على تركه، ولا يكون ذلك ظلماً عليه، لقدرته عليه حدوثاً، فتشملة قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً.

وعليه: فدفعاً للعقاب يلزم حفظ المقدّمات الوجوديّة للواجب، وهذا هو وجه وجوب المقدّمات المفوّتة.

والمقام من هذا القبيل: فإنّ التعلّم والفحص بعد فرضه مقدّمة وجوديّة - وإن كنا لا نقبل ذلك مطلقاً، لعدم توقّف الامتثال عليه مع كون الاحتياط عدلاً له - غالباً - لو فرض أن تركه سيؤدي إلى عدم القدرة على امتثال الواجب في وقته، فإنّه سيكون لازماً من باب أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً، ولسنا نحتاج بعد ذلك إلى الالتزام بما التزم به المحقّق الآخوند رحمته من كون الوجوب المذكور وجوباً نفسياً تهيئياً، لأنّه على خلاف ظاهر الأدلّة<sup>(١)</sup>.

وتحقيق المطلب: أنّ الواجب الذي يكون وجوبه مشروطاً بالزمان المتأخّر وجوداً - كالصلاة المشروط وجوبها بالدلوك - لم يكن فعلياً قبل تحقّق الزمان الذي

(١) كفاية الأصول: ٤٢٦.

هو شرط لوجوبه ، لا من جهة الشرط الشرعي ولا العقلي ، فلا يكون مقتضياً للملاك فضلاً عن كونه علّة تامّة له ؛ إذ صيرورته مقتضياً وذا خصوصيّة مؤثّرة في الملاك تتوقّف على وجود الشرط الشرعي وعدم مانعه ، كما أنّ الواجب الذي يكون الزمان المتأخّر شرطاً له ، وإن كان قبل تحقّق هذا الزمان مقتضياً لتحقّق الشرط الشرعي وعدم مانعه ، إلاّ أنّه لا يكون فعليّاً لعدم تحقّق الشرط العقلي - وهو القدرة على المتعلّق المقيّد بالزمان المتأخّر بحسب الفرض - ويعبر عنه بالواجب المعلق اصطلاحاً ، فهو واجب مشروط لم يتحقّق شرطه العقلي ، فلا يكون وجوبه فعليّاً ؛ إذ لا فرق بين الشرط الشرعي والعقلي من جهة الوجوب ، وإنّما الفرق بينهما من ناحية أنّ الأوّل دخيل في صيرورة المتعلّق مقتضياً وذا خصوصيّة مؤثّرة في الملاك ، دون الثاني الدخيل في عدم لغويّة الحكم ليس إلاّ .

وبعبارة أخرى : المفروض أنّ الواجب - قبل تحقّق شرط وجوبه غير الاختياري - كالدلوك المتحقّق فيما بعد عادة - أو قبل تحقّق شرطه غير المقدور - كما إذا كان مقيّداً بزمان أو زماني متأخرين - لم يصر واجباً فعليّاً ، ولا علّة تامّة لتحصيل ملاكه ، وما لم يصر الواجب فعليّاً من جميع الجهات - حتّى من جهة الشرط العقلي والقدرة على إيجاده ومقدّماته - أو لم يصر علّة تامّة لتحصيل ملاكه ، ولو لم يكن واجباً فعليّاً - كما في غرق ولد المولى مع عدم أمره بإنقاذه لعدم اطلاعه ، واطلاع العبد على ذلك وتمكّنه من إنقاذه - لم يجب تحصيل مقدّماته لأجل تحصيله أو تحصيل ملاكه ؛ لعدم وجوب ذي المقدّمة بحسب الفرض ، ولعدم كونه علّة تامّة لتحصيل ملاكه ، ولذا لا يحكم العقل بلزوم تحصيل المقدّمات ؛ لعدم تحقّق ملاك حكمه ، فلا تشمله قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار .

وعليه : فقاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار) لا تقتضي لزوم الإتيان

بالمقدمات المفوتة ، في غير الموارد المنصوصة ، وهي مقدمات الواجبات المشروطة بالزمان المتأخر ، أو الواجب الذي صار وجوبه فعلياً من جهة شرائطه الشرعيّة دون العقليّة ، ولكنّه مشروط ومقيّد بالزمان المتأخر تحقّقه عادة - كالحجّ المقيّد والمشروط باليوم التاسع لذي الحجّة - أو بالزمان المقيّد بالزمان المتأخر تحقّقه بحسب العادة .

فالصحيح هو الاكتفاء بتطبيق القاعدة المذكورة بالنسبة للمقدمات المفوتة - على خصوص الموارد المخصوصة .

نعم ، هناك بعض الواجبات الشرعيّة قد يكون وجوبه مشروطاً شرعاً بزمان متأخر ، وقد يكون نفسه مشروطاً بذلك بعد صيرورة وجوبه فعلياً من جهة تحقّق شرائطه الشرعيّة ، وعدم تحقّق موانعه الشرعيّة ، دون جهة الشرط العقلي كالقدرة على المتعلّق ومقدماته .

وهذا النحو من الواجبات لو لم يأت المكلف بمقدماته قبل تحقّق الزمان - الذي قد يكون شرطاً له أو لوجوبه - فإنّه لن يتحقّق ، وبالتالي لن يصل المولى إلى هذا السنخ من مطلوباته الواجبة ذات المصلحة الملزمة ، وحينئذ تفوت المصلحة الملزمة بسبب ترك تلك المقدمات ، مع أنّها هي المطلوبة بالذات .

وفي مثل هذا النحو من الواجبات يحكم العقل بالملازمة بين ترك مقدماته المستلزم لترك نفس الواجب وبين استحقاق العقاب على ذلك ؛ لأنّ تركه لأجل ترك مقدماته من الأمور الاختياريّة بالواسطة ، وهذا المقدار من الاختياريّة كافٍ عند العقل لإدراك تلك الملازمة .

وعليه : يمكن أن يقال في هذا النحو من المقدمات بلزوم الإتيان بها قبل تحقّق شرط دّيها أو شرط وجوبه .

**الرأي الرابع:** الوجوب المقدمي، إلا أن هذا الرأي - من خلال ما تقدم - واضح الإشكال، لوضوح عدم كون الطريق إلى العمل منحصراً بالتعلم، نظراً لإمكان الاحتياط مع عدم الفحص، وبه يتحقق امتثال التكليف الواقعي.

**الرأي الخامس:** الوجوب الإرشادي. وتقريبه: أن الإيصال في المعرض بما أنه يكون منجزاً - كما ذكرناه سابقاً - وقبل الفحص يحتمل المنجز، فحينئذ يكون احتمال المنجز مساوياً لاحتمال العقاب على المخالفة، وهو مساوq لاحتمال إجراء العقاب، فيكون من الضرر المحتمل، وبذلك يحكم العقل بلزوم الفحص لدفع الضرر المحتمل.

وبما أن الحكم العقلي المذكور كافٍ للداعوية، لذلك فإن أمر الشارع بمتعلقه على نحو الأمر النفسي المولوي يكون لاغياً، إذ هو إنما يكون بغرض جعل الداعي، والداعوية - بحسب الفرض - متحققاً بحكم العقل، فيلغو الحكم الشرعي لأنه لن يكون داعياً حينئذ، ويتعين على ذلك حمله على الإرشادية.

**والنتيجة:** فما أن وجوب الفحص يدور بين خمسة احتمالات منحصرة، وقد تبين بطلان أربعة منها، فيتعين أن يكون خامسها هو المتعين، ببرهان الخلف والقياس الانفصالي، وإلا لزم عدم انحصار ما فرضناه منحصراً.

#### النقطة الرابعة: مقدار الفحص اللازم.

بعد الفراغ من البحث حول وجوب الفحص، وتحديد نوعه، يقع البحث حول مقدار الفحص اللازم، ويوجد في هذه المسألة ثلاثة احتمالات:

**الأول:** لزوم الفحص إلى حد العلم بعدم الدليل.

ونوقش هذا الاحتمال أولاً: بعدم الدليل عليه. كما نوقش ثانياً: بترتب التالي

الفاقد عليه ، وهو لزوم العسر والمخرج ، وسدّ باب الاستنباط ، لعدم حصول العلم بالدليل عادة .

**الثاني : لزوم الفحص إلى حدّ الظن بعدم الدليل .**

ونوقش هذا الاحتمال : بأن نفس الظن لا دليل على اعتباره ، بل الدليل على خلافه ، من جهة عدم كاشفيتها عن الواقع .

**الثالث : لزوم الفحص إلى حدّ الإطمئنان بعدم الدليل .**

والمراد من الإطمئنان : «الظن القوي الذي يكون احتمال الخلاف معه ضعيفاً جداً ، بحيث يُرمى من يعتني به بالوسواس» ، وهذا الاحتمال هو المتعين ، لأن الإطمئنان حجة عقلائية ، ولم يردع عنه الشارع .

**النقطة الخامسة : حكم الفحص في الشبهات الموضوعية .**

بما أننا انتهينا في النقطة الأولى إلى أن الدليل المعتبر على التقييد ولزوم الفحص ، ليس سوى الدليل العقلي ، لذلك يتفرع عليه بحث آخر ، وهو هل أن الدليل المذكور يختصّ بالشبهات الحكميّة ، أم يشمل حتّى الشبهات الموضوعيّة ؟ فذهب مشهور الأصوليين إلى اختصاصه بالشبهات الحكميّة ، وبذلك يبقى إطلاق ( ما لا يعلمون ) محكماً بالنسبة للشبهات الموضوعيّة ، فيدل على عدم لزوم الفحص في مواردّها ، مضافاً إلى دلالة بعض النصوص على عدم لزوم الفحص بالنسبة لها .

وقد يقال في تقريب ما أفادوه : أنّ ما يجب على الشارع بيانه ، إنّما هو خصوص الأحكام الكلّيّة الفرعية ، لأنّه لا طريق إلى معرفتها سواه ، وليس الأمر كذلك بالنسبة للموضوعات الخارجيّة ، لإمكان الوصول إليها من غير بيان الشارع ،

وهذا يعني اختصاص الدليل العقلي بالشبهات الحكيمية، التي يتعهد فيها الشارع ببيان التكليف، دون الشبهات الموضوعية، إذ أن بيان الموضوعات ليس مما تعهد به الشارع.

إلا أن جماعة من الأصوليين قد استثنوا بعض الموارد، فحكموا فيها بلزوم الفحص، وهي الموارد التي يتوقف العلم بالحكم فيها عادةً على الفحص، وعدوا منها: مورد الشك في تحقق المسافة، وكذلك الشك في تحقق الاستطاعة إلى الحج، وكذلك أيضاً الشك في زيادة الربح على مؤونة السنة، فحكموا في جميع هذه الموارد بلزوم الفحص، رغم جريان الاستصحاب في جميعها، بدليل: أن جعل الحكم في الموارد التي يتوقف العلم به على الفحص يدل بالملازمة العرفية على وجوب الفحص، وإلا لزم اللغو من تشريعه.

وأجاب المحقق الخوئي رحمته الله عن ذلك: بأن كبرى الاستدلال وإن كانت صحيحة، إلا أن صغرها غير محققة، لعدم انطباقها على الأمثلة التي ذكروها، وتوضيح ذلك: أن العلم بتحقق المسافة في السفر، وكذلك العلم بتحقق الاستطاعة، والعلم بزيادة المال على المؤونة، لا يتوقف غالباً على الفحص، حتى يلزم من عدمه كون التكليف لغواً، وتوقفه في بعض الأحيان عليه لا يوجب الفحص مطلقاً، وإلا لزم الفحص عن أكثر الموضوعات.

نعم بالنسبة إلى الزائد عن المؤونة، قد يقال: إنه على مسلك المشهور من تعلق الخمس بالربح حال حصوله، والتأخير إلى آخر السنة ليس إلا من باب الإرفاق، يلزم الفحص عند الشك في الزيادة على المؤونة، لأن الوجوب - في الفرض - متيقن، ويشك في سقوطه من جهة الشك في الزيادة، فيجب الفحص لإحراز السقوط بعد العلم بالشبوت، وأمّا بناءً على مسلك ابن إدريس رحمته الله

القائل بعدم تعلّق الخمس بالربح إلا بعد مضي السنة - وهو الظاهر - فإنّه لا وجه لوجوب الفحص<sup>(١)</sup>.

### نظريّة المحقّق النائيبي رحمته الله:

وأفاد المحقّق النائيبي رحمته الله: أنّ مقدمات العلم وأسبابه في الشبهات الموضوعيّة، لو كانت محقّقة، ولم يبقَ من أسباب تحقّقه إلا النظر فقط، فإنّ البراءة لا تجري حينئذ، بل لا بدّ من النظر وتحصيل العلم، ومثّل لذلك بما لو كان المكلف بالصوم جالساً على سطح داره، وكان علمه بطلوع الفجر لا يتوقّف إلا على مجرد نظره إلى الأفق، فإنّه لا يجوز له استصحاب بقاء الليل بدون النظر، لأنّ مجرد النظر لا يعد من الفحص عرفاً حتّى يحكم بعدم وجوبه<sup>(٢)</sup>.

### مناقشة المحقّق الخوئي رحمته الله:

وناقشه المحقّق الخوئي رحمته الله: بأنّ أسباب العلم إن كانت متوقّرة، ولم يبقَ سوى النظر، فإنّه وإن كان عرفاً لا يعد من الفحص، إلا أن الفحص بعنوانه لم يؤخذ في لسان الأدلّة، ليكون صدقه هو مدار اعتباره، إذ المأخوذ في لسان الأدلّة هو عنوان (الجاهل وغير العالم) ولا ريب في أن المكلف ما لم ينظر - كما في المثال المذكور - يصدق عليه عنوان (الجاهل)، وليس هناك دليل على وجوب النظر حتّى تقيده به إطلاقات أدلّة الاستصحاب والبراءة، فيبقى إطلاقها محكماً<sup>(٣)</sup>.

(١) مصباح الأصول: ٢: ٥١١.

(٢) فوائد الأصول: ٤: ٣٠٢.

(٣) مصباح الأصول: ٢: ٥١٢.

## تحقيق المطلب :

والتحقيق : هو لزوم الفحص مطلقاً ، بتقريب : أن الدليل الدالّ على لزوم الفحص في الشبهات الحكميّة ، هو بعينه يدل على لزومه في الشبهات الموضوعيّة ، وتفصيله أنّ موضوع البراءة العقليّة هو : عدم البيان ، والبيان أعم من وصوله باليد أو المعرض - كما أوضحناه سابقاً - وليس يصحّ إجراء البراءة العقليّة إلاّ مع إحراز الموضوع المذكور ، فإنّ إحراز الموضوع لا بدّ منه في الحكم عليه ، وأمّا مع عدم إحرازه الناتج عن عدم الفحص ، فإنّه لا يمكن القول بجريان البراءة العقليّة ، وحكم العقل بعدم استحقاق العقاب مع عدم إحراز الموضوع .

وبعبارة أخرى : إن حكم العقل بلزوم الفحص عن الحجة ، لا يحتاج إلى أكثر من كون الحجة في معرض الوصول ، بمعنى : أنه مع احتمال كون الحجة في معرض الوصول ، وعدم فحص العبد عنها ، ثم ارتكابه خلافها ، فإنّ العقل لا يرى العبد معذوراً ، بل يحكم بصحة عقاب المولى له في فرض مخالفة عمله للواقع ، من دون أن يرى فرقاً بين الشبهات الحكميّة والشبهات الموضوعيّة .

وعليه ، فمع احتمال وصول بيان الحكم الشرعي ولو في المعرض ، أو وصول بيان بعض ما له الدخل في فعليّة الحكم الشرعي ، كموضوعه وشرائطه ، فإنّه لا يمكن إجراء البراءة العقليّة والنقليّة قبل الفحص ، نظراً لعدم تحقّق موضوعها ، وهو إحراز عدم البيان ، إلاّ فيما استثني ، كباب النجاسات ، كما دلت على ذلك عدّة من النصوص :

منها : صحيحة زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام : « قلت : فهل عليّ إن شككت في أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه ؟ قال : لا ، ولكنك إنّما تريد أن تذهب الشكّ



الذي وقع في نفسك»<sup>(١)</sup>.

وتطبيقاً لما ذكرناه على الشبهات الموضوعيّة نقول: إنه عند احتمال أن يكون هنالك ما يدل على تعيينها، فكما أن احتمال وجود ما يدل على بيان الأحكام الكليّة وما يرتبط بها احتمال للمنجز، كذلك احتمال ما يدل على تعيين الشبهات الموضوعيّة احتمال للمنجز، وكما أن الأوّل يقيد إطلاق دليل البراءة العقليّة، كذلك الثاني أيضاً يقيد إطلاقه، فلا تجري البراءة العقليّة ولا النقلية في الشبهات الموضوعيّة قبل الفحص عن الدليل.

ومجرد كون بيان الأولى من وظيفة الشارع لاختصاصه فيه دون الثانية لإمكان إحرازها بغير بيانه أيضاً، لا يوجب عدم لزوم الفحص في الثانية، بعد حكم العقل بكفاية وجود الدليل والبيان في معرض الوصول لرفع الشبهة مطلقاً، فيكون احتمالاً احتمالاً للمنجز مطلقاً<sup>(٢)</sup>.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) جدير بالذكر أنّ المحقّق الخوئي (طاب ثراه) - في مصباح الأصول: ١: ٤٨٩ - قد بنى على عدم اعتبار الفحص في جواز التمسك بأصالة البراءة في الشبهات الموضوعيّة، عملاً بإطلاق أدلتها، وأحال إلى الروايات الواردة في خصوص الشبهات الموضوعيّة، المعبر عنها بأخبار الحلّ، والتي ذكرها في الصفحة (٢٧٢)، وهي أربع روايات:

الرواية الأولى: رواية مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمعتَه يقول: كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته ولعلّه سرقة، أو المملوك يكون عندك ولعلّه حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك ولعلّها أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى تستبين أو تقوم به البيّنة».

الرواية الثانية: رواية عبد الله بن سليمان، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن... إلى أن قال: سأخبرك عن الجبن وغيره، كلّ ما كان فيه حلال وحرام فهو لك»

« حلال ، حتَّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه من قبل نفسك » .

**الرواية الثالثة:** رواية معاوية بن عمّار ، وهي متّحدة مع الرواية الثانية من حيث المضمون ، بل من حيث الألفاظ إلا اليسير ، فراجع الجوامع ، ويحتمل أن تكونا رواية واحدة ، فإنّ عبدالله بن سليمان رواها عن أبي جعفر عليه السلام ، ومعاوية بن عمّار رواها عن بعض أصحابنا عن أبي جعفر عليه السلام ، فيحتمل أن يكون المراد من بعض أصحابنا في كلام معاوية بن عمّار هو عبدالله بن سليمان ، فتكونان رواية واحدة .

**الرواية الرابعة:** رواية عبدالله بن سنان ، عن الصادق عليه السلام : « كلُّ شيء يكون فيه حلال وحرام فهو حلال لك أبداً حتَّى أن تعرف الحرام منه بعينه فتدعه » .

وقد علّق (طاب ثراه) على هذه الروايات بقوله : « والتحقّق عدم صحّة الاستدلال بشيء من هذه الروايات على البراءة في الشبهات الحكميّة التي هي محلّ الكلام ؛ إذ فيها قرائن تقتضي اختصاصها بالشبهات الموضوعيّة » .

إلا أنّ الحقّ عدم صحّة الاستناد لشيء من هذه الروايات ؛ لضعف أسانيد أغلبها ، ولا بأس بإلقاء نظرة سريعة عليها ، فنقول : إنّ سند الأولى معلولٌ بمسعدة بن صدقة ، فإنّه من المجاهيل ، وقد اعترف نفس المحقّق الخوئي (طاب ثراه) بذلك في (التنقيح في شرح العروة الوثقى) : ٢ : ٢٦٢ ، حيث قال : « الرواية وإن عبّر عنها في كلام شيخنا الأنصاري رحمته الله بالموثّقة ، إلا أنّا راجعنا إلى حالها فوجدناها ضعيفة ، حيث لم يوثّق مسعدة في الرجال ، بل قد ضعّفه المجلسي والعلامة وغيرهما . نعم ، ذكروا في مدحه أنّ رواياته غير مضطربة المتن ، وأنّ مضامينها موجودة في سائر الموثّقات ، ولكن شيئاً من ذلك لا يدلّ على وثاقة الرجل ، فهو ضعيف على كلّ حال ولا يعتمد على مثلها في استنباط الحكم الشرعي » .

وهو رحمته الله وإن عدلّ في (معجم رجال الحديث) : ١٩ : ١٤٨ عن تضعيفه ، تعويلاً على وقوع الرجل في أسانيد (تفسير القمي) ؛ لبنائه على وثاقة جميع من وقعوا في أسانيد ، غير أنّ المبنى ليس تاماً عندنا ؛ إذ أنّ العبارة التي استفاد رحمته الله منها التوثيق لا تغيد أكثر من وثاقة مشايخ (عليّ بن إبراهيم القمي) المباشرين ، والذين يروي عنهم بغير واسطة .

وسند الثانية ضعيف بعبدالله بن سليمان ، فهو مشترك بين عدّة أشخاص ، وكلّهم من المجاهيل ، وقد اعترف نفس المحقّق الخوئي (طاب مثواه) بذلك في معجم رجاله . «

وإلى غاية هاهنا: نكون قد استعرضنا مجموع النقاط الخمس المرتبطة بشرائط جريان البراءة، فتبقى لدينا أربعة أمور ينبغي التعرض لها، تبعاً لأكثر الأصوليين الذين تعرضوا لها في مطاوي الأبحاث المتقدمة، وهي:

### الأمر الأول: وجوب التعلم في المسائل الإبتلائية.

والبحت الذي يثيره الأصوليون، حول وجوب التعلم في المسائل الإبتلائية، هو: هل أن الواجب تعلمه على المكلف هو خصوص ما يعلم بابتلائه به تفصيلاً؟ أم ما يعلم به إجمالاً؟ أم اطمئناناً؟ أم حتى احتمالاً؟ ذهب مشهور الأصوليين إلى كفاية الاحتمال، لأنه منجز بنظرهم، وذهب البعض إلى عدم كفايته لإمكان دفعه بالاستصحاب، أي: استصحاب عدم

» وأما سند الرواية الثالثة: فهو معلول بالإرسال؛ إذ يرويه (معاوية بن عمّار)، عن رجلٍ من أصحابنا، والروايات المرسلة عارية عن الحجية.

وأما الرواية الرابعة: فهي وإن كانت تامة السند، غير أن أقصى ما نفيده هو عدم لزوم الفحص في الشبهات الموضوعية بمقتضى إطلاقها، والصحيح أن هذا الإطلاق قابل للتقييد بالدليل اللبّي؛ وهو حكم العقل القاضي بلزوم الفحص عن المنجز المحتمل فيما لو كان في معرض الوصول، وليس يسوغ للمكلف معه أن يتمسك بشيء من إطلاقات البراءة والحل قبل الفحص.

وبما ذكرناه ظهر أن ما حكموا به من لزوم الفحص في مورد الشك في تحقق المسافة؛ لأجل العلم بكيفية أداء الصلاة تماماً أو قصراً، والشك في تحقق الاستطاعة، لأجل العلم بوجود الحج، والشك في زيادة الربح على المؤنة، لأجل العلم بوجود الخمس، ليس إلا تطبيقاً للقاعدة الكلية، والتي يلزم الجري على طبقها إلا فيما استثناه الشارع، كموارد الشك في النجاسة، فتأمل جيداً.

فلم يبق ما يُستند إليه لإثبات عدم اعتبار الفحص سوى الإجماع، وهو - على فرض التسليم بصغره - ساقط عن الحجية؛ لكونه محتمل المدركية.

الإبتلاء في المستقبل ، والمعبر عنه بالاستصحاب الاستقبالي ، إلا أن هذا الأخير قد نوقش بمناقشتين :

الأولى : إن الاستصحاب إنما يكون في الأمور الماضية ، لكون موضوعه هو اليقين بالحدوث والشك في البقاء ، فلا تشمل أدلته الاستصحاب الاستقبالي . وأجاب المحقق الخوئي رحمته عن هذه المناقشة : بأن المعبر إنما هو تقدّم زمان المتيقن على زمان المشكوك ، أي : اليقين بحدوث المستصحب قبل الشك في بقاءه ، وهذا متحقق في الاستصحاب الاستقبالي لفرض وجود المتيقن ، وإنما يشك في بقاءه مستقبلاً فيستصحب <sup>(١)</sup> .

الثانية : إن المستصحب لا بدّ أن يكون حكماً شرعياً - كاستصحاب وجوب صلاة الجمعة - أو موضوعاً ذا حكم شرعي - كاستصحاب عدالة إمام الجماعة فإنها موضوع لجواز الصلاة خلفه - والمستصحب في المقام ليس كذلك ، إذ الأثر ليس له ، وإنما للشك فيه .

وأجاب المحقق الخوئي رحمته عن هذه المناقشة : بأنه لا يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي ، بل يكفي فيه ترتب الأثر على نفس الاستصحاب ، وعليه فلا مانع من إجراء الاستصحاب في المقام ، وبه يحرز عدم الإبتلاء تعبداً ، ويترتب عليه عدم وجوب التعلّم .

ولكن الصحيح أن يقال : إن الاستصحاب غير جارٍ في المقام ، من جهة استحكام إطلاق أدلّة وجوب التعلّم ، فإن إطلاقها يشمل المقام ، وتخصيصها بموارد العلم أو الإطمئنان بالإبتلاء مستهجنٌ لندرتهما ، فإنّ الغالب في مسائل الشكوك ونحوها من المسائل الإبتلائية مجرد احتمال الإبتلاء ، فيكون وجوب التعلّم عند

(١) مصباح الأصول : ٢ : ٥٠١ .

احتمال الإبتلاء ثابتاً بالدليل ، ومعه لا تصل النوبة إلى جريان الاستصحاب<sup>(١)</sup> .  
وما أفاده<sup>عليه السلام</sup> متين ، إلا أنه يكفينا في إثباته ما بنينا عليه في الأبحاث السابقة ،  
من كفاية الاحتمال لتنجيز وجوب التعلم ، بمقتضى حكم العقل ، ومعه لا يمكن  
جريان الاستصحاب ، لأنه كالبراءة لا يجري إلا بعد الفحص عن الدليل على  
بقاء المستصحب .

### الأمر الثاني : حكم فحص الموارد التي لا يتوصل فيها للواقع .

والمقصود من هذا البحث : أن الواقع إذا كان على نحو لا يصل إليه المكلف  
بعد الفحص ، بل ربما أدى فحصه إلى خلافه ، فهل يستحقّ المكلف العقاب  
لو ترك الفحص على فرض مخالفة الواقع ، أم لا ؟

التزم المحقق النائيني<sup>عليه السلام</sup> بالاستحقاق ، بدعوى أن مخالفة الواقع ما لم تكن  
مقرونة بالمؤمن شرعاً أو عقلاً ، فإنها موجبة لاستحقاق العقاب ، والمقام كذلك  
لفرض عدم جريان البرائتين قبل الفحص<sup>(٢)</sup> .

وذهب السيد الخوئي<sup>عليه السلام</sup> في دورته السابقة إلى عدم الاستحقاق ، بدعوى جريان  
قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، إذ المراد بالبيان جعل التكليف في معرض الوصول ،  
ومع عدم تمكن المكلف من الوصول لا يكون البيان تاماً من قبل الشارع ، فيستقل  
العقل حينئذ بقبح العقاب ، وتكون مخالفة الواقع حينها مقرونة بالمؤمن العقلي<sup>(٣)</sup> .  
ولكنه في الدورة اللاحقة قد بنى على التفصيل ، بتفريب : أن مستند وجوب

(١) مصباح الأصول : ٢ : ٥٠١ .

(٢) أجود التقريرات : ٣ : ٥٦٦ .

(٣) دراسات في علم الأصول : ٣ : ٥٠٣ .

الفحص إن كان عبارة عن آية السؤال والروايات فالحقّ عدم الاستحقاق ، لعدم إمكان الفحص وتحصيل العلم بحسب الفرض ، فلا يكون المقام مشمولاً للآية والنصوص الشريفة ، وإن كان المستند عبارة عن العلم الإجمالي ، أو أدلة التوقّف والاحتياط بناءً على ظهورها في الوجوب المولوي الطريقي ، فالحقّ هو الاستحقاق على مخالفة الواقع ، لكونه منجزاً - حينئذ - إمّا بالعلم الإجمالي ، وإمّا بوجوب التوقّف والاحتياط<sup>(١)</sup> .

### ويلاحظ عليه :

أولاً: إن وجوب الفحص لو كان مستنده الآية الكريمة ، فإنّها لا تدلّ على استحقاق العقاب ، إلّا فيما لو ثبت أنّ وجوب السؤال والتعلّم فيها وجوب نفسي مولوي ، كما هو مسلك المحقّق الأردبيلي وتلميذه صاحب المدارك رحمتهما ، لأنّه هو المشروط بالقدرة على متعلّقه ، فع عدم القدرة لا معنى لاستحقاق العقاب على مخالفته .

وأما لو كان الوجوب المستفاد منها إرشادياً إلى حكم العقل ، وليس مولوياً ، فإن عدم استحقاق العقوبة على مخالفته سيكون من جهة عدم المولوية لا من جهة عدم القدرة .

وثانياً: إنّ تنجّز وجوب الفحص بالعلم الإجمالي خلاف الفرض ، إذ المفروض انحلاله قبل الفحص ، كما أوضحنا ذلك في النقطة الثانية من هذا البحث ، واختاره نفس المحقّق الخوئي رحمته .

والصحيح أن يقال: إنّ القصور إن كان من جانب المولى ، بحيث لم يجعل بيانه

(١) مصباح الأصول: ٢: ٥٠٣ .

في معرض الوصول للمكّلف - وإن كان المكّلف لم يلتفت لذلك - فلا وجه لاستحقاق العقاب مع عدم تامة البيان ، وإن كان القصور من جانب المكّلف ، فإن كان متمكناً من الاحتياط ولم يحتط استحقّ العقاب ، وإلا فلا وجه لاستحقاقه العقوبة .

### الأمر الثالث : الملازمة بين الصّحة وعدم استحقاق العقوبة .

وقبل الشروع في هذا البحث ، ينبغي التمهيد له بذكر مقدّمة ، فنقول : إن المراد من (الصّحة) في عنوان البحث : «مطابقة المأتي به للمأمور به» ، والمراد من الفساد - في قبال الصّحة - : «عدم مطابقة المأتي به للمأمور به» .

وهذه المطابقة تتصوّر على أنحاء ثلاثة :

- ١ - المطابقة للمأمور به الواقعي .
- ٢ - المطابقة للمأمور به الاضطراري .
- ٣ - المطابقة للمأمور به الظاهري .

وعليه ، فإن كانت المطابقة بالنحو الأوّل : كان العمل صحيحاً ، ولا يحتاج للإعادة أو القضاء ، وإن لم تتحقّق كان عدمها هو الموجب لها .

وإن كانت المطابقة بالنحو الثاني : فالمسألة مرتبطة بما تقدّم ذكره في بحث النسيان ، من وجود إطلاق في أدلّة الأجزاء والشرائط يكون شاملاً لكل الحالات - بما فيها حال الاضطرار - أم لا ؟ والكلام هنا هو الكلام هناك فلا نعيد .

وإن كانت المطابقة بالنحو الثالث : فمقتضى القاعدة - مع عدم مطابقة الواقع - هو فساد العمل ، دون استحقاق العقاب ، لفرض كون المكّلف معذوراً من ناحية وجود المؤن ، كالأمانة أو الأصل العملي مثلاً .

وبما ذكرناه يتّضح وجود ثمة ملازمة بين الصّحة وعدم استحقاق العقوبة ،

وكذلك أيضاً بين عدم الصحّة واستحقاق العقوبة ، إلا مع قيام الدليل على عدم الاستحقاق ، كما أئنا إليه قريباً .

وعلى ضوء هذه المقدّمة نقول : إن التارك للفحص - مع التمكن منه - لو كان عمله مخالفاً للواقع فهو مستحق للعقاب ، ولو كان عمله مطابقاً للواقع لم يكن مستحقاً للعقوبة ، لأنّه أتى بالعمل صحيحاً ، إلا أنه قد وقع الاستثناء من هذه الملازمة المذكورة في مورد الإتمام في موضع القصر ، ومورد الإخفات في موضع الجهر ، والعكس ، وقد أفتى الأصحاب في مجموع هذه الموارد بصحّة الصلاة - نظراً لورود النص الصحيح الدالّ على الصحّة - واستحقاق العقوبة أيضاً ، على فرض كون المخالفة بسبب التقصير ، وهذا معناه التفكيك بين اللازم والمزوم ، وهو محال لامتناعه وقوعاً ، فلا بدّ من بيان وجه التفكيك عند الأصحاب .

وهنا نلتقي بعدة معالجات لتصحيح ما ورد على خلاف القاعدة :

**المعالجة الأولى :** معالجة المحقّق الآخوند رحمته الله . فإنّه بعد أن بيّن الوجه في عدم جواز التفكيك بين صحّة صلاة التمام في موضع القصر - مثلاً - وبين عدم استحقاق العقوبة على ترك القصر ، حتّى فيما إذا علم بوجوبه ، وكان الوقت باقياً لإتيانه ، مع التمكن من إتيانه ، حيث أفتى الأعلام بعدم وجوب إتيانه .

أفاد رحمته الله : أنّ صحّة التمام تعني : كونه موجباً لسقوط إعادة القصر وقضائه ، وهي تقتضي كونه مأموراً به ، لأنّه من لوازم كون العمل المأتي مطابقاً للمأمور به ومصداقاً له ، مع أن المفروض أنه ليس مأموراً به ، وأن القصر هو المأمور به .

كما أن استحقاق العقوبة على ترك القصر - حتّى في الصورة المذكورة - من لوازم بقاء الأمر بالقصر ، وعدم سقوطه بإتيان صلاة التمام .



وما ذكرناه يعني وجود تنافٍ بين صحّة التمام وبين استحقاق العقوبة على ترك القصر، وهكذا بالنسبة إلى الجهر في موضع الإخفات، والعكس.

ثمّ أجاب الله عن ذلك:

بأنّه يستفاد من دليل صحّة التمام أنه واجد لمرتبة من المصلحة الملزمة التي يمكن تحقّقها بدون تحقّق المرتبة الكاملة، وللقصر مصلحة كاملة مساخنة مشتملة على مصلحة التمام، والمصلحتان موجودتان بوجود واحد، بحيث مع وجود المصلحة الملزمة القائمة بالتمام لا يمكن استيفاء المصلحة الكاملة الملزمة أيضاً القائمة بالقصر، وإنما يمكن استيفائها بالقصر فيما لو لم تُستوفَ المرتبة الناقصة بسبب إتيان التمام، وإلا فإن أتى المكلف بالتمام قبل إتيان القصر، لجهله بوجود القصر ولو عن تقصير، فإنّه لا يجب عليه الإتيان بالقصر بعد العلم بوجوبه وبقاء الوقت والتمكن من إتيانه، لعدم إمكان استيفاء ملاكه حينئذ، ولكنّه يستحقّ العقاب على ترك القصر حينها، نظراً لحكم العقل بلزوم استيفاء الملاك الملزم عقلاً عند التمكن منه، والمفروض تمكنه منه بسبب التعلّم والعلم بوجوبه، إلاّ أنّه باختياره قد ترك التعلّم المنجرّ إلى ترك المصلحة الملزمة.

وما ذكرناه يجري بتمامه في الجهر والإخفات، فيما لو وقع كلّ منهما في موضع الآخر.

وعليه: فلا إشكال في صحّة التمام مع عدم كونه مأموراً به واقعاً، وكون القصر مأموراً به واقعاً لقيام المصلحة الملزمة الكاملة به دون التمام<sup>(١)</sup>.

ويمكن التمثيل لما أفاده المحقّق الآخوند الله بالكثير من الأمثلة العرفيّة والخارجيّة،

(١) كفاية الأصول: ٤٢٨.

من قبيل: ( نمو الشجر ) فإنه كما يمكن أن يتحقق من خلال الماء العذب ، ويكون في غاية الكمال ، كذلك يمكن أن يتحقق من خلال الماء المالح ، ولكنه لن يكون في غاية كماله ، إلا أنه مع تحققه عن طريق الماء المالح لن يمكن تحقيقه مرة أخرى عن طريق الماء العذب .

وكذلك مثلاً: لو أمر المولى عبده أن يرويه بماء زلال ، فجاءه بما هو دون ذلك ، وتحقق الإرواء ، فإنه لا مجال - حينئذ - لتحقيق إروائه مرة أخرى عن طريق الماء الزلال ، لعدم وجود محل له .

### الإشكالات الواردة على معالجة المحقق الأخوند عليه السلام:

**الإشكال الأول:** إن التصوير المذكور في معالجته عليه السلام لازمه فرض التضاد بين الملاكين ، إذ لا يمكن الجمع بينهما ، وهذا التضاد الملاكي يوجب تضاد العمليين بالغير - لا بالذات - وذلك لوضوح إمكان الجمع بين القصر والتمام ، غير أن كل واحد منها بما هو سبب للتأثير في الملاك ، يكون مضاداً للآخر ، وهذا هو معنى التضاد بالغير لا بالذات ، ومع كون العمليين متضادين ، ووجوب القصر في الواقع - بحسب الفرض - فإن كلاً من الضدين يكون مانعاً عن الآخر ، وهذا يعني أن وجوب القصر متوقف على عدم التمام ، وبذلك يكون عدم التمام مقدّمة له ، وبما أن وجوب ذي المقدّمة ملازم لوجوب المقدّمة ، فإن عدم التمام يكون واجباً ، وإذا فرضناه واجباً ، والأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام ، فلا بدّ من القول بأن الأمر بعدم التمام يقتضي النهي عن التمام ، وهذا يثبت عدم كون أداء الصلاة تماماً صحيحاً ، لأنّ النهي عن العبادة يقتضي فسادها ، فحينئذ لا يصحّ القول بكون التمام واجداً للمصلحة ، ولو الضعيفة منها .

**الإشكال الثاني:** إن عدم الضد كما يكون مقدّمة للضد الآخر ، كذلك

وجود الضد يكون مانعاً عن وجود الضد الآخر ، وبهذا يكون وجود التمام مانعاً عن وجود القصر ، وعليه فإذا فرضنا أن القصر هو الواجب - في الفرض - فن باب أن الأمر بشيء يقتضي النهي عن ضده العام ، الذي هو ترك القصر ، فإن ترك القصر سيكون حراماً ، وحرمة مستلزمة لحرمة مقدمته بتحريم المولى ، التي هي الإتيان بالتمام ، وبهذا سيكون التمام حراماً ، فيكون فاسداً - حينئذ - ولا مصلحة فيه أيضاً .

وأجاب المحقق الآخوند رحمته عن كلا الإشكاليين : بأنهما يبتنيان على مسألة ( أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ) والحال أن النهي فيها ليس إلا نهياً غيرياً ، وهو لا يوجب مبعوضية العمل وفساد العبادة .

مضافاً : إلى أنه ليس بين الضدين عليية ومعلولية وتقدم وتأخر ، حتى يقال إنه يلزم الدور ، وإنما هو مجرد تنافٍ وجودي ، وهو غير منحصر بتوقف وجود أحد المتنافيين على عدم الآخر <sup>(١)</sup> وبالعكس ، بل له سبب آخر ، وعليه فمع عدم

(١) من الممكن تصوير التنافي الوجودي بين المتنافيين بوجه آخر غير التوقف ، وحاصله كما يستفاد من كلمات المحقق الأصفهاني رحمته وإن تراجع عنه في بعض أبحاثه : إن قابلية محل الضد للضد الآخر تتوقف على عدم الآخر في المحل ، بمعنى أن محل الضد لا قابلية له - بحسب الذات - لأحدهما ، وإنما قابليته بسبب عدم عروض أحد الضدين عليه ، كقابلية المحل للسواد ، فإنها بسبب عدم عروض البياض ، وكذلك العكس ، وهذا يعني أن عدم العروض هو شرط القابل ، وبه يتم كون عدم أحد الضدين مقدّمة للآخر .

ولكن التحقيق على خلاف ما أفاده : فإن محل الضدين له قابلية ذاتية لأحدهما بلا تعيين ، ومع عروض أحدهما لا يقبل المحل الآخر ، لعدم وجود العلة القابلية ، ولو قبل للزم تحقق الآخر بلا علة قابلية ، وهو محال ، وهذا هو سر التنافي بين الضدين .  
وعلى ذلك : فالصحيح أن التضاد ليس هو إلا « التنافي الوجودي بين شيئين لأجل »

توقّف أحد الضدّين على الآخر ، يندفع الإشكال ؛ لأنّه مبني على نكتة التوقف<sup>(١)</sup> .  
ثمّ إن المحقّق الآخوند<sup>عليه السلام</sup> قد استشكل على نفسه بإشكال ، وأجاب عنه ، فقال :  
إن قلت : إن كانت صلاة التمام ذات ملاك في حال الجهل ، ومع استيفاء مصلحتها  
لا يبقى مجال لاستيفاء مصلحة القصر التامة ، فمن الممكن أن يلتزم بذلك في حال  
العلم أيضاً ، من غير فرق بين الحالين من هذه الناحية .

قلت : الذي دعانا إلى التفريق بين الحالين هو الدليل ، فإنّ حال الجهل قد قام  
فيه الدليل على وجود مصلحة ناقصة في صلاة التمام ، دون حال العلم ،  
والإفانّه لافرق بينهما لولا الدليل<sup>(٢)</sup> .

**الإشكال الثالث :** ما أفاده المحقّق النائيني<sup>عليه السلام</sup> ، وتبعه فيه المحقّق الخوئي<sup>عليه السلام</sup> ،  
وحاصله : أنّ المصلحة الزائدة في طرف القصر - مثلاً - يمكن تصوّرها بنحوين :  
**النحو الأوّل :** أن تكون دخيلة في ملاك الواجب ، بحيث تكون ارتباطية  
مع المصلحة الناقصة ، بمعنى عدم إمكان تحقّق الناقصة بدون المرتبة الكاملة  
ولا العكس ، فلا يمكن تحقّق الملاك بدونها ، وهذا معناه عدم كون الصلاة التمامية  
ذات ملاك ، فلا تقع صحيحة .

» عدم العلة القابلية لكلٍ منهما « ، وفي كلّ مورد يكون فيه القصور من ناحية قدرة الفاعل ،  
فليس هو من موارد التضادّ الاصطلاحي ، وهذا ما يؤكد خطأ التعبير عن الضد بأنّه مانع عن  
الضد الآخر ، لأنّ المانع ليس هو إلا العلة الفاعلية المانعة عن تأثير فاعلية العلة الأخرى  
المضادة لها في التأثير ، وأمّا نفس المتضادين فليس أحدهما مانعاً عن الآخر ، بل ليس  
بينهما إلا مجرد تنافٍ وجودي لأجل عدم العلة القابلية .

(١) كفاية الأصول : ٤٢٨ .

(٢) كفاية الأصول : ٤٢٩ .

ولا يصحّ أن يقال: إنّ استيفاء المصلحة الناقصة يمنع عن استيفاء المصلحة الكاملة، من جهة سلب القدرة عن الفاعل.

فإنّه يقال: لا وجه له، لأنّ استيفاء الملاك في الفرض مقدور بالواسطة، نظراً للقدرة على المتعلّق، فيمكن استيفاء كلتا المصلحتين.

إلا أن يقال: إنّ واجدية الصلاة القصرية للملاك التامّ مشروطة بعدم استيفاء الملاك الناقص من خلال الصلاة التماميّة. وبعبارة أخرى: يكون السبق بأداء التمام مانعاً عن تحصيل القصر.

ولكنّه خلف الفرض، لأنّه إن كان وجود التمام مانعاً عن استيفاء ملاك القصر، فلازم ذلك أن لا يكون للصلاة القصرية ملاك حال الجهل بوجود القصر، ومع عدم كونها ذات ملاك لا يكون تركها معصية، وهو خلاف فرض كون ترك القصر موجباً لاستحقاق العقاب.

**النحو الثاني:** أن لا تكون المصلحة الزائدة دخيلة في الملاك، بحيث تكون كل من المصلحتين مستقلّة غير مرتبطة بالأخرى، ولازم هذا هو القول بالوجوب التخييري بين القصر والتمام، ومعه لا معنى لاستحقاق العقاب على ترك القصر بعد الإتيان بالصلاة التماميّة.

مضافاً: إلى أن المستفاد من أدلّة الباب كون التمام مأموراً به أيضاً، لقول الإمام الباقر عليه السلام بعد أن سأله زرارة عن من جهر في موضع الإخفات، أو العكس: «فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري، فلا شيء عليه، وقد تمت صلاته» بتقريب: أن التمام - في قوله عليه السلام: تمت صلاته - معناه الصحّة، وهي مطابقة المأتي به للمأمور به، فينكشف كون التمام متعلّقاً للأمر كالقصر، وهذا ما يؤكد كون الوجوب تخييرياً أيضاً، فيتأكد إشكال عدم استحقاق

العقاب على ترك القصر ، مرّة أخرى<sup>(١)</sup>.

### مناقشة السيّد البجنوردي للمحقّق النائيني عليه السلام:

وناقش السيّد البجنوردي عليه السلام ما أفاده أستاذه النائيني عليه السلام بثلاث مناقشات:

**المناقشة الأولى:** إن ما أفاده عليه السلام من أنه على فرض الارتباطية لا يكون التمام صحيحاً ، لعدم كونه ذا ملاك ، ليس بتامّ؛ وذلك لأنّه لا مانع من كون القصر ذا ملاك هو الآخر ، إلّا أنه لا يمكن استيفاءه ، لما ذكرناه من عدم قابلية المحل لاستيفاء كلا الملاكين ، فعند استيفاء الملاك الناقص لا يبقى محلّ لاستيفاء الملاك التامّ ، وبهذا يتّضح أن عدم القدرة على كلا الملاكين ليس من ناحية سلب القدرة عن الفاعل ، كما تصوّر ذلك المحقّق النائيني عليه السلام فعالج الأمر بوجود القدرة على المتعلّق ، بل عدم القدرة من ناحية قابلية القابل ، إذ الفاعل قادر ، ولكن القابل ليس كذلك .

**المناقشة الثانية:** إن ما أفاده عليه السلام من أن وجود التمام إذا كان مانعاً عن استيفاء ملاك القصر ، فلازمه أن لا يكون للصلاة القصرية ملاك حال الجهل بوجود القصر ، ليس بتام أيضاً ، ووجه عدم تماميته: أن المانع عن استيفاء ملاك القصر لو كان هو الجهل بالقصر ، لصحّ ورود المحذور ، ولكن المانع ليس هو ذلك ، وإنّما هو إيجاد التمام ، ومع كون هذا هو المانع لا يلزم المحذور المذكور ، إذ من الممكن أن يكون للقصر ملاك حال الجهل بحكمه ، ولكنّه يمتنع استيفاءه بسبب إيجاد التمام .

(١) فوائد الأصول: ٤: ٢٩٢. مصباح الأصول: ٢: ٥٠٧.

**المناقشة الثالثة:** إن استدلاله عليه السلام بالنصوص على وجوب التمام، واستفادة الوجوب التخييري على ضوء ذلك، ليس تاماً؛ وذلك لأن المراد من مفردة (تمت) في الرواية ليس إلا: عدم وجوب الإعادة والقضاء فقط، ولا دلالة لها على كون التمام مأموراً به<sup>(١)</sup>.

### مناقشة ما أفاده السيد البجنوردي عليه السلام:

إلا أن ما أفاده السيد البجنوردي عليه السلام أخيراً ليس بتام، وذلك: لأن مفردة (تمت) إن كانت بمعنى الصحة، فليس المراد منها إلا مطابقة المأتي به للمأمور به، ويدل ذلك على كون التمام متعلقاً للأمر، ولازمه عدم وجوب الإعادة والقضاء.

إلا أن يقال: إنه حتى مع البناء على وجود مأمور به واحد في الواقع فقط، وهو القصر، فن الممكن أن يكون التمام صحيحاً لا تجب إعادته، بنكتة أن العمل إذا كان ذا ملاك، ولم يكن مأموراً به واقعاً، وصدر عن المكلف مع الإضافة إلى الله تعالى، لا اعتقاده بكونه مأموراً به، فالإضافة كافية لتصحيحه، بسبب قصده للأمر الظاهري، فيكون العمل صحيحاً لكونه ذا ملاك، بمعنى عدم وجوب إعادته أو قضائه لأجل إضافته إلى الله تعالى بالأمر الظاهري.

وعليه: فلا يحيص عن الالتزام بأن المصحح للتامة ليس سوى الحكم الظاهري بالتمام، بعد فرضه ذا ملاك، كما يستفاد من الدليل الدال على الصحة.

**الإشكال الرابع:** ما أفاده المحقق الخوئي عليه السلام وحاصله: أن ظاهر محاولة المحقق الآخوند عليه السلام وجود التضاد بين الملاكين، مع إمكان الجمع بين العملين، وهو ليس بتام، إذ ليس يمكن أن يكون هنالك تضاد بين الملاكين، مع عدمه

(١) منتهى الأصول: ٢: ٤٨٧ و ٤٨٨.

بين العملين ، وتصوير هذا وقوعاً يكاد أن يلحق بأنياب الأغوال<sup>(١)</sup> .  
ويلاحظ عليه : أنّ ما أفاده عليه السلام من الملازمة بين التضادّ بين الملاكين ، والتضادّ  
بين العملين ، إنّما يتم في خصوص ما لو كان التضادّ بين الملاكين بالذات ،  
وهذا أجيب عن كلام المحقّق الآخوند عليه السلام لأنّ ظاهر كلامه - كما أوضحناه سالفاً -  
كون التضادّ بين الملاكين بالغير ، وهذا لا يتنافى مع إمكان الجمع بين العملين .

**المعالجة الثانية :** معالجة الشيخ كاشف الغطاء عليه السلام . وهي تعتمد على نكتة  
الترتّب ، وحاصلها : أنّ الواجب على المكلف أولاً هو القصر ، والواجب ثانياً  
هو التمام ولكن عند العصيان بترك القصر ولو للجهل بالحكم ، بحيث يكون  
الأمر بالتمام مشروطاً بعصيان الأمر بالقصر وفي طوله ، لفرض كون المحكمين  
المذكورين متعلقين بضدين ، فلا يمكن الأمر بكليهما في عرض واحد ، وبذلك  
يصحّ العقاب على ترك القصر ، لكون المكلف قد فوّت مصلحته باختياره ،  
ويصحّ التمام لترتّب الأمر به على عصيان ذاك<sup>(٢)</sup> .

### مناقشة المحقّق النائيني لكاشف الغطاء عليه السلام :

وأشكل المحقّق النائيني عليه السلام على كاشف الغطاء عليه السلام بأربعة إشكالات :  
**الإشكال الأوّل :** إنّ المورد ليس من موارد الترتّب ؛ وذلك لأنّه يعتبر  
في الخطاب الترتّبي أن يكون خطاب المهم مشروطاً بعصيان خطاب الأهمّ ،  
وفي المقام ليس يمكن ذلك ، إذ التارك للقصر لا يعقل أن يخاطب بعنوان (العاصي)

(١) مصباح الأصول : ٢ : ٥٠٧ .

(٢) كشف الغطاء (الحجريّة) : ٢٧ .



لفرض جهله بالحكم ، ولو التفت إلى عصيانه لخرج عن عنوان الجاهل ، ومعه لا تصح منه الصلاة التامة .

**الإشكال الثاني:** إنه يشترط في باب الترتب أن يكون كل من العاملين واجداً لتمام الملاك ، ولكن يمتنع تعلق الأمر بكلٍ منهما ، لعدم القدرة على الجمع بينهما في مقام الامتثال ، نظراً للتضاد بين المتعلقين ، إمّا لضيق الوقت عن امتثال كليهما ، وإمّا لضعف القدرة ، وإمّا لغير ذلك ، والمقام ليس من هذا القبيل ؛ لعدم ثبوت الملاك في كلٍ من القصر والتمام ، وإلا لتعلق الأمر بكلٍ منهما على نحو التخيير ، نظراً لإمكان الجمع بينهما ، فعدم تعلق الأمر بكليهما يشهد بعدم قيام الملاك بهما معاً ، ومع عدم الملاك لهما جميعاً لا تصح دعوى الترتب<sup>(١)</sup> .

**الإشكال الثالث:** بما أنه في الترتب يكون خطاب المهم مشروطاً بعصيان خطاب الأهم ، فالترتب يمتنع في المقام لعدم إمكان تحقق العصيان ؛ وذلك لأنّ وجوب الصلاة بما أنه موسع بين المبدأ والمنتهى ، فلازمه أن لا يتحقق العصيان إلا بخروج الوقت ، وأمّا في أثناء الوقت فلا يمكن تحقّقه ، وهذا هو الذي فرض موضوعاً للحكم الثاني ، ومع عدم تحقّق الموضوع لا يتحقّق الحكم بالضرورة<sup>(٢)</sup> .

**الإشكال الرابع:** إن الترتب لو سلم بإمكانه في المقام ، إلا أنه لا دليل على وقوعه ، فالقول به قول بغير دليل ، بخلاف باب التزامه فإنّ دليل الترتب فيه هو إطلاق دليل الواجبين مع عدم القدرة على إتيان كليهما ، بلا حاجة إلى

(١) فوائد الأصول : ٤ : ٢٩٣ .

(٢) أجود التقريرات : ٣ : ٥٧٢ .

التماس دليل آخر<sup>(١)</sup>.

### مناقشة المحقق الخوئي للمحقق النائيني عليه السلام:

وأجاب المحقق الخوئي عليه السلام عن الإشكاليين الأول والثالث: بأن عصيان الأهم ليس شرطاً للترتب، بل المدار في الترتب على ترك الأهم بأي نحو كان، وعليه يصح أن يقال في المقام: بأن القصر واجب مطلق، والتمام واجب مشروط بترك القصر جهلاً بوجوبه.

كما أجاب عن الرابع: بوجود الدليل الدال على الترتب، وهو قوله عليه السلام في الرواية: «وتمت صلاته» إذ هو يدل على صحة التمام، وإنما الكلام في كيفية تصوير الصحة ليس إلا<sup>(٢)</sup>.

وأما الثاني من إشكالاته فلنا أن نجيب عنه - وإن لم يجب عنه المحقق الخوئي عليه السلام لأنه لم يتعرض لأصل الإشكال - : بأن عدم تعلق الأمر بهما على نحو التخيير، لا يكشف عن عدم وجود الملاك في كليهما، وذلك لإمكان وجود الملاك في التمام، غير أنه لا يصح الأمر به مستقلاً، لكون ملاك صلاة القصر بمقداره الزائد الملزم أيضاً مرتبطاً بملاك التمام، بحيث إذا تم استيفاؤه لم يمكن استيفاء ملاك صلاة القصر بمقداره الزائد الملزم، فيوجب استيفاء ملاكه تفويت الملاك في صلاة القصر بمقداره الزائد الملزم.

كما أنه ينبغي الالتفات إلى أن جواب السيد الخوئي عليه السلام عن الإشكال الرابع، لا يتم إلا على تفسير (التمامية) في الرواية بالصحة الملازمة لوجود الأمر، والتي

(١) أجود التقريرات: ٣: ٥٧٣.

(٢) مصباح الأصول: ٢: ٥٠٨.

هي بمعنى مطابقة المأتي به للمأمور به ، وقد تقدمت منّا المناقشة في ذلك فلا نعيد .

### مناقشة المحقق الخوئي رحمته الله لدعوى الترتّب :

وأشكل المحقق الخوئي رحمته الله على الشيخ كاشف الغطاء الكبير رحمته الله بإشكالين :

الأول : إن لازم الالتزام بالترتّب في المقام ، هو الالتزام بتعدّد العقاب عند ترك الصلاة من الأساس ، وهو باطل<sup>(١)</sup> . وفيه : إن هذا الإشكال سيال في كلّ موارد الترتّب ، ولا يختصّ بالمقام ، والجواب عنه هناك هو الجواب عنه هنا .

الثاني : إن الالتزام بالترتّب منافي للروايات الدالّة على وجوب خمس صلوات في اليوم فقط ، إذ لازمه كون الواجب على من أتمّ صلاته ثمان صلوات يومية ، وهو واضح الفساد<sup>(٢)</sup> .

وتحقيق المطلب أن يقال : إن ترك الأهمّ مطلقاً ليس محققاً لموضوع الخطاب الترتبي ، بل المحقق هو تركه عن جهل بحكمه ، وهذا يعني لزوم إحراز الشرط وهو ( الجهل ) ، ومع إحرازه ينقلب إلى عالم ، فلا يصحّ الترتّب المذكور .

وبعبارة أخرى : سواء كان موضوع الخطاب الترتبي هو عصيان الأهمّ أم تركه ، فالترتّب في المقام غير معقول ، وذلك : لأنّ الموضوع سواء كان هو العصيان أم الترك فهو مشروط بالجهل المركّب ، بتقريب : أن المكلف لو أحرز كونه جاهلاً بوجود القصر لانقلب إلى عالم بالتكليف ، إذ أنه بحسب الفرض قد أحرز أن الواجب هو التمام بالجهل المركّب .

ولك أن تقول : إن موضوع البحث هو الجاهل المقصر الذي أتمّ في موضع القصر ،

(١) و(٢) مصباح الأصول : ٢ : ٥٠٨ .

أو جهر في موضع الإخفات ، أو العكس ، بسبب جهله الناشئ عن ترك الفحص ، وهذا يعني أن خطابه بالمهم متوقف على ترك الأهم أو عصيانه الناشئ عن جهله المركب بوجوب القصر ، وعليه فإذا كان موضوع الخطاب الترتبي التكليفي هو الترك المشروط بالجهل المركب ، فإن هذا لا يمكن أن يكون داعياً ومنجزاً إلا مع إحراز شرط موضوعه - إذ داعوية كل تكليف مشروطة بإحراز موضوعه وشروطه - ولو أحرز المكلف هذا الشرط ، أي: كونه جاهلاً مركباً بحكم القصر ، للزم انقلابه عالمًا بحكمه ، ومعه يستحيل الخطاب الترتبي .

### المعالجة الثالثة: معالجة المحقق الخوئي رحمته الله.

وحاصل ما أفاده رحمته الله: أن مسألة استحقاق العقاب وعدمه مسألة عقلية<sup>(١)</sup> ،

(١) اختلفت كلمات الأعلام في تصوير مسألة العقاب على ثلاثة مسالك:

**المسلك الأول:** القائل بأن استحقاق العقاب من باب حكم العقل البديهي ، وأنه من القضايا المشهورة العامة ، نظير مسألة حسن العدل وقيح الظلم ، فإن العقل يرى الملازمة بين الموضوع الذي ينطبق عليه عنوان العدل - كأداء الأمانة - وبين استحقاق الثواب ، كما يرى الملازمة أيضاً بين الموضوع الذي يكون مصداقاً للظلم - كالخيانة - وبين استحقاق العقاب ، وهذا حكم عقلي بديهي ، تطابقت عليه آراء جميع العقلاء ، وهذا هو مختار المحقق الأصفهاني رحمته الله ومختارنا .

**المسلك الثاني:** القائل بأن استحقاق العقاب من باب قاعدة اللطف ، بتقريب: أن الله تعالى خلق الإنسان ناقصاً ، بغرض أن يصل إلى الكمال ، ولذلك زوده بأسباب التكامل ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل ١٦ : ٧٨] وبمقتضى قاعدة اللطف لو كانت هنالك أسباب للتكامل ليست بيد العبد فعلى خالقه أن يتمها ، وإلا كان ناقصاً لغرضه ، ومن هذه النقطة جاء إرسال الرسل وإنزال الكتب ، وجعل الثواب والعقاب ، والوعيد بإجرائهما يوم القيامة .

والفرق بين المسلكين: أن غاية ما تدل عليه قاعدة اللطف هو استحقاق العقاب «

ولا سبيل لإثباتها بالشهرة والإجماع، لأنها لا يصلحان لإثبات المسائل العقلية، وعليه فلا يصغى لدعوى الإجماع على ثبوت العقاب في المقام.

هذا مضافاً إلى الإشكال في أصل الكبرى، إذ الشهرة لم يقد دليل على حجيتها في نفسها حتى في المسائل الفرعية، وأما الإجماع فصغره غير محققة، لعدم تعرض الأصحاب لهذه المسألة، بل وحتى كبراه أيضاً محل تأمل لاحتمال استناده إلى حكم العقل، والإجماع المحتمل المدركية ليس بحجة، وعلى ذلك: فالصحيح أن يلتزم بصحة العمل المأتي به بمقتضى الدليل، ويلتزم بعدم استحقاق العقاب لعدم الدليل عليه.

وقد أوضح عليه السلام كلامه: بأن الجاهل بوجوب القصر، لو صلى قصرًا مع قصد القربة، فإنه إما أن يحكم بصحة صلاته وعدم وجوب الإعادة بعد ارتفاع جهله، وإما أن يحكم بفسادها ولزوم الإعادة.

فعلى الأول: لا بد أن يلتزم بأن حكم الجاهل هو التخيير بين القصر والتمام،

» عند مخالفة التكليف الواقعي، لأنها إنما قضت باستحقاق العقاب لأجل إيصال المكلف إلى المصالح الواقعية، باعتبار أن الوصول للكمال يدور مدار تحصيلها وتجنب المفساد الواقعية، ولذلك فإن التجري على هذا المسلك لا عقاب عليه، والانقياد لا ثواب له، بخلافه على المسلك الأول، إذ أن التجري يكون على ضوئه مصداقاً للظلم فيوجب استحقاق العقاب، والانقياد يكون مصداقاً للعدل فيوجب استحقاق الثواب.

**المسلك الثالث:** القائل بتجسم الأعمال. وهو الذي يرى وجود الملازمة التكوينية بين الأعمال وبين الثواب والعقاب، وآيات القرآن الكريم الدالة على هذا المسلك في غاية الكثرة، من قبيل: ﴿الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [غافر: ٤٠: ١٧].

و: ﴿وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [يس: ٣٦: ٥٤].

و: ﴿الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية: ٤٥: ٢٨] وهي تدل على أن الجزاء هو نفس العمل، إذ العمل بنفسه يتجسم إلى الصور الحسنة أو القبيحة، وأما الروايات الدالة على ذلك فهي أكثر من أن تحصى.

وهذا هو الصحيح ، فيحكم بصحة القصر بمقتضى إطلاقات الأدلة الدالة على وجوب القصر ، وترفع اليد عن ظهورها في الوجوب التعييني بما دلّ على صحة التمام ، وهذا يعني أنّ الجاهل بوجوب القصر مخير بينه وبين التمام ، وإن لم يكن ملتفتاً إلى التخيير ، وعلى هذا فلا موجب لاستحقاق العقاب عند الإتمام وترك القصر .

وعلى الثاني : لا محيص عن الالتزام بالوجوب التعييني للتمام عند الجهل بوجوب القصر ، ومعه لا يمكن الالتزام باستحقاق العقاب على ترك القصر .

والكلام في مسألة الجهر والإخفات هو الكلام ، ولتوضيح ذلك : فلنفرض شخصين كلاهما جاهلان مقصران ، فأتى أحدهما بصلاة الصبح جهراً ، والآخر إخفاتاً ، فإنه يحكم بصحة صلاة الثاني مع مخالفتها للواقع للنص الخاص ، ولو حُكم - حينئذ - ببطلان صلاة الأوّل المطابقة للواقع لكان ذلك قبيحاً ، إذ كيف يحكم ببطلان المطابق للواقع ، وصحة المخالف؟! فالصحيح هو الحكم بصحة صلاته أيضاً ، ومع الحكم بصحة الصلاتين الجهرية والإخفائية ، يتعين القول بكون الجاهل مخيراً بينهما ، وإن لم يكن ملتفتاً للتخيير حال العمل ، ومع القول بالتخيير لا يبقى وجه للحكم باستحقاق العقاب<sup>(١)</sup> .

وتحقيق المطلب : أنّ المقصود في المقام ليس هو إثبات استحقاق العقوبة بالشبهة أو الإجماع ، حتّى يقال - كما أفاد الله - بأن المسألة عقلية ، ولا سبيل لدعوى الإجماع أو الشبهة فيها ، بل المقصود أن المشهور قد صرحوا بأن العقل يحكم باستحقاق العقاب ، وبعد الحكم العقلي بذلك يقع البحث حول كيفية التوفيق بينه وبين الالتزام بصحة العمل ، فيتخلص عن ذلك إمّا بمعالجة المحقق الآخوند<sup>(٢)</sup>

(١) مصباح الأصول: ٢: ٥٠٩ و ٥١٠ .

وإمّا بمعالجة الشيخ كاشف الغطاء الكبير رحمته الله.

وبعبارة أخرى: إنّ الكلام تارة نفترضه بنحو أنّ المشهور حكموا باستحقاق العقاب على ترك القصر، مع صحّة التمام، وعلى هذا النحو يجاب: بأن الشهرة في المسائل العقلية لا تجدي نفعاً، وتارة نفترضه بنحو أنّ المشهور صرّحوا بحكم العقل بالاستحقاق مع صحّة التمام، ويبحث حول وجه التوفيق - كما هو مفروض البحث - وحينئذ ليس يصحّ التخلص عنه بأن الشهرة في المسائل العقلية لا تفيد، لأنّ الشهرة في الفرض ليست هي المدرك، بل المدرك هو حكم العقل، وهذا الفرض لا يمكن التخلص عنه إلاّ بإجابة المحقّق الآخوند رحمته الله أو إجابة أخرى.

فالصحيح أن يقال - في فرض المسألة من وجوب القصر مثلاً، عند العلم بحكمه مع عدم لزوم امتثاله عند إتيان الصلاة التامة؛ لعدم وجوب العاملين في وقت واحد - أنّه إن أحرز من الخارج أن ملاك الصلاة التامة مسانخ ملاك الصلاة الأخرى ذات الملاك الأقوى، مع ارتباط المقدار الزائد الملزم من ملاك القصر بملاك التمام دون العكس، فالحقّ مع المحقّق الآخوند رحمته الله، في حكمه باستحقاق العقاب على تفويت المصلحة الأهمّ.

وكذلك الحكم أيضاً: فيما لو فرض وجود ملاكين متضادّين بحدّ اللزوم في الصلاتين، وكان القصر ذا ملاك كامل، والمقدار الزائد فيه كان ملزماً ومسانخاً مع الناقص الملزم فيه ومرتبلاً به، فإنّ استحقاق العقاب يكون على تفويت الزائد مع عدم إمكان تحصيله عند إتيان التمام، لفرض تضادّهما.

كما أنّه لو فرض أن لهما ملاكين ملزمين متضادّين ومتساويين، وكان ملاك التمام عند الجهل بحكم القصر، فلا وجه لاستحقاق العقاب على ترك القصر حينئذ. وأمّا الحكم بتامية الصلاة في قول الإمام عليه السلام «وتمّت صلاته»: فإن قلنا

بأنه يستفاد منه وجود الأمر، بناءً على أن الصحة - بمعنى المطابقة للمأمور به - وأنها متفرعة على الأمر، فهذا معناه التخيير بين القصر والتمام، غايته أن صلاة التمام تكون واجبة في فرض الجهل بالقصر.

وإن قلنا: بأنه لا يستفاد من المفردة المذكورة وجود الأمر بالتمام، وإنما الحكم بالتمامية من جهة كون التمام ذا ملاك وله حكم ظاهري، وقد أضيف إلى الله تعالى، فيجزي من هذه الجهة، فهذا معناه كون التمام مسقطاً للأمر بالعمل الآخر، إذ لا وجه للزوم صلاتين في وقت واحد قصراً وتماماً، وعليه فلا وجه لاستحقاق العقاب، إلا مع إحراز أن ملاك القصر من القسمين الأولين من الأقسام الثلاثة.

#### الأمر الرابع: وقفة مع الفاضل التوني رحمته الله.

وفي ختام مبحث شرائط الأصول، جرت عادة الأصوليين - تبعاً للشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله - أن يتعرضوا لشرطين ذكرهما الفاضل التوني رحمته الله في كتابه (الوافية في أصول الفقه) وهما:

الأول: أن لا يستلزم إجراء البراءة الضرر على الغير.

الثاني: أن لا يستلزم إجراؤها تكليفاً إلزامياً آخر على المكلف.

وقد مثل للشرط الأول: بمن فتح قفص شخص فطار ما فيه، أو حبس شاة فمات ولدها، أو أمسك رجلاً فهربت دابته، فإن إجراء البراءة في مجموع هذه الموارد موجب لتضرر المالك.

ومثل للشرط الثاني: بإجراء الأصل عن أحد الإنائين المشتبهين، فإنه مستلزم للزوم الاجتناب عن الآخر، كما مثل له أيضاً بعدم تقدم الكرية على الملاقاة،



فإن إجراء الأصل في ذلك يستلزم لزوم الاجتناب عن النجس<sup>(١)</sup>.

### تعليق المحقق الآخوند عليه السلام على شرطي الفاضل التوني عليه السلام:

وقد علّق المحقق الآخوند عليه السلام - والحق معه - تبعاً للشيخ الأعظم الأنصاري عليه السلام على الشرطين المذكورين ، بما حاصله : إن الاستلزام - المذكور في الشرط الثاني - للتكليف الآخر : إما أن يكون مترتباً على نفي الحكم ظاهراً ، وهذا لا إشكال فيه من جهة تحقق موضوعه ، وإما أن يكون مترتباً على نفي الحكم واقعاً ، وهذا لا تثبتة البراءة إلا بناءً على القول بالأصل المثبت ، وعلى كلا الفرضين فلا إشكال في جريان البراءة .  
وأما الشرط الأول : فعند استلزام جريان البراءة للضرر ، يكون المورد مصداقاً لقاعدة الضرر ، وهي أمانة ، فلا يبقى معها موضوع لأصالة البراءة ، بل هي مقدّمة على الأمارات فضلاً عن الأصول العملية ، فلا وجه لاعتبار ذلك شرطاً لجريان البراءة<sup>(٢)</sup>.

### محاولة المحقق الخوئي عليه السلام لتوجيه كلام الفاضل التوني عليه السلام:

إلا أن المحقق الخوئي عليه السلام قد حاول توجيه كلام الفاضل التوني ، فأفاد : أنّ حديث الرفع وارد مورد الامتنان ، بقريئة إضافة الأمة إلى النبي صلى الله عليه وآله ، فلا بدّ في شموله أن لا يكون خلاف الامتنان على أحد من الأمة ، وبالتالي فلو لزم من جريان البراءة تضرر مسلم فإنها لا تجري ، ولا يشمل ذلك حديث الرفع .  
وعلى ذلك : فإن كان مراد الفاضل التوني عليه السلام اشتراط جريان البراءة بعدم

(١) الوافية : ١٩٣ .

(٢) كفاية الأصول : ٤٢٩ .

كونه منافياً للامتنان ، فهو متين لا يرد عليه شيء<sup>(١)</sup>.

والصحيح: أن ما أفاده عليه السلام وإن كان صحيحاً في نفسه ، إلا أنه ليس شيئاً آخر سوى ما ذكر في بحث البراءة من اشتراط جريانها بعدم كونه على خلاف الامتنان ، كما نبه على ذلك نفسه عليه السلام في بحث البراءة ، حيث قال : يعتبر في شمول حديث الرفع أمران ... الثاني: أن يكون في رفعه منة على الأمة ، فلا يرتفع به ضمان الإلتلاف المستحق بالاضطرار أو الإكراه ، لأن رفعه خلاف الامتنان بالنسبة إلى المالك ، وإن كان فيه منة على المتلف ، وكذا لا يرفع به صحة بيع المضطر ، فإن رفعها خلاف الامتنان<sup>(٢)</sup>.

وختاماً: فإن المتعارف في الأبحاث الأصولية البحث في هذا الموضوع حول قاعدة نفي الضرر ، تذييلاً على ما أفاده الفاضل التوحي عليه السلام ، وهذه القاعدة وإن كانت كبيرة النفع ، وكثيرة الثمرة في مباحث الفقه العملية ، إلا أن البحث عنها في غير علم الأصول أولى ، ولذلك أعرضنا عن البحث عنها في هذا المقام ، راجين المولى تبارك وتعالى أن يوفقنا لبيان معالمها في مناسبة أخرى . وعند هذه النقطة يتم البحث حول شرائط الأصول .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ،

وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ،

واللعنة الدائمة على أعدائهم وغاصبي حقوقهم أجمعين أبد الأبدين

(١) مصباح الأصول: ٢: ٥١٣ .

(٢) مصباح الأصول: ٢: ٢٧٠ .

# الفهرس الفذئتا

- ١ - فهرس الاصطلاحات العلمفة .
- ٢ - فهرس الفوائد و القواعد العلمفة .
- ٣ - فهرس المصادر .
- ٤ - فهرس المحتويات .





## ١ - فهرس الاصطلاحات العلميّة

رقم الصفحة	الاصطلاح
	/ أ /
١٠٢	القياس الاستثنائي الاتصالي = الاتصالي
٤٦٧	الهيئة الاتصالية = الاتصالية
٣٩٥	الأجزاء التحليلية
٥٢	العلم الإجمالي = الإجمالي
١٠٩	منجزية العلم الإجمالي
٤٧٢	الاحتياط
١٨٨	مبادئ الاختيار = الاختيار
٢٥٨ ، ٦٧ ، ٦٣	الفعل الاختياري = الاختياري
٧٤	الإدراك البدهي = الإدراك
٧٤	الإدراك النظري
٣١٩	الأقل والأكثر الارتباطيان = الارتباطيان
٥٦	العلم الارتكازي = الارتكازي
٣٢٩	الأوامر الإرشادية = الإرشادية
٨٢	القياس الاستثنائي = الاستثنائي
١٠٢	القياس الاستثنائي الاتصالي

رقم الصفحة	الاصطلاح
١٠٢	القياس الاستثنائي الانفصالي
٥٢٤	الاستصحاب = الاستصحاب الاستقبالي
٥٢٤	الاستقبالي = الاستصحاب الاستقبالي
١٠٢	الاستقراء = الاستقراء التام
١٠٢	الاستقراء الناقص
٣١٨	الاستقلاليان = الأقل والأكثر الاستقلاليان
١٣٦	الأصل = الأصل التنزيلي
١٠٤	الأصولية = المسألة الأصولية
٤٧٦-٢٥٦	الإطاعة
٣٦٦-٣٦٥	الإطلاق
٥١٧	الاطمئنان
٧٨	الاعتبار = الأمر الاعتباري
٧٩	الأمر الاعتبارية العقلانية
٧٩	الأمر الاعتبارية غير العقلانية
٣٤٤	الإعدادية = العلة الإعدادية
٥١	الإفاضية = العلم الحصولي الإفاضي
١٠١	الاقتراني = القياس الاقتراني
٥٧	الاقضاء = مرتبة الاقتضاء
٣١٨	الأقل = الأقل والأكثر
٣١٩	الأقل والأكثر الارتباطيان
٣١٨	الأقل والأكثر الاستقلاليان
٥٠	الاكتسابي = العلم الحصولي الاكتسابي
٣١٨	الأكثر = الأقل والأكثر
٨٣	أمّ القضايا البديهية
١٤٩	الامثال = طولية مراتب الامثال

رقم الصفحة	الاصطلاح
١٥٠	مراتب الامتثال
٣٢٩	الأمر = الأوامر الإرشادية
٤٧٣ ، ٣٢٩	الأوامر المولوية
١٨٨ ، ٧٦	الإمكان = الإمكان الماهوي
٧٦	الإمكان الوجودي
٨٠	الانتزاع = العناوين الانتزاعية
٤١٦	الجامع الانتزاعي
٤١٧	انتزاع المتعدد من الواحد
٨١	الانحصار = الانحصار العقلي
٨٢	الانحصار الوقوعي
٣٣١	الانحلال = الانحلال التنجيزي
٣٥٦	الانحلال العقلي
٣٣٣	الانحلال العلمي
٥٨	الإنشاء = مرتبة الإنشاء
١٠٢	الانفصالي = القياس الاستثنائي الانفصالي
٤٧٩ ، ١٠٦	الانقياد
٧٥	الأولية = القضايا البديهية الأولية
٢٤٢ ، ١٨٢	الأيس = مؤيس الأيس
/ ب /	
٧٤	البديهي = الإدراك البديهي
٧٥	القضية البديهية الأولية
٧٥	القضية البديهية الثانوية
٨٣	أمّ القضايا البديهية
٣٦٤	بشرط شيء = الماهية بشرط شيء

رقم الصفحة	الاصطلاح
٣٦٤	بشرط لا = الماهية بشرط لا
٣٦٦	بشرط لا عقلاً
٣٦٦	بشرط لا شرعاً
٨١	برهان = برهان الخلف
	ت /
٣١٧	التباين = المتباينان
٨٤	التجربة =
٨٤	التجريبيات
٨٤	المجرّيات
١٠٧	التجزي
٥٤١	تجسّم الأعمال
٤٠٤	التخيير = التخيير الشرعي
٤٠٤	التخيير العقلي
٥٣٧ ، ٥٣٦ ، ٤١١	الترتب
٤٦٦	التزاحم
١٩٣	التزاحم الملاكي
٤٣٢	التشريع = التشريع العملي
٤٨	التصديق = العلم التصديقي
٤٨	التصوّر = العلم التصوري
١٣٩ ، ١٢٩ ، ١٢١	التصويب
٥٣١	التضادّ =
١٣٩ ، ١٢١	تضادّ الأحكام الشرعية
٣٦٥	المتضادّين
١٤٧	التعلّقية =



رقم الصفحة	الاصطلاح
٣٦٩	الموجودات التعلّيقية
١٤٧	تعلّقي الوجود
٣٧٢ ، ٣٥١	تعلّيقية الوجود
٣٥٥	تعلّيقية الأمور النفسية
٦٠	التعليق
٥٢	العلم التفصيلي = التفصيلي
٤٢٧	التقيّد بالعدم = التقيّد
٣٦٥ - ٦٠	التقييد
١٨٧	التكليف
١٠٣	التمثيل
٤٧٥	قصد التمييز = التمييز
٦٢	التنجز
٦٠	التنجيز
١٣٦	الأصل التنزيلي = التنزيلي
٨٤	= التواتر
٨٤	المتواترات
٢٢٩	التوسط في التكليف = التوسط
٢٢٦	التوسط في التنجيز
٢٢٩	التوسط في الفعلية
	/ ث /
٨٣ ، ٧٥	القضية البديهية الثانوية = الثانوية
	/ ج /
٤١٦	الجامع الانتزاعي = الجامع

رقم الصفحة	الاصطلاح
٤١٠	= الجزء
٣٩٥	الأجزاء التحليلية
١٥٤	أجزاء العلة التامة
٤١٠	الجزئية
١٨٤	= الجعل
١٨٣	الجعل البسيط
٣٩٨	الجعل المركب
	الجنس
	ح /
٩٩	= الحجّة
١٠٤	الحجّة الأصولية
١٠٠	الحجّة المنطقية
٩٩	الحجّة اللغوية
٨٤	= الحدس
٨٤	= الحدسيات
٨٣	= الحسّ
٨٣	الحسّ الباطني
٨٣	الحسّ الظاهري
٨٣	المحسوسات
٧٢	= الحسن
٧٢	الحسن والقبح الفعليان
٧٢	الحسن والقبح الفاعليان
٧٣	الحسن والقبح العقليان
٨٩	الحسن الفاعلي
٨٩	الحسن الفعلي

رقم الصفحة	الاصطلاح
٩٢	الحسن والقبح في سلسلة معلولات الأحكام
٩٥	الحسن والقبح في سلسلة علل الأحكام
٤٩	الحصولي = العلم الحصولي
٥١	العلم الحصولي الإفاضي
٥٠	العلم الحصولي الاكتسابي
٤٩	الحضوري = العلم الحضوري
٤٤٦	الحقيقية = القضية الحقيقية
٧٤	حكم العقل
٥٧	الحكم = مراتب الحكم
٥٩	الحكم الإنشائي
٦٢ - ٥٩	الحكم الفعلي
٦٣	الحكم المنجز
١٣٩ ، ١٢١	تضاد الأحكام الشرعية
٣٩٠	محضات الأحكام التكليفية
٣٩١	محضات الأحكام الوضعية
٤٣٥	الحكومة
	/ خ /
٢٤٥ ، ٢٣٩	الخروج عن مورد الابتلاء
٤١٤	الخطأ في التطبيق
٨١	الخلف = برهان الخلف
	/ د /
٢٨٢ ، ٢٥٨	الداعي =
١٨٢	الداعي الأقصى

رقم الصفحة	الاصطلاح
٤٢٢	الدفع
٥٠١	الدلالة = الدلالة التصديقية الجدلية
٥٠١	الدلالة التصورية التفهيمية
٥٠١	الدلالة التصورية الوضعية
١٠١	الدليل
٦٨	الدليل الشرعي
٦٨	الدليل العقلي
	/ ذ /
٤٩	الذهنية = الصورة الذهنية
	/ ر /
٨٨ ، ٨٠ ، ٧٩	رتبة الذات
٤٢٢	الرفع
	/ ز /
٤٢٨	الزيادة الحقيقية
	/ ش /
١٦٥	الشبهة = الشبهة غير المحصورة
٤١٠	= الشرط
١٨٩ ، ١٨٦ ، ٦٦	الشرط الشرعي
٥٠٩	
٥٠٩ ، ١٨٦ ، ٦٧	الشرط العقلي
٢٤٢	شرط الفاعل

رقم الصفحة	الاصطلاح
١٦٠	شرط القابل
٤١٠	الشرطيّة =
٦٩	الشروط = شروط الواجب (المتعلّق)
٣٨٧، ٦٦	شروط الوجوب
	/ ص /
٥٢٧	الصحة
٤٢٨ - ٤٢٧	صرف الوجود
١٥٧	الصورة =
٤٩	الصورة الذهنيّة
	/ ض /
٥٣١	الضدّ = التضادّ
١٣٩، ١٢١	تضادّ الأحكام الشرعيّة
٣٦٥	المتضادّين
	/ ط /
٢٤٣، ٦٧	الطبع = الفاعل بالطبع
٦٠	الطبيعيّة = القضيّة الطبيعيّة
١٤٩	الطوليّة = طوليّة مراتب الامتثال
	/ ظ /
٨٦	الظلم

رقم الصفحة

الاصطلاح

رقم الصفحة	الاصطلاح
	ع /
٧٧	المشهورات العامة = العامة
٢٥٥	= العبادة
٢٥٥	العبادة بالمعنى الأخص
٢٥٥	العبادة بالمعنى الأعم
٤٨٤	العيب
٨٦	العدل
١٦١	عدم المانع = العدم
٤٥٨	عدم القول بالفصل
٤٢٧	التقيّد بالعدم
١٥٣	= العلة
٣٤٤	العلة الإعداديّة
١٥٣	العلة التامة
١٥٤	أجزاء العلة التامة
١٥٧	العلة الصوريّة
١٥٤ ، ٦٧	العلة الغائيّة
١٨٢ ، ١٥٤	العلة الفاعليّة
١٥٧	العلة الماديّة
١٩٥	العلة الناقصة
١٠٨ ، ٤٨	= العلم
١٠٨	كاشفيّة العلم
٥٢	العلم الإجمالي
١٠٩	منجزية العلم الإجمالي
٥٦	العلم الارتكازي

رقم الصفحة	الاصطلاح
١١٥	العلم الانفعالي
٤٨	العلم التصديقي
٤٨	العلم التصوري
٥٢	العلم التفصيلي
٤٩	العلم الحسولي
٥١	العلم الحسولي الإفاضي
٥٠	العلم الحسولي الاكتسابي
٤٩	العلم الحضورى
١١٥	العلم الفعلي
٨٠	العناوين = العناوين الانتزاعية
٢٥٧	العناوين الذاتية
٢٥٦	العناوين القصديّة
	<b>غ /</b>
١٥٤ ، ٦٧	الغائية = العلة الغائية
٣٤٦	الغرض = الغرض الأدنى
٣٤٦	الغرض الأقصى
١٤٣	غير المعين
	<b>ف /</b>
٦٧	الفعل الاختياري
١٨٢	= الفاعل
٢٤٢	الفاعل بالاختيار
٢٤٣ ، ٦٧	الفاعل بالطبع
٢٤٢ ، ١٥٥	الفاعل القادر

رقم الصفحة	الاصطلاح
١٥٥	الفاعل المختار
٢٤٢	شرط الفاعل
٨٩	الحسن الفاعلي = الفاعلي
٩٠	القبح الفاعلي
٤٤٧	الفرد المقدر = الفرد
٥٢٧	= الفساد
٨٤	= الفطرة
٨٤	الفطريات
٢٥٨ ، ٦٧ ، ٦٣	الفعل الاختياري = الفعل
٨٩	الحسن الفعلي = الفعلي
٨٩	القبح الفعلي
٦١	مرتبة الفعلية = الفعلية
	ق /
١٦٠	= القابل
١٦٠	شرط القابل
٧٢	الحسن والقبح = القبح
٧٣	الحسن والقبح العقلانيان
٩٥	الحسن والقبح في سلسلة علل الأحكام
٩٢	الحسن والقبح في سلسلة معلولات الأحكام
٣٦٥ ، ٣٦٤ ، ٣٦٣	الماهية اللا بشرط القسمي = القسمي
٤٧٥	قصد التمييز = القصد
٤٧٥	قصد الوجه
٤٧٥	قصد وجه الوجه
٧٧	القضايا المشهورات = القضايا



رقم الصفحة	الاصطلاح
٨٣	أم القضايا البديهية
٨٣ ، ٧٥	القضية البديهية الأولى = القضية
٨٣ ، ٧٥	القضية البديهية الثانوية
٤٤٦ ، ٥٣	القضية الحقيقية
٥٨	القضية الحقيقية الشرعية
٦٠	القضية الطبيعية
١٠٧ ، ١٠٥	= القطع
١٠٧	كاشفة القطع
٨٢	القياس الاستثنائي = القياس
١٠٢	القياس الاستثنائي الاتصالي
١٠٢	القياس الاستثنائي الانفصالي
١٠١	القياس الاقتراني
١٠٣	القياس الفقهي
	/ ك /
١٠٨	كاشفة العلم = الكاشفة
١٠٧	كاشفة القطع
	/ ل /
٣٦٥ ، ٣٦٤ ، ٣٦٣	الماهية اللا بشرط القسمي = اللابشرط
٣٦٤ ، ٣٦٣	الماهية اللا بشرط المقسمي
٣٣٩	= اللطف
٣٣٩	قاعدة اللطف
٤٨٤	اللعب

رقم الصفحة	الاصطلاح
١٨٢	ما به الوجود
١٦٠ ، ١٥٧	= المادّة
١٥٧	المادّة الأولى
١٥٦ ، ٦٧	ما لأجله العمل
٢٤٢ ، ١٨٢	ما منه الوجود
١٦١ ، ٧٠ ، ٦٣	= المانع
٤٦٧ ، ٢٤٢ ، ١٩١	
١٩٢	المانع الأولي
١٩٢	المانع الثانوي
٣٧١ ، ١٩١	المانع الشرعي
٣٧١ ، ١٩١	المانع العقلي
١٦١	عدم المانع
١٨٨ ، ٧٦	= الإمكان الماهوي
٣٦٤	= الماهيّة بشرط شيء
٣٦٤	الماهيّة بشرط لا
٣٦٥ ، ٣٦٤ ، ٣٦٣	الماهيّة اللا بشرط القسمي
٣٦٤ ، ٣٦٣	الماهيّة اللا بشرط المقسمي
١٥٦ ، ٦٨	ما ينتهي إليه العمل
٢٤٢	ما يوجب الفعل
١٨٨	= مبادئ الاختيار
٣١٧	المتباينان
٦٤	المتمانعان
١٨٣	متعلّق المتعلّق

رقم الصفحة	الاصطلاح
٨٣	المحسوسات
٣٩٠	المحصّلات = محصّلات الأحكام التكليفية
٣٩١	محصّلات الأحكام الوضعية
٣٩٠	المحصّلات الشرعية
٣٩٠	المحصّلات العادية
٣٩٠	المحصّلات العقلية
٨٧	المحمول بالضميمة
٨٧	المحمول من صميمه
١٦٠	المحل
١١٣	مخالفة المعلوم بالعلم التفصيلي
١٥٠	مراتب = مراتب الامتثال
١٤٩	طولية مراتب الامتثال
٥٧	مراتب الحكم
٥٧	المرتبة =
٥٧	مرتبة الاقتضاء
٥٨	مرتبة الإنشاء
٦٢	مرتبة التنجّز
٦١	مرتبة الفعلية
١٥٥، ١٥٦، ٢٤٢،	المرجّح
٢٥٨	
١٥٨، ٣٢٠، ٣٢٢	المركّب = المركّب الاعتباري
١٥٨، ٣٢٠، ٣٢٢	المركّب الحقيقي
٣٢٢	المركّب الصناعي
١٠٤	المسألة الأصولية
٨٣	المشاهدات

رقم الصفحة	الاصطلاح
٥٠٩، ٦٦	المشروط = الواجب المشروط
٧٧	المشهورات = القضايا المشهورات
٧٧	المشهورات الخاصّة
٧٧	المشهورات العامّة
٥٠٩، ٦٦	المطلق = الواجب المطلق
١٥٩، ١٥٨	المعد
١٠٠	المعرف
٢٤٢، ١٨٢	معطي الوجود
٦٧	المفعول لأجله
٢٤١، ١٨٢	المقتضي
٣٧٠	المقدّمات = المقدّمات الشرعيّة
٣٧٠	المقدّمات العقليّة
٥١١	المقدّمات المفوّتة
٥١١	المقدّمة = مقدّمة الواجب
٥١١	مقدّمة الوجوب
٣٦٤، ٣٦٣	المقسمي = الماهيّة اللا بشرط المقسمي
١٨٩، ١٨٢، ٥٧	الملاك
٣٦٥	الملكة
١٩١	الممنوع
٤٥٠	من البيانيّة
٤٥٠	من التبعية
١٠٣	المنجز
١٠٩	المنجزية = منجزية العلم الإجمالي
٤٢٢	المنع
٢٤٢، ١٨٢	مؤيس الأيس

رقم الصفحة	الاصطلاح
١٩١،٧٠	موانع الواجب
١٩١،٦٩	موانع الوجوب
١١٣	الموافقة الاحتمالية
١١٣	الموافقة الالتزامية
١١٣	الموافقة الظنّية
١١٣	موافقة المعلوم بالعلم التفصيلي
١١٣	الموافقة الوهمية
٣٦٩	الموجودات التعلّيقية
٣٦٩	الموجودات المطلقة
١٩٣،١٦٠	الموضوع
٤٥٩،٣٢٩	المولوية = الأوامر المولوية
	/ ن /
٧٤	النظري = الإدراك النظري
٨٧،٧٩	النفس الأمري
٣٩٨	النوع المتوسط
	/ ه /
١٥٦،٦٧	الهدف
٤٦٧	الهيئة = الهيئة الاتصالية
	/ و /
٦٩	الواجب = شروط الواجب
٤٠١	الواجب التخيري
٥٠٩،٦٦	الواجب المشروط

رقم الصفحة	الاصطلاح
٥٠٩، ٦٦	الواجب المطلق
٥١٤	الواجب المعلق
٥١٠	مقدّمة الواجب
١٩١، ٧٠	موانع الواجب
٣٤٠	الواجبات العقلية
٤٧٥	الوجه = قصد الوجه
٤٧٥	قصد وجه الوجه
٤٠٠	الوجوب = الوجوب التخييري
٥٠٥	الوجوب الطريقي
٥١١	مقدّمة الوجوب
١٩١، ٦٩	موانع الوجوب
٣٩٩	الوجود = الوجود بالتبع
٣٩٩	الوجود بالعرض
٤١٢	الوجود الخارجي المفهومي
٤٤٧	الوجود الذهني
٧٦	الوجودي = الإمكان الوجودي
٣٢٣	الوحدة = الوحدة الاعتبارية
٧١، ٦٥، ٦٢	الوصول
٣٩١	الوضعية = محصّلات الأحكام الوضعية
٨٢	الوقوعي = الانحصار الواقعي

## ٢ - فهرس الفوائد و القواعد العلمية

رقم الصفحة	القاعدة
٤٨	الفرق بين العلم التصوري والتصديقي
٤٩	الفرق بين العلم الحضوري والحصولي
٤٩	شروط كون الصورة الذهنية علماً
٥٠	الفرق بين العلم الاكتسابي والإفاضي
٥٠	ما في الذهن معلوم بالذات وما في الخارج معلوم بالعرض
٥٢	المقصود من العلم الإجمالي في علم المنطق
٥٢	إشكال أبو سعيد الخير على ابن سينا حول الشكل الأول ، وجوابه
٥٢	الفرق بين العلم التفصيلي والإجمالي
٥٣	كيفية ثبوت الحكم للجزئيات
٥٥	المقصود من العلم الإجمالي في باب التبادر
٥٦	المقصود من العلم الإجمالي في مباحث الاشتغال
٥٧	بحث حول المنجزية
٥٧	بيان المقصود من المرتبة في بحث مراتب الحكم
٥٧: ١	مراتب الحكم الواقعي
٥٨: ١	سر كون القضايا الشرعية قضايا حقيقية
٥٨ - ٤٤٦	سر أخذ القضايا الشرعية على نحو القضية الحقيقية دفع إشكال التفكيك بين الإنشاء والمنشأ عن الحكم المشروط

٥٩	بالشرط المتأخر
٦٢	فعليّة الحكم لها معنيان
٦٣	أقسام الأفعال الاختيارية بلحاظ الحسن والقبح
١٩١ ، ٦٣	متى يكون المقتضيان متمنيين أو أحدهما مانعاً؟
٦٦	بيان المقصود من دخالة الشرط الشرعي في ملاك الحكم
٦٦ - ٦٨ ،	الفرق بين الشروط الشرعيّة والشروط العقليّة
١٨٦ - ٥٠٩	
٦٦ - ٧٠	الفرق بين شروط الوجوب وشروط الواجب
٦٦ - ٥٠٩	الفرق بين الواجب المطلق والواجب المشروط
٦٧	وجه اشتراط القدرة في التكليف
	معنى قولهم: «إنّ الشرط الشرعي دخيل في الداعي للداعي،
٦٨	وليس دخيلاً في نفس الداعي»
٦٩	الفرق بين موانع الواجب وموانع الوجوب
٧٢	معاني الحسن والقبح
٧٣	أدلة العدليّة على ثبوت الحسن والقبح العقليّين
٧٤ - ٧٨	بيان الفرق بين البديهيّات الأولى والمشهورات العامّة
٧٥ - ٨٣	الفرق بين البديهيّات الأولى والبديهيّات الثانوية
٧٦	القضايا البديهيّة ليست فوق الشكّ
٧٧	الفرق بين المشهورات العامّة والمشهورات الخاصّة
٧٨	الفرق بين الأمور الاعتباريّة والنفس الأمريّة
٧٩	الفرق بين الاعتبارات العقلانيّة والاعتبارات غير العقلانيّة
٨١	بيان المقصود من برهان الخُلف
٨٢	عدم انحصار برهان القياس الاستثنائي في المتنافيين
٨٣	أقسام القضية البديهيّة الثانويّة
٨٣	«النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان» واجبة الوجود في العلم
	بيان أنّ قضية (الكلّ أكبر من الجزء) ليست من القضايا البديهيّة



٨٣	الأولى
٨٧	أقسام المحمولات للنفس الأمرية الثابتة لموضوعاتها
٨٧	الفرق بين المحمول من صميمه والمحمول بالضميمة
٨٩	الملازمة بين الحسن والقبح الفعليين والفاعليين
٩٠	وجه لزوم تحصيل الملاك
٩١	الثواب والعقاب مقتضى قاعدة اللطف
	الملازمة بين الحسن والقبح والحكم الشرعي في سلسلة معلولات
٩٢	الأحكام
	الملازمة بين الحسن والقبح والحكم الشرعي في سلسلة علل
٩٢	الأحكام
٩٦ - ٩٤	امتناع حمل الجعل الثاني على التأسيس والتأكيد معاً
٩٩	معنى الحجّة في اللغة
١٠٠	معنى الحجّة في علم المنطق
١٠٠	بيان أنّ موضوع علم المنطق هو المعرف والحجّة
١٠١	بيان أقسام القياس المنطقي
١٠٢	بيان الفرق بين الاستقراء التام والناقص
١٠٢	الفرق بين القياس والاستقراء
١٠٣	بيان المقصود من التمثيل
١٠٤	تعريف علم الأصول ، وضابط المسألة الأصولية
١٠٤	المقصود من الحجّة في علم الأصول
١٠٦	الفرق بين الانقياد والتجرّي
١٠٧	إنكار أن تكون كاشفية القطع عن ذاتياته
١٠٧	كاشفية القطع ليست من ذاتياته
١٠٨	آثار القطع
١٠٨	الفرق بين العلم والقطع
١٠٨	الفرق بين العلم والقطع والجهل المركّب

١١٣	الموافقة والمخالفة في موارد العلم التفصيلي
١١٣	معنى الموافقة والمخالفة في موارد العلم الإجمالي
١١٣	مراتب موافقة التكليف المعلوم بالإجمال
١١٥	الفرق بين العلم الفعلي والعلم الانفعالي
١٢٠	مسألة الجمع بين الحكمين الظاهري والواقعي
١٢١	المقصود من تضاد الأحكام
١٢١	دفع التنافي بين الأحكام الواقعية والأحكام الظاهرية
١٢٣ و ١٢٤	الفرق بين منجزية العلم الإجمالي على نحو العلية التامة وعلى نحو الاقتضاء
١٢٧	وجه أصالة الاحتياط في الدماء
١٣٠	ملاك استحقاق العقوبة
١٤٧	الأحكام الشرعية من الأمور التعليقية
١٤٩	بيان مراتب الامتثال وطوليتها
١٥٣	تعريف العلة
١٥٤	بيان المقصود من العلة الفاعلية
١٥٤	بيان المقصود من العلة الغائية
١٥٥	الفاعل القادر فاعل تام من غير حاجة لمبادئ الاختيار
١٥٥	وجه التعبير عن العلة الغائية بالمرجح
١٥٦	وجه التعبير عن العلة الغائية بالغائية
١٥٧	بيان المقصود من العلة المادية والعلة التصورية
١٥٧	دفع إشكال لزوم اتحاد العلة والمعلول من تركيب الجسم من المادة والصورة
١٥٨ - ٣٢٠ - ٣٢٢	الفرق بين المركب الحقيقي والمركب الاعتباري
١٥٩	بيان المقصود من العلة المعدة
١٥٩	دفع الإشكال حول عدم احتياج المعلول للعلّة في مرحلة البقاء
١٦٠	معنى القابل وشرطه وأقسامه

١٦٠	الفرق بين الموضوع والمادة والمحلّ
١٦١	بيان المقصود من عدم المانع ، وكيفية تأثيره في المعلول
٢٦٤ - ١٦١	امتناع تعدّد أجزاء العلة على نحو الاستقلال
١٨٢	الفرق بين المقتضي والفاعل
١٨٢	علاقة متعلّقات الأحكام بملاكاتها
١٨٣	تعريف متعلّق المتعلّق
١٨٤	نكتة استفادة صحّة العقود ولزومها من آية ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾
١٨٤	علاقة متعلّق المتعلّق بالمتعلّق والحكم
١٨٥	علاقة متعلّق المتعلّق بالملاكات
١٨٦	علاقة شروط الواجب بملاكات الأحكام
١٨٦	وجه تأثير القدرة في الملاك
	لودار أمر الواجبين المترتّبين - كالظهر والعصر - بين أفعال
	متعدّدة ، فهل يعتبر في صحّة الفعل الثاني الفراغ اليقيني
١٨٦	من الأوّل؟
١٨٧	كيفية تأثير الشروط الشرعيّة للحكم في الملاك
١٨٨	احتياج الفاعل القادر في فعله إلى المرجّح
١٨٩	حقيقة الملاك وأقسامه
١٨٩	أفعال القادر المختار معلّلة بالأغراض
٤٧٨ - ١٨٩	معنى أنّ أفعال الله معلّلة بالأغراض
٣٧١ ، ١٩١	الفرق بين المانع العقلي والمانع الشرعي
١٩١	الفرق بين موانع الواجب وموانع الوجوب
١٩١	نسبة الموانع إلى الملاكات
١٩٢	الفرق بين المانع الأوّلي والمانع الثانوي
١٩٣	دخل المكلف في خصوصيّة المتعلّق
١٩٤	دخل المكلف في جعل الحكم وإنشائه
١٩٥	نسبة الأحكام الوضعيّة لملاكاتها

١٩٦	الشك في الحجية مساوق للقطع بعدم الحجية
١٩٦	معنى إمضاء الشارع للأحكام الوضعية
٢١٥	وجه تقديم أدلة العناوين الأولية على أدلة العناوين الثانوية
٢٤٢	الفرق بين الفاعل بالاختيار والفاعل بالطبع
٢٤٢	الفرق بين الفاعل التام والفاعل الناقص
٢٤٢	كيفية دخالة المرجح في الإيجاد والإعدام
٢٤٣	علة عدم المعلول بالنسبة للفاعل بالطبع والفاعل بالاختيار
٢٤٥	بيان الغرض من جعل التحريم
٢٤٧	بيان الغرض من جعل الوجوب
٢٤٨	شرطيّة القدرة العقلية للتكاليف
	الفرق بين دخالة القدرة العقلية ودخالة القدرة العرفية في
٢٤٩	التكاليف
٢٥٠	امتناع أخذ الإرادة في التكليف وجوداً وعدمياً
٢٥١	عدم الدليل على اعتبار القدرة العرفية في التكليف
	الفرق بين الغرض من التكاليف العرفية والغرض من التكاليف
٢٥٢	الإلهية
٢٥٢ - ٢٥٣ ، ٢٦١	بيان المقصود من قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ...﴾
٢٥٥ - ٢٥٣	الفرق بين العمل التعبدية والعمل التوصلية
٢٥٥	بيان المقصود من العبادة
٢٥٥	الفرق بين العبادة بالمعنى الأعم والعبادة بالمعنى الأخص
٢٥٦	أقسام العناوين القصدية
٢٥٦	بيان المقصود من العناوين الذاتية في العبادات
٢٥٦	المقصود من إضافة العمل الدخيلة في ترتب الثواب عليه
٢٥٨	الأحكام التكليفية مصاديق لدواعي إنشائها
	الوجه المتصورة لكيفية جعل المولى للداعي عن طريق الأوامر
٢٥٩	والنواهي

٢٦٢	التنافي بين الداعي غير الإلهي والعبادية
٢٦٣	استحالة تأثير المتعدد في الواحد
٢٦٨	الفرق بين الأمور الاعتقادية والأمور العملية من ناحية إمكان إقامة الدليل القطعي مع احتمال الامتناع الوقوعي
٢٦٨	جواب الشيخ الأعظم <small>رحمته</small> عن إشكال ابن قبة عن حجية الظن
٢٧٠	وجه عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصادقية
٢٧٠	انقسام العام - بعد ورود المخصّص - إلى المقيد بوجوب الخاص والمقيد بعدمه
٢٧٥	امتناع رفع التكليف عند عدم إمكان وضعه ليس على إطلاقه
٢٧٦	كون الشك في القدرة مجرئاً لأصالة البراءة ليس على إطلاقه
٢٧٦	الأصل عند الشك في القدرة على المتعلق
٢٧٧ و ٢٧٨	لزوم الاحتياط عند إحراز الملاك ولو إجمالاً
٢٨٢	كيفية داعوية تكاليف المولى للعبد
٢٨٢	ملاك كون الصورة الذهنية علماً
٢٨٣	إمكان داعوية صورة الأمر الاحتمالي
٢٩٥	الاحتمالات المتصورة لسبب نجاسة الملاقي للنجس أو المنتجس
٣٠٧	أنحاء دخالة الزمان في متعلق التكليف
٣١٢ ، ٣٤٠ - ٣٤٣	موارد حكم العقل بلزوم تحصيل الملاك
٣١٧	أقسام المتباينين
٣١٨ - ٣٩٤	الفرق بين الأقل والأكثر الارتباطيين والاستقلاليين
٣٢٠ ، ٣٥٥ - ٣٧١	كيفية تعلق الأمر بالمركبات الاعتبارية
٣٣٩	الواجبات الشرعية أطف في الواجبات العقلية
٣٣٩ ، ٥٤٠	معنى قاعدة اللطف وأدلتها
٣٤٠ ، ٣٤٣	حكم العقل بلزوم تحصيل الملاكات
٣٤٤ - ٣٤٨ ، ٣٦٨	الفرق بين قصد الوجه على نحو الغاية وقصده على نحو الوصف
٣٤٢	

٣٤٢	الوجه في عدم اعتبار قصد الوجه في العباديات
٣٤٤ - ٣٤٦ - ٣٤٨	صحة تعلق الأمر بالفرض
٣٥١	تعلق الوجوب بالمتعدد ليس كتعلق العرض بالجسم ، وإنما كتعلق اللحاظ بالمفاهيم
٣٥٥	الصفات النفسانية تتعلق بماهيات الأشياء ، لا بوجودها الخارجي والذهني
٣٦٣	أقسام الماهية
٣٦٣ ، ٣٦٥ و ٣٦٦	التقابل بين الإطلاق والتقييد
٣٦٤	الفرق بين الماهية الالّا بشرط المقسمي والماهية الالّا بشرط القسمي
٣٦٦	الفرق بين ما كان ( بشرط لا ) عقلاً وما كان ( بشرط لا ) شرعاً
٣٦٩	الفرق بين الموجود المطلق والموجودات التعلّقية
٣٦٩	أنحاء تعلّقية الوجود بغيره
٣٧٠	أقسام مقدّمة الواجب
٣٧٠	الفرق بين المقدّمات العقلية والمقدّمات الشرعية
٣٧٥	معنى عبارة « أن الخارج ظرف السقوط »
٣٧٥	متعلّقات الأحكام هل هي الطبائع أم المصاديق ؟
٣٨٦	مناقشة دعوى المحقق الآخوند <small>رحمته</small> في إرجاع شرائط الجعل
٣٩٠	الفرق بين المحصّلات العقلية والعادية والشرعية
٣٩٥	بيان المقصود من الأجزاء التحليلية وأقسامها
٣٩٨	الفرق بين الجنس والنوع المتوسط
٣٩٩	الفرق بين الوجود بالتّبع والوجود بالعرض
٣٩٩	خطأ التمثيل للواسطة في العروض بحركة الجالس في السفينة
٤٠٠	تصوير حقيقة الوجوب التخيري
٤١٤	ضابطة الخطأ في التطبيق
٤١٧	إمكان انتزاع المتعدد من الواحد وعدمه
٤١٨	الأوامر الشرعية متعلّقة بالمعنى اللغوي لعناوين العبادات

٤٢٢	الفرق بين عناوين الدفع والرفع والمنع
٤٢٧	معنى التقيّد بالعدم
٤٣٢	حرمة التشريع لا تشمل موارد التشريع العملي
٤٣٣	مبطلية الزيادة في الصلاة
٤٣٨	الفرق بين الجزئية والشرطية
٤٣٨	مبطلية الزيادة في الطواف
٤١٨ - ٤٤١	عدم إمكان كون الجامع متعلّقاً للتكليف
٤٤٢	خطأ التعبير عن الوجوب بالعرض
٤٤٤ - ٤٦٤	قصور العرف عن تحديد الجزء المقوم للمركبات الشرعية
٤٤٦	المقصود من الأفراد المقدّرة في القضية الحقيقية
٤٤٧	خطأ إثبات الوجود الذهني بالأفراد المقدّرة
٤٤٨	قاعدة الميسور
٤٤٩	لزوم الانسجام بين السؤال وجواب المعصوم <small>عليه السلام</small>
٤٥٤ - ٤٥٦	استفادة الوجوب والحرمة من حكم العقل
٤٥٧	الفرق بين عدم القول بالفصل والقول بعدم الفصل
٤٥٩	نكته عدم إمكان كون التكليف مولويّاً وإرشادياً في الآن نفسه
٤٦٥	تقدّم رتبة الجزء على الشرط في مقام تأليف الماهية
٤٦٧	الفرق بين القاطع والمانع
٤٧٥	الفرق بين قصد الوجه وقصد التمييز وقصد وجه الوجه
٤٧٥	أدلة اعتبار قصد الوجه وقصد التمييز
٤٧٧	إمكان أخذ قصد الوجه في متعلّق الأمر
٤٧٧	وجه اعتبار قصد وجه الوجه (الملاك)
٤٨٤	الفرق بين اللّعب واللّعب
٤٨٦	الفرق بين الاحتياط المستلزم للتكرار في المعاملات بالمعنى الأعمّ وفي المعاملات بالمعنى الأخصّ
٥٠١	أقسام الدلالة

٥٠٢	المقصود من كون الجمل الخبرية تحتمل الصدق والكذب
٥٠٣	ضابطة الوجوب النفسي
٥٠٥ و ٥٠٤	ضابطة الوجوب الطريقي
٥١٠	العلاقة بين كل من الوجوب والواجب ومقدمتهما
٥١٠	علاقة الواجب بمقدماته ومقدمات الوجوب
٥١٠	عدم المنافاة بين العقاب والعجز الاختياري
٥١٠	اعتبار القدرة في التكليف حدوثاً وبقاءً
٥١٠، ٥١٢ - ٥١٤	الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار
٥١٢	وجه وجوب تحصيل المقدمات المفقوتة
٥١٢	اعتبار القدرة في كل من التكليف والملاك والعقاب
٥٢٤	حجية الاستصحاب الاستقبالي
٥٣١	سر التنافي الوجودي بين الضدين
٥٣٢	خطأ التعبير عن الضد بأنه مانع عن الضد الآخر
٥٣٦	ضابطة الترتب
٥٤٠	منشأ العقاب في الآخرة



### ٣ - فهرس طبعات المصادر المعتمدة

#### في تخريج النصوص والأقوال

/ ٣ /

تهذيب الأصول

٢-١

الشيخ جعفر السبحاني  
تقرير بحث السيد الخميني عليه السلام  
مؤسسة النشر الإسلامي  
قم المقدسة  
١٤٠٥ هـ

/ ١ /

أجود التقريرات

٤-١

السيد الخوئي عليه السلام  
تقرير بحث الميرزا النائيني عليه السلام  
ت: مؤسسة صاحب الأمر عليه السلام  
قم المقدسة  
١٤١٩ هـ

/ ٤ /

دراسات في علم الأصول

السيد علي الشاهرودي عليه السلام  
تقرير بحث السيد الخوئي عليه السلام  
مؤسسة دار المعارف  
قم المقدسة  
١٤١٩ هـ

/ ٢ /

بحر الفوائد

الميرزا الأشثاني عليه السلام  
الطبعة الحجرية  
مكتبة السيد المرعشي عليه السلام  
قم المقدسة  
١٤٠٣ هـ

/ ٨ /

## فوائد الأصول

٤ - ١

الشيخ محمد علي الكاظمي عليه السلام  
 تقرير بحث الميرزا النائيني عليه السلام  
 مؤسسة النشر الإسلامي  
 قم المقدسة

/ ٥ /

## درر الفوائد

حاشية المحقق الآخوند عليه السلام على الرسائل

ت: السيد مهدي شمس الدين  
 وزارة الثقافة والإرشاد  
 طهران  
 ١٤١٠ هـ

/ ٩ /

## كشف المراد

العلامة الحلبي عليه السلام

ت: الشيخ حسن زاده الآملي  
 مؤسسة النشر الإسلامي  
 الطبعة التاسعة  
 قم المقدسة  
 ١٤٢٢ هـ

/ ٦ /

## الرسائل (فوائد الأصول)

٤ - ١

الشيخ الأنصاري عليه السلام  
 ت: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم  
 مجمع الفكر الإسلامي  
 الطبعة الأولى المحققة  
 قم المقدسة  
 ١٤١٩ هـ

/ ١٠ /

## كفاية الأصول

المحقق الآخوند الخراساني عليه السلام

مؤسسة النشر الإسلامي  
 الطبعة الثانية  
 قم المقدسة  
 ١٤١٤ هـ

/ ٧ /

## عوالي اللثالي

٤ - ١

الشيخ ابن أبي جمهور الأحسائي عليه السلام  
 ت: الشيخ مجتبي العراقي  
 الطبعة الأولى المحققة  
 قم المقدسة  
 ١٤٠٣ هـ

/ ١٤ /

## مصباح الأصول

٢-١

السيد محمد سرور الواعظ  
تقرير بحث السيد الخوئي رحمته الله  
منشورات مكتبة الداوري  
قم المقدسة  
١٤١٢ هـ

/ ١٥ /

## منتهى الأصول

٢-١

السيد البجنوردي رحمته الله  
مؤسسة العروج  
الطبعة الأولى المحققة  
١٤٢١ هـ

/ ١٦ /

## نهاية الأفكار

٤-١

الشيخ محمد تقي البروجردي  
تقرير بحث المحقق العراقي رحمته الله  
مؤسسة النشر الإسلامي  
قم المقدسة  
١٤٠٥ هـ

/ ١١ /

## مجمع الفائدة والبرهان

١٤-١

المحقق الأردبيلي رحمته الله  
مؤسسة النشر الإسلامي  
قم المقدسة  
١٤٠٣ هـ

/ ١٢ /

## محاضرات في أصول الفقه

٤-١

الشيخ محمد إسحاق الفياض  
تقرير بحث السيد الخوئي رحمته الله  
مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي رحمته الله  
قم المقدسة  
١٤٢٢ هـ

/ ١٣ /

## مدارك الأحكام

٨-١

السيد العاملي رحمته الله  
ت: مؤسسة آل البيت عليهم السلام  
الطبعة الأولى المحققة  
قم المقدسة  
١٤١٠ هـ

/ ١٧ /

نهاية الدراية

٦ - ١

الشيخ محمد حسين الاصفهاني رحمته الله

ت: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام

الطبعة الأولى المحقّقة

قم المقدّسة / ١٤١٤ هـ

/ ١٨ /

هداية المسترشدين

٣ - ١

الشيخ محمد تقي الاصفهاني رحمته الله

مؤسّسة النشر الإسلامي

الطبعة الأولى المحقّقة

/ ١٩ /

وسائل الشيعة

٢٠ - ١

الشيخ الحرّ العاملي رحمته الله

ت: الشيخ عبدالرحيم الربّاني

المكتبة الإسلاميّة / طهران

الطبعة السادسة

## ٤ - فهرس المحتويات

٥	كلمة سماحة السيّد الأستاذ .....
٧	كلمة المقرّر .....
٧	وقفه مع محاولات تمييع علم الأصول .....
٨	الأمر الأول: أهميّة علم الأصول .....
١٣	الأمر الثاني: أهميّة تحصيل العلوم الدخيلة في علم الأصول .....
١٦	الأمر الثالث: نقد الإشكالات المثارة حول أهميّة علم الأصول .....
١٩	شذرات حول كتاب (مشكاة الأصول) .....
٢٣	تقريظ الأستاذ المعظم، سماحة آية الله الشمس (دام ظلّه) .....
٢٣	ضرورة العقائد والأخلاق والأحكام في حياة الإنسان .....
٢٤	الوظائف المتعلقة بالمثلث الديني .....
٢٥	شمول عنوان (الفقه) للعقائد والأخلاق والأحكام .....
٢٧	التفقه بين المعنى الاصطلاحي والمعنى اللغوي .....
٢٧	أثر ترابط المثلث الديني في حياة الإنسان .....
٢٨	أهميّة الفقه الاصطلاحي، وآثاره الاجتماعية والفردية .....
٣١	العلاقة بين العمل بالأحكام الشرعية والعرفان الإفاضي .....
٣٣	احتياج علم الفقه لعلم الأصول .....
٣٤	بيان المقصود من الحجّة الأصولية .....

٣٨	ضابطة المسألة الأصولية .....
٣٩	المميز بين الحجّة الأصولية والحجّة المنطقية .....
٤١	تعريف علم الأصول .....
٤١	احتياج علم الأصول للمبادئ التصورية والتصديقية .....
٤٢	نماذج للمسائل العقلية الدخيلة في علم الأصول .....
٤٣	الموقف من شبهة تضخم علم الأصول .....
٤٣	كلمة حول كتاب مشكاة الأصول .....

### المدخل إلى تنبيهات الاشتغال

١٦٢ - ٤٥

٤٨	البحث الأوّل: مفهوم العلم وتقسيماته .....
٤٨	العلم التصوري والتصديقي .....
٤٩	العلم الحضورى والحصولي .....
٥٠	تقسيم العلم الحصولي بلحاظ أسبابه .....
٥٠	الأوّل: العلم الحصولي الإكتسابي .....
٥١	الثاني: العلم الحصولي الإفاضي (الإشراقي) .....
٥١	تقسيم العلم الحصولي بلحاظ آخر .....
٥٢	الأوّل: العلم التفصيلي .....
٥٢	الثاني: العلم الإجمالي .....
٥٢	١ - العلم الإجمالي في علم المنطق .....
٥٥	٢ - العلم الإجمالي في باب (التبادر) .....
٥٦	٣ - العلم الإجمالي في باب (الاشتغال) .....

٥٧	البحث الثاني: بيان المراد من (المنجزية)
٥٧	المقدمة الأولى: بيان مراتب الحكم الشرعي
٥٧	المرتبة الأولى: مرتبة الاقتضاء
٥٨	المرتبة الثانية: مرتبة الإنشاء
٦١	المرتبة الثالثة: مرتبة الفعلية
٦٢	المرتبة الرابعة: مرتبة التنجز
٦٣	المقدمة الثانية: تنجيز الحكم وعلاقته بالحسن والقبح
٦٣	أقسام الأفعال الاختيارية بلحاظ الحسن والقبح
٦٥	المقدمة الثالثة: بيان المقصود من (الوصول)
٦٦	الجهة الأولى: تحقيق المقصود من الشروط المعبر وصولها في المنجزية
٦٦	القسم الأول: شروط الوجوب (الحكم)
٦٨	الفرق بين الشرطين الشرعي والعقلي
٦٩	القسم الثاني: شروط الواجب (المتعلق)
٦٩	الجهة الثانية: تحقيق المقصود من الموانع الدخيل عدمها في المنجزية
٧١	المقدمة الرابعة: بيان المقصود من الحسن والقبح في المنجزية
٧٢	معاني الحسن والقبح
٧٣	إثبات الحسن والقبح العقليين
٧٤	الحسن والقبح العقليين من القضايا البديهية الأولية أم المشهورات العامة
٧٥	تعريف القضية البديهية الأولية
٧٧	تعريف القضايا المشهورات
٧٧	القسم الأول - المشهورات العامة
٧٧	القسم الثاني - المشهورات الخاصة
٧٨	الفارق الجوهرى بين الأوليات والمشهورات

- ٨١ ..... نظرية المحقق الأصفهاني رحمته الله
- ٨٥ ..... مناقشة المحقق الخوئي رحمته الله لاستدلال المحقق الأصفهاني رحمته الله
- ٨٦ ..... مناقشة كلام المحقق الخوئي رحمته الله
- ٨٩ ..... المقدمة الخامسة: الملازمة بين الحسن والقبح والحكم الشرعي
- ٨٩ ..... الملازمة بين الحسن والقبح الفعليين والفاعليين
- ٩٢ ..... الملازمة بين الحسن والقبح العقليين والحكم الشرعي
- ٩٢ ..... موارد الملازمة
- ٩٢ ..... المورد الأول: الحسن والقبح في سلسلة معلولات الأحكام
- ٩٥ ..... المورد الثاني: الحسن والقبح في سلسلة علل الأحكام
- ٩٦ ..... نظرية المحقق السيد الخوئي رحمته الله
- ٩٧ ..... المورد الثالث: الحسن والقبح الاستقلاليان
- ٩٩ ..... البحث الثالث: تنقيح المقصود من (الحجبة)
- ٩٩ ..... الإطلاق الأول: الحجبة في علم اللغة
- ١٠٠ ..... الإطلاق الثاني: الحجبة في علم المنطق
- ١٠١ ..... القسم الأول - القياس
- ١٠١ ..... الأول: القياس الاقتراني
- ١٠٢ ..... الثاني: القياس الاستثنائي الاتصالي
- ١٠٢ ..... الثالث: القياس الاستثنائي الانفصالي
- ١٠٢ ..... القسم الثاني - الاستقراء
- ١٠٢ ..... الأول: الاستقراء التام
- ١٠٢ ..... الثاني: الاستقراء الناقص
- ١٠٣ ..... القسم الثالث - التمثيل



- الإطلاق الثالث: الحجّة في علم أصول الفقه ..... ١٠٤
- حجّية (القطع) في الفكر الأصولي ..... ١٠٥
- كاشفيّة القطع ليست من ذاتياته ..... ١٠٧
- البحث الرابع: منجزية العلم الإجمالي** ..... ١٠٩
- المسلك الأوّل: عدم المنجزية ..... ١٠٩
- التقريب الأوّل ..... ١١٠
- مناقشة التقريب الأوّل ..... ١١١
- التقريب الثاني: تقريب المحقّق الآخوند عليه السلام ..... ١١٤
- مناقشة التقريب الثاني ..... ١١٥
- التقريب الثالث ..... ١١٧
- مناقشة التقريب الثالث ..... ١١٧
- جواب الآخوند عن إشكال الجمع بين الحكمين الواقعي والظاهري ..... ١٢٠
- جواب الإشكال في موارد الشبهات البدويّة ..... ١٢٠
- جواب الإشكال في موارد الشبهات المحصورة ..... ١٢٢
- تحقيق شريف في الجمع بين كلامي المحقّق الآخوند عليه السلام ..... ١٢٢
- كلام المحقّق الآخوند عليه السلام في مبحث القطع ..... ١٢٣
- كلام المحقّق الآخوند عليه السلام في مبحث الاشتغال ..... ١٢٦
- رفع محذور التهافت عن كلام الآخوند عليه السلام ..... ١٢٨
- مناقشة كلام المحقّق الآخوند عليه السلام ..... ١٢٩
- المسلك الثاني: مسلك المحقّق الأصفهاني عليه السلام ..... ١٣٠
- مناقشة نظرية المحقّق الأصفهاني عليه السلام ..... ١٣٢
- المسلك الثالث: مسلك المحقّق النائيني عليه السلام ..... ١٣٣

- ١٣٤ ..... مناقشة نظرية المحقق النائيني عليه السلام
- ١٣٥ ..... نظرية المحقق الخوئي عليه السلام
- ١٣٥ ..... المقام الأول: إمكان جعل الحكم الظاهري وعدمه في جميع الأطراف
- ١٣٧ ..... مناقشة السيد الخوئي للميرزا النائيني عليه السلام
- ١٣٧ ..... المقام الثاني: إمكان جعل الحكم الظاهري وعدمه في بعض الأطراف
- ١٣٨ ..... مناقشة السيد الخوئي عليه السلام لصاحب الكفاية عليه السلام
- ١٣٩ ..... مناقشة كلام المحقق الخوئي عليه السلام
- ١٤٠ ..... المقام الثالث: شمول أدلة الأصول العملية لجميع الأطراف وعدمه
- ١٤٠ ..... نظرية الشيخ الأعظم الأنصاري عليه السلام
- ١٤٢ ..... مناقشة السيد الخوئي للشيخ الأنصاري عليه السلام
- ١٤٣ ..... المقام الرابع: شمول أدلة الأصول لبعض أطراف العلم الإجمالي وعدمه
- ١٤٣ ..... المسلك الرابع: مختار بعض الأساطين عليه السلام
- ١٤٤ ..... مناقشة السيد الخوئي عليه السلام
- ١٤٦ ..... المسلك الخامس: المسلك المختار
- ١٤٧ ..... التقريب الأول
- ١٥٠ ..... التقريب الثاني
- ١٥٣ ..... البحث الخامس: تعريف العلة وبيان أجزائها
- ١٥٣ ..... المقام الأول: تعريف العلة
- ١٥٣ ..... النحو العام
- ١٥٣ ..... النحو الخاص
- ١٥٤ ..... المقام الثاني: أجزاء العلة التامة
- ١٥٤ ..... الجزء الأول: العلة الفاعلية

- ١٥٤ ..... الجزء الثاني: العلة الغائية
- ١٥٧ ..... الجزء الثالث: العلة المادية
- ١٥٧ ..... الجزء الرابع: العلة الصورية
- ١٥٨ ..... الجزء الخامس: المُعد
- ١٦٠ ..... الجزء السادس: القابل و شرطه
- ١٦١ ..... الجزء السابع: عدم المانع
- ١٦١ ..... إيقاظٌ وتنبيهٌ لبعض أحكام العلة

### التنبيه الأول

### منجزية العلم الإجمالي

### في الشبهة غير المحصورة

١٦٣ - ١٧٧

- ١٦٥ ..... تحرير محلّ البحث في الشبهة غير المحصورة
- ١٦٥ ..... تعريف الشبهة غير المحصورة
- ١٦٥ ..... التعريف الأول
- ١٦٦ ..... مناقشة التعريف الأول
- ١٦٦ ..... التعريف الثاني
- ١٦٧ ..... التعريف الثالث ومناقشته
- ١٦٨ ..... التعريف الرابع: تعريف الميرزا النائيني رحمته الله
- ١٦٩ ..... مناقشة المحقق الخوئي رحمته الله للتعريف
- ١٦٩ ..... وقفة مع المحقق الخوئي رحمته الله
- ١٧٠ ..... التعريف الخامس
- ١٧٠ ..... مناقشة التعريف
- ١٧٠ ..... نظرية المحقق السيد الخوئي رحمته الله

- ١٧١ ..... مناقشة السيّد الخوئي رحمته الله لنظرية الميرزا النائيني رحمته الله
- ١٧٢ ..... وقفة مع نظرية المحقق السيّد الخوئي رحمته الله
- ١٧٢ ..... تحقيق المسألة
- ١٧٣ ..... أدلة القائلين بمنجزيّة العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة
- ١٧٣ ..... الدليل الأوّل ومناقشته
- ١٧٤ ..... الدليل الثاني ومناقشته
- ١٧٤ ..... الدليل الثالث
- ١٧٥ ..... مناقشة الدليل الثالث
- ١٧٥ ..... الدليل الرابع ومناقشته
- ١٧٥ ..... الدليل الخامس
- ١٧٦ ..... مناقشة الدليل الخامس

### التنبيه الثاني

#### منجزيّة العلم الإجمالي

#### عند الاضطرار إلى بعض الأطراف

١٧٩ - ٢٣٦

- ١٨١ ..... تحرير محلّ البحث
- ١٨٢ ..... مقدّمات تمهيدية
- ١٨٢ ..... المقدمة الأولى: نسبة المتعلّق إلى الملاك
- ١٨٣ ..... المقدمة الثانية: نسبة متعلّق المتعلّق للملاك
- ١٨٣ ..... تعريف متعلّق المتعلّق
- ١٨٤ ..... نسبة متعلّق المتعلّق للمتعلّق
- ١٨٦ ..... المقدمة الثالثة: نسبة شروط الواجب إلى الملاك
- ١٨٧ ..... المقدمة الرابعة: كيفية تأثير الشروط الشرعية للحكم في الملاك

١٩١	المقدمة الخامسة: نسبة موانع الواجب والوجوب إلى الملاك
١٩١	موانع الواجب
١٩١	الأول: المانع العقلي
١٩١	الثاني: المانع الشرعي
١٩١	موانع الوجوب
١٩٢	القسم الأول: المانع الأولي
١٩٢	القسم الثاني: المانع الثانوي
١٩٣	المقدمة السادسة: نسبة الموضوع إلى جعل الحكم وإنشائه
١٩٣	١ - دخل الموضوع في خصوصية المتعلق
١٩٤	٢ - دخل الموضوع في جعل الحكم
١٩٥	المقدمة السابعة: نسبة الأحكام الوضعية للملاك
١٩٧	تحقيق الكلام في منجزية العلم الإجمالي عند الاضطرار
١٩٧	النظرية الأولى: نظرية المحقق الآخوند <small>عليه السلام</small> في الكفاية
١٩٩	تعقيب المحقق الخوئي على كلام المحقق الآخوند <small>عليه السلام</small>
١٩٩	وقفه مع المحققين الآخوند والسيد الخوئي <small>عليه السلام</small>
٢٠١	النظرية الثانية: نظرية المحقق الآخوند <small>عليه السلام</small> في حاشية الكفاية
٢٠٣	النظرية الثالثة: نظرية المحقق الأصفهاني <small>عليه السلام</small>
٢٠٤	وجوه المنع عن منجزية العلم الإجمالي عند الاضطرار
٢٠٥	الوجه الأول: ما أفاده المحقق الآخوند <small>عليه السلام</small>
٢٠٦	مناقشة المحقق الأصفهاني لنظرية المحقق الآخوند <small>عليه السلام</small>
٢٠٩	تعقيب وتعليق
٢١٠	الوجه الثاني: ما أفاده المحقق الأصفهاني <small>عليه السلام</small>
٢١٢	النظرية الرابعة: نظرية المحقق السيد الخوئي <small>عليه السلام</small>

- ٢١٢ ..... المقام الأول: الاضطرار إلى المعين
- ٢١٤ ..... ملاحظة المحقق الخوئي رحمته الله على كلام الآخوند رحمته الله
- ٢١٥ ..... وقفة مع ملاحظة المحقق الخوئي رحمته الله
- ٢٢٣ ..... المقام الثاني: الاضطرار إلى غير المعين
- ٢٢٣ ..... مناقشة السيد الخوئي رحمته الله للآخوند الخراساني رحمته الله
- ٢٢٤ ..... نظرية المحققين الأنصاري والنائيني رحمتهما الله
- ٢٢٦ ..... السيد الخوئي رحمته الله ونظرية التوسط في التنجيز
- ٢٢٧ ..... ملاحظات على كلام السيد الخوئي رحمته الله
- ٢٢٧ ..... الملاحظة الأولى
- ٢٢٨ ..... الملاحظة الثانية
- ٢٢٨ ..... الملاحظة الثالثة
- ٢٢٩ ..... المحقق النائيني رحمته الله ونظرية التوسط في التكليف
- ٢٢٩ ..... مناقشة السيد الخوئي رحمته الله
- ٢٣١ ..... وقفة تأمل مع كلام المحققين النائيني والخوئي رحمتهما الله
- ٢٣١ ..... النظرية الخامسة: نظريتنا
- ٢٣١ ..... النقطة الأولى: عدم منجزية العلم الإجمالي عند الاضطرار إلى غير معين
- ٢١٣ ..... النقطة الثانية: عدم منجزية العلم الإجمالي عند الاضطرار إلى المعين

### التنبيه الثالث

#### منجزية العلم الإجمالي

#### عند خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء

٢٣٧ - ٢٧٨

- ٢٣٩ ..... تمهيد
- ٢٤١ ..... تقرير المحقق الخوئي لنظرية الشيخ الأعظم رحمته الله

- ٢٤١ ..... مناقشة تقريب السيّد الخوئي لنظرية الشيخ الأنصاري
- ٢٤٥ ..... نظريّة المحقّق الآخوندكاتب<sup>رحمته</sup>
- ٢٤٥ ..... الأولى: تعريف الخروج عن مورد الابتلاء
- ٢٤٦ ..... الثانية: شرطية الدخول في مورد الابتلاء
- ٢٤٦ ..... الثالثة: تعميم التنبيه للشبهة الوجوبية
- ٢٤٧ ..... تأملات في نظريّة الآخوندكاتب<sup>رحمته</sup>
- ٢٤٨ ..... نظريّة المحقّق النائيني<sup>رحمته</sup>
- ٢٥٠ ..... مناقشة نظريّة المحقّق النائيني<sup>رحمته</sup>
- ٢٥٢ ..... الثالثة: نظريّة المحقّق الخوئي<sup>رحمته</sup>
- ٢٥٥ ..... مناقشة نظريّة المحقّق الخوئي<sup>رحمته</sup>
- ٢٦١ ..... وقفتان في نهاية المطاف مع المحقّق الخوئي<sup>رحمته</sup>
- ٢٦١ ..... الوقفة الأولى
- ٢٦٢ ..... الوقفة الثانية
- ٢٦٥ ..... الشكّ في شرطية الدخول في مورد الابتلاء للتكليف
- ٢٦٦ ..... الصورة الأولى
- ٢٦٦ ..... نظريّة العَلَمين الأنصاري والنائيني<sup>رحمتهما</sup>
- ٢٦٦ ..... مناقشة المحقّق صاحب الكفاية<sup>رحمته</sup>
- ٢٦٨ ..... وقفة مع مناقشة المحقّق الآخوندكاتب<sup>رحمته</sup>
- ٢٦٩ ..... الصورة الثانية
- ٢٧٠ ..... الصورة الثانية
- ٢٧٢ ..... النظرية الأولى: نظريّة المحقّق الآخوندكاتب<sup>رحمته</sup>
- ٢٧٣ ..... النظرية الثانية: نظريّة المحقّق الخوئي<sup>رحمته</sup>
- ٢٧٤ ..... مناقشة المحقّق الخوئي<sup>رحمته</sup>

٢٧٧ ..... مناقشة دعوى المحقق الخوئي رحمته الله

### التنبيه الرابع

#### جواز الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي

٢٧٩ - ٢٨٧

- ٢٨١ ..... موضوع التنبيه
- ٢٨١ ..... تحقيق المطلب
- ٢٨١ ..... نظرية المحقق النائيني رحمته الله
- ٢٨٣ ..... مناقشة نظرية المحقق النائيني رحمته الله
- ٢٨٥ ..... وقفة أخرى مع المحقق النائيني رحمته الله
- ٢٨٥ ..... نظرية الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله
- ٢٨٦ ..... فرع فقهي

### التنبيه الخامس

#### جواز إجراء الأصل في أحد الطرفين

#### عند الإتيان بالآخر

٢٨٩ - ٢٩٢

- ٢٩١ ..... موضوع التنبيه

### التنبيه السادس

#### حكم الملاقي لبعض أطراف الشبهة المحصورة

٢٩٣ - ٣٠٠

- ٢٩٥ ..... المقدمة
- ٢٩٥ ..... الاحتمالات في تصوير نجاسة الملاقي
- ٢٩٧ ..... نظرية المحقق الآخوند رحمته الله
- ٢٩٩ ..... مناقشة نظرية المحقق الخراساني رحمته الله



**التنبيه السابع**  
**منجزيّة العلم الإجمالي**  
**في التدريجيّات**  
٣٠١ - ٣١٤

٣٠٣	تمهيد
٣٠٤	أقسام العلم الإجمالي في التدريجيّات
٣٠٥	نظريّات الأعلام الثلاثة: الأنصاري والآخوند والنائيني
٣٠٧	تحقيق المطلب
٣١٠	وقفه تأمل مع المحقّق الآخوند <sup>علیه السلام</sup>
٣١١	نظريّات الأعلام حول القسم الثالث
٣١١	تحقيق المطلب
٣١٣	إيقاظ وتنبيه

**التنبيه الثامن**  
**دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين**  
٣١٥ - ٤٠٥

٣١٧	المقدّمة الأولى: الفرق بين الأقل والأكثر وبين المتباينين
٣١٨	المقدّمة الثانية: المقصود من الأقل والأكثر
٣١٨	المقدّمة الثالثة: الأقل والأكثر على قسمين: الارتباطيين والاستقلاليين
٣٢٠	المقدّمة الرابعة: الفرق بين المركّب الحقيقي والمركّب الاعتباري
٣٢٠	المقدّمة الخامسة: تحليل كميّة تعلق الأمر بالمركّب الاعتباري
٣٢١	النظريّة الأولى: نظريّة المشهور
٣٢١	مناقشة النظريّة
٣٢٢	النظريّة الثانية: نظريّة السيّد الخميني <sup>علیه السلام</sup>

- ٣٢٣ ..... مناقشة نظرية السيد الخميني عليه السلام
- ٣٢٤ ..... النظرية الثالثة: نظرية السيد الخوئي عليه السلام
- ٣٢٦ ..... دوران الأمر بين الأقل والأكثر عند الشك في المتعلق
- ٣٢٧ ..... المسلك الأول: جريان البراءة العقلية والعقلية
- ٣٢٧ ..... النظرية الأولى: نظرية الشيخ الأعظم عليه السلام ومناقشتها
- ٣٣٠ ..... إشكالات الأعلام على نظرية الشيخ الأعظم عليه السلام
- ٣٣٠ ..... الإشكال الأول: ما أفاده السيد الخوئي عليه السلام
- ٣٣١ ..... الإشكال الثاني: ما أفاده السيد الخوئي عليه السلام
- ٣١٤ ..... الإشكال الثالث: ما أفاده الآخوند عليه السلام
- ٣٣٤ ..... الإشكال الرابع: ما أفاده المحقق الآخوند عليه السلام
- ٣٣٤ ..... مناقشة المحقق النائيني للمحقق الآخوند عليه السلام
- ٣٣٦ ..... مناقشة كلام المحقق النائيني عليه السلام
- ٣٣٧ ..... مناقشة السيد الخوئي لإشكالي المحقق الآخوند عليه السلام
- ٣٣٨ ..... مناقشة جواب المحقق الخوئي عليه السلام
- ٣٣٨ ..... الإشكال الخامس: إشكال الشيخ الأعظم عليه السلام
- ٣٣٨ ..... جواب الشيخ الأعظم نفسه عليه السلام عن الإشكال
- ٣٤١ ..... إشكال المحقق الآخوند عليه السلام
- ٣٤٣ ..... انتصار المحقق النائيني عليه السلام للشيخ الأعظم عليه السلام
- ٣٤٦ ..... مناقشة المحقق الخوئي عليه السلام للمحقق النائيني عليه السلام
- ٣٤٧ ..... مناقشة المحقق الخوئي عليه السلام لصاحب الكفاية عليه السلام ومناقشته
- ٣٤٨ ..... تحقيق البحث
- ٣٤٩ ..... الإشكال السادس: إشكال المحقق الاصفهاني عليه السلام
- ٣٥٠ ..... الإشكال السابع: إشكال المحقق الاصفهاني عليه السلام

- ٣٥٠ ..... ملاحظة على جوابي المحقق الأصفهاني رحمته الله
- ٣٥١ ..... النظرية الثانية: نظرية المحقق الأصفهاني رحمته الله
- ٣٥٤ ..... مناقشة نظرية المحقق الأصفهاني رحمته الله
- ٣٥٦ ..... النظرية الثالثة: نظرية المحقق السيد الخوئي رحمته الله ومناقشتها
- ٣٥٨ ..... عودة إلى نظرية المحقق الخوئي رحمته الله
- ٣٥٩ ..... النظرية الرابعة: نظرية السيد الخميني رحمته الله
- ٣٦٠ ..... مناقشة نظرية السيد الخميني رحمته الله
- ٣٦١ ..... المسلك الثاني: جريان البراءة النقلية دون العقلية
- ٣٦١ ..... النظرية الأولى: نظرية المحقق الآخوند رحمته الله
- ٣٦٢ ..... النظرية الثانية: نظرية المحقق النائيني رحمته الله
- ٣٦٣ ..... مناقشة السيد الخوئي للمحققين صاحب الكفاية والنائيني رحمته الله
- ٣٦٥ ..... وقفة تأمل مع المحققين الخوئي والنائيني والآخوند رحمته الله
- ٣٦٩ ..... المسلك الثالث: عدم جريان البراءة مطلقاً
- ٣٦٩ ..... النظرية الأولى: نظرية المحقق السيد الميلاني رحمته الله
- ٣٧٢ ..... تقريب نظرية المحقق الميلاني رحمته الله
- ٣٧٣ ..... مناقشة نظرية المحقق الميلاني رحمته الله
- ٣٧٤ ..... النظرية الثانية: نظرية المحقق الأصفهاني صاحب الحاشية رحمته الله
- ٣٧٤ ..... البيان الأول: ما أفاده السيد البجنوردي رحمته الله
- ٣٧٤ ..... مناقشة السيد البجنوردي للمحقق الأصفهاني رحمته الله
- ٣٧٥ ..... مناقشة إشكال السيد البجنوردي رحمته الله
- ٣٧٦ ..... البيان الثاني: ما ذكره المحقق صاحب الحاشية
- ٣٧٧ ..... وقفة مع عبارات صاحب الحاشية رحمته الله
- ٣٨٠ ..... مناقشة المحقق صاحب الحاشية رحمته الله في بيانه الثاني

- ٣٨١ ..... النظرية الثالثة: نظرية بعض المحققين عليه السلام
- ٣٨٢ ..... مناقشة المحقق الخوئي عليه السلام
- ٣٨٢ ..... مناقشة ما أفاده المحقق الخوئي عليه السلام
- ٣٨٣ ..... النظرية الرابعة: المختار في المسألة
- ٣٨٤ ..... الملحق الأول: الاستدلال بالاستصحاب لإثبات الأصل بالنسبة للأكثر
- ٣٨٤ ..... المقام الأول: تقريب الاستدلال بالاستصحاب على الاشتغال
- ٣٨٤ ..... مناقشة المحقق الخوئي عليه السلام لهذا التقريب
- ٣٨٦ ..... المقام الثاني: تقريب الاستدلال بالاستصحاب على البراءة
- ٣٨٦ ..... مناقشة المحقق الخوئي عليه السلام للبيان الأول
- ٣٨٨ ..... مناقشة المحقق الخوئي عليه السلام للبيان الثاني
- ٣٩٠ ..... الملحق الثاني: دوران الأمر بين الأقل والأكثر عند الشك في المحصل
- ٣٩٤ ..... الملحق الثالث: دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشبهات التحريمية
- ٣٩٥ ..... الملحق الرابع: دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء التحليلية
- ٣٩٥ ..... أقسام الأجزاء التحليلية
- ٣٩٦ ..... القسم الأول
- ٣٩٦ ..... القسم الثاني
- ٣٩٦ ..... نظرية المحقق الآخوند عليه السلام
- ٣٩٧ ..... مناقشة المحقق الآخوند عليه السلام
- ٣٩٧ ..... القسم الثالث
- ٣٩٩ ..... نظرية الميرزا النائيني عليه السلام
- ٤٠٥ ..... وقفة تأمل مع المحقق الخوئي عليه السلام

## تنبيهات الأقل والأكثر

- ٤١٠ ..... التنبيه الأول: إيجاب ترك الجزء أو الشرط سهواً لسقوط التكليف
- ٤١٢ ..... النقطة الأولى: وجوه تصوير إمكان تكليف الناسي
- ٤١٢ ..... التصوير الأول: تكليف الناسي بوصف الناسي
- ٤١٣ ..... تقريب الشيخ الأنصاري رحمته الله لإمكان تكليف الناسي بوصف الناسي
- ٤١٣ ..... مناقشة الميرزا النائيني رحمته الله
- ٤١٥ ..... التصوير الثاني: تكليف الناسي بعنوان ملازم للناسي
- ٤١٥ ..... مناقشة المحقق النائيني رحمته الله للمحقق الآخوند رحمته الله
- ٤١٦ ..... التصوير الثالث: ما اختاره المحقق السيد الخوئي رحمته الله
- ٤١٧ ..... التصوير الرابع: ما أفاده السيد البجنوردي رحمته الله
- ٤١٩ ..... النقطة الثانية: بيان الدليل الإثباتي على إمكان تكليف الناسي
- ٤٢١ ..... تقريب الاستدلال بحديث الرفع على إمكان التكليف بغير المنسي
- ٤٢٦ ..... التنبيه الثاني: الزيادة للجزء أو الشرط عمدًا أو سهواً
- ٤٢٦ ..... النقطة الأولى: إمكان زيادة الجزء إمكاناً وقوعياً
- ٤٢٦ ..... المقام الأول: بيان الوجه في عدم إمكان زيادة الجزء
- ٤٢٧ ..... المقام الثاني: بيان الوجه في إمكان زيادة الجزء
- ٤٢٨ ..... أنحاء تحقّق الزيادة الحقيقية
- ٤٢٨ ..... النحو الأول: أن يؤخذ الجزء بشرط لا
- ٤٢٨ ..... النحو الثاني: أن يؤخذ طبيعي الجزء على نحو صرف الوجود
- ٤٢٨ ..... النحو الثالث: أن يؤخذ الجزء لا بشرط
- ٤٢٩ ..... النقطة الثانية: عناصر تحقّق الزيادة
- ٤٢٩ ..... العنصر الأول: التكرار
- ٤٢٩ ..... العنصر الثاني: المسانحة بين الجزء والزائد

- ٤٢٩ ..... العنصر الثالث : قصد الجزئية
- ٤٣١ ..... النقطة الثالثة : مقتضى الأصل العملي
- ٤٣١ ..... تحقيق مقتضى الأصل
- ٤٣٣ ..... النقطة الرابعة : مقتضى الأدلة الخارجية
- ٤٣٣ ..... المقام الأول : الأدلة الخارجية المختصة بالزيادة في باب الصلاة
- ٤٣٣ ..... الطائفة الأولى
- ٤٣٣ ..... الطائفة الثانية
- ٤٣٤ ..... الطائفة الثالثة
- ٤٣٤ ..... كيفية الجمع بين الطوائف الثلاث
- ٤٣٧ ..... وقفة تأمل مع المحقق النائيني عليه السلام
- ٤٣٨ ..... المقام الثاني : الأدلة الخارجية المختصة بالزيادة في باب الطواف
- ٤٤٠ ..... التنبيه الثالث : مسقطية تعدد بعض الأجزاء أو الشرائط للتكليف
- ٤٤٠ ..... موضوع البحث
- ٤٤١ ..... الدليل على مطلوية الأجزاء غير المتعددة
- ٤٤١ ..... الدليل الأول : الاستصحاب
- ٤٤١ ..... التقريب الأول : استصحاب الوجوب الجامع بين الوجوب الاستقلالي لكل
- ٤٤٢ ..... التقريب الثاني : استصحاب الوجوب النفسي ، على نحو مفاد (كان التامة) .
- ٤٤٣ ..... التقريب الثالث : استصحاب الوجوب النفسي المتعلق بالكل
- ٤٤٤ ..... مناقشة ما أفاده المحقق الخوئي عليه السلام
- ٤٤٥ ..... نظرية المحقق النائيني عليه السلام
- ٤٤٥ ..... مناقشة السيد الخوئي للميرزا النائيني عليه السلام
- ٤٤٨ ..... الدليل الثاني : قاعدة الميسور

- ٤٥٤ ..... إشكال المحقق الآخوند عنه .....  
 ٤٥٤ ..... مناقشة السيد الخوئي للمحقق الآخوند عنه .....  
 ٤٥٦ ..... مناقشة ما أفاده المحقق الخوئي عنه .....  
 ٤٧٦ ..... التنبيه الأخير: دوران الأمر بين الجزئية أو الشرطية ، وبين المانعية أو القاطعية .....  
 ٤٤٧ ..... موضوع التنبيه .....

### الخاتمة

### شرائط جريان الأصول العملية

٤٦٩ - ٥٤٦

- ٤٧٢ ..... المبحث الأول: شرائط (الاحتياط) .....  
 ٤٧٢ ..... النقطة الأولى: تعريف الاحتياط .....  
 ٤٧٤ ..... النقطة الثانية: محاذير جريان الاحتياط في العبادات .....  
 ٤٧٥ ..... أدلة وجوب الفحص .....  
 ٤٧٥ ..... الدليل الأول: الإجماع في كلمات المتكلمين .....  
 ٤٧٥ ..... الدليل الثاني .....  
 ٤٧٦ ..... الدليل الثالث: الأصل العملي .....  
 ٤٧٩ ..... النقطة الثالثة: حُسن (الاحتياط) شرعي وعقلي ، أم عقلي فقط ؟ .....  
 ٤٨٠ ..... النقطة الرابعة: الفرق بين الاحتياط في العبادات والتوصليات .....  
 ٤٨٠ ..... النقطة الخامسة: علاقة عدم اختلال النظام بالاحتياط .....  
 ٤٨١ ..... النقطة السادسة: الاحتياط في الوقائع المتعددة .....  
 ٤٨٣ ..... النقطة السابعة: حكم الاحتياط المستلزم للتكرار .....  
 ٤٨٧ ..... وقفة تأمل مع المحقق النائيني عنه .....  
 ٤٨٨ ..... خلاصة البحث .....

- ٤٩٠ ..... المبحث الثاني : شرائط ( البراءة )
- ٤٩٠ ..... النقطة الأولى : شروط جريان البراءة العقلية
- ٤٩١ ..... النقطة الثانية : شروط جريان البراءة النقلية
- ٤٩١ ..... أدلة وجوب الفحص
- ٤٩١ ..... الدليل الأول : الدليل العقلي
- ٤٩٢ ..... الدليل الثاني : النصوص الشرعية الدالة على لزوم التعلّم
- ٤٩٣ ..... الدليل الثالث : العلم الإجمالي
- ٤٩٣ ..... مناقشة المحقّق الآخوندكاتب
- ٤٩٤ ..... مناقشة الميرزا النائيني للمحقّق الآخوندكاتب
- ٤٩٥ ..... مناقشة المحقّق الخوئي للمحقّق النائيني
- ٤٩٨ ..... الدليل الرابع : النصوص الدالة على لزوم التوقف
- ٥٠٠ ..... النقطة الثالثة : تحديد نوع وجوب الفحص
- ٥٠٠ ..... المقدمة الأولى
- ٥٠٠ ..... المقدمة الثانية
- ٥٠٠ ..... المقدمة الثالثة
- ٥٠١ ..... المقدمة الرابعة
- ٥٠١ ..... المقدمة الخامسة
- ٥٠٢ ..... الرأي الأول : الوجوب النفسي المولوي
- ٥٠٤ ..... الرأي الثاني : الوجوب النفسي الطريقي
- ٥٠٤ ..... مناقشة السيّد البجنوردي
- ٥٠٥ ..... مناقشة ما أفاده السيّد البجنوردي
- ٥٠٥ ..... الرأي الثالث : الوجوب الطريقي
- ٥٠٦ ..... مناقشة الميرزا النائيني



- ٥٠٦ ..... الرأي الرابع :الوجوب المقدمي
- ٥٠٦ ..... الرأي الخامس :الوجوب الإرشادي
- ٥١٦ ..... النقطة الرابعة :مقدارُ الفحص اللازم
- ٥١٦ ..... الأول :لزوم الفحص إلى حدِّ العلم بعدم الدليل
- ٥١٧ ..... الثاني :لزوم الفحص إلى حدِّ الظن بعدم الدليل
- ٥١٧ ..... الثالث :لزوم الفحص إلى حدِّ الإطمئنان بعدم الدليل
- ٥١٧ ..... النقطة الخامسة :حكم الفحص في الشبهات الموضوعية
- ٥١٩ ..... نظرية المحقق النائيني عليه السلام
- ٥١٩ ..... مناقشة المحقق الخوئي عليه السلام
- ٥٢٠ ..... تحقيق المطلب
- ٥٢٣ ..... الأمر الأول :وجوب التعلّم في المسائل الإبتلائية
- ٥٢٥ ..... الأمر الثاني :حكم فحص الموارد التي لا يتوصل فيها للواقع
- ٥٢٧ ..... الأمر الثالث :الملازمة بين الصّحة وعدم استحقاق العقوبة
- ٥٢٨ ..... المعالجة الأولى :معالجة المحقق الآخوند عليه السلام
- ٥٣٠ ..... الإشكالات الواردة على معالجة المحقق الآخوند عليه السلام
- ٥٣٠ ..... الإشكال الأول
- ٥٣٠ ..... الإشكال الثاني
- ٥٣٢ ..... الإشكال الثالث :إشكال المحقق النائيني عليه السلام
- ٥٣٤ ..... مناقشة السيّد البجنوردي للمحقق النائيني عليه السلام
- ٥٣٥ ..... مناقشة ما أفاده السيّد البجنوردي عليه السلام
- ٥٣٥ ..... الإشكال الرابع :ما أفاده المحقق الخوئي عليه السلام
- ٥٣٦ ..... المعالجة الثانية :معالجة الشيخ كاشف الغطاء عليه السلام
- ٥٣٦ ..... مناقشة المحقق النائيني لكاشف الغطاء عليه السلام

- ٥٣٨ ..... مناقشة المحقق الخوئي للمحقق النائيني عليه السلام
- ٥٣٩ ..... مناقشة المحقق الخوئي عليه السلام لدعوى الترتب
- ٥٤٠ ..... المعالجة الثالثة: معالجة المحقق الخوئي عليه السلام
- ٥٤٤ ..... الأمر الرابع: وقفة مع الفاضل التوني عليه السلام
- ٥٤٥ ..... تعليق المحقق الآخوند عليه السلام على شرطي الفاضل التوني عليه السلام
- ٥٤٥ ..... محاولة المحقق الخوئي عليه السلام لتوجيه كلام الفاضل التوني عليه السلام

## الفهارس الضنية

٥٤٧ - ٥٦٧

- ١ - فهرس الاصطلاحات العلمية ..... ٥٤٩
- ٢ - فهرس الفوائد و القواعد العلمية .. ٥٦٧
- ٣ - فهرس المصادر ..... ٥٧٧
- ٤ - فهرس المحتويات ..... ٥٨١