٥

مجموعة آثار

آية الله الميرزا أبو الفضل النجم آبادي

الأصول (٢)

(المباحث العقلية)

من تقريرات بحث

العلامة آية الله الآغا ضياء الدين العراقي

(١٢٧٨ - ١٣٦١ هـ)

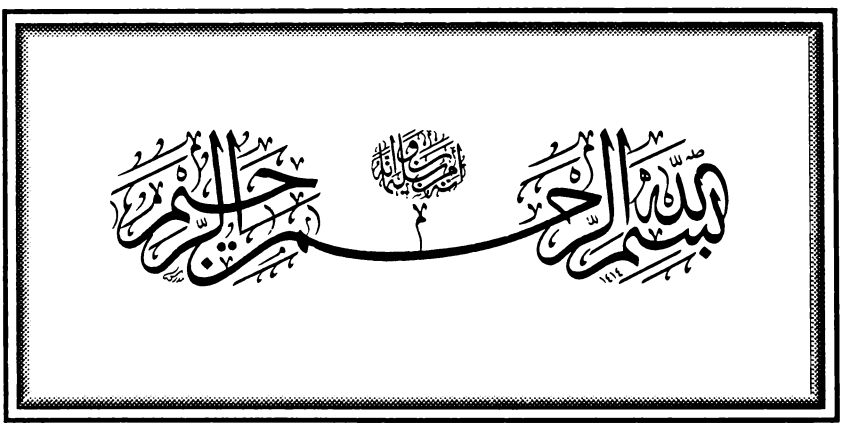
للعلم المجدد آية الله الحاج الميرزا أبو الفضل النجم آبادي

١٣١٧ - ١٣٨٥ هـ.ق.

إعداد

مؤسسة آية الله العظمى البروجردي

لنشر معالم أهل البيت


بسم الله الرحمن الرحيم


شبكة الفكر
alfeker.net

٥

مجموعة آثار

آية الله الميرزا أبو الفضل النجم آبادي

الأصول (٢)

(المباحث العقلية)

من تقريرات بحث

العلامة آية الله الآغا ضياء الدين العراقي

١٢٧٨ - ١٣٦١ هـ

للعلم الحجة آية الله الحاج الميرزا أبو الفضل النجم آبادي

١٣١٧ - ١٣٨٥ هـ.ق.

إعداد

مؤسسة آية الله العظمى البروجردي

لنشر معالم أهل البيت

نجم آبادی، ابوالفضل، ۱۳۴۴ـ۱۲۸۷.
الاصول: من تقریرات بحث العلمین الایتین النائینی والعراقی قدس سرهما / [محرر] ابوالفضل النجم آبادی؛ اعداد مؤسسه آیت الله العظمی البروجردی. لنشر معالم اهل البیت علیهم السلام. - قم: مؤسسه آیت الله العظمی البروجردی، ۱۳۸۰.
۳ج. - (مجموعه آثار آیت الله الحاج المیرزا ابوالفضل النجم آبادی؛ ٤، ٥، ٦)
ISBN 964-06-0880-7 (دوره) ISBN 964-06-0878-5 (ج۲)
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عربی. -- مندجات: ج. ۱. المباحث الالفاظ. - - ج. ۲. المباحث العقلیه. - - ج. ۳. الاستصحاب.
۱. اصول فقه شیعه. الف. مؤسسه آیت الله العظمی بروجردی. نشر معالم اهل البیت علیهم السلام. ب. عنوان.
BP۱۵۹/۸/ن۳الف٦ ۲۹۷/۳۱۲
کتابخانه ملی ایران ۸۰م/۲۹۷۰۰

الكتاب : الأُصول ـ ۲ ـ

المؤلّف : آية الله الحاجّ الميرزا أبوالفضل النجم آبادي دام ظله

تحقيق : مؤسّسة آية الله العظمى البروجردي دام ظله

لنشر معالم أهل البيت عليهم السلام

الطبعة : الأُلى ۱۴۲۳ هـ

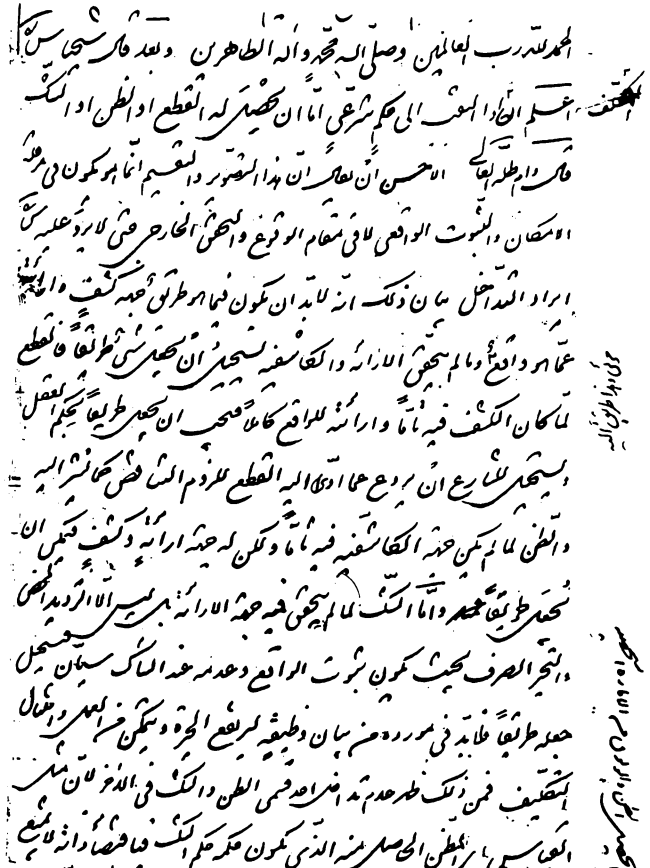
المطبعة : البرهان ـ قم

النشر : مؤسّسة آية الله العظمى البروجردي دام ظله

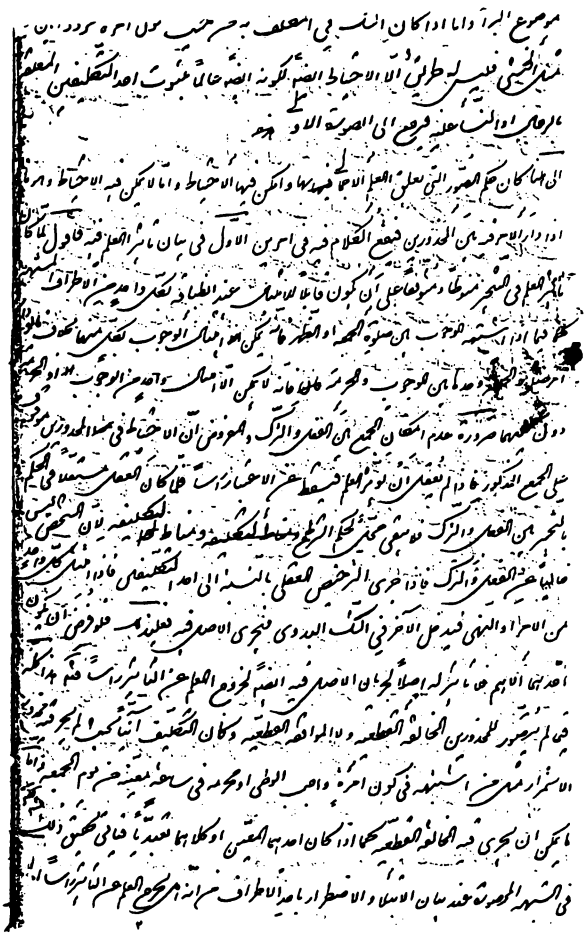
الشابك : ٥ ـ ۰۸۷۸ ـ ۰۶ ـ ۹۶۴
(دوره) ۷ ـ ۰۸۸۰ ـ ۰۶ ـ ۹۶۴

نماذج

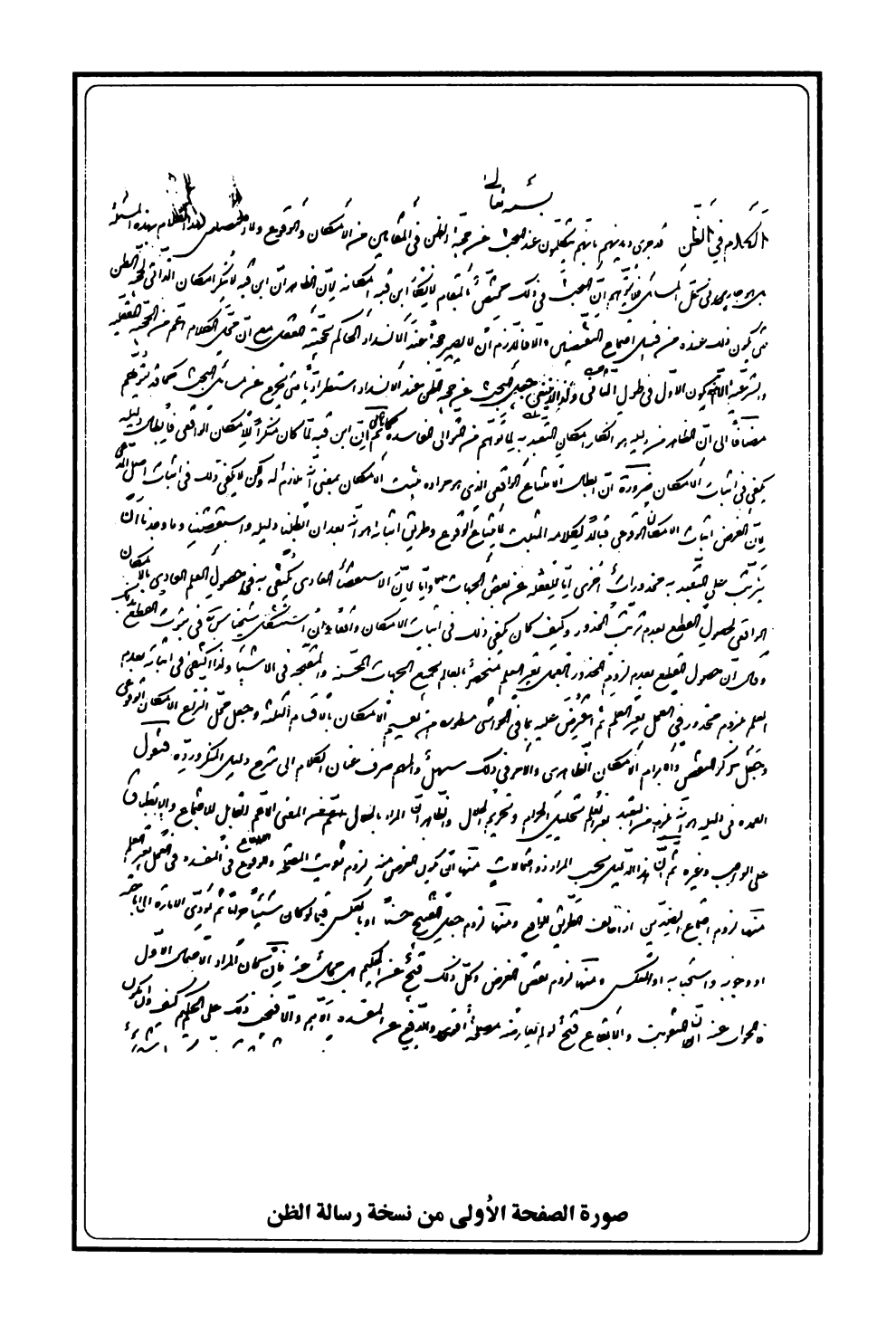
من النسخ الخطيّة



صورة الصفحة الأولى من نسخة رسالة القطع



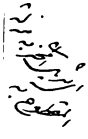
صورة الصفحة الأخيرة من نسخة رسالة القطع



صورة الصفحة الأولى من نسخة رسالة الظن

الشبه الرابع في انه اذا قام حائط على عدم صحة ظن ما هي تقديم الظن المانع او الممنوع اعني في
هو خلاف الحكم بخلاف المسلك وذلك لانه اما على مسلك العلم الاجمالي وكونه هو البيان وقد كان الصحيح
عليه بعد رجاية قاعدة الجمع هو التعويض في الاحتياط لتقديم الظن الممنوع لما اوضحنا في الشبه السابق ان
الدليل بالطريقية انما على هذا المسلك انما هو بمناط الاحتياط وكونه من اطراف العلم الاجمالي الذي مقتضى حكم
منجزي العقل فيها في اطرافه هو الاحتياط فكون الظن مسقطا انما هو بهذا المناط وهذا ليس قابلا للمنع والرفع
حتى يكون الظن المانع قابلا لان يزاحم الممنوع اصلا فكيف بان تقدم عليه اقول نوجه عليه ما تقدم منا
واما على مسلك بيانية الظن فعلى تقدير الكشف فلا بد من تقديم ظن المانع اذ لا بد عليه من الكشف
البيان من كون طرف الشارع ومع فرض قيام الظن على عدم صحة ظن خاص للاطراف الى الاكتشاف
وكون الظن الممنوع ثانيا ولذلك على مسلك بيانية نفس احراز الاهتمام فلا بد من تقديم ظن المانع
اذ على هذا المبنى لا بد من القطع بالاهتمام ومع ظن المانع يحصل القطع بالاهتمام في الممنوع فيسقط عن الحجية

صورة الصفحة الأخيرة من نسخة رسالة الظن



صورة الصفحة الأولى من نسخة رسالة البراءة

صورة الصفحة الأخيرة من نسخة رسالة البراءة

القطع والظنّ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين.

[الكلام في القطع]

وبعد؛ قال شيخنا ﷺ: اعلم! أنّ المكلّف إذا التفت إلى حكم شرعيٍّ إمّا أن يحصل له القطع، أو الظنّ، أو الشكّ[1].

قال دام ظلّه العالي: الأحسن أن يقال: إنّ هذا التصوير والتقسيم إنّما هو يكون في مرحلة الإمكان والثبوت الواقعي، لا في مقام الوقوع والتحقّق الخارجي، حتّى لا يرد عليه ﷺ إيراد التداخل.

بيان ذلك: أنّه لابدّ أن يكون في ما هو طريقٌ جهة كشفٍ وإراءةٍ عمّا هو واقعٌ مرئيّ، وهذا طريق إليه، ومالم تتحقّق الإراءة والكاشفيّة يستحيل أن يجعل شيءٌ طريقاً [إلى الواقع].

فالقطع لمّا كان الكشف فيه تامّاً وإراءته للواقع كاملاً، فيجب أن يجعل طريقاً بحكم العقل، ويستحيل أن يردع الشارع عمّا أدّى إليه القطع؛ للزوم التناقض، كما نشير إليه.

والظنّ لمّا لم تكن جهة الكاشفيّة فيه تامّةً، ولكن له جهة إراءة وكشفٍ فيمكن أن يُجعل طريقاً.

---

(١) فرائد الأُصول: ١ / ٢٥.

وأمّا الشكّ لمّا لم تتحقّق فيه جهة الإراءة بل ليس إلّا التردید المحض والتحيّر الصرف، بحيث يكون ثبوت الواقع وعدمه عند الشاكّ سيّان، فيستحيل جعله طريقاً، فلابدّ في مورده من بيان وظيفة لترتفع الحيرة، ويتمكّن من العمل وامتثال التكليف.

فمن ذلك ظهر عدم تداخل أحد قسمي الظنّ والشكّ في الآخر؛ لأنّ مثل القياس، أي الظن الحاصل منه الذي يكون حكمه حكم الشكّ، فباقتضاء ذاته لا يمتنع من أن يجعله الشارع حجّةً وطريقاً، فإمكانه الأوّلي على ماهو عليه باقٍ.

وكذا الحكم بالرجوع إلى الأُصول إذا لم يحصل الظنّ والوثوق من الأمارة الشخصيّة.

وكذلك إذا قامت الأمارة على شيء ولم تفد الظنّ، بل حصل منها الشكّ، كما في خبر الفاسق الغير المتحرّز عن الكذب المفيد للظنّ نوعاً، فيمكن أن يجعل في مورده من الأُصول المعتبرة في غير مورده من الّذي لم تقم الأمارة فيه، ولكنّ المصلحة اقتضت في الأوّل والثاني الخروج عمّا يقتضيان في ذاتهما.

هذا؛ وإن كنت ولابدّ من فرض التقسيم في حال الوقوع الخارجي فنقول: لمّا عرفت أنّ ما يجعل طريقاً لابدّ وأن تكون فيه جهة الإراءة والكشف، والأُصول إنّما تعتبر في ما لم يلحظ فيه حيثيّة الإراءة، ففي ما تعتبر الأمارة مع أنّها لم تفد الظنّ[1] إنما اعتبرت من جهة كونها كاشفةً ولو نوعاً، وفي ما اعتبرت الأُصول مع وجود الظنّ بالواقع إنّما اعتبرت من حيثيّة الترديد الواقع فيه، مع قطع النظر عن

(١) أي يقدّم فيه أحد طرفي الترديد الّذي يوافق مفاد الأمارة للمصلحة الّتي اقتضت ذلك؛ «منه ﷺ».

الرجحان بالنسبة إلى أحد الطرفين.

ولا يخفى؛ أنّ مراتب الإراءة مختلفة، أعلاها القطع، وأدناها الوهم، ويمكن اعتبار الطريق في جميع مراتبه.

وممّا ذكرنا ظهر أنّ الكلام في الأمارة إنّما هو من جهة تتميم الكشف[١]، وأنّ ما يفيد الظنّ ويُري الواقع بأيّ مرتبة من الإراءة، هل الشارع تمّم كشفه وجعله طريقاً وأمضاه، أم لا؟

وبعبارة أُخرى؛ الكلام فيه إنّما هو في الصغرى، بخلاف الكلام في القطع والشكّ، فإنّ جهة البحث فيهما في الحكم الثابت لهما بالعقل والشرع، ولذا قال شيخنا ﷺ: فإن حصل له الشكّ[٢].. إلىٰ آخره.

[الكلام في الشكّ]

أقول: لمّا كان الشكّ بالنسبة إلى الموارد مختلفاً، فحكمه أيضاً في الشرع ـ كما قال ﷺ ـ[٣]: إمّا أن تلاحظ الحالة السابقة في الشكّ أم لا، فإذا لم تلاحظ، إمّا أن يمكن الاحتياط في المشكوك فيه أم لا، وفي الثاني، إمّا أنّ البيان قائم على التكليف أم لا، فالأوّل مجرى الاستصحاب، والثاني مجرى الاحتياط، والثالث مجرى التخيير، والرابع مجرى البراءة[٤].

---

(١) لا أن يكون المراد من الأمارة ما يكون فيها، وفي لسان اعتبارها نظراً إلى الواقع، وإلّا فالاستصحاب الّذي هو من الأُصول يكون هكذا «منه ﷺ».

(٢) فرائد الأُصول: ١ / ٢٥.

(٣) هكذا في بعض نسخ «الرسائل» على ما نقل دام ظلّه؛ «منه ﷺ».

(٤) فرائد الأُصول: ١ / ٢٥ ـ ٢٦.

ثمّ لا يخفى أنّه بناءاً على هذا التقسيم لا يرد عليه ﷺ ما أوردوا من التّداخلات الثلاثة.

نعم؛ لمّا التزم ﷺ في دوران الأمر بين المحذورين بالبراءة[١] ـ مع أنّه قام البيان على التكليف عنده[٢] ـ يلزم عدم طارديّة البراءة لدخول أقسام التخيير فيها، وعدم جامعيّة التخيير.

لكنّ هذا الكلام من أصله فاسد، لأنّه عند دوران الأمر بين المحذورين العلم الإجمالي بالتكليف ثابتٌ، نظير مالو عُلِم التكليف إجمالاً ولم يكن المُكلّف به دائراً بين المحذورين، فمع قطع النظر عن ترخيص العقل، التكليف بالواقع بسبب أحد الخطابين ثابت، وأثره العقاب في صورة المخالفة، ولا ربط له بمقام العمل، فإذا ثبت التكليف فالعقل يحكم بامتثاله، ولكنّ في مقام العمل لمّا لم يمكن الامتثال القطعي؛ لعدم القدرة على الإتيان بالطرفين، فيحكم العقل بالترخيص واختيار أحد الطرفين المحتملين من جهة أنّ الضرورة تُقدّر بقدرها، فيثبت من ترخيص العقل بذلك عدم البيان.

ولكنّ هذا اللّابيان المعلول من ترخيص العقل لا يمكن أن يصير منشأً للبراءة؛ لأن البراءة رتبتها متأخّرة عن اللّابيان، بحكم العقل، وإلّا يلزم تقدّم البراءة على حكم العقل برتبتين، لأنّه لا يكون للعقل في موردٍ واحد إلّا ترخيصٌ واحد، والمفروض أنّه تحقّق بالنسبة إلى أحد الطرفين المحتملين، فكيف يمكن أن يحكم في هذا المورد أيضاً بالنسبة إلى كليهما؟ فيلزم أن يكون للعقل

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ١٧٨.
(٢) فرائد الأُصول: ٢ / ١٧٨.

ترخيصان[١].

فتبيّن أنّه إذا دار الأمر بين المحذورين، فلا محيص عن الالتزام بالتخيير، ولا مجرى للبراءة فيه أصلاً.

ثمّ إنّه إن كان المراد بالأُصول هي العقليّة، فالحكم المأخوذ في قوله ﷺ[٢] يصير أعمّ من الفعلي والواقعي، وإن كان المراد [هي] الأُصول الشرعيّة، فيكون المراد من الحكم هو الواقعي، لأنّ الحكم الفعلي الشرعيّ عند الشكّ والظنّ لا يصير مشكوكاً؛ لأنّه إمّا أن يكون مفاد الأُصول، أو الأمارات، وهو مقطوع به عند الرجوع إليهما.

القطع

قوله ﷺ: لا إشكال في وجوب متابعة القطع[٣].. إلى آخره، وذلك لما عرفت من أنّه كاشف عن الواقع تمام الانكشاف.

ثمّ إنّه قد يتعلّق بما ليس له أثرٌ، وقد يتعلّق بالأُمور التكوينيّة الخارجيّة، مثل أنّه يريد الشخص إذا قطع بكون مائع ماءً فيشربه، فلا ريب أنّ القطع حينئذ يكون بمنزلة العلة للشرب، فيترتّب عليه بعد حصول القطع قهراً بلا انتظار، فيكون ترتّب ذلك عليه من الوجدانيّات، ولا ينتظر فيه شيء آخر.

وقد يتعلّق بالأحكام الشرعيّة، فعند ذلك لا يكون الترتّب وجدانيّاً وقهريّاً،

---

(١) في مورد واحد؛ «منه ﷺ».

(٢) عند التقسيم، وهو قوله: إذا التفت إلى حكم شرعي، (فرائد الأُصول: ١ / ٢٥)؛ «منه ﷺ».

(٣) فرائد الأُصول: ١ / ٢٩.

بل يحتاج بعده إلى أمرٍ آخر، مثل حسن إطاعة المولى وقبح مخالفته، فما لم يحصل ولم يدرك ذلك لا يترتّب الأثر.

ففي الأوّل الأثر يترتّب ولو مع عدم إدراك الحسن والقبح، فيترتّب ولو على مذهب الأشعري، بخلاف الثاني؛ ضرورة أنّه مالم تكن الأحكام مترتّبة عليها ومالم يلتزم بالتقبيح والتّحسين فلا يترتّب الأثر.

فالمراد من الوجوب في الأوّل إنّما [هو] اللّزوم، وبالثاني إنّما هو الحسن، ولكن لمّا كان الكلام في الأحكام الشرعيّة لا الأُمور التكوينيّة، فيكون المراد بالوجوب هو الحسن.

فانقدح بذلك أنّ القطع طريقيّته ذاتيّة، وليس قابلاً للجعل، بل يد الجعل بالنسبة إليه قصيرة، فإنّه إذا عُلم مثلاً بحرمة الخمر الثابتة لها واقعاً، فيترتّب عليه آثاره، فلو قال الشارع بعد ذلك أيضاً: إذا علمت بحرمة الخمر فهي حرامٌ، فيلزم إمّا ثبوت وجوبين لها، وهو خلاف الإجماع، بل الضرورة، وإمّا تقدّم الشيء على نفسه لو ثبت لها وجوبٌ واحد.

فمن ذلك تعلم أنّ القطع إنّما هو من الصفات العارضة للنفس المتعلّقة باتّصاف موضوع بمحمول، وثبوت شيء لشيء آخر، حكماً كان أم وصفاً خارجيّاً، فهو ـ وكذا أخواه ـ يكون من صفات النسبة المعبّر عنه بإذعان النسبة الّذي هو ذو مراتب، أوّلها القطع، ثمّ الظنّ بمراتبه، حتّى يصل إلى الوهم.

فهذه الدرجات كلّها من أحوال النسبة، ولا ربط لها بما تعلّقت به من الموضوع والمحمول، وهما لا يتغيّران عمّا عليه من الإطلاق بالنسبة إلى هذه الدرجات من الإدراكات، ففي الحقيقة القطع والظنّ وسائر المراتب تكون من

صفات القضيّة وجهاتها، نظير الضرورة والإمكان، كما أنّهما خارجان عن حقيقة طرفي القضيّة، ولا يتّصف أحدهما بهما، بل المتّصف إنّما هو نفس اتّصاف الموضوع بالمحمول المعبّر عنه بالنسبة، كذلك الموضوع والمحمول في ما نحن فيه لا يُعقل أن يتّصف بالقطع أو الظنّ فلا يقال: هذا مقطوع الخمريّة أو الوجوب، إذا كان المراد إثبات الوصف والحكم لمتعلّقهما، وإلّا يلزم الخلف.

وهذا ما يقال من أنّ القطع لا يقع وسطاً لإثبات الحكم لمتعلّقه؛ لأنّ الوسط ما يوجب ثبوت الأكبر للأصغر؛ ضرورة أنّ القطع ليس هكذا، بل الموجب إنّما هو الأمر الّذي أوجب حصول القطع من الأُمور الخارجيّة أو الأدلّة الشرعيّة.

ومن مطاوي ما ذكر عرفت أنّ درجات الإدراك من القطع وغيره من هذه الجهة حكم واحد، وليس لهذه الصفات ـ الّتي هي من عوارض النسبة ـ ربط بثبوت المحمول للموضوع، والأكبر للأصغر.

[القطع الطريقي والقطع الموضوعي]

ولكن يظهر من عبارة شيخنا ﷺ في أوّل «الرسالة» وقوع الأمارات الظنيّة وسطاً، وصحّة إطلاق الحجّة على الظنّ إذا استفيد من الأمارة، بخلاف القطع[1].

وتحقيق ذلك يستدعي أوّلاً بيان ماهو لسان الأدلّة الظنّيّة، ثمّ بيان ماهو الحقّ من الفرق وعدمه.

فنقول: قد يكون لسان الاعتبار هو تنزيل النسبة الظنّيّة منزلة القطعيّة، بمعنى أن لا يقع من الشارع تصرّف في غير مؤدّى الظنّ، ولا في الموضوع أو

---

(١) فرائد الأُصول: ١ / ٢٩ و ٣٥.

المحمول من القضيّة المتشكّلة من الظنّ، بثبوت وصفٍ لشيءٍ أو حكم لموضوع، بل كان تصرّفه منحصراً في النسبة الظنيّة، بأن يجعلها قطعيّة.

ولمّا كان مفاد الظنّ هو الحكم الواقعي، بمعنى أنّ الظنّ تعلّق بثبوت الحكم الواقعي [أو] الوصف واقعاً لشيءٍ، وإعمال تعبّد الشارع حسب الفرض جرى في النسبة فقط، فتصير النتيجة إثبات الحكم الواقعي أو الوصف الواقعي بحكم الشارع تعبّداً لموضوعه قطعاً، فيترتّب عليه آثاره الواقعي.

وبالجملة، بناءً على ذلك لا يبقى فرق بين ما تعلّق القطع بالنسبة، أو الظنّ.

وقد يكون لسان دليل الاعتبار هو التصرّف في طرف المحمول، بأن يجعل الخمر المظنون خمراً مقطوعاً، ولا يتصرّف في النسبة أصلاً، بل هي على ماهي من الظنيّة باقية، فهذا يكون عكس الأوّل، ولا يترتّب عليه إلّا الآثار التعبديّة دون الواقعيّة، فالأوّل هو من قبيل المجاز العقلي بخلاف ذلك، فهو من قبيل المجاز اللغويّ والمجاز في الكلمة.

وكيف كان؛ فإن كان لسان دليل الاعتبار على النحو الأوّل، فيمكن أن يقال: إنّ الظنّ صار وسطاً لإثبات الحكم الواقعي، أو الوصف الحقيقي للأصغر بالحكم القطعيّ التعبّدي من الشارع، فيصحّ إطلاق الحجّة عليه أيضاً؛ لأنّه الّذي وقع وسطاً وسبباً لإثبات الحكم لمتعلّقه[1].

وبهذا يحصل الفرق بينه وبين القطع، فإنّ إعمال التعبّد لمّا كان بالنسبة إلى القطع غير معقول، بل طريقيّته ذاتيّة، فلا يعقل وقوعه وسطاً، ولكنّ الظنّ لمّا كان كشفه ناقصاً، ولا يكون في حدّ نفسه طريقاً عقليّاً؛ لاحتمال الخلاف فيه، والحكم

---

(١) وثبوته على ما عليه بناء الشيخ ﷺ «منه ﷺ».

العقليّ ليس قابلاً للترديد؛ لأنّه لا يحكم إلّا على ما يكون المناط فيه قطعيّاً، فلابدّ في جعله طريقاً من تتميم الكشف من طرف الشارع العالم بالحقائق من المصالح والمفاسد الّتي هي مناطات الأحكام، وعقولنا قاصرة عن إدراكها.

فإذا صار طريقيّته مجعولة ونالته يد الجعل، فلذلك يقع وسطاً وحجّةً مجعولة لإثبات الحكم لمتعلّقه، بخلاف مالو كان لسان الاعتبار على النحو الثاني، فلمّا كان المجعول فيه هو نفس المحمول، بمعنى أنّ الخمر المظنون جعل بمنزلة الخمر الواقعي، بحيث يصير لسان الاعتبار هو جعل الحكم المماثل للحكم الواقعي لا نفس الحكم الواقعي، كما كان ذلك مفاد الأوّل، فالنسبة هنا على ماهي عليه من النسبة الظنيّة الواقعيّة باقية، فيصير كشفه أيضاً ذاتيّاً مثل العلم؛ لعدم إعمال التعبّد فيها، فلا يمكن أيضاً أن يقع الظنّ على ذلك حجّة ووسطاً، وعلى الأوّل يصير الظنّ جزءاً للموضوع، بخلاف الثاني.

هذا ما يقتضيه ظاهر النظر، ولكنّ الدقيق منه يرشد إلى خلافه، فإنّه وإن التزم بإعمال التعبّد في النسبة الظنيّة وجعلها قطعيّة، ولكنّه لا يخرج عن كونه طريقاً ومرآةً للمظنون، فالنظر الّذي تعلّق به إنّما هو آليّ لما أدّى إليه، وليس لازم ذلك جريان التعبّد في المؤدّى، بل هو ليس إلّا في الظنّ، إلّا أنّه بما هو حاكٍ عن الواقع جُعِل منزلة القطع، فيصير الظنّ من العناوين المشيرة إلى الذات، لا أن يكون ملحوظاً مستقلّاً، وإلّا فيخرج عن كونه طريقاً فيخرج عن مفروض الكلام، فإذا تمّ ذلك فلا يقع أيضاً وسطاً، بل يقال عند تشكيل القضيّة: هذا خمرٌ، كما يقال في القطع هكذا، ولا يمكن جعل الظنّ وسطاً بعد فرض كونه عنواناً مشيراً.

وكذلك؛ إن كان مفاد الأمارة الظنيّة جعل المؤدّى منزلة الواقع، فالظنّ أيضاً

يكون طريقاً، فأمره أظهر، فإنّه على ما هو عليه من الطريقيّة الناقصة والكشفيّة الاستعداديّة التعليقيّة باقية، وإن تنجزّت الآن بسبب جعل مؤدّاه وتنزيله منزلة الواقع، ولكن لا يفرّق فيه ولا يوجب صيرورته وسطاً.

فانقدح ممّا ذكرنا عدم وقوع الظنّ أيضاً مثل القطع وسطاً، إلّا إذا جعل جزءاً للموضوع، مثل مالو جُعِلَ القطع كذلك، إلّا أنّه لا يطلق عليهما الحجّة بعدُ على ما اصطلح الشيخ ﷺ من الحجّة من كونها هي الّتي توجب ثبوت الأكبر للأصغر، لا لنفس الوسط[1]، كما لا يخفى.

ولكن ظهر الفرق بين الظنّ والقطع، [فإنّ] وقوعه واسطةً لإثبات حكم الشارع لكون طريقيّته مجعولة من ناحيته، بخلاف [القطع] فهو لا يقع واسطةً لكون طريقيّته ذاتيّة.

هذا محصّل الفرق بينهما، وإلّا فكما أنّ القطع الطريقيّ كشفه ذاتيّ بالمعقول الأوّلي، أو يمكن أن يقع وسطاً بالمعقول الثانويّ بعنوان المشيريّة والآليّة، كذلك الظنّ؛ لما تعلّق بالواقع بالمعقول الأوّلي، وإنّما تكون الواسطة للثبوت ما أوجب الظنّ لا نفس الظنّ فاغتنم!

ثمّ إنّه قبل الشروع في ما هو المقصود، لا بأس بالإشارة إلى كيفيّة بيان التنزيل في الأمارات، **فنقول**: قد يكون دليل حجيّة الأمارة تنزيل مؤدّاه منزلة الواقع الّذي يكون أثره في الموضوعات تعيينه وبيانها والتوسعة فيها، وفي الأحكام جعل المماثل، ولا ريب أنّ ذلك لا يقوم إلّا مقام الواقع، أي في ما يكون الحكم فيه مجعولاً للموضوع الواقعي، ويكون القطع طريقاً إليه، بخلاف ما إذا أُخذ

---

(١) فرائد الأُصول: ١/٢٩.

القطع موضوعاً للحكم، فلا يقع مثل هذه الأمارة الّتي أُقيم مؤدّاها مقام الواقع موقعه ولو أُخذ القطع موضوعاً على نحو الطريقيّة؛ لأنّه إذا كان الحكم مجعولاً على فرض وجود العلم بالموضوع، لا أن يكون للواقع المطلق، والأمارة القائمة لا تورث العلم بما هو موضوعٌ واقعيٌّ، ومفادها لا يكون إلّا ترتيب آثار الواقع على الموضوع، وأمّا إحداث العلم فليس من شأنه أصلاً.

وبالجملة؛ فرقٌ بين ما إذا كان الحكم للواقع المنكشف بوصف الانكشاف، وبين ما إذا كان للواقع لا بلحاظ الوصف؛ والأمارة المذكورة تُثبت الثاني لا الأوّل، فإنّه أمرٌ واقعيٌ متوقّف على وجود موضوعه في الخارج، ولا تناله يد الجعل إذا كان متعلّق القطع الموضوع الواقعي، كما هو المفروض فيما إذا جُعل القطع موضوعاً على نحو الطريقيّة.

نعم؛ على هذا التنزيل يحصل القطع الوجداني لكن بالموضوع التنزيلي والمماثل للحكم الواقعي، لا ماهو المأخوذ في الحكم، وهو العلم بالموضوع الواقعي الحقيقي، فتأمّل!

والآخر؛ أن يكون لسان التنزيل جعل الظنّ مقام العلم، لا أن يكون نظره إلى المؤدّى أصلاً، بل يكون متكفّلاً لتتميم الكشف ويبقى المؤدّى على ماهو عليه بحاله من مدلوله الواقعي، بحيث لا يكون وظيفة الدليل، إلّا أنّ الشارع يأمر ويقول في مقام قيام الأمارة: أيّها الظانّ! ابن أنّك متيقّن.

فعلىٰ ذلك؛ تقوم الأمارة مقام العلم الموضوعي، ولا إشكال في ذلك؛ ضرورة أنّ الشارع إذا نزّل الظنّ منزلة العلم فقد حصل العلم الّذي أُخِذَ موضوعاً تعبّداً بحكم الشارع، والجزء الآخر من موضوع الحكم ـ وهو الخمريّة مثلاً ـ أيضاً

بالظنّ حاصل.

فالمحصّل: أنّه إذا كان مفاد الأمارة ماذُكِر فالشارع وسّعَ في ما هو موضوعٌ لحكمه أو غاية له، كما هو وظيفة كلّ دليل حاكم، ولولا ذلك[١] لما يمكن تقديم الاستصحاب على الأُصول الّتي جعل غايتها العلم، كما في قوله عليه السلام: «كلّ شيءٍ لك حلال حتّى تعرفَ أنّه حرامٌ»[٢] ولا تقديم الأمارات على الاستصحاب وسائر الأُصول، فكأنّ الشارع تكويناً أوجد في عرض العلم شيئاً آخر، مع أنّ التكوين في التشريعيّات عين تشريعها، فلا يُستبعد ذلك.

فلمّا فعل ذلك وصدر منه مثل هذا التنزيل، فلذلك نقول بحكومة مثل هذه التنزيلات[٣] على ما أُخذ العلمُ فيه موضوعاً، وليس معنى الحكومة رفع اليد عن المنزّل عليه وظهوره في كون العلم حقيقيّاً بل وظيفة الدليل الحاكم اقتضت ذلك، بمعنى أنّه بيّن الشارع في مقابل ما جعله أوّلاً غايةً أو موضوعاً لحكمه، موضوعاً وعنواناً آخر، إذا وُجد كأنّه ذاك الموضوع الأوّل وُجد، ورفع تخصّصه بكونه غايةً وموضوعاً.

هذا؛ ويتولّد عند ذلك إشكال، وهو أنّه ربما لا يكون لنفس القطع بما هو كذلك أثر، بل هو طريق محض، فلا يقع مثل هذه الأمارة مقامه، ولا يتمكّن أن تقع الأمارة مقام القطعين[٤].

---

(١) أي لو لم يكن بلحاظ تنزيل نفس الظنّ منزلة اليقين ولذلك التزم؛ «منه عليه السلام».

(٢) وسائل الشيعة: ١٧ / ٨٧ الحديث ٢٢٠٥٠ و ٨٩ الحديث ٢٢٠٥٣.

(٣) بخلاف من لم يدر لسان الأمارات هكذا كما في «الكفاية» (كفاية الأُصول: ٢٥٧) ولذلك التزم بالورود عند تقديم الأمارات على الأُصول وقد أوردنا عليه في محلّه؛ «منه عليه السلام».

(٤) بأحد اللسانين، والمراد بالقطعين الطريقي والموضوعي؛ «منه عليه السلام».

بيان ذلك؛ أنّه إذا جعل الشارع الظنّ مقام العلم، فلابدّ أن يكون نظره في الظنّ والعلم موضوعيّاً، وإذا جعل مؤدّاهما مقام الآخر، يكون النظر إليهما آليّاً ومرآتيّاً.

ولا يتوهّم أنّه إذا كان العلم في الموضوع طريقاً فلا يحتاج إلى اختلاف النظر وتعدّد اللحاظ؛ لأنّه وإن كان مأخوذاً طريقاً إلّا أنّه لا يكون بحيث لا يكون له مدخليّةٌ في الحكم أصلاً، بل الموضوع إنّما هو مركّبٌ من العلم وما تعلّق به، فيكون كمال الفرق بينه وبين ما إذا كان طريقاً صرفاً.

وكيف كان، يحتاج إلى لحاظين وتنزيلين، ولا يكفي أحدهما عن الآخر؛ لما عرفت من التباين الواضح بينهما؛ لأنّ ذا الأثر في أحدهما الّذي يكون بيد الشارع هو المؤدّى، وفي الآخر نفس القطع، والأثر مترتّب على القطع الطريقي، وهو وجوب الاتّباع ليس إلّا بحكم العقل، فكيف يمكن الجمع بينهما في تنزيل واحد؟!

فما ذكرنا من الإشكال صار منشأً للإيراد على قول الشيخ ﷺ في التزامه بقيام الأمارات مقام القطع الموضوعي إذا استفيد من دليله كونه مأخوذاً على نحو الطريقيّة، وإنكارهم ذلك[1]، والتزامه ﷺ في «الكفاية»[2] بعدم قيام الأمارات بأدلّتها إلّا مقام القطع الطريقي المحض لما هو الظاهر منه[3].

هذا؛ ويمكن تقوية مقالة شيخنا ﷺ بما نشير إليه، وهو: أنّه لا خفاء في أنّ

---

(١) فرائد الأُصول: ١ / ٣٣.

(٢) ولكنّه أنكر ذلك على مبناه من كون مفاد التنزيل إنّما هو تنزيل المؤدّى لا على ما سلكنا؛ «منه ﷺ».

(٣) كفاية الأُصول: ٢٦٣.

تنزيل الظنّ مقام القطع إنّما يكون باعتبار العمل، خصوصاً إذا حوّل أمر التنزيل على عهدة المُكلَّف وجعل تكفّله بيده، بمعنى أنّ مفاد قوله مثلاً: صدّق، ابن على اليقين، فإنّ الالتزام بظاهر هذه القضيّة غير معقولٍ؛ لأنّه ليس لذلك أثر شرعيّ أوّلاً، وليس مقدوراً للمكلّف ثانياً، فليس المراد به إلّا ترتيب آثار القاطع على نفسه وبناء العمل عليه، فإذا صارت نتيجة التنزيل بناء العمل فيمكن جعل ذلك جامعاً بين مفاد تنزيل الأمارة مقام النحوين من القطع، فإنّ أحداً منهما يكون موضوعاً بنفسه للعمل، والآخر وإن لم يكن بنفسه موضوعاً إلّا أنّ العمل يترتّب عليه بواسطة الأثر العقلي، وهو وجوب العمل على وفقه.

فالحاصل: أنّ الشارع إن تكفّل التنزيل بنفسه، تصير النتيجة جعل المماثل، فلا يجتمع مع ماليس موضوعاً لحكمه، كما في القطع الطريقي، وإن جعل عهدته على ذمّة المكلّفين لا يعقل ذلك إلّا أمره بترتيب آثار القاطع على نفسه، وليس ذلك إلّا البناء على العمل.

فحقّ التحقيق، القول بقيام الأمارات بنفس دليل حجّيتها مقام النحوين من القطع، ولا يحتاج إلى دليل خاصّ، كما التزم به ﷺ في «الكفاية»[1].

ومع الغضّ عن ذلك، والالتزام بتكفّل الشارع نفسه التنزيل حتّى تصير النتيجة جعل المماثل، فيمكن أيضاً الالتزام بمقالة الشيخ ﷺ ببيان آخر، وهو أنّه تتصوّر التوسعة في ناحية التكليف بنحوين:

قد يجعل الشارع شيئاً في عرض شيءٍ آخر من جهة تحقّق المصلحة وماهو محبوبه في لبّ إرادته بكلّ منهما، كما إذا أمر أوّلاً بصلاة الظهر، ثمّ اقتضت

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٦٣.

المصلحة ورأى المولى الحقيقي في نفسه تحقّقها بالظهر والجمعة، فيأمر بالتخيير بينهما، ففي مثل ذلك إذا يُنزِّل كلّاً منهما مقام الآخر لابدّ أن يكون لكلٍّ منهما الأثر الشرعيّ، ولا يُعقَل غير ذلك؛ لأنّه لمّا كانت المصلحة قائمة في هذه الصورة بالجامع، فلابدّ أن يكون كلٌّ من الأمرين ذا أثرٍ شرعيّ حتّى يكونا وافيين بالغرض.

وقد لا يكون كذلك، بل يكون صِرفُ التنزيل وجعل أحدهما مقام الآخر، والنتيجة في هذا القسم هو التشبيه، وحقيقة التنزيل لا يكون في الأوّل، ففي هذه الصورة لم يثبت لزوم كون المنزّل عليه ذا أثرٍ شرعيٍّ، بل يكفي فيها كون المنزّل ذا أثرٍ شرعيّ.

مثلاً: إذا يجعل الشارع الظنّ مقام العلم مع كونه طريقيّاً، ويجب متابعته بحكم العقل، فيكفي في صدق معنى التشبيه كونه واجب المتابعة حتّى يُشبَّه الحكم الوجوبيّ التعبديّ به، وينزّل الشارع حكمه عند الظنّ منزلة حكمه، ولا يحتاج إلى أزيد من ذلك، والجامع بين الحكمين هو الالتزام بمفادهما، وهذا هو التشبيه الّذي التزم السكّاكي بكونه استعارةً على الظاهر[1].

فانقدح بذلك أيضاً قيام الأمارات مقام مطلق القطع، ولا محذور في كون أحدهما ذا أثرٍ شرعيٍّ، وعدم كون الآخر ذا الأثر.

هذا كلّه؛ بالنسبة إلى مقام التصوّر في نحوي التنزيل، وأمّا بلحاظ التصديق، فقد بيّنا في مبحث التعادل كون الظاهر من أدلّة اعتبار الأمارات، والمستفاد من

---

(١) نقل عن السكّاكي في مختصر المعاني: ١٨٧ و ١٨٨، لاحظ! كفاية الأُصول: ٢٦ الهامش، نقل عن مفتاح العلوم: ١٥٦.

الأخبار الواردة عند بيان حجيّة الأخبار هو تتميم الكشف وجعل نفس الطريق مقام القطع لا مؤدّاه، كما يتوهّم من بعضها؛ لأنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «ما أدّاه فهو يؤدّي عنّي»[1] فإنّه عليه السلام يُنزّل أداءه منزلة أداء نفسه عليه السلام.

وكذلك في إرجاعهم:[2] بعض الرواة إلى الآخر بقولهم: «عليك بفلان»[3] وكذلك: «ما عليك بفلان»[4] أو: «اعتمد على فلان»[5] إشعار بذلك أيضاً، فإنّ الظاهر أنّ مساقها مساق ماورد في باب الشهادات من قولهم عليهم السلام: «ألا فصدّقوه»[6] الّذي يكون المستفاد منه جَعلُ البيّنة مقام القطع بالواقع.

وكذلك يُستأنس من قوله عليه السلام: «لا عذر للتشكيك في موالينا»[7].

وأحسن من ذلك كلّه سؤال الراوي عنه عليه السلام: آخذ معالم ديني[8]؟ لأنّ الظاهر أنّه كان مرتكز أذهانهم أنّ الأمارات تكون منزلة العلم، بمعنى أنّه ليست الطّرق العقلائيّة منحصرةً بالقطعيّات، بل لهم أيضاً الأُصول والأمارات، كما يعبّر عن الأوّل بالعقاب من غير بيان، ويكون ذلك منشأ حكمهم بأصالة البراءة، إذا عثروا علىٰ ما يحصل لهم الاطمينان، بحيث لا يعتنون فيه باحتمال الخلاف،

---

(١) الكافي: ١ / ٣٣٠ الحديث ١؛ وسائل الشيعة: ٢٧ / ١٣٨ الحديث ٣٣٤١٩.

(٢) والانصاف أنّ أغلب ذلك ممّا يحتمل فيه التنزيل على كلا الوجهين، والعمدة هو مسألة بناء العقلاء وارتكازاتهم، وعدم اعتنائهم عند قيام الأمارات إلى احتمال الخلاف؛ «منه رحمه الله».

(٣ ـ ٥) وسائل الشيعة: ٢٧ / ١٣٦ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي.

(٦) وسائل الشيعة: ٢٧ / ٢٤٥ الحديث ٣٣٦٩٠.

(٧) وسائل الشيعة: ٢٧ / ١٤٩ الحديث ٣٣٤٥٥، مع اختلاف يسير.

(٨) وسائل الشيعة: ٢٧ / ١٤٧ الحديث ٣٣٤٤٨ و ١٤٨ الحديث ٣٣٤٥٠.

ويُنزّلون نفس الطريق القائم مقام القطع، ويُعبّرون عنه بالبيان، بمعنى أنّه يصير ذلك لهم البيان الحاكم على ماصار منشأ حكمهم بالبراءة.

وإن بقي في نفسك الريب فانظر إلى التكاليف وأوامر الموالي العرفيّة إلى عبيدهم، فإنّهم لو اكتفوا في الامتثال بالطرق القطعيّة ولم يعتنوا في الامتثال بغيرها من الطرق، فاتّفقت المخالفة، يُعدّون عاصين وجريئين.

فالحاصل؛ أنّه كان مرتكز أذهان السائلين والرُواة، قيام نفس الطرق الظنيّة مقام القطع والعلم، ولذا عبّروا عن العمل بمفادها بأخذ المعالم، والإمام يُقرّر ماهو مرتكزهم.

وكذلك يستفاد من قوله عليه السلام: «فارجعوا إلى رواة أحاديثنا»[١] وتشديدهم على المنكرين بكون رادّهم كالراد عليهم عليهم السلام[٢].

ويمكن أيضاً أن يُستأنس من قولهم عليهم السلام في بعض الأحاديث بالتعبير بلفظ الأخذ والإيتاء[٣] مانحن بصدده؛ لأنّ أخذ كلّ شيء وإتياءه بحسبه، كما قال الشيخ قدس سره في آية ﴿ لا يُكَلِّفُ اللهَ نَفْساً إِلّا ما آتاها ﴾[٤] وجعل إيتاء الشيء فيها كنايةً عن العلم به[٥].

وبالجملة؛ من جميع ماذكرنا ـ مع فهم الأصحاب، كما أنّ الظاهر من بنائهم

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧ / ١٤٠ الحديث ٣٣٤٢٤.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧ / ١٣٧ الحديث ٣٣٤١٦ و ١٥٣ الحديث ٣٣٤٦٣، نقله بالمعنىٰ.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٧ / ١٤٢ الحديث ٣٣٤٢٨ و ١٤٨ الحديث ٣٣٤٤٩ و ١٥٢ الحديث ٣٣٤٦٢.

(٤) الطلاق (٦٥): ٧.

(٥) فرائد الأُصول: ٢ / ٢١.

في الفرق بين الأُصول والأمارات بأنّها هي الّتي نزّلت نفسها منزلة القطع بالواقع[١] ـ يمكن دعوى القطع بكون أدلّة حجيّة الأمارات مسوقة لتتميم الكشف لا غير.

تذنيبٌ: لا إشكال في أنّ المراد بقول الشيخ ﷺ من أخذ العلم جزءاً للموضوع على نحو الطريقيّة[٢] هو لحاظه من جهتين، فإنّه عبّر عنهما بكونه نوراً بنفسه ونوراً لغيره[٣]، والمراد به من الأوّل كونه صفة للنّفس وموجباً لكمالها، والثاني، كونه كاشفاً لغيره ومتعلّقاً به، وليست الجهة الأُولى فيه غير ملحوظة وملغاةً.

لكن قد توهّم بعض معاصري الأُستاد ـ مدّ ظلّه ـ كون الجهة الأُولى في كلام الشيخ ﷺ ملغاةً، وليس الملحوظ فيه إلّا جهة كشفه، ولذا يقوم مقامه كلّ مافيه هذه الجهة، وما كانت الجهتان فيه ملحوظة هو المراد من العلم المأخوذ على نحو الصفتيّة.

وقد أُورِدَ على ذلك[٤] بأنّه يلزم عدم قيام الأمارات ـ بمعنى عدم تعقّل قيامها ـ مقامه؛ لأنّه على ذلك لا أثر لذات الخمر مثلاً، بل الأثر إنّما هو لما قام عليه الطريق، فقبل قيام الأمارة لا يُعقل أثرٌ حتّى يثبت بها؛ لأنّ الفرض أنّ الحرمة

---

(١) كما صرّح بذلك في «أوثق الوسائل» في أوّل الحاشية، توضيحاً لما ذكرنا في المقام وغيره أيضاً «منه ﷺ» (أوثق الوسائل: ٨).

(٢) فرائد الأُصول: ١ / ٣٠ و ٣١.

(٣) لاحظ! أُصول الفقه: ٢ / ٢٢.

(٤) أقول: كأنّه أنكر المورد أن يكون شيء واحد واسطة في الثبوت والإثبات، ضرورة أنّ إنكار ثبوت الأثر وبروزه بسبب قيام الطريق يرجع إلى ماذكرنا، مع أنّه لا محذور فيه، كما لا يخفى؛ «منه ﷺ».

مثلاً إنّما هي لمجموع الطريق وذي الطريق، فلو أُريد إثباتها للذات بسبب الطريق، ويكون أثر قيامها هذا، يلزم الدور الواضح[١]، فلابدّ أن يكون المراد بالعلم الموضوعي الطريقي أن يكون الحكم للذات مع وصفِ العلم، لا كلّ ما قام عليه الطريق حتّى يكون الحكم لِلذات المتّصف بالعلم، فإذا عدم وصف العلم تقوم الأمارات مقامه[٢].

[التجرّي]

تذنيبٌ: يُذكر فيه خلاصة ما استفدت من مقالاته ـ مدّ ظلّه ـ في مبحث التجرّي.

والوجوه بل الأقوال المحتملة فيه أربعة، والغرض الجامع بين الأقوال هو أنّه إذا اعتقد وقطع بحرمة شيء، مع أنّه ليس في الواقع كذلك وارتكب، هل يكون شيء؟ بمعنى أنّه بسبب القطع يعرض عنوانٌ على الفعل، أم نفس هذا العنوان ولو لم يتبدّل الفعل عمّا هو عليه، أم بسبب الأثر الحاصل من الفعل، وهو ظهور العزم وبروز التهتّك، هل يوجب أخذ هذه الأُمور استحقاق المتجرّي العقوبة أم ليس موجباً لها، بل الذي يحصل من هذا العنوان كشفه عن سوء سريرة الفاعل وقبحه الموجب لذمّ العقلاء عليه فقط؟

الّذي استقرّ عليه رأي شيخنا العلّامة ﷺ هو هذا[٣]، نظراً إلى أنّه ما ارتكب

---

(١) أي: إثبات الحرمة، وأمّا الدور لأنّ المفروض أنّ ثبوت الحرمة موقوف على قيام الطريق، وقيامه موقوف على ثبوت الحكم حتى يكون كاشفاً عنه؛ «منه ﷺ».

(٢) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ٧ و ٩ و ١٠.

(٣) فرائد الأُصول: ١ / ٤٥.

أمراً قبيحاً وفعلاً محرّماً حتّى يستحقّ العقوبة، وأنّ ما يُرى من ذمّ العقلاء إيّاه ليس إلّا من جهة كشفه عن كون المرتكب بصدد العصيان وجريئاً على المولى، ومن المعلوم، أنّ ذلك ليس أمراً اختياريّاً وفعلاً محرّماً حتّى يوجب العقوبة، والعقاب ليس إلّا على العصيان الحاصل بسبب ارتكاب العمل المحرّم، والمفروض أنّ العمل في نفس الأمر حسنٌ والقطع ليس إلّا طريقاً محضاً، والطريق لا يُغيّر ذا الطريق عمّا هو عليه، كما نوضح ذلك عند ردّ كلام صاحب «الفصول» ﷺ[1].

ثمّ لا كلام في أنّه إذا انتهى الأمر إلى أنّ التجرّي لا يوجب قبح الفعل، والذمّ الّذي يتعلّق به لبناء العقلاء عليه إنّما هو تعلّق بالفاعل، ولا يسري إلى الفعل والعمل أصلاً، فليس موجب استحقاق العقوبة في البين؛ لأنّ تقبيح العقلاء إن تعلّق بالفعل الملازم للقبح الشرعي المستلزم للعقوبة، فيتمّ الأمر، وإن لم يتعلّق إلّا بالفاعل ـ كما عرفت ـ فلا يبقى مجال لتوهّم استحقاقها.

إنّما الكلام[2] في أنّه هل يكون غير جهة قبح الفعل أو الفاعل أمرٌ متوسّطٌ يوجب العقوبة وهو المسمّى بالعزم أو غيره، أم لا؟ الّذي بنى عليه ﷺ في «الكفاية» و «الحاشية» الالتزام بذلك[3].

مُحصّل ما قاله ﷺ: أنّ ماهو مناطٌ لقبح العصيان وصيرورته موجباً للعقوبة جارٍ في التجرّي، وهو ليس إلّا هتك حجابِ المولى ومخالفته، وكونه طاغياً عليه، كما أنّ المتجرّي إذا عزم على المعصية، بمعنى أنّه تحقّق سائر المقدّمات للعمل

---

(١) الفصول الغرويّة: ٤٣٢.

(٢) وهذا ثاني الاحتمالات؛ «منه ﷺ».

(٣) كفاية الأُصول: ٢٥٩، حاشية كتاب فرائد الأُصول: ١٤.

الّتي يكون بعضها غير اختياريّة كالخطور والميل، وبعضها اختياريّة، ثمّ يوجد باختياره الّذي هو آخر المقدّمات الموصلة وهو العزم على العمل والجزم على الإقدام، واستقرّ قصده عليهما حتّى حرّك عضلاته وأوجد ما هو باعتقاده تتحقّق به مخالفة المولى، فأيّ هتك وقبح أعظم من ذلك[1]؟

ودعوى أنّ المخالفة الحقيقيّة لم تتحقّق، وإنّما هي في الحقيقة مخالفةٌ خياليّة، وصرف هذا العنوان لا يوجب استحقاق العقاب مالم ينته إلى العصيان، وتحقّقه موقوفٌ على إتيان ماهو قبيحٌ ومنهيٌّ عنه في نفسه[2]، مدفوعة؛ لأنّ المخالفة موجودة حقيقةً بالوجدان، وإنّما الخيال يكون منشأها، والمفروض أنّ المخالفة ليس الكلام فيها ـ الّتي هي صرف الخيال، وماهو ليس باختياريّ، مثل الخطور والميل والشوق ـ بل الكلام إنّما هو في ما تجاوز عنها ووصل إلى حدّ ماهو اختياريٌّ من الإرادة والعزم، بل تعدّى إلى ماهو قريبٌ إلى العمل، وما وقف عند ذلك بحيث أبرز نفسه وأوجد في الحقيقة ماهو مخالفةٌ للمولى وجرأة عليه، وأبرز كمال الإبراز بأنّه عبدٌ طاغٍ، ويكون بصدد المخالفة، بحيث يراه العرف والعقل عبداً جريئاً مخالفاً طاغياً وظالماً على مولاه، ومع صدق هذه العناوين عليه، كيف يُنكر عدم كونه مستحقّاً للعقاب، مع أنّها المنشأ للاستحقاق عند العصيان والإتيان بما صادف قطعه؟

ولو سُلّم أنّ المصادفة موجبة له، فبالضرورة أنّها ليست علّةً تامّة، بل لها ـ لإيجابها نقض (تفويت) الغرض ـ مدخليّة في اشتداد العقاب.

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٥٩.

(٢) لاحظ! فرائد الأُصول: ١ / ٣٩ و ٤٠.

مضافاً إلى أنّه يمكن الدعوى بأنّ العقاب عند المصادفة لا يكون إلّا للمخالفة لمثل هذا المولى الّذي يكون موافقته وامتثاله نهاية الكمال للنفس والقرب إلى حضرته الّذي يوجب استحقاق جميع الخيرات، ومخالفته توجب البعد عن حضرته والحرمان عن جميع الفيوضات، مضافاً إلى إيجابه توجّه الشرور إليه وبقاء النفس في حضيض الذلّ والمسكنة، فيستحقّ العقاب بذلك والسقوط من أعلى علّيّين إلى أسفل السافلين.

واحتمال اختصاص كون موجب ذلك كلّه هو تفويت المصلحة، أو إيجاد المفسدة الّتي لا يتحقّق إلّا عند المصادفة، الّذي يرجع إلى إنكار استحقاق الذم والقبح والعقاب بمثل مخالفة هذا المولى وهتك حرمته، الّذي هو تعالى مركز الخيرات، ومبدأ الموجودات، ومُربّي الكائنات جلّ شأنه، مخالفٌ للوجدان، بل ضرورة الأديان.

وبالجملة؛ من أمعن النظر وأعطى حقّه، يرى بأنّ نفس المخالفة وهتك الحرمة وإبراز الجرأة على المولى الحقيقي والإتيان بما هو بصورة العصيان عملٌ قبيحٌ، وارتكابٌ لما يستحقّ العقاب.

ونزيدك توضيحاً أنّ من كان بصدد العصيان والمخالفة أنّه بمحض صدور الفعل عنه يعدّ عاصياً ومخالفاً ولو لم يقع الفعل في الخارج.

مثاله: إنّ الرامي إذا رمىٰ السهم إلى من ليس مستحقّاً للقتل، وكذلك الضارب إذا يرفع يده للضرب عدواناً، يعدّ كلٌّ منهما عاصياً وهاتكاً، ولمّا يقع الفعل في الخارج وما وصل السهم إلى الغرض، ولا ينتظرون وقوع الفعل في الخارج، بل من أوّل الإقدام يرونه مستحقّاً للذمّ.

كيف؛ ولو عرض ما يمنع عن وقوع الضرب وغيره في الخارج، مع ذلك يُعدّ القاصد عاصياً أو متجرّياً، وليس ذلك إلّا أنّ مناط المخالفة والعصيان ليس إلّا عزم المكلّف وجزمه على مخالفة المولى، وإبرازه ذلك، بلا أن يكون لنفس الفعل وصدوره مدخليّة تامّة في ذلك.

فالحاصل؛ أنّ المناط في التجرّي وَالعصيان واحد، وهو الطغيان، واختصاص العصيان بالمخالفة مع تحقّق المصادفة اصطلاحٌ لا يغيّر الواقع عمّا هو عليه، وما هو مناط المخالفة والعصيان عند العقل والعرف، هذا ما يقتضيه التحقيق.

وأمّا ما أفاده[1] في «الفصول» ﷺ من التفصيل في الباب، والالتزام بالكسر والانكسار بين المقطوع به والعنوان الواقعي الّذي لازمه القول بتغيّر الواقع عمّا هو عليه، مع أنّ القطع حسب الفرض ليس إلّا طريقاً محضاً[2]، فلا مسرح له، ولا وجه لصحّته؛ لأنّه إذا كانت المصلحة والمفسدة اللتان يكون الحكم الشرعيّ تابعاً لهما لِلواقع والموضوع الحقيقي، بلا اعتبار عنوانٍ فيه، ومع ذلك يقال: إنّه إذا تعلّق القطع بخلافه، وحصل به حكم، غير ما ثبت للموضوع في نفس الأمر، ولو كان ما يحصل له من المصلحة والمفسدة بسبب القطع راجحة على ماله من الأمرين، يلزم أن يكون واقع الحُكم مقيّداً بالقطع والعلم، بحيث لو صادفَ العلم الحكم الواقعي ليبقى هُو على ماهو عليه،وإلّا لم يثبت الحكم له أصلاً، بل الحكم الواقعي لا يكون إلّا المقطوع به، وليس هذا إلّا التصويب الباطل، والدور الذي صرّح العلّامة ﷺ

---

(١) وهو ثالث الاحتمالات؛ «منه ﷺ».

(٢) الفصول الغرويّة: ٤٣١ و٤٣٢.

على بطلانه[١]، وهو أخذ العلم واسطةً لثبوت الأحكام الواقعيّة، وتصير الأحكام الواقعيّة حالها حال بعض الموضوعات التي تكون، لا اقتضاءً بالنسبة إلى الحسن والقبح، بحيث يختلف بالوجوه والاعتبار والبديهة تشهد بخلافه.

مع أنّ هذا العنوان المجهول ليس أمراً قابلاً لأن يُغيّر الواقع، ويوجب مدح فاعله إذا ارتكب بقصد الحرام ما يكون في فعله المصلحة أو الذم، كما إذا كان بالعكس؛ لأنّه لا يستحقّ الفاعل بفعله مدحاً أو ذمّاً إلّا إذا فعله باختيار، والفعل الّذي يكون عنوانه مجهولاً ولم يتعلّق غرضه بما له من العنوان الواقعي ليس باختياري، بل قد يصدر مثل ذلك عمّن ليس له إدراك[٢].

ولا يتوهّم أنّه يمكن أن يستحقّ ذلك بسبب تأثير نفس الفعل لانطباقه لإيجاد المصلحة أو دفع المفسدة؛ لأنّ الكلام إنّما هو في استحقاق الفاعل الثواب أو العقاب لإتيانه الفعل الممدوح أو المذموم، وانطباق عمله على مافيه المصلحة أو ضدّها باختياره لا في تأثير نفس الأفعال بما لها من الآثار الوضعيّة.

فالمحصّل؛ أنّه لا سبيل إلى إنكار كون قبح التجرّي ذاتيّاً؛ لما عرفت من بديهة حكم العقل بذلك، وإنّما الاختلاف في منشأه، كيف؛ ولو كان ممّا يختلف حسنه أو قبحه بالوجوه والاعتبار لم يكن للعقل طريقٌ إلى الحكم بحسنه أو قبحه بتّاً، لأنّه لا يمكن الحكم بذلك إلّا لمن أحاط الشيء بجميع مقتضياته ودرك موانعه، حتّى لا يزاحم لما يحكم به شيء، وهذا بالنسبة إلى عقولنا غير معقول.

---

(١) فرائد الأُصول: ١ / ٣٧.

(٢) مع أنّه لو كان للقطع مدخليّةً في حسن الفعل وقبحه الواقعي، يلزم أن لا يتخلّف القطع والاعتقاد عن المقطوع به أصلاً، «منه ﷺ».

وكذلك لا وجه للقول بالكسر والانكسار بين الجهة الواقعيّة والظاهريّة في الفعل المتجرّى به.

هذا؛ وأمّا ما استدلّ على بطلان ذلك أوّلاً بأنّ تأثير صفة القطع في الحسن أو القبح غير معقول؛ لأنّه ربما يكون ـ أو غالب الأوقات ـ الفاعل غافلاً عن جهة القطع، بل ليس توجّهه إلّا بالواقع، فكيف يمكن أن يؤثّر ذلك فيهما؟

فيرد عليه أوّلاً؛ بأنّ الأمر الغالب لا يصير منشأ للحكم القطعي بعدم الإمكان، وثانياً؛ بأنّ الغفلة إنّما هي في المعقول الأوّلي وإلّا فبالمعقول الثانوي يكون في الغالب متوجّهاً بالصفة.

وكذلك؛ لا وقع للردّ على الشقّ الآخر من الترديد في كلام صاحب «الفصول» ﷺ من أنّه ولو كان تغيّر الفعل بسبب اتّصافه بعنوان مقطوع المخالفة ـ أي قصد الفعل الّذي اعتقد بأنّه حرام أو واجبٌ، ولم يكن في الواقع كذلك ـ فيصير هذا موجباً لاستحقاق العقوبة على الفعل المأتيّ به[1].

قال ﷺ في «الحاشية»: وهذا أيضاً ليس أمراً قابلاً لتغيّر العنوان به؛ ضرورة أنّ ذلك مساوقٌ لعنوان التّجري، وهو الّذي ليس أمراً اختياريّاً؛ لأنّه قصد نقيض هذا العنوان، وماوقع غير مقصود به، والأمر الغير الاختياري لا يصير منشأً لاستحقاق العقاب[2].

وفيه؛ مع أنّه لا خصوصيّة للقصد المخصوص في اتّصاف الفعل بالحرمة واستحقاق العقاب، بل يكفي في صدق عنوان المخالفة قصد نفس هذا الفعل

---

(١) الفصول الغرويّة: ٨٧.

(٢) حاشيه كتاب فرائد الأُصول: ١٦ و ١٧.

وإرادة ارتكاب ما تعلّقت إرادة المولى بعدمه وإن لم ينطبق على الفعل، وهذا هو الجامع بين عنوان التجرّي والعصيان الحقيقي، نقول: يمكن الالتزام بتحقّق عنوان التجرّي بخصوصه.

ويظهر ذلك بعدما نذكر من المقدّمة، وهي: أنّ الأفعال الموجودة في الخارج منها: ما لا مدخليّة في تحقّقها بعناوينها الواقعيّة لتعلّق القصد والإرادة الاختياريّة بها، مثل الضرب والقتل وغيرها.

ومنها: مالم يتعلّق القصد والإرادة بعناوينها الخاصّة لم يتحققّ، مثل عناوين التعظيم والتوهين والتأديب، فإنّ تحقّق هذه الأفعال بهذه العناوين يتوقّف على قصدها بخصوصها بأنفسها.

ومنها: مالا يتوقّف على قصدها بعناوين أنفسها، بل بعناوين غيرها، مثل عنوان العصيان والتجرّي، فإنّ العاصي لا يقصدُ الفعل المنهيّ عنه إلّا بما عليه من العنوان الواقعي، وهو الشرب أو القتل أو غيرهما بحيث لو قصد عنوان العصيان والهتك لخرج عن عنوان العاصي ويدخل في عنوان المحارب وينتهي إلى الكفر.

وكذلك صدق التجرّي لا يحتاج إلى قصد ارتكاب الفعل الحرام الّذي ليس بحرام، بل تكفي إرادة الفعل اختياراً بعنوان ما عليه من الحرمة، ولا يحتاج إلى تحقّق العنوان كما في ضدّه إلى الإرادة والقصد إلى ترك نفس ما تعلّق به إرادة المولى، والخطأ في التطبيق إنّما هو من الأُمور الخارجيّة الّتي لا ربط لها بتحقّق هذه العناوين، كما في نفس صدق عنوان العصيان لا يمنع الخطأ في الأُمور الخارجيّة، كما إذا قصد شرب خمر كأس زيد وصادف كأس عمرو، كذلك عناوين التجرّي.

فتبيّن من ذلك أنّ عنوان [التجرّي] وكذلك الانقياد والإطاعة والعصيان تكون من الأفعال والعناوين الّتي صيرورتها اختياريّة وقصديّة، إنّما هي متوقّفةٌ على قصد عنوان غيرها، وإرادة إيجاد الأفعال الخارجيّة الّتي هي في الحقيقة منشأ انتزاع هذه العناوين، بحيث لو تعلّق القصد إلى نفس هذه العناوين لخرجت عن كونها هي، ودخلت في العناوين الأُخر، كما أشرت إلى ذلك في مجلس الدرس.

فاتّضح من ذلك كلّه؛ أنّ المنع عن صدق الاختياريّة على عنوان التجرّي والفعل المتجرّى به، وصيرورته منشأً لقبحه واستحقاق العقوبة بما ذُكر من الوجوه، لا وجه له.

وحيث اتّضح لك مبنى الاحتمالات والأقوال الثلاثة، فالآن نشير إلى بيان الاحتمال الرابع الّذي استقرّ عليه رأي الأُستاد ـ دام ظلّه ـ فنقول: ـ بعد أن ظهر لك من مطاوي ما ذكرنا ـ لا مجال لإنكار قبح العزم على الفعل المحرّم وكونه أمراً اختياريّاً منشأً لاستحقاق العقوبة عليه؛ لكونه مخالفة للمولى وهتكاً لحرمته وظلماً عليه، وليس قبح التجرّي منحصراً بالقبح الفاعلي، بحيث لا يتجاوز القبح عن القباحة النفسانيّة وكشف الإقدام عن سوء السريرة، كما بنى عليه شيخنا العلّامة ﷺ في «الرسائل» وأفاد بأنّ العقاب ليس إلّا على العصيان الّذي لا يتحقّق إلّا بارتكاب العمل القبيح والفعل الشنيع[1].

وقد أوضحنا في ردّه بأنّه ليس الأمر كذلك، بل نفس مخالفة المولى موجبة أيضاً لاستحقاق العقوبة، حتّى في العصيان الحقيقي ليس موجبه إلّا ذلك، حتّى

(١) أُنظر! فرائد الأُصول: ١ / ٣٩ و ٤٠ و ٤٥.

من أوّل الإقدام على الفعل المنهيّ عنه ولو بمقدّماته، بحيث يطبق عليه المخالفة والهتك ويستحقّ الفاعل الذمّ والعقاب عليها.

ولذلك قلنا: إنّ العزم وإن كان من المقدّمات إلّا أنّه لمّا انطبق عليه عنوان الهتك والمخالفة يستحقّ فاعله العقاب، وقال به في «الكفاية» أيضاً[1] وإن كان ذلك خلاف مسلكه، وإنكاره العقاب على المقدّمة كما صرّح به في مبحث المقدّمة[2] ولعلّ الشيخ ﷺ أنكره، إنّما هو على مبناه؛ لإنكاره ذلك أيضاً، وكيف كان؛ فقد ظهر خلافه.

وإنّما الكلام في أنّه إذا بنينا والتزمنا باستحقاق العقوبة على عزم المخالفة وارتكاب الفعل القبيح اعتقاداً؛ لانطباق عنوان الهتك وإبراز الجرأة على المولى عليه، فهل يكون العقاب على الفعل المتجرّى به أولى، لكونه دالّاً على الهتك، أم لا يكون كذلك؟

الظاهر أنّ الأولويّة وانطباق الملاك على نفس الفعل ليست قابلة للإنكار؛ لشهادة الوجدان به، فإنّ من أخذ الكأس الّذي اعتقد أنّ المولى قد نهاه عنه، وفي قبال المولى أخذ في الشرب، مع علمه بأنّه منهيّ عنه، أنّ هذا الفعل يكون أشدّ قبحاً وأعظم ظلماً على المولى عن صرفِ العزم على الفعل، وإبرازه للمخالفة أظهر.

والحاصل؛ أنّه وإن لم ينطبق الاعتقاد مع الفعل عند التجرّي على ارتكاب الفعل المحرّم، ولم يكن في نفسه قبيحاً، بل يمكن أن يفرض كونه في الواقع واجباً

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٥٩.

(٢) كفاية الأُصول: ١٢٨ و ١٢٩.

ومحبوباً، إلّا أنّه إذا انضمّ إليه ذاك الاعتقاد، وأتى بهذا الفعل الكذائي ولكن بعنوان كون ذلك فعلاً قبيحاً عند المولى ومنهيّاً عنه، يصير هذا الفعل قبيحاً ومذموماً؛ لصيرورته مشتملاً على هتك حجاب المولى والجرأة عليه.

ولكن يتوجّه عند ذلك إشكالٌ، وهو أنّه مع فرض كون هذا الفعل واجباً ومحبوباً في نفسه فعلاً، فكيف يمكن أن يصير منهيّاً عنه ومبغوضاً فعلاً أيضاً؟ وليس ذلك إلّا اجتماع الضدّين.

فإن رفعنا هذا الإشكال فلا بأس بالالتزام بقبح التجرّي من حيث الفعل، مضافاً إلى القبح الفاعلي واستحقاقه العقوبة بسبب العزم على المعصية، لما عرفت من انطباق عنوان المخالفة والطغيان عليهما[1]، اللذان هما يكونان ملاك العقوبة.

فلنقدّم أوّلاً ذكر بعض الموارد الّتي قد اجتمع فيها الحكمان وتسالموا عليه، مع أنّه قد يتوهّم أنّها تكون من اجتماع المثلين أو الضدّين في محلّ واحد.

منها؛ اجتماع الحكمين للعقل والشرع في التكاليف الواجبة والمحرّمة الشرعيّة، أحدهما أصل حكم الشرع بوجوب الشيء الفلاني الّذي يستكشف منه حكم العقل به أيضاً؛ لأنّ الواجبات الشرعيّة ألطافٌ في واجبات عقليّة، والّذي يكون مركز قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع إنّما يكون في هذا المقام، أي في رتبة الوجود الواقعي المأمور به مع قطع النظر عن تعلّق الأمر به، ثمّ يحكم العقل ثانياً حكماً آخر بوجوب إطاعة المولى وأوامر الشارع.

ولا ريب أنّ ذلك لاربط له بحكمه الأوّلي، فإنّه كان موضوعه أصل المصلحة النفس الأمريّة وملاك التكليف بخلاف هذا الحكم، فإنّ موضوعه نفس

---

(١) أي على العزم والفعل؛ «منه ﷺ».

تكليف الشرع وأمره ونهيه، وهنا لا تجري قاعدة الملازمة أصلاً وإن كان عند ذلك من الشرع حكم إنّما هو إرشادٌ محض.

ثمّ لا يخفى أنّ هذين الحكمين من العقل من اجتماع المثلين؛ لأنّك عرفت أن الموضوعين اللّذين يختلف بسببهما الحكم فيهما متعدّدٌ رتبة بحيث يكون أحدهما معلولاً عن الآخر؛ ضرورة أنّ رتبة أحدهما تكون قبل التكليف والأمر والنهي، والآخر بعده، فلا يعقل تصوير الاتّحاد فيهما بعد حفظ المرتبتين.

فظهر من ذلك أنّه يمكن اجتماع الحكمين في موضوع، وصرف وحدة الموضوع مع لحاظ الرتبة واختلاف تعدّد الحالين فيه لا يمنع عنه، وليس اجتماع الضدّين إلّا كاجتماع المثلين.

ومنها؛ حكمهم بحسن الاحتياط عقلاً وشرعاً، حتّى التزموا بجواز إتيان الفعل بداعي الأمر بالاحتياط، مع أنّه ربما يكون الواقعي للشيء مخالفاً لما يقتضيه الاحتياط أو مثله.

ومنها؛ حكمهم في باب تسامح أدلّة السنن باستحباب الفعل، مع أنّه يمكن أن لا يكون في الواقع كذلك، كما يشير إليه قوله ﷺ: «وإن لم يكن كما بلغه»[1] ففي هذين الموردين أيضاً لا يُعقل ذلك إلّا مع حفظ الرتبة فيهما؛ فإنّ الحكم الواقعي فيها إنّما هو لذات المكلّف به في حدّ نفسه، والحكم المستفاد من دليل الاحتياط والتسامح إنّما هو للذات أيضاً في المرتبة المتأخّرة عن وجوده الواقعي، وهي مرتبة الجهل بالحكم بالواقع، ويستحيل أن يشمل الحكم الثابت للذات في الرتبة الأُولىٰ الرتبة الثانية المتأخّرة.

---

(١) وسائل الشيعة: ١ / ٨٢ الحديث ١٨٨ و ١٩٠.

[اجتماع الأمر والنهي]

فلمّا تبيّن ذلك، فنقول: إنّ المناط في عدم جواز اجتماع الأمر والنهي هو أنّه لمّا يجتمع العنوانان في ذات واحدة ووجودٍ واحد، فيسري أحدهما بالآخر إمّا بتمامه أو ببعضه، فلا يجوز الاجتماع، ولا يصحّ التكليف والعمل.

ولاخفاء أنّ ذلك إنّما يتصوّر ويتحقّق إذا كانا عرضيّين، ولا يكون أحدهما وارداً على الآخر ومتأخّراً عنه.

وذلك كالصلاة والغصب، فإنّهما عنوانان عرضيّان، ولهما وجودٌ واقعيّ مع قطع النظر عن حكم الشارع بهما، بحيث يرد حكم الشارع عليهما بعد تماميّة تحقّق العنوانين في نفسهما، ولا يتوقّف تحقّقهما على ورود حكم الشرع عليهما، بل هما موضوعان له، فلذلك يكونان في عرض واحد، فلو اجتمعا في ذات واحدة يلزم أن يكون المجمع للعنوانين ـ مع أنّه ليس إلّا شيء واحد ـ محبوباً ومبغوضاً.

ولا يضرّنا ذلك[1] [في] ما استقرّ عليه رأي الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ بعدم تعلّق الأحكام والطلب إلّا بنفس العناوين، وعدم عبوره عن الصور الذهنيّة الحاكية عن المعنونات، ووصوله إلى الموجودات الخارجيّة الّتي هي ظرف السقوط ومنشأ انتزاع ما تعلّقت به الإرادة.

كما حرّر ذلك في محلّه بأنّه لا يعقل صيرورة المحكيّات الخارجيّة متعلّقاً للإرادة، للزوم تحصيل الحاصل، بل ليس المتعلّق إلّا الصور الذهنيّة الحاكية عنها

---

(١) أي كلامه هنا لا ينافي مبناه في كيفية تعلّق الطلب ومتعلّق الإرادات «منه ﷺ».

الّتي نعبّر عنها الخارجيّات الزعميّة والظنيّة لأنّه[١] وإن كان المتعلّق للطلب الموجودات الذهنيّة، إلّا أنّه مالم تصرفيها أيضاً ذات العنوانين مختلفة لا يمكن أن تصير ذات واحدة في ظرف الذهن متعلّقاً للفعل والترك.

ضرورة أنّ متعلّق الطلب والإرادة ليس صرف المفاهيم، بل ذات العناوين هي المتعلّقة.

ولا ريب أنّه إذا فرضنا كون العنوانين منتزعين عن ذات واحدة، ولو بحيث يكونان في بعض الذوات متّحد كما ادّعوا هكذا في باب الغصب والصلاة[٢] ونحن لمّا بنينا على جواز الاجتماع، أجبنا عن ذلك بعدم لزوم الاتّحاد في شيء من الذات أصلاً.

وبالجملة؛ إذا صارا متّحدين فيكونان في عالم الذهن مشتركين ومتّحدين، ولا يختلف في ذلك الخارج والذهن، بل كلّ منهما يتزاحم في المجمع [الآخر]، ولا يمكن أن يصير متعلّقاً للطلب والترك.

هذا كلّه؛ فيما لو كان العنوانان عرضيّين، وأمّا لو لم يكونا كذلك، بل كان أحدهما متولّداً عن الآخر ومتوقّفاً على تحقّق موضوع الآخر وحكمه، كما في مثل عناوين الإطاعة والعصيان، فإنّهما لا يتحقّقان إلّا في طرف تعلّق الأوامر الشرعيّة ونواهيهما بالأشياء الخارجيّة الّتي هي في نفسها ذوات العنوانين، فبعد تعلّقها بها عند الموافقة ينتزع عنوان الإطاعة، وفي صورة المخالفة ينتزع عنوان العصيان، فعلى ذلك يصير هذان العنوانان في طول العنوان الأوّلي للأشياء، فلو

---

(١) هذا وجه عدم التنافي؛ «منه ﷺ».

(٢) جواهر الكلام: ٨ / ٢٨٥.

رُتّبَ وتعلّق على هذه العناوين حكمٌ مخالفٌ أو موافقٌ للحكم الأوّل، يقع الحكمان أيضاً طوليّين؛ لأنّه لا ريب أنّ كلّ حكم يكون تبعاً لموضوعه ومتأخّراً عنه، فيصير الحكم الثاني وكذلك منشأه من الحبّ أو البغض متأخّراً برتبتين عن الحكم والموضوع الأوّل، فلا يسري الحبّ والبغض، وكذلك الحسن والقبح من أحدهما إلى الآخر.

إذا عرفت ذلك في الإطاعة والعصيان الحقيقي فيظهر حال عنوان التجرّي والانقياد الّذي يعبّر عنهما بالعصيان والإطاعة الحكميّة، فهما أيضاً يكونان في طول العناوين الواقعيّة، والرتبة المتأخّرة ذواتها، فهما أيضاً متأخّران عن الحكم وتعلّق الطلب بموضوع من الموضوعات[1].

فمالم يتحقّق الحكم والأمر أو النهي حتّى يصير العبد بصدد الموافقة فيتحقّق عنوان الانقياد أو المخالفة، فيتحقّق عنوان التجرّي، فلا ينافي أن يثبت حكمٌ لهذا الموضوع بعد طروّ العنوان المترتّب على الأمر أو النهي، غير الحكم الثابت لنفس الذات بعنوانه الأوّلي، مثله كان أو ضدّه، ولا يلزم اجتماع المثلين أو الضدّين،

---

(١) قال ﷺ في التقريرات: العناوين المنتزعة عن المكلّف به على ثلاثة أقسام:
منها ما ينتزع عن نفس ذوات المكلّف به بلا دخل عنوان الأمر والنهي فيه، مثل وقوع الفعل في الزمان الخاصّ أو المكان الخاصّ ونحوه.
ومنها ما يتوقّف الانتزاع عنه على تعلّق الأمر والنهي به، مثل عنوان الإطاعة والعصيان ونحوه، فإنّ العقل ينتزع عنها هذه العناوين في الذهن بعد وقوع الأمر عليها ولكن لا يتوقّف على الأوّل في الخارج.
ومنها ما يتوقّف على نفس الذوات في الخارج مثل عنوان الامتثال ونحوه.
وذكر صاحب «الجواهر» في باب جواز قبول الوصيّة بعد الوفاة وإن كانت مردودة قبلها في بيان الأمر المعلّق ماله دخلٌ ونفع للمقام (جواهر الكلام: ٢٨ / ٢٥٣). فراجع! «منه ﷺ».

لاختلاف موضوع الحكمين بعد حفظ الرتبتين.

والفرق بين الإطاعة والعصيان الحقيقي والحكمي هو أنّ منشأ الأوّلين هو المخالفة الحقيقيّة والموافقة الحقيقيّة، اللّتان يكون موضوعهما نقض الغرض وعدمه، وفي الثاني الموافقة والمخالفة الاعتقاديّتين، وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ المخالفة والهتك حقيقيّتان وإنّما منشأهما الخيال.

فلمّا ظهر أنّه لو عرض على الفعل المحبوب أو المبغوض بسبب عروض عنوان التجرّي أو الانقياد عليهما حكم آخر لا يلزم محذورٌ أصلاً، بحيث يستحقّ على موافقته ومخالفته ثواباً وعقاباً على نفس الفعل، فيتحقّق المقتضي؛ للالتزام بكون ذاتٍ واحدة مركزاً ومحلّاً للحسن والقبح، والحبّ والبغض، بل الأمر والنهي؛ لما أوضحنا من أنّ المانع ـ كما في باب اجتماع الأمر والنهي ـ ليس سراية إحدىٰ الجهتين وأحد الوصفين إلى الآخر.

وأمّا لو كان الوصفان طوليّين؛ فلا يلزم السراية؛ لعدم تعقّل سراية ما يتعلّق بالذات من اللوازم إلى الرتبة المتأخّرة عنه، لا لكون الذات مقيّداً بعدم طروّ عنوان اللاحق، كما قد يتوهّم ويستشكل ممّا ذُكر في محلّه، بل لضيق في الذات أن تشمل اللوازم الثابتة لها للرتبة المتأخّرة عن هذه اللوازم الّتي لا تتحقّق اللوازم اللاحقة إلّا بعد ثبوت اللوازم الثابتة لنفس الذات، فلا ينافي كونها ثابتةً لها مرسلةً، لما عرفت من أنّ عدم الشمول إنّما هو من جهة الضيق لا للتقيّد، ولا تجتمع مع اللوازم اللاحقة في عالم من العوالم، ولا في رتبة من المراتب.

وبالجملة؛ مالم يتّحد متعلّق المحبوبيّة والمبغوضيّة اللتين تتعلّق بكلّ منهما الإرادة، لم يلزم اجتماع المثلين ولا النقيضين، كيف! وقد عرفت أنّ الإرادتين

تكونان طوليّتين، فكيف يعقل أن يتّحد متعلّقهما؟ بل كلّ إرادة ومرادٍ يكون كذلك بمعنى، فإنّ ما يتعلّق بالإرادة أوّلاً ليس إلّا الصور الذهنيّة الحاكية عن الخارج، وهي الوجودات السرابيّة وليس لها ما بإزاءٍ في الخارج ـ أي لهذه الإرادة ـ بل ما يكون لها ما بإزاء إنّما هي الإرادة المتعلّقة بالعمل الّذي هو ظرف السقوط وموطن تحقّق المراد، وإن كنت منكراً فارجع إلى وجدانك! فإنّك إذا حلّلت مرادك في مثل إرادة شرب الماء تقول: قطعت بالماء فشربت.

فلا خفاء، أنّ فيه ـ كما في كلّ ما تعلّقت به الإرادة تكويناً أو تشريعاً ـ تكون صورتان: إحداهما الصورة الّتي يتعقلّها أوّلاً ويرى فيها المصلحة أو المفسدة الّتي هي تصير علّةً لإرادة العمل، وهذه الصورة إنّما هي تكون تحت الحكم ومتعلّقةً للطلب وحبّ المولى وبغضه، والثانية هي الّتي تُوجد بعد إرادة العمل وتتوجّه النفس إليها، وهذه رتبتها تكون بعد الحكم؛ لأنّه بعد تصوّر الشيء الخارجي وتروّي النفس المصلحة والمفسدة الّتي تكون فيه، فتتوجّه النفس بحكم الشارع على هذا الموضوع، ثمّ يُريد المكلّف موافقته أو مخالفته.

ففي المقام لمّا يُريد مخالفته فلمّا تتوجه النفس إلى الصورة الثانية وتريد إيجادها، فتصف الصورة بعنوان الهتك والطغيان، فيتحقّق فيها ملاك النهي والمبغوضيّة فيتّصف بالحرمة العقليّة، وينطبق عليه عنوان التجرّي وإن لم تكن هذه الصورة بخصوصها متوجّهةً إليها، بل التوجّه إليها إنّما هو مرآتيّ محض، ولكن بعد تأخّر رتبتها ذاتاً عن الصورة الأُولى واتّصافها بعنوان آخر غير العنوان الأوّلي لنفس الذّات، فالتباين بين الصورتين وجوداً، الّذي هو يكفي في صحّة عروض الحكمين المختلفين على ذاتٍ واحدة، فلا يحتاج إلى كونها متوجّهاً إليها

مستقلّاً، حتّى يصحّ ذلك.

فالموضوع الأوّلي للحكم في باب التجرّي هو الّذي تعلّق به حبّ المولى ويكون موضوعاً للحكم، ويكون الحكم الواقعي وارداً عليه، الّذي قد توهّم المكلّف نقيضه فقصد مخالفته، فأراد ما يحصل به ملاك العصيان.

ولمّا كان النقيضان في رتبة واحدة، فالحكم الواقعي يكون في عرض الحكم الاعتقادي، فموضوع الحكمين كلّ منهما في عرض الآخر، فالصورة الثانية الّتي هي معلول للإرادة كما أنّ الأُولى علّة لها، مترتّبٌ على الحكم، فإذا عرض على الصورة المترتّبة ما عرفت من العنوان، فيتحقّق فيها ملاك الحكم المولويّ العقليّ فيتّصف بالمبغوضيّة.

وقد عرفت أنّه لا يسري عمّا هو موضوع الحكم ورتبته مقدّمة عليه، شيء إلى ماهو رتبته متأخّرة عنه، كما قد تحقّق أنّ عنوان التجرّي ونقيضه لا يتحقّق إلّا بعد تحقّق موضوعه وهو الحكم على شيءٍ.

فبذلك ترتفع غائلة اجتماع المثلين أو الضدّين، ويتمّ مقتضى المحبوبيّة والمبغوضيّة في الفعل المتجرّى به، ويرتفع استبعاد استحقاق الثواب والعقاب بإتيان فعلٍ واحد في زمانٍ واحد.

ولكنّ الّذي يتوهّم من المانعيّة أمران: **الأوّل**: إنكار الصورة الثانية ببيان أنّ الفعل لا يتحقّق إلّا بعد لحاظ صورة منه مع ما عليه من المصلحة والمفسدة، ثمّ تصير تلك بعد كونها ملائمةً للطبع محرّكة وعلّةً لإرادة إيجادها في الخارج وتحريك العضلات إليها، فتوجّه الشخص إلى الخارج حتّى يوجدها فيه، فليس هناك صورة أُخرى غير ما صارت علّةً للشوق والإرادة حتّى تصير معروضة

لحكم آخر.

وفيه؛ أنّ هذه الأُمور ليست من الأُمور البرهانيّة، بل من الأُمور الوجدانيّة، والبديهة تشهد بخلاف ما ادّعاه، ضرورة أنّه لو توجّهت النفس وتعلّقت الإرادة بالخارج بما هو خارج حقيقةً، لا بما هو مرئيّ خارجاً، كما هو المنطبق مع الصورة الثانية، فلابدّ أن لا ينفكّ الفعل في الخارج عن الإرادة، مع أنّه كثيراً ما تتحقّق الإرادة التامّة ولا يتحقّق المراد في الخارج، فذلك يكشف أنّ ما يراه خارجاً ليس إلّا مرآة للخارج الحقيقي لا حقيقة الخارج.

الثاني: أنّه لا دليل على استحقاق العقاب على مخالفة الأحكام الاعتقاديّة الّتي ليست حكماً في الواقع من الشرع، بل المسلّم من الثواب والعقاب إنّما هما على المخالفة والموافقة الحقيقيّة الّتي تنشأ عن تعلّق حبّ المولى وبغضه بفعل.

وفيه؛ أنّ هذا المنع ممنوع؛ لما عرفت أنّه بعد تحقّق ملاك العصيان الحقيقي على التجرّي لانطباق الطغيان ومخالفة المولى والظلم عليه على الفعل المعروض لهذا العنوان، فيصير متعلّقاً لحكم العقل بالإطاعة، وهو الّذي يكون علّة للثواب والعقاب، فلا يحتاج إلى الحكم الحقيقي من الشارع.

هذا غاية ما أفاد ـ دام ظلّه ـ في المقام، ولكنّه بعد يحتاج إلى مزيد تأمّلٍ.

[عقاب المتجرّي]

بقي الكلام في مسألة عقاب المتجرّي ومقداره وكيفيّته، فإنّه قد يُعترض على الملتزمين باستحقاق المتجرّي العقوبة لفعله المتجرّى به، ولو لم يكن في نفس الأمر مخالفة فانكشف مخالفة الاعتقاد للواقع، بأنّه لو اتّفق مصادفة الاعتقاد

للواقع يلزم أن يعاقب العاصي بعقابين: أحدهما على نفس المخالفة، والآخر على تفويت الغرض ونقضه.

ولكن قد أشرنا في مطاوي ماذكرنا هنا وفي مبحث المقدّمة [إلى ما بـه] يظهر أنّه لا وقع لهذا الاعتراض، وبطلانه من رأسه.

بيان ذلك: أنّه لا خفاء بحكم العقل أنّ وحدة العقاب وتعدّده تابعة لوحدة الغرض وتعدّده، فكما أنّ إتيان المـقدّمات المـتعدّدة للـفعل الحـرام لا يـوجب عقابات متعدّدة؛ لأنّه من أوّل اشتغال بإتيانها إلى أن يحصل المنهيّ عنه نفسه في الخارج، لمّا لم يصدق إلّا مخالفةٌ واحدة المحصّلة من نقض الغرض الواحد، فلا يستحقّ الفاعل إلّا عقاباً واحداً؛ لأنّ المقدّمات كلّها من تبعات الغرض الواحد، كما أنّ بإطاعة التكليف مع الإتيان بمقدّماتٍ عديدة لا يصدق إلّا امتثالٌ واحد، كذلك مسألة مخالفة المولى والظلم عليه إنّما تكون من تـبعات نـقض الغـرض؛ ضرورة أنّ حكم العقل بالإطاعة ليس إلّا لإتيان ما تعلّق به غرض المولى، وإلّا فليس هذا حكماً مستقلّاً من العقل بشيء في عرض حكم الشارع بشيء، بل إنّما طريق إلى إيجاد مقصوده، فيصير حكم العقل الّذي تكون مـوافـقته أو مـخالفته موجبة لاستحقاق الثواب والعقاب، فحكم الشارع يكون موضوعاً لحكم العقل.

وهذا سرّ ما نقول بعدم تعقّل الحكم المولوي من الشارع بالإطاعة؛ ضرورة أنّ الحكم محتاج إلى الموضوع، وبعد حكمه وتعلّق غرضه بأصل المأمور به فلا يبقى لحكمه الآخر مجالٌ؛ لأنّه ما تعلّق به غرضه.

وبالجملة؛ فمن حيث إنّ عنوان التجرّي وأمثاله إنّما هو من تبعات الغرض الذي تعلّق بفعل شيء أو تركه، فليس الموجب للعقاب إلّا أمراً واحداً، وهو نقض

الغرض الّذي العصيان عينه، ويتحقّق ذلك بالمخالفة الحقيقيّة، بمعنى: التي تحصل بنقض الغرض الحقيقي ونقض الغرض الاعتقادي [هو] الّذي تكون المخالفة عنده أيضاً حقيقيّة؛ إلّا أنّ الغرض يكون بالاعتقاد.

[فروع فقهيّة تبتني على مسألة التجرّي]

إذا تمّ ذلك، فلا بأس بالإشارة إلى بعض الفروع الفقهيّة الّتي تظهر فيها ثمرة حرمة الفعل المتجرّى به.

منها؛ مسألة وجوب الاختبار للمرأة إذا اشتبه دمها بين كونه حيضاً أو دم عُذْرة، فإنّه لو لم تختبر وأتت بالعبادة برجاء الأمر وانكشف كونه دم العُذْرة، فإنّ الظاهر أنّهم التزموا ببطلان عبادتها[١]، مع أنّه ليس له وجهٌ إلّا أنّ الفعل لمّا اشتملت على جهة المبغوضيّة من جهة انطباق عنوان التجرّي عليه، فلا يصحّ التقرّب به.

ومنها؛ انقطاع دمها قبل انقضاء العادة، فإنّه يجب عنده الاختبار أيضاً، ومع تركه والإتيان بالفعل على النحو السابق أيضاً يلتزمون بالبطلان[٢].

ومنها؛ مسألة خوف الضرر[٣] في صيرورته موجباً لترك العبادة من الوضوء والصوم وغيره، فإنّهم أيضاً قالوا ببطلان العبادة مع الخوف وإن انكشف عدم التضرّر واقعاً[٤]، ولو أُتي بقصد الأمر الواقعي، مع أنّه يكتفى به في صحّة

---

(١) العروة الوثقى: ١ / ٣١٨ المسألة ٥.

(٢) العروة الوثقى: ١ / ٣٢٩ المسألة ٢٣.

(٣) بناءً على عدم كون الخوف المأخوذ في الدليل موضوعيّاً، بل كونه طريقيّاً كما هو الظاهر؛ «منه ﷺ».

(٤) العروة الوثقى: ١ / ٢٣٢.

العبادة في باب الاحتياط وغيره.

ومن ذلك كلّه، يستكشف أنّ الفعل المتجرّى [به] بسبب التجرّي وقصد المعصية يكتسب منقصة، ولولا ذلك لما كان وجهٌ لالتزام الأصحاب بمثل ما ذكرنا في موارد عديدة، ففهم [الأصحاب] ـ رضوان الله عليهم ـ ذلك مؤيّدٌ لحكم العقل.

ثمّ اعترض ـ دام ظلّه ـ على كلام الشيخ ﷺ عند ردّه مقالة صاحب «الفصول» من إنكاره قبح التجرّي ذاتيّاً واختلافه بالوجوه والاعتبار[1] ما خلاصته: إنّه بعد الالتزام بالكسر والانكسار بين الجهات الواقعيّة ومصالحها ومفاسدها، كيف يُنكر اختلاف عنوان التجرّي حتّى بالنسبة إلى الثالث المطّلع بالحسن الواقعي للفعل، فإنّه بالنسبة إلى الجاهل بالعنوان الحقيقي لذات الفعل وإن لم يتغيّر الفعل عمّا هو عليه من القبح، ولكنّ الإنصاف أنّ ذلك بالنسبة إلى من هو عالم بحقيقة الأمر، فاتّفق أنّ الفعل المتجرّى به انطبق على مصلحةٍ مهمّة، كمن تجرّى بقتل حيوان يكون دمه محترماً، ولكن بأوّل درجة الاحترام، ثمّ انكشف أنّه الّذي قصد قتل وليّ، لا يجوز القول بعدم اتّصاف الفعل بالحسن المحض عند العالم بالواقع، كما هو المدّعى.

[الفارق بين القطع الطريقي والقطع الموضوعي]

اعلم! أنّه قد ظهر من طيّ ماذكرنا في باب القطع أنّ الفارق بين القطع الطريقي والموضوعي أمران:

الأوّل: قيام الأمارات مقامه، وقد ظهر وجهه.

---

(١) الفصول الغرويّة: ٤٣١، فرائد الأُصول: ١ / ٤٣.

الثاني: عدم الفرق في أسبابه وأشخاص القاطع؛ ضرورة أنّه لو فُرّق بين أشخاصه أو أسبابه والتزم بحجيّته في بعض الموارد دون بعضها، مع كونه طريقاً محضاً وكاشفاً تامّاً يلزم التناقض، كما أشرنا إليه في محلّه.

ولكنّ الأمر ليس بهذا الوضوح حتّى يقال بأنّ الملتزمين بالفرق والقائلين بعدم حجيّة القطع الحاصل من غير الطرق الشرعيّة في الأحكام الشرعيّة أو القطع الحاصل من غير الطرق المتعارفة قد أنكروا البداهة؛ بداهة أنّ حكم العقل بوجوب متابعة الحكم المقطوع به ولزوم ترتيب آثار الواقع عليه إنّما يكون كذلك إذا كان حكمه بذلك مع الجزم، وأمّا إذا لم يكن كذلك بل يحكم على سبيل التعليق والاشتراط، كما قد يُدّعى كذلك بالنسبة إلى القطع الحاصل بالأحكام الشرعيّة بأنّ حكم العقل بوجوب متابعة القطع بها متعلّقٌ على عدم ردع الشارع عنه، فإذا حصل القطع بحكم شرعيّ من الطرق العاديّة ولم تكن من الطرق الشرعيّة فليس للعقل حكمٌ هنا؛ لعدم تحقّق موضوعه حتّى يلزم التناقض؛ لأنّه لا ريب أنّ الحكم الواقعي الثابت للمقطوع به لو كان ثابتاً له حقيقةً وحكم العقل في مثل ذلك لعدم تحقّق الشرط بعدم وجوب المتابعة؛ لم يلزم تناقضٌ بينه وبين ما للواقع من الحكم؛ لعدم كونهما في رتبةٍ واحدة، فإنّه فيما يحكم العقل بوجوب المتابعة أيضاً ليس بالحكم الواقعي الثابت للموضوع مع قطع النظر عن قيام الطريق عليه أو حصول القطع به، فإنّه لا يسري عن محلّه ولا يخرج عن مركزه إلى غيره، بل بعد حصول القطع، العقل يجعله مماثلاً للحكم الواقعي للموضوع في رتبة القطع، ويحكم بوجوب متابعته كما يقول كذلك في باب الطرق والأمارات.

وبالجملة؛ لما لم يكن ذاك في رتبة القطع، فلم [يلزم] بينهما تناقضٌ،

والمفروض أنّه ليس للعقل في رتبة القطع أيضاً حكم حتّى يلزم التناقض بينه وبين حكمه بعدم الوجوب.

فالمهمّ في ردّ الأخباريّين، وكذلك من يلتزم بعدم حجيّة قطع القطّاع، سدّ باب هذا الاحتمال، كما أنّ ظاهر كلامهم دعوى ذلك.

إمّا من جهة عدم ارتباط الأحكام الشرعيّة بالطرق العاديّة والاستحسانات العقليّة والبعد بينهما، وعدم نيل يد العقول المتعارفة ـ المظانّة للخطأ غالباً ـ بالأحكام الشرعيّة، بحيث يستفاد منها عدم حكم العقل بوجوب متابعة القطع فيها بتّياً وجزميّاً.

وإمّا من جهة نهي الشارع عن متابعة حكم العقل في الأحكام الشرعيّة، كما أنّ ظاهر جملة من الروايات متظافرة عليه، والمنكر لابدّ [له] من تأويلها وليس على ذلك [و] ما يدّعون من التعليق واضح البطلان.

كما أنّ مثل ذلك مسلّم ظاهراً في باب مسألة حجيّة الظنّ الثابتة بدليل الانسداد على طريق الحكومة؛ مع أنّ الظن هناك ليس إلّا طريقاً عقليّاً محضاً، فاشترطوا فيه بأنّ الحجيّة منوطةٌ بعدم ردع الشارع فيها، ولا يمكن دفع هذه الشبهة بأنّ من فهم التناقض يستكشف بأنّ حكم العقل بوجوب متابعة القطع إنّما هو جزميّ، ضرورة أنّ فهم التناقض مشروط بكون حكمه جزميّاً، فإثبات تنجّز حكمه بالتناقض يلزم الدور.

ولكنّ الّذي يهوّن الخطب وترتفع به شبهة الدور هو مسألة الارتكاز وإدراك العقول، التناقض عند حكم العقل بعدم وجوب متابعة القطع، ويستكشف من ارتكاز الأذهان بذلك إجمالاً كون حكمه تنجّزيّاً، ويصير المقام والشبهة الجارية

فيه نظير باب التبادر لإثباته المعنى اللغوي والدور الّذي تُوهّم فيه من أنّ تبادر المعنى الحقيقي موقوف على كون المتبادر معنىً حقيقيّاً، فإذا أُريد إثبات كونه المعنى الحقيقي بالتبادر يلزم الدور[١]، كما أجابوا به عن ذلك في مبحث التبادر.

بيان ذلك: أنّ معرفة المعنى الحقيقي بالتبادر موقوفة على معرفة أنّ ما يتبادرُ إلى الذهن من المعنى عند سماعِ اللفظ إنّما هو المعنى الحقيقي[٢]، فبإثبات المعنى الحقيقي بالتبادر يلزم الدور.

وأُجيب عن ذلك في محلّه بأنّ التوقّف الأوّل إجمالي والثاني تفصيلي؛ ضرورة أنّ العلم بالمعنى الحقيقي ليس متوقّفاً على معرفة المعنى تفصيلاً، أي حتّى بمعرفة هذا اللفظ الّذي يراد إثبات معناه به، بل فقط يتوقّف على معرفة المعنى الحقيقي على نحو الإجمال والكليّة، وهو العلم الارتكازي الفطري بأنّ المتبادر

---

(١) الفصول الغروية: ٣٣.

(٢) لأنّ إثبات ذلك إمّا أن يراد بسبب التبادر عند المستعلِم أو غيره من أهل الاصطلاح فالأوّل، هو ما أشرنا إليه من أنّه يتوقّف على كون المستعلم عالماً بالمعنى الحقيقي حتّى يتبادر هو إلى ذهنه فيثبت به أنّه هو المعنى الحقيقي، وإلّا فلو لم يكن عالماً به لم يتبادر إليه شيء أصلاً.

وجواب ذلك هو أنّ التبادر عند المستعلم وإن كان يتوقّف على معرفة المعنى الحقيقي إلّا أنّه ليس موقوفاً على المعرفة تفصيلاً مثل من كان سابق الزمان عارفاً بلغة قوم ثم نسي ذلك، ولكنّه لمّا كان مأنوساً به فلم يمح ذلك عن صفحة ذهنه رأساً، ولذلك إذا خلط معهم ثانياً وسمع لغاتهم وكرّر ذلك فيسبق إلىٰ ذهنه ماهو مركوزٌ في خزانة ذهنه وحافظته على نحو الإجمال من المعاني فيميّز بذلك بين المعنى الحقيقي والمجازي،

فتبيّن من ذلك أنّ الموقوف غير الوقوف عليه، فلا دور، وإن كان المراد من التبادر التبادر عند أهل اللسان مثل أنّهم إذا سمعوا لفظاً مجرّداً عن القرينة لسبق إلى ذهنهم الشيء الفلاني، فعدم لزوم الدور واضح، «منه ﷺ».

من اللفظ الخالي عن القرينة إنّما [هو] معنىً حقيقي بخلاف العكس؛ لأنّ الغرض [من] إثبات المعنى للفظ إنّما هو تفصيلاً بالتبادر.

وبالجملة؛ وإن كان أصل الشبهة فيه ليس بشيء، فلو كانت الشبهة هذه أو غيرها الّذي قد يظهر في بادي النظر إنّما الجواب هو الإجمال والتفصيل، كذلك في ما نحن فيه؛ بداهة أنّ العلم بالتناقض ليس متوقّفاً على خصوص حكم العقل تنجيزاً بحجيّة القطع ووجوب اتّباع الحكم المقطوع به منجّزاً، بل هذا التناقض على نحو الإجمال ارتكازيّ، فيستكشف منه أنّ حكمه إنّما هو تنجيزيّ وليس معلّقاً على شيءٍ، فمعرفة التنجيز ليست متوقّفةً على الحكم بالتنجيز تفصيلاً، وإنّما هي متوقّفة على حكمه إجمالاً.

فالمحصّل؛ أنّه إن تمّ هذا الارتكاز فلا يبقى مجالٌ للتفصيل بين أسباب القطع وموجباته وأشخاص القاطع، ويبطل كلام الأخباريّين، وكذلك من يُفرّق بين أنحاء القطع والقاطعين، وإن لم يتمّ ذلك لا دليل على بطلانه ظاهراً،

[الكلام في العلم الإجمالي]

وقبل الخوض في الغرض فلنقدّم أمراً يكون له دخل تامّ في توضيح الغرض، وهو أنّه هل للعقل ـ إذا حصّل القطع بأمر المولى ـ حكمان، أحدهما وجوب العمل على طبقه، والآخر الالتزام بأمره، أم ليس له إلّا حكمٌ واحد؟

فنقول: قبل الدخول في تحرير محلّ النزاع لابدّ من تخريج بعض الصغريات المسلّمة وتمييزه عن محلّ الكلام حتّى لا يشتبه الأمر، ولا ينتقض بما ليس مربوطاً بالمدّعى، بل متسالمٌ عليه عند الطرفين.

منها: مسألة أُصول العقائد، فإنّ المطلوب فيها الالتزام والبناء لا غير.

ومنها: مسألة التشريع، فإنّ المقصود منه عدم الالتزام على خلاف ما أمر به الشارع.

ومنها: الالتزام بما جاء به النبيّ ﷺ، فهذه أُمورٌ قد يتوهّم في بادي النظر أنّ للعقل فيها حكمان، ولذلك قد ينتقض بها في محلّ الدعوى.

وأنت خبيرٌ بأنّ نحو وجود هذه الأُمور والعمل الّذي يحكم العقل فيها بوجوبه إنّما هو الالتزام بأُصول العقائد مثلاً، كالالتزام بالتوحيد وعقد القلب به، وكذلك سائر العقائد الدينيّة الّتي ليس المقصود بها إلّا عقد القلب بها، وكذلك مسألة التشريع والالتزام بما جاء به النبيّ ﷺ ففي الحقيقة العمل فيهما أيضاً عين الالتزام، وإلّا فالالتزام وعقد القلب فيها الّذي هو حكم آخرٌ وهو محلٌّ للدعوى فيهما أيضاً أمرٌ زائدٌ على هذا الوجود، فإنّ التشريع ليس الالتزام بعدم الالتزام بالخلاف، بل هو ما عرفت من أنّه عبارة عن ترك الالتزام بالخلاف الّذي هو عملٌ جناني نحو العمل الجوارحي.

وكذلك الأخير؛ فهو ليس البناء وعقد القلب الّذي هو المراد من حكم آخر من العقل بالالتزام بما جاء به النبيّ ﷺ، بل هو أيضاً عبارة عن البناء العملي القلبي الجوانحي.

وبالجملة، العمل على قسمين: أحدهما العمل الراجع بالجوارح، والآخر العمل الراجع بالجوانح، والعمل في القسم الثاني إنّما هو عين عقد القلب والبناء، ففيه أيضاً لا يحكم العقل أزيد من العمل المناسب له.

إذا عرفت [ذلك] فانقدح أنّ محلّ الدعوى هو أنّ في الأحكام الفرعيّة

الجّزئيّة، توصّليّة كانت أم تعبّدية، هل العقل يحكم ـ مُضافاً إلى وجوب العمل على طبقها بالجوارح كقراءة الصلاة وغيرها ـ الالتزام بهذه الأحكام بالجوانح، أم لا؟

وينبغي أن يعلم أنّ الالتزام غير العلم والإرادة؛ بداهة أنّه ربّما يعلم الشخص بشيء بلا أن يكون ملتزماً به، بل يلتزم بخلافه كالمشرّع، فإنّه عالمٌ بأنّ حكم الله في مسألة المتعة مثلاً هو الحلّيّة، مع ذلك يلتزم بالخلاف ويبني عليه، وكذلك ربّما يريد الإنسان شيئاً ولا يبني عليه ولا يلتزم به أصلاً كالعبيد الّذين يشتغلون بامتثال أوامر الموالي مع شدّة كراهتهم عنها وإنكارها، وأعظم الدليل على التغاير الانفكاك، فتنبّه! حتّى لا يشتبه عليك الأمر.

إذا تبيّن ذلك فنقول: أمّا في التوصّليات، فلا حكم للعقل فيها إلّا بوجوب الموافقة العمليّة؛ ضرورة أنّه ليس الغرض منها إلّا حصولها في الخارج، ولا دخل للالتزام المذكور والبناء في حصول الغرض.

نعم؛ قد يتوهّم وجوب الالتزام والبناء من باب وجوب شكر المنعم، فإنّ العقل يحكم بأن تُحبّ أنت ما يحبّ المنعم [لك] وتعقد بقلبك ماهو ألزم عليك، وإلّا فيلزم كفران نِعمه وإن كان لا يقتضي ذلك شكر كلّ منعم بالنعم الظاهرة، بل غاية ما يقتضيه هو القيام بحقوقه والتعبّد بالعمل بما يأمره، ولكن شكر مثل هذا المنعم الحقيقي الّذي يرجع وجود كلّ الخيرات إليه وهو مبدأ جميعها يقتضي ذلك، وهو يُلزم الإنسان أن يكون بين يديه كالميّت بين يدي الغسّال تسليماً لأمره بقلبه ولسانه وجميع وجوده بجميع حيثيّاته.

وأنت خبيرٌ بأنّ كلّ ذلك دعوىً بلا دليل، وخرصٌ وإسنادٌ بالعقل من غير

موافقته، فإنّ غاية ما يقتضيه شكر المنعم بالوجدان ليس إلّا عدم إنكاره ما يحكم به، وعدم كون المتنعّم في مقام مخالفته قلباً وجوارحاً، وأمّا أكثر من ذلك فلا شاهد له من العقل والنقل.

وأمّا في التعبّديات فما يُعتبر فيها أزيد ممّا يُعتبر في التوصّليّات إنّما هو قصد القربة وإتيان العبادة بقصد امتثال الأمر لا غير، وأمّا البناء وعقد القلب بما يؤمر به فلا دليل عليه فيها أيضاً.

والّذي يمكن أن يشتبه به الأمر فيها هو مسألة اعتبار قصد الوجه الّذي زعمه بعض المتكلّمين وتبعهم بعض الفقهاء أيضاً في العبادات[1].

بيان الوهم هو أنّ المراد بقصد الوجه إتيان العمل لوجوبه أو ندبه، وجعلهما أو وجههما علّة أو غاية، وعلى ذلك كيف يُعقل إتيانه لما ذكر مع عدم البناء على المأمور به وعدم الالتزام بالأمر؟

وجه الدفع هو أنّه أشرنا في ما سبق إلى أنّ الالتزام غير الإرادة، وسائر ما يصير داعياً على الفعل، فكما أنّ قصد القربة[2] ليس إلّا جعل أمر المولى ـ أي أمره المطلق ـ داعياً على العمل، فكذلك قصد الوجه ـ الّذي ليس إلّا قصد الأمر الخاصّ أي الوجوبي أو الندبي ـ لا يكون إلّا جعل طلبه الخاصّ داعياً على الامتثال والعمل، ولا ربط له بالالتزام.

فظهر أنّه مع فرض تسليم كلام المتكلّمين ـ الّذي أُبطل في محلّه اعتبار قصد الوجه ـ لا يصير موجباً ودليلاً على اعتبار الالتزام، وكذلك لا دليل غيره مثل

---

(١) البيان: ٧، الذخيرة في علم الكلام للسيّد المرتضىٰ: ٢٩٦.

(٢) الّذي دلّ الدليل على اعتباره في العبادات؛ «منه ﷺ».

اعتبار القربة في العبادات الّتي هي الفارق بينها وبين التوصّليات؛ لأنّ القربة هي قصد التقرّب بالمولى بأمره، ولم يقم ما يدلّ على اعتبار أزيد منها في العبادات.

وما يظهر من كلام الفقهاء ﷺ في معنى القربة أمران: أحدهما إتيان الفعل بداعي تحقّق القرب المقامي واستحقاق الجنّة والخلاص من النار، والثاني إتيانه بداعي امتثال أمر الله وإطاعته.

وقد أُشكل في الاكتفاء بالأوّل[١] حتّى ادّعى الشهيد ﷺ بعد الإجماع على بطلان العبادة الأُجرائيّة[٢]، واستصوبه في «الجواهر» ﷺ وأوجب الثاني واعتبره في العبادة وتحقّقها[٣].

ولا ريب أنّ القربة بكلا معنييها لا ربط لها بما هو محّل للنزاع؛ ضرورة أنّها ـ على ما عرفت ـ الغرض منها جعل أمر الله تعالى وطلب رفعة المقام والخلاص من العذاب داعياً وعلّةً للإقدام بالعمل.

فانقدح بما ذكرنا أنّ ما يساعد عليه الدليل من اعتباره في العبادة ودخله في الغرض حتّى يتحقّق معنى التعبّد الّذي يصير فارقاً بين العبادات والتوصّليات هو جعل طلب المولى وأمره داعياً وسبباً للعمل[٤]، لا إتيانها كيف اتّفق، كما في التوصّليات وأزيد من إتيانها امتثالاً للمولى ما قام دليلٌ على اعتباره، وهذا هو الّذي قد يُعبّر عنه بإتيان العمل بقصد الإخلاص، كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿ وَمَا

---

(١) جواهر الكلام: ٢ / ٨٧.

(٢) القواعد والفوائد: ٢٦ و ٢٧.

(٣) جواهر الكلام: ٢ / ٨٧.

(٤) أقول: إنّما الكلام في الاكتفاء بالقربة بهذا المقدار مع أنّه قد اتّحد في معنى التعبّد التذلّل، فكيف يكتفى في تحقّقه بالداعي بلا عقد قلب وتسليم لأمره؟ «منه ﷺ».

﴿أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾[١].

وكيف كان؛ كلّما كان المراد من القربة فهي غير البناء وعقد القلب بأمر الشارع[٢]، ولا فرق في ذلك بين التعبّديّات والتوصّليات.

هذا تمام الكلام في مسألة الالتزام، وقد ظهر بعون الله عدم وجوبه، فلا محذور من المخالفة الالتزاميّة، سواء علم الإلزام والتكليف تفصيلاً أو إجمالاً.

نعم؛ لعلّ المخالفة وعدم البناء يكشف عن سوء السريرة، كما ادّعاه بعض[٣]، وإن كان هو أيضاً محلّاً للمنع.

وعلى فرض التسليم والالتزام بعدم جواز المخالفة الالتزاميّة فنقول: لا إشكال في أن الالتزام بحكم الشارع إنّما يجب بقدر ما ثبت من الحكم.

وبعبارة أُخرى؛ إنّما هو تابعٌ لموضوعه، فعلى أيّ نحو اتّفق وتحقّق أمر الشارع فيجب الالتزام بمثله إن ثبت تفصيلاً، فأيضاً لابدّ من الالتزام كذلك، وإن ثبت إجمالاً فالالتزام أيضاً يكون إجماليّاً، ولا يمكن الالتزام والبناء تفصيلاً عند ذلك.

فعلىٰ هذا؛ إذا تعلّق العلم الإجمالي بوجوب شيء أو استحباب أمرٍ مُردّدٍ بين أمرين، فلمّا يتعلّق العلم بالجامع المحقّق بينهما لا بالخصوصيّة، فأمر الشارع وحكمه أيضاً تعلّق عند العالم بالجامع، فلا يقتضي ذلك أزيد من الالتزام بالجامع

---

(١) البيّنة (٩٨): ٥.

(٢) والشاهد علىٰ أنّهم أرادوا من الالتزام غير هذه الأُمور؛ أنّهم قد صرّحوا بصحّة عمل تارك الالتزام وعقد القلب ولو كان المراد منه، ماله مدخليّة في تحقّق عنوان القربة وقصد الوجه فكيف التزموا بصحّة عمل تاركه مع أنّه يلزم من ذلك المخالفة العمليّة؛ «منه ﷺ».

(٣) لاحظ! أجود التقريرات: ٣/٩٥.

وبالأمر المتعلّق بأحدِ المشتبهين، فمن يأتي بطرفي الشبهة تحصيلاً لامتثال الأمر الواقعي المردّد بين الأمرين، والتزم بما هو واجبٌ واقعاً وجامع بين المشتبهين الّذي قد تعلّق الشكّ بخصوصيّته، فما تحقّقت المخالفة الالتزاميّة بل موافقتها تبعاً للموافقة العمليّة أيضاً تحقّقت، بل يلتزم عنده بإمكان تحقّق الامتثال الالتزامي بنفس الخصوصيّتين أيضاً.

بيان ذلك: أنّه لتحصيل الموافقة العمليّة كيف يأتي بطرفي العلم؟ وليس ذلك إلا أنّ بكلّ منهما رجاءً لكون الواقع هو، وكذلك يأتي مافيه هكذا، فكذلك يلتزم ويبني بوجوب كلّ منهما رجاءً؛ لكون الأمر متعلّقاً، تحصيلاً للموافقة الالتزاميّة الواقعيّة.

فالمحصّل؛ أنّه على فرض وجوب الالتزام والبناء لا يمنع ذلك عن جواز الامتثال الإجمالي، لأنّ الالتزام تابعٌ وجوداً لنحو ثبوت وجود الملتزم به.

وظهر من مطاوي ما ذكرنا أنّه لو تعلّق الحكم الظاهري بأطراف الشبهة، حكماً مخالفاً لما ثبت العلم به إجمالاً، الالتزام بالحكم الظاهري لا يوجب عدم الالتزام بالحكم الواقعي ومخالفته؛ ضرورة أنّ الالتزام بالواقع على نحو ثبوته لا ينافي الالتزام بالحكم الظاهري، بل يجب الالتزام به أيضاً؛ لأنّه لا فرق في حكم الشارع بين أحكامه الواقعيّة والظاهريّة، فلا يجوز التفكيك بينهما.

هذا كلّه في المخالفة الالتزاميّة، وأمّا الكلام في المخالفة العمليّة فتحقيق الحقّ في ذلك يتبيّن بعد بيان أقسام صور العلم الإجمالي وتوضيح أحكامها، فنقول: أهمّ صورها هو ما تعلّق العلم بفردٍ وخصوصيّةٍ مردّدةٍ بين الفردين أو أفرادٍ معدودة بعد تبيّن التكليف نوعاً وجنساً، كما إذا تعلّق العلم بوجوب صلاة الجمعة

أو الظهر، أو حرمة أحدِ الكأسين.

فقبل الخوض في بيان حكم هذه المسألة وما تقتضيه القاعدة في هذه الصورة ـ من الموافقة القطعيّة، أو عدم جواز المخالفة القطعيّة ـ أو لا تقتضي القاعدة فيها شيئاً لعدم اقتضاء العلم الإجمالي شيئاً لابدّ من بيان معنى العلم الإجمالي وتصوير كيفيّة تعلّقه بأطرافه المشتبهة.

فأقول: إنّه إذا يتعلّق العلم بوجوب صلاة الجمعة أو الظهر واشتبه الأمر فلا خفاء أنّ نتيجة هذا الترديد تصير حصول العلم بأحدِ الطرفين، فإذا تستقرّ هذه الصورة المتصوّرة في الذهن فلمّا لم يُعقل أن يتحقّق الترديد في الذهن، ضرورة أنّ الشيء مالم يتشخّص لم يوجد، فيتحدّد بالحدود الذهنيّة. وتحديد مفهومِ حدّ الطرفين وتشخّصه ليس إلّا حصول مفهوم جامع ممّا تعلّق بالطرفين، وهذا المفهوم إنّما انتزع من الوجود الحاصل من العلم بوجوب الجمعة أو الظهر في المثال.

ففي الحقيقة؛ العلم ما تعلّق بالخصوصيّة، بل الخصوصيّتان كلٌّ منهما إنّما هي متعلّق الشكّ، ولذلك لو سُئل العالم بالعلم المذكور: هل الجمعة واجبة بخصوصيّتها؟ فينكر ذلك، وكذلك لو سُئِلَ عن الظهر فأيضاً شاكّ فيه، بل غاية ما يعترف به هو علمه بوجوب أحدهما، وليس هذا إلّا العلم بالجامع، والمراد به حصول العلم بالوجوب الّذي قابلٌ للانطباق على كلٍّ من المشتبهين على نحو التبادل، وهذا جامعٌ عرضيٌّ قد انتزع من اشتراك المتباينين في أمر واحدٍ عرضي، وذلك لأنّه قد أشرنا إلى أنّ المتباينات مع حفظ تباينها لا تُوجد في الذهن، بل لا أن يلحظ فيها جهة إيجاد حتّى تجيء تحت حكم واحد من العقل، والجامع الّذي يتعلّق به الحكم على نحوين: إمّا ذاتي وإمّا عرضيٌّ، فمن الجوامع العرضيّة مفهوم

الخصوصيّة المنتزعة من تعلّق صفة الوجوب بإحدى الخصوصيّتين.

وبالجملة؛ لمّا يكون كلّ واحدٍ من الطرفين مشكوكاً في تعلّق الحكم به مع كونه أيضاً متعلّقاً بالعلم بالحكم المذكور فإذاً يلزم التناقض، مع أنّا نرى بالوجدان اتّصاف النفس بهما، فليس ذلك إلّا أنّ الجهة المتعلّقة بكلّ منهما غير الجهة المتعلّقة بالأُخرى؛ بداهة أنّ كلّ واحدة من الخصوصيّتين بشخصيته المعيّنة مشكوكٌ فيه، وإنّما الجامع بينهما هو متعلق بالعلم، فالعلم في الحقيقة تفصيليٌّ، وإلّا فلا يعقل الإجمال فيه، بل الإجمال في متعلّقه، فالعلم لا يتعلّق بالخصوصيّة، بل لمّا يصل بها يقف، فيصير مركزاً للشكّ الّذي مناقِضٌ مع العلم.

ثمّ لا يخفى أنّ المفاهيم المنتزعة قد تكون بنفسها ملحوظة ومتعلّقة للحكم، كمفهوم الحيوان إذا صار متعلّقاً لحكم بنفسه متعلّقاً بحكم من الأحكام، وقد تكون هذه المفاهيم عناوين مشيرة إلى منشأها بحيث يكون المنشأ في الواقع متعلقاً للحكم، والجامع إنّما [هو] مرآةٌ وصورة للمنشأ، وهكذا تكون الصور متعلّقة للإرادة والطلب، ولذا قلنا في باب متعلّقات الأحكام: الأشخاص الخارجيّة بخصوصيّاتها متعلّقة للحكم والإرادة، وإنّما جُعل العنوان مرآةً لها بخلاف متعلّق العلم، فليس إلّا نفس الجامع.

بيان ذلك ووجه الفرق؛ هو أنّ الإرادة والطلب لمّا يتعلّق بالصور الذهنيّة بما هي خارجيّة لا بالخارج؛ لأنّ الخارج إنّما هو ظرف سقوط الإرادة ـ كما بيّنّا ذلك مراراً ـ فتصير هذه الصور الذهنيّة مرآةً وآلةً لملاحظة الخصوصيّات والمصاديق الخارجيّة، بحيث يراها المُريد بهذه الصورة الإجماليّة تمام الأفراد بخصوصيّاتها التفصيليّة بحيث نرى بالوجدان لو انقلب الإجمال إلى التفصيل ويُعرض كلّ واحدٍ

من المصاديق عند (على) المريد، فيصدق أنّه أراده بخصوصيّة، وليس ذلك إلّا أنّ النفس بقدرتها الكاملة ترى بتوسّط تلك الصورة الإجماليّة، الخصوصيّات والأفراد الخارجيّة المعيّنة، كما بيّنا نظير ذلك في باب وضع الحروف، بناءً على كون الوضع فيها عامّاً والموضوع له خاصّاً، وكذلك في باب أسماء الإشارة والنكرة.

ففي كلّ ذلك تكون الصورة المجملة مرآةً للصور المفصّلة عند الواضع، وكذلك الصورة المجملة الحاكية عن الخصوصيّات متعلّقة للإرادة في النكرة.

هذا كلّه في باب الإرادة، وأما في باب متعلّق العلم فلمّا كان العلم يتعلّق أوّلاً وبالذات بالمعلوم الخارجي، ففي المقام يتعلّق العلم بالخصوصيّة الخارجيّة وهي وجوب الظهر أو الجمعة، ثمّ يرتسم منها صورة في الذهن، فليس فيه صورة ذهنيّة تكون جامعةً للخصوصيّتين على خصوصيّتهما.

نعم؛ ما يتعقّل أوّلاً ويتعلّق به العلم هو الواجب المتحقّق في ضمن خصوصيّة مردّدة بين الخصوصيّتين، والصورة المردّدة لا يُعقل أن توجد في الذهن، بل لابدّ أن تتشخّص بنحو لشخص حتّى توجد في الذهن والتشخّص الّذي تتجدّد به [ليس] إلّا الجامع بين الخصوصيّتين، فعند ذلك يمتاز متعلّق الشك عن اليقين، فكلّ واحدٍ من الطّرفين ـ كما بيّنا ـ متعلّق بالشكّ، وهو الّذي يكون الترديد فيهما بخصوصهما، بحيث يكون كلٌّ منهما أجنبيّاً عن الآخر، وأمّا ماهو متعلّق للقطع فيهما إنّما هو الّذي يكون محتملاً للانطباق على كلّ منهما.

فالغرض أنّ العلم لا يتعدّى عن دائرة الجامع المحتمل للانطباق على كلٍّ من المشتبهين، وإذا تعدّينا منه فيدخل في دائرة الشكّ، وهذا ما يقال: إنّ كلّ علم

إجماليّ ملازمٌ لشكّين، هكذا أفاد ـ دام ظلّه ـ في بيان الفرق بين متعلّق الإرادة والعلم.

وكأنّه ـ دام ظلّه ـ رجع عمّا ذكر أوّلاً، فإنّ متعلّق العلم إنّما هو أيضاً يكون الصورة، ولذلك قد يكون الإنسان جاهلاً مركّباً، وكذلك متعلّق الإرادة.

وأمّا الفرق بينهما أن متعلّق العلم هو الصّورة المنطبقة والموجود المفروغ الوجود بخلاف متعلّقها فليس إلّا سراب محض، فهي تتعلق بالإيجاد ويكفي ذلك في عدم تعلق العلم بالصورة المردّدة، فإنّه لمّا تعلق بالموجود فارغاً عن الوجود فلا يُعقل فيه التّرديد، ولكن الإرادة والطّلب لمّا لم يتحقق متعلّقه فقابلة لانطباق المراد بكلٍّ من الخصوصيات، ويجري فيها الترديد ويكون انطباق الصورة التي أُريد إيجادها بيد العقل بخلاف متعلق العلم فليس فيه قابليّة الانطباق؛ ضرورة أنّه حاصلٌ من الأمر المنطبق، بل هو محتمل الانطباق على كلّ من طرفي متعلّقه.

هكذا أفاد دام ظلّه، ولكنّه بعدُ لا يخلو عنِ التأمّل؛ لأنّ المفروض أنّ القطع إنّما تعلّق بأمرٍ مجمل مردّدٍ بين المتباينين، فكيف يكون الجامع المنتزع من الأمرين محتملاً لأن ينطبق على كلّ منهما؟ ضرورة أنّه على هذا الجامع يكون أمراً مركّباً وليس أمراً بسيطاً، كما كان ـ دام ظلّه ـ مُصرّاً علىٰ ذلك، واهتمّ أن يُشبّه المقام بالواجب التخييري، فكما فيه الواجب الّذي يتحقّق به الغرض يمكن أن يحصل في ضمن كلّ واحدٍ من الأُمور الثلاثة أو الأربعة كما في خصال الكفّارة، فكذلك متعلّق العلم الإجمالي لمّا لم يكن إلّا الجهة المشتركة الخالصة عن الخصوصيّة والمجرّدة عن التشخّص.

ولذلك نقول: بأنّه محتمل لأن ينطبق على كلٍّ منهما على البدل، فهو ليس إلّا

كليّاً محتمل الصدق على المشتبهين، وكلّما يُعبّر عنه لا يخرج عن الكليّة، سواء نقول بأنّ المعلوم بالإجمال الواجب المردّد أو الحرام المردّد بين الأمرين، أو نقول بأنّ الجامع المعلوم إنّما هو إحدى الخصوصيّتين مع ذلك لا يخرج عن كونه كليّاً.

وأنت خبيرٌ بأنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ المعلوم بالإجمال ليس مثل الواجب التخييري؛ بحيث يتحقّق الواجب والامتثال بإتيان أوّل الوجودات؛ بداهة أنّ الواجب في التخييري لا فرق بين أفراده، بمعنى أنّ ما يوجد فيه في ضمن أحد الفردين بعينه قابلٌ لأن يُوجد في ضمن الفرد الآخر بلا تغيّر وتبدّل، بخلاف المقام، فإنّ ماهو محتمل لأن ينطبق مع صلاة الظهر ليس قابلاً لأن يصدق وينطبق مع الجمعة، لأنّهما نوعان من الواجب.

وبعبارةٍ أُخرى؛ إنّ المعلوم بالإجمال لمّا كان واجباً منضمّاً بخصوصيّة لا مجرّداً محضاً، فليس يقبل إلّا أن يتحقّق في ضمن أحد طرفي العلم، فما أفاد ـ دام ظلّه ـ بأنّ المعلوم أمرٌ كليٌّ، الوجدان يشهد بخلافه؛ بداهة أنّ المعلوم جزئي محض حتّى عند التحليل، فهو يكون مصداق إحدى الخصوصيّتين لا مفهومه حتّى يكون كليّاً كما أوضحنا ذلك في النكرة، بأنّ الطبيعة قد لوحظت في ضمن مصداق إحدى الخصوصيّات لا في ضمن مفهوم الأحد، حتى يُعنون بعنوان الأحد، حتّى يصير كليّاً كما زعم؛ كذلك في «الكفاية»[1] فالمقام يكون كذلك، ولا أرى الفرق بينهما وإن كان ـ دام ظلّه ـ مصرّاً في الالتزام بالفرق.

ثمّ إنّه لمّا بيّن ـ دام ظلّه ـ حدّ متعلّق العلم الإجمالي والتمييز بين ماهو موردٌ

---

(١) كفاية الأُصول: ٢١٧.

للعلم وماهو مركز للشكّ شرع في بيان كيفيّة تأثير هذا العلم ومقدار تأثيره في التنجّز.

فأقول: على ما استفدت في مجلس الدرس أنّه هل التنجّز وإلزام العقل إنّما يكون تابعاً لمقدار ما تعلّق به العلم الّذي قد تحقّق أنّه لا يتجاوز عن الجامع أو لا يكون محدوداً بحدّه، بل التنجّز تابع لِكلّ ما يحتمل أن ينطبق عليه الجامع حتّى يتجاوز عن الجامع ويصل إلى الخصوصيّتين؟

فإن بنينا على الأوّل فلا يلزم في المقام إلّا حرمة المخالفة القطعيّة، وإن بنينا على الثاني فاللازم تحصيل الموافقة القطعيّة، وتجري فيه مسألة المقدّمة العلميّة.

بيان ذلك: أنّه إذا قلنا بأنّ التنجّز لا يتجاوز عن حدّ نفس العلم الإجمالي بما هو صورة خاصّة ووجود مستقلٌّ في نفسه، بل هو تابعٌ لنفس هذه الصورة الحاكية عن تعلّق حكم بإحدى الخصوصيّتين، ولكنّ جهة المرآتيّة فيها غير ملحوظة، بل النظر قاصرٌ على وجوده الاستقلالي، كما في جميع المفاهيم الّتي جعلت مرآة قد تكون بنفسها موضوعاً للحكم، كذلك هذا المفهوم الإجمالي المعبّر عنه بالوجوب الجامع بين الفردين.

وبالجملة؛ فإذا كان الجامع بما هو جامعٌ متعلّقاً لإلزام العقل بوجوب امتثاله، وقد عرفت أنّ هذا أمرٌ بسيطٌ محتملٌ للانطباق على كلّ من الخصوصيّتين، فبإتيان أوّل الوجودات في الواجب وبتركها أوّلها كذلك في الحرام، لمّا كان ينطبق عليه الجامع فيحصل الامتثال، فتصير نتيجة ذلك حرمة المخالفة القطعيّة ووجوب الإتيان أو ترك أحد المشتبهين لا غير.

وأمّا لو لم نلتزم بوقوف التنجّز على نفس الصورة الإجماليّة، بل قلنا:

يتجاوز عنها ويصل حكم العقل بالتزام جهة مرآتيّة هذه الصورة، بمعنى حكم بتنجّز إنشاء انتزاع هذه الصورة. فلا يتحقّق الامتثال إلّا بترك الأمرين أو إتيانهما، بمعنى أنّه يلزم الحكم بوجوب الموافقة القطعيّة؛ ضرورة أنّه إذا كان لازم ذلك إلزام العقل بوجوب إحدى الخصوصيّتين أو حرمتها لتعلّق العلم بها، فيجب بحكم العقل تركهما أو إتيانهما من باب المقدّمة العلميّة، وتحصيلاً للفراغ اليقيني.

هذا كلّه في مقام التصوّر، وأمّا الكلام في مرحلة التصديق فنقول: لا ريب أنّ متعلّق العلم الإجمالي لمّا كان كسائر المفاهيم الكليّة المنتزعة عن الصور الخارجيّة إنّما هي مرآة لمنشأها وبهذا الاعتبار تكون متعلّقةً للحكم لا باعتبار نفسها، كما في متعلّقات الأحكام، وكذلك في باب وضع الحروف وأسماء الإشارة ونظائرها؛ فإنّ العناوين الكليّة فيها كلّها إنّما عناوين مشيرة بما هي متعلّقٌ للحكم حقيقةً، وإلّا فأصل هذه العناوين كالحجر الموضوع في جنب الإنسان.

وما نحن فيه أيضاً كذلك، لأنّ العلم بهذا المفهوم الكلّي محتمل للانطباق على كلّ من الخصوصيّتين، ففي نفس الأمر هذا المفهوم حاكٍ ومرآة للخصوصيّة الّتي هي متعلّق الحكم حقيقة، ولا خفاء في أنّ التنجّز وإلزام العقل إنّما هو يتعلّق بالمرئيّ والمحكيّ بهذه الصورة لا بنفسها؛ ضرورة أنّ التنجّز يتبع الواقع لا الأمر الاعتباريّ المنتزع.

وبالجملة؛ إذا عرفت ممّا تقدّم أنّ المفهوم الجامع منتزع عن منشأ خارجيّ قائم بالفردين المشتبهين، فإذا ينظر المكلّف ويتوجّه إلى العلم يراه خارجيّاً، بمعنى أنّه يرى بواسطة هذه الصورة الإجماليّة، الخصوصيّة الخارجيّة، بحيث لو كشف الغطاء وترتفع الشبهة فيرى بالعلم التفصيلي ماهو المتعلّق للحكم عين ما

يراه عند الاشتباه، إلّا أنّه عند الاشتباه بسبب الترديد لا يقدر أن يُشير بالإشارة الخارجيّة إلى المعلوم الحقيقي.

ولكنّ الترديد لمّا لم يوجب خروجه عن كونه متعلّقاً للحكم، فالتنجّز يبقى بحاله ويحكم العقل بلزوم امتثال ماهو المحكيّ لهذه المرآة الإجمالي، وليس ذا إلّا إحدى الخصوصيّتين.

فبعد ذلك لمّا يرى العقل بعدم إمكان الامتثال الحقيقي بمعنى تطبيق العمل على ماهو مرئيّ بهذه المرآة فيحكم بالاحتياط وترك كلا الأمـرين أو إتـيانهما حتّى يحصل الامتثال والبراءة اليقينيّة.

ثمّ لا يخفى أنّ الّذي بيّنه ـ دام ظلّه ـ أخيراً في مقام التصديق يدفع جملةً ممّا قدمنا من الاعتراض عليه في المقام الأوّل؛ ضرورة أنّ حقيقة العلم الإجمالي ليس إلّا كما بيّنه ـ دام ظلّه ـ أمراً بسيطاً خالياً عن جميع الخصوصيّات مـحتملاً للانطباق على كلّ من الطرفين، وهذا أمرٌ واضح ليس قابلاً للإنكار.

نعم؛ منشأ انتزاع هذا العلم وهذا المفهوم المجمل الّذي يُعبّر عنه تارةً بالعلم بإحدى الخصوصيّتين، وتارة بالعلم بالوجوب أو الحرمة بأحد الفردين الّذي هو مصداق هذا المفهوم، هو القطع بالحكم المشوب بإحدى الخصوصيّتين، بـحيث ترى نفس الخصوصيّة بالتأمّل الثانوي متعلّقاً للعلم، والعلم حاكياً عنها، إلّا [أنّ] حجاب الشبهة الآن منع أن يشير العالم بنفس الخصوصيّة المعيّنة الّتي هي كأس زيد أو كأس عمروٍ.

لكنّ الاشتباه ـ كما أشرنا ـ لا يخرجها عن كونها هي معروضة للحكم، كما في جميع الخصوصيّات المعروضة بتوسّط الصّورة الإجماليّة، فكما فـيها تُـرى

الخصوصيّات بنفسها بالتأمّل الثانوي بتوسّط منشأها الحقيقي، كذلك الخصوصيّة الخارجيّة مرئيّة متعلّقاً للحكم بتوسّط الجامع المحقّق بينها.

إذا تحقّق ذلك فنقول: قد اشتهر الكلام في باب العلم الإجمالي من كونه علّةً تامّة للتنجّز كالتفصيلي أو ليس كذلك بل مقتض له، وكلٌّ منهما يجري بالنسبة إلى المخالفة القطعيّة والموافقة القطعيّة، الّذي نسب إلى بعض المحقّقين عدم اقتضائه أصلاً[1].

والّذي يستفاد من ظاهر كلام شيخنا ﷺ كونه علّة تامّة بالنسبة إلى المخالفة القطعيّة ومقتضياً بالنسبة إلى موافقتها؛ لأنّه منع ﷺ عن جريان الأصلين في باب الشبهة المحصورة لتعارضهما بحيث لولا التعارض لا مانع عنه[2].

فيستكشف من ذلك عدم كونه علّةً تامّة، وإلّا لم يكن قابلاً لمنع المانع وردع الشارع.

وتحقيق المقام بحيث تنكشف غواشي الأوهام يتوقّف على معرفة معنى التنجّز في باب العلم التفصيلي، بيان ذلك: إنّه إن كان المراد من تنجّز العلم التفصيلي عدم كونه قابلاً لمنع المانع، بمعنى كونه علّة تامّة للاشتغال، بحيث لا يقبل قيام شيء من الأمارات والأُصول مقامه، فنرى بالوجدان خلاف ذلك عند الشكّ في الحكم التفصيلي، بمعنى أنّه عُلم تفصيلاً حكمٌ ثمّ شكّ فيه حكم الشارع عنده بقاعدة الفراغ والتجاوز، فلو كان العلم التفصيلي بالحكم علّة تامّة لتنجّزه فلابدّ أن لا يردع عن تأثيره شيءٌ حتّى يحصل الفراغ اليقيني عنه، فلا يعتنى

(١) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ٢٠.

(٢) فرائد الأُصول: ٢ / ٢٠٠ ـ ٢١١.

بالشكّ في بقائه حتّى يخرج عن عهدة التكليف.

وإن لم يكن معنى تنجّز العلم وكونه علّةً تامّة شمول العلم بالحكم حال الشكّ به، بل يكون معناه صيرورته منشأً للاشتغال ما دام موضوعه محفوظاً، وهو مالم يحصل الشكّ في الحكم، فلازم ذلك عدم حكم العقل بلزوم الاحتياط وتحصيل الفراغ اليقيني عند الشكّ في بقاء التكليف باحتمال امتثاله وإتيانه، كمن يشكّ بعد انقضاء ساعةٍ من الوقت في إتيانه بالصلاة وعدمه؛ لأنّه الآن شاكٌّ في التكليف والوجوب ولا يُثمر يقينه به الساعة الأُولى حتّى يقال بأنّ الشكّ يرجع إلى السقوط لا إلى الثبوت؛ ضرورة أنّ لازم ذلك أن يكون الحكم متكفّلاً لِحال الشكّ بنفسه، مع أنّه بالنسبة إلى حال الشكّ [في] الموضوع مشكوكٌ فيه.

وبالجملة؛ فإن كان المراد من تنجّزه وحكم العقل بغلبته ذلك، فلازم ذلك جريان أدلّة البراءة وحديث الرفع في الشكّ في بقاء التكليف وخروج العهدة، مع أنّهم ملتزمون بقاعدة الاشتغال وحكم العقل بالاحتياط عند الشكّ في الفراغ، ويلزم من ذلك عدم إمكان جريان قاعدة الفراغ والتجاوز وأمثال ذلك؛ بداهة أنّ حكم العقل ليس قابلاً للتخصيص، فكيف يمكن الجمع بين ذلك ـ ولازمه كون حكم العقل بالاشتغال تعليقيّاً ـ وما التزموا بقاعدة الاشتغال، وعدم جريان البراءة في مثل هذه المقامات؟

ودفع ذلك يظهر بعد ذكر مقدّمة، وهي: أنّه لا خفاء أنّ للعقل عند تعلّق التكاليف بالعباد حكمين طوليّين: **الأوّل**: أنّه إذا حصل القطع بحكم من الشارع حكم العقل باشتغال ذمّة العبد بتكليف من المولى على نحو التنجيز إذا كان الطريق مثل القطع تامّاً غير قابلٍ للردع، للزوم التناقض، وعلى نحو التعليق إذا لم يكن

كذلك، بل طريقيّته ناقصة، مثل الظنّ الانسداديّ.

وحاصل هذا الإلزامِ العقلي هو أنّ ما كان على عهدة المولى فقد انقلب إلى عهدة العبد واشتغال ذمّةِ المكلَّف بشيء، وهذه المرتبة من حكم العقل إنّما هي في الحقيقة تتعلّق بالعلم ولا تتعدّى عنه بالمعلوم، فنتيجة حكمه ذلك كون العلم منجّزاً فقط، فهذا الحكم تابعٌ لموضوعه ولا يشمل حال الشكّ بالحكم الّذي هو السبب للشكّ في التكليف، وهذه المرتبة من الحكم هي الّتي من آثارها تنجّز التكليف وعدم قابليّته للردع؛ للزوم التناقض وارتكاز الأذهان بكون طريقيّة العلم تنجّزياً، ثمّ بعد حكمه بذلك ـ لحصول العلم بتعلّق تكليف من الشرع ـ يحكم ثانياً على نحو التنجيز أيضاً بلزوم تحصيل الفراغ وبراءة الذمّة والتخلّص عن عهدة التكليف الّذي صار منجّزاً بسبب العلم بتعلّقه أو الظنّ كذلك، مع عدم ردع من الشارع حتّى صار هو أيضاً في المرتبة الأُولى تنجيزيّاً، فتحقّق الموضوع للمرتبة الثانية من حكم العقل.

وبالجملة؛ هذا الحكم من العقل يتعلّق بالمعلوم، فموضوعه هو لا العلم، ولذا متكفّل لحال الشكّ بالحكم أيضاً، ونتيجة ذلك هو أنّه مالم يحصل اليقين بالفراغ، لم ينقطع حكم العقل ونداؤه بتحصيل البراءة، ولم يكتف بالشكّ بالفراغ وفي بقاء التكليف. وهذا ما يقال من حكم العقل بالاحتياط وتحصيل الفراغ، وهذه المرتبة أيضاً تنجيزيّة، وليست قابلة للردع والتعليق؛ لكون موضوعها المرتبة الأُولى، وقد عرفت أنّها تنجيزيّة.

ولكن فرقٌ بين هذه المرتبة والمرتبة الأُولى، وهو أنّه لمّا كانت المرتبة الثانية مقام تطبيق الكبرى على الصغرىٰ؛ قد يتصرّف الشارع في هذا التطبيق،

بمعنى أنّه يجعل بدلاً لما هو الموضوع لحكم العقل، كما أنّ التطبيق شأن الشارع؛ ضرورة كونه في مقام ذلك عموماً في الشبهات الموضوعيّة، مثل أنّ زيداً الحيّ الواقعي يكون موضوعاً للحكم، قد يجعل زيد المستصحب الحياة موضوعاً له.

وكذلك غير ذلك من الموضوعات الّتي لا يزال ينزلها الشارع منزلة الواقع، ولا يرى العقل منافاةً بين حكمه وتنزيل الشرع؛ لكون موضوع حكمه محفوظاً؛ لأنّ حكمه بتحصيل الفراغ أعمّ من أن يكون بإتيان نفس الواقع أو ماهو بمنزلته، ولا يضرّ ذلك بتنجّزية حكم العقل أصلاً، لما عرفت من الالتزام بالتوسعة في الموضوع، وهذا لا يوجب التعليق أصلاً.

إذا عرفت ذلك فأقول: إنّما يبدو في النظر من التناقض بين ورود قاعدة التجاوز والفراغ مع أنّ حكم العقل بتحصيل الفراغ اليقيني تنجزيّ، فقد عرفت أنّ موضوعه أعمّ ممّا ثبت بالعلم من الموضوع الواقعي أو ماهو بمنزلته، فلا تنافي بينهما، فليست تلك القواعد مخالفة لما يحكم به العقل، بل الشارع في طرف حكم العقل بالاشتغال قبل الناقص عوضاً عن التامّ الّذي [لو حصل] قبول الشارع ذلك لكان العقل يُلزم بإتيانه وعدم الاكتفاء بغيره، ولكن بعد توسعةٍ جائيةٍ من ناحية الشرع تسهيلاً للعباد، فصار موضوع حكم العقل أيضاً موسّعاً؛ ضرورة أنّه إذا كان أمر الوضع ورفع أصل الموضوع بيد الشرع، فلا بأس بجعله ووضعه شيئاً مقام الموضوع الأصلي.

نعم؛ هذا المعنى وغيره بالنسبة إلى المرتبة الأُولى من حكم العقل الّذي هو عبارةٌ عن حكمه بتنجيزيّة طريقيّة العلم وكون كشفه تامّاً غير معقول؛ لأنّ هذا قد عرفت أنّه أمرٌ وجدانيّ ليس قابلاً للتصرّف أصلاً.

ثمّ إنّ مسألة استحقاق العقوبة والثواب تابعة للمرتبة الثانية؛ وتكون من آثارها، فمن أتى بالواقع أو ماهو بمنزلته فقد استحقّ الثواب، ومن لم يأت بهما[١] فيستحقّ العقاب.

وبالجملة؛ المخالفة والموافقة والإطاعة والعصيان ليست إلّا من آثار رتبة حكم العقل بالاشتغال ولزوم تحصيل الفراغ، وإلّا فنفس العلم بالتكليف ليس له أثرٌ سوى أن يصير موضوعاً لحكم آخر من العقل.

ثمّ إنّه قد يتوهّم من جواز جعل البدل للموضوع الواقعي الّذي يحكم العقل بإتيانه أوّلاً جواز جريان أصل البراءة، وحديث الرفع بالنسبة إلىٰ هذا الموضوع أيضاً؛ لما أُشير من كون هذا الموضوع أمراً وضعه ورفعه بيد الشرع.

وأنت خبير بأنّ هذا وهمٌ باطل؛ ضرورة أنّه لو كنّا قائلين بكون حكم العقل في رتبة الاشتغال تعليقيّاً لكان محلّاً لهذا الكلام، ولكنّك عرفت بأنّه يحكم تنجيزاً بذلك وأنّ التنزيل لا ينافي حكم العقل؛ لأنّ موضوعه محفوظ معه بخلاف البراءة، فإنّها ترفع الموضوع رأساً فتلزم مخالفة حكم العقل، ولا مخالفة في تطبيق الكبرى على الصغرى الّذي هو لازم التنزيل وجعل البدل، فالغرض أنّه بعد تحكيم العقل بالاشتغال على نحو التنجيز لا موقع لحكم الشرع أو العقل بالبراءة؛ لأنّ موضوعها عدم البيان، والمفروض أنّ البيان تامّ.

ثمّ إنّه ظهر ممّا ذكرنا التمايز بين مجرى البراءة والاشتغال، وما اشتهر من أنّه إن كان مرجع الشكّ حصول الامتثال فلا طريق إلّا الرجوع إلى الثاني، وإلّا

---

(١) أو أتى بالناقص فيما لم يثبت من الشرع إمضاؤه كما في الطهارات الثلاث؛ لعدم جريان قاعدة الفراغ فيها؛ «منه ﷺ».

فإلى الأوّل؛ ضرورة أنّ الشكّ إن كان في أصل تعلّق التكليف فلمّا لم يتحقّق موضوع المرتبة الأُولى من حكم العقل، فلم يتحقّق الموضوع للثانية قهراً، فلم يتمّ البيان، فيوجد موضوع البراءة بخلاف مالو كان الشكّ في الثانية.

فانقدح ممّا ذكرنا أنّه لا تنافي بين تنجيزيّة حكم العقل بلزوم متابعة القطع وعدم جواز مخالفته وقيام بعض الأمارات مقام العلم، ولا يلزم من ذلك كون حكمه تعليقيّاً أبداً وعدم كونه علّةً تامّة للتنجيز.

إذا عرفت حال العلم التفصيلي ومعنى كونه علّةً تامّة، فلنشرع في بيان حكم العلم الإجمالي، فنقول: إنّ من أنكر كونه علّةً تامّة للتنجيز لما يرى من توأميّته مع الشكّ والترديد في متعلّقه فقد انعزل عن التأثير وصيرورة عهدة المكلّف مشغولةً بأداء متعلّق العلم بذلك، فإن أراد ذلك فهو إنكار كون العلم الإجمالي منجّزاً للتكليف رأساً، وهذا خلاف الوجدان؛ لجريان دليل التناقض الّذي أشرنا إليه في العلم التفصيلي هنا بعينه؛ بداهة أنّ المولى إذا أمر بإنقاذ ولده الغريق فاشتبه بين الغريقين، ومع ذلك المولى يصيح بالإنقاذ والعبد قادرٌ على الامتثال وعالمٌ بطلب المولى، فإن حكم العقل بعد ذلك بعدم وجوب الامتثال مع كون موضوع الوجوب على الفرض تامّاً، يقع التناقض بين حكمه بذلك وحكمه أوّلاً بوجوب الإطاعة.

وقد أوضحنا سابقاً بيان تأثيره وعدم الفرق بينه وبين العلم التفصيلي من هذه الجهة.

وإن أراد من ذلك كونه مقتضياً للتنجيز لا علّةً تامّة؛ لأنّ الشكّ في المتعلّق أوجب جواز اكتفاء الشرع في الامتثال بأحد طرفي المتعلّق، وبعبارةٍ أُخرى

بجواز جعل التنزيل والبدل للطرفين المشتبهين في المصداق، فقد عرفت أنّه لا تفاوت بينه وبين العلم التفصيلي من هذه الجهة أيضاً، ففيه أيضاً إن قام دليلٌ أو أمارةٌ على كون الحرام أو الواجب أحد الطرفين، فهذا في الحقيقة تعيينٌ للمصداق لا رفع اليد عن تأثير العلم، وكون حكم العقل بكون العلم منجّزاً.

وأمّا جريان الأصل؛ فلو فرض كونه بلا معارض لعدم جريانه إلّا في طرف واحد، فلمّا لم يكن مثبّتيته حجّةً، بمعنى أنّه لا يرجع إلى تعيين المصداق وجعل البدل، فيوجب ذلك الترخيص في الحرام؛ لأنّ موضوع حكم العقل بوجوب الاجتناب أو الإتيان ثابتٌ من باب المقدّمة في كلّ واحدٍ من الأطراف، والترخيص في ترك المقدّمة يرجع إلى الترخيص في أصل ترك التكليف.

وبالجملة؛ فكما أنّه لا يجري الأصل في متعلّق العلم التفصيلي إذا اشتبه، للتناقض، كذلك في ما نحن فيه لا يجري؛ لما ذكر، فلم يبق فرقٌ بين العلم الإجمالي والتفصيلي.

فالتحقيق؛ أنّ العلم الإجمالي كالتفصيلي علّةٌ تامّة للتنجّز؛ لكون متعلّقه الخصوصيّة الخارجيّة المردّدة بين أمرين أو أُمورٍ محدودة، ضرورة أنّ العلم على ما مضى تحقيقه وإن لم يتعلّق إلّا بالجامع ولم يسر منه إلى الخصوصيّة، إلّا أنّه لمّا لم يكن الجامع بوجوده الاستقلالي متعلّقاً له، بل بما هو مرآةٌ عن إحدى الخصوصيّتين ودالّةٌ إليها، متعلّقٌ به كسائر المفاهيم الكليّة المتعلّق بها الطلب والإرادة.

فإذا صار مرآةً للخصوصيّة، فالتنجّز أيضاً يتبع ذلك، بمعنى أنّ العقل يحكم بكون الموافقة والمطاوعة لابّد أن تحصل بماهو مرئيّ لهذا المرآة الّذي هو متعلّق

إرادة المولى لا الجامع المنتزع العقلي، فالتنجّز لا يقف على الجامع، فلمّا سرى إلى الخصوصيّة فلمّا كانت مقدّمة حصول العلم بامتثالها الاجتناب عن كلتا الخصوصيّتين أو الإتيان بهما، فيدخل في باب المقدّمة العلميّة الّتي هي خارجة عن محلّ النزاع، بل هي ممّا تسالموا على وجوبها، ولا تصل النوبة إلى الأصل لوجود المرتبة الثانية من حكم العقل وثبوت الاشتغال وعدم وقوف التنجّز على الجامع الّذي هو كان مبنى حرمة المخالفة القطعيّة الّذي لازمه رجوع الشكّ إلى المرتبة الأُولى من حكم العقل.

وبالجملة، فقد مضى تنقيح البحث وبطلان هذا المسلك، فالمتعيّن على حسب القاعدة وجوب تحصيل الموافقة القطعيّة وعدم جواز الاكتفاء بإتيان إحدى الخصوصيّتين أو تركها لبقاء الشكّ في تحقيق الامتثال بعد.

وممّا ذكرنا ظهر لك فساد توهّم سقوط وجوب الامتثال رأساً في المعلوم بالإجمال إمّا لعدم ثبوت المقتضي أو لجريان أدلّة البراءة فيه؛ ضرورة أنّ طروّ الاشتباه في متعلّق العلم مالم يرفع القدرة عن الامتثال؛ لا يوجب ارتفاع حكم العقل بتنجّز التكليف وأثر العلم بعد ثبوت كون طريقيّته ذاتيّة وعدم نيل يد الجعل إليه رفعاً ووضعاً، وكذلك لا يبقى بعد مجال جريان أدلّة البراءة عقلاً وشرعاً.

نعم؛ فرقٌ بين العلم التفصيلي والإجمالي من جهة وقوع الانحلال في الثاني دون الأوّل، بيان ذلك: أنّه لمّا كان الشكّ الجاري في متعلّق العلم التفصيلي في طول العلم دائماً، فكيف كان فالعلم لا يتغيّر عمّا هو عليه ولا ينعزل عن التأثير، بخلاف العلم الإجمالي؛ ضرورة أنّ الشكّ فيه لا يكون إلّا في عرض العلم، فإنّ الشكّ متعلّقٌ بنفس ما تعلّق به العلم من الخصوصيّة المردّدة، فلذلك قد ينحلّ العلم

ويتعيّن متعلّقه في بعض الأطراف، فالشكّ بالنسبة إلى الآخر يصير بدويّاً فيتحقّق موضوع البراءة ويخرج عن كونه متعلّقاً للعلم؛ ويأتي تحقيق ذلك إنشاء الله تعالى في مبحث البراءة.

هذا كلّه بالنسبة إلى ما إذا كان الشكّ متعلّقاً بالمكلّف به المعبّر عنه بالشبهة المحصورة، وأمّا إذا كان الشكّ في المكلّف كواجدي المني في الثوب المشترك فإن كان راجعاً إلى أمرٍ مشترك بينهما كحمل أحدهما الآخر للطواف ودخول المسجد، فلمّا يرجع موضوع المسألة إلى الأُولى لكون كلّ واحدٍ منهما مخاطباً بخطاب مردّدٍ بين أمرين، فلابدّ من الاحتياط بحكم العقل أيضاً؛ وأمّا فيما لم يكن مشتركاً بينهما كتكليف كلّ واحدٍ منهما بالنسبة [إلى أمر]، فالشكّ لمّا كان بدويّاً فيتحقّق موضوع البراءة.

وأمّا إذا كان الشكّ في المكلّف به من حيث كون أمره مردّداً بين الموضوعين مثل الخنثى، فليس له طريق إلّا الاحتياط أيضاً؛ لكونه أيضاً عالماً بثبوت أحد التكليفين المتعلّق بالرجال أو النساء، عليه، فيرجع إلى الصورة الأُولى.

إلى هنا كان حكم الصور الّتي تعلّق العلم الإجمالي بها وأمكن فيها الاحتياط، وأمّا [ما] لا يمكن فيه الاحتياط، وهو ما إذا دار الأمر فيه بين المحذورين فيقع الكلام فيه في أمرين: الأوّل في بيان تأثير العلم فيه، فأقول: لمّا كان تأثير العلم في التنجيز منوطاً ومتوقّفاً على أن يكون قابلاً للامتثال عند انطباقه بكلّ واحدٍ مِن الأطراف المشتبهة، كما فيما إذا اشتبه الوجوب بين صلاة الجمعة أو الظهر، فإنّه يمكن امتثال الوجوب بكلّ منهما بخلاف مالو دار أمر صلاة

الجمعة وحدها بين الوجوب والحرمة، فإنّه لا يمكن إلّا امتثال واحد من الوجوب أو الحرمة دون كليهما؛ ضرورة عدم إمكان الجمع بين الفعل والترك، والمفروض أنّ الاحتياط في المحذورين موقوف على الجمع المذكور، فإذا لم يُعقل أن يؤثّر العلم فيسقط عن الاعتبار رأساً، فلمّا كان العقل مستقلّاً في الحكم بالتنجيز بين الفعل والترك فلا يبقى محلٌّ لحكم الشرع ومناط لتكليفه؛ لأنّ الشخص ليس خالياً عن الفعل والترك.

فإذا جرى الترخيص العقلي بالنسبة إلى أحد التكليفين فإذا امتثل كلّ واحدٍ من الأمر أو النهي فيدخل الآخر في الشكّ البدوي، فيجري الأصل فيه، فعلىٰ ذلك فلو فرضَ أن يكون أحدهما الأهمّ فلا تأثير له أصلاً لجريان الأصل فيه أيضاً لخروج العلم عن التأثير رأساً، فتأمّل.

هذا كلّه فيما لم يُتصوّر للمحذورين المخالفة القطعيّة ولا الموافقة القطعيّة، وكان التكليف آنيّاً، بحيث لم يجر فيه محذور الاستمرار، مثل من اشتبه في كون امرأة واجب الوطء أو محرّمه في ساعة معيّنة من يوم الجمعة.

وأمّا ما يمكن أن تجري فيه المخالفة القطعيّة، كما إذا كان أحدهما المعيّن أو كلاهما تعبّديّاً، فيأتي تحقيق ذلك إنشاء الله تعالى في الشبهة المحصورة عند بيان الابتلاء والاضطرار بأحد الأطراف من أنّه هل يخرج العلم عن التأثير رأساً أم لا؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في الظنّ

قد جرى ديدنهم بأنّهم يتكلّمون عند البحث عن حجيّة الظنّ، في المقامين، من الإمكان والوقوع، ولا اختصاص لهذا الكلام بهذه المسألة، بل هو جارٍ في كلّ المسائل، فلا يتوهّم أنّ البحث في ذلك مختصّ بالمقام، لإنكار ابن قبة إمكانه[1]، لأنّ الظاهر أنّ ابن قبة لا ينكر الإمكان الذاتي لحجيّة الظنّ حتّى يكون ذلك عنده من قبيل اجتماع النقيضين، وإلّا فاللازم أن لا يصير حجّة عند الانسداد الحاكم بحجيّته العقل.

مع أنّ محلّ الكلام أعمّ من الحجيّة العقليّة والشرعيّة، إلّا أنّه يكون الأوّل في طول الثاني، بمعنى أنّه عند عدم إثباتها شرعاً يحتاج إلى إثباتها عقلاً، كما لا يخفىٰ.

ولذا لا ينبغي جعل البحث عن حجّية الظنّ عند الانسداد استطراديّاً حتّى يخرج عن مسائل البحث، كما قد يتوهّم.

مضافاً إلى أنّ الظاهر من دليله هو إنكار إمكان التعبّد به، لكونه مدّعياً لقربه بزمان المعصوم عليه السلام أو لغير ذلك، لما توهّم من التوالي الفاسدة، كما يأتي.

---

(١) فرائد الأُصول: ١ / ١٥٠، حاشية كتاب فرائد الأُصول: ٣٢.

ثمّ إنّ ابن قبة لمّا كان منكراً للإمكان الواقعي؛ فإبطال دليله يكفي في إثبات الإمكان، ضرورة أنّ إبطال الامتناع الواقعي الّذي هو مراده يثبت الإمكان بمعنى أنّه ملازم له.

ولكن لا يكفي ذلك في إثبات أصل المدّعى، لأنّ الغرض إثبات الإمكان الوقوعي قبالاً لكلامه المثبت لامتناع الوقوع.

وطريق إثباته هو أنّه بعد أن أبطلنا دليله واستقصينا، فما وجدنا أن تترتّب على التعبّد به محذوراتٌ أُخر إمّا للغفلة عن بعض الجهات، وإمّا لأنّ الاستقصاء العادي يكتفى به في حصول العلم العادي بالإمكان الواقعي، لحصول القطع بعدم ترتّب المحذور.

وكيف كان؛ يكفي ذلك في إثبات الإمكان واقعاً، وإن استشكل شيخنا ﷺ في ثبوت القطع بذلك، وقال: (إنّ حصول القطع بعدم لزوم المحذور بالعمل بغير العلم منحصر بالعالم بجميع الجهات المحسّنة والمقبّحة في الأشياء)[1].

ولذا اكتفى في إثباته بعدم العلم بلزوم محذور في العمل بغير العلم.

ثمّ اعترض عليه بما في الحواشي مسطور من تقسيم الإمكان بالأقسام الثلاثة، وجعل محلّ النزاع الإمكان الوقوعي، وجعل مركز النقض والإبرام الإمكان الظاهري[2].

والأمر في ذلك سهل، والمهمّ صرف عنان الكلام إلى شرح دليل المنكر وردّه، فنقول:

---

(١) فرائد الأُصول: ١ / ١٠٦.

(٢) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ٣٢ و ٣٣.

العمدة في دليله هو أنّه يلزم من التعبّد بغير العلم تحليل الحرام وتحريم الحلال، والظاهر أنّ المراد بالحلال المعنى الأعمّ القابل للاجتماع مع الواجب والانطباق عليه و [على] غيره.

ثمّ إنّ هذا الدليل بحسب المراد ذو احتمالات:

منها؛ أن يكون الغرض منه لزوم تفويت المصلحة والوقوع (الإيقاع) في المفسدة في العمل بغير العلم.

[و] **منها**؛ لزوم اجتماع الضدّين إذا خالف الطريق الواقع.

ومنها؛ لزوم جعل القبيح حسناً أو بالعكس فيما لو كان شيئاً حراماً، ثمّ تؤدّي الأمارة إلى إباحته أو وجوبه واستحبابه، أو العكس.

ومنها؛ لزوم نقض الغرض.

وكلّ ذلك قبيح من الحكيم بل محال.

فإن كان المراد الاحتمال الأوّل؛ فالجواب عنه أنّ التفويت والإيقاع قبيحٌ لو لم يعارضه مصلحة أقوى، والدفع عن المفسدة الأهمّ، وإلّا فيجب ذلك على الحكيم، كيف يكون قبيحاً عليه؟ والحاكم بذلك العقل الضروري الفطري الحاكم بالأوّل، كما مثّل لذلك بعمل العامي بفتوى المجتهد بأنّه لا يكون له شيء أبعد من تحريم الحلال وتحليل الحرام من العمل بفتوى الفقيه.

وإن كان المراد الثاني؛ فالجواب عنه هو أنّه إنّما يلزم ذلك لو التزمنا بأنّ في مؤدّى الأمارات تحدث مصلحة سوى المصلحة الواقعيّة.

وبعبارة أُخرى: لو قلنا بأنّ حجيّة الأمارات إنّما هي من باب السببيّة، وأمّا لو قلنا بأنّها إنّما جُعلت طريقاً بحيث لا يكون مفادها في صورة المخالفة إلّا

الترخيص، وهو لا يلازم المحبوبيّة أو المبغوضيّة (سوى المحبوبيّة الواقعيّة) الزائدة على الواقع، مع أنّه على فرض السببيّة يأتي الجواب عن اجتماع الضدّين.

وإن كان المراد به الثالث؛ فالجواب عنه أنّ تقبيح الحسن لا يجوز لو لم يدر الأمر بينه وبين إدراك الأحسن منه، وإلّا فالعقل يعيّن الثاني بالضرورة.

ثمّ إنّه قبل التعرّض لبيان الجواب عن الاحتمال الآخر الجاري في كلام ابن قبة لا بأس بالإشارة إلى كلام من الشيخ ﷺ توطئة للمقصود.

قال ﷺ في «الرسالة» بعد نقل جواب عن كلام المستدلّ: إنّ الأولى أن يجاب بما حاصله: أنّ المستدلّ إمّا أن يريد زمان الانسداد، وإمّا الانفتاح، فإن أراد الأوّل، فنقول: عند عدم تمكّن المكلّف من الوصول إمّا أن يكون له حكم في تلك الواقعة، وإمّا أن لا يكون له حكمٌ، فإن كان له فلا محيص من نصب الطرق الغير العلميّة له[1].

قال ـ دام ظلّه ـ: للمستدلّ أن يقول بأنّه يجب نصب ذلك لو لم يكن للمكلّف العقل الحاكم بالاحتياط، ولزوم الخروج عن عهدة التكاليف الثابتة بالعلم الإجمالي إلى أن لا يوجب العسر والحرج، وإلّا فيحكم بالبراءة أو يلتزم بحجيّة الظنّ عند الانسداد، وإن لم يكن له حكم، بل هو يكون من قبيل البهائم، فيلزم تحريم الحلال الواقعي وتحليل حرامه، وقد فرّ المستدلّ من ذلك.

أقول: بعد أنّ الظاهر من كلامه ﷺ من الحكم؛ الحكم الظاهري بقرينة قوله ﷺ بعد ذلك: فإن التزم..[2] إلى آخره، أنّ ذلك إنّما يلزم لو كان سكوت

---

(١) فرائد الأُصول: ١ / ١٠٧.

(٢) فرائد الأُصول: ١ / ١٠٨.

الشارع أوجب وقوع المكلّف في خلاف الواقع أزيد ممّا لو نصب له طريق.

وأمّا لو كان الشارع العالم بعواقب الأُمور عالماً بأنّه لو نصب له طريقاً ما يفرق حاله مع ما لو لم ينصب له ذلك.

بيان ذلك: أنّه عند عدم نصب الطريق من الشارع للجاهل بالواقع يرجع إلى حكم العقل، ويحتاط بقدر ما لم يلزم العسر، وفي البعض الآخر يرجع إلى البراءة بحكمه أيضاً.

فلو فرضنا أنّ الطريق الموصل من الشرع لو كان منصوباً إنّما هو بمقدار ما يحكم العقل به عند عدم نصبه بالاحتياط، والبعض الآخر منه، ملقٍ له في خلاف الواقع، فسكوت الشارع في مثل هذا الفرض أنّى يلزم منه تحليل وتحريم بجميع معانيهما؟!

ولو فرض أنّ الطريق المنصوب منه، الموصل منه يكون أزيد من الطريق العقلائي الّذي هو مرجع عند عدم قيام الطريق الشرعي، فعند ذلك بالنسبة إلى المقدار الزائد الفائت فيه الواقع، ولكن مع ذلك لا يصدق تحريم الحلال وتحليل الحرام بجميع معانيه، بل يلزم نقض الغرض وتفويت الواقع.

وأمّا اجتماع الضدّين، وتحليل الحرام أو العكس لا يلزم؛ ضرورة أنّه ليس للشارع إنشاء حتّى يلزم اجتماع المحبوبيّة المبغوضيّة، بل إنّما هو صرف ترك البيان، ونصب الطريق.

وكذلك المفروض أنّه في الواقعة المجهول حكمها إنّما هو كالبهائم، فليس له حكم حتّى يلزم تبديله.

مع أنّ الظاهر أنّ مراد المستدلّ من التحريم والتحليل هذا المعنى.

فكيف كان؛ على هذا الفرض لا يلزم عليه شيء ممّا هو مقصوده وإن لزم التوالي الفاسدة الكثيرة.

ثمّ قال ﷺ: وإن كان غرضه من استحالته عند انفتاح باب العلم، ثمّ قسّم الطريق إلى الإرشاديّة، والمراد به أنّ الغرض [هي] الموصليّة إلى الواقع بلا مصلحة في الطريق، ولا في الأمر، ولا في المؤدّى أصلاً، والطريقيّة الصادقة على الموضوعيّة وهي أن يكون الطريق مشتملاً على المصلحة في الجملة.

وقسّم ﷺ كلّاً منهما على أقسام ثلاثة، ثمّ بالأخرة استقرّ رأيه على القسم الثالث من الأخير[1].

[في تحقيق معنى الحكم وبيان كيفيّة تعلّق الإرادة التشريعيّة]

ثمّ إنّ الحقيق أوّلاً تحقيق معنى الحكم، وبيان كيفيّة تعلّق الإرادة التشريعيّة، فبعد ذلك نتعرّض لجواب المستدلّ، وكيفيّة جعل الطرق الشرعيّة من الأمارات والأُصول العمليّة.

فنقول ـ بعون الله تعالى على ما استفدت من مقالته دام ظلّه ـ: إنّ الإرادة من الشارع إذا تعلّقت بوجوب الصلاة أو حرمة الخمر، تحقّق المراد في الخارج يتوقّف على أُمور بحيث لو انتفىٰ أحدها لا يتحقّق المراد في الخارج.

منها: إبراز المراد بصورة الخطابات الشرعيّة، ضرورة أنّه ما لم يكن للإرادة مبرزٌ لا يعقل التكليف المراد إلّا فيما كان له طريق عقليٌّ بحيث يستكشف منه بالملازمة أنّ الأمر الفلاني مطلوب للشارع.

---

(١) فرائد الأُصول: ١/١٠٨ ـ ١١٠.

ومنها؛ حكم العقل ودعوته بـامتثال أمـر الشـارع ونـهيه، وليس المـراد بالدعوة حكمه الفعلي، وإلّا فلا يمكن التفكيك بين حكمه ووجود الفعل، بل المراد به حكمه الاقتضائي بوجوب إطاعة المولى.

ومنها؛ عدم تحقّق الشهوة المخالفة لحكم العقل، حتّى تـمنع عـن تأثـير حكمه وترتّب الأثر على اقتضائه، ضرورة أنّ الشهوة النفسانيّة ما لم توافق لحكم العقل لم تؤثّر دعوته شيئاً.

فإذا تحقّقت هذه الأُمور، فلمّا تتحقّق العليّة التامّة يوجد المراد في الخارج، ولو نقص أحد هذه الأُمور ـ ولو كانت البقيّة مجتمعة [في] الوجود ـ لم يـتحقّق الفعل المراد، فانكشف بذلك أنّ للمراد تتصوّر أنحاءٌ من الترك وأبواب من العدم، ويصير من قبيل الأفعال المتوقّفة على المقدّمات المتعدّدة، بحيث لو انـعدم كـلّ واحد لم توجد تلك الأفعال، ولازم تحقّق الفعل المراد في الخارج سدّ باب جميع أنحاء التروك.

وأنّ الموضوع للمقتضيين الآخرين إنّما هو المقتضي الأوّل، وهـو نـفس خطاب الشارع الّذي هو مبرز للإرادة، ومقدّمة لدعوة العقل، فـإذا تـحقّق هـذا الموضوع بتعقّبه دعوة العقل بالإطاعة أو دعـوة الشـهوة بـالعصيان، فـهنا يـقع التعارض بين الدعوتين، فبغلبة كلّ منهما على الآخر يتحقّق مقتضي الغالب.

وكيف كان؛ فإذا تعقّبتِ الدعوة العقليّة الخطاب الشرعي يتمّ سبب استحقاق العقوبة على المخالفة والمثوبة بالإطاعة، فحكم العقل بالاستحقاق متفرع وتـابع لنفس الذات المأمور بها، وعنوان الإطاعة والعصيان مترتّبان على دعوة العـقل هذه.

فإذا تمّ ذلك، فنقول: إنّ في التكاليف الّتي علم المكلّف بها، لو علم الشارع بأنّ المكلّف الفلاني في التكليف الصلاتي تغلب شهوته على حكم عقله بالإتيان، فيترك مع ذلك إذا توجّهت إرادته بطلب الصلاة عن هذا المكلّف وقدرته على تغليب جانب هذا المكلّف على شهوته بإيجاد إرادة جدّية فيه على الامتثال أو غير ذلك ممّا يقوّي جانب العقل، هل يعقل أن يطلب الصلاة من المكلّف من هذه الجهة من الفعل؟!.

بمعنى أنّه بعد ما عرفت أنّ للمراد تكون أنحاء من التروك الّتي منها غلبة الشهوة على العقل، والشارع قادر على رفع هذا المانع، ولكن باختياره لا يرفع، فهل يمكن أن تتعلّق إرادته المطلقة بتحقّق هذا الفعل، أم لا، بل تتضيّق دائرة إرادته، وتتقيّد بسدّ باب التروك الأُخر، وهي ترك الخطاب، ودعوة العقل.

لا ريب أنّ الضرورة تشهد بأنّ الإرادة لا يعقل علىٰ ذلك أن تتحقّق مطلقة، وإلّا يلزم أن يريد معلولاً في ظرف عدم إرادة علّته، بل إرادة عدمها.

ضرورة أنّ الفرض إنّ المريد قادرٌ بارتفاع الشهوة المانعة عن الفعل، ولكن لا يرفع، فكيف يتصوّر أن يريد الفعل حتّى بهذا الحدّ منه؟

فكما أنّ الفعل الواحد يمكن أن يصير من جهة مأموراً به ومن جهة مرخّصاً في الترك ـ كما في الواجب التخييري ـ فكذلك يمكن أن يصير الفعل الواحد مراداً بحدّ منه من حدود وجوده الّتي قد عرفت معنى الحدود، وبحدّه الآخر غير مراد.

وتحقيق ذلك يستدعي مزيد توضيح؛ وهو أنّه قد بيّنا في المباحث السابقة أنّ الخطابات الشرعيّة الواردة على الموضوعات لا تدلّ إلّا على وجود المصلحة في فعلها أو في تركها، والإعلام على تعلّق الطلب بذواتها، وأثر ذلك إنّما يكون

رفع الحكم التخييري الّذي كان للعقل قبل تعلّق الطلب الشرعي بها.

ضرورة أنّ الموضوعات الخارجيّة ما لم يتعلّق أمر أو نهي من الشارع بها يكون فعلاً وتركاً تحت الترخيص العقلي، ولكن بعد تعلّق الأحكام الشرعيّة بها يتبدّل حكم العقل الّذي كان أوّلاً إلى الإلزام، ويدعو إلى إطاعة الأوامر والنواهي.

ثمّ عند ذلك؛ إن وافق المكلّف حكم العقل، وجعل إرادته تبعاً لإرادة المولى، ينتزع عن ذلك عنوان الإطاعة، وإن خالف ينتزع عنه عنوان العصيان، فهذان العنوانان المنتزعان من حكم العقل والشهوة طريا على الذات، ورتبتهما متأخّرة عن الأمر الشرعي المتعلّق بالذات، ولا ربط لهما بعالم الذات الّتي متعلّق إرادة الشارع، فما هو وظيفة الشارع ليس إلّا إبراز تعلّق طلبه بنفس الذات بتوسّط الخطاب الشرعي الّذي يتحقّق به موضوع حكم العقل.

وبذلك ينسدّ باب عدم هذه الذات الّتي ينحصر عدمها في هذه الرتبة إلى عدم إلقاء الخطاب، ولم يتصوّر لعدم الذات في هذه الرتبة غير ترك الخطاب.

وأمّا الأعدام الأُخر الّتي يمكن أن تتصوّر لها مَن عدم إلزام العقل أو دعوة الشهوة إلى المخالفة، فهي في غير هذه الرتبة.

فاتّضح أنّ الّذي تتكفّله الخطابات الشرعيّة إنّما هو إبراز تعلّق الطلب بالذات، فالإرادة الباعثة على إلقاء الخطاب أيضاً متعلّقة بنفس الذات في هذه الرتبة، ولا يعقل أن تسري الإرادة. وكذلك الخطاب إلى الرتبة المتأخّرة عن نفسها، بل كما أنّ الأمر واقف على رتبة نفس الذات ولا تتعدّى عنها إلى رتبة الإطاعة والعصيان، فكذلك نفس الإرادة لا يتعدّى عن متعلّقها، بل الرتبتان خارجتان عن حيّز الإرادة، فليس للشارع أن يرفع المانع عمّا تعلّقت به إرادته.

وأمّا مثل الشهوة المانعة عن تأثير حكم العقل وتحقّق المأمور به في الخارج لمّا كانت خارجة عن دائرة متعلّق الإرادة؛ فليس وظيفته.

ثمّ لا يتوهّم أنّه يلزم على ذلك إذا ترك المأمور به لاقتضائه الشهوة يلزم عدم استحقاق العقاب، لأنّ المفروض أنّ الإرادة من هذه الجهة كانت ناقصة، ولم يكن المأمور به بهذا الحدّ تحت الطلب، مع أنّ المخالفة مستندة بهذه الجهة، لما عرفت أنّ الموجب لاستحقاق العقوبة مخالفة حكم العقل ودعوته، والمفروض أنّ الدعوة المقتضية للامتثال محقّقة.

وأمّا الإرادة المتعلّقة بنفس الذات؛ فهي أيضاً تامّة، ولا نقصان فيها في رتبة متعلّقها، ولا يعقل أن ترتفع الشهوة المانعة إلّا بإرادة أُخرى وأسباب غير عاديّة الّتي توجب خروج الإرادة التشريعيّة إلى التكوينيّة الّتي قد تقتضيها المصلحة، كما نشير إليه.

فانقدح ممّا ذكرنا؛ أنّ الإرادة التامّة بالنسبة إلى العصاة أيضاً محقّقة، والمناقشة في ذلك ـ بأنّه إذا يعلم الشارع بأنّهم يخالفون التكاليف الشرعيّة فكيف يعقل أن يتعلّق بهم الإرادة الحقيقيّة؟ فليس المتعلّق بهم إلّا صرف الطلب وبذلك يفرق بين الطلب والإرادة ـ باطلة، بداهة أنّ الإرادة الّتي تكون منشأً للتكاليف الشرعيّة القائمة بالنفوس المقدّسة النبويّة ليست إلّا الإرادة المتعلّقة بنفس الذوات المكلّفين بها، وقد عرفت بما لا مزيد عليه بأنّ الموانع المتأخّرة عن ذلك رتبة لا تقوم بها الإرادة حتّى يستلزم أن تتعلّق الإرادة بالمحال.

وبذلك يمتاز بين الإرادة التكوينيّة والتشريعيّة، فإنّ الأُولى تتعلّق بوجود المراد بنحو الإطلاق، بحيث يقتضي ذلك إيجاد جميع ما له مدخليّة في تحقّقه،

ورفع كلّ ما يمنع عنه، بخلاف الثانية؛ فإنّها غير متعلّقة بالمراد بهذا النحو من الإطلاق، فإنّ مقتضاها ليس إلّا تنبيه المكلّف وإعلامه بقيام المصلحة أو المفسدة بالأمر الفلاني حتّى يصير هذا داعياً لإلزام عقله بفعله أو تركه. ففعليّة الإرادة في التشريعيّات لا تقتضي أزيد من ذلك مؤونة، فعلى ذلك الدليل على الالتزام، بالامتياز بين العصاة وغيرهم في كيفيّة الطلب والإرادة حتّى يوقعنا ذلك في المحذورات الشديدة، فالإرادة الشرعيّة التامّة الواردة على متعلّقها بالنسبة إليهم أيضاً محقّقة.

ثمّ إنّ رفع المانع عن تحقّق المراد في الخارج المنتسب إلى الشهوة لا ريب أنّ المصلحة القائمة بالمراد تقتضيه، إلّا أنّ المفسدة لمّا كانت قائمة عليه تمنع عن رفعه، وإلّا فيمكن للشارع أن يهيّيء أسباباً تصير موجبة لاشتداد دعوة العقل ويجعلها غالباً على اقتضاء الشهوة وتأثيرها، ولكنّ الاختيار في عالم التكليف لعلّه يمنعه.

ولكن قد تشتدّ المصلحة القائمة؛ بحيث توجب ذلك الاقتضاء الّذي كان فيه لرفع المانع تصير علّةً فتغلب بذلك على المفسدة القائمة لرفع مانعيّة الشهوة أو غيرها، كما هي خارجة عن دائرة متعلّق الإرادة الأوليّة، فلذلك يرتفع كلّ ما هو مانع عن تحقّق المراد ولو كان بالأسباب الغير العاديّة، كما قد يتّفق ذلك كثيراً، ولكنّ ذلك يخرج عن التشريع المحض ويخلط بالتكوين.

ولا يخفى أنّ ذلك يوجب اشتداد فعليّة الإرادة.

وقد تقتضي المصلحة خلاف ذلك، بحيث يوجب ضعف فعليّة الإرادة حتّى عن المرتبة الأُولى الّتي كانت مقتضيةً لإحداث الداعي في المكلّف بإعلامه

التكليف وإيجاد موضوع حكم العقل.

ولا ريب أنّ هذه المرتبة، إنّما تتحقّق بفتح باب العدم الآخر، وهو عدم إعلام المكلّف بالخطاب، بمعنى أنّ مصلحة الأمر تامّة، إلّا أنّ المانع يمنع عن تأثير المصلحة، وهي ليست تامّة.

وكذلك الإرادة ليست بحدّ كمالها من الفعليّة حتّى تقتضي رفع المانع، كما لو جهل المكلّف بأصل الخطاب، فلا ينقض جهله إرادة الشارع، بل النقض إنّما هو من ناحية المكلّف، وإلّا فالمصلحة والإرادة الفعليّة تامّة قائمة على الذات.

فلا يتوهّم أنّ جهل المكلّف بالخطاب يخرج الإرادة عن الفعليّة ويجعلها والمصلحة اقتضائيّة، بل عدم الخطاب أثره دفع حكم العقل الموجب لرفع استحقاق العقوبة.

وبالجملة؛ كما أنّ المصلحة تقتضي أن يرفع الشارع حتّى الموانع المتأخّرة عن دائرة أمره وإرادته المتعلّقة بذات المأمور به، بمعنى أنّها تقتضي حفظ وجود المراد من جميع الجهات حتّى الشهوة المانعة المتأخّرة رتبة عن دائرة الذات، كذلك قد لا تقتضي إلّا إبراز الإرادة.

وأمّا إيصالها بالمكلّف فلا، بمعنى أن يتكفّل الشارع المقدّس بنفسه أمر الإيصال ولو بالمقدّمات الغير العاديّة، فلا تكون المصلحة القائمة بالذات بهذه المثابة.

هذه كلّها بالنسبة إلى مقام التصوّر، وأمّا مقام التصديق، فنقول:

الأحكام الشرعيّة والخطابات الواقعيّة بأصل طبعها لا تقتضي أزيد من إبرازها عن المراد وكشفها عن المصلحة بالمقدّمات العاديّة، وأمّا أزيد من ذلك

وهو إعلام المكلّف بالأسباب الخارجة عن العادة من إرسال الرسل وإنزال الكتب، وكذلك رفع الموانع المتأخّرة عن ناحية الذات الموجبة لصدق عنوان المعصية، فالضرورة تشهد بأنّ أصل التشريع لا يقتضيها.

فطبع الخطاب والتكليف إذا لم يقتض إلّا إبراز الإرادة على الطريق المتعارف، وكذلك المصلحة القائمة بالفعل أو المفسدة القائمة به لا تقتضيان رفع جهل المكلّف. فلازم ذلك أن تكون المصلحة القائمة بالذات في حال علم المكلّف، لا بمعنى أن يكون مقيّداً به حتّى تكون الذات بالنسبة إلى الجاهل بلا مصلحة، بل لأنّ الخطاب والأمر قاصران، لأن يشملا حال الجهل بهما، لما عرفت من أنّ المصلحة وكذلك الإرادة متعلّقة بالذات فارغة عن جميع الحيثيّات.

فلمّا لم تكن الإرادة مع فعليّتها متعلّقة إلّا بالذات لا على الإطلاق ـ أي حتّى عند الجهل بها ـ فلا يأبى العقل أن يكون لهذه الذات في حال الجهل حكم من الشارع، بل يرخّص فيه، ويوكل أمرها على حكم العقل، ولا يلزم من ذلك ـ لو كان هذا الفعل في الواقع حراماً ـ أن تجتمع الحرمة والإباحة، ولا نقض الغرض، ولا إلقاء في المفسدة، لأنّ حفظ الرتبة بين الواقع وحال الجهل يرفع هذه المحذورات.

ضرورة أنّه إذا بيّنا أنّ الإرادة الأوّليّة المتعلّقة بالترك المعبّر عنها بالحرمة لم تتحقّق إلّا بنفس الذات عارية عن جميع الحيثيات، فلا ينافي ذلك أن يرخّص في فعله في حال مخصوص من الأحوال الّتي منها الجهل، لاختلاف الموضوع باختلاف الحيثيات.

نعم؛ لو كانت الإرادة المتعلّقة بالذات قائمة بها على الإطلاق، بمعنى أن

يقتضي حفظ وجودها سدّ باب جميع الأعدام حتّى بسبب الموانع المتأخّرة رتبة عن هذه الإرادة، ولو أن يرفعها بإرادة أُخرى وأسباب كذلك؛ كان الترخيص في حال الجهل منافياً لذلك ونقضاً للغرض واجتماعاً للمتنافيين.

ولكن لمّا عرفت أنّ الأمر ليس كذلك، بل الإرادة في باب التشريع غير الإرادة في باب التكوين، وقد عبّرنا عنها في باب التشريع بالناقصة، لوقوفها على نفس الذات وعدم تجاوزها عنه الّتي كانت موجبة لدعوة العقل وبجعل العبد إرادته تبعاً لإرادة المولى المنتزع عنه عنوان الإطاعة، بخلاف التكوينيّة، ففيها لمّا لم يكن أمر ولا خطاب ولا غير ذلك من مقدّمات الفعل، بل الإرادة بلا واسطة أوّلاً وبالذات متعلّقة بالفعل جدّاً، بحيث تقتضي تحقّق الذات على الإطلاق، ولا يتصوّر لها الموانع المتقدّمة والمتأخّرة، بل الموانع فيها في عرض سواء، ولذا تقتضي رفعها بحذافيرها.

فملخّص ما ذكرنا؛ أنّ العناوين الطارئة على الذات والمتأخّرة عن عنوان الذات من عنوان الإطاعة أو المعصية أو المشكوكة أو غيرها، خارجة عن الإرادة المتعلّقة بالذات، ويستحيل أن يتعلّق بها، بل الإرادة المتعلّقة بها في هذه الرتبة لابدّ أن تكون غير ما تعلّقت بالذات أوّلاً.

ثمّ إذا تحقّق أنّ الإرادة المتعلّقة بالذات في حال الشكّ بحكمها الأوّلي فقد لا يتعلّق بها إرادة في الرتبة المتأخّرة، بمعنى أنّه لا يتكفّل الشارع بيان حكمها أصلاً، بل يوكل التكليف فيها إلى حكم العقل، وقد لا يكون كذلك، بل الإرادة الأُخرى تتحقّق في حال الجهل والشكّ إمّا لاقتضاء مصلحة أُخرى أو للاهتمام بالمصلحة الأُولى فإحداهما قد تقتضي تعيّن التكليف في حال الشكّ أيضاً، ولا

يوجب ذلك إحدى المحذورات.

أمّا عدم التصويب؛ فلأنّ الإرادة الفعليّة الأوليّة بالنسبة إلى الشاكّ باقية، وقد تحقّق أنّها لا تقتضي حفظ الوجود من جميع الجهات حتّى ينافي ذلك لقيام مصلحة وإرادة أُخرى بالنسبة إلى نفس هذه الذات أيضاً في حال آخر، لأنّ العنوان الأوّلي وكذلك الثانوي، وإن كانا يحكيان عن ذات واحدة ووجود واحد، إلّا أنّ مرآتيّة كلّ واحد منهما من حيثيّة ومن جهة لا يحكيه الآخر ولا مزاحمة بينهما.

ضرورة أنّ حدودهما مختلفة، ولا تتعدّى الإرادة المتعلّقة بكلّ منهما عن دائرة نفسها، بمعنى أنّهما لا يقتضيان حفظ الوجود للمراد ولو في الرتبة المتأخّرة[1] أو المتقدّمة[2].

وكذلك الإنشاء والخطاب أيضاً بالنسبة إلى الجاهل محقّق، ولكن لا مطلقاً، بل الطلب المتعلّق به إنّما يكون من جهة الأسباب العادية الموجبة لاطّلاعه على الخطاب، كما كان كذلك بالنسبة إلى العالم أيضاً، وأمّا من غير هذه الجهة فلا.

وقد عرفت أنّ بذلك تختلف حدود الإرادة والطلب، فإذا اختلفت الحدود فيمكن أن تختلف الإرادة المتعلّقة بذات واحدة باختلافها.

فانقدح بذلك عدم لزوم نقض الغرض، ولا التفويت، ولا جعل الحسن قبيحاً، لأنّ المفروض أنّ الغرض ما تعلّق إلّا بإيجاد المراد بعد تنبّه المكلّف به بالأسباب العادية لا بغيرها، والمفروض أنّه ما وصل به بذلك، وكذلك المصلحة

---

(١) في الإرادة الثانويّة؛ «منه ﷺ».

(٢) في الإرادة الأوّلية؛ «منه ﷺ».

المتعلّقة بها في هذا الظرف، وحسنه كذلك.

وبالجملة؛ فإن اقتضت مصلحة أُخرى للتشريع وتعيين الطريق في طرف الشكّ، فيصير تكليف الشاكّ مؤدّى هذا الطريق، والثواب والعقاب تابعان لمخالفته، ولا يلزم في هذه الصورة أنّ هذه المصلحة راجحة على مصلحة الواقع، بل يكتفى بها، ولو كانت أقلّ أو مساوياً.

ضرورة أنّك عرفت [أنّه] لا مزاحمة بينهما بعد اختلاف موطنهما حتّى تحتاج إلى الترجيح.

نعم؛ لو كانت الإرادة المتعلّقة مطلقة حتّى من مقدّماتها المتأخّرة، بحيث تقتضي سدّ باب الأعدام، ولو في الرتبة المتأخّرة ليلزم أن تكون المصلحة الثانويّة راجحة على الأُولى، ولكن لا مطلقاً، بل بمقدار ما يفوت منها، وهو عبارة عن اشتداد المصلحة المتعدّية عمّا يقتضيه أصل الخطاب، وهو ما تجاوز عن حدّ إيصال الخطاب بالأسباب العلميّة ففي الحقيقة لازم ذلك ـ على ما أفاده دام ظلّه ـ التجزية في المصلحة الواقعيّة فمقدار ما يقتضيه أصل الخطاب الواقعي لمّا لم يفوّته الشارع فهو غير لازم التدارك، فما هو لازم التدارك ما فوّته الشارع.

ثمّ إنّ تعيين الطريق إمّا أن يكون في زمان الانفتاح، والمراد به أنّه تصل اليد إلى المعصوم عليه السلام حتّى ترتفع الشبهة، وإمّا أن يكون في عصر الانسداد.

وفي كلّ منهما إمّا أن يكون على الطريقيّة أو السببيّة، والمراد بالأُولى أن يكون الثواب والعقاب تابعين للواقع، ومن الثانية أن يدعو إلى الجعل مصلحة مستقلّة في نفس المؤدّى لا أن يكون مرآة للواقع.

ففي الأُولى سبب الجعل اهتمام الشارع بالمصلحة الواقعيّة بحدٍّ يقتضي

اشتدادها إدراكها، ولو في ظرف الشكّ، ولذلك تعيّن الشارع عنده الطريق حتّى لا يعمل المكلّف بحكم عقله المقتضي للبراءة.

ففي هذه الصورة لو وافق الطريق الواقع وخالفه المكلّف فمعاقب بمقدار ما يقتضيه من العقاب لو خولف الواقع عند الوصول به بالأسباب العادية، لا أزيد، ولو خالف الطريق أيضاً فعقابه مبنيٌّ على عقاب المتجرّي.

وأمّا لو كان الطريق مجعولاً على نحو الموضوعيّة، فالعقاب والثواب تابعان لموافقة مؤدّاه ومخالفته، والواقع ينعزل عن التأثير في الثواب والعقاب ويصير التكليف الفعلي نفس المسمّى بالحكم الظاهري.

إنّما الكلام في أنّه في ظرف الانسداد والانفتاح كيف تتصوّر الموضوعيّة أو الطريقيّة بالنسبة إلى المطابقة أو الموافقة؟

فأقول: أمّا بناءاً على الطريقيّة في ظرف الانسداد؛ ففي صورة الموافقة قد أشرنا إلى أنّه تكشف عن الاهتمام بالمصلحة الأوليّة بحيث صار موجباً لطلبه حتّى في ظرف الشكّ الّذي لو لا جعل الشارع لكان العقل يحكم بالبراءة. وأمّا في صورة المخالفة، فهو ترخيص محض موافق لحكم العقل، لا مصلحة في الأمر ولا في المؤدّى، بل يكون حكماً عذريّاً.

وأمّا في ظرف الانفتاح؛ فعلى كلا التقديرين لابدّ من المصلحة في نصب الطريق سواء طابق أم وافق، بداهة أنّ المفروض أنّه لو لم يكن هذا الطريق لكان المكلّف مدركاً للمصلحة الواقعيّة ويسأل الإمام عليه السلام.

إن قلت: يلزم على ذلك التصويب، كيف؟! ولازم مقالتك جواز نصب الطريق المخالف، مع التمكّن من الوصول وإدراك الحكم الواقعي، فيكشف عن

ذلك عدم كون الحكم الفعلي وتكليف من له الطريق المخالف مضمون الخطابات الواقعيّة، بل يكون تكليفه مؤدّى هذا الطريق، وإلّا لكان مكلّفاً بمضمون الخطاب الواقعي وتعيّن عليه تحصيله.

قلت: قد أوضحنا في طيّ كلماتنا بأنّه قد تقتضي المصلحة صرف إبراز الإرادة بلا تعهّد للإيصال إلى المكلّف وإلزامه الفحص، وليس الحكم إلّا الإرادة القائمة بالنفس.

وأمّا الخطاب والتكليف وغير ذلك؛ فإطلاق الحكم عليها مجازٌ، ولا يلزم من عدم إلزام المكلّف الفحص أن لا يكون الحكم الواقعي فعليّاً، ويكون اقتضائيّاً، ضرورة أنّ الاقتضاء عبارة عن المصلحة الشأنيّة أو مفسدتها في الشيء ما لم تصر متعلّقةً للإرادة، وإذا تعلّقت به الإرادة ينقلب إلى الفعليّة، ولو لم يبرز قطّ بالنسبة إلى بعض المخاطبين.

وبالجملة؛ فيكفي في كون الإرادة الّتي هي حقيقة الحكم كونها فعليّاً نصب الطريق الّتي قد يوصل بمتعلّقها، ولا ريب أنّ أصل بطلان التصويب ليس إلّا للزوم الدور، وهو يلزم لو جعلنا إرادة الشارع تابعة لإرادة المكلّف، وقد عرفت أنّه لا يلزم ذلك على ما ذكرنا[1].

ثمّ إنّه لا يلزم أن تكون المصلحة المتداركة أزيد ممّا تجاوزت المصلحة الواقعيّة عن حيّز الخطاب الواقعي، هكذا أفاد [في] المقام ـ دام ظلّه ـ، وعلى ما

---

(١) ولكن لم ينحلّ بذلك مسألة التصويب الّذي أجمعوا على بطلانه، وإن لم يستحل عقلاً؛ للإجماع على اشتراك الجاهل والعالم في الحكم، وهل تُدفع بما أفاده ـ دام ظلّه ـ هذه الغائلة أيضاً أم لا يحتاج إلى التأمّل.

استفدت من طيّ كلامه ـ كما هو [مستفاد] مقالته هذه ـ: جواز الالتزام بالطرق على نحو السببيّة في حال الانفتاح أيضاً، وعدم لزوم كون المصلحة القائمة بالمؤدّى راجحة على المصلحة الواقعيّة حتّى يجوز نصب الطريق على نحو الموضوعيّة، لاختلاف موطن الحكم الواقعي مع الظاهري، لعدم تجاوز الإرادة الأوليّة الناشئة عن المصلحة الكامنة في نفس الذات عن دائرة الخطاب الواقعي، وعدم وصول الإرادة إلى الذات حتّى في ظرف الشكّ في الحكم الناشئ عن الإرادة، ولا يلزم التصويب على ذلك لكون الحكم الواقعي الّذي يشترك فيه العالم والجاهل في ظرف الواقع موافقاً لوجوده، ومناسباً لحيثيّة تشخّصه موجوداً في عالم المناسب له.

وأمّا موطن الحكم الظاهري؛ فلا يرتبط به، ضرورة أنّه وإن كان متعلّق الحكمين ذات الخمر ـ مثلاً ـ إلّا أنّ الحالات الطارئة على الموضوع الواحد تحدّد الذات بحدود مختلفة، كما أشرنا إليه.

ولا خفاء أنّ متعلّق الحكم الواقعي نفس الذات مجرّداً عن جميع الطوارئ، بحيث تكون الذات بحدّها الجهل بهذا الحكم خارجة عن دائرة هذا الحكم، ومتعلّق الحكم الظاهري هذا الذات أيضاً، إلّا أنّها في الرتبة المتأخّرة عن الحكم الأوّل، وهو حال الجهل بالحكم الأوّل الّذي كان هذا الحدّ خارجاً عن الإرادة الأُولى، وعلى ذلك لا يلزم أن تكون المصلحة الموجبة لجعل الأحكام الظاهريّة غالبة على المصلحة الواقعيّة.

وأنت خبيرٌ بأنّ الالتزام بما أفاده ـ دام ظلّه ـ مشكل، لأنّه وإن لم يلزم على ما ذكرنا في قسمي الطريقيّة والموضوعيّة في طرف الانفتاح التصويب المستلزم

للدور، إلّا أنّه يدخل في التصويب الّذي أجمعوا على بطلانه، كما سلّمه شيخنا ﷺ[١] وهو أن تكون فعليّة الحكم الواقعي منوطة على عدم نصب الأمارة وقيامها على خلافه.

ضرورة أنّه يلزم على ذلك أن لا يكون الحكم الواقعي فعلاً ذا المصلحة، ولذلك عدل شيخنا ﷺ عن الالتزام بالمصلحة في المؤدّى إلى المصلحة في السلوك والأمر، إلّا أن نلتزم بالمراتب للفعليّة الّتي منها بروز الإرادة في النفس وقيامها عليها، ويكتفى في الحكم الفعلي بها، كما أفاده مدّ ظلّه.

ويحتمل أن تكون الفعليّة الّتي قد عبّر ﷺ عنها في «الكفاية» بأنّها لو علمت لتنجزّت[٢]، ذلك أيضاً، فيرجع النزاع بالأخرة إلى الاصطلاح إن اختلفت التعبيرات، ولم يمكن الجمع بينها.

ثمّ إنّه ظهر لك ممّا ذكرنا في الطرق ـ على القول بالسببيّة ـ عدم الفرق بين الأُصول والأمارات، ضرورة أنّه بعد رفع التضادّ بين الحكم الواقعي والظاهري باختلاف موردهما ووقوف الإرادة المتعلّقة بكلّ منهما على مركزها الخاصّ بها، وعدم التجاوز عن حدّها، لا يحتاج إلى الفرق بين الأمارة والأُصول، والحكم بعدم الإرادة الفعليّة في إحداهما دون الأُخرىٰ.

وأيضاً ظهر لك النظر في كلام شيخنا ﷺ في المقام، بيان ذلك: أنّه ﷺ بعد أن حمل كلام ابن قبة على ظرف الانفتاح فأفاد ﷺ بأنّه لا يمتنع مع ذلك نصب الطريق

---

(١) فرائد الأُصول: ١/١١١.

(٢) كفاية الأُصول: ٣١٦ و ٣١٧ و ٣٢٨.

إمّا على نحو الطريقيّة، وإمّا على نحو الموضوعيّة[١].

ثمّ بعد أن استقرّ رأيه ﷺ بالتصويب على الموضوعيّة، لأنّ الطريقيّة على الفرض المذكور في «الرسالة» ترجع إلى الانسداد[٢]، واستشهد في بيان الموضوعيّة وصحّتها بكلام الشيخ ﷺ أورد على نفسه بأنّه لازم مقالتك كون فعليّة الحكم الواقعي منوطاً بعدم قيام الأمارة على خلافه.

ثمّ في طيّ جوابه عن ذلك سلّم[٣] كون ذلك موجباً للتصويب الّذي أجمعوا على بطلانه[٤].

وجه النظر أنّ قيام الأمارة إذا أوجب عدم بقاء الحكم الواقعي على فعليّته، فالتسليم في محلّه.

مع أنّك عرفت عدم التنافي بينهما، لأنّه ربّما تقتضي المصلحة عدم إبراز الإرادة إلّا تحت الخطاب الكلّي، ولو لم يصل إلى بعض المخاطبين.

وبعبارة أُخرى: قد لا تقتضي المصلحة الواقعيّة إلّا سدّ باب عدم المراد من ناحية الإرادة والخطاب الواقعي، وأمّا سدّ باب عدمه حتّى من ناحية فحص المكلّف وسؤاله عن الإمام، فلا تقتضيها.

وقد عرفت أنّ ذلك يكفي في فعليّة الحكم الواقعي، وكذلك ظهر النظر في ما أفاده ﷺ عند بيان تفصيل الطريقيّة والموضوعيّة، فإنّه ﷺ لمّا أفاد بأنّه قد يكون جعل الطريق إرشاداً محضاً ـ وقسّمه بثلاثة أقسام ـ وقد يكون مولويّاً بمعنى أن

---

(١) فرائد الأُصول: ١ / ١٠٨.

(٢) فرائد الأُصول: ١ / ١١٩.

(٣) وإن كان في تسليمه ﷺ ذلك نظر، فراجع؛ «منه ﷺ».

(٤) فرائد الأُصول: ١ / ١١١.

تكون المصلحة في سلوك الأمارة بحيث لو خالفت الواقع تتداركها[١].

ثمّ لمّا التزم ﷺ بأنّ القول بوجود المصلحة في نفس مؤدّى الأمارة يستلزم التصويب، فقال ﷺ ما محصّله:

ويكون قسم ثالث، وهو أن تكون المصلحة في تطبيق العمل على الأمارة على بعض النسخ، أو في الأمر بالعمل على بعض آخر[٢].

فنقول: الفرق بين أن تكون المصلحة في المؤدّى، وفي التطبيق، هو أنّ في الأوّل تكون المصلحة في ذات ما أدّت إليه الأمارة، والمراد بالثاني هو أن تكون المصلحة في الإضافة بين العمل والمؤدّى، ومن المعلوم أنّ ذلك أمرٌ وراء الذات، وإن كانت الذات أيضاً دخيلة.

وهذا نظير ما قلناه في باب اجتماع الأمر والنهي من أنّه لا تنافي بين أن تكون مصلحة في ذات الصلاة ومفسدة في الإضافة الثابتة بين الذات والمكان المغصوب.

وأنت خبيرٌ بأنّه ﷺ فرّ من الالتزام بوجود المصلحة في المؤدّى، إلى التطبيق، حتّى لا يلزم أن يكون الثواب والعقاب على مخالفة الحكم الظاهري حتّى لا تكون الأحكام الظاهريّة تكاليف في قبال الواقع، بل تكون طرقاً محضة فراراً عن التصويب وغيره.

مع أنّ[٣] لازم التطبيق أن يكون الثواب والعقاب من لوازم الطرق ويجب

---

(١) فرائد الأُصول: ١ / ١١٢ ـ ١١٣.

(٢) فرائد الأُصول: ١ / ١٢٢.

(٣) ضرورة أنّه على الفرض يكون المكلّف عند مخالفة الطريق للواقع معاقباً إذا خالف الطريق ولم يحصّل التطبيق؛ «منه ﷺ».

مقدّمة لحفظ التطبيق موافقة المؤدّى.

نعم؛ يكون متعلّق الحكم الواقعي مع الظاهري على ذلك ـ بناءاً على ما سلكناه في باب اجتماع الأمر والنهي ـ مختلفاً، ولكن لا يفيد ذلك لما هو مقصده ﷺ.

وأمّا بناءاً على النسخة الأُخرى ـ وهو أن تكون المصلحة في الأمر ـ، فلا يتمّ على إطلاقه أيضاً، ولابدّ من التفصيل، كما بيّنا[١]، فإنّه عند المطابقة لابدّ من الالتزام بالمصلحة في المؤدّى الّذي هو الاهتمام بالواقع، وعند المخالفة في نفس الأمر، لكون مؤدّاه الترخيص والمعذوريّة.

هذا بالنسبة إلى الانفتاح[٢] وأمّا بالنسبة إلى الانسداد، فلا مصلحة إلّا في صورة الموافقة، وإلّا فعند المخالفة موافق لحكم العقل.

فانقدح بذلك كلّه عدم لزوم المحاذير الأربعة بأسرها الّتي كانت أهّمها مسألة نقض الغرض الّذي لا يرتفع ذلك بما ذكروا في ردّ شبهة ابن قبة[٣] ـ كما نشير ـ لأنّه لمّا أثبتنا أنّ الغرض والإرادة من أول الأمر ما تجاوز عن دائرة نفس الذات، وما تعلّق به على الإطلاق ـ أي حتّى في حال الجهل بالمراد الّذي منشأه الشكّ في الحكم ـ فلا تنافي أن يجعل طريقاً مخالفاً للإرادة الأوليّة، وكذلك لا يلزم التفويت ولا الإيقاع في المفسدة، فلا مضادّة بين الحكم الواقعي والظاهري، ولا محذور في جعل الطرق والأمارات، سواء طابقت الواقع أم خالفت.

---

(١) مرّ آنفاً.

(٢) كما هو محلّ كلام الشيخ ﷺ على الظاهر؛ «منه ﷺ».

(٣) فرائد الأُصول: ١ / ١٠٨.

ثمّ إذا انكشف القناع عن هذا الأمر ـ بعون الله تعالى ـ فالآن نشير إلى بيان شبهة ربما تكون أهمّ من الأوّل إشكالاً وجواباً.

فنقول: بعد أن ظهر أنّ الأدلّة والأمارات الدالّة على الأحكام الظاهريّة الثابتة عند الشكّ وتعيين التكليف عند الشبهة، أمرها دائر بين أن تكون الأوامر الظاهريّة أوامر صوريّة لا تدلّ إلّا على الترخيص والعذر؛ لمخالفة مدلولها للواقع بحيث لا يوجب تنجّزاً أصلاً ولا داعياً عقليّاً، أو أن تكون أوامر حقيقيّة وتكاليف واقعيّة عند الموافقة، فيحدث الداعي للإطاعة، فيصير حال الأمارة والأمر المستفاد منها حال الأوامر المردّد أمرها بين الحليّة والوجوب.

فكما أنّ مثل هذا الأمر لا يحدث الداعي العقلي على الموافقة، فكذلك هذه الأوامر، ضرورة أنّه بعد الفحص عن الأدلّة والوصول إلى الأدلّة بمقدار ما تعلّق العلم الإجمالي بثبوت التكاليف، ففي القدر الزائد على ذلك لمّا لم يكن علم إجمالي يلزم بالامتثال ـ ولو باحتمال الموافقة ـ فالعقل يحكم بالبراءة، كما في الشبهات البدويّة.

ولا يخفى أنّ هذا الإشكال واردٌ على القول بالطريقيّة، لا على الموضوعيّة، لأنّك عرفت بناءاً عليها الأوامر كلّها حقيقيّة، وليست صوريّة، لأنّ المصلحة والمفسدة تابعتان ومتعلّقتان بمؤدّياتها، بخلاف الطريقيّة الّتي ليست المصلحة إلّا للواقع، وإنّما هي كاشفة عن الاهتمام بها وطلبها، ولو عند الشكّ، فبناءاً عليها تنقسم الأوامر إلى الصوريّة والحقيقيّة.

ومن ذلك ظهر لك عدم جريان الشبهة أيضاً في الطرق المجعولة عند الانفتاح بمعناه المصطلح، لأنّك عرفت أنّ الطرق المجعولة في ظرفه لابدّ أن تكون

فيها المصلحة، سواء طابق مؤدّاها الواقع أم خالف، لكون الحكم فيها ـ أي جعل الطرق ـ بخلاف حكم العقل.

مع أنّ العقل عند الانفتاح لمّا كان حاكماً، تنجّز الواقع، وأثره وجوب الفحص والاحتياط ولو في ظرف الشكّ، لكون المكلّف قادراً على تحصيل الواقع وتعيين تكليفه.

وبالجملة: ليس هناك علمٌ إجماليٌّ حتّى يفرّق بين قبل الفحص وبعد الفحص، كما نقول عند الانسداد، بل الواقع عنده على كلّ حال متنجّز يجب تحصيله، ولا عذر في المخالفة، لوجود البيان، وعدم حكم العقل بكون العقاب عليها عقاباً من غير بيان، لأنّ نفس الشكّ عن التمكّن من الواقع بيان.

وكذلك لا يجري الإشكال في ظرف الانسداد قبل الفحص والوصول إلى الطرق القطعيّة بمقدار ما علم إجمالاً بثبوت التكليف، فإنّ العقل عند تحقّق العلم الإجمالي، لمّا يحكم بمنجّزية الواقع ووجوب الاحتياط، ولو لم تكن الطرق مجعولة من الشارع، فكذلك بعد نصب الطرق أيضاً يحكم بالاحتياط ومتابعة الطريق مادام العلم الإجمالي لم ينحلّ، فينحصر الإشكال بمورد الانسداد المعروف بعد الفحص والظفر بالأدلّة بمقدار العلم الإجمالي.

ففيه: لمّا كان حكم العقل البراءة عند عدم الدليل فكذلك يحكم بها [لو] لم تثبت دليليّة الدليل، فلا دليل على وجوب امتثال هذه الأوامر المشتبهة، خصوصاً عند قيام الظنّ بخلافها.

وقد قلنا: إنّ في مثل هذه الصورة الأوامر الشرعيّة المخالفة للواقع حالها حال حكم العقل الدالّ على الترخيص والبراءة من الواقع.

نعم؛ قد يقع الفرق بينهما في الجملة.

فإذا انقدح أنّ الشبهة ممحّضة لهذه الصورة، فقد يجاب عنها بأنّ الشارع لمّا جعل الحجيّة لهذه الأمارات الّتي من آثارها وجوب متابعتها ولو كانت مخالفة للواقع، فلا يؤثّر هذا الاحتمال شيئاً، كما أجابوا بذلك عن أصل إشكال ابن قبة[١]، لأنّه لا يلزم على ذلك تحليل حرام، ولا تحريم الحلال، ولا اجتماع الحبّ والبغض، فإنّه لمّا كانت حجّة شرعيّة بلا إحداث حكم تكليفي، بناءاً على كون الحجيّة من الأحكام الوضعيّة القابلة للجعل استقلالاً ـ كالملكيّة ونظائرها ـ فلا يحدث حكماً تكليفيّاً حتّى يستتبع الحبّ أو البغض.

فالحاصل؛ أنّ الأمارات ـ كما تستفاد من أدلّتها الدالّة على تتميم الكشف والإيكال إلى الطرق العقلائيّة، فتصير دواعي عقليّة كالقطع ـ وإن كانت المصلحة في جعلها منحصرة بما إذا صادفت الواقع، وعند المخالفة لا تكون إلّا عذراً كالجاهل المركّب، إلّا أنّ حجيّتها مطلقة، فتكون كسائر الأحكام الوضعيّة لا تتخلّف عنها آثارها.

واحتمال المخالفة لا يرفع الداعي العقلي، لعدم كون وضعها ورفعها بيد المكلّف، فليس له مخالفتها بالاحتمال المذكور.

وهذا ما سلكه ﷺ في «الكفاية» جمعاً بين الحكم الواقعي والظاهري[٢]، وطريق استكشافه هو الأخبار الدالّة على حجيّة الأمارات، ولسانها ظاهراً وإن كان الحكم التكليفي والكشف عن الإرادة الحقيقيّة وداعي الطلب، ولكن لمّا كانت

---

(١) فرائد الأُصول: ١ / ١٠٧.

(٢) كفاية الأُصول: ٢٧٩.

حقيقة الإرادة تعلّقت بالعمل بالمؤدّيات، كما هو صريح بعض الأدلّة دون أن يكون نفس التصديق محبوباً حقيقة، بل الغرض الأصلي من جعلها ليس إلّا مقدّمة للعمل والتوصّل بها إليه.

فيكون المقصود من الأدلّة دلالاتها الالتزاميّة الملازمة لجعل الحجيّة.

هذا؛ ولكن لا يخفى [أنّ] هذا المشرب يثمر لرفع شبهة ابن قبة إذا كان غرضه تحليل الحرام وتحريم الحلال، أو اجتماع الحبّ والبغض.

وأمّا إن كان غرضه نقض الغرض ـ كما قوّيناه ـ أو التفويت، فلا خفاء أنّه بالالتزام بجعل الحجيّة لا يرتفع، ضرورة أنّه إذا كان غرضه تعلّق بالواقع على الإطلاق، فجعل الطريق المخالف يستلزمهما[1].

وقد يجاب عنه بالمسلك الآخر من دفع شبهة ابن قبة، وهو الالتزام بأن يكون الغرض من الأمارات ونصب الطرق جعل الحجّة والإرشاد إلى الطريق العقلي، بمعنى أنّه يجعل الشارع المقدّس للمكلّف طريقاً علميّاً، فيستتبع ذلك أيضاً حكم العقل بوجوب المتابعة، كما يحكم به في العلم الحقيقي.

والفرق بين ذلك وما سبق أنّ في الأوّل الشارع يوجد وصف الحجيّة كالمشمشيّة وفي الأخير يوجد نفس الحجّة، فكأنّه تكويناً أوجد طريقاً.

وبعبارة أُخرى: أنّ الشارع قد يتكفّل بنفسه نصب طريق، فيقول: أيّها الظانّ[2] أو الشاكّ! اجعل نفسك عالماً واتّبعني في ذلك، فكما أنّي عند قيام هذه الطرق أجعل نفسي عالماً كذلك أيّها المكلّف عليك بذلك.

---

(١) أي النقض والتفويت؛ «منه ﷺ».

(٢) عند قيام الأمارة؛ «منه ﷺ».

وقد لا يكون في مقام ذلك، بل ينشئ حكماً وضعيّاً بلا نظر إلى العلم وتنزيل المكلّف نفسه منزلة العالم، وإن كان بعد جعله قهراً يترتّب ذلك.

وبالجملة؛ فعلى هذا المسلك أيضاً ترتفع الشبهة، لأنّ المكلّف عند قيام الأمارة يرى نفسه عالماً تنزيلاً، فيجب عليه بحكم عقله متابعة علمه وعدم الاعتناء بالمخالفة، والترخيص المحتمل وجداناً، فشكّه الّذي لو لا هذه الأمارة كان عقله يحكم بالبراءة، لكونه موضوعاً لعدم البيان، الآن انقلب، وصارت الأمارة بياناً له، فكما أنّه عند الانفتاح صرف الشكّ يكفي في تنجّز الواقع، كذلك في ظرف نصب الطريق على النحو المذكور.

وأنت خبيرٌ بأنّ هذا الجواب كسابقه يصير جواباً عن ابن قبة، لو لم يكن مراده نقض الغرض والتفويت وإلّا فلا يرتفع إشكاله أيضاً، كما عرفت[1].

ثمّ إنّه قد اتّضح ممّا ذكرنا أنّ الإشكال والشبهة ممحّضة على جواب الشيخ ﷺ عن إشكال ابن قبة.

بيان ذلك: أنّ شيخنا ﷺ التزم للجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بالمصلحة في الأمر[2]، والفرق بين هذا وماسبق أنّ جعل الأمارة على ذلك إنّ ما يكون بداعي الحكم والإرادة الحقيقيّة فيكون مفادها جعل الحكم التكليفي، ولازمه ترتّب الآثار عليها أعمّ من أن تكون موافقة أو مخالفة، ففي الأوّل الداعي يكون الإيجاب أو التحريم بالنسبة إلى متعلّق الأمر.

---

(١) إلّا أنّه مع الالتزام بأنّ جعل الطريق كيفما كان لابدّ وأن يكون عن مصلحة، فلا محيص [من] أن يكون بحيث لو فاتت به مصلحة الواقع يتداركه، ولا يخفى أنّ هذا النحو من التفويت ليس قبيحاً وكذلك ليس نقضاً للغرض، فتأمّل! «منه ﷺ».

(٢) فرائد الأُصول: ١ / ١٢٠.

وفي الثاني يكون الداعي الترخيص، وعلى كلّ حال فالداعي هو إنشاء الحكم بخلاف السابقين، فليس الداعي إلّا الإرشاد وإيجاد ما يستلزم إيجاد الداعي العقلي.

وربما يلتزم فيهما بالعقاب عند المخالفة، ولو كان الطريق مخالفاً لو قلنا بعقاب المتجرّي، بخلاف هذا المسلك فلا عقاب مطلقاً، لعدم ثبوت تكليف بالأمارة سوى الطريقة المقصود بها الإيصال إلى الواقع.

فعلى هذا لابدّ من الالتزام بأنّ لسان الأمارات وإن كان حكماً إلّا أنّ السبب الواقعي جعل الطريق، فربّما لا يفرق ـ كما عرفت ـ مع حكم العقل في الجملة في ظرف الانفتاح أو الانسداد.

نعم؛ قد ينفكّ بينهما وهو ما إذا دار الأمر بين المحذورين عند الانفتاح، فمن المعلوم أنّ العقل يحكم بالتخيير فإن قامت الأمارة على أحد الطرفين فلمّا يرتفع التخيير فينتفي موضوع التخيير.

وبالجملة؛ فعلى هذا المسلك لمّا لم يحدث أدلّة حجيّة الأمارات إلّا الطريقة المحدثة للداعي الشرعي، فالغرض الأصلي منها تحصيل موافقة الأوامر الواقعيّة بحيث تكون المصلحة عند موافقة الأمارة لها تحصيل المصلحة الواقعيّة، وعند المخالفة عذراً محضاً بلا إحداث شيء أصلاً، فيدور أمر الأوامر والنواهي المستفادة من الأمارات بين كونها ملزمةً أو مرخّصة، فيصير من التكاليف المجملة والأوامر المشتبهة المردّدة بين الترخيص والإلزام.

فكيف يصير مثل هذه الأوامر داعياً عند الشكّ؟ مضافاً إلى الدعوة العقليّة الّتي قد أشرنا إلى أنّه لا يحكم إلّا بالبراءة، لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وعدم

منجزيّة صرف احتمال موافقة الواقع، كما يكتفى به في ظرف الانفتاح.

[في بيان أُمور]

ثمّ إنّه لا بأس أن نشير مقدّمة إلى أُمور تشييداً لأساس الشبهة وتنبيهاً إلى صحّة الأجوبة عن كلا الإشكالين وسقمها.

فنقول: أوّلاً لا إشكال ظاهراً أنّ لسان أدلّة حجيّة الأمارات ليس إلّا الطريقيّة المحضة بلا لحاظ مصلحة في نفس الطرق، ويكون الشارع عامل في ذلك مع المكلّفين معاملة أنفسهم فيما بينهم، وأجرى دأب العقلاء، فكما أنّ لهم طرقاً قطعيّة، وعند فقدها يعتمدون على الأمارات الظنيّة بحيث يرون أنفسهم عالمين بمؤدّياتها فكذلك يستفاد من قولهم عليهم السلام: «ما أدّاه، فهو يؤدّي عنّي»[١] وكذلك: «خذ معالم دينك»[٢]، وكذلك قوله عليه السلام: «لا عذر لأحد في التشكيك في موالينا»[٣] أنّ مؤدّيات ما أخبر به الثقات بمنزلة ما قال به أنفسهم عليهم السلام، واستفادة أزيد من ذلك، ـ وهو كون نفس أخبارهم ذات المصلحة بحيث تكون تكليفاً مستقلّاً في مقابل المؤدّيات ـ يحتاج إلى زيادة عناية هي عارية عنها.

وبالجملة؛ فالقول بالموضوعيّة [في] الطرق والالتزام بالسببيّة في باب الأمارات بعيدٌ جدّاً.

وثانياً: أنّ الخطابات لها دلالتان: دلالة وضعيّة، وهي دلالة لفظ «صلّ»

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧ / ١٣٨ الحديث ٣٣٤١٩.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧ / ١٥٠ الحديث ٣٣٤٥٧، مع اختلاف يسير.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٧ / ١٥٠ الحديث ٣٣٤٥٧، مع اختلاف يسير.

على وجوب الصلاة، ودلالة تكوينيّة وهي إعلام المتكلّم بإيجاده هذا اللفظ على أنّ إرادته تعلّقت بتحقّق مدلوله في الخارج، وليست هذه الدلالة مختصّة باللفظ، كما لا يخفى، بخلاف الأُولى.

ثمّ اعلم! أنّ ما ذكرنا من المسالك في وجه منجّزيّة الأمارات يفترق الأخير مع الأوّلين في أنّ الأخير يثبت كون الأمارات دالّة على الطلب والإرادة بدلالتها الوضعيّة، لأنّها بنفسها تكون داعية إلى الامتثال، بخلاف الأوّلين فليست الأمارات عليهما إلّا دالّة على الإرشاد ومحدثةً للداعي العقلي بالدلالة الوضعيّة، ولكنّهما مشتركان مع الأخير في جهة الدلالة التكوينيّة على الإرادة، فهما تدلّان على الإرادة بسبب حكم العقل وتوسّط دعوته، بخلاف الأخير فيدلّ عليها بنفس الخطابات.

وثالثاً: لابدّ أن يعلم أنّ دلالة الحجيّة على الإرادة رتبتها متأخّرة عن دلالة نفس الخطاب عليها، بداهة أنّ الأوامر لمّا كانت موضوعة للطلب والإرادة، فهي بنفسها تدلّ على الإرادة بخلاف الحجيّة، فإنّها لابدّ أوّلاً من حمل الخطابات على خلاف ظواهرها، ونحملها على الإرشاد، ثمّ نستكشف من ذلك حجيّة الأمارات حتّى تدلّ على تعلّق الإرادة بمؤدّياتها.

وكيف كان؛ لا تنتهي النوبة إلى استكشاف الإرادة عن الحجيّة إلّا بعد العجز عن استكشافها عن نفس الخطابات والأدلّة الدالّة على حجيّة الأمارات، والعجز إنّما يحصل إذا لم يمكن استكشاف منجزيّة الواقع بما يدلّ من الأخبار بالنسبة إلى نفس الأمارات.

ضرورة أنّ ما ذكرنا من الروايات[١] وغيره[٢] لمّا كانت مسوقة لبيان أحكام وأُنشئت عن دواعٍ عقلائيّة الكاشفة بالأخرة عن الإرادات بالنسبة إلى الواقع، ولكن لمّا لم يمكن إثبات منجّزيّة الواقع بنفسها لكون الأوامر الثابتة بالأمارات مردّداً أمرها بين الترخيص والإلزام، فيلزم أن لا تكون قابلة، لأن تصير داعياً على الإطاعة، فيلزم أن تكون لغواً، فلابدّ من أن تحمل على الإرشاد إلى ما هو يصير داعياً، وهو حكم العقل، فيعبّر عن ذلك بجعل الحجيّة أو الحجّة.

هكذا لابدّ أن يقرّب من يعدل عن الأخذ بظواهر هذه الأدلّة ويجعلها إرشاداً إلى جعل الحجيّة.

[هل الحجيّة أمر قابل للجعل كالملكيّة والحريّة أم لا؟]

ولكنّا إن أثبتنا كون نفس هذه الأدلّة كافية في الكاشفيّة عن منجّزية الواقع فلا تصل النوبة إلى هذه الدعوى، بل تظهر استحالتها، لما عرفت من لزوم اللغويّة، فالمهمّ رفع الشبهة المذكورة فنقول أوّلاً: هل الحجيّة أمرٌ قابل للجعل كالملكيّة والحريّة أم لا[٣]؟

---

(١) مرّ آنفاً.

(٢) الكافي: ١ / ٤٠ الباب ٩ و ٥٨ الحديث ١٩، و ٥٩ الحديث ٢ و ١٩٩ الحديث ١، بحار الأنوار: ١ / ١٧٨ الحديث ٥٨.

(٣) لا يخفى أنّه أوّلاً على ما استفدنا في بحث الأُستاد لا فرق بين المسلكين أصلاً، بل الأُستاد النائيني ـ مدّ ظلّه ـ أيضاً يلتزم بجعل الحجيّة، بمعنى إمضاء ما هو الحجّة عند العقلاء ويرونه طريقاً، فعلى هذا يرتفع الإشكال من حيث كون الحجيّة غير قابلة للجعل، إذ هي ليست إلّا الواسطة في الإثبات حسبما يراها العقلاء بالنسبة إلى الأمارات والشارع أيضاً أمضاها.

فالحريّ أوّلاً البحث عن ذلك، ويتّضح الأمر بعد معرفة معنى الحجيّة هل هي بمعنى سببيّة العقوبة؟ ويندفع ذلك بعد توضيح مقدّمتين:

الأُولى: أنّه لا إشكال في فرق بين المقام وإجمال النصّ، ضرورة أنّ في إجمال النصّ في كلّ من طرفي الشكّ وما تعلّق به العلم إجمالاً يشكّ في كونه متعلّقاً للتكليف الإلزامي والإرادة الجديّة الداعية للفعل أو الترك، بخلاف المقام، فإنّ الإلزام والإرادة في صورة موافقة الطريق للواقع متحقّقة.

➲ وثانياً: يوجد في أدلّة الأمارات ما هي غير ظاهرة في المولويّة والحكم التكليفي، كآية النبأ (الحجرات (٤٩): ٦) وقوله عليه السلام: «لا عذر لأحد في التشكيك في موالينا» (وسائل الشيعة: ٢٧ / ١٤٩، الحديث ٣٣٤٥٥، مع اختلاف يسير) وغيرها (وسائل الشيعة: ٢٧ / ١٣٨، الحديث ٣٣٤١٩) فحينئذ ليس رفع اليد عن الظهور.

وثالثاً: أنّه ـ كما سيأتي ـ تطرأ المناقشة في أدلّة الأمارات مطلقاً، بحيث لا تبقى إلّا السيرة، وقد أشرنا إلى قيامها على الطريقيّة والواسطيّة للإثبات الّتي أمضاها الشارع، كما اعتبرها العقلاء.

وبالجملة: حسبما أفاد ـ دام ظلّه ـ لا تنزيل في البين أصلاً لا بالنسبة إلى الأمارات ولا الأُصول التنزيليّة ولا غيرها، حتّى يرد عليه من أنّ التنزيل لابدّ وأن يكون بلحاظ الأثر، ولا أثر شرعيّاً للعلم، بل هو الجعل بالمعنى المتقدّم، والجعل في التشريعيّات عين تكوينها. غاية الأمر أنّ الحجيّة في الأُصول التنزيليّة بلحاظ العمل لا من حيث الإحراز، كما في الأمارات لمّا أُخذ في موضوعها الشكّ.

وأمّا في الأُصول العمليّة المحضة وإن كان الأمر فيها في الجملة أشكل؛ لظهور أدلّتها في ثبوت الحكم فعلاً للموضوعات المشتبهة فكيف يجتمع مع ما لها من الأحكام الواقعيّة؟ والمفروض هو أنّه ليس فيها جهة الإحراز وإعمال الجهة كما في الأُوليين.

ولكنّ التحقيق أنّ فيها أيضاً لا حكم فعلاً إلّا مع المصادفة، وإلّا فصورة حكم نظير ما يحكم به العقل في رتبة المنجّز مع عدم إحراز المنجّز؛ لقبح العقاب من غير بيان، فالشارع كذلك حكم بالحلّية الظاهريّة، لعدم اشتداد المصلحة الواقعيّة لو كانت ثابتة، بحيث يقتضي حفظها مع الجهل بالواقع حتّى يلزم ذلك جعل المنجّز حينئذٍ، فتأمّل! «منه عليه السلام».

وبعبارة أُخرى: أنّ إجمال النصّ المانع عن تحقّق الدعوة العقليّة رأساً إنّما هو في صورة تكون الإرادة على كلّ حال مشكوكة، ولا يختصّ الشكّ بصورة دون أُخرى، كما إذا دار الأمر بين كونه دالّاً على الوجوب أو الاستحباب أو الوجوب والإباحة، بخلاف المقام، فإنّه عند الموافقة تكون الأوامر الدالّة على حجيّة الطريق واعتبار الأمارة دالّة على الوجوب، ويراد منها الإلزام قطعاً.

وبالجملة؛ فحاصل الفرق بين المقامين: أنّ هذه الأوامر على تقديرٍ دالّة على الوجوب، ولا يحتمل فيه غيره، بخلاف النصّ المجمل.

الثانية: أنّ الأغراض الموجبة للتكاليف مختلفة شدّة وضعفاً.

بيان ذلك: أنّ المصالح والعلل المقتضية للتكاليف كما أنّها تختلف بالنسبة إلى الأضداد والمزاحمات في الوجود، كما في دوران الأمر بين الأموال والأعراض والنفوس، فإنّ مصلحة الفعل أو الترك في كلّ منها إنّما تكون بمقدار لا تزاحم الآخر الّذي هو أهمّ منه، كذلك يختلف ذلك بالنسبة إلى حالات التكليف، فإنّها قد لا تقتضي المصلحة الإتيان بالمكلّف به أزيد من إبراز التكليف بالخطاب الواقعي، بحيث لو لم يصل إلى المكلّف لم يتجاوز التكليف عنه، ولم تتعلّق الإرادة بالفعل أو الترك عند الجهل به.

وقد تشتدّ المصلحة وتتجاوز عن ذلك ويهتمّ بالغرض حتّى في حال الجهل بالخطاب الواقعي، ويستكشف ذلك من بيان الوظيفة حال الجهل أيضاً بعد أن أوضحنا بأنّ الخطابات الواقعيّة لا تقتضي الامتثال أزيد من حال العلم بها، وأمّا عند الجهل بها فلا تشمله، لتأخّر رتبتها عنه.

ثمّ لا يخفى أنّه لا تلازم بين المرتبتين من المصلحة والمفسدة، بمعنى أنّه إذا

كانت مصلحة شيء بالنسبة إلى أضداده ضعيفة بحيث لا تزاحمها، فيقتضي ذلك أن تكون مصلحته بالنسبة إلى الأحوال أيضاً ضعيفة، ضرورة أنّ الصلاة بالنسبة إلى أضدادها في غاية الضعف، مع أنّه اهتمّ الشارع بها وعيّن لها وظيفة في حال الشكّ بحالها.

إذا عرفت هاتين المقدّمتين فنقول: يكفي في صيرورة الأوامر الدالّة على اعتبار الأمارات داعية للامتثال والعمل ومنجّزيّتها للواقع، احتمال موافقة الأمارات للواقع، وتحقّق المصلحة المهتمّ بها بامتثالها، ضرورة أنّه بذلك يرتفع موضوع اللابيان الّذي كان العقل بسببه يحكم قبل ذلك بالبراءة، لأنّ استكشاف الاهتمام واحتمال المطابقة الّتي تكون الإرادة عندها محقّقة ولا يكون الأمر فيها ترخيصاً قطعاً، يكفي في كون الأمرين بياناً، ويصير حال احتمال التكليف عند اجتماع الأمرين والشكّ فيه، حال الشبهة قبل الفحص.

فإنّه كما أنّ الشكّ فيه إنّما يكون شكّاً في التكليف، ومع ذلك العقل لا يحكم بالبراءة، وكما في النظر إلى المعجزة، بل يلزم بالفحص والنظر، وليس ذلك إلّا لاستكشافه شدّة الاهتمام بالتكليف ولو في حال الجهل.

مع أنّه يمكن أن يتوهّم فيهما أيضاً جريان قاعدة البراءة، لعدم وجود البيان الواصل، ومن البديهة بطلان الوهم، لعدم الملازمة بين الجهل بالتكليف واللّا بيان، بل الملازمة بينهما إنّما تكون عند عدم إحراز الاهتمام، أو لا أقلّ عند الشكّ فيه الموجبان لسقوط التكليف حال الجهل.

ولا ريب أنّ ما نحن فيه ليس كذلك، بل القطع بالاهتمام حاصل عند الموافقة، وإن كان القطع بعدمه أيضاً حاصل عند المخالفة، ولكن لمّا لم يتحقّق

التمييز بينهما فيجب الامتثال مطلقاً، ويحكم العقل بعد تحقّق البيان بتحصيل الموافقة الّتي لا تحصل إلّا بإطاعة جميع الأوامر وموافقة جميع الأمارات.

بل ويكون المقام نظير ما إذا علم المكلّف بالتكليف إجمالاً قبل الفحص، مع عدم تمكّنه من الفحص، فكما أنّ العقل يحكم فيه بالاحتياط وإحراز التكليف الواقعي، فكذلك في المقام.

فمحصّل البحث؛ أنّ نتيجة أوامر الطرق ليست إلّا إيداع الاهتمام، فتكون أوامر مولويّة صدرت بداعي جعل الطريق وإيجاب العمل على طبقها بلا أن يكون إرشاداً إلى حكم وضعيّ أو إلى تتميم كشف، بل هي على ظواهرها من الحكم التكليفي؛ الكاشفة عن منجزيّة الواقع باقية.

ثمّ لا يخفى أنّ ما ذكرنا من وجه المنجزيّة في باب الأمارات ليس منحصراً بها، بل يجري في باب الأُصول والقواعد المجعولة في ظرف الشكّ، من الاستصحاب وقاعدة التجاوز والاحتياط وغيرها ممّا هي مثبتات للتكليف.

بيان ذلك: أنّه يمكن أن يقال أيضاً بأنّه ما وجه منجزيّة أوامر الاحتياط وكذلك دليل الاستصحاب؟ فلابدّ إمّا أن يلتزم بكون أوامرها موضوعيّة يكون استحقاق الثواب والعقاب تابعاً لموافقة أنفسها ومخالفتها، مع أنّ الدليل لا يساعد ذلك بعيدٌ جدّاً، لأنّ مناسبة الحكم والموضوع وظاهر أدلّة الاحتياط لا يقتضيان إلّا إحراز الواقع وتحصيل المصلحة النفس الأمريّة بقدر الإمكان، فما أفاده شيخنا ﷺ في بعض كلماته عند ردّ الأخباريّين من الالتزام بالموضوعيّة في باب الاحتياط وأوامره[1] لا يساعده الدليل.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ١٠٥ و ١٠٦.

مع أنّه صرّح نفسه بخلاف ذلك [مضافاً] إلى ما أشرنا في مقام آخر[١] إلىٰ أنّ مرجع جميع الطرق الشرعيّة إلى اكتفاء الشارع عن الواقع وقناعته ببعض محتملاته معيّناً، كما في الاستصحاب، أو مخيّراً، كما في التخيير.

وبالجملة، فلابدّ أن يلتزم فيها[٢] ـ كما في أوامر الأمارات أيضاً ـ بأنّه إنّما يستفاد من أوامرها أيضاً الوجوب.

ثمّ نسأل من أنّ الوجوب المستفاد من تلك الأوامر إرشاديّ أم مولوي[٣]؟ أمّا الإرشاد، فليس إلّا إلى جعل الحجيّة، كما أفاده في «الكفاية»[٤].

فنقول: هل الحجيّة من الأُمور الّتي قابلة للجعل أم لا؟ ويستكشف ذلك بملاحظة معناها الّذي ليس إلّا السببيّة، لاستحقاق العقوبة أو وجوب الإطاعة وغيرها.

فمن البديهة أنّ السببيّة أو وجوب الإطاعة، إنّما هي من اللوازم الذاتيّة أو الحكم العقلي، فهي ليست قابلة للجعل، ولابدّ أن تنال يد الجعل الطرفين [من] المجعول.

وإمّا أن يلتزم بأنّ الحجيّة أمرٌ آخر تعرض الأمارة والسببيّة وغيرها من آثارها العارضة عليها، فتقايس ذلك بحجيّة العلم هي نفس انكشافه أو أمر آخر.

ولو كان ذاتيّاً له بحيث يكون هو منشأً للآثار من وجوب الإطاعة أو سببيّة

---

(١) في الشبهة المحصورة فيما إذا اضطرّ إلى بعض الأطراف؛ «منه ﷺ».

(٢) وغيرها مثل قاعدة الشكّ بعد الفراغ؛ «منه ﷺ».

(٣) الظاهر أنّه بناءاً على المولويّة يرجع الأمر في وجه المنجّزيّة إلى مسلك الأُستاد ـ دام ظلّه ـ فافهم! ولذلك لم نتعرّض لشرحه؛ «منه ﷺ».

(٤) كفاية الأُصول: ٩٢ و ٣٢١.

استحقاق العقوبة ويصير ذلك موجباً لأن يكون إطلاق الحجّة على نفس العلم بالعرض والمجاز ومن البديهة أيضاً أنّ ذلك خلاف الوجدان، فإنّ العقل إذا يتأمّل في العلم يرى نفس انكشافه منشأً لهذه الآثار بلا أن يتأمّل في ذلك، ويرى أوّلاً شيئاً آخر، وهو الحجيّة، ثمّ تعرضها هذه الآثار، وليس حال حجيّة الأمارة إلّا حال حجيّة العلم المنتزعة من نفس الأمر بالعمل بالطريق وإيجاب الإطاعة.

ولا يتوهّم أنّه لمّا كانت الحجيّة فيه ذاتيّة، فلذلك لا يحتاج ترتيب الآثار إلى جعل الحجيّة، بخلاف حجيّة الأمارات، لأنّه مضافاً إلى أنّ الحجيّة ليست لها مفاهيم متعدّدة قد أشرنا إلى أنّه إن كانت أمراً خارجاً عن الكاشف والطريق وعارضاً عليهما، فلابدّ أن يوجد ذلك في العلم أيضاً، ولو أن يكون ذاتيّاً له، نظير الوقفيّة الذاتيّة للمسجد الحرام المانعة عن البيع والموجبة لحرمته، بخلاف وقفيّة سائر المساجد، فإنّ نفسها أيضاً أمرٌ عرضيٌّ يصير محلّاً للآثار المترتّبة على المسجد الحرام.

وبالجملة؛ فليست الحجيّة أوّلاً أمراً اعتباريّاً محضاً منتزعاً من الأوامر الكاشفة عن الإرادة في ظرف الجهل وتشريعها عين تكوينها.

وأمّا أن يكون إرشاداً إلى الجعل السابق، فإمّا أن يكون ناظراً إلى تتميم الكشف والأمر بالعمل وجعل العلم والحجّة ـ كما ذهب إليه بعض ـ[1] فنقول: لا ريب أنّ المراد من جعل العلم تشريعه، والأمر بالمعاملة مع الأمارات معاملة العلم وترتيب آثار العلم عليه، لأنّ الشارع يرتّب ذلك عليه ـ مثلاً ـ ولا يعقل التنزيل والتشريع إلّا بلحاظ الأثر، لأنّه في الحقيقة تشبيهٌ، ولابدّ فيه من وجه الشبه.

---

(١) لاحظ! حقائق الأُصول: ١ / ١٨٨ و ١٨٩، أجود التقريرات: ١ / ١٣٢.

وأمّا الآثار، فما يترتّب منها على العلم الحقيقي الوجداني، فلا تترتّب عليه، لأنّه بالأمر بالتعبّد لا يحدث علماً وجدانيّاً.

وأمّا غير ذلك من الآثار الغير العقليّة؛ فليس للعلم حتّى ينزّله بلحاظ تلك الآثار ممّا يكون شرعيّاً، فيلزم أن يكون هذا الأمر بالتنزيل كذباً محضاً لا يترتّب عليه أثر.

وإمّا أن يكون إرشاداً إلى البناء على العمل والإلزام على الإطاعة لا جعل المماثل، بل يجعل المتكفّل له نفس المكلّف، فيعود المحذور، ونسأل عن وجه منجزيّة هذا الأمر ووجوب العمل على طبقه[1]، إلّا إيداعه الاهتمام، والاحتمال والكشف عن قناعة الشارع عن الواقع ببعض محتملاته، بخلاف صورة العلم فلا يريد إلّا نفس الواقع في جميع الحالات، ولا يحتمل غير ذلك إلّا أن يكون على وجه الموضوعيّة وهو خلاف الفرض والمبنى.

فانقدح بذلك كلّه أنّ حال أوامر الطرق أعمّ من أن يكون مفادها جعل الأمارة أو تأسيس الأصل، حال الأوامر الواقعيّة، فكما أنّها كاشفة عن الإرادة المتعلّقة بذات المأمور به وطرق معلّمة إليها كذلك الأمر بالعمل بالأمارات والأُصول كاشف ومبدع للاهتمام بهذه الذات، وتعلّق الإرادة بها حتّى في حال الجهل بالخطابات الواقعيّة المثبتة للتكاليف الأوليّة، فهي في الحقيقة تُكوّن الطريق إلى الواقع وتوصل المكلّف إليه ولو على تقدير.

وقد مرّ أنّه يكفي ذلك للبيانيّة ورفع موضوع حكم العقل بالبراءة عند الجهل بالواقع، لاحتمال وصول المكلّف به بالاستطراق عن هذه الطرق.

---

(١) وإن لم ينته إلى ذلك فيتسلسل؛ «منه ﷺ».

مع أنّ المفروض أنّ الشارع أيضاً انتفى عنه ببعض محتملاته، فلا فرق في هذه الجهة بين مفاد الأُصول والأمارات.

نعم؛ الفرق بينهما أنّ ما يكون من جهة خصوصيّة تكون في لسان أدلّتهما، فإن كان الدليل المبدع للاهتمام رافعاً للشكّ أيضاً ومنزّلاً للطريق منزلة العلم، فيكون ذلك مفاده حجيّة الأمارة، وإن لم يكن كذلك، بل كان لسان الدليل تعيين الوظيفة والاكتفاء بأحد الأطراف المحتمل في ظرف الشكّ ومع حفظه فيكون مفاده مسمّى بالأصل، ولذلك يقدّم الأوّل على ذلك عند التزاحم.

ثمّ إنّه تبيّن لك من مطاوي ما ذكرنا بطلان قول[1] من جعل وجه الحجيّة وكون الأمارة قائمة مقام العلم بأمر الشارع وتنزيله محرزيّته للواقع وكونها كاشفاً له جعلاً.

والظاهر أنّه عدل عن جعل الحجيّة بالمعنى السابق إلى ذلك، لمّا رأى أنّها بمعنى السببيّة، أو وجوب الإطاعة ليست قابلة للجعل، فجعل وجه المنجزيّة كونها متمّمة للكشف والتعبّد الجائي من قبل الشرع.

وأنت خبيرٌ بأنّ ذلك أيضاً فاسد، لما أشرنا من أنّ التنزيل لابدّ أن يكون بلحاظ الأثر، ولا أثر شرعيّاً للعلم.

---

(١) الظاهر أنّ ذلك مسلك الأُستاد العلّامة النائيني دام ظلّه.
ويظهر من كلام شيخنا ﷺ أيضاً عند جوابه عن كلام المحقّق المحشّي في طيّ دليل الانسداد، وإن كان ظاهر كلامه عند الجواب عن صاحب «الفصول» في التنبيه الأوّل من الدليل المذكور، وكذلك عند التعرّض لكلام أخيه البارع ـ وإن كان ربّما يظهر من بعض عباراته مثل التعبير بالفاء احتمال الخلاف، كما في أوّل التراجيح ما أثبتناه أوّلاً، فتدبّر ـ هو الالتزام بجعل «هو» هوفي مؤدّى الطرق، وتنزيل الأحكام الظاهريّة مقام الواقع وإن كان التعبير بالتنزيل أيضاً مسامحة، فراجع! «منه ﷺ».

ثمّ إنّ من نتائج اختلاف المسلكين هو مسألة كون نتيجة دليل الانسداد الحكومة أو الكشف.

بيان ذلك: أنّ من بنى على كون وجه منجزيّة الأمارات تتميم الكشف، وجعل الواقع التنزيلي لابدّ أن يلتزم بأنّ العقل عند الانسداد وعدم الطرق القطعيّة لإحراز التكاليف بعد القطع بعدم كوننا كالبهائم مرخى العنان، وعدم ارتضاء الشارع الحكيم بذلك يستكشف بأنّ الشارع جعل له وظائف عند ذلك مستقلّاً وتكفّل بنفسه ذلك، وتمّم استكشاف الطرق الظنيّة العقليّة بلا إيكال للمكلّفين بما تحكم به عقولهم.

نعم؛ للعقل تمييز ما يكون من الأمارات في دائرة الحجيّة عمّا ليس داخلاً فيها وتعيينها في المظنونات أو غيرها بلا أن يكون له تصرّف في إنشاء الحكم، بخلاف مسلكنا فلسنا ملتزمين بذلك، بل نقول: إنّ العقل عند الانسداد المذكور يحكم إنشاءاً بكون تكليفنا الرجوع إلى الطرق الظنيّة بلا التزام تصرّف من الشارع في ذلك حتّى لو صدر عنه حكم إرشاد وإمضاء محض، لعدم اكتفاء المسلك الأوّل في منجزيّة الواقع باحتمال الاهتمام، ورفع موضوع حكم العقل بقبح العقاب بذلك، بل تحتاج منجزيّته ورفع موضوعه ببيان من الشرع واحتمال تعبّد وتنزيل من الشارع.

والمفروض أنّ كلامنا إنّما يكون فيما لم يكن هناك العلم الإجمالي بوجود التكاليف، أو قلنا بعدم منجزيّته ولو وجد، بل إنّما يكون الكاشف عنها صرف إحراز الاهتمام، فعليه أن يبنى بأنّ العقل يستكشف أنّ للشارع بيان في هذه الصورة هو الرافع لموضوع حكم.

وبالجملة؛ فصاحب هذا المسلك لا يمكن أن يلتزم بحكومة نتيجة دليل الانسداد، وأمّا نحن، ففي فسحة من ذلك، لما عرفت من الاكتفاء برفع موضوع عدم البيان العقلي بصرف إحراز الاهتمام، فإذا أحرز العقل عند الانسداد عدم انقطاع التكليف عنّا، فيحكم بنفسه بالرجوع إلى الطرق الظنيّة وغيرها، هكذا أفاد دام ظلّه.

وفيه نظر؛ لأنّ عدم اعتنائه في باب جعل الأمارات بالاهتمام إنّما كان لعدم كون مبنى صاحب هذا المسلك في رفع التهافت بين الحكم الظاهري والواقعي، ورفع شبهة ابن قبة التفكيك في الإرادة ولوازمها، بل مبناه تتميم الكشف.

وبالجملة؛ فليس نظره في اختياره هذا المسلك إلى عدم الاعتناء بالاهتمام ودفع الشبهة الّتي أوردناها، على ما إذا كان وجه المنجزيّة نفس الخطابات المولويّة، فليس ملزماً بعدم الاكتفاء باحتمال الاهتمام قطّ حتّى يرد عليه بعدم جواز التفكيك وعدم إمكان التزامه بالحكومة، فالظاهر أنّه ليس ذلك إشكالاً زائداً على المبنى.

ثمّ ذكر ـ دام ظلّه العالي ـ نتيجة فقهيّة وثمرة أُخرى مترتّبة على المسلكين، وهي أنّهم اختلفوا في باب القضاء بأنّ الحاكم هل يجوز له الحكم بعلمه أم لا؟ بعد اتّفاقهم على أنّ المناط في باب القضاء ليس هو الواقع، بل المناط منحصرٌ بمؤدّى [بمفاد] البيّنات والأيمان.

وقبل بيان الثمرة فنشير إلى مقدّمة، وهي أنّ من الفرق بين مسلكنا وتتميم الكشف وجعل الطريق هو أنّ مفاد أدلّة الطرق على مسلكنا إنّما يكون أحكاماً[1]

---

١) وأيضاً على هذا المسلك ليس الوجوب المستكشف من الاهتمام مستفاداً من الأمر وهيئة

تكليفيّة نشأت عن الإرادة بداعي الترخيص عند المخالفة، والالتزام عند الموافقة، ولازم ذلك ـ كما بيّنا ـ أن يتعدّى الواقع عن موطنه ويصل إلى حدّ مؤدّى الأمارات.

وأمّا على مسلك الكشف؛ فالواقع لا يتجاوز عن موطنه، وليس هناك إرادة وحكمٌ، بل الأمارات إنّما هي طريق إلى الواقع، نظير العلم، فكما أنّ في صورة العلم بالواقع؛ الواقع لا ينقلب عن موطنه الأصلي، والشارع لا تتجاوز إرادته عن رتبة الذات، بل العقل يجعل مماثلاً له عند العلم به، ويحكم بوجوب المتابعة، فكذلك بناءاً على أن يكون المراد من جعل الطريق جعله بمنزلة العلم، فأيضاً العقل يجعل مماثلاً للحكم الواقعي المحتمل في ظرف الجهل به عند قيام الأمارة، بخلاف مسلكنا، فالمتكفّل لجعل المماثل بناءاً عليه يكون الشارع بنفسه، فيكون مؤدّاها الحكم الواقعي بلا لحاظ علم أو غير ذلك.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الّذين ذهبوا إلى جواز حكم الحاكم بعلمه استدلّوا أوّلاً بمفهوم قوله عليه السلام: «رجلٌ قضى بالحقّ وهو لا يعلم، فهو في النار»[1]، فإنّ مفهومه يقتضي بأنّه إذا علموا وحكموا فهم من الّذين يكونون في الجنّة[2].

مع أنّ العلم أولى من الطرق الظنيّة، كالبيّنة ونحوها، فهذا القول والمبنى يثمر إذا كان البناء في حجيّة الأمارات هو جعلها بمنزلة العلم.

⊃ خاصّة، بل قد يستفاد من مثل «لا تنقض»، وقد يستفاد من مثل: «احتط»، وقد يستفاد من مثل: «لا عذر للتشكيك في موالينا» و غير ذلك من الألسنة؛ «منه دام ظله».

(١) وسائل الشيعة: ٢٧ / ٢٢ الحديث ٣٣١٠٥.

(٢) نفس هذه الفقرة أيضاً منطوق بها في الرواية ولم يستدلّوا بذلك، بل استدلالهم إنّما يكون بأولويّة العلم في الاستكشاف والطريقيّة، كما أشرنا إليه؛ «منه دام ظله».

وأمّا إذا كان على مسلكنا من بيان الحكم الواقعي والاهتمام به في ظرف الجهل فلا ينتج ذلك، لما عرفت من عدم بناء القضاء على الواقع ولا اعتناء بعلم الحاكم، لعدم كون حجيّة البيّنة مبناها على الكشف[١] بل اعتبارها إنّما هو على الموضوعيّة، فربّما يكون ظنّ وطريق ضعيف أولى من العلم، لكونه من مصاديق ما يبتنىٰ عليه القضاء، والعلم لا يؤثّر شيئاً.

[تأسيس الأصل في جواز العمل بالظن وعدمه]

هذا؛ ومن نتائج الاختلاف بين المسالك مسألة تأسيس الأصل، فينبغي صرف عنان الكلام إلى تأسيسه.

فنقول: لمّا كان الغرض تأسيس الأصل في جواز العمل بالظنّ وعدمه، وبعبارة أُخرى: في حجيّته وجواز التعبّد به فالمهمّ أوّلاً التفكيك بين جهات البحث ومحلّ جريان الأصل عن غيره.

فاعلم! أنّ وجه منجزيّة الأمارات والطرق الشرعيّة على المسالك المختلفة الموجبة لجواز العمل على طبقها لا ربط لها بعالم التعبّد والبناء، وجواز الاستناد وكون مؤدّى الحجّة هو حكم الله، بل إنّما هي لوازم الحجيّة وخارجة عنها.

فإذا بنينا على حجيّة الظنّ لا يثبت به جواز الاستناد وجعل مؤدّاه حكماً شرعيّاً.

أمّا على القول بكون وجه المنجزيّة جعل الحجيّة؛ فقد عرفت أنّها عبارة عن تشريع الطريق، ومعناها لزوم موافقة الطريق، واستحقاق العقوبة على

---

(١) حتّى يقوم العلم مقامها؛ «منه ﷺ».

مخالفته.

ومن المعلوم أنّ ذلك لا يلازم التعبّد وجواز الاستناد، ضرورة أنّها بنفسها أمرٌ مجعول شرعيٌّ كالملكيّة وغيرها إنّما اعتبرها الشارع للوصول بها إلى الواقع فقط، ولا يثبت بها حكم تكليفي شرعي يستلزم جواز البناء والتعبّد[١].

وأمّا على مسلكنا من كون وجهها بأيّ لسان كان جعل الطريق هو الأمر المستفاد منه والوجوب الطريقي المدلول عليه الكاشف عن اهتمام الواقع أو احتمال المعذوريّة، فأيضاً الأمر واضح، لأنّه لا ملازمة بين ذلك وجواز الاستناد مع أنّ المستكشف ليس إلّا احتمال الواقع.

نعم؛ على مسلك من جعل وجهها تتميم الكشف ووجوب إلقاء احتمال الخلاف، وبعبارة أُخرى: جعل العلم، فلازمه جواز الاستناد، فكما أنّه عند العلم الحقيقي يحكم العقل والشرع بجواز التعبّد بالمعلوم وكون مؤدّى العلم حكم الله، فكذلك عند العلم الجعلي وحكم الشارع بأنّ مؤدّى الطريق بمنزلة الواقع، فالعقل لا يرى منعاً من البناء، بل ويحكم بأنّ الحكم الواقعي إنّما يكون في مؤدّى الطريق في الظاهر.

ولكن لا إشكال في أنّ الحجيّة على هذا المسلك أيضاً عين جعل الطريق وتتميم الكشف وغير الاستناد وصحّة التعبّد، بل هما من لوازمها، فإثبات الأصل فيهما لا يثمر بالنسبة إلى جعل الحجيّة ولا يغنينا عن الأصل فيها، فالأوّل لابدّ من التعرّض لجريان الأصل في نفس الحجيّة، فإن لم يمكن الإجراء فيها فيتعرّض

---

(١) فعلى هذا المسلك لا حكم ظاهريّاً أصلاً، كما لا يخفى، وعليه لا يجوز الفتوى ولا القضاء؛ «منه ﷺ».

لتأسيس الأصل في ما يستتبعها من اللوازم.

وبذلك ظهر النظر في ما في كلام شيخنا ﷺ من الخلط في المقام من تأسيس الأصل، وإلى ذلك ينظر في «الكفاية»[١].

ثمّ لا يخفى أنّه على مسلكنا يتوافق مركز جريان الأصل في الشكّ في الأمارات المقابلة للأُصول مع مسلك[٢] تتميم الكشف في الشكّ في أصل جعل الطرق أعمّ من الأمارات والأُصول.

ثمّ إنّ مع الغضّ عمّا يرد على الشيخ ﷺ نحذو حذو شيخنا أوّلاً في تأسيس الأصل[٣].

فنقول: إذا شكّ في مؤدّى الظنّ في كونه حكم الله وفي صحّة الالتزام به، والبناء عليه يكون نفس هذا الشكّ موجباً لحكم العقل بعدم جواز الاستناد، ولا إشكال أنّ التعبّد به عند ذلك والإخبار عنه بأنّه حكم الله افتراء على الله تعالى ويكون ذلك تشريعاً ويكفي في صدقه الشكّ ظاهراً، وإن كان الحكم في الواقع كما استند، ضرورة أنّ التشريع موضوعه أعمّ من إدخال ما ليس من الدين واقعاً أو ظاهراً مع الشكّ في الواقع، فإنّه على ما بنى عليه المحقّقون[٤] إدخال ما لم يعلم

---

(١) كفاية الأُصول: ٣١١ و ٣١٧.

(٢) كما نقل الآشتياني عن شيخنا ﷺ أيضاً؛ «منه ﷺ».

(٣) فرائد الأُصول: ١ / ١٢٥.

(٤) فإنّ الظاهر أنّ هؤلاء يرون وجه الحجيّة مطلقاً تتميم الكشف إلّا أنّ الفرق بين الأُصول والأمارات أنّ الجعل في الأوّل إنّما يكون في ظرف الشكّ مع حفظه، بخلاف الأمارة، فإنّ فيها يرفع الشكّ أيضاً.
وأمّا على مسلك الأُستاد، فقد ظهر أنّ وجه المنجزيّة مطلقاً إنّما هو إيداع الاهتمام، إلّا أنّ ذلك يكون في الأمارات مع العناية الزائدة وهو رفع الشكّ أيضاً؛ «منه ﷺ».

من الدين في الدين بقصد أنّه من الدين لا ما ليس من الدين.

وكيف كان؛ فلا إشكال في هذا المقدار من حكم العقل بعدم جواز الاستناد عند الجهل بالواقع وحرمة التعبّد ما لم يعلم به، إنّما الإشكال في أنّ قبح ذلك وحرمة التشريع هل هو واقف على القصد وما يتبعه من الجوانح بمعنى أنّه لما عرفت أنّ حقيقة التشريع هو الاستناد إلى الشارع والتعبّد بالحكم بلا دليل، وهذه كلّها إنّما هي من أفعال الجوانح، فهل يقتضي ذلك أن تكون حرمة التشريع وقبحه عقلاً أو شرعاً مختصّاً بها أم يسري إلى العمل أيضاً؟ لا تبعد الدعوى بأنّه لمّا كان العمل معلولاً للإرادة والقصد إليه ويكون بروزهما بذلك بحيث لا يرى العقل بينهما تفريقاً بأنّ قبح البناء والالتزام يسري إلى العمل أيضاً، ويجري فيه مناط ما يحكم العقل بقبحهما بحيث يكون له من أوّل القصد والاستناد إلى انتهائهما الّذي يكون بانتهاء العمل حكماً واحداً. فعلى ذلك لا يتمّ ما قال به ﷺ في «الحاشية» اعتراضاً على شيخنا ﷺ بأنّ إثبات حرمة الاستناد لا يثبت حرمة العمل[1].

مع أنّ ظاهر كلامه ﷺ لا يدلّ على أزيد من كونه بصدد إثبات حرمة التعبّد.

فتلخّص ممّا ذكرنا ـ بناءاً على مسلك شيخنا ﷺ ـ أنّ الشكّ في تتميم الكشف يرجع إلى الشكّ في لوازمه، وهي الحجيّة، وجواز العمل وصحّة الاستناد، فإجراء الأصل في كلّ منها يكفي عن الآخر، لكون ذلك كلّه من آثار التتميم، وجعل التعبّد.

ولعلّه لذلك لم يؤسّس ﷺ الأصل في أصل الحجيّة والتعبّد.

ثمّ هذا كلّه فيما إذاكان العمل بالظنّ على وجه الاستناد، وأمّا إذا لم يكن

---

(١) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ٤١.

كذلك، كما إذا كان على الأنحاء الثلاثة الأُخر ـ كما تصوّرها الشيخ ﷺ ـ من إتيان العمل برجاء مطابقة الواقع، أو بصرف مقارنته مع الظنّ، أو بعنوان كونه مظنوناً، كما في حال الانسداد[١] فكلّ ذلك عارٍ عن الاستناد والتعبّد بكون المؤدّى أحكاماً واقعيّة.

فالظاهر أنّه لا محذور عن العمل مطلقاً، ضرورة عدم انطباق عنوان حرام من التشريع وغيره عليها، بل حرمته في هذه الصور تنحصر بما إذا استلزم العمل مخالفة دليل أو أصل.

فعلى مسلك تتميم الكشف تنحصر الحرمة بما إذا صدر العمل على وجه التعبّد والاستناد، أو استلزام طرح الأصل.

وعلى مسلك جعل الحجيّة بما إذا وقع على وجه الاستناد بالظنّ واستلزم مخالفة الأصل المصادف لمخالفة الواقع، فإنّه لا معنى لهذا المسلك على فرض ثبوت الحجيّة إلّا ذلك.

وأمّا التعبّد والبناء؛ فلا يجوز مطلقاً ولا يترتّب عليها، ولكن يرد على صاحب هذا المسلك إشكالٌ.

بيانُ ذلك: أنّ صاحب «الكفاية» ـ أعلى الله مقامه ـ قد سلّم في باب المقدّمة الموصلة الثمرة المترتّبة عليها، وهي أنّه يلزم عليها صحّة العبادة المتوقّف تركها على فعل واجب، لعدم توجّه نهي إليها عند عدم قصد التوصّل بالترك إلى الواجب، وإلّا لم يصر المكلّف مشغولاً بإتيان نقيضه[٢].

---

(١) فرائد الأُصول: ١ / ١٢٤ ـ ١٢٦.

(٢) كفاية الأُصول: ١٢٠ و ١٢١.

ثمّ إذا أُورد على ذلك بأنّه وإن كان الترك المطلق مقدّمة للفعل الواجب، فليس الفعل الخاصّ نقيضاً للواجب إلّا أنّه لا شبهة في أنّه ملازم للنقيض، ويكفي ذلك في صيرورة الفعل متعلّقاً للنهي.

فردّه ﷺ على ذلك بأنّ الفعل الخاصّ الملازم للترك الخاصّ ليس نقيضاً للواجب، بل إنّما هو مقارن له.

وبعبارة أُخرى: أنّ فعل الواجب ليس نقيضاً للترك المطلق ولا نقيضاً للازمه، بل إنّما هو من المقارنات الاتّفاقيّة للترك، ولذلك ربّما يجتمع مع الأُمور الأُخر.

فنقول على هذا المبنى: لو كان أصل يقتضي الوجوب، ومع ذلك عمل بالظنّ القائم على الحرمة استناداً إليه، فلمّا كان هذا الترك الخاصّ موجباً ومقدّمة لترك الواجب، فلابدّ من عدم الالتزام بحرمة هذا الترك الناشئ عن العمل بالظنّ، وكذلك إذا اقتضى الأصل حرمة عمل ودلّ الظنّ على وجوبه، فأُتي به أيضاً على نحو الاستناد.

فأيضاً لمّا كان ارتكاب الحرام بإتيان وجود خاصّ، وهو ليس نقيضاً للترك المطلق، بل إنّما هو ملازم للنقيض، فلابدّ من عدم الالتزام بحرمة هذا الفعل أيضاً، هكذا أفاد دام ظلّه.

ولكن تصوير المقدّميّة في المقام لا يخلو عن إشكال وتأمّل، فإنّ الظاهر أنّه يكون من قبيل ما سلّمه في «الكفاية» من كون الفعل مطلقاً ـ خاصّاً كان أو غيره ـ نقيضاً للترك المطلق، فراجع[1]!

---

(١) كفاية الأُصول: ١٢١.

وأيضاً يرد عليه وعلى شيخنا ﷺ بأنّ طرح الأصل ربّما يكون من جهة قيام الظنّ على ضدّ مفاد الأصل.

مثال ذلك: إذا قام الظنّ على وجوب الإزالة عن المسجد، والأصل يدلّ على وجوب الصلاة عند الاشتغال بالإزالة، فإذا اشتغل المكلّف بالإزالة وترك الواجب، فطرح الأصل مستند بهذا العمل، لا بالظنّ.

ثمّ إنّه إلى هنا كان البحث في إجراء الأصل في لوازم الحجيّة من صحّة الاستناد وجواز التعبّد بالظنّ وعدمه.

وأمّا الكلام في أصل الحجيّة الّتي هي الجامع بين المسالك ومرجعها إلى جواز الالتزام بالطرق الظنيّة سواء كان على نحو تتميم الكشف الجامع بين مسلكنا ـ في خصوص الأمارات ـ والمشهور، في مطلق جعل الطرق، أو في مقام جعل الطريق مطلقاً وتعيين الوظيفة، إلّا أنّه يرجع إلى مسلك جعل الحجيّة إلى مقارناتها، لأنّ جعلها لمّا كان بهذه الألسنة المتعارفة من البناء على العلم أو إلقاء احتمال الخلاف أو وجوب العمل على طبق المؤدّيات، وغير ذلك من الألسنة، فهذه الأُمور إنّما هي مقارناتها لا لوازمها، لأنّ صاحب هذا المسلك لا يلتزم بالتعبّد والبناء أصلاً، ولو كانت الحجيّة ثابتة، بخلاف مسلك تتميم الكشف فإنّما هي من لوازمها.

فكيف كان؛ الوجدان يصدّق بأنّ ذلك من الأُمور الّتي يكفي الشكّ في عدم جوازه، ضرورة أنّ ذلك في الحقيقة يرجع إلى الشكّ في أنّ المولى هل عيّن التكليف والوظيفة بهذه الطرق، أم لا؟

ولا ريب أنّ التعبّد والقول بأنّه عيّن كذلك، فضوليّ في أمر المولى، وتصرّف

في ما هو من مختصّاته، والعقل مستقلّ في الحكم بقبحه، ولا يحتاج بعده إلى حكم الشارع وأمره أو نهيه، لما هو مسلّم من أنّ الأحكام الشرعيّة، إنّما أُنشئت لإحداث الداعي في العباد، وهذا لا يمكن إلّا إذا لم يكن لهم داعٍ من ناحية العقل، ففي مثل ذلك ـ ولو ورد من ناحية الشرع أمر ـ يكون إرشاداً، كما عرفت آنفاً.

فانقدح ممّا ذكرنا أنّ الشكّ في الحجيّة وعدمها كافٍ في الحكم بعدم اعتبار ما شكّ فيه، والعقل مستقلٌّ في ذلك ولا يترتّب عليها أثر شرعيّ، ولذلك لا مجال لتأسيس من الشرع.

ولا فرق في ذلك بين نفس الحجيّة ولوازمها، بداهة أنّ الشكّ في الحجيّة إنّما يكون في أنّه هل جعل لنا منجّز أم يكفي في الحكم بعدمه الشكّ فيه؟ لأنّ المناط في المنجّز ـ بمعنى ما هو المؤثّر منه ـ ليس إلّا الحجّة الواصلة، ولا أثر لما لو كانت في الواقع ثابتة، غير واصلة إلينا، فإن التزم مع ذلك بالمنجّزيّة ينطبق عليه عنوان التشريع.

ضرورة أنّ موضوعه أعمّ من عدم العلم بالجعل واقعاً أو ظاهراً، وإلّا فلو كان حكم في الواقع ولم يعلم به المكلّف والتزم بعدمه، لكونه جاهلاً مركّباً، يلزم أن يكون مشرّعاً لثبوت الحكم في الواقع، والضرورة قضت ببطلانه.

ومن ذلك كلّه ظهر لك سرّ ما بنوا عليه من الاكتفاء في الحكم بالحرمة بالنسبة إلى اللوازم أو نفس الحجيّة، بالشكّ فيهما وعدم الاعتناء بإجراء أصل غير ما يحكم به العقل من الحرمة، استصحاباً كان أو غيره.

وكذلك سلك هذا المسلك صاحب «الكفاية» ﷺ أيضاً[1]، وإن كان في

(١) كفاية الأُصول: ٣١١.

التأسيس بينه وبين شيخنا ﷺ فرق، وهو أنّ شيخنا ﷺ أسّس الأصل في لوازم الحجيّة[١]، وفي «الكفاية» في نفسها.

نعم؛ خالف شيخنا ﷺ في «الحاشية» بإجراء الاستصحاب في الحجيّة تارة في نفسها باعتبار كونها من المجعولات الشرعيّة، زعماً منه بأنّه يكفي في الاستصحاب أن يترتّب الأثر على نفس الاستصحاب ولو لم يكن المستصحب ذا الأثر، وتارة باعتبار أنّه ولو فرض كونها من الموضوعات الخارجيّة فلا ريب أنّها تستصحب باعتبار آثارها، كما في جميع الاستصحابات الموضوعيّة، لأنّ شأنه في الأحكام جعل المماثل وفي الموضوعات ترتيب الآثار[٢]، وأوضح ﷺ ذلك بأنّه كلّما كانت الآثار لواقع الشيء وله في ظرف الشكّ يقدّم الحكم باستصحابه على حكمه في حال الشكّ، ولو كان الشكّ موجوداً لتقدّم الأصل السببي على المسبّبي كليّاً[٣].

ثمّ شبّه المقام بقاعدة الطهارة واستصحابها، ولكن ذلك فاسد من وجوه، ولنمهّد لذلك مقدّمة، وهي: أنّ الأحكام الشرعيّة قد تكون لشيء في مرتبتين، مثل الطهارة الثابتة تارة لذات الأشياء ثمّ يثبت لها أيضاً عند الشكّ بها أي بحكمها.

ولا إشكال أنّ الحكم الثاني إنّما هو في طول الأوّل، ولا يعقل أن يكون الحكم للجامع بين الذات وحال الجهل بحكمها الشرعي، وقد يكون الحكم ـ شرعيّاً كان أم عقليّاً ـ للجامع بين الواقع والجهل به أو الشكّ فيه.

---

(١) فرائد الأُصول: ١ / ١٢٤.

(٢) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ٤٣.

(٣) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ٤٣.

وقد عرفت أنّ التشريع من هذا القبيل، لأنّ مناط الحكم بقبحه وحرمته إنّما هو عدم العلم بالواقع والحكم الشرعي، سواء كان في الواقع موجوداً أم لا.

ولا معنى لأن يقال: إنّ القبح ثابت أوّلاً للاستناد بما إذا لم يكن[1] الحكم في الواقع ثابتاً، ثمّ ثبت ثانياً بما إذا لم يعلم به وشكّ فيه، لأنّك عرفت أنّ للعقل ليس إلّا حكمٌ واحد، ومورده ما إذا لم يثبت الحكم من الشرع، وعدّ الاستناد فضوليّاً وتصرّفاً في مختصّات الشارع.

إذا عرفت ذلك؛ فنقول في وجه الفساد أوّلاً: إنّ ما ذكر من استصحاب عدم الحجيّة باعتبار الأثر، لا أثر لهذا الاستصحاب، لأنّ الحرمة المقصود ثبوتها للحجيّة بسببه بنفس الشكّ ثابتة، فلا تصل النوبة إلى الاستصحاب.

ضرورة أنّ الاستصحاب إنّما هو في طول الشكّ، والمفروض أنّه محفوظ، ولا يرتفع بسبب الاستصحاب، وإنّما يتمسّك بالاستصحاب عند الشكّ لرفع الحيرة.

وبعد أن عرفت أنّ التشريع وحرمته ثابتة للجامع بين عدم الجعل واقعاً، والشكّ فيه فلا تبقى حيرة حتّى يحتاج إلى الاستصحاب، ومن البديهة أنّ الطبيعة تتحقّق في ضمن أوّل الأفراد.

ولا ريب أنّ رتبة الشكّ مقدّمة على الاستصحاب والمستصحب.

نعم؛ لو لم يكن الحكم للطبيعة الجامعة، بل كان الحكمان طوليّين ـ كما في استصحاب الطهارة وقاعدتها ـ كان مجالاً لهذا الكلام، لكون الشكّ من باب السبب والمسبّب فيهما.

---

(١) أي بما إذا علم بعدم ثبوته، ثمّ لمّا إذا شكّ فيه.. «منه ﷺ».

وبعبارة أُخرى: لعدم بقاء الموضوع لقوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال ـ وطاهر ـ حتّى تعلم»[١].. إلى آخره، لتتحقّق الغاية بالاستصحاب، وقد ظهر لك أنّ المقام ليس كذلك.

وثانياً: على فرض التسليم وكون الحكم للواقع مقدّماً على حال الشكّ، فنقول: قد سلّم قدس سره بأنّ الآثار المترتّبة على التشريع ليست حرمتها إلّا من المستقلّات العقليّة، فكيف يثبت بالاستصحاب ما ليس من الآثار الشرعيّة، إلّا أن يقال: إنّه إلزاماً للشيخ قدس سره هكذا أفاد.

وثالثاً: إنّ ما قال من أنّ الحجيّة إنّما هي من المجعولات الشرعيّة[٢].. إلى آخره.

فنقول: لا ريب أنّ حجّيّة الاستصحاب إنّما هي ليست إلّا لترتّب الأثر العملي عليه ومادام لم يترتّب عليه أثرٌ من العمل، كما إذا استصحبت الملكيّة الّتي لا أثر لها شرعاً أصلاً.

ورابعاً: على فرض تسليم الاكتفاء بالأثر المترتّب[٣] على نفس الاستصحاب، فنقول:

---

(١) أُنظر! وسائل الشيعة: ١ / ١٣٣ الحديث ٣٢٣، و ١٤٢ الحديث ٣٥١ و ١٧ / ٨٩، الحديث ٢٢٠٥٣.

(٢) فرائد الأُصول: ١ / ١١٤.

(٣) والمراد به أن يكون المستصحب ممّا تناله يد الجعل ويكون من الأُمور الشرعيّة، ففي مثل ذلك يكتفى بالأثر المترتّب ولو على اللوازم المسبّب عنها.
وبالجملة؛ فالظاهر أنّه قدس سره في «الحاشية» ما اعتنى إلى ما يترتّب على نفس الحجيّة، بل نظره إلى ما يترتّب على لوازمها، بخلافه قدس سره في كفايته، كما أنّ شيخنا قدس سره قد أجرى عنوان التشريع في لوازمها من الاستناد والإلزام وغير ذلك لا في نفسها؛ «منه رحمه الله».

إنّ نفس الاستصحاب أيضاً لا أثر [له] لأنّ الشكّ في الرتبة السابقة عليه موجود، فموضوع التشريع محقّق ولا تصل النوبة إلى الاستصحاب.

فانقدح من ذلك كلّه عدم جواز استصحاب عدم الحجيّة، ويكفي في تأسيس الأصل ما أسّسنا من الاكتفاء بنفس الشكّ في الجعل وجواز التعبّد وغير ذلك ممّا عرفت.

وقد يقرّر الأصل على عكس ما تقدّم بأنّ المقام من باب دوران الأمر بين الحرمة والإباحة، وقد تحقّق في محلّه أنّه عند ذلك يحكم بالإباحة، لأنّها الأصل في الأشياء.

أقول قبل التعرّض لكلام شيخنا ﷺ: إنّ البحث إنّما هو في حرمة العمل بالظنّ والتعبّد به، على ما يظهر من الكلمات، فليس الكلام في صرف البناء والعقد القلبي، وقد أشرنا إلى ذلك، فإذا بنينا على ذلك، فيصير الأمر من باب دوران الأمر بين المحذورين، لأنّ الظنّ لو كان في الواقع حجّةً، يجب العمل به، ولو كان حراماً يحرم هذا العمل.

فعلى ذلك إن بنينا في باب دوران الأمر بين المحذورين على مسلك شيخنا ﷺ من الالتزام بالإباحة، لعدم لزوم مخالفة عمليّة عليها، فلا أثر لهذا العلم الإجمالي، كما يظهر من كلماته ﷺ في أوّل «الرسالة»[1]، فيتمّ هذا الكلام.

وإن بنينا على ما هو التحقيق عندنا من أنّ حكم العقل بالترخيص عند تعلّق العلم الإجمالي بشيء يدور أمره بين المحذورين إنّما يكون لعدم التمكّن من امتثاله بجميع أطرافه، وتعيينه بالنسبة إلى بعض الأطراف، يكون ترجيحاً بلا

---

(١) فرائد الأُصول: ١ / ١٢٨.

مرجّح، ولذا يرخّص العقل بالامتثال بأحد الطرفين، وإلّا ـ أي ولو لم يكن حكمه بالترخيص بمناط عدم القدرة، وعدم الترجيح ـ لما كان وجه لسقوط العلم الإجمالي عن التنجيز والتأثير، لأنّه أمكن أن يحكم بتعيين وجوب امتثال أحد الأطراف.

فعلى ذلك لا حكم للعقل إلّا بالتخيير، ولا يبقى بعد مجال للحكم بالإباحة، ضرورة أنّ الحكم بها إنّما هو منشأه حكم العقل بالترخيص على الإطلاق، والمفروض أنّه قد حكم سابقاً بالترخيص إلى ترك أحد الأطراف، ولا يعقل أن يكون للعقل ترخيصان.

وبالجملة؛ فبناءاً على ذلك لا يبقى مجال في مقامنا أيضاً إلّا الحكم بالتخيير بالنسبة إلى العمل المشكوك فيه.

ثمّ إنّ شيخنا ﷺ اعترض على هذا الأصل بأنّه لا معنى لأصالة الإباحة في العمل بالظنّ، بل الأمر دائر بين التعبّد به أو التعبّد بالأُصول الشرعيّة الثابتة في كلّ مقام الّتي يجب الرجوع إليها عند فقد الدليل، فلا يعقل كون العمل بالظنّ مباحاً، أي جواز تركه لا إلى بدل[1].

ولكن يرد على ذلك

أوّلاً: بأنّه ربّما يكون الأصل موافقاً، ففي التعبّد بأحدهما يكون أيضاً تعبّداً بالآخر.

وثانياً: ما أورده صاحب «الكفاية» ﷺ في «الحاشية»، وقد يقرّر بوجه آخر؛ وهو أنّ الأمر دائر بين العمل بالقطع فقط، أوبه وبالظنّ، ولا ريب أنّه عند

(١) فرائد الأُصول: ١ / ١٢٨.

الدوران بين التخيير والتعيين، فيتعيّن الأخير[١].

وقد اعترض شيخنا ﷾ على ذلك بأنّه بعد ما عرفت أنّ نفس الشكّ في جواز العمل بالظنّ وعدمه يكفي في حكم العقل بالحرمة، لأنّه ليس الحكم للواقع، بل أعمّ منه ومن الشكّ فيه[٢].

ولكن ولو فرض أن يكون الحكم للواقع، يمكن أن يستشكل في التقريب المذكور بأنّه يلزم على ذلك أن يكون الأمر دائراً بين الوجوب والحرمة فيما إذا كان أصل مخالفاً لما يقتضيه الظنّ، ضرورة أنّه لو كان العمل بهذا الظنّ في الواقع حراماً يجب العمل بالأُصول، ولو لم يكن حراماً فلا يبقى بعد مجال للأصل، بل يحرم.

فإذا صار من باب الدوران بين المحذورين فليس الحكم إلّا التخيير، إلّا أن يقال بأنّه لمّا كان لدليل الأصل إطلاق يشمل المورد، مثل الاستصحاب. فالظاهر أنّ إطلاق دليله يشمل ما إذا شكّ في مورد أن يكون فيه دليل حاكم عليه، فيقدّم الأصل عليه لذلك. هذا تمام الكلام في تأسيس الأصل.

وقد ظهر من مطاوي ما ذكرنا تأسيسه على مسلكنا أيضاً، ولا خفاء أنّه عليه لابدّ من التأسيس في موردين:

الأوّل: فيما إذا شكّ في أصل جعل المنجّز وعدمه.

الثاني: بعد العلم به، في كيفيّته من الأمارة أو الأصل، ويكفي الشكّ في الحكم بعدم جواز التعبّد ـ أي الالتزام بعدم تتميم المنجّزيّة في المقامين ـ لما

---

(١) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ٤٤.

(٢) فرائد الأُصول: ١ / ١٣١.

عرفت من استقلال العقل بتقبيح التصرّف في ما هو من وظائف المولى وخصائصه.

[البحث في ظواهر الكتاب]

أمّا الكلام في ما خرج عن تحت هذا الأصل أو احتمل خروجه، فنقول:

الأوّل: ظواهر الكتاب، والبحث فيه أوّلاً يقع في مقامين:

[**المقام**]**الأوّل**: في الأُصول الجارية في ظواهر الألفاظ من أصالة الحقيقة والإطلاق والعموم وغيرها عند استفادة معانيها.

الثاني: الظنون الراجعة إلى أوضاع الألفاظ، ويسمّى الأوّل بالظنون في المرادات، والثاني في الأوضاع.

ولمّا كان الكلام في **المقام الأوّل** هو الأهمّ فنقدّمه، ولا بأس بالإشارة أوّلاً إلى جملة من الكلام في مسألة الظهور الكلاميّة والأُصول الجارية فيها على اختلاف المسالك فيها، ثمّ بيان ما هو التحقيق.

اعلم! أنّه لو بنينا على عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة ـ وهو العمل ـ فيكون مرجع الأُصول الثلاثة إلى أصل واحد عدميّ ـ وهو أصالة عدم القرينة ـ وإن جوّزناه ـ كما هو التحقيق ـ فتكون أُصولاً مستقلّة وجوديّة.

بيان ذلك: أنّه لو قلنا بعدم جواز تأخير البيان، وهو ما يوجب توضيح المراد من اللفظ عن وقت العمل، فإذا ألقى المتكلّم اللفظ ولم ينصب قرينة عند العمل، يكشف ذلك عن أنّه ما أراد من اللفظ إلّا معناه الظاهر فيه من الحقيقة أو العموم أو الإطلاق.

وإن قلنا بأنّه لا يجوز إلّا عن وقت البيان وإلّا ربّما يلقى اللفظ الظاهر في معنىً مع إرادته خلاف ظاهره مع ذلك لم ينصب القرينة، لكون المصلحة في إلقاء المخاطب في خلاف الواقع، فلا يكون عدم نصب القرينة كاشفاً عن كون المعنى الظاهر مراداً جدّاً، فيحتاج ذلك إلى الأُصول الوجوديّة حتّى يحكم بكون ظاهر اللفظ مراداً ولا يكتفى في ذلك بعدم نصب القرينة.

ثمّ إنّه حجيّة هذه الأُصول العقلائيّة اللفظيّة هل هي من باب أصالة الظهور أم هي أُصول تعبّديّة؟ وتظهر الثمرة فيما إذا لم يكن اللفظ ظاهراً في معناه، لكون الكلام مشتملاً على ما يحتمل القرينيّة ـ مثلاً ـ فعلى الأوّل لا تجري الأُصول، بخلاف الثاني، لأنّ المفروض أنّها لا تكون تبعاً للظهور.

ثمّ إنّ المناط في الظهور هل هو الظهور الصادر ـ أي يكون اللفظ حين تلفّظ المتكلّم به ظاهراً في معنى وعدم كونه محفوفاً بالقرينة ـ أم لا بل المناط الظهور الواصل إلى المخاطب وإلى من يتلقّى اللفظ؟

فإن بنينا على الأوّل فالأخذ بظاهر اللفظ لغير المخاطبين يحتاج إلى إجراء أصلين:

أحدهما: أصالة عدم القرينة.

والآخر: أصالة الحقيقة وغيرها، بناءاً على كونها وجوديّة بخلاف الثاني، فيكفي فيه إجراء أصل واحد وهو أحد الأُصول الوجوديّة، لأنّ عدم القرينة الآن مقطوع به، ولا اعتناء بكونها موجودة حين الصدور وعدمه، لعدم كونه محلّاً للحاجة على الفرض، هذا كلّه في عالم التصوّر.

وأمّا التصديق؛ فنقول: لمّا بنينا[١] في باب العامّ والخاصّ على عدم قبح تأخير البيان عن وقت العمل، وإنّما المحال تأخيره عن وقت البيان، وفيما إذا كان بصدده حتّى على مذهب الأشعري[٢].

وأيضاً لمّا كان القدر المتيقّن من بناء العقلاء ـ الّذي هو الدليل في باب الظواهر ـ كون هذه الأُصول إنّما هي من باب ظهور الألفاظ، بحيث إنّ المسلّم من دأبهم أنّه لو كان في اللفظ شيء يحتمل كونه مكسّراً للظهور لا يعتنون بالأُصول المذكورة.

وكذلك المتيقّن من ديدنهم إنّما هو الأخذ بظهور الألفاظ الثابت لها حين وصولها إليهم، ولو كان بناؤهم على الأخذ بالظهور الثابت لها عند الصدور، فاللازم عليهم أنّه إذا كانت الكلمة متّصلة بقرينة واحتمل أن تكون مجعولة وملحقة بها، ولم تكن حين الصدور أن يبنوا على الأخذ بأصالة عدم القرينة، ومن البديهة أنّ الأمر خلاف ذلك. فالتحقيق أنّ هذه الأُصول الاجتهاديّة أُصول وجوديّة لا ربط لها بأصالة عدم القرينة، وأنّ حجيّتها ليست إلّا من باب الظهور، والمناط فيه إنّما هو ظهور الواصل، ضرورة أنّه إنّما يكون محلّاً للابتلاء.

مضافاً إلى ما عرفت من همّ العقلاء في باب القرينة إنّما هو ملاحظة حال اللفظ حين الوصول إليهم، فلا يحتاج في الأخذ بالظهور والعمل به، إلّا إلى إجراء أصل واحد من الأُصول الوجوديّة.

---

(١) وفككنا بين الإرادة الاستعماليّة والإرادة الحقيقيّة، وإلقاء الظهور والاستعمال؛ «منه ﷺ».

(٢) المستصفىٰ (فواتح الرحموت): ٢ / ٤٩ مسألة لا يجوز تأخير البيان.

بقي الكلام في بيان مراتب الظهور، وأنّ الاعتناء بأيّها يكون؟

أحدها: الظهور التصوّري، وهو ما يستند إلى وضع اللفظ ويتبادر المعنى منه بسماعه، ولو صدر عن المتكلّم غفلة أو سهواً، وغير ذلك.

ومحصّله: أنّه لا مدخليّة في ظهوره في معناه في هذه الرتبة إلّا العلم بوضع اللفظ.

ثانيها: ما يستفاد من اللفظ عند التكلّم به عن شعور وعن قصد، وهذا وإن كان أيضاً ظهوراً تصوّرياً إلّا أنّ دائرته أضيق من الأوّل، لما عرفت.

وهذا الظهور هو الكاشف عن إرادة المتكلّم معناه، وكونه في مقام إبراز مراده وإعطاء الحجّة.

ولا خفاء أنّ مثل ذلك يناسب ما إذا كان المتكلّم جاهلاً بحال متعلّق مراده، بمعنى أنّه إذا قال: أكرم العلماء، وكان شاكّاً في حال زيد ـ مثلاً ـ بكونه من مصاديق عامّة أو من مصاديق خاصّة الّذي قد خصّص العامّ، بكونهم عادلين، لا ينافي جهله به ظهور العامّ في معناه، وشموله للمشكوك فيه.

فمحصّل هذا الظهور ليس إلّا كون المتكلّم في مقام إلقاء الحجّة وإن لم يكن المتعلّق مراداً.

ثالثها: ما يكون كذلك؛ بمعنى أن يكون المتكلّم في مقام الإفادة والاستفادة وكان متعلّق اللفظ مراداً أيضاً جدّاً.

وهذا أضيق دائرة من سابقه، لأنّ في الأوّل الظهور إنّما استفيد من كون المتكلّم إنّما هو في مقام إعطاء الحجّة، ووضع القانون بحيث يكون مرجعاً للمكلّف والمأمور به عند الشكّ في حال المتعلّق وإن كان ربّما لا يكون الفرد

المشكوك فيه مراداً للآمر، كما إذا ألقى عامّاً مع إرادته بتخصيصه بمنفصل، ففي الحقيقة الإرادة الجديّة ما تعلّقت بالعامّ، بل استعمله مقدّمة أوّلاً لما يتمّمه من الدليل المخصّص. وثانياً: لكون ذلك دليلاً ومرجعاً للمخاطب بعد ورود المخصّص في الأفراد المشكوكة في كونها من أفراد الخاصّ أو العامّ، ولذلك يجتمع ذلك حتّى مع جهل المتكلّم بحال المشكوكات، بخلاف الأخير، فإنّ الظهور فيه إنّما استفيد من تعلّق الإرادة الجديّة من المولى وطلبه الحتمي، مع علمه بحال متعلّق خطابه بمعنى خطابه.

ولذا قلنا: هذا لا يجتمع مع شكّ المولى بحال المتعلّق، وهذا كما في إلقاء العامّ مع الإرادة بتخصيصه، ومثل ذلك لمّا نشأ عن الإرادة الجديّة من المولى، فكلّما شكّ في حال فرد، فلا يجوز التمسّك بمثل هذا العامّ.

وهذا كما إذا أمر بإكرام العلماء وشكّ في حال زيد بكونه عالماً أو جاهلاً، فلمّا لم يحرز تعلّق إرادة المولى بإكرام مثله، فلا يجوز التمسّك بقوله: أكرم، ضرورة أنّ المفروض أنّ العامّ ماسيق إلّا للكشف عن الإرادة الجديّة لا لضرب القاعدة وتعيين الوظيفة عند الشكّ.

إذا عرفت هذه الأقسام من الظهورات [و] الأوّلين منها المسمّى أوّلهما بالظهور التصوّري، والآخر بالتصديقي، فنقول: لا إشكال في أنّ ما هو مناط في الحجيّة ليس القسم الأوّل، لأنّه ربّما يستفاد ممّن ليس قابلاً للخطاب أصلاً، وإنّما الخلاف في الأخيرين، ولو لا مسألة بناء العرف والشرع على التمسّك بالعمومات والظواهر بالظهورات اللفظية، أعمّ من كونها ناشئةً عن جدّ أو غيره، بل ليس نظرهم إلّا بصرف الكاشف دون المستكشف، لكنّا نلتزم ـ كما في التشقيق الأوّل ـ

بما هو القدر المتيقّن من بناء العقلاء.

ولكنّك ترى أنّ الأصحاب لا يزالون يتمسّكون بالظواهر الكلاميّة المسوقة لضرب القاعدة ولو لم يستكشف كونها صادرة عن الجدّ.

إذا ظهر ذلك فاعلم! أنّه وقع الخلاف في حجيّة ظواهر الكتاب المبين فأنكرها الأخباريّون واستدلالاتهم مع أجوبتها معروفة[١]، والّذي يهمّنا ذكره أمران:

الأوّل: هو أنّ الظاهر أنّ أساس أدلّتهم يرجع إلى أمرين:

أحدهما: عدم كون القرآن الكريم مسوقاً للإفادة والاستفادة، بل هو لمّا كان للإعجاز وكون الغرض من الاستفادة منه نفس المقدّس النبوي والأئمّة المعصومين من ذريّته عليهم السلام، أو كون المتشابهات فيها أعمّ من ظواهرها وغيرها، فعلمها مختصّ بالراسخين المعصومين، كما نصّوا عليهم السلام عليه[٢].

فالقرآن مجملٌ ذاتاً بالنسبة إلى غيرهم عليهم السلام تمسّكاً بالأخبار الناهية عن الاستبداد في استخراج الأحكام من القرآن.

مثل ما ورد من ردع مولانا الصادق عليه السلام أبا حنيفة عن الاستفادة من القرآن .. إلى أن يقول عليه السلام في ذيل الرواية: «ما ورّثك الله من القرآن حرفاً»[٣].

وإن أجاب شيخنا رحمه الله عن ذلك بما لا يخلو عن النظر، فإنّه أجاب عن ذلك بأنّ ردعه عليه السلام إنّما كان من جهة أنّ أبا حنيفة كان يعمل بالظواهر[٤] من دون الفحص

---

(١) أُنظر! أُصول الفقه: ٢ / ١٣٧، فرائد الأُصول: ١ / ١٣٩.

(٢) أُنظر! أُصول الفقه: ٢ / ١٣٩.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٧ / ٤٧ الحديث ٣٣١٧٧، وفيه: كتابه، بدل: القرآن.

(٤) فرائد الأُصول: ١ / ١٤٢ و ١٤٣.

عن المخصّص الثابتة من بيانهم عليهم السلام.

وجه النظر أنّه لو كان وجه الردع ما ذكر، لم خصّصه عليه السلام بالقرآن فقط، مع أنّه كان مستقلّاً في الاستبداد من السنّة أيضاً؟ وقد كان جوابه عن سؤاله عليه السلام بأنّي أُفتى على كتاب الله والسنّة[1].

فالحقّ في الجواب أن يقال بأنّ أبا حنيفة لمّا أجاب عن سؤاله عليه السلام عنه بأنّك «تعرف كتاب الله حقّ معرفته؟» فقال: نعم؛ فقد ادّعى المعرفة بحقائق القرآن، مع أنّ له مراتب من المعاني.

مضافاً إلى أنّ ما يستفاد من ظاهره وعلمه بمراتبه هذه مختصٌّ بهم عليهم السلام، فردعه عليه السلام عن ذلك، وقال عليه السلام: ما تعرف القرآن بجميع مراتب معانيه حرفاً منه.

ولا ينافي ذلك ردعه عليه السلام أيضاً عن العمل بالظواهر بمناسبة كون محلّ السؤال عن مدرك الفتوى، فيكون ردعه عليه السلام عن مجموع العمل بالظواهر مستقلّاً ودعواه العلم بحقائق القرآن، ولا ينافي ذلك جواز العمل بظواهره بعد الفحص، كما لا يخفى.

وأمّا الجواب عن سائر الأخبار وسائر الوجوه الّتي ترجع إلى أساس الأمر الأوّل؛ فقد تعرّضوا لجوابها بما لا مزيد عليه.

وثانيهما: طروّ الإجمال على الكتاب الكريم من جهتين:

الأُولىٰ: من جهة وقوع التحريف فيه.

الثانية: من جهة المخصّصات والمقيّدات، وغير ذلك من قبيل القرائن الخارجيّة الواردة عليها.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧ / ٤٧ الحديث ٣٣١٧٧، وفيه: كتابه، بدل: القرآن.

وقد أجابوا عن الجهة الأُولى بأنّ أحد طرفي العلم الإجمالي بوقوع التحريف إنّما يكون خارجاً عن محلّ الابتلاء وهو القصص والحكايات الّتي وردت في الكتاب الكريم، فإنّها غير متعلّقة بالعمل.

ومن المعلوم أنّه إذا خرج بعض أطراف العلم الإجمالي عن الابتلاء، فيجري الأصل في الطرف الآخر لارتفاع موضوع المعارضة المانعة عنه.

ولكن هذا الجواب يتمّ لو كان العمل بالظواهر من باب التعبّد، كما في الأُصول، وأمّا إذا كان من باب الطريقيّة الموصلة إلى الواقع ـ فبعد ثبوت العلم الإجمالي بخروج بعض الأطراف عن الموصليّة، لكون مضمون أحدها خلاف الواقع. ولو لم يتعلّق العمل إلّا بأحد الأطراف ـ فلم يثبت دأب العقلاء الاستناد بمثل هذه الطرق، لأنّ العمل بكلا الطريقين لا يجوز قطعاً ولا بأحدهما، للزوم الترجيح بلا مرجّح.

مع أنّه يمكن تصوير ترتّب الأثر العملي على الطرف الآخر أيضاً، وهو الإخبار عنه ونقل القصص بعنوان كونه حكاية منقولة عن الله تعالى[1].

وبالجملة؛ فنمنع أوّلاً؛ استقرار بناء العقلاء على العمل بالظواهر بناءاً على كونها طرقاً موصلة إلى الواقع فيما إذا علم إجمالاً بكون مؤدّى أحد الظاهرين على خلاف الواقع، ولو لم يكن إلّا أحدهما متعلّقاً للعمل.

وثانياً؛ عدم ترتّب الأثر إلّا على أحد الظاهرين، بل لمّا كان نصب الطريق

---

(١) لا كما يقرؤه في حال قراءة الصلاة وغيرها، بل بعنوان كونه حكاية مأثورة عن الله تعالى، فتأمّل! «منه ﷺ».

بمعنى جعل العلم وتتميم الكشف، فيكون الأثر مترتّباً على الآخر أيضاً وهو الإخبار به عن الواقع وترتيب آثار العلم على الحكاية المنقولة في الكتاب الكريم.

نعم؛ بناءاً على المسلك الآخر في جعل الطرق فلمّا لم يفد الطريق إلّا العمل على طبق مضمون الأمارة بلا إحداث علم ولو جعلاً، فلا يترتّب الأثر على الطرف الآخر، ولو حكاية، فعلى ذلك يسجّل الإشكال وشبهة الأخباريّين بأنّا نعلم إجمالاً بكون الكتاب الكريم بمجموعه مشتملاً على كلمات أو آيات من أوّله إلى آخره قد سقطت منه، مع أنّها كانت تصلح للقرينيّة بحيث يحتمل ذلك بالنسبة [إلى] كلّ آية من آياتها، أي يحتمل في كلّ آية بأن يكون ما قطع بسقوطه متّصلاً بها، ويكون قرينة على كون خلاف ظاهرها مراداً، فتسقط بذلك جميع الآيات عن الاعتبار.

والاعتذار عن ذلك ـ بأنّا نحتمل أن يكون الساقط قضايا وجملات مستقلّة غير مربوطة بما بقي من الآيات، فلا يبقى محذور من إجراء أصالة عدم القرينة ـ لا وجه له، ضرورة أنّ المفروض أنّه ما كانت الآيات الساقطة خارجة عمّا بين الدفّتين، بل إنّما هي متّصلة بسائر الآيات الباقية، يحتمل أن تكون قرينة، ويحتمل أن لا تكون كذلك فيدخل فيما قطع بسقوط شيء من الكلام يصلح للقرينيّة، فأصالة عدم القرينة ليست مجرىً لبناء العقلاء، وإلّا فلابدّ أن يجري ذلك في كلّ ما احتمل قرينيّته ممّا اتّصل بالكلام.

مع أنّه لم يستقرّ الدأب على ذلك، ألا ترى أنّهم إذا عثروا على كلام مشتمل

على ما يصلح للقرينيّة على كون خلاف ظاهر هذا الكلام مراداً يرفعون اليد عن ظهوره، ولا يعتنون بالأصل المذكور.

وأمّا أصالة عدم وجود القرينة؛ فقد عرفت أنّها مقطوعة الوجود إجمالاً.

فإن بنينا في الحجيّة على الظهور الصادر وأجرينا أصالة عدم القرينة حين الصدور فلا محيص عن الإشكال، لما عرفت من عدم جريان الأصل.

وإن بنينا على ما هو التحقيق من اعتبار الظهور الواصل وكونه مناطاً في الحجيّة، فلا يبقى مجالٌ للإشكال، بداهة أنّ عدم اتّصال القرينة مقطوع به، وإنّما الشكّ في الحجيّة من جهة سقوط القرينة بلا علم إجمالي، فأصالة الظهور محكمة.

ولا يضرّ العلم الإجمالي السابق بالنسبة إليه، بل إنّما ذلك على هذا المبنى، كما إذا ألقى الآن كلاماً إلى المخاطب واحتمل إسقاط القرينة وإرادة المتكلّم خلاف معنى اللفظ الّذي هو الظاهر فيه، فكيف يجري فيه أصالة الظهور بلا محذور؟ فكذلك في ما نحن فيه، فتأمّل[1].

ثمّ إنّه لا يخفى أنّ المناط في حجيّة الظواهر ليس على الظنّ الشخصي بالوفاق، ولا على عدمه بالخلاف، ويكفيك في ذلك ملاحظة حال العقلاء، وكيفيّة

---

(١) يمكن أن يدّعى بأنّ الإشكال على المعنى الأوّل أيضاً مدفوع بتقريب أنّ ما هو مضرٌّ بالظهور ليس إلّا العلم الإجمالي بخروج إحدى الآيات من أقسام الظواهر قصّة أو حكماً أو غيرهما خرجت عن ظاهرها لاحتمال أن يكون الساقط قرينة على أحدها.
مع أنّ من المحتمل أن يكون الساقط جملة مستقلّة غير ضارّة بالظهور أو سورة كذلك فلا علم إجمالي بخروج إحدى الظواهر عن ظهورها وسقوط قرينة عن إحداها فلا مانع من إجراء أصالة عدم وجود القرينة لخروج الساقط عن محلّ الابتلاء على فرض استقلاله، فتأمّل! «منه ﷺ».

معاملة حال العبيد مع مواليهم.

ضرورة أنّه لو أمر المولى عبده بشيء وخاطبه بخطاب على نحو المخاطبات العادية ولم يمتثل العبد معتذراً بأنّي ظننت بأنّ المولى أراد من لفظه هذا خلاف معناه الظاهر فيه، أو ما ظننت بإرادته معناه الحقيقي، لم يسمع منه، بل يعدّ عاصياً، وليس ذلك إلّا لكون المدار في الحجيّة إنّما هو ما يستفاد من اللفظ المعنى الظاهر فيه ـ كما أوضحناه ـ لا استكشاف كون معناه مراداً للمولى حقيقة.

وهذا المقدار لا إشكال فيه، بل يمكن الدعوى بأنّ القطع العادي حاصل في المحاورات العادية بكون مداليلها مراداً للمتكلّم بحيث يكون القطع في الحقيقة محرّكاً للحركة على طبق الظهورات.

إنّما الكلام في الظهورات الّتي لم تكن كاشفة كليّاً عن المراد، بل إنّما هي أغلبها قواعد وقوانين كليّة من قبيل العمومات والإطلاقات الّتي تكون في معرض التقييد والتخصيص غالباً، بحيث لا توجب الاطمينان على المراد، بل الظنّ الغالب بالخلاف، متحقّق.

وبالجملة؛ هل تكون مثل هذه الظهورات أيضاً حجّة، كما في الظهورات المستفادة من المحاورات العادية أم لا، بل يجب تحصيل ما يظنّ العبد بكونه مراداً للمولى وعدم الاعتماد على أمثال هذه الظواهر بحيث يمكن أن يدّعي العبد بخروج مثلها عن الّتي يقتضيها مطلق الظواهر، وحصل لها طبيعة ثانويّة فتخلّف عنها في الاقتضاء والحكم؟

ولكن الّذي يهوّن الأمر هو ما عرفت من أنّ بناء العقلاء في الحجيّة في باب

الظواهر ليس إلّا على الظهور التصوّري المعبّر عنه بـإلقاء الحـجّة، ولا مـدخليّة لاستكشاف الإرادة الحقيقيّة من المولى في متابعة الظهور، بل الملاك كلّه صرف المعذوريّة، فلا محيص عن الإلزام في المقام أيضاً بوجوب متابعته.

نعم؛ فيما أُحرز كون الأثر لواقع المراد بـحيث لا يـوجب مـخالفة ظـاهر الدليل، لا يبعد الالتزام برجحان تحصيل الواقع.

بقي كلامٌ، وهو أنّه قد اتّضح أنّ ملاك حجيّة الظواهر ليس إلّا استقرار بناء العقلاء عليها، فيقع الإشكال فيما إذا قام ظنّ معتبر عندهم على خلافها وغير معتبر عند الشارع، ففي مثله هل يكون بناؤهم أيضاً على حجيّة الظاهر أم لا؟

فإن كان يرجع إمضاء الشارع بناء العقلاء في حجيّة الظواهر إلى بيان كبرىٰ كليّة، وهي أنّ الظواهر حجّة ما لم تقم حجّة معتبرة على خلافها بحيث يكون لازم ردعه مثل الظنّ الحاصل من الشهرة ـ مثلاً ـ إلى تخطئة العقلاء في بنائهم عـلى حجيّته، فلمّا تكفّل الشارع بنفسه ذلك فتصير بمنزلة تصريحه بكون الحجّة إنّما هي الظنّ الحاصل من الظواهر المخالفة.

وإن لم يرجع ردعه الشهرة إلّا إلى بيان الصغرى بلا نـظر إلى الظـواهـر، فيشكل الأمر في عدم متابعة بناء العقلاء.

مع أنّ أصل الدليل إنّما نشأ من استقرارهم، ولكـن ذلك سـهل واحـتمالٌ صوري بدوي.

فيجب الالتزام بما يحكم به الشرع ولغويّة الاحتمال الأوّل وعدم تأثـيره شيئاً، كما لا يخفىٰ.

[تنبيه في اختلاف القراءات]

تنبيه: إذا اختلفت القراءات فكيف يعمل؟ وبمفاد أيّها يؤخذ؟ وتنقيح البحث في ذلك مجملاً هو أنّه:

إمّا أن يبنى على تواتر القراءات أم لا، كما هو التحقيق.

أمّا على الأوّل؛ فإمّا أن لا يكون لازم كلّ قراءة نفي الآخر، بل يثبت الترخيص بجوازها بالوجوه المختلفة ـ كما زعمه بعض ـ تسهيلاً للعباد في القراءة، فلازم ذلك الحكم بالتخيير وجواز الأخذ بكلّ واحد من القراءات، بناءاً على التلازم بين جواز القراءة والعمل بالمضمون.

وإمّا أن يكون لازمه نفي الآخر، والظاهر أنّ ذلك مبنيّ على أن يكون التواتر من القرّاء، فعلى ذلك إن أمكن الجمع بينها بحمل حصول «الطهر» ـ مثلاً ـ بناءاً على قراءة التخفيف على رفع الحرمة عنده، وتحصيله بناءاً على التشديد على رفع الكراهة، فلابدّ من جمعهما بمثل ذلك إن ساعد العرف.

وإن لم يكن الجمع الدلالي، فيصير حالها حال الروايتين المتعارضتين، وتكون النسبة بين مفادهما التباين، إلّا أنّ فيهما لمّا قام الدليل على التخيير بعد اليأس عن الترجيح فيحكم فيهما به، بخلاف ما نحن فيه، فحكمه حكم مطلق المتعارضات من التوقّف أو التساقط.

وأمّا على عدم البناء على التواتر، فإمّا أن نقول بأنّ حكم القراءات كلّها حكم التواتر، لأمرهم عليهم السلام بالقراءة كما يقرأ الناس[1].

---

(١) وسائل الشيعة: ٦ / ١٦٢، الحديث ٦٧٣٠.

ومن ذلك يعلم أنّ جواز القراءة بالوجوه المختلفة السبعة ليس مبنيّاً على تواتر القرءات، كما أنّه لم يستشهد أحدٌ من القائلين بالتواتر بهذه الروايات الدالّة على جواز القراءة بالسبعة، وإن ظنّه الشهيد الثاني ﷺ[1].

فكيف كان؛ ففي هذه الصورة إمّا أن يعلم إجمالاً بكذب أحدهما أم لا، فعلى حكمها حكم الاختلال في السند.

وعلى الثاني أيضاً إمّا أن يمكن الجمع الدلالي بين المتعارضين أم لا؛ فإن أمكن فهو، وإلّا فيشكل الأمر، ضرورة أنّه لم يثبت تواترها.

وأيضاً لا يعقل أن يشملها جميعها دليل التعبّد، لتباين مضمونها، بل لا تكون الحجّة إلّا أحد المتعارضين، فيصير كلاهما مجملاً[2]، للعلم الإجمالي بعدم صدور مضمون أحدهما وإن لم نقل بكون القراءات في حكم التواتر أيضاً، بل هي ليست إلّا كأخبار الآحاد، لأمر الشارع باعتبارها.

فإن بنينا على شمول أخبار العلاج لمطلق النقل، فالقارئ وإن لم ينقل قول الإمام عليه السلام نفسه، ولكن لمّا ينقل لازمه، نظراً إلى قولهم عليهم السلام باعتبار نقلهم، فعند تعارض القراءتين لابدّ من الرجوع إلى المرجّحات، ثمّ البناء على التخيير إن [لم] يتحقّق المرجّح.

وإن بنينا على ما هو التحقيق ـ وعليه المعظم ـ من عدم شمولها إلّا على نقل الأحكام عن الإمام عليه السلام نفسه نظراً إلى شمول جملة أخبار العلاج على جملة:

---

(١) روض الجنان: ٢٦٤.

(٢) ويكون حكمهما حكم الروايتين المختلفتين بينهما بحيث لا يمكن الجمع الدلالي، لعدم وجود النصّ أو الظاهر والأظهر فيها؛ «منه ﷺ».

«يأتي عنكم الحديثان المتعارضان»[١].. إلى آخره، فإنّ ظاهر لفظة «عنكم» يقتضي أن يكون المنقول عنه الإمام عليه السلام.

ومن المعلوم أنّ ناقل الآيات ينقل عن الله، أو عن النبيّ صلى الله عليه وآله من كونه واسطة عنه تعالى، ضرورة أنّ أقصى ما تقتضيه أدلّة اعتبار القراءات إنّما هي من حيث القراءة فقط، لا من حيث لوازمها، من كون مضموناتها أحكاماً شرعيّة فعليّة يعمل معها ما يعمل مع مطلق المعارضات[٢]، فإذا لم تجر فيها أخبار العلاج وآل الأمر إلى تساقط القراءتين المتعارضتين أو التوقّف فيهما، فلا طريق لرفع الشبهة عن الحكم المستفاد منهما إلّا إلى الرجوع إلى الأُصول اللفظيّة أو العمليّة.

ولا ريب أنّه في مسألة جواز الوقاع قبل الغسل وعدمه لو كانت كلمة «أنّى» في قوله تعالى: ﴿نِساؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾[٣] الآية، للزمان فيكون المرجع هذا العموم، كما في كلّ ما إذا خصّص العامّ بالمجمل المنفصل فيؤخذ بالقدر المتيقّن من التخصيص، فكذلك يؤخذ بالقدر المتيقّن من النهي عن الوقاع وهو حال الحيض، وأمّا بعد انقطاعه، فيدخل في عموم العامّ.

وأمّا لو كانت للمكان ـ كما ادّعاه بعض[٤] ـ وإن كان خلاف ظاهر موارد استعمالاته فلمّا لم يكن دليل لفظي، فيرجع إلى الاستصحاب على ما أفاده

---

(١) مستدرك الوسائل: ١٧ / ٣٠٣ الحديث ٢١٤١٣، عوالي اللآلي: ٤ / ١٣٣ الحديث ٢٢٩ مع اختلاف يسير.

(٢) من التساقط والرجوع إلى ما يقتضيه المقام من الأُصول العمليّة، «منه رحمه الله».

(٣) البقرة (٢): ٢٢٣.

(٤) مجمع البيان: ٢ / ٥٦٤.

شيخنا ﷺ[١].

ولكن يمكن أن يقال: بناءاً على ذلك أيضاً لا تنقطع اليد بعدُ عن الدليل اللفظي، لأنّه وإن لم يكن في الكلام عموم إلّا أنّ الإطلاق المستفاد من القضيّة بالنسبة إلى الزمان ثابت، بحيث لو ورد حكم مفاده تحريم الوقاع في الزمان يكون تقييداً للإطلاق.

كما أوضحنا ذلك في قوله تعالى: ﴿ أوفُوا بِالعُقُودِ ﴾[٢] من أنّ استفادة العموم الأفرادي منه لا ينافي الزماني، ضرورة أنّ الحكم لمّا ثبت للطبيعة، فما دامت الطبيعة باقية من حيث الزمان فالحكم أيضاً باقٍ، فلو ارتفع اللزوم من اليوم الأوّل إلى الثاني والثالث يكون تقييداً له، وبعد انقضائه، فإطلاق اللزوم بالنسبة إلى ما بعد الزمان باقٍ، ولا تصل النوبة إلى استصحاب حكم المخصّص، أي الجواز المتّصل بالعقد.

نعم؛ لو لم يكن الحكم للطبيعة، بل كان حكماً شخصيّاً؛ فلا يستفاد العموم الزماني، كما إذا ثبتت الحرمة للخمر الكائن في كأس خاصّ بخلاف ما لو ثبتت لطبيعة الخمر، ففي مثله لو ارتفع الحكم في زمان خاصّ يكون تقييداً للإطلاق لا مبنيّاً على الإهمال.

فكذلك في ما نحن فيه، لمّا ثبت جواز الوقاع والتمتّع من طبيعة الزوجات على نحو الإطلاق في أيّ مكان منها كان بنحو العموم لا أن يكون الحكم بالنسبة إلى حيث غير المكان شخصيّاً، فكلّما قيّد الحكم من حيث الزمان فيؤخذ بالمقدار

---

(١) فوائد الأُصول: ١ / ١٥٨.

(٢) المائدة (٥): ١.

المتيقّن منه، وبالنسبة إلى الزائد لمّا كانت مقدّمات الحكمة تامّة يرجع إلى العموم المستفاد من إطلاق زمان حليّة التمتّع والوقاع، فلا تغفل!

[في حجيّة الظنون الحاصلة من الظهورات]

المقام الثاني: في حجيّة الظنون الحاصلة من الظهورات الراجعة إلى الأوضاع، لغويّة كانت أم عرفيّة، وقد ادّعى حجيّته بعض نظراً إلى إجماع العقلاء على رجوع كلّ أحد في مسائل كلّ صنعة أو حرفة إلى أهلها، والسؤال في رفع الشبهة الراجعة إليهما عن أهل الخبرة فيهما[١].

ولا ريب أنّ أهل اللغة في المعاني اللغويّة، وكذلك العرف في استظهاراتهم يكونان من أهل الخبرة في ذلك، فلا محيص عن الرجوع إليهما لانسداد باب الاستفادة والاستظهار عن غيرهما.

ثمّ استشكل شيخنا ﷺ في نفس المدّعى وهو قيام الانسداد الخاصّ في الأحكام من غير طريق الأخذ بأقوال اللغويّين، وكذلك الدليل وهو لزوم الرجوع واستقرار بناء العقلاء على الرجوع إلى نقلهم بلا أن يكون الناقلون جامعين لشرائط الشهادة أوّلاً، وإن مال ﷺ أخيراً إلى تسليم كليهما، وأمر بالتأمّل[٢].

هذا؛ وعلينا التنبيه إلى أمرين:

الأوّل: أنّه قد بيّنا في الفقه في باب التقويم أنّ مناط حجيّة قول أهل الخبرة إنّما هو إذا كان في أيّ أمر يكون إطّلاعه ناشئاً عن أُمور خفيّة الّتي قد حصّلها عن

---

(١) فرائد الأُصول: ١ / ١٦٤ و ١٦٩ و ١٧٣.

(٢) فرائد الأُصول: ١ / ١٧٤ و ١٧٧.

كثرة الممارسة، وتصير تلك منشأ لبصيرته في المخبريّة، بحيث تكون هذه الأُمور بيده لا بيد غيره.

فإذا صار منشأ الاطّلاع ذلك فهو يكون من أهل الخبرة، ويجري فيه ما ادّعوا من ارتكاز العقلاء [أنّهم يراجعون] في حلّ مشكلات كلّ أمر إلى أهله، كما لا يبعد أن يكون مناط حجيّة قول المجتهد للمقلّد أيضاً ذلك.

وأمّا لو لم يكن إخباره واطّلاعه مبنيّاً على ذلك، بل كان أساسه الاطّلاع على القيمة السوقيّة اليوميّة، فهذا يدخل في باب الشهادة، ولا دليل على حجيّة خبره بلا كونه جامعاً لشرائط الشهادة.

فكذلك يجري هذا في ما نحن فيه، والظاهر أنّ قول اللغوي إنّما هو يكون من قبيل القسم الثاني، ضرورة أنّه يخبر عن معنى اللفظ، لاستماعه عن الأعراب ـ مثلاً ـ أو من تبادر المعنى من استعمالاتهم الّذي يكون هو أيضاً من المقدّمات القريبة بالحسّ، وإن لم يكن بنفسه محسوساً، فيكون كلا القسمين داخلاً في ما هو المناط في الشهادة، وهو الإخبار عن الأُمور الحسيّة بلا أن يكون منشأ إخباره الأُمور الخفيّة المجهولة لغيره الّذي لو تعرّض نفسه لذلك لم يحصل له.

وبالجملة؛ فمرجع هذا الأمر إلى منع الصغرى، فتأمّل[1]!

الأمر الثاني: الّذي هو في الحقيقة مؤيّد لهذا البعض الّذي ذهب إلى حجيّة قول اللغوي، وهو أنّ الظاهر استقرار بناء العقلاء على العمل بخبر الواحد مطلقاً

---

(١) لا يخفى أنّ خبرويّة كلّ شيء بحسبه، ولا شبهة في أنّ علم اللغة مضافاً إلى الاستماع يحتاج إلى أُمور أُخر خفيّة على غير أهلها وإن كان بعضها قريباً بالحسّ، ولا يخرجه ذلك عن كون أصل الحسّ مستنداً إلى الحدس، كما في المقوّم فلابدّ تنتهي ممارسته إلى الحسّ؛ «منه ﷺ».

وعدم اعتبارهم التعدّد في قبول الإخبار حكماً أم موضوعاً كلّياً أم جزئيّاً، ولذا اعتمدوا على حكاية الوليد عند إخباره عن ارتداد بني المصطلق، فردعهم الله تعالى عن ذلك من جهة فسق المخبر، لا من جهة متعلّقه[١].

ثمّ إذا تحقّق استقرارهم على ذلك، فالّذي ثبت من ردع الشارع إيّاهم إنّما هو في الموضوعات الّتي تكون متعلّقة للأحكام الجزئيّة على حسب ما يستفاد من رواية مسعدة بن صدقة، فإنّ الأمثلة المذكورة فيها ليست إلّا الموضوعات الجزئيّة، فيقول عليه السلام في آخر الرواية: «حتّى تستبين لك حالها، أو تقوم به البيّنة»[٢].

وإن كان فيها أيضاً الأشياء كلّها على ذلك إلّا أنّ الظاهر أنّ العموم بقرينة الأمثلة المذكورة فيها منزّلٌ عليها ونظائرها.

وبالجملة؛ فالّذي تحقّق من الردع إنّما هو بالنسبة إلى هذه الأُمور دون سائر الجهات، وهي ما لو كان الموضوع ومتعلّق الخبر موضوعاً للأحكام الكليّة، كما هو المتنازع فيه، فمثل هذه الأُمور بعد أنّه لم يردعه الشارع، والمفروض أنّه داخل في ما استقرّ عليه بناء العقلاء، فما الدليل على ردّ قول اللغوي، وكذلك قول الرجالي في إخبارهم عن مثل معنى «الصعيد» ـ مثلاً ـ وعن حال الأشخاص، وعدم وجوب قبول إخبارهم بمثل هذه الأُمور[٣]؟ هكذا أفاد دام ظلّه[٤].

---

(١) فرائد الأُصول: ١ / ٢٦١ و ٢٧٢، مجمع البيان: ٩ / ١٩٨.

(٢) وسائل الشيعة: ١٧ / ٨٩ الحديث ٢٢٠٥٣، مع اختلاف يسير.

(٣) وإن كان يرد على الملزمين بالحجيّة أنّه من أين يميّز بين المعنى الحقيقي والمجازي؟ وإن أمكن أن يقال بأنّ ما ينقلونه من المعاني أوّلاً هو المعنى الحقيقي فتأمّل! «منه عليه السلام».

(٤) فرائد الأُصول: ١ / ١٨٠.

ولكنّه على فرض التسليم يتمّ بالنسبة إلى اشتراط التعدّد في اللغوي ومثله، وأمّا بالنسبة إلى اشتراط العدالة؛ فلا يثمر شيئاً، كما لا يخفى.

الكلام في الإجماع المنقول

الّذي اهتمّ [به] شيخنا ﷺ[1] في بيان حجّيته وعدمها، قد أفاد فيه أمرين:

فالأوّل: في بيان أدلّة حجيّة خبر الواحد، وكونها شاملة له وعدمه.

والثاني: في توضيح معنى الإجماع، وكونه ممّا تشمله أدلّة حجيّة الخبر وعدمه.

فالأمر الأوّل في الحقيقة راجع إلى بيان الكبرى ـ وهو أنّ أدلّة حجيّة الخبر لا تدلّ إلّا على الإخبار عن حسّ، لا عن الحدس ـ والثاني إلى بيان الصغرى، وهو أنّ الإجماع المنقول هل هو ممّا تشمله أدلّة حجيّة الخبر وعدمه؟

ومحصّل ما أفاده ﷺ في الأمر الأوّل هو أنّ أدلّة حجيّة الخبر منها لفظيٌّ ومنها لبّي، أمّا الثاني ـ وهو استقرار بناء العقلاء على الاعتماد بأخبار الآحاد، وكذلك إجماع العلماء على حجيّتها في خصوص الشرعيّات ـ لمّا لم يكن لهما عموم أو إطلاق يشمل المتنازع فيه، فلابدّ أن يؤخذ بالقدر المتيقّن منهما، كما في كلّ دليل لبّي، والقدر المتيقّن في المقام ليس إلّا الإخبار عن حسٍّ.

والأدلّة اللفظيّة، أمّا الآيات منها فتأتي.

وأمّا الأخبار منها؛ فالظاهر أنّها مسوقة أيضاً إلى ما هو مرتكز للعقلاء، وليست تأسيساً في قبالهم.

---

(١) فرائد الأُصول: ١ / ١٨٠.

ألا ترى أنّ الراوي عند السؤال يقول: فلان ثقة أعمل بخبره ـ مثلاً ـ؟ أو آخذ معالم ديني عن فلان؟ فكأنّ الأمر ـ وهو الرجوع إلى الثقة والعادل الّذي يكون خبرهما بمنزلة العلم ـ كان مسلّماً عندهم، ومرتكزاً في أذهانهم في غير الشرعيّات، فالإمام عليه السلام لا يردعهم عمّا ارتكز [في] أذهانهم ويرجعهم إليه.

وبالأخرة يرجع إرجاعهم إلى إمضاء بنائهم، فإذا صار الأمر كذلك، وقد عرفت القدر المتيقّن من بناء العقلاء فيكون حال الأخبار أيضاً حال الأدلّة اللبيّة.

وأمّا الآيات؛ فالعمدة منها آية النبأ[1]، فالّذي يستفاد منها بمناسبة الحكم والموضوع والتعليل الوارد فيه ليس إلّا عدم الاعتناء باحتمال تعمّد كذب العادل، لأنّ ملكته تمنعه عن الاقتحام في الكذب، وإلّا فسائر الجهات مشتركة بينه وبين الفاسق.

فمن هذه الجهات قد أرجع الشارع المكلّفين إلى طريقة العقلاء، والّذي استقرّ من بنائهم إنّما هو عدم الاعتناء بخطأ العدول واحتماله في الحسّ.

وأمّا في الحدس فلم يتحقّق بناؤهم أيضاً على عدم الاعتناء به، والآية أيضاً ما كانت متكفّلة لهذه الجهة، فمن أيّ وجه يستفاد منها حجيّة إخبار العدل عن حدس؟

نعم؛ يرد على الشيخ رحمه الله على هذا التقرير لزوم حجيّة خبر الفاسق عن الحسّ أيضاً إذا علم عدم كذبه، لأنّه ظهر أنّ المانع عن قبول خبره ما كان إلّا هذه الجهة، وسائر الجهات مشتركة بينه وبين العادل، كما أمر رحمه الله نفسه بالتأمّل أيضاً في آخر

---

(١) الحجرات (٤٩): ٦.

كلامه[١].

والالتزام بالموضوعيّة في العدالة، مع قطع النظر عن الطريقيّة بعيد جدّاً، نظراً إلى العلّة المذكورة في الآية.

مضافاً إلى ما ذكرنا من المناسبة بين الحكم والموضوع، وإن أمكن دفع ذلك بأنّ قبول خبر الفاسق ـ ولو ارتفع المحذور السابق ـ يوجب محذوراً آخر، وهو مسألة الركون إليه، وقد نهي عنه في الآية الشريفة بقوله تعالى: ﴿ وَلا تَرْكَنوا إِلَى الَّذينَ ظَلَموا ﴾[٢] الآية.

مع أنّ الفاسق أظهر مصاديق الظالم، لكونه ظالماً لنفسه، بل على مولاه، بل أُطلق لفظه عليه في الآيات[٣] والأخبار[٤].

وبالجملة؛ لو اطمئنّ بخبر الفاسق وأُمن من كذبه لا يجوز قبول خبره، لكونه مخالفاً لما دلّ على عدم الاعتبار بالفاسق قولاً وعملاً، وعدم الميل إليه من الآيات والأخبار، فهذا الارتكاز الحاصل من هذه الأدلّة يمنع عن تأثير الارتكاز الحاصل من التعليل المذكور في آية النبأ[٥]، ولا أقلّ من التعارض، فالمرجع هو الأصل في خبر الفاسق.

فتأمّل في ذلك، فإنّ هذا الكلام مخالف لمسلك الشيخ ﷺ لما يرى من حجيّة

---

(١) فرائد الأُصول: ١ / ١٨٤.

(٢) هود (١١): ١١٣.

(٣) البقرة (٢): ٥٩ و ٦١، الأعراف (٧): ١٦٥.

(٤) بحار الأنوار: ٦٩ / ١٥٠ الباب ٣١، و ٧٥ / ٣٢٠ الحديث ٤٥ و ٣٢٢ الحديث ٥٣.

(٥) الحجرات (٤٩): ٦.

خبر الثقة[١] فلا تغفل!

فالحاصل: أنّه لو استفيد عمومٌ من المعلّق في منطوق الآية وهو وجوب التبيّن وعدم قبول خبر الفاسق حتّى يفتّش عن المخبربه وجميع الموانع المحتملة عن تطابق الخبر للواقع من أحوال المخبر، أي من تعمّده وخطئه في حدسه أو في حسّه وغير ذلك، كما زعموا مثله في عموم «الماء إذا بلغ قدر كرّ لم ينجّسه شيء»[٢] بأنّ مفهوم السالبة الكليّة هو الموجبة الكليّة للالتزام، بأنّ عموم لفظ «شيء» الّذي هو جزءٌ للمعلّق يوجب العموم في المعلّق الّذي هو «لم ينجّسه شيء» فيتعدّد المعلّق بتعدّد مصاديق «شيء»، فالنسبة الواحدة تنحلّ إلى النسب المتعدّدة، فلمّا تنحلّ إلى نسب متعدّدة فتصير القضيّة الواحدة بمنزلة قضايا متعدّدة، لكون تعدّدها تابعاً لتعدّد النسبة، فمفهوم القضيّة أيضاً يصير أن الماء إذا لم يبلغ قدر كرّ فينجّسه كلّ شيء من البول والدم والعذرة وغيرها.

فكذلك يصير مفهوم الآية هو أنّ خبر العادل لا يجب تبيّنه من جهة من الجهات أيضاً تعمّداً، خطأً في الحسّ أو الحدس أو غير ذلك.

وأمّا لو قلنا بأنّ مفهوم السالبة الكليّة ليس إلّا موجبة جزئيّة[٣]، كما هو التحقيق، ضرورة أنّه لا عموم في المعلّق، بل العموم إنّما هو في أصل القضيّة ونفس التعليق، وأمّا أجزاؤها؛ فمهملة، ولا توجّه إليها عموماً أو خصوصاً، فتصير نتيجة المنطوقين: أنّ الماء بجميع أفراده وخبر الفاسق بكلّ مصاديقه يكون كذا،

---

(١) فرائد الأُصول: ١ / ٢٧٤.

(٢) وسائل الشيعة: ١ / ١٥٨ الحديث ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٥، ٣٩٦، مع اختلاف يسير.

(٣) بمعنى أنّه يتّخذ العموم في طرف المفهوم في ما اتّخذ في طرف المنطوق أي في أصل القضيّة، «منه ﷺ».

وأمّا المنجّسات أيّ شيء هي، أو التبيّن من أيّ جهة يكون، فلابدّ أن يحرز من الخارج، والقضيّة ليست متكفّلة لبيانها.

وقد عرفت أنّ علّة التبيّن بعد الترديد والدوران أيّ شيء هي، فليس مفهوم الآية إلّا سالبة جزئيّة، أي عدم التبيّن عن خبر العادل، لاحتمال تعمّده الكذب في ما أخبر به عن حسّ.

وفي حكمه الحدس القريب منه بأن يحصل من المقدّمات القريبة من الحسّ فيما لو كان اتّفاق جماعة ملازماً عاديّاً لرضا المعصوم عليه السلام وقوله، فإنّ الإخبار عن مثله لا إشكال أنّه يكون حجّة؛ لشمول أدلّة حجيّة الخبر لمثله.

ومن المعلوم عدم اختصاصها بما يكون حسيّاً فقط، بحيث لا يدخله الحدس أصلاً، مع أنّه استقرّ بناء العقلاء على قبول خبر من يُخبر بالشجاعة أو السخاوة وغيرها، مع أنّها مورد غير محسوس، وإنّما يكشف من مقدّمات غير محسوسة.

فكما أنّ في الأُمور الباطنيّة يكتفون في تحقّقها باستكشافها من آثارها الظاهريّة ويحكمون بذلك بتحقّقها، فكذلك في الأُمور الحدسيّة يكتفون في الحكم بوجودها إذا كانت مقدّماتها حسيّة، بحيث يمكن الدعوى بأنّه لو لم يكن بناؤهم على ذلك ولم تشملها الأدلّة يلزم عدم الاعتبار بأكثر الأخبار.

مضافاً إلى أنّه لابدّ أن يلتزم بأن يقول المخبر حين حكايته: سمعت، أو رأيت كذا، بحيث لو أخبر مطلقاً عن وقوع أمر لا يعتنى بقوله، فتأمّل!

مع أنّ أغلب الاستكشافات حدسيّة مستكشفة من المقدّمات الحسيّة، فكيف يمكن الالتزام باختصاص حجيّة الخبر بما يكون حسيّاً من جميع الجهات؟

الأمر الثاني الّذي قد أجاد شيخنا ﷺ في تحقيقه[١]، وقد أشرنا إلى أنّ اهتمامه فيه إثبات عدم كون الإجماعات المنقولة من موضوع ما تشمله أدلّة حجيّة خبر الواحد، لأنّ ما يكون من الإجماع داخلاً في موضوعه إنّما هو ما إذا استكشف دخول قول الإمام عليه السلام تضمّناً في أقوال المجمعين، بحيث يسمع قوله، ولو مع الجهل بشخصه، وهذا ممتنع عادة.

مع أنّه لم يدّع مثله أحد حتّى يدخل ذلك في الخبر الحسّي أو يطّلع الناقل على الأقوال، ويحصّل اتّفاق جميع العلماء، بحيث يستلزم عادة كونهم موافقين لقول الإمام عليه السلام ورضاه بفتواهم حتّى يدخل ذلك في القسم الثاني من الخبر، وهو ما يكون مستنده حدساً قريباً من الحسّ.

وهذا أيضاً غير ممكن عادة لما أفاده ﷺ بما لا مزيد عليه، مع بيان مدرك الإجماعات المنقولة بحذافيرها[٢].

هذا، ولكن دعوى حصول ذلك بالنسبة إلى زمان الانفتاح والقريب منه ليس ببعيد.

بيان ذلك، أمّا في الأوّل، فلأنّه لمّا كان التشرّف بحضور الإمام عليه السلام أو تحصيل قوله عليه السلام ـ ولو بواسطة السفراء ـ ميسوراً ولو بأن لا يعرف شخصه عليه السلام ولا يعرفهم كذلك، فمن تفحّص في ذاك العصر في أقوال أهل الفتوى خصوصاً البارعين الّذين كانوا في ذاك العصر تحصيل قول الإمام عليه السلام ولو في ضمن تحصيل قول السفراء، فكيف يمكن إنكار أن يكون تحصيل مثل هذا الإجماع ملازماً

---

(١) فرائد الأُصول: ١ / ١٨٠.

(٢) فرائد الأُصول: ١ / ١٩٢.

عادياً لقول الإمام عليه السلام ؟

وكذلك الثاني ـ أي الّذين كانوا قريبين من عصر الانفتاح ـ كما إلى زمان شيخنا شيخ الطائفة قدس سره، فلمّا لم يكن في ذلك العصر أيضاً قول الإمام عليه السلام مهجوراً، وكان بعد بين الناس، فكان يمكن لمن هو بصدد تحصيل الإجماع أن يحصّل قوله عليه السلام بتوسّط السؤال عن آبائه أو أجداده القريبين الّذين كانوا مشرّفين بحضرته عليه السلام أو حضرة السفراء.

وبالجملة؛ كان من الممكن لهم أيضاً تحصيل قول الإمام عليه السلام بالأسباب العادية، وكانت يدهم تصل إليه عليه السلام فلا يجوز مقايسة زمانهم بعصر المتوسّطين من العلماء أو بعصر المتأخّرين ومتأخّريهم إلى زماننا هذا، ونحكم بكون الإجماعات المنقولة على نسق واحد، وكون الإجماعات المنقولة في كلام الصدوق والمفيد إلى عصر شيخ الطائفة ـ قدّس سرّهم ـ كالإجماعات المنقولة في كلام المحقّق قدس سره ومن تأخّر عنه.

فالتحقيق أن يقال بأنّ الإجماعات المنقولة في كلمات الطبقة الأُولى إنّما هي حجّة، كخبر الواحد، لما عرفت من كون إجماعاتهم ملازمة عادةً لقول الإمام عليه السلام.

ويحمل الإجماع الّذي يكون في كلامهم على هذا المعنى، لأنّه القدر المتيقّن من معنى الإجماع، ولا ينافي ذلك أن يكون لهم اصطلاح آخر من الإجماع كاللطف وغيره الّذي ليس بحجّة عندنا، فتأمّل[1]!

---

(١) إن لم نقل بكون لفظ الإجماع كالخبر، بمعنى أنّه لو دار أمر الخبر بين كونه عن حسّ أو

ولكن لا يخفى أنّ الحكم بذلك ـ أي التفصيل بين إجماعاتهم وغيرهم ـ يتوقّف على تميّز أشخاصهم وعصرهم وأحوالهم ـ قدّست أسرارهم ـ حتّى يستكشف كونهم من الّذين أمكنهم تحصيل قول الإمام عليه السلام بالأسباب العادية، فيلتزم بكون نقلهم ملازماً عادياً ضرورةً لقوله عليه السلام، أم لا.

وأمّا الإجماعات الّتي تكون في كلمات اللاحقين ـ أي من تأخّر عن الطبقة الأُولى ـ فلمّا كان تحقّقها على نحو ما سبق بعيداً غاية البعد، بل غير ممكن عادة، وأيضاً قد خلط اصطلاحاً بين ما يراد من الإجماع من المعاني، بل شاع إطلاقه على ما يكون منشأ كون الإمام عليه السلام موافقاً للمجمعين حدساً محضاً غير ملازم عادة لموافقته عليه السلام، فلا يجوز الاعتماد على مثل هذه الإجماعات، لعدم شمول دليل حجيّة الخبر عليها، لما عرفت من أنّه لا يشمل إلّا ما يكون الخبر حسيّاً أو حدسيّاً قريباً منه، لأنّه كما يشمل نفس الخبر، أيضاً يشمل لوازمه، بخلاف الأُمور الّتي ليست بلازمه، بل هو من المقارنات الاتّفاقيّة، كما في ما نحن فيه، فإنّ ما يحدس عادة أن يكون الإمام موافقاً للمجمعين، إنّما يكون إذا اتّفقت فتاوى جميع علماء العصر بل الأعصار على أمر.

ولا ريب أنّ ذلك بالنسبة إلى عصر من تأخّر عن الطبقة الأُولى مستحيل عادة، فتنحصر الإجماعات المتأخّرة بالحدسيّ المحض.

وبعبارة أُخرى: هي إخبارات عن اتّفاق جماعة من العلماء على حكم، ومن البديهة أنّ ذلك لا يفيد شيئاً بالنسبة إلى المنقول إليه، سواء كان عند الناقل

ـ حدس، فكما يحمل على أنّه اشتبه [على] الحسّ، فكذلك في [ما نحن فيه] يعامل بلفظ الإجماع فلا يتمّ هذا الكلام، «منه عفي عنه».

ملازماً عاديّاً أم لا؟ إلّا إذا كان بالنظر إليه أيضاً ملازماً عاديّاً لما هو المحقّق عندنا من أنّ علّة حجيّة الإجماع ليست إلّا أنّه يستكشف به رضا المعصوم عليه السلام بما يفتي به أهل الإجماع، فالحجّة الحقيقيّة ليست إلّا المستكشف، وطريق إثباته ـ على ما اصطلح عليه من الإجماع، بمعنى أنّه يمكن استكشاف رضا الإمام عليه السلام بما يقول به المجمعون من هذه الطريقة ـ إنّما هو طريقة الحدس.

وقد عرفت أنّ كلّ حدس ليس حجّة، أي لا يستكشف به ما هو ملاك حجيّة الإجماع.

نعم؛ باعتبار نقل الكاشف يثمر نقل الإجماع للمنقول إليه بعنوان صيرورته جزء السبب له، بمعنى أنّه ولو لم يكن نقله مفيداً له، بأن يصير سبباً تامّاً له حتّى يحكم هو أيضاً برضا الإمام عليه السلام بما أفتى به الّذين يدّعي الناقل اتّفاقهم عليه، كما يكون كذلك[1] عند الناقل ولكن بمقدار ما ينقله من اتفاق الجماعة، يثمر للمنقول إليه، وهذا هو المراد من نقل الكاشف.

فإذا أخبر الناقل باتّفاق عشر نفرات من العلماء ـ مثلاً ـ على حكم، فيجب على المنقول إليه ترتيب الأثر على نقله ذلك، فلو كان عنده اتّفاق عشرين نفراً منهم على الحكم ملازماً عاديّاً مع قول الإمام عليه السلام وقد حصّل هو بنفسه اتّفاق عشر نفرات أُخر غير ما حصّله الناقل، فعليه أن يضمّ ما حصّله إلى محصّل نفسه، ويلتزم بمضمون ما أفتوا به.

والدليل على ذلك هو أنّه وإن لم تشمل أدلّة حجيّة الخبر لما يخبر به العادل الناقل باعتبار نقله المستكشف، لأنّ مناط الملازمة الّذي هو منشأ حجيّة خبره إن

---

(١) أي سبباً تامّاً؛ «منه رحمه الله».

ثبتت الملازمة بنظر المنقول إليه، ولكن تشمله باعتبار نقل الكاشف، وهو كـون جماعة مخصوصة من العلماء متّفقين على ما ينقله من الفتوى، فيكون هذا اتّفاقهم لدى المنقول إليه بمنزلة تحصيل نفسه بحكم الشارع وتنزيله.

وإذا ضمّ ذلك إلى ما حصّله بنفسه حقيقة فيصير المجموع إجماعاً، فيثبت عنده ما هو الملاك للملازمة.

وأمّا حكم الإجماعات المتعارضة؛ فنقول: إن كانت الإجماعات من قبيل الأوّل ـ أي ممّا يكون قول الإمام عليه السلام داخلاً في قول المجمعين، أو يكون قولهم واتّفاقهم ملازماً عاديّاً مع قوله عليه السلام وذلك[1] بالنسبة إلى كلّ واحد من القولين وإن أمكن، إلّا أنّه لمّا لم يمكن بالنسبة إلى كليهما ـ فلابدّ أن يحكم بعدم كون أحدهما موافقاً للواقع، فيصيران بمنزلة خبرين علم إجمالاً بكذب أحدهما، فيكونان من تعارض الحجّة مع لا حجّة.

ولا ريب أنّه إذا لم يكن طريق لاستكشاف ما هو الحجّة منهما ولا للحكم بالتزام بأحدهما للزوم الترجيح بلا مرجّح، فلا تشملهما أخبار العلاج، لأنّ العلاج إنّما يعمل بالنسبة إلى الحجّتين ـ أي الخبر الّذي يكون اختلالاً في دلالتهما ـ لا ما يكون سندهما مختلّاً.

ولا ريب أنّ الإجماعين يكونان من قبيل الأخير، وأمّا لو كان الإجماع من قبيل الآخر، أي ما يكون منشأه حدساً محضاً بلا انتهاء إلى الملازمة، فمثل هذه الإجماعات قد عرفت أنّها خارجة عن دليل حجيّة الأخبار من أوّل الأمر.

نعم؛ لو ترجّح أحد طرفي المتعارضين عند المنقول إليه، فيصير عنده حجّة

---

(١) أي الأوّل والثاني؛ «منه عليه السلام».

ويفيده على نحو ما سبق من ضمّ محصّل الناقل إلى المحصّل عنده، أو الأمارات الأُخر، ولعلّهما بمجموعهما تصير للمنقول إليه دليلاً تامّاً، كما أفاد في «الرسائل» ﷺ[1].

حجيّة خبر الواحد

لا يخفى أنّ البحث عن حجيّة السنّة وإثباتها الّتي هي إحدى الأدلّة الأربعة يكون في جهات قد مضى بعضها، وهي حجيّة ظواهر الألفاظ الحاكية عنها، وعدم غفلة المتكلّم أو المخاطب عمّا هو دخيل في فهم الغرض واستفادة المعنى، ويأتي بعضٌ منها ـ إن شاء الله ـ وهي البحث في الجهة وغيرها، وإن كان يمكن استفادة حكمها في الجملة ممّا سبق.

وأمّا الّتي تتعلّق بالمقام وانعقد هذا البحث لها، هي جهة الصدور، بمعنى أنّه يبحث في أنّه هل يمكن إثبات السنّة بخبر الواحد أم لا؟

ثمّ إنّه بناءاً على كون تمايز العلوم بتمايز الأغراض ـ كما هو التحقيق ـ لأنّه الّذي يكون علّة تامّة لتأسيس العلم وتدوين المسائل، فكلّ ما يكون دخيلاً في ذاك الغرض يكون من مسائل ذاك العلم، وموضوعه موضوع للعلم بلا التزام بأن يكون له موضوع خاصّ واحد بسيط هو جامع لشتات العلم، ويرجع إليه جميع مسائل العلم.

فنفرض ذلك جامعاً لموضوعات المسائل ذاتيّاً أم عرضيّاً، فلا يحتاج إرجاعها إلى أمر واحد، كما في الكلمة والكلام الراجعتين إلى اللفظ، وكذلك

---

(١) فرائد الأُصول: ١ / ١٢٥ و ٢١٧.

غيرهما من التصوّر والتصديق الموضوعين للمنطق.

فعلى ذلك تكون جميع المسائلة من حجيّة ظواهر الألفاظ وحجيّة خبر الواحد، وكذلك باب التعادل والتراجيح، وجميع الأُصول لفظيّة كانت أو عمليّة داخلة في علم الأُصول.

بل ربّما تكون مسائله من قبيل الضدّين مثل الأصل والأمارة، ضرورة أنّها جميعها وغيرها ممّا ذكر فيه، تكون دخيلاً في المهمّ من الغرض الّذي لأجله دوّن علم الأُصول، وهو البحث عن القواعد الّتي تستنبط منها الأحكام الشرعيّة الفرعيّة، وتثبت بها الوظيفة العمليّة.

وبالجملة؛ فمن التزم بهذا المسلك في تمايز العلوم يكون في مسرح عن جميع الإشكالات الآتية وغيرها ممّا ترد على من ميّزها بتمايز الموضوعات.

فعليه يشكل في جعل مثل البحث عن حجيّة خبر الواحد من المسائل، بل لا يخلو عن منع.

بيان ذلك؛ إنّ صاحب هذا المسلك يلزم عليه أن يجعل شيئاً واحداً وينزع من المسائل أمراً فارداً بحيث تكون المسائل للعلم من الأحوال العارضة لذلك الأمر المنتزع موضوعاً للعلم، فلابدّ أن يكون ذاك الأمر ثابتاً، ووجوده بيّن الثبوت، أو يتعرّض لإثباته في علم آخر، بحيث يكون البحث في العلم راجعاً إلى عوارض، وأنّه مفروغ من وجودها وثبوتها، بمعنى أن يرجع البحث في مسائل العلم إلى مفاد «كان» الناقصة لا لـ«كان» التامّة.

ثمّ لمّا جعلوا موضوع الأُصول، الأدلّة الأربعة، فتجشّموا في إدخال بعض

الأُمور[١] الّتي ترجع إلى ثبوت الأدلّة ـ أي ترتيب آثار الوجود عليها في المسائل ـ طرقاً.

والّذي يهمّنا أن نتعرّضه، هو ما أفاده شيخنا ﷺ، وما أفاده ﷺ في «الفصول».

أمّا الشيخ ﷺ؛ فقال: إنّ مرجع البحث عن الحجيّة إنّما هو إلى أنّ السنّة الواقعيّة الّتي هي موضوع الأُصول هل تثبت بخبر الواحد أو القرآن الواقعي بهذه الظواهر الّتي تكون بين أيدينا، أم لا؟ فيصير البحث عن الحجيّة داخلاً في المسائل، لكونها من العوارض اللاحقة للموضوع الّتي هي الأدلّة الأربعة[٢].

وأمّا صاحب «الفصول» ﷺ؛ فقال بأنّ البحث عن دليليّة الدليل يرجع في الحقيقة إلى البحث عن أحوال الدليل، فهكذا أدخلوا البحث عن حجيّة خبر الواحد ونظيره في مسائل علم الأُصول بعد أن جعلوا موضوعه الأدلّة الأربعة[٣].

نقول: إمّا أن يكون المراد من إثبات السنّة أو دليليّة الدليل إثبات السنّة في الخارج حقيقة بخبر الواحد، أو إثبات الدليليّة كذلك، فلا ريب أنّ ذلك يرجع إلى مبادئ العلم، ويصير ذلك مفاد «كان» التامّة، لأنّ الموضوع الّذي يبحث عن أحواله في العلوم لابدّ وأن يكون وجوده مفروغاً منه، وإلّا فيرجع البحث عن وجود الموضوع إلى البحث عن مبادئ العلم لو لم يكن ثابتاً في علم آخر، حتّى يحتاج البحث عنه في نفس العلم.

---

(١) مثل: حجيّة الظواهر وخبر الواحد ونظائرها؛ «منه ﷺ».

(٢) فرائد الأُصول: ١ / ٢٣٨.

(٣) الفصول الغرويّة: ٢٨٠.

وإن كان المراد من إثباته إثبات الموضوع تعبّداً بأمر الشارع أو بناء العقلاء، فهذا أيضاً يكون إثباتاً لما لم يثبت، فيجري المحذور السابق.

ولكن لا يرد على هذا التقدير أنّ إثباته تعبّداً لا يكون من عوارض ذات الموضوع، بل من عوارض لازمه، وهو مشكوك الخبريّة، والسنّة المشكوكة فباعتبار لحاظ الشكّ فيه يصير أمراً خارجاً عن الذات معروضاً للحجيّة.

ضرورة أنّ المشكوكيّة ما لوحظت في الموضوع حتّى تصير الذات معنونة بهذا العنوان معروضة للحجيّة، كما في مثل الأُصول، بل الشكّ إنّما يكون ظرفاً للذات بحيث يحكم بحجيّته في هذه الحالة، لا أن تكون هذه الحالة مأخوذة بعنوان الصفتيّة مع الذات، كما توهّم.

وبعبارة أُخرى: ليست المشكوكيّة عنواناً ملوّناً للموصوف بها في نفسه، مع قطع النظر عن لحاظه، ولا ريب أنّها ملحوظة في باب الأُصول عند اعتبارها، بخلاف الأمارات، كما لا يخفى.

إن قلت: إنّ الالتزام بالوجود تعبّداً ليس إثباتاً للوجود، لأنّ الوجود التعبّدي غير الوجود الحقيقي، بل هو في الحقيقة من عوارض الوجود، بمعنى أنّ ما فرض وجوده وشكّ فيه، يعرضه عنوان التعبّد بالوجود.

قلت: لا معنى لعوارض الوجود والبحث عن أحوال الموضوع، إلّا أن يكون شيء مفروغاً من تحقّقه وثبوته، فيبحث عن أحواله.

ومن المعلوم أنّه لو كان الموضوع ثابتاً لا معنى بعد ذلك للتعبّد بالثبوت، فإنّ الالتزام التعبّدي بالوجود إنّما يصحّ إذا لم يكن الشيء موجوداً، فيحكم بالتعبّد بوجوده والبناء على ثبوته.

هذا كلّه لو كان المراد بالتعبّد بالوجود هو الحكم بثبوت الموضوع في الخارج، لا بلحاظ وصف وإن كان ذلك بعيداً.

وإن كان المراد منه هو الالتزام بالوجود معلوماً، بمعنى أنّ البحث عن الحجيّة إنّما هو في أنّ ذات الموضوع ـ أي ذات السنّة مثلاً ـ إذا شكّ في ثبوتها بخبر الواحد، فالشارع حكم بالالتزام بكونها معلوم الوجود، بحيث تكون المعلوميّة حالاً من الأحوال العارضة للموضوع، أم لا.

ولا يخفى أنّ ذلك يختلف باختلاف المبنى في باب لسان جعل الأمارات، فعلى كلّ مبنى يرد عليهم شيء، لأنّه بناءاً على جعل المؤدّى يرجع النزاع في حجيّة خبر الواحد إلى أنّ السنّة المشكوكة هل الشارع حكم بثبوتها بطريق الخبر الواحد، أم لا؟

وهذا عين البحث عن وجود الموضوع، بداهة أنّ مؤدّى خبر الواحد ليس إلّا نفس السنّة؛ ولكن ذلك ليس مذهب شيخنا ﷺ، بل قد مضى أنّ مسلك الشيخ ﷺ على ما يستفاد من مطاوي كلماته هو جعل العلم المعبّر عنه باصطلاح بعض تتميم الكشف[1].

وعليه فنقول: وإن كانت ذات الموضوع تتّصف بالمعلوميّة في الخارج إلّا أنّ طرف عروض المعلوميّة عليها ليس إلّا الذهن، ضرورة أنّ العلم كالإرادة إنّما هما من الصفات النفسانيّة، إلّا أنّه لمّا أوضحنا في باب تعلّق الأمر بالطبائع أنّ بعض الأُمور الخارجيّة لشدّة ارتباطها بالأُمور الذهنيّة قد يكتسب عنها صفاتها كالمعلوميّة والمظنونيّة وأمثالهما.

---

(١) راجع! الصفحة: ١٥١ من هذا الكتاب.

كما أنّ عكس ذلك أيضاً يكون، فإنّ الأُمور الذهنيّة ربّما تكشف من الخارج ما يتعلّق بالأُمور الخارجيّة، كالمحبوبيّة والمبغوضيّة، فإنّهما وإن كانتا معروضتين للموجودات الخارجيّة، بمعنى أنّ الآمر إذا يأمر بشيء لمّا كان تحقّقه في الخارج محبوباً وذا مصلحة فيه، وكذلك في طرف المبغوضيّة فيطلب أو ينهى إلّا أنّ الخارج لمّا كان ظرف السقوط فلا يعقل أن يتعلّق الطلب به بما هو خارجيّ، بل الطلب في الحقيقة يتعلّق بالصورة المتصوّرة الذهنيّة الحاكية عن الخارج، فهي لشدّة ارتباطها بالخارج، لكونها مرآةً تامّة له، فتكتسب عنه بعض الصفات الخارجيّة ولوازمها.

وبالجملة؛ فكلّ واحد من وجودي الذهني والخارجي للعلقة الثابتة بينهما في بعض الموارد يكتسب لون الآخر بحيث يرى الذهني خارجيّاً، وكذلك العكس.

والشاهد على ذلك، الوجدان، ففي مثل هذه الموارد، الوجود الخارجي وإن كان متّصفاً بالعوارض الذهنيّة إلّا أنّها ليست عارضة له حقيقة، بل إنّما هو معروض لها بالعرض والمجاز حتّى لو اعتبر عروضها عليه، فيقال بأنّ ذات الموضوع خارجاً قد عرضها العلم، فصارت معلومةً، يكون ذلك مسامحة لا على سبيل الحقيقة.

فعلى ذلك لابدّ أن يلاحظ أنّ ما قيل من أنّ مسائل العلم ليست إلّا ما يعرض ذات الموضوع لذاك العلم، أنّ هذا الكلام يكون أعمّ ممّا هو من العوارض الّتي تكون على نحو الحقيقة وما هي تكون على سبيل المجاز، أو لا، بل العوارض يبحث عنها في العلم ليس ما يعرض الموضوع حقيقة.

ولمّا كان التحقيق أنّ العوارض الذاتيّة لموضوع كلّ علم الّتي يبحث عنها في العلم هي العوارض الحقيقيّة لا ما يكون عروضه له بالعرض والمجاز، فما ليس كذلك فليس من مسائل العلم، بل هي خارجة عنه أو من مباديه، فلو بنينا على ذلك في باب موضوعات العلوم[١] يصير أغلب مباحثها ومسائلها خارجاً عنها أو من مباديها، كما في علم الأُصول.

وقد عرفت أنّ هذه التجشّمات لا تفيد شيئاً، فليس موضوع علم الأُصول إلّا ما أفاده ﷺ في «الكفاية» أنّ موضوعه ما يكون له دخل في استنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة أو ينتهي إليه في مقام العمل بالوظائف الشرعيّة[٢]، لا خصوص الأدلّة الأربعة.

وقد عرفت أنّه لمّا يكون على التحقيق تمايز العلوم بتمايز الغايات لا بتمايز الموضوعات، فلا يحتاج أن يجعل الموضوع بتعسّفٍ شيئاً واحداً وعنواناً فارداً جامعاً بين شتات مسائل علم الأُصول، وكذلك العلوم الأُخر، لعدم ضرورة داعية إليه.

بل قد عرفت أنّه يوجب ذلك خروج أغلب مباحث العلم عنه وصيرورتها من المبادي، لما التزموا بأنّ مسائل العلم لابدّ وأن تكون من العوارض الذاتيّة لنفس موضوع العلم أومساويها لا غيرها، بخلاف من يجعل[٣] التمييز بتمايز

---

(١) ولمّا كان موضوع علم الفقه أفعال المكلّفين لوجوداتها الذهنيّة حاكية عن الخارج، فالأحكام الشرعيّة عارضة عليها فيها، فأفعال المكلّفين في الظرف الّذي يعرضها الأحكام تكون موضوعاً لا في ظرف الاتّصاف، كما لا يخفى «منه ﷺ».

(٢) كفاية الأُصول: ٩.

(٣) ويجعل الموضوع أعمّ من الأدلّة الأربعة، ويؤيّده تعريف علم الأُصول بأنّه العلم بالقواعد

الغايات، فهو في سعة عن كلّ ذلك.

وتفصيل هذا البحث في أوّل مباحث الألفاظ.

هذا كلّه بالنسبة إلى لحاظ الموضوع ودخول البحث عن الحجيّة بهذا اللحاظ في مسائل العلم وعدمه، وأمّا بلحاظ تعريف علم الأُصول، فلا إشكال في دخولها فيه بناءاً على كلّ التعاريف.

أمّا على تعريف المشهور بأنّه العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة، فإنّ الغرض من البحث عن حجيّة خبر الواحد وكذلك غيرها هو جواز استنباط الحكم الشرعي عن الخبر، وكذلك الشهرة ـ مثلاً ـ هل تقع في طريق الاستنباط أم لا؟

وقد مضى أنّ المراد بالحجّة هو ما يقع كبرى لصغرى أفاد حكماً شرعيّاً، فينضمّان حتّى ينتجان حكماً شرعيّاً.

ولا ريب أنّ هذه القاعدة ـ أي حجيّة الخبر ـ تكون كذلك لو صارت حجّة، وإن كان هذا التعريف في نفسه لا يخلو من حزازة، ولذلك عدل ـ عليه الرحمة ـ عنه في «الكفاية»، وعرّفه بما هو مذكورٌ فيها[1].

وإن كان هو أيضاً ليس مانعاً، لصدقه على مثل قاعدة الطهارة.

مع أنّها من مسائل الفقه، ولذا أُضيف إليه، ولا يختصّ بباب دون باب.

وأمّا على ما هو لازمٌ لهذا التعريف من أنّ كلّ قاعدة بعد الاستنباط تطبيقها

ـ الممهّدة .. إلى آخره، «منه ﷺ».

(١) كفاية الأُصول: ٩.

مع الصغريات كان مشتركاً بين المقلّد والمجتهد فهذه من مسائل الفقه والقواعد الفقهيّة الفرعيّة، وكلّما كان تطبيقها بيد المجتهد ومختصّاً به، فهذه هي القاعدة الأُصوليّة ومن مباحث الأُصول.

فعليه أيضاً يدخل خبر الواحد في مباحث الأُصول، ضرورة أنّه بعد البناء على حجيّة خبر الواحد، فالقول بأنّ مفاد هذا الخبر هو حكم الله ـ مثلاً ـ لا ريب أنّ ذلك وظيفة المجتهد، ولا ربط بالمقلّد، لما يكون للعمل بخبر الواحد من الشرائط الّتي ليست بيد المقلّد، بخلاف مثل قاعدة الضرر، فإنّه بعد البناء على حجيّتها وتعيين المجتهد مقدار دلالتها وما تدلّ عليه ألفاظ القاعدة ففي تطبيقها مع الصغريات؛ المقلّد شريك مع المجتهد، فكما أنّه يجريها في مواردها، فكذلك المقلّد يجريها ويستنتج منها.

ولكن هذا التعريف ليس بجامع ولا مانع.

أمّا الأوّل؛ فلعدم شموله لمثل قاعدة الاشتغال؛ فإنّها من القواعد الأُصوليّة والمباحث المختصّة بها، مع أنّ المقلّد أيضاً يجريها في مواردها من الشبهات الراجعة إلى قبل الفحص وغيرها، ضرورة أنّ من كان ملتفتاً إلى أصل التكليف ففيما إذا شكّ في الموارد الخاصّة في تكليف خاصّ ولم يجد الدليل عليه فما دام لم يتفحّص لم يلتزم من أوّل الأمر بالبراءة، بل عقله من جهة علمه إجمالاً بثبوت التكليف، يحكم بالاشتغال ولزوم الفحص.

نعم، من كان غافلاً عن التكليف رأساً فليس كذلك، ولكن هذا خلاف الواقع في الخارج غالباً.

وأمّا الثاني؛ فكقاعدة الطهارة وكذلك قاعدة [كلّ] شرط مخالف الكتاب

والسنّة بالنسبة إلى الشبهات الحكميّة، فإنّ نتيجتها بعد إعمالها وإجرائها في الموارد المشكوكة مشتركة بين المجتهد والمقلّد، بمعنى أنّ القاعدتين إنّما يجب [أن تكونا] من المسائل الفقهيّة ويبحث عنهما في الكتب المعدّة لبيان الأحكام الفرعيّة، مع أنّهما بالنسبة إلى الشبهات الحكميّة ليس تطبيقهما إلّا بيد المجتهد، فتأمّل!

وأمّا بناءاً على ما عرّفه بعض من أنّه العلم بالقواعد الّتي تتعلّق بالعمل مع الواسطة، بخلاف علم الفقه، فإنّه يتعلّق بالعمل بلا واسطة، فكذلك البحث عن حجيّة خبر الواحد داخل في علم الأُصول أيضاً[1]، ضرورة أنّه ما لم تثبت حجيّة الخبر الدالّ على حرمة العصير العنبي ـ مثلاً ـ لم تثبت حرمته، بخلاف مثل قاعدة الطهارة، فإنّ نتيجتها من الأوّل هي طهارة الشيء المشكوك في طهارته، وكذلك سائر القواعد الفقهيّة.

فالأُصول تبحث عن حجيّة الاستصحاب وموارد جريانه، وكذلك شرائطه أو حجيّة خبر الواحد، أو الشهرة وغير ذلك من القواعد الّتي تصير نتيجتها قابليّة وقوعها في طريق الاستنباط للأحكام الشرعيّة وعدمها، لا أن تكون بنفسها مفادها إثبات الأحكام الفرعيّة المتعلّقة بالعمل.

هذا؛ ولكنّك خبيرٌ بأنّ ذلك لا يصير فارقاً، لأنّ نتيجة حجيّة الخبر بناءاً على تتميم الكشف أو جعل المؤدّى، ليست إلّا البناء العملي والالتزام بأنّ مفاد الخبر هو الحكم الفرعي العملي، بمعنى أنّه إن كان الخبر قائماً على حرمة العصير

(١) أُنظر فوائد الأُصول: ٢٠، أجود التقريرات: ١ / ٥ و ٧.

العنبي ونجاسته فمن يقول بحجيّة الخبر يقول: يجب عليك البناء على حرمته ونجاسته، وليس لك التشكيك فيه، بل عليك أن ترى نفسك عالماً بهما، وما أدّى إليه فهو حكم الله.

نعم؛ بناءاً على أن يكون وجه منجّزيّة أدلّة الأمارات هو جعل الحجّيّة بحيث لا يكون مفاد الأدلّة إلّا إرشاداً إليها يتمّ هذا الفرق، لأنّ أدلّة الأمارات إذا لم يكن مفادها إثبات الحكم الشرعي، بل كان إرشاداً إلى جعل الطريق، فيصير مرجع البحث عن الحجيّة وعدمها إلى أنّه هل جعل لنا قول زرارة ـ مثلاً ـ طريقاً أم لا؟

ثمّ بعد أن بني على طريقيّته فمفاد ما أُخبر به يكون حكم الله الّذي يتعلّق بالعمل بعد أن جعل قول المخبر طريقاً وبحثنا عنه، بخلاف ما لو كان البحث عن الحجيّة راجعاً إلى تتميم الكشف، فإنّ البحث عن الحجيّة عليه يرجع إلى أنّه إذا أخبر العادل بنجاسة العصير العنبي هل هو نجس أم لا؟ هذا غاية ما استفدت من كلامه ـ دام ظلّه ـ في المقام.

أقول: أوّلاً بعد تسليم ورود الإشكالات السابقة أنّه ما جعل أحد التعريفين الأخيرين تعريفاً مستقلّاً، بل إنّهما متمّمان للتعريف المشهور، فإنّ الأوّل أُضيف إلى التعريف المشهور، لأنّه لمّا ورد عليه أنّه لو كانت حجيّة الاستصحاب والبحث عنها من باب أنّها أصل عمليٌّ استفيد من الأخبار[1]، فإدخاله في مسائل الأُصول مشكل.

---

(١) أُنظر! أجود التقريرات: ٤ / ٣١ ـ ٦٥.

بداهة أنّه على هذا يكون كسائر القواعد المستفادة من الكتاب والسنّة، نظير قاعدة الطهارة، وقاعدة الحرج، والضرر، وغيرها المتعلّقة بعمل المكلّفين.

ولا ريب أنّ المسألة الأُصوليّة هي الّتي بمعونتها تستنبط هذه القواعد، كالبحث عن أحوال الأخبار الدالّة على الاستصحاب وألفاظ الحديث الدالّة عليه، وغير ذلك.

وأمّا نفس الاستصحاب فهو خارج عن هذه المباحث.

فأجاب عن الإيراد شيخنا ﷺ بأنّ المسألة الفرعيّة هي الّتي إجراؤها مشترك بين المقلّد والمجتهد، بخلاف المسألة الأُصوليّة، فإنّ إجراءها مختصّ بالمجتهد والمستنبط، فيكون نظره دخيلاً فيه، لما يكون لإجرائها من الشرائط الّتي ليست إلّا بيد المستنبط.

وهذه من خصائص المسألة الأُصوليّة، ففيما إذا تنجّس الماء للتغيّر، ثمّ زال تغيّره، ليس للمقلّد إجراء استصحاب النجاسة، ولا ينفع المقلّد، بخلاف مسألة الحرج والضرر، فليس إجراؤهما مشروطاً بأُمور لم تكن بيد المقلّد[1].

وبالجملة، فهذا الكلام والضابط وإن كان فيه ما فيه، إلّا أنّه تبيّن لك أنّه ليس تعريفاً مستقلّاً لعلم الأُصول[2] حتّى يرد عليه أزيد ممّا ورد على التعريف الأوّل.

إلّا أن يقال: ظاهر كلام الشيخ ﷺ يدلّ [على] أنّ ما ذكر ضابط مستقلّ للعلمين.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣ / ١٨.

(٢) بل بقرينة الاستنباط المأخوذ في التعريف يستكشف أنّ له مدخليّة في الاستنتاج، فتأمّل! «منه ﷺ».

وثانياً: إنّ ما أورد ـ دام ظلّه ـ على التعريف والضابط الأخير، ففيه ـ مع عدم كونه أيضاً تعريفاً مستقلاً ـ: أنّه ولو كان وجه حجيّة الأمارات تتميم الكشف، أو جعل المؤدّى، فلا يتعلّق بالعمل بلا واسطة.

فإنّ الغرض من حجيّة قول العادل أوّلاً جعل قوله طريقاً، وإن كان ينتهي ثانياً وبالعرض إلى العمل بقوله، نظير الاستصحاب، فإنّه وإن لم يتعلّق بالعمل بالواسطة إلّا أنّ البحث عن حجيّة الخبر الّذي يدلّ على حجيّة الاستصحاب لا يقال بأنّ البحث عنها بحث عن القاعدة الّتي تتعلّق بالعمل، بل البحث عنها ليس إلّا بحثاً عن جعل وظيفة خاصّة للعمل وعدمه.

فكذلك البحث عن حجيّة قول العادل الدالّ على حرمة العصير العنبي ليس بحثاً عن نجاسة العصير العنبي. بل مرجع البحث عن الحجيّة إنّما هو إلى أنّ بعد البناء على العمل يجب العمل بقول العادل ـ لكونه طريقاً ـ أم لا يجب، بخلاف مثل قاعدة الطهارة، فإنّها تتعلّق بنفس العمل.

هذا؛ خصوصاً إذا قلنا بكون أمر التنزيل وتكفّله إنّما هو محمول على المكلّف، ويكون بيده، كما هو مسلك الأُستاد.

فعليه عدم ورود الإشكال على الضابط المذكور أوضح، فتأمّل!

إذا تبيّن ذلك، فلنشرع في بيان أصل المقصد وتحقيق ما عقد البحث له، وهو حجيّة خبر الواحد.

فنقول: على ما أفاده شيخنا ﷺ إنّما يكون الغرض في هذا المبحث إثبات حجيّة خبر الواحد بالخصوص أوّلاً على نحو الموجبة الجزئيّة في مقابل السلب الكلّي، وأمّا التفصيلات المذكورة فيها فتأتي بعد ذلك.

[أدلّة المانعين عن حجّية أخبار الآحاد الغير المحفوفة بالقرائن القطعيّة]

أمّا المانعون عن حجيّة أخبار الآحاد الغير المحفوفة بالقرائن القطعيّة؛ فقد تمسّكوا بالأدلّة الأربعة:

أمّا الكتاب؛ فما يدلّ من الآيات فيه على عدم حجيّة الظنّ بين فريقين، فمضمون أحدهما؛ مثل قوله تعالى: ﴿ وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لك بِهِ عِلْمٌ ﴾[1] يدلّ على عدم جواز التعبّد بغير العلم، وحرمة التمشّي في طريق غير علمي.

وثانيهما: ما يدلّ على أمر زائد على ذلك، مثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الظَنَّ لا يُغْني مِنَ الحَقِّ شَيْئاً ﴾[2].

فإنّ لسان الآية الأُولى إنّما هو تحريم العمل بالظنّ، ولا ينافي ذلك تشريع حجيّة، بخلاف الآية الثانية، فإنّ لسانها ـ مضافاً إلى التحريم ـ إرشاد بظاهرها إلى عدم إمكان صيرورة الظنّ طريقاً، لعدم إغنائه عن الحقّ والواقع أصلاً.

أمّا الأُولى؛ فالإنصاف أنّه لا دلالة لها أصلاً، لأنّ ظاهرها إنّما هو بمنزلة أصل وبيان حكم كلّي على موضوعه.

ولا ريب أنّ القضيّة المسوقة لبيان الحكم لا تكون حافظة لموضوعه ومبيّنة له، بل لابدّ وأن يكون الموضوع من الخارج محرزاً، فالآية المباركة إنّما تدلّ على أنّ العمل بغير العلم حرامٌ، وإنّما ثبوت هذا الحكم تابعٌ لموضوعه وثبوته من

---

(١) الإسراء (١٧): ٣٦.

(٢) يونس (١٠): ٣٦.

الخارج.

وأمّا أن تدلّ على أنّه أيّها العامل بالظنّ أو الخبر الواحد! أنت ظانٌّ، فلا تدلّ على ذلك أبداً، كما لا يخفى.

فإذا تحقّق أنّ لسانها ليس إلّا بيان حكم كلّي وتأسيس أصل، لعدم جواز الاعتداد بغير العلم فلا ينافي ذلك أن تثبت حجيّة الظنّ بالدليل الخارجي، بحيث لو دلّ من الخارج دليل على حجيّة الظنّ من بناء العقلاء وغيره، فيكون حاكماً على ما تدلّ عليه الآية، لصيرورة خبر الواحد بعد قيام الدليل على حجيّته علميّاً، كما في مطلق الأدلّة الحاكمة، مثل الاستصحاب وغيره.

فكما أنّ شأنه تضييق دائرة المحكوم والتوسعة في دائرة الأدلّة الدالّة على اعتبار الطهارة في الصلاة ـ مثلاً ـ بجعلها أعمّ من أن يكون علماً أو علميّاً.

ومرادنا من التضييق في دائرة المحكوم هو أنّه فيما إذا شكّ في الطهارة ـ مثلاً ـ كان التكليف والوظيفة عدم الاعتناء بهذا الشكّ فيها بمعنى كان يجب تحصيل الشرط علماً ولكن دليل الاستصحاب يضيّق دائرة هذا الشكّ، ويبيّن بأنّه لا يعتنى بالشكّ في الطهارة فيما إذا لم يكن مسبوقاً بالحالة السابقة، وإلّا فلو كان كذلك فهذا الشكّ يكون كالعدم.

فكذلك أدلّة حجيّة الظنّ الحاصل من خبر الواحد من بناء العقلاء المنضمّ إلى عدم الردع من الشارع، حاكمة على الآية، ومبيّنة لمدلولها بأنّ الظنّ ليس بحجّة ما لم يصر علميّاً، فيضيّق دائرة مدلول الآية ويوسّع دائرة الأدلّة الدالّة على الأحكام الواقعيّة بكون موضوعها أعمّ من أن يكون علماً أو علميّاً.

فلا يتوهّم أنّه بعد أن يرى بالوجدان مع قيام الدليل على حجيّة خبر الواحد

أنّ الظنّ بمدلوله باق ولم ينقلب إلى العلم، فكيف يرفع اليد عن الآية؟ لما أوضحنا من أنّ الآية مستحيل أن يحفظ موضوعها، ولذلك لا تنافي مع ما دلّ على حجيّة الظنّ، والمفروض أنّ ما يدلّ عليها يرفع موضوعها من الخارج.

فالحاصل: أنّ الآية الأُولى لا دلالة لها على عدم حجيّة الظنّ الحاصل من خبر الواحد، ولا تعارض ما يدلّ على حجيّة هذا الظنّ بمعنى أنّها ليست قابلة لمعارضتها.

وإنّما الإشكال في الآية الثانية، فإنّه لمّا كان لسانها ظاهراً في الدلالة على عدم صلاحيّة طريقيّة الظنّ وعدم إغنائه عن الحقّ أصلاً فقد يتوهّم لذلك أنّها تمنع عن حجيّة الظنّ رأساً، وتعارض ما يدلّ على حجيّته، بل تكون في مقام الردع عمّن بنى على حجيّته لنفيها صلاحيّة طريقيّة الظنّ أصلاً.

فنقول ـ توضيحاً للوهم ودفعه ـ: إنّ في معنى ظاهر الآية يحتمل أمران:

الأوّل: أن تكون في مقام بيان أنّ الظنّ في حدّ ذاته لا يقتضي الطريقيّة، بمعنى أنّه ليس مثل العلم الّذي طريقيّته ذاتيّة، فالظنّ ليس كذلك، بل في حدّ نفسه وطبيعته الأصليّة لا اقتضاء محض، فلا يجوز متابعته والاكتفاء به في كشف الحقّ وأداء التكليف.

الثاني: أن تكون في مقام سلب الاقتضاء عن طريقيّته رأساً بحيث يكون الظنّ كالأحكام الاقتضائيّة الّتي تكون الأحكام الثابتة لموضوعاتها ثابتة لها على الإطلاق، بمعنى أنّه ما دامت ذواتها موجودة فالحرمة أو الوجوب ثابت لها ولو طرأها عنوان آخر.

وكيف كان؛ فإن كانت الآية دالّة على المعنى الأوّل فمن المعلوم أنّها تصير

كالآية الأُولى، بمعنى أنّها لا تنافي ما يدلّ على حجيّة الظنّ ولا تعارضه، ضرورة أنّها على ذلك تصير كالأحكام الإباحيّة الّتي نشأت عن لا اقتضاء محض في ذوات موضوعاتها، بحيث لا تنافي أن يثبت مقتض خارجيّ كالنذر وشبهه، ويرجّح أحد طرفي الفعل والترك الّذي كانت الذات بالنسبة إليهما على السويّة في الاقتضاء، ومعناه عدم كونها مقتضية لأحدهما.

وكذلك في مسألة طريقيّة الظنّ وحجيّته، فإنّها وإن كانت في حدّ نفسها لا تقتضي الطريقيّة إلّا أنّها بقرينة «لا يغني» لا تقتضي عدمها [أيضاً]، وهذا لا ينافي أن يجيء الاقتضاء من الخارج وتقتضي المصلحة حجيّته.

وإن كانت دالّة على الثاني، فلمّا عرفت من أنّ فيه اقتضاء العدم، فتكون ردعاً عمّن اكتفى به، فتكون دليلاً على عدم حجيّة الظنّ، بل يبطل ما دلّ على حجيّته.

ثمّ إنّه لا تبعد الدعوى بأنّها ظاهرة في المعنى الأوّل، فتكون من قبيل أن يقال: إنّ الظنّ لا يغني عن الحرمة ـ مثلاً ـ فكما أنّ مثل هذه القضيّة ظاهرة في أنّ الظنّ في حدّ نفسه لا يقتضي الحرمة، ولا يغني عنها. فكذلك ظاهر قوله تعالى: ﴿ **إنّ الظَنَّ لا يُغْني** ﴾ الآية، يدلّ [على] أنّ طبيعة الظنّ لا تقتضي الطريقيّة، فإذا صارت ظاهرة في هذا المعنى فقد أشرنا إلى أنّها لا تنافي أن يثبت للظنّ من الخارج مقتضى الإغناء ومصلحة الطريقيّة من بناء العقلاء في بعض أفراده وإمضائه الشارع وغير ذلك من المقتضيات.

ولو سلّمنا كون الآية دالّة على المعنى الثاني وظاهرة فيه، فنقول: لا إشكال

أنّها منصرفة بقرينة التوبيخ الّذي في الآية الأُخرى ﴿ إِنْ هُمْ إِلّا يَظُنُّونَ ﴾[١] أو في صدر نفس هذه الآية قوله تعالى: ﴿ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلّا الظَنَّ ﴾[٢] عن الظنون الّتي استقرّ بناء العقلاء على حجيّتها، بمعنى أنّها مؤكّدة للردع للظنون الّتي يوبّخ عند العقلاء اتّباعها، وهو اتّباع الظنون في أُصول الدين وغيره ممّا لم يستقرّ بناء العقلاء على العمل بالظنّ لا مطلق الظنّ.

مع أنّ أساس أُمور عيش الناس إنّما يكون على اتّباع الظنّ في الأُمور العاديّة، وهذا هو المسمّى بالعلم العادي، وقلّما يتّفق لهم العلم الحقيقي في أُمورهم فكيف يمكن أن يكون التوبيخ راجعاً إلى مطلق هذه الأُمور، هكذا أفاد دام ظلّه.

ولكن دعوى الانصراف بعيدة ومحتاجة إلى شاهد وافٍ، ومن أين يثبت أن التوبيخ ليس راجعاً إلى اتّباعهم الظنّ في الأُمور الدينيّة أُصوليّاً كانت أم فروعيّاً؟ واستقرار بناء العقلاء على اتّباعهم الظنّ في الأُمور العاديّة وصحّة عملهم في ذلك لا يثبت ولا يلازم تصويبهم في عملهم بالظنّ حتّى في الأُمور الدينيّة.

فيمكن أن يجاب عن الآية بناءاً على المعنى الثاني بأنّه وإن كان حكماً اقتضائيّاً إلّا أنّه لا ينافي ذلك أن يثبت من الخارج مقتضٍ أقوى ممّا تقتضيه ذات الظنّ فيرجّح عليه، كما في جميع الأحكام الاقتضائيّة من الحرمة والوجوب الّتي قد يرفع اقتضاءها المقتضي الخارجي أقوى ممّا يقتضيها بعناوينها الأوّليّة مثل قاعدة الضرر والحرج، كذلك اقتضاء الظنّ عدم الطريقيّة، وإن كان على الإطلاق بمعنى أنّه ثابت له ولو أن يعرضه عنوان آخر إلّا أنّه إذا كان العنوان الآخر أقوى

---

(١) البقرة (٢): ٧٨.

(٢) الأنعام (٦): ١١٦، يونس (١٠): ٦٦.

ممّا تقتضيه ذاته، فيصير هذا العنوان وارداً عليه فيرتفع موضوعه، بمعنى أنّ الظنّ بعد استقرار بناء العقلاء على اتّباعه في بعض الموارد وعدم ردعهم الشارع يصير بذلك طريقاً علميّاً، فيوجب هذا البناء منضمّاً بعدم الردع ارتفاع موضوع الآية فلا يتمّ الاستدلال بهذه الآية على عدم حجيّة الظنّ بعد قيام الدليل على حجيّته.

ثمّ إنّ محصّل الفرق بين دلالة الآية الأُولى على المدّعى، والتقريب الأوّل، والثاني في الآية الثانية هو أنّ الآية الأُولى إنّما تنهىٰ عن اتباع الظنّ مادام موضوع الحكم محرزاً من الخارج، والآية بنفسها ليست حافظة لموضوعها، فإذا ثبت من الخارج حجيّة طريق غير علمي، لما يصير بسبب قيام الدليل، الطريق الظنّي علميّاً، فليست الآية قابلة لأن تعارض هذا الدليل، ولا تشمل رأساً المورد الّذي قام الدليل على اعتباره.

وأمّا التقريب الأوّل في الآية الثانية؛ فهو أنّ الحكم لمّا كان لا اقتضائيّاً فأقلّ ما يكون فيه الاقتضاء إذا قام على حجيّة الظنّ، ولو لم يقلّبه إلى العلمي يكون ذلك حاكماً على الآية.

وأمّا التقريب الثاني في الآية الثانية؛ فلمّا كان الحكم فيها اقتضائيّاً فلا يعارضه شيء، بل هو ـ لو تمّ ـ حاكم على كلّ دليل، ولذلك التزمنا في جوابها بعدم شمولها لمحلّ النزاع وانصرافها إلى غيره وثبوت دليل وارد، أو حاكم.

هذا كلّه في تقريب استدلال المانعين عن حجيّة الظنّ بالآيات، والجواب عنها.

وأمّا استدلالهم بالأخبار؛ فالأخبار المذكورة والصالحة للمنع بين طوائف أربعة:

منها: ما يدلّ على عدم حجيّة الأخبار المخالفة للكتاب والسنّة.

ومنها: لسانها عدم صدور مثل هذه الأخبار رأساً.

ومنها: لسانها عدم صدور الأخبار الغير الموافقة.

ومنها: عدم حجيّة غير الموافق للكتاب والسنّة.

مضافاً إلى أنّه أيضاً يكون خبر الواحد معلّقاً فيه القبول وعدمه على حصول العلم بصدوره وعدم حصوله، ولذلك أجاب شيخنا ﷺ عن هذه الرواية بأنّها خبر الواحد، وبخبر الواحد لا يمكن إثبات عدم حجيّة خبر الواحد، وإلّا يلزم الدور[1]، كما هو واضح.

ولكن لا شبهة في أنّه مع قطع النظر عن الخدشة في سنده، دلالته أيضاً غير تامّة، وحاله حال الآية الأُولى[2]، بمعنى أنّه يدلّ على أنّ الحديث مادام لم يكن علميّاً فليس بحجّة، والمفروض أنّه أيضاً ليس حافظاً لموضوعه، فإذا قام الدليل من الخارج على حجيّة الخبر فيصيّره علميّاً، وهذا الحديث أيضاً ما كان قابلاً لمعارضته، فكيف يقاوم ما يدلّ على الحجيّة؟

وأمّا الطوائف الأربع الأُول الّتي لابدّ من الالتزام بتواترها حتّى يصحّ الاستدلال بها، فنقول ـ توضيحاً للأمر ـ: أنّ للتواتر مراتب أربع:

الأُولى: أن يتعدّد الناقلون للخبر في نقل حديث خاصّ بلفظ واحد ظاهر في معنى فارد بمقدار يحصل العلم بعدم تواطؤ هؤلاء المتعدّدين على الكذب عادة.

---

(١) فرائد الأُصول: ١ / ٢٤٦.

(٢) الإسراء (١٧): ٣٦.

الثانية: أن ينقل جماعة[١] أحاديث بحيث ولو كانت ألفاظها مختلفة إلّا أنّها سيقت لبيان معنى واحد بلا جهة مختلفة فيها، وهذا هو المسمّى بالتواتر المعنوي، وهذه المرتبة لمّا صارت ألفاظ الحديث فيها مختلفة ربّما تحتاج في عدد الناقلين إلى أزيد ممّا في الأُولى.

الثالثة: أن تنقل جماعة وقائع مختلفة وأخباراً متعدّدة ظاهرة في معاني وقضايا مختلفة، ولكن لا بحيث تكون مختلفة من جميع الجهات، بل تكون جميعها متّحدة في الدلالة على جهة واحدة تكون في جميعها مشتركة.

وهذه مثل الوقائع المنقولة عن أميرالمؤمنين عليه السلام وغزواته المختلفة الحاكية عن القضايا المختلفة[٢]، ولكن في جميعها جهة مشتركة وهي كشفها عن شجاعته عليه السلام.

وهذه أيضاً ـ لما عرفت ـ قد تحتاج إلى ناقلين كثيرين حتّى يحصل العلم بعدم تواطئهم على الكذب عادة إلى أزيد من العدد في المرتبة الثانية.

الرابعة: أن يكثر الخبر وعدد الناقلين للأحاديث المختلفة الدالّة على المعاني المختلفة بحيث لم يكن فيها جهة مشتركة أصلاً[٣] كالأخبار الّتي يسمعها الشخص من أوّل الصبح إلى الغروب، فيعلم إجمالاً بصحّة أحد هذه الأحاديث وصدقه، لبعد أن تتواطأ هذه الجماعة على الكذب في نقل جميع هذه الأخبار

---

(١) أيضاً يعلم بعدم تواطئهم على الكذب عادة؛ «منه عفي عنه».

(٢) بحار الأنوار: ٣٢ / ١٧١ و ٤٤٧.

(٣) لا لفظاً ولا معنىً وقد أنكر الشيخ حجيّة مثل هذا التواتر عند ردّ كلام «الفصول» في تنبيهات الانسداد (فرائد الأُصول: ١ / ٤٤٣، الفصول الغرويّة: ٣٩٠)، فراجع؛ «منه عفي عنه».

أيضاً.

وهاتان المرتبتان الأخيرتان تسمّيان بالتواتر الإجمالي في كلام (لسان) بعض[١].

إذا عرفت هذه المراتب للتواتر فنقول جواباً عن الأخبار: لا شبهة في أنّ المقام ـ أي الأخبار المستشهد بها على المنع من العمل بخبر الواحد ـ من أقسام التواتر الإجمالي، فإمّا أن يدّعى أنّ التواتر يتحقّق بانضمام مجموع الأقسام الأربعة، بمعنى أنّه يدّعى أنّه علم إجمالاً صدق رواية من هذه الروايات المنقسمة بالأقسام المذكورة، أو يدّعى تواتر كلّ واحد من القسمين، أي يدّعى تواتر ما يدلّ على عدم صدور الخبر الغير الموافق أو المخالف مستقلّاً، وكذلك تواتر ما يدلّ على عدم حجيّة الغير الموافق أو المخالف كذلك.

أمّا على الدعوى الأُولى؛ فلمّا كان العلم الإجمالي بالتواتر يتحقّق من جميع الأقسام الأربعة منضمّة وبالنسبة إلى الغير الموافق والمخالف يكون دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، بمعنى أنّا لا ندري إذا اعتبر في قبول الخبر في جملة من هذه الروايات كونه موافقاً للكتاب والسنّة هل المراد منها أن لا يكون مخالفاً أم لا بل المراد خصوص الموافقة مضافاً إلى عدم المخالفة؟

ولا يخفى أنّ[٢] في باب العلم الإجمالي إذا دار الأمر بين الأقلّ والأكثر يؤخذ بالقدر المتيقّن ويبنى على الأقلّ، فتختصّ دائرة العلم الإجمالي بما دلّ

---

(١) قوانين الأُصول: ٤٢٦ و ٤٢٧.

(٢) القاعدة في باب العلم الإجمالي بالتواتر إذا كان بين الأخبار المتواترة ما يكون النسبة بين بعضها والبعض الآخر الأعمّ والأخصّ، فيؤخذ بالأخصّ ليوافق الكلّ فيه، فافهم! «منه ﷺ».

على اشتراط عدم المخالفة، لكونها هو القدر المتيقّن.

وهذا القسم أمره دائر بين عدم صدور الخبر المخالف وعدم حجيّته، فيكون قوام العلم الإجمالي بهذين القسمين، أي ما يدلّ على عدم الصدور، وعدم حجيّة الخبر المخالف، أعمّ من أن يكون التخالف التخالف التبايني أو الأعمّ والأخصّ.

ثمّ إنّه بعد العثور على الأخبار الكثيرة الصادرة عن الأئمّة عليهم السلام، مع أنّ النسبة بينها وبين عمومات الكتاب نسبة العموم والخصوص المطلق، أو الإطلاق والتقييد، فيخرج عن دائرة ما يدلّ على عدم صدور المخالف هذا القسم من المخالف.

ولمّا عرفت أنّ ذلك من الّذي يكون قوام العلم الإجمالي به، فإذا خرج عن تحت العلم فينحلّ العلم الإجمالي وتصير الشبهة بالنسبة إلى باقي الأطراف شبهة بدويّة.

وأمّا على الدعوى الثانية[1]؛ أمّا العلم الإجمالي في طرف الصدور، فينحلّ؛ لما عرفت من العلم بصدور الأخبار المخالفة الّتي تكون النسبة بينها وبين الكتاب والسنّة العموم والخصوص، فيبقى التخالف التبايني، فيدخل تحت العلم الإجمالي الحاصل من الأخبار الدالّة على عدم حجيّة الأخبار المخالفة، فيكون أطراف العلم الإجمالي في الطرف الآخر ثلاثة.

فالعلم الإجمالي في طرف عدم الحجيّة أمره دائر بين عدم حجيّة الأخبار الّتي تكون النسبة بينها وبين الكتاب والسنّة التباين، أو الّتي تكون النسبة العموم والخصوص مطلقاً، أو عدم صدور ما تكون النسبة فيه تبايناً، فقوام العلم

---

(١) وإن كان ذلك بعيداً غاية البعد؛ «منه رحمه الله».

الإجمالي فيه يكون بهذه الأُمور الثلاثة.

فنتيجة العلم الإجمالي في طرف عدم الحجيّة بعد الأخذ فيه بالقدر المتيقّن أيضاً ـ وهو الأخبار المخالفة الأخصّ من الغير الموافق ـ تكون بدعوى العلم الإجمالي بعدم حجيّة إمّا الأخبار الّتي يكون تخالفها مع الكتاب والسنّة تخالف العموم والخصوص، وإمّا الأخبار الّتي تخالفها تباينيٌّ، وإمّا عدم صدور الأخبار الّتي تخالفها تباينيٌّ رأساً.

وقاعدة العلم الإجمالي تقتضي رفع اليد عن جميع الأخبار الّتي تكون مصداقاً لأحد هذه العناوين.

فهنا لانحلال هذا العلم قد يقال بانصراف لفظ «المخالفة» عن تخالف العموم والخصوص.

ففيه؛ مع أنّ ذلك قول بلا دليل، أنّ الأصحاب فهموا خلافه، بمعنى أنّهم استفادوا من لفظ «المخالفة» الواقع في الأخبار الأعمّ من التباين والعامّ والخاصّ، ولذلك تراهم أنّه لو كان خبر مخالفاً لقول العامّة تخالف العموم والخصوص، معارضاً مع الرواية الّتي ليست كذلك، يأخذون الخبر الأوّل ويطرحون ما هو ليس هكذا ـ أي مخالفاً ـ ولو بالعموم والخصوص.

وكذلك بالنسبة إلى موافقة الكتاب والسنّة ومخالفته، كما استفادوا كذلك في أخبار العلاج حتّى لم يحتملوا فيها من المخالفة غير ذلك، بمعنى أنّ بناء العلماء في باب أخبار العلاج يكون على أنّ لفظ «المخالف» الواقع فيها ليس المراد منه إلّا ما كانت مخالفته مع الكتاب تخالف العموم والخصوص، وكذلك مع العامّة، لا ما يكون أعمّ من المخالفة التباينيّة.

ولذلك لو كان مذهبهم على حكم عامّ، مثل: أكرم العلماء، وورد في طريقنا رواية مضمونها مثل: أكرم النحويّين، ورواية أُخرى: لا تكرم النحويّين، يعمل الأصحاب بالرواية الّتي يكون مفادها مثل: لا تكرم النحويّين.

وسرّ ذلك ـ أي أنّهم ما احتملوا في المخالفة التخالف التباييني في أخبار العلاج ـ أنّه لا إشكال أنّ التعارض لا يقع إلّا بين الحجّتين، دون الحجّة واللاحجّة.

فلو كانت رواية خالفت الكتاب بالتخالف التباييني لا يلتزمون بحجيّة مثل هذه الرواية رأساً، بمعنى أنّه لا يشملها دليل التعبّد من أوّل الأمر، لعدم ترتّب أثر عمليّ على ذلك، لأنّه لو فرض أن يشملها دليل التعبّد، فلازمه أن نحكم بإجمال الرواية والدليل القطعي كليهما دون التخيير، ضرورة أنّ التخيير إنّما يجري فيما إذا كان التعارض بين الظهورين بعد الفراغ عن السند وتوافقهما فيه، لا ما إذا كان أحدهما قطعيّاً والآخر مشكوكاً، فتأمّل!

وبالجملة؛ فلمّا لم يترتّب أثر عمليّ على هذا التعبّد، فلا يشملها دليل التعبّد رأساً.

وكيف كان؛ مع هذه القرائن كيف يمكن إنكار شمول لفظ «المخالف» في الأخبار المتنازع فيها لمخالفة العموم والخصوص، والالتزام بانصرافها عنها؟ مع أنّ من جملة الأخبار المستدلّ بها على المنع هي أخبار العلاج.

فحقّ الجواب عن الدعوى الثانية أن يقال: إنّه قد ظهر من أخبار العلاج وفحواها حجيّة الأخبار الّتي تكون النسبة بينها وبين الكتاب والسنّة العموم والخصوص.

فلو قلنا بعدم حجيّة الأخبار الّتي تكون نسبتها مع الكتاب والسنّة كذلك، لم

يبق موضوع لأخبار العلاج، ضرورة أنّ من جملة ما يذكر فيها للعلاج هي مخالفة العامّة وموافقة الكتاب.

وقد عرفت أنّ معنى المخالفة فيها منحصر بمثل العموم والخصوص، فلولم يكن مثل ذلك حجّة فكيف تصير معرضاً لأخبار العلاج، فيقع التعارض بين فحوى هذه الأخبار وإطلاق الأخبار المانعة.

ولا ريب أنّه لابدّ أن تقيّد الأخبار المانعة بغير تخالف العموم والخصوص، ويتصرّف في إطلاقها لهذه القرينة الواضحة، فيخرج هذا القسم عن عنوان العلم الإجمالي المفروض في طرف الأخبار الدالّة على عدم حجيّة الأخبار المخالفة.

وقد كان هذا القسم من مقوّمات أطراف العلم الإجمالي المذكور، فإذا خرج ذلك فينحلّ العلم الإجمالي فيه كسابقه.

فقد اتّضح ـ بعون الله ـ جواب استدلال المانعين عن حجيّة الخبر بالأخبار أيضاً.

وأمّا الجواب عن استدلالهم بالإجماع؛ فحال الإجماع كما ترى، فلا يحتاج إلى الإطناب.

[أدلّة المجوّزين لحجّيّة أخبار الآحاد]

أمّا المجوّزون؛ فقد استدلّوا بالأدلّة الأربعة:

أمّا الآيات؛ فأُولاها آية النبأ[1]، فقد ذكروا للاستدلال تقريبات:

الأوّل: مفهوم تقريب الشرط، وهو أنّه تعالى علّق وجوب التبيّن عن الخبر

(١) الحجرات (٤٩): ٦.

بما إذا كان الجائي به الفاسق، فإذا كان الجائي به العادل، إمّا أن لا يجب التبيّن ولا يجوز قبول خبره، فيلزم أن يكون العادل أسوأ حالاً من الفاسق، وإمّا أن يجب قبول خبره بلا تبيّن، وهو المطلوب.

الثاني: بتقريب مفهوم الوصف، وهو أنّه قد علّق التبيّن عن الخبر بما إذا كان المخبر فاسقاً، ولو لم يكن لوصف الفسق مدخليّة ـ بل كان عدم القبول لكونه خبراً واحداً ـ لما كان يصلح أن يعلّل عدم القبول بكون مخبره فاسقاً، لأنّ التعليل بالذاتي مع كونه صالحاً للعليّة أولى من التعليل بالعرضي، لتأخّر رتبته عنه، وتقدّم الذاتي عليه.

الثالث: بتقريب دلالة الإيماء، ومن باب مناسبة الحكم والموضوع، وهو أنّه لو كان ذات خبر الواحد تقتضي التبيّن، وكان الوصف المعبّر عنه الواقع في حيّز التعليق والحكم عنواناً مشيراً للذات لما كانت خصوصيّة لأن يجعل الفسق عنواناً مشيراً.

مع أنّه يكون كمال المناسبة بين صفة الفسق إذا كان المخبر متّصفاً به لأن يفتّش عن خبره، لكونه الّذي لا يعتمد على قوله، ولا اعتبار بخبره، لعدم احترازه عن تعمّد الكذب.

وبالجملة؛ فمن اقتران التعليل بهذه الصفة يستكشف أنّ خصوصيّة صفة الفسق صارت علّة لوجوب التبيّن.

ثمّ إذا وجب التبيّن عن خبر الفاسق إمّا أن يكون لا يجب في خبر العادل، ولا يجوز قبول خبره أو يجوز القبول بدون التبيّن، فالأوّل يوجب الأسوئيّة المذكورة، والثاني يثبت المطلوب.

ولا يخفى أنّ شيخنا ﷺ قد خلط في «الرسالة» بين التقريبين الأخيرين[١]، مع أنّهما مختلفان وإن كانا قد يجتمعان، كما في مثل صفة الفسق، ولكن في مثل صفة الكتابة الّتي لو علّق قبول الخبريّة ـ مثلاً ـ يصدق التقريب الأوّل دون الثاني.

ثمّ إنّه اعترض الشيخ ﷺ على التقريب المذكور بأنّ المستدلّين لمّا توهّموا بأنّ وجوب التبيّن نفسيّ فضمّوا مقدّمة الأسوئيّة إلى مقدّمة المفهومين حتّى تستنتج حجيّة خبر العادل.

مع أنّ وجوب التبيّن شرطي، بمعنى أنّ شرط جواز العمل بخبر الفاسق وترتيب الآثار عليه التفتيش عن خبره.

وعلى ذلك أخذ النتيجة والمفهوم لا يحتاج إلى مقدّمة الأسوئيّة، ضرورة أنّه يكون منطوق الآية أنّه لا يجب العمل بخبر الفاسق إلّا بالتبيّن، فمفهومها يصير أنّه يجب العمل بخبر العادل بلا شرط التبيّن، كما لا يخفى[٢].

أقول: في وجه وجوب التبيّن احتمالات ثلاثة:

الأوّل: هو الوجوب النفسي، بمعنى أنّه عند إخبار الفاسق يجب التفحّص عن خبره، إمّا لأن يظهر كذب الفاسق فيفتضح، أو غير ذلك.

الثاني: الوجوب الشرطي وهو ما عرفت.

الثالث: الوجوب الطريقي نظير وجوب الفحص وتحصيل العلم بالأحكام، فعند إخبار الفاسق أيضاً يجب تحصيل الواقع المخبر به واستكشافه، لصيرورته منشأ للاحتمال، فصرف احتمال الواقع يكون منجّزاً لتكليف واقعيّ يجب الفحص

---

(١) فرائد الأُصول: ١ / ٢٥٤.

(٢) فرائد الأُصول: ١ / ٢٥٥.

عنه بحيث لو كان ثابتاً في الواقع فترك الفحص فلم يؤت بالتكليف الواقعي، لكان التارك معاقباً.

أمّا الاحتمال الأوّل؛ فهو بعيد ومناف للتعليل المذكور[١] في الآية ـ كما أفاد شيخنا ﷺ[٢] ـ فيدور الأمر بين الاحتمال الثاني والثالث.

والظاهر أنّ احتمال أوّلهما أيضاً بعيدٌ، لأنّ لازمه أن يؤخذ الوجوب المستفاد من قوله تعالى: ﴿ فَتَبَيَّنُوا ﴾ وجوباً إرشاديّاً، فيكون إرشاداً إلى الشرط، بحيث يكون المعلّق هو الشرطيّة الغير المذكورة في الكلام، بخلاف ثانيهما، فإنّ عليه الوجوب نفسيّ طريقي، والمعلّق هو نفس ما هو المذكور في القضيّة، والاعتبار أيضاً مساعدٌ معه، لأنّه إذا أخبرنا بأمر ذي أهميّة، فالعقل يحكم بالتفحّص والتفتيش عن الواقعة بلا نظر إلى حال المخبر.

فإذا تقوّى هذا الاحتمال، بل صار أقوى من الآخرين، فلا ريب أنّ أخذ المفهوم من الآية بناءاً عليه يحتاج إلى ضمّ مقدّمة الأسوئيّة بالبيان الّذي أفاده الشيخ في الوجوب النفسي بالمعنى الأوّل، حتّى يستفاد المفهوم بتقريب أنّه إذا وجب التبيّن وجوباً نفسيّاً عند إخبار الفاسق، فأمّا أن لا يجب في خبر العادل، ولا يجوز قبول خبره، فيلزم أسوئيّة حاله، لأنّ خبر الفاسق اعتني بشأنه فيتفحّص به عن الواقع، بخلاف خبر العادل، فما اعتني به أصلاً.

وبعبارة أُخرى: يلزم أن يكون الاحتمال الحاصل من خبر الفاسق منجّزاً

---

(١) لأنّ المستفاد من التعليل هو أنّه تعالى أوجب التبيّن مخافة الوقوع في الندم بدونه، ولا ربط له أبداً بتفضيح الفاسق، «منه ﷺ».

(٢) فرائد الأُصول: ١ / ٢٦٠.

للواقع، بخلاف خبر العادل، فيلزم أن لا يكون منشأ للاعتناء أصلاً، فكيف يمكن أن يقال بعدم الاحتياج إلى المقدّمة المذكورة في أخذ المفهوم؟ مع أنّ الاحتياج إليها اتّفاقي ظاهراً عند كلّ من استدلّ بالآية، ولعلّهم فهموا من التبيّن الوجوب الطريقي، كما قلناه فتأمّل في ذلك، فإنّه إن لم يرجع ما أفاده ـ دام ظلّه ـ إلى ما قاله الشيخ ﷺ من الوجوب الشرطي[1] لا يخلو احتمال غيره من وجوب استكشاف الواقع مع ملاحظة شأن نزول الآية عن تأمّل واضح، خصوصاً مع ملاحظة التعليل أيضاً.

ثمّ قال ـ دام ظلّه ـ: ولئن أغمضنا عن ذلك، فنقول: لا يخفى أنّ الظاهر أنّ وجوب التبيّن الّذي يكون المراد منه التبيّن العلمي في المقام هو الوجوب العقلي، لشرط الوجوب ـ وهو العمل بخبر الواحد ـ أو الواجب، إذ لا معنى لكون العلم شرطاً شرعيّاً للعمل بالخبر، ضرورة أنّ العلم طريق عقليّ إلى معلومه، فيكون المراد من الأمر به في الآية الشريفة هو الإرشاد إلى حكم العقل وأمر عقليّ، وهذا لا شبهة فيه.

ثمّ نقول: إنّ في باب وجه منجّزيّة الأمارات إمّا أن يكون وجهه هو جعل العلم وتتميم الكشف، أو مبنيّ على المسلك الّذي اخترناه من كون الوجه أنّ أدلّة الأمارات أبدعت الاهتمام بالواقع، ولمّا يحتمل أن يكون مؤدّى الأمارات هو الواقع، ولذلك يجب الاستطراق عنه بحكم العقل بعد جعلها الأدلّة طرقاً.

وبالجملة؛ على المسلك الأوّل على كون وجوب التبيّن شرطيّاً تفيد الآية المفهوم، لأنّه بعد إرشاد الشارع في الآية إلى ما شرط للعمل عقلاً، فيستكشف من

---

(١) فرائد الأُصول: ١ / ٢٥٥.

مفهومها إنّاً بأنّ تحصيل العلم في العمل بخبر العادل ليس واجباً، لكونه بنفسه بمنزلة العلم على ما نزّله الشارع.

وأمّا على المسلك الثاني؛ فلا تفيد المفهوم شيئاً، لأنّ منطوق الآية بناءاً على كون وجوب التبيّن شرطيّاً يدلّ على أنّه بحكم العقل لا يجوز العمل وترتيب الآثار بخبر الفاسق إلّا بعد حصول شرطهما العقلي، وهو كشف صدق خبره بثبوت العلم وحصوله، فعند ذلك يحكم العقل بوجوب الإطاعة.

وأمّا مفهوم الآية الّذي يكون الغرض منه، إثبات ترتيب الأثر على خبر العادل بدون حصول العلم؛ فلا يدلّ على ذلك، لأنّه لا ريب أنّ التبيّن مطلقاً شرط عقليٌّ للعمل، فما لم يحصل العلم بمضمون الخبر، فالعقل لا يلزم بوجوب الإطاعة.

نعم؛ موضوع حكمه بالإطاعة أعمّ من العلم الحقيقي أو العلم الجعلي، ولذلك كان يحكم بوجوب الإطاعة على الأوّل، لكون الأمارة علماً جعليّاً بخلاف المبنى الثاني، ضرورة أنّ الموضوع في طرف المفهوم ـ ولو جعلاً ـ ليس ثابتاً، وإنّما حكم العقل بوجوب إطاعة مؤدّى الطرق إنّما يكون بعد أمر الشارع وإلزامه بالإطاعة، ففي المنطوق حكم العقل بالإطاعة لحصول موضوعه يكون بلا واسطة، وفي طرف المفهوم يحتاج إلى الواسطة، فكيف يستفاد المفهوم مع أنّ الباب إنّما يكون من قبيل اللوازم العقليّة الّتي لا يجوز التخلّل بينها والملزومات أصلاً؟

فالتحقيق على مسلكنا يقتضي بأن يجعل وجوب التبيّن طريقيّاً حتّى يستفاد المفهوم، فإنّه عليه يكون منطوق الآية أنّه يجب ـ عند إخبار الفاسق بشيء ـ تحصيل الواقع وكشفه، فمفهومه يصير أنّ ذلك ليس واجباً عند إخبار

العادل لأنّ مؤدّى خبره نفس الواقع، لكون خبره طريقاً إليه تنجيزاً، هكذا أفاد دام ظلّه.

ولكن لا يبعد جريان البيان المذكور في المسلك الأوّل لتقريب أخذ المفهوم في الثاني أيضاً، بمعنى أنّه وإن لم يكن حكم العقل بالإطاعة في باب الأمارات إلّا بواسطة حكم الشرع إلّا أنّه يمكن أن يستكشف أيضاً[1] بالإنّ بعد كون الأمارات حجّة شرعيّة بسبب المفهوم عدم اشتراط العمل بقول العادل بالعلم، فتأمّل!

وكيف كان؛ فقد أُورد على تقريب مفهوم الوصف بأنّ بناء المشهور على أنّه لا مفهوم للوصف، خصوصاً ما كان غير معتمدٍ على موصوفه[2].

ولا يخفى أنّ استفادة المفهوم في المقام لا ربط لها بمفهوم الوصف.

بيان ذلك: أنّه لو فرضنا أن يكون شخص من طبيعة في حال اتّصافه بوصف معروضاً لحكم بحيث لو احتملنا أن يكون فرد آخر من هذا الذات معروضاً له، لا يكون إلّا ذاته، بلا مدخليّة صفة فيه.

مثلاً؛ لو قال المولى لعبده: أكرم العالم، وعلمنا بأنّه لو كان مثل هذا الحكم لغيره من أفراد الإنسان لا يكون إلّا للذات، ففي مثل ذلك لا يعقل أن لا يكون لوصف العالميّة مدخليّة تامّة للحكم عند جعل العالم موضوعاً للحكم، بمعنى أنّه لو كانت الذات علّة تامّة لثبوت الإكرام يستحيل أن يكون للعلم أيضاً عليّة كذلك.

نعم؛ يمكن أن يكون له مدخليّة في التأكّد في المحمولات الّتي تكون قابلة لذلك.

---

(١) كما في التقريب الأوّل، «منه ﷺ».

(٢) فرائد الأُصول: ١ / ٢٥٦.

هذا في عالم الثبوت؛ كذلك في عالم الإثبات؛ فلو صدر من حكيم كلام كذلك، بأن صدر عنه حكم على موضوع متّصف بالصفة، وعلمنا بأنّه لو كان مثل هذا الحكم ثابتاً لموضوع آخر متّحداً ذاتاً مع الموضوع الأوّل لا تكون علّة الحكم إلّا ذاتهما، ففي ذلك لابدّ أن يحمل الموضوع الأوّل بكونه بوصفه العنواني علّة للحكم صوناً لكلام الحكيم عن اللغويّة.

مع ما أفادوا في تقريب مفهوم الوصف من أنّ التعليل بالذاتي مع كونه قابلاً للعليّة أولى ـ بل المتعيّن ـ من التعليل بالعرضي، لتقدّم رتبة الذات على العرض، كما لا يخفى.

إذا عرفت ذلك فنقول في الآية الشريفة: ظاهرها يدلّ على كون علّة وجوب التبيّن هي خبر الفاسق، مع أنّا نعلم أنّه لو كان التفتيش واجباً عن خبر العادل أيضاً لا تكون علّة وجوب التبيّن إلّا ذات الخبر، لعدم خروج المخبر بخبر الواحد إلّا أحدهما[1]، مع أنّه لا مقتضي لأن يكون خصوص وصف العدالة مقتضياً لوجوب التبيّن يقيناً، بل صفة الفسق هي الّتي تكون قابلة لصيرورته كذلك، لما عرفت من مناسبة الحكم والموضوع.

فعلى ذلك فلمّا رأينا أنّه جعل خبر الفاسق معلولاً لوجوب التبيّن، فلا يحتمل إلّا أن تكون العلّة هي وصف الفسق لا ذات الخبر الّذي قد يكون مخبره عادلاً، وقد يكون فاسقاً؛ لما ذكر من أنّ التعليل بالعرضي فيما كان الذاتي قابلاً له

---

(١) ولا يعقل كون الصفتين المتضادّتين بما هما كذلك علّة للحكم، متّحدتين فلو جعلتا موضوعاً يستكشف أنّ الذات موضوع وعلّة لا الوصفين، فإذا لم يمكن كونهما علّة ولم تكن فائدة أُخرى لذكر الوصف فلابدّ أن يحمل كونهما عنواناً مشير، «منه ﷺ».

لا يجوز.

وبرهان ذلك أنّه لو فرض كون مقتضي التبيّن وعلّته هي ذات خبر الواحد، فلو جعل الفسق علّة له، مع أنّ رتبة الوصف متأخّرة عن الموصوف؛ يلزم أن تقع العلّة ذاتاً في الرتبة المتأخّرة عن معلولها وهو وجوب التبيّن، أو تقعان في عرض واحد لو قلنا بكون وجوب التبيّن العارض لذات الخبر في رتبة الفسق، مع أنّ من المعلوم لابدّ أن تكون العلّة ذاتاً متقدّمة على معلولها.

فتحصّل ممّا ذكرنا؛ أنّ استفادة علّيّة صفة الفسق لوجوب التبيّن الّذي لازمه العقلي ـ بالبيان المذكور ـ هو عدم وجوب التبيّن عن خبر العادل، لا ربط لها بباب مفهوم الوصف، بل إنّما استفيد ذلك من ملازمة عقليّة الّتي صارت نتيجتها أنّه لو كانت علّة التبيّن ذات خبر الواحد مع ذلك أُمر بالتبيّن أيضاً إذا كان صادراً عن الفاسق، يلزم أن يجتمع حكمان في موضوع واحد.

وأمّا احتمال التأكّد؛ فلا يعقل في المقام أيضاً، لأنّ المفروض أنّ وجوب التبيّن شرطيٌّ أو طريقيّ، فلو فرض كونه شرطاً لذات الخبر، أو كان موضوع الوجوب الطريقي الذات، فمن المعلوم أنّهما غير قابلين للتخلّف والانفكاك حتّى يعقل تأكّد الشرطيّة أو الوجوب الطريقي، كما لا يخفى.

نعم؛ لو بنينا على كون وجوب التبيّن نفسيّاً يحتمل التأكيد، أو احتملنا كون الفاسق في المقام عنواناً مشيراً للذات، والتعبير به إنّما كان لنكتة، وهي الإشارة إلى فسق الوليد أو غير ذلك ممّا يصير قرينة ارتكازيّة على عدم كون مدخليّة للفسق حتّى توجب صرف اللفظ عن ظاهره. مضافاً إلى عدم كونه علّة تامّة يحتمل التأكيد في الأوّل وعدم المفهوم في الثاني أصلاً، ولا ريب أنّ كليهما خلاف

التحقيق.

وأمّا ما أُورد على مفهوم الشرط؛ فنذكر بعد إشارة إجماليّة إلى طريق أخذ المفهوم، فنقول: إنّ كلّ شيء جعل موضوعاً لحكم فلابدّ أن يكون لنفس هذا الموضوع الخاصّ مدخليّة وعلّيّة لنفس الحكم المحمول عليه، وهذه ملازمة عقليّة بينهما بحيث لو انتفى الموضوع انتفى [المحمول] قطعاً.

فلو فرض مثل هذا الحكم في موضوع آخر لا يعقل أن يكون شخص ذاك الحكم الأوّل، بل يكون من سنخه، وانتفاء الحكم عن موضوعه الشخصي عند انتفائه أمر عقلي من باب حكم العقل بانتفاء أحد المتلازمين عند انتفاء الآخر، ولا ربط له بباب المفهوم، بل إنّما هو من باب المنطوق، والدلالة اللفظيّة إنّما هي فيما إذا فرض ما في عقد الحمل من الحكم يكون سنخاً للحكم لا شخصه.

فعند ذلك يجري نزاع المفهوم من أنّ المعلّق في مثل «إن جاءك زيدٌ فأكرمه» أنّ المراد من الإكرام طبيعته المطلقة وسنخ وجود الإكرام حتّى لا يبقى فرد من الطبيعة يحكم به على غير زيد، أم لا، بل المراد منه الطبيعة المهملة التي هي في قوّة الجزئيّة؟

فمركز النزاع في باب المفهوم إنّما هو ذلك، فإن أمكن إثبات المفهوم من طريق إثبات سنخ الحكم في ناحية المحمول فيتمّ، وإلّا فلا سبيل إليه.

إذا ظهر ذلك، فاعلم! أنّ شيخنا ﷺ بعد نقل الاعتراض على الآية الشريفة بناءاً على استفادة المفهوم منه على تقريب مفهوم الشرط، ذكر بأنّ ظاهر مثل هذه القضيّة كقضيّة «إن رزقت ولداً فاختنه» يقتضي بأنّها مسوقة لبيان الموضوع، وإنّما يكون مفهومها من السالبة بانتفاء الموضوع، لأنّ موضوع وجوب التبيّن ليس إلّا

الخبر الّذي يكون الجائي به فاسقاً.

وبعبارة أُخرى: [الموضوع هو]الخبر الموجود بصدوره عن الفاسق، ومعلوم أنّ مفهومه ليس إلّا عدم الخبر الجائي به الفاسق.

واعترض صاحب «الكفاية» عليه في «الحاشية» بأنّ المحمول لو كان التبيّن الثابت للخبر الّذي كان الجائي به فاسقاً التبيّن الشخصي الثابت بالظهور الأوّلي من الكلام المقيّد بشخص موضوعه، فانتفاء مثل هذا المحمول عن موضوعه بانتفاء موضوعه عقلي، وعدم ثبوت المفهوم به مسلّم[1].

ولكن هذا لا ربط له بباب المفهوم وإنكاره، وللمستدلّ بالآية أن يدّعي بأنّ الموضوع وإن كان شخصيّاً فيمكن أن يكون ما يثبت له من المحمول سنخ الحكم، ولا ينافي كون الموضوع شخصيّاً كون الحكم الثابت له سنخاً وطبيعة مطلقة منه.

ومن المعلوم أنّ انتفاء مثل هذا الحكم بانتفاء الموضوع الشخصي لا يرجع إلى ما عرفت من الملازمة العقليّة حتّى لا يكون له مفهوم، بل يكون للانتفاء مفهومٌ، نظير مفهوم اللقب، بمعنى أنّه يكون لازم إثبات سنخ حكم لموضوع شخصيّ انتفاء هذا السنخ عند انتفاء موضوعه.

فلو كان المفروض في الآية هو إثبات سنخ التبيّن بحيث يرجع إلى أنّ كلّ ما فرض للتبيّن فرد، فإنّما هو ثابت إذا كان الخبر نفس خبر الفاسق، فيكون مفهومها أنّ عند عدم وجود خبر الفاسق الّذي يصدق لو كان الخبر عن عادل، لا يكون تبيّن هنا.

وبالجملة؛ فكون موضوع الحكم شخصيّاً لا يلازم عدم ثبوت المفهوم، هذا

---

(١) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ٦٠.

أوّلاً، وثانياً: لِمَ لا يجعل الموضوع أيضاً طبيعة وذاتاً مطلقة متّصفة بصفة كذائيّة، بمعنى أن يجعل الموضوع لوجوب التبيّن ذات النبأ منسلخاً عن جميع طوارئ هذه الذات متّصفاً بصدوره عن الفاسق؟ وكذلك تعتبر في طرف الحكم أيضاً الطبيعة والسنخ، فالآية ليست صريحة في كون موضوع التبيّن شخصيّاً حتّى لا يمكن اعتبار الذات.

فإذا قلنا: إنّ الموضوع طبيعة النبأ، وقد حكم عليها بوجوب التبيّن فيكون مفهوم الآية أنّ هذه الذات إذا لم تكن متّصفة بصدورها عن الفاسق لا يجب التبيّن فيها، هذا خلاصة كلامه ﷺ في «الحاشية»[1].

ومحصّل مرامه أنّه سواء جعلنا موضوع القضيّة الّذي هو النبأ شخصيّاً أم طبيعيّاً كليّاً يمكن استفادة المفهوم من الآية.

أمّا جعله شخصيّاً، فهو بأن تجعل تنوين النبأ تنويناً تنكيراً، ولمّا يكون المراد منه الفرد المعيّن واقعاً، الملازم مع كون الجائي به فاسقاً، لا الفرد الغير المعيّن، فيكون المقام من قبيل ﴿ وَجاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى المدينةِ ﴾[2] فيصير بناءاً على هذا موضوع القضيّة شخصيّاً.

ولكن لمّا اعتبرنا في جانب المحمول وجرّدنا القضيّة عن موضوعها، فيثبت لها المفهوم، ولكن مفهوم القضيّة الشرطيّة يكون مساوقاً لمفهوم اللقب لا مفهوم الشرط، لأنّ القاعدة في أخذ مفهوم الشرط تقتضي بقاء موضوع القضيّة الّذي في طرف المنطوق موضوعاً في طرف المفهوم أيضاً، وإنّما المتغيّر في طرف المفهوم

---

(١) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ٦٠ و ٦١.

(٢) القصص (٢٨): ٢٠.

هو المعلّق عليه في طرف المنطوق مع حفظ الموضوع.

فمفهوم «إن جاءك زيدٌ فأكرمه» هو عدم مجيء شخص زيد الّذي هو موضوع حقيقة.

وأمّا تغييره وتبديله بعمرو ـ مثلاً ـ فمن البديهة أنّه يخرج عن عنوان مفهوم الشرط[1]؛ كذلك بناءاً على كون المراد من النبأ نبأً شخصيّاً، فأخذ المفهوم من القضيّة المسوقة لبيان الشرط موقوف على تجريدها عن الموضوع أيضاً، وإلّا مع حفظه وبقائه لا مفهوم للشرط، بل يرجع إلى ما أفاده الشيخ ﷺ من كون الشرط مسوقاً لبيان الموضوع، ولا يفيد اعتبار السنخ في طرف الحكم أيضاً، ضرورة أنّه عليه يصير مدلول منطوق القضيّة أنّ تمام أفراد طبيعة التبيّن ثابتٌ لما لو كان خبر شخصيٌّ صادراً عن الفاسق، ولا ينافي ذلك أن يثبت فرد من التبيّن في فرد آخر.

نعم؛ إنّما تفهم المنافاة في الآية بعد فرض الحكم سنخاً، لأنّ الشخص لمّا يتبدّل فلا يمكن إثبات التبيّن فيه، لكون الطبيعة المطلقة للتبيّن ثابتة لشخص خاصّ من النبأ، فإنّما تكون تلك المنافاة لمفهوم اللقب؛ لتبدّل الموضوع، لا لمفهوم الشرط.

وأمّا جعل طبيعة [النبأ] كليّاً، فهو إنّما يكون بتجريده أوّلاً عن جميع المشخّصات، ثمّ إضافته إلى الفسق ـ بحيث تكون ذات النبأ المجرّد متّصفة بالوصف الفلاني ـ يحكم بحكم كذائي معروضاً للمحمول لا الذات الشخصيّة المقيّدة، ويرجع ذلك إلى جعل ذات النبأ الجامع بين كون الجائي به فاسقاً أو غيره

---

(١) بل لابدّ وأن يكون الموضوع في طرف المفهوم هو الموضوع في المنطوق، ففي المثال؛ ذات زيد الجامع بين كونه جائياً وغير جاء محفوظ؛ «منه ﷺ».

متّصفاً بصدوره عن الفاسق معروضاً للحكم بعد فرضه سنخاً.

مثل ما إذا قيل: ذات زيد المجرّد الجامع بين كونه جائياً أو غير جاءٍ متّصفاً بالمجيء يجب إكرامه، بحيث تفرض الذات أوّلاً مطلقة ثمّ بعنوان معروضها كصفة المجيء محمولاً عليها الحكم، لا مثل الأوّل أن يفرض العارض والمعروض شيئاً متّحداً، ولذلك يصير الموضوع من أوّل الأمر شخصيّاً، بل يجعل الموضوع طبيعة النبأ المتّصفة بصدوره عن الفاسق.

ومن المعلوم أنّ الصفة تصير ـ [أي] صفة الفسق ـ من عوارض الموضوع ولواحقه لا كالأوّل الّذي قد كانت نفس الموضوع وجزءه.

ولا يخفى أنّ استفادة هذا المعنى عن النبأ الّذي هو موضوعٌ، مبنيّة على أن يجعل تنوينه تنوين التمكّن، وعليه يثبت مفهوم الشرط للآية، ويتمّ الغرض بلا احتياج في أخذه إلى تجريد القضيّة عن الموضوع، ضرورة أنّ الموضوع في المنطوق إذا صار ذات النبأ الجامع بين كون جائيه فاسقاً أو لم يكن، ثمّ هذه الذات بطبيعتها الجامعة باعتبار بعض أحوالها ومشروطة بصدورها عن الفاسق صارت محكومة بسنخ التبيّن، فيصير المفهوم أنّ هذه الذات لو لم تكن معروضة بالفسق، بل كان النبأ موجوداً بوجود غير الفاسق، فالحكم منفيٌّ عنه، وليست القضيّة سالبة بانتفاء الموضوع، بل تصير ذات مفهوم بمفهوم الشرط، فتأمّل[1]!

هذا؛ ولكن كلّ ذلك مبنيٌّ على أن نجعل شرطيّة التبيّن للعمل بالخبر والاستناد إليه، فعليه لو جعل النبأ نبأ شخصيّاً لا يكون للقضيّة الشرطيّة مفهوم، كما عرفت، بل مسوقة لبيان الموضوع، إلّا أن تقلبه إلى مفهوم اللقب، وهو خارج عن

---

(١) فرض مثل هذا الجامع حتّى تصير الذات مطلقة، لا يخلو عن الإشكال جدّاً؛ «منه ﷺ».

الكلام.

وأمّا لو جعلناه شرطاً للواقع وترتيب الآثار على الواقعة المنقولة، كما هو الظاهر بقرينة التعليل، فإنّ الندامة إنّما تحصل للوقوع على خلاف الواقع ودائر مداره لا للاستناد، كما لا يخفى.

فعليه؛ لو كان موضوع القضيّة النبأ الشخصي، ومع انتفائه لا تصير القضيّة من السالبة بانتفاء الموضوع، فلو كان المراد من الحكم سنخه وبنينا على المفهوم في القضيّة الشرطيّة، فيستفاد المفهوم من هذه القضيّة أيضاً، ولا يتوقّف على الموضوع طبيعة النبأ وذاته، ضرورة أنّ مدلول المنطوق إذا صار أنّ العمل بالواقع إذا أخبر فاسق عنه مشروطاً بالتبيّن وكشف الواقع والعلم به، فيصير مفهوم القضيّة أنّ العمل بالواقع في غير ما إذا كان الفاسق جائياً بخبر ليس مشروطاً به.

وهذا أعمّ من أن لا يكون واقع أصلاً، كما في صورة الغفلة عنه، أو كان، بأن أخبر عنه العادل، فلا يحتاج فيه أيضاً إلى التبيّن، لأنّ الواقع عند إخباره مكشوف، ولا يحتاج إلى الفحص عنه.

والمفروض أنّ المشروط لا يكون الاستناد بالخبر حتّى يقال: عند عدم إخبار الفاسق لم يكن خبر فاسق حتّى يتفحّص عنه، بل المشروط إنّما هو العمل بالواقع وهو ثابت ولو لم يكن خبر فاسق، بل يتحقّق موضوعه بالاطّلاع عنه، ولو من غير طريق الفاسق.

وبالجملة؛ أنّ لسان مثل هذه القضيّة الشرطيّة يدلّ على كونها مسوقة لبيان إبداع المانع والردع عن العمل بخبر الفاسق، فيكون غيره ممّا يستند به عند العمل وترتيب آثار الواقع باقياً على طبيعته الأصليّة، ومقتضاه الاوّلي من عملهم بالظنّ

وعدمه، فتأمّل!

وأمّا ما أُورد على الآية ثانياً هو أنّه يكون المقام من دوران الأمر بين الأخذ بالمفهوم ورفع اليد عن عموم العلّة، وهي قوله تعالى: ﴿ أَنْ تُصيبُوا قَوْماً بِجَهٰالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلىٰ مٰا فَعَلْتُمْ نٰادِمينَ ﴾[1]، فإنّ هذا المناط في العمل بمطلق الخبر الغير العلمي، فيقع التعارض بين المفهوم وظهور التعليل وإطلاقه.

ولا ريب أنّ رفع اليد عن المفهوم الراجع إلى تقييد في ناحية المنطوق أولى من رفع اليد عن عموم العلّة، لأنّ دلالتها على العموم أظهر من دلالة الآية على المفهوم، والعلّة آبية عن التخصيص، خصوصاً مثل هذه العلّة الدالّة على أمر ارتكازي عقلائي، والأخذ بالقدر المتيقّن في مقام التخاطب[2] في باب العلّة غير جارٍ، كما لا يخفى.

وقد يجاب عن الإيراد بأنّ مرجع المدلول يكون أنّ العمل بخبر الفاسق عمل بغير الحجّة، والعمل بغير الحجّة عمل عن جهل، والعمل كذلك يكون مورثاً للندامة؛ وبعد أن كان منشأ جعل الحجيّة تتميم الكشف وجعل العلم، فليس العمل بخبر العادل عملاً عن جهالة، إذ قد حقّقنا كراراً بأنّ موضوع حكم العقل أعمّ من العلم الحقيقي والجعلي، فبناءاً على هذا يبقى المفهوم على حاله والعلّة على عمومها باقية بلا تعارض بينهما، إذ بعد تنزيل الظنّ منزلة العلم لمّا لا يكون العمل بالظنّ عن جهالة، فلا يوجب تخصيصاً في العلّة، بل هو تخصيص، كما هو شأن كلّ دليل حاكم.

---

(١) الحجرات (٤٩): ٦.

(٢) كما أفاد في الحاشية؛ «منه ﷺ». حاشية كتاب فرائد الأُصول: ٦٠.

والمناقشة في هذا الجواب تظهر بعد بيان أمر، وهو أنّه لا إشكال أنّ أداء التكليف قد يكون بنحو يوجب العذر، وأداء الوظيفة، وقد يكون بنحو يوجب امتثال الواقع وإحرازه، والعمل على النحو الأوّل إنّما يكون العمل بالحجّة وعلى طبقها وموافقة الدليل، والامتثال كذلك وإن لم يوجب الملازمة ولكن يوجب الندم، ولا يرتفع هو بسبب العمل بالحجّة قطعاً.

والمراد بالندم هو ما يترتّب على الإقدام على أمر اختياراً، مع عدم الأمن عن الوقوع في خلاف الواقع، فلا ينتقض بالعمل بالقطع مع كون العامل به جاهلاً مركّباً.

وأمّا العمل على الطريق الثاني؛ فلا يتحقّق إلّا على العمل بنحو يكون مطمئنّاً عن الوقوع في خلاف الواقع والعمل كذلك هو الذي يوجب رفع الملامة والندامة كليهما.

وهذا لا يتحقّق بالعمل على طبق الحجّة مع عدم الاطمئنان عن الوقوع في خلاف الواقع.

إذا ظهر ذلك، فنقول: العلّة في الآية لو كانت العمل على طريق الجهالة يوجب الوقوع في الندم، ومع هذه العلّة كيف يعقل جعل حجّة وطريق لا يؤمّن من موافقتهما الوقوع في خلاف الواقع؟

نعم؛ لو كانت العلّة هي الوقوع في موقع الملامة، لما كانت تنافي جعل الطريق الغير العلمي، لما عرفت من أنّ ما يرفع الملامة ليس إلّا العمل بالحجّة، بخلاف ما عرفت من موجب رفع الندم.

وبالجملة؛ فبعد أن جعل في الآية علّة المنع عن العمل بغير العلم هي الأمر

الارتكازي القهري، مع أنّ الأحكام الشرعيّة والجعل الشرعي لا يرفع الآثار القهريّة العقليّة، فلا يعقل أن يجعل مع ذلك طريقاً لا يؤمن العمل عليه الوقوع في الندم بمعنى ما عرفت، فلا معنى لجعل دليل الحجيّة حاكماً على مثل هذه العلّة بعد ما عرفت، فالجواب المذكور لا يرفع الإيراد.

وقد يجاب عنه بما هو مذكورٌ في «الرسائل»، من كون معنى الجهالة هي السفاهة، وإلّا فلو كان بمعنى العمل بغير العلم يلزم عدم حجيّة فتوى الفقيه للمقلّد، وهكذا من الطرق الظنيّة كلّ ما يكون[١].

وأجاب عن ذلك شيخنا ﷺ بأنّ هذا المعنى للجهالة غير مناسب لمورد الآية، وأمّا النقض بمثل الفتوى ونحوها؛ فقد ذكرنا عند جواب ابن قبة بأنّ المصلحة قد تقتضي جعل الطريق الغير العلمي، كما في مثل حجيّة فتوى الفقيه للمقلّد، فإنّه لمّا لم يكن شيء للمقلّد أبعد من وقوعه في خلاف الواقع من العمل بفتوى المجتهد، فإذاً يكون عمله في ذلك عن اقتضاء المصلحة، فلو وقع في موقع في خلاف الواقع لما كان ذلك متداركاً بمصلحة راجحة، فلم يورث ذلك ندماً، فتخصيص العلّة فيه وكذلك في غيره من الموارد من قبيله[٢].

واعترض عليه في «الحاشية» بأنّه لا محذور أوّلاً في أخذ الجهالة بمعنى السفاهة[٣].

وأمّا ما ذكر ﷺ دليلاً للمنع من أنّ الّذين عزموا على الإقدام وترتيب الأثر

---

(١) فرائد الأُصول: ١ / ٢٦١

(٢) فرائد الأُصول: ١ / ٢٦١ و ٢٦٢.

(٣) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ٦٢.

على خبر الوليد حين أخبرهم بقضيّة بني المصطلق كانوا عقلاء ولم يكن عملهم عن سفه قطعاً، فمورد الآية آب عن حمل الجهالة بمعنى السفاهة[١]، فهو مردودٌ بأنّ إقدامهم. لعلّه كان منشأه حسن ظنّهم بالوليد، فنبّأهم الله تعالى بأنّه فاسق، ولا يجوز العمل بقول الفاسق، وإلّا فيصير العمل سفهيّاً.

ومن المعلوم أنّه لا يمنع ذلك عن أن تكون الجهالة بمعنى السفاهة.

وثانياً بأنّ ما ذكره ﷺ من الجواب عن البيّنة[٢] ونحوها فهو خارج عن محلّ الكلام، لأنّ ما ذكر في ردّ ابن قبة إنّما كان ذاك المقام مقام الإمكان، والبحث عن عدم استحالة التعبّد بالظنّ، والآن يتكلّم في الوقوع، ومنكر المفهوم المورد على الآية يقول بأنّ ظاهر هذه العلّة لمّا كان آبياً عن التخصيص، وأخذ المفهوم يوجب تخصيصها. فالعمل بالظنّ الحاصل عن خبر الواحد غير جائز، لما استفدنا من الدليل الوارد في كلام الشارع بعدم وقوع التعبّد به، للزوم محذور الندم.

فعلى ذلك لا محيص عن حمل الجهالة على معنى السفاهة حتّى يلزم التخصّص، لا التخصيص، وينحلّ إشكال البيّنة والفتوى.

نقول: إنّ مراد الشيخ ﷺ ظاهراً من اقتضاء المصلحة العمل بمثل الفتوى ونحوها أنّه إنّما يوجب الوقوع في خلاف الواقع الندم إذا لم يكن ما يفوت عنه من الواقع متداركاً، وأمّا إذا تدارك فلا يوجب ذلك ندماً أصلاً.

فعلى ذلك تكون العلّة بالنسبة إلى ما ذكر من النقوض متخصّصة، لا تخصيصاً.

---

(١) فرائد الأُصول: ١ / ٢٦١.

(٢) فرائد الأُصول: ١ / ٢٧١.

ولكن يرد عليه أنّه بناءاً عليه يثبت المفهوم أيضاً، ضرورة أنّه بناءاً على حجيّة خبر الواحد، فإن أدّى خبر العادل إلى خلاف الواقع ففيه الواقع ومصلحته أيضاً متداركة، فيكون المفهوم وارداً على العلّة، لأنّ المصلحة الواقعيّة الفائتة إذا كانت متداركة على ما أوضحنا، فلا يتحقّق ندم بالوقوع في خلاف الواقع.

وبالجملة؛ فعلى كلّ من الاحتمالين لا يخلو كلام شيخنا ﷺ عن المحذور، فإن لم نحمل كلامه ﷺ على ما ذكرنا من معنى اقتضاء المصلحة، بل قلنا: إنّ مراده جواز نصب الطريق الظنّي لاقتضاء المصلحة، فيرد عليه ما أورده المحشّي، وإن حملناه على ذاك المعنى فيثبت المفهوم، ويرتفع التنافي بينه وبين العلّة ولما يدور الأمر بين التخصيص والتخصّص.

ضرورة أنّه بناءاً على الأخذ بالمفهوم العلّة على عمومها وإطلاقها باقية، ولا يرفع اليد عنها، لأنّ لازم الالتزام بالورود ذلك،بخلاف ما لو رفع اليد عن المفهوم فلازمه رفع اليد عن عموم المنطوق، لأنّ الإطلاق والتقييد إنّما يعرضان المفهوم باعتبار المنطوق، وإلّا فهو بنفسه من اللوازم العقليّة الغير القابلة للتخصيص.

هذا؛ ولكن ما ذكره ـ عليه الرحمه ـ في «الحاشية» من حمل الجهالة على معنى السفاهة[1] لا ترتفع به غائلة التنافي بين العلّة والمفهوم، لأنّ ما يستفاد من الآية الشريفة كون الجهالة والندامة علّتين طوليّتين؛ لعدم جواز العمل والاعتماد على خبر الواحد.

فالسفاهة علّة لعدم جواز الاعتماد على الفاسق، لأنّ الاعتماد على من لم يطمئنّ منه سفهيٌّ، والعمل السفهي لمّا يورث الندامة فقبيح وغير جائز.

---

(١) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ٦٢.

فأصل علّة العلل لعدم جواز الاعتماد على الخبر هو عدم حصول الندامة.

والظاهر أنّ ذلك ـ أي الترتّب بين العلل ـ أمرٌ وجداني يدرك من الآية[1]، مع أنّها ظاهرة دلالةً على ما ذكرنا، لأنّه تعالى رتّب عدم جواز العمل بالخبر، وعلّله بقوله تعالى: ﴿ أَنْ تُصيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ ﴾ ثمّ علّل ذلك بقوله: ﴿ فَتُصْبِحُوا عَلىٰ مَا فَعَلْتُمْ نادِمينَ ﴾.

فالمحصّل؛ أنّ الوقوع في الندم علّة تامّة لعدم جواز الإقدام على مالا يطمئنّ به من العمل بغير العلم، إلّا أنّه عليه يشكل الأمر، لأنّ لازم الأخذ بعموم هذه العلّة وإطلاقها عدم حجيّة مطلق الأمارات الظنيّة والطرق الشرعيّة المجعولة، وعدم الاكتفاء في مقام الامتثال إلّا بالعلم الوجداني، أو العمل بالاحتياط في مقام الشبهة كليّاً، كما لا يخفى.

مع أنّ المقطوع به وقوع الأمارات الغير العلميّة في الشريعة في الجملة، فيدور الأمر بين رفع اليد عن ظهور أدلّتها وإطلاقها، أو رفع اليد عن ظهور هذه العلّة وإطلاقها وتقييدها بالندم الذي هو توأم الملامة وهو العمل بالظنّ، إذا لم يدلّ دليل على حجيّته، ولمّا كان من المسلّم حجيّة مثل هذه الأمارات الغير العلميّة، فلا محيص عن حمل الندم على ا لعمل بغير الحجّة، وتقييده بما هو توأم الملامة.

ولكن تقييدها بمقدار ما ثبت من أدلّة حجيّة الأمارات الظنيّة سهل، وإنّما الكلام في تقييدها بالنسبة إلى خبر الواحد أيضاً حتّى يثبت المفهوم ويتمّ إطلاقه، ولمّا يكون المقام من الشكّ في تقييد الزائد والأصل عدمه، فأصالة الإطلاق في طرف العلّة تصير حاكمة على الإطلاق في طرف المفهوم، أو لا أقلّ من تعارض

---

(١) بحيث لا يحتاج إلى البرهان؛ «منه ﷺ».

الإطلاقين فيتساقطان.

كما لو ورد في كلام الشارع بأنّه لا تشرب الخمر لأنّه مسكر، ثمّ وردت أدلّة خاصّة في بعض موارد الحرج بجواز شربها، وشككنا في بعض الموارد خروجه وتقييد العلّة بالنسبة إليه وعدمه، وكذلك إذا قيّد العامّ الدالّ على وجوب إكرام العالم ثمّ بعدم إكرام الفسّاق، وعلمنا بكون فسّاق البلد الفلاني مراداً، وشككنا في فسّاق البلد الآخر.

كذلك يكون الشكّ في أصل التقييد بالنسبة، فكما أنّ في مثل هذه الموارد بالنسبة إلى الموارد المشكوكة لا يعتنى بالدليل المقيّد، بل يؤخذ بالعامّ، لكونه بمنزلة الأصل للموارد المشكوكة، كذلك المتيقّن من تقييد العلّة المذكورة هو تقييد الندم بتوأم الملامة الّذي لازمه عدم عليّة بالنسبة إلى العمل بالظنّ إذا لم يكن توأم الملامة.

ولكن إذا كان منشأ رفع الملامة هو الاعتماد على الحجّة المقطوع بها، فيبقى إطلاق العلّة بالنسبة إلى الحجّة المشكوك حالها باقياً.

فلا يتوهّم في هذه الموارد أنّه إذا علمنا مناط التقييد، فلا معنى بعد للشكّ في الأقلّ والأكثر بالنسبة إلى الموارد، وإلّا فيرجع الكلام إلى اعتبار قيد آخر، إذ قد عرفت [أنّه] لا إشكال في ذلك.

ويمكن أن يكون ما هو بصورة المناط من عنوان الفسق ومثله ملحوظاً بالنسبة إلى بعض الموارد دون آخر، أو يختلف المناط بحسب الموارد، كما في قاعدة الحرج، فإنّها بما هي مناط في باب الواجبات كمّاً وكيفاً ليست كذلك في باب المحرّمات، فإنّ الحرج الموجب لجواز ارتكاب الحرام لابدّ وأن [يكون]

أزيد وأشدّ ممّا يوجب جواز ترك الواجب.

وبالجملة: فتقييد الندم بالنسبة إلى العمل بالحجّة الغير المعلومة حجيّتها مشكوك، فإطلاق العلّة إذا تعارض مع إطلاق المنطوق الموجب لثبوت المفهوم فيتساقطان، فتسقط الآية عن الاعتبار ودلالتها على المفهوم، وإثبات حجيّة خبر العادل بها، كما لا يخفى فافهم!

وأمّا الإيرادات الّتي ذكرها شيخنا ﷺ القابلة للذبّ، فنحن أيضاً نقتفي آثاره ونذكر ما هو أهمّها.

الأوّل: قالوا بأنّ الآية لو كان لها مفهوم يدلّ على حجيّة خبر الواحد لدلّ على حجيّة الإجماع المنقول عن السيّد؛ الدالّ على عدم حجيّة خبر الواحد[1]، لأنّ دعواه الإجماع إنّما هو بمنزلة خبر الواحد، فلو شمله المفهوم يلزم منه عدم حجيّة أخبار الآحاد، فالالتزام بالمفهوم للآية لا يثمر شيئاً لإثبات حجيّة خبر الواحد[2].

وقد أجابوا عن ذلك بوجوه:

الأوّل: أنّه قد سبق أنّ الإجماع المنقول ما لم يكن بنحو يكون ملازماً عاديّاً لقول الإمام ليس بحجّة، لاختصاص أدلّة الخبر بالحسّي أو ما هو قريبٌ منه.

وقد بيّنا أنّ هذه الإجماعات المنقولة ليست كذلك، هذا ولكن أشرنا أيضاً في مبحث الإجماع بأنّ الإجماعات المنقولة في كلام القريبين بعهد المعصوم عليه السلام أو نوّابهم عليهم السلام تقرب جدّاً بأن يدّعى بأنّ تحصيل الإجماع بحيث يكون ملازماً

---

(١) رسائل الشريف المرتضىٰ: ١ / ٢١.

(٢) فرائد الأُصول: ١ / ٢٦٤.

عادياً بقول الإمام عليه السلام ممكن، فلا وقع لهذا الجواب، فيحسن الجواب عنه بما يأتي.

الثاني: معارضة دعوى السيّد بدعوى الشيخ رحمه الله الإجماع على حجيّة خبر الواحد، فيتعارضان فيسقطان فلا يبقى مزاحم للمفهوم، ويتمّ الاستدلال بالآية.

الثالث: إنّه لمّا يلزم من دخول خبر السيّد؛ في المفهوم، وشمول أدلّة حجيّة الخبر على خبره، خروجه عن المفهوم، وعدم حجيّة نفسه، لكونه بنفسه أيضاً خبر الواحد، ويشمل مدلوله نفسه أيضاً، ولا أقلّ بتنقيح المناط، فيختصّ بالتخصيص، فلا يشمل المفهوم وأدلّة حجيّة الخبر على خبره رأساً، لأنّه ظهر أنّ من حجيّته يلزم عدم حجيّته، ولا يعقل أن يكون الشيء مفنياً لنفسه، ومحال عقلاً أن يستلزم من وجود الشيء عدمه.

فلمّا يوجب دخول خبر السيّد رضي الله عنه أمراً محالاً فيتعيّن الالتزام بعدم شمول الدليل له وعدم حجيّته نقول: لا إشكال أنّ نسبة دليل التعبّد بالخبر إلى نفس الخبر بحسب الرتبة إنّما هو كنسبة الحكم الواقعي إلى الظاهري.

فالخبر إذا دلّ على وجوب الصلاة ـ مثلاً ـ مؤدّاه يكون وجوب الصلاة واقعاً، ومفاد دليل التعبّد بهذا الخبر سواء كان البناء على تتميم الكشف أو الأمر الطريقي أو غيرهما ليس إلّا البناء على وجوب هذه الصلاة الّتي دلّ عليه الخبر ظاهراً، أي ابن علىٰ أنّ الصلاة الّتي دلّت الرواية على وجوبها واقعاً أنّها واجب ظاهراً، فرتبة مدلول دليل التعبّد دائماً متأخّرة عن مفاد الخبر.

وكذلك في ما نحن فيه، فإنّ خبر السيّد؛ يدلّ على عدم حجيّة خبر الواحد حتّى نفسه، والمفهوم يدلّ على أنّه يجب البناء على أنّ خبر السيّد؛ الدالّ على عدم

حجيّة الخبر حتّى نفسه واقعاً يجب البناء على حجيّته ظاهراً، فالرتبة بين دليل التعبّد بخبر السيّد ﷺ ونفس مدلوله أيضاً محفوظة.

ومن المعلوم أنّه ما دامت الرتبة محفوظة بين المدلولين ـ أي مدلول دليل التعبّد ومدلول الخبر ـ فلا يلزم المحال، أما وجود الرتبة؛ فلما بيّناه من أنّ البناء والتعبّد دائماً متأخّرة عن مدلول التعبّد به حتّى في القطع أيضاً، بأنّه لو فرض أنّه قال الإمام عليه السلام ـ مثلاً ـ بأنّه إذا قطعت بحجيّة الخبر فهو ليس بحجّة، فحكمه عليه السلام بعدم الحجيّة إنّما يكون في الرتبة المتأخّرة عن القطع بحجيّة الخبر، بمعنى أنّ المقطوع به يقع في رتبة الواقع والحكم بعدم حجيّته في مرتبة الظاهر، ولا يكون الحكم والمقطوع به في رتبة واحدة.

ولذلك ربّما لا يلتزم في مثله بالتناقض، لعدم اتّحاد موضوعي القطع والحكم بعدم حجيّته، وكذلك لا إشكال في أنّ دليل التعبّد بخبر السيّد؛ الحاكي عن عدم حجيّة الخبر حتّى نفسه رتبته متأخّرة عن محكيّه، ولا ريب أنّ رتبة الحاكي متأخّرة عن محكيّه.

وملخّص الكلام؛ أنّ الّذي ذكروا من أنّه يلزم من مشموليّة خبر السيّد؛ لدليل التعبّد والمفهوم، أن يكون الشيء مفنياً لنفسه ويلزم من وجوده عدمه، ليس يلزم في المقام، وإنّما يلزم ذلك لو كان دلالة خبر السيّد؛ على عدم حجيّة نفسه بواسطة دلالة دليل التعبّد [على] عدم حجيّته واقعاً، أو دلالته على حجيّته كذلك واقعاً، بأن يكون عدم حجيّته الدالّ عليه بنفسه، مع حجيّته الدالّ عليها مفهوم الآية كلاهما في رتبة الظاهر أو كلاهما في رتبة الواقع.

ومن المعلوم أنّه ليس كذلك، لما أشرنا [إليه] من أنّ من حجيّته ظاهراً ـ

الدالّ عليها دليل التعبّد ـ يلزم عدم حجّيته واقعاً، لما عرفت من أنّ عدم حجيّته المستفاد من مدلول نفسه بالنسبة إلى دليل التعبّد إنّما هو في رتبة الواقع، لأنّ دليل التعبّد رتبته متأخّرة عن الشكّ في التعبّد، والشكّ إنّما هو في رتبة القطع به وفي عرضه.

وقد ذكرنا أنّ القطع رتبته متأخّرة عن المقطوع به، وكذلك الشكّ بالنسبة إلى المشكوك فيه، فدليل التعبّد يرد على الشكّ، والشكّ إنّما يتعلّق ويرد على مدلول الخبر، وهو حجيّته أو عدم حجّيته.

فلمّا لم يكن ما يدلّ على اعتبار خبر السيّد؛ في رتبة ما يوجب عدم اعتبار نفسه، فخبر السيّد؛ لا يلزم من وجوده عدمه، ففي الحقيقة عدم حجيّة خبر السيّد ﷺ إنّما جاء من قبل دليل التعبّد، والمفهوم الّذي كان مفاده الأمر بالمعاملة مع حديث السيّد معاملة الواقع وجعله حجّة في مرتبة الظاهر وإن أوجب حجيّته كذلك عدم حجيّته واقعاً.

ولا يقال لذلك: إنّ الشيء أعدم نفسه، بل لا يكون ذلك إلّا كالجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، فكما أنّه ارتفعت غائلة التناقض فيه بسبب كونهما في رتبتين، فكذلك في ما نحن فيه إنّما لزم من وجود شيء وحجيّته في رتبة عدم وجوده وحجيّته في الرتبة الأُخرى.

ومن المعلوم أنّه ليس ذلك مصداقاً لما يلزم من وجوده عدمه، هكذا أفاد دام ظلّه.

ويحتمل أن لا يكون ما نقلناه وافياً بمرامه إلّا أنّه لا يخلو ما أفاده ـ دام ظلّه ـ من النظر، لأنّه ما أظنّ أن ترتفع غائلة لزوم عدم خبر السيّد؛ من وجوده بما أفاده

من الالتزام بالرتبة.

بيان ذلك: أنّ من يقول بأنّه يلزم من وجود خبره عدمه أنّه يلزم من صيرورته مشمولاً لدليل الحجيّة مع كونه من المقطوع مصداقاً لنفسه أيضاً كسائر أخبار الآحاد عدم اعتبار مدلوله بمعنى سقوط حجيّته بالنسبة إلى نفسه وإلى سائر الأخبار.

أما سقوطه بالنسبة إلى نفسه؛ فمعلوم، لكونه مصداقاً لخبر الواحد، وأمّا بالنسبة إلى سائر الأخبار، فلأنّ عدم حجيّتها وسقوطها عن الإعتبار إنّما كان فرع ثبوت مدلول خبر السيّد؛، وحجيّته جهة حكايته وخبريّته، ولا خفاء في أنّ معنى حجيّته بالنسبة إلى نفسه ليس إلّا إلقاء مدلوله عن الحجيّة.

فكيف يمكن أن يثبت بمدلوله الساقط عن الحجيّة لشمول المفهوم لعنوانه وكون نفسه أيضاً مصداقاً لعنوانه، سقوط حجيّة سائر الأخبار بسبب حجيّة هذا الخبر؟

فإذا ترتّب على حجيّة خبر السيّد؛ ـ ولو ظاهراً ـ عدم حجيّة نفسه واقعاً الموجب ذلك لبقاء سائر الأخبار على حجيّتها، وقد كان الغرض إثبات سقوطها عن الحجيّة بسبب حجيّة خبر السيّد؛ أليس يلزم من حجيّة خبر السيّد؛ عدم الحجيّة، ولا يصدق على ذلك أنّه يلزوم من وجود الحجيّة عدمها؟

وأمّا [القول بـ] أنّ حجيّته إنّما تكون ظاهراً وعدمها واقعاً لا يثمر شيئاً، لما أشرت [إليه] من أنّه على كلّ حال لزم عدم ثبوت مدلول خبره وعدم حجيّته بسبب الالتزام بحجيّته ظاهراً، فلا يترتّب على حجيّته كذلك أثر أصلاً، بل وجوده يكون كعدمه بالنسبة إلى الآثار المرادة من حجيّته الّتي لا أقلّ منها حجيّة نفسه،

فافهم!

قال ـ دام ظلّه ـ: وقد يجاب عن الإشكال بأنّه لمّا يلزم من حجّيّة خبر السيّد ﷺ عدم حجّيّته فيخصّص المفهوم بالنسبة إلى خبره، فلا يشمله دليل التعبّد لذلك، فلا يبقى مانع عن حجّيّة سائر الأخبار أنّه لا إشكال أنّ لخبر السيّد حيثيّتين:

إحداهما: عدم حجّيّة نفسه، لكونه مصداقاً لنفسه.

والأُخرى: عدم حجّيّة سائر الأخبار.

فهاتان الجهتان تستفادان من مدلوله، وإنّما المانع من شمول دليل الحجّيّة له ما [هي] الحيثيّة الأُولى، لأنّها الّتي يخصّص المفهوم بها، فتبقى حيثيّته الأُخرى بلا مزاحم، فخبر السيّد؛ من تلك الجهة باقٍ على الحجّيّة والمشموليّة للدليل، فتتمّ صيرورته مانعاً عن حجّيّة سائر الأخبار.

وفيه؛ أنّ ذلك يتمّ لو كان شمول خبر السيّد؛ لنفسه بإطلاق دليل لفظي أو عمومه، لا بالمناط، فيقال: إنّ ذلك الدليل يخصّص بالنسبة إلى نفس خبر السيّد ﷺ، لأنّه إذا كان ما يدلّ على عدم حجّيّة خبر الواحد الّذي من جملته خبر السيّد؛ دليلاً لفظيّاً، بإطلاقه دلّ على ذلك، فلمّا لم يكن عليه ملازمة بين عدم حجّيّة سائر الأخبار وعدم حجّيّة خبر السيّد؛ فلا مانع من تقييد ذاك الإطلاق بعد ثبوت مقتضيه.

وأمّا لو لم يكن كذلك، بل كان مشموليّة خبر السيّد؛ لدليل عدم حجّيّة أخبار الآحاد الّذي هو مدلول خبر السيّد ﷺ بتنقيح المناط المستخرج من نفس خبر السيّد ﷺ، فلا يجوز التفكيك بين الحيثيّتين.

ضرورة أنّه يترتّب على تنقيح المناط الملازمة المفقودة في الصورة السابقة وهي وقوع الملازمة بين عدم حجيّة سائر أخبار الآحاد ونفس خبر السيّد؛ لكونه أيضاً خبر الواحد، ومن المعلوم أنَّ المناط ليس قابلاً للتخصيص، وإلّا فترتفع الملازمة، فيلزم الخلف.

هذا؛ ويمكن أن يدّعي المجيب بأنّ المناط وإن لم يكن قابلاً للتخصيص، لكونه كالعلّة التامّة، إلّا أنّه لا يمتنع أن يثبت شيء يصير وارداً عليه، كما في ما نحن فيه، فإنّه لمّا يلزم من شمول دليل الحجيّة لحيثيّة نفس خبر السيّد؛ المحذور العقلي، فيرتفع موضوع المناط، بمعنى أنّه ليس بعد قابلاً للتأثير معه، بل يبقى المناط على قابليّته للتأثير من الحيثيّة الأُخرى.

فيمكن أن يردّ هذا الجواب بأنّه لا يتوقّف تأثير خبر السيّد؛ من الحيثيّة الأُخرى، وهي جهة منعه عن حجيّة سائر الأخبار على ثبوت حيثيّة نفسه وحجيّته من هذه الجهة، بحيث لو لم يعتبر في نفسه ليس قابلاً لأن يمنع عن اعتبار أمر آخر، فحيثيّة تأثيره في رفع حجيّة غيره مترتبة على تماميّة حيثيّة نفسه، فلا يجوز التفكيك بين الحيثيّتين، فتأمّل!

ثمّ أجاب شيخنا ﷺ جواباً آخر عن هذا الإيراد بأنّه يلزم من شمول المفهوم ـ الّذي هو بمنزلة عامّ لفظي وقضيّة كليّة مسوقة لبيان حكم كلّي عامّ لخبر السيّد؛ ـ أن يثبت بمثل هذا العامّ حجيّة هذا الفرد الواحد من أفراد خبر الواحد الغير المتناهية، وسلب الحجيّة عنها، وسوق مثل هذا الكلام لإفادة مثل هذا المعنى قبيح من العاقل بغاية، وفضيح بلا نهاية[1].

---

(١) فرائد الأُصول: ١ / ٢٦٥.

نقول: منشأ هذا الجواب وما أجاب بعض بأنّه يلزم من شمول المفهوم لخبر السيّد؛، تخصيص الأكثر، الظاهر أنّه أمر واحد، وكلاهما مردودان، لأنّه إذا بنينا على حجيّة خبر السيّد؛ ودخوله تحت دليل التعبّد، وقد كان مرجع ذلك إلى الأمر بالمعاملة مع خبره ظاهراً معاملة الواقع ـ أي البناء على عدم حجيّة خبر الواحد الّذي نفسه من جملته واقعاً ـ فيقع عدم حجيّة نفسه واقعاً في طول حجيّته ظاهراً، لأنّ النسبة بينهما نسبة الحاكيّ والمحكي، والدليل والمدلول.

وبالجملة؛ فتتأخّر رتبة حجيّة نفسه عن عدم حجيّته، ومن المعلوم أنّ لاحجيّة سائر الأخبار أو حجيّتها يكون في عرض حجيّة خبر السيّد؛ واقعاً وعدم حجيّتها كذلك، لأنّها هو الحكم الواقعي لها، فحجيّتها أيضاً تتأخّر رتبة عن الحكم بحجيّة خبر السيّد؛، فحجيّة خبره كما أنّها حكم ظاهري بالنسبة إلى نفسه كذلك تصير حكماً ظاهريّاً بالنسبة إلى سائر الأخبار أيضاً، فكما أنّه لا تهافت بين الحكم الواقعي والظاهري، لعدم كونهما في عرض واحد، كذلك لا يلزم التخصيص المذكور، بل يخرج سائر الأخبار عن دليل الحجيّة ـ أي المفهوم موضوعاً ـ لكونها في طول خبر السيّد؛ ومتأخّرة عنه.

فإذا شمله دليل الحجيّة فلا تصل النوبة بهذه الأخبار رأساً حتّى يحتاج إلى إخراجها، فيلزم التخصيص المستهجن.

وعلى هذا فكذلك لا يلزم ما أفاده ﷺ من قبح أن يكون مثل هذا العامّ ـ وهو المفهوم ـ مسوقاً لبيان حكم فرد واحد من مصاديقه، بحيث يكون سائر مصاديقه متّصفة بضدّ هذا الحكم، لأنّه لا قبح في ذلك إذا أمكن واحتمل أن يكون خبر السيّد؛ بمنزلة تقييد لإطلاق دليل الحجيّة، كما أفاد ذلك صاحب «الكفاية» في

«الحاشية»[١]، ومرجع الاحتمال أن يكون خبر السيّد ﷺ فكأنّه دليل ناسخ لحجيّة أخبار الآحاد من زمن السيّد إلى ما بعده.

هذا؛ ولكن لا يخلو ما أفاده ـ دام ظلّه ـ من النظر، ويظهر وجهه ممّا سننقل ما أفاد ـ دام ظلّه ـ من الجواب عن أصل الإشكال، وهو أنّه لا ريب أنّ دليل التعبّد بالخبر على حسب الفرض ليس لنا إلّا واحد، وهو مفهوم آية النبأ، ولا شبهة أنّه يشمل جميع أخبار الآحاد دفعة واحدة، فإذا شملها في عرض واحد، فصار مجموع أخبار الآحاد من خبر السيّد؛ وغيره مشمولاً لما دلّ على وجوب التعبّد بها، والمعاملة معها معاملة الواقع، فيلزم التناقض بين مدلول خبر السيّد؛ وسائر الأخبار، فإنّ المفهوم يحكم بأنّه يجب معاملة الواقع مع ما يدلّ عليه تلك الأخبار من الأحكام الفرعيّة، وخبر السيّد؛ ينفي ذلك.

فإنّ لازم حجيّته وإلغاء احتمال الخلاف بالنسبة إلى مدلوله هو الحكم بعدم اعتبار تلك الأخبار، فيرجع التناقض في الحقيقة إلى مدلول مفهوم الآية، فلا يمكن استفادة حجيّة سائر الأخبار مع خبر السيّد كليهما من المفهوم، فبقاء المفهوم على الحجيّة متوقّف على رفع اليد عن أحدهما، وتخصيص المفهوم بأحدهما؛

ولمّا يكون المقام من باب دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص، لأنّ المفروض أنّ كليهما بالنسبة إلى دليل الحجيّة على السويّة، فالشكّ بالنسبة إلى سائر الأخبار باقٍ، لعدم ارتفاع الشكّ بالنسبة إلى مداليلها.

ولو فرضنا أن يقدّم خبر السيّد بخلاف ما لو قدّمناها، فإنّ تلك الأخبار لمّا

---

(١) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ٦٣.

كانت مداليلها أحكاماً فرعيّةً واقعيّةً، فإذا جعلناها حجّة واختصصنا المفهوم بـه فتصير مداليلها أحكاماً قطعيّة، فلا يبقى موضوع لخبر السيّد حتّى يُرفع بمقتضى مدلوله حجيّتها.

وبالجملة؛ فيدور الأمر في المفهوم بين الالتزام بتخصيصه أو تخصّصه حتّى يبقى المفهوم على ظهوره، ولا ريب أنّ الثاني متعيّن، مضافاً إلى أنّه ولو فرض أن يشمل المفهوم خبر السيّد؛ أيضاً، فمع ذلك لا يصلح أن يزاحم الأخبار الأُخـر، لأنّه بنفسه أيضاً يسقط عن الحجيّة، وكان سقوطها عن الحجيّة لمنعه عنها فـرعاً على حجيّة نفسه، وبعد عدم اعتبار نفسه فكيف يمنع عن الغير؟

هذا؛ ولكن يمكن أن يقال: إنّ المفهوم حين يشمل خبر السـيّد؛ فـيعتبره ظاهراً، ينفي حجيّة سائر الأخبار أيضاً، لأنّ لسان المفهوم في اعتباره خبر السيّد هو إنّما يكون بأنّه عامل معاملة الواقع ظاهراً مع مدلول هذا الخبر الدالّ على عدم حجيّة خبر الواحد الّذي يكون نفسه أيضاً منه، فلا يتفرّع سـقوط حـجيّة سـائر الأخبار على اعتبار نفسه واقعاً، بل يكفي فيه حجيّة جهة حكايته الدالّة على عدم حجيّة الأخبار حتّى نفسه.

ولكنّ الإشكال في أنّ المفهوم الّذي هو دليل للتعبّد في رتبة شموله لخـبر السيّد ﷺ، وجعله حجّة ظاهراً أيضاً في هذه الرتبة يشمل سائر الأخبار ويجعلها حجّة، ففي عرض وجود مقتضي الحجيّة لها هل يعقل تحقّق المانع ويؤثّر أم لا؟

هذا؛ وأصل الجواب عن الشبهة لم يظهر منهما الآن شيء تطمئنّ به النفس، فتأمّل!

الثاني من الإيرادات القابلة للدفع؛ هو الإشكال في شمول المفهوم للأخبار

مع الواسطة، وهذا يقرّر بوجوه:

الأول: دعوى انصراف المفهوم إلى غيرها، لانصراف النبأ إلى الخبر بلا واسطة، وبطلان ذلك أوضح من أن يبيّن، كما أفاد شيخنا ﷺ[1]، ضرورة أنّ كلّ مخبر إنّما يخبر عن سابقه بلا أن يكون بينهما واسطة، فدليل: «صدق العادل» يشمل كلّ واحد من الوسائط بالنسبة إلى إخباره عمّن قبله، ولذلك كان علينا التفتيش عن كلّ واحد من الرواة، فذلك يدلّ على أنّ كلّ واحد من المخبرين موضوع لدليل التعبّد، لا أن يكون من هو في منتهى سلسلة الرواة يخبر عن الإمام عليه السلام حتّى يكتفى بالتفتيش عن حاله.

الثاني: أنّه لا ريب في أنّ الأخبار مع الواسطة ـ غير الخبر الأوّل منها الواصل إلينا ـ موضوع الخبريّة فيها إنّما يتحقّق بسبب شمول دليل التعبّد للخبر الواصل إلينا، فكيف يعقل أن يشملها ثانياً دليل: «صدّق؟»

مع أنّ الموضوع لابدّ وأن يكون ثابتاً قبل الحكم، ولا يمكن أن يكون الحكم حافظاً لموضوعه، فكيف بأن يتحقّق أصل وجود الموضوع من ناحية المحمول والحكم، والمفروض أنّه ليس لنا دليل التعبّد إلّا واحداً لا متعدّداً مترتّباً كلّ منها على الآخر، فيثبت بجملتها الموضوع وببعضها الآخر الحكم.

وقد أجاب عن ذلك شيخنا ﷺ بأنّ الخبر الأوّل الواصل إلينا إذا صار معروضاً لدليل التعبّد إنّما يوجب ذلك حصول العلم بوجود الخبر الثاني وثبوته، فالمفهوم إنّما يصير واسطة في الإثبات له، وكذلك يستكشف من شمول: «صدّق» للخبر الثاني أيضاً وجود الخبر الثالث إلى أن ينتهي إلى الخبر بلا واسطة عن

---

(١) فرائد الأُصول: ١ / ٢٦٥ و ٢٦٦.

الإمام عليه السلام[١].

وبالجملة؛ فبعد أن كان لسان دليل التعبّد هو جعل العلم وتنزيل الظانّ منزلة العالم، فيكون مفاد دليل التعبّد بالنسبة إلى الأخبار المتولّدة مفاد «كان» الناقصة ـ أي يوجب العلم بما هو موجود ـ لا «كان» التامّة، وإنّما هو من المحال أن يكون الحكم متكفّلاً لإثبات موضوعه بمعنى إيجاده، ولا مانع لأن يصير كاشفاً عن تحقّق موضوعه، وماهو موضوع لدليل التعبّد ليس إلّا الخبرالحقيقي الثابت واقعاً أو تعبّداً.

والمفروض أنّ الوجودات التعبّدية إنّما استكشف ثبوتها بدليل التعبّد وإلّا فهي في ظرفها الواقع ثابتة، فدليل التعبّد بلحاظ وجوداتها التعبديّة الواقعيّة شامل لها في ظرف الواقع.

نعم؛ بالنسبة إلى العلم بها يكون مفاد دليل التعبّد مفاد «كان» التامّة، ولكنّه بوجوده العلمي ـ أي بوصف كونه معلوماً ـ ليس موضوعاً لـ: «صدّق العادل»، بل الوجود المستكشف موضوع له، فلا ينافي ما ذكرنا [من] كون حصول العلم بوجود الخبر موجوداً بدليل وجوب التعبّد بخبر ابن مسلم ـ مثلاً ـ المخبر عن زرارة، فتأمّل!

وأمّا صاحب «الكفاية» في الحاشية فقد أجاب عن الإشكال ـ على ما أفاده دام ظلّه ـ بأنّ معنى التعبّد بالخبر ليس إلّا تصديقه والالتزام بصدوره[٢].

بيان ذلك: أنّه إذا أخبر محمّد بن مسلم عن زرارة بأنّه أخبر عن الإمام عليه السلام

(١) لاحظ! فرائد الأُصول: ١ / ٢٦٤ و ٢٦٥.

(٢) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ٦٤.

فمعنى نزّل خبر ابن مسلم منزلة الواقع أي نزّل مؤداه الّذي هو إخبار زرارة، كأنّك نفسك سمعت الخبر عن زرارة أنّه يكون أثر التنزيل هو إحداث خبر تعبّدي عن زرارة، واعتبار هذا الخبر التعبّدي والالتزام بمؤداه بعد لا يحتاج إلى دليل التعبّد الآخر، بل مؤدّاه مكشوف، فالآثار المترتّبة على خبر زرارة تثبت بنفس حدوث خبره المحدث بتعلّق دليل التعبّد بخبر ابن مسلم.

والحاصل؛ أنّ الخبر الحقيقي غير الخبر الجعلي، فالأوّل اعتباره يحتاج إلى دليل التعبّد بخلاف الثاني، فإنّ نفس إحداثه يكون جعل مؤدّاه واقعاً، ودليل وضعه وجعله هو بعينه دليل لترتّب آثار الواقع عليه، لأنّ التنزيل لا يعقل إلّا بلحاظ الآثار الشرعيّة ومرجع هذا الكلام يكون إلى أنّ دليل التعبّد إذا شمل خبر ابن مسلم، فيستفاد منه أمران:

الأوّل: اعتبار خبر ابن مسلم.

الثاني: جعل خبر لزرارة الّذي يكون مرجعه إلى ترتيب آثار الواقع على خبر زرارة، هكذا أفاد مدّ ظله.

وقد ظهر أنّ لازم كلامه أنّ اعتبار خبر المتولّد لا يحتاج إلى أن يشمله دليل التعبّد المستفاد من المفهوم، إمّا بنحو القضيّة الطبيعيّة أو بتنقيح المناط، بل يستغنى عنه بشموله للخبر الأوّل.

وأنت خبير بأنّ شمول دليل التعبّد لخبر ابن مسلم أيّ ربط له بخبر زرارة؟ وكيف يستغنى بإحداث خبره جعلاً الّذي يكون هذا معنى تنزيل خبر ابن مسلم منزلة الواقع عن دليل يعتبر مؤدّى هذا الخبر التعبّدي؟

وأمّا أنّ التنزيل إنّما يكون بلحاظ الآثار، ولذلك لا يعقل تنزيل خبره إلّا

بلحاظ آثاره، كلام لا ينطبق على المقام، ضرورة أنّنا نكون في مقام تطبيق دليل التعبّد على خبر ابن مسلم، فلابدّ أن تلاحظ الآثار بالنسبة إليه لا إلى خبر زرارة الّذي ليس محلّاً للابتلاء.

نعم؛ أثر هذا التنزيل بالنسبة إلى خبر ابن مسلم إنّما يكون حدوث خبر لزرارة، وإلّا فالأثر لا ربط له به، فافهم.

ثمّ قال ـ دام ظلّه ـ: لا يخفى أنّ هذين الجوابين كلّ منهما راجع إلى مسلك في باب كيفيّة لسان التنزيل غير الآخر.

أمّا ما أفاده شيخنا ﷺ، فهو يرجع إلى أنّ لسان التنزيل لمّا يكون في باب الأمارات هو جعل العلم، أي يكون مرجع: «صدّق العادل» إلى أنّه يجب عليك أيّها المخاطب! أن ترى نفسك حين إخبار العادل عالماً فعلى هذا المسلك يتمّ الجواب المذكور، وإلّا فلو كان لسان جعل دليل الأمارة جعل المؤدّى وتنزيله منزلة الواقع، فلا يرتفع الإشكال، لأنّ موضوع التعبّد ليس إلّا هذا الوجود التنزيلي، والمفروض أنّه جاء من قبل دليل التعبّد المتعلّق بالخبر الأوّل، فكيف يصير في الخبر الثاني موضوعاً له أيضاً.

وأمّا ما أفاده المحشّي؛ فهو مبنيّ على أن يكون مفاد أدلّة الأمارات تنزيل المؤدّى، كما أفاد بقوله بأنّ معنى التعبّد بالخبر الأوّل ليس إلّا إحداث خبر تعبّدي، وعليه لا يتمّ الجواب الأوّل، كما أفاد نفسه ـ قدّست نفسه ـ في «الحاشية»[1]، مع أنّه خلاف مسلكه ظاهراً رأساً في باب أدلّة التنزيل، ولذلك التزم في الجواب بتقريب آخر، كما نقلنا عنه، فتدبّر!

---

(١) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ٦٥.

وقد يقرّر الإشكال بنحو ثالث، وهو أنّه لا إشكال في أنّ المخبر به لو كان خبراً، ليس أثر شرعيّ يترتّب على الإخبار عنه إلّا وجوب تصديقه والالتزام بصدوره عن المخبر، والمفروض أنّ هذا الأثر إنّما نشأ من قبل «صدّق العادل» بحيث لو لم ينشأ هذا الحكم من قبل الشارع لم يكن للبناء على الصدق والصدور أثر أو حكم شرعيّ.

ففي الأخبار المنقولة عن الإمام عليه السلام بلا واسطة لمّا كان وجوب التصديق هناك بلحاظ ما يترتّب على النقل من الآثار ممّا قال به الإمام عليه السلام من الأحكام الشرعيّة الخارجيّة فلا يحتاج إلى أثر آخر، مثل الوجوب الّذي بنفسه حكم شرعي تعلّق بالخبر لتصديق مخبره، بل مقول قول الإمام عليه السلام الّذي هو حكم شرعي يثبت بالنقل أغنانا عن التماس أثر غيره الّذي هو يحدث بسبب نفس تعلّق الحكم بلا أن يكون له ثبوت النفس الأمري، مع قطع النظر عن هذا الحكم، بخلاف الإخبار مع الواسطة، مثل ما ينقله الشيخ عن المفيد، وهو عن الصدوق، وهو عن أبيه إلى أن ينتهي إلى الإمام عليه السلام، فإنّه لا أثر يترتّب على نقل كلّ منهم عن الآخر إلّا وجوب البناء على كون الخبر صادراً عن المنقول عنه.

فالأثر المترتّب على تصديق الشيخ في نقله عن المفيد ليس إلّا وجوب الالتزام بصدور الخبر عن المفيد، وهذا هو عين مفاد «صدّق» المتعلّق بخبر الشيخ، فمرجع إخبار الشيخ عن المفيد إنّما يكون بأنّه يجب الالتزام بصدور هذا الخبر عنه، وهذا هو الأثر الحاصل من دليل التعبّد بخبر الشيخ، فيلزم أن يصير الحكم مع موضوعه متّحداً.

ومن المعلوم أنّ اتّحاد الحكم والموضوع بأن يكون الموضوع ناشئاً عن

نفس الحكم المتعلّق به محال، فلا يعقل أن يصير الوجوب الناشىء من قبل «صدّق» موضوعاً لنفس «صدّق».

ولا بأس أن نزيد بياناً لتحقيق الإشكال، وهو أنّه لا شبهة في أنّ الأحكام الشرعيّة ممتازة عن موضوعاتها في تمام العوالم خارجاً كان أم ذهناً، فإنّ لبّ الأحكام وحقيقتها ليس إلّا الإرادات المتعلّقة بأشياء خاصّة، ففي الذهن إذا تتحقّق هذه الإرادات المعبّر عنها بالوجوب أو الحرمة أو غيرها مع متعلّقاتها من الصلاة وشرب الخمر وغيرها؛ تكون محمولة عليها، فيفترقان افتراق الموضوع عن المحمول، فلا اتّحاد بين الحكم وموضوعه أصلاً.

وأمّا في الخارج؛ فالإرادة الّتي هي حقيقة الحكم من مقدّمات الموضوع ومعدّاته، لأنّ إرادة المولى هي الموجبة حكم العقل بوجوب متابعتها الموجب ذلك لإحداث إرادة في العبد، فيوجد بها الفعل المأمور به، ومرجع ذلك يكون إلى كون إرادة الأمر علّة في الخارج لتحقّق الموضوع الّذي هو المحكوم به.

ولا ريب أنّ علّة الشيء مباينة معه، فالوجوب الّذي يتعلّق بالموضوع ـ كلّما يكون الموضوع ـ فهو من عوارضه، ففي مثل «صدّق العادل»، إذا بدّلنا ما يستفاد من هيئة «صدّق» وهو الوجوب إلى الهيئة المتّحدة من نفس مادّة الوجوب، فتصير حقيقة القضيّة عند التحليل هي أنّه يجب تصديق العادل، فيكون هذا الوجوب عرضاً خارجيّاً لموضوعه، وهو تصديق العادل في خبره، فهو مباين مع موضوعه كمال التباين في الذهن والخارج.

فلا يتوهّم أنّ القضايا الحكميّة تكون كالقضايا الخارجيّة، مثل زيد إنسانٌ وغيره، الّتي تكون المحمولات في الخارج ـ الّذي هو ظرف الاتّصاف ـ متّحدة

مع موضوعاتها، وغير ذلك من الأعراض المحمولات بالضميمة، أو الخارجة المحمول الّتي تصير متّحدة مع موضوعاتها في الخارج، بخلاف الأحكام الشرعيّة فيستحيل فيها، كما عرفت.

فانقدح بذلك أنّه لا يعقل أن يصير الوجوب المستفاد من المفهوم موضوعاً لنفسه وأثراً له، مع أنّه قد ظهر أنّه لو شمل المفهوم لرواية الشيخ الناقل عن المفيد لا أثر لتصديق الشيخ إلّا وجوب تصديقه.

وظهر أيضاً أنّ مقايسة المقام بكلّ خبر صادق في غير المحلّ، هذا تقريب الإشكال، وأمّا الجواب عنه، فيتوقّف على تمهيد مقدّمتين:

الأُولى: أنّه قد أوضحنا في المباحث السابقة أنّ الأحكام الشرعيّة الّتي لبّها الإرادات المتعلّقة بالموضوعات الشرعيّة الموجودة في الذهن الّتي بوجوداتها الذهنيّة مرادة، ولكن لا بعنوان الموضوعيّة، بل بلحاظ الحكاية والمرآتيّة، هذه القضايا الحكميّة المنشأة ليست كالإنشاءات الوضعيّة في المعاملات الّتي ليست لها إلّا صفة الموجديّة، بحيث لا شيء سابقاً على إنشاء البيع.

بل بنفس إرادة البيع وإنشائه يوجد البيع بلا أن يكون هذا الإنشاء مسبوقاً بشيء أصلاً.

وأمّا الأحكام الشرعيّة التكليفيّة؛ فليست كذلك، بل لها جهة اشتراك مع القضايا الخبريّة، فكما أنّها حاكية عن أمر واقع في الخارج فكذلك إنشاء الأحكام الشرعيّة لها جهة حكاية عن الإرادة القائمة بالمأمور به الناشئة عن المصلحة الكائنة فيه، أو المفسدة القائمة على المنهيّ عنه.

فهذه الإنشاءات مسبوقة بالإرادة وحاكية عنها وعن المصالح والمفاسد

النفس الأمريّة، ففي الحقيقة القضايا الأحكاميّة مشتركة مع القضايا الخبريّة في جهة الحكاية إلّا أنّها ليست مشتملة على الطلب، بخلاف الأحكام الشرعيّة.

ثمّ إنّ هذه الإرادات متعلّقاتها قد تكون[1] الطبيعة على نحو صرف الوجود، وقد تكون على نحو السريان.

أمّا لو كان متعلّق الإرادة والطلب صرف الوجود، فلمّا كانت الطبيعة تتحقّق بأوّل الوجود، فإذا تحقّق منها فرد فيتحقّق المراد، وينقطع الطلب.

وأمّا الطبيعة السارية المعبّر عنها في لسان بعض بالعموم السرياني المقابل للعامّ الاستغراقي وهو الّذي تكون الطبيعة بجميع أفرادها مطلوبة بحيث تكون الطبيعة مرآة لها، ولكن لا بأن تكون الأفراد بخصوصيّاتها مطلوبة كالاستغراقي، بل بمجموعها مع عدم لحاظ الخصوصيّة مرادة.

وكيف كان؛ الإرادة المتعلّقة بالطبيعة السارية نحوان: إمّا شخصيّة وإمّا سنخيّة.

أمّا الأُولى؛ فهي الّتي تتعلّق إرادة شخصيّة بأفراد طبيعة، كتعلّق الحرمة بشرب الخمر، بحيث كلّما تحقّق فرد من هذه الطبيعة [تتحقّق] تلك الإرادة، ولوكانت شخصيّة مع ذلك متعلّقة به، ففي هذه [الصورة] تنحلّ الإرادة الشخصيّة إلى إرادات متعدّدة، ولكن مختلفة في نفس الأمر، بل ليست إلّا طلباً شخصيّاً.

ولكن إذا تعلّقت بالأفراد فصارت مبسوطةً، فمن انبساطها نشأ الانحلال.

ثمّ لا يخفى أنّ الطبيعة المتعلّقة بأفرادها تلك الإرادة، لابدّ وأن تكون أفرادها عرضيّة لا طوليّة، بأن يتولّد بعضها عن الآخر ويكون بينها الترتيب،

---

(١) كما بيّنا في مباحث الألفاظ كون الطبيعة متعلّقة للطلب بوجودها الذهني؛ «منه ﷺ».

ضرورة أنّ الإرادة المفروضة ليست إلّا شخص إرادة، فإذا تعلّقت بطبيعة باعتبار أفرادها بحيث يكون النظر إلى الطبيعة عبرة إلى الأفراد، فإذا لم تكن أفرادها موجودة في عرض واحد فكيف يعقل أن تتعلّق هذه الإرادة الشخصيّة؟

مع أنّ المراد لابدّ وأن يكون تحت اللحاظ حين الإرادة، بأفرادها المعدومة، ولا يفيد في ذلك كون الطبيعة متعلّقة للإرادة بعد ما عرفت كون أفرادها مرادة، والمراد لابدّ وأن يكون عند الإرادة موجوداً.

ولذلك قلنا في مسألة قصد الأمر وكذلك جميع القيود الجائية (الناشئة) من ناحية الطلب: إنّه لا يعقل أن تجيء هذه القيود تحت الأمر المتعلّق بماهيّة المأمور به، ويؤتى بها بداعي الأمر بالطبيعة المأمور بها، ولا يتصوّر هناك القضيّة الطبيعيّة بأن يقال[1]:

وكذلك في ما نحن فيه وهو المفهوم، فلو بنينا على كون الوجوب المستفاد من «صدّق العادل» شخص وجوب ناشيء عن إرادة شخصيّة، فلا يعقل أن يصير هو موضوعاً لنفسه، ولو فرضنا كون متعلّقه طبيعة الحكم الشرعي وأثره، لما عرفت من أنّ ذلك إنّما يثمر ويصير أفراد الطبيعة متعلّقة للإرادة الشخصيّة لو كانت الأفراد حين تعلّق الطلب موجودة.

وأمّا لو لم يكن كذلك، كما في الوجوبات المترتّبة على الأخبار المتوسّطة بين ما يقوله الإمام عليه السلام ونقله الراوي لنا إنّما هي متولّدة عن تعلّق «صدّق العادل» بكلّ واحد من الناقلين بالنسبة إلى المنقول عنه، بمعنى أنّه يصير وجوب تصديق خبر الشيخ أثراً شرعيّاً لخبره بعد إيجاب تصديقه الشارع، وكذلك وجوب

(١) هنا سقط في الأصل.

تصديق المفيد في نقله الخبر بالنسبة إلى الشيخ يصير أثراً شرعيّاً بعد إيجاب تصديق المفيد في نقله الشيخ، وهكذا إلى أن ينتهي إلى من ينقل عن الإمام عليه السلام.

ففيه؛ لا ريب أنّ الأثر المترتّب على وجوب تصديقه ليس هذا الوجوب، بل الأثر إنّما هو الأخذ بالحكم الواقعي الّذي أفاده الإمام عليه السلام.

فتحصّل من هذه المقدّمة أنّه لو جعلنا الوجوب المستفاد من المفهوم ـ وهو وجوب تصديق العادل ـ ناشئاً عن إرادة شخصيّة، فيستحيل أن يشمل مفهوم الأخبار المتوسّطة لاستلزام اتّحاد الحكم مع موضوعه، مع أنّه ليس لنا دليل التعبّد إلّا واحداً يثبت به الحكم، فكيف يمكن أن يثبت به الموضوع أيضاً؟ فالالتزام بكون متعلّق الطلب الطبيعة، لا يثمر شيئاً إلّا بما أُشير إليه في المقدّمة الثانية.

هذا كلّه فيما لو كانت الإرادة شخصيّة.

وأمّا الإرادة السنخيّة؛ فهي أن تكون الإرادات المتعدّدة متعلّقة بأُمور كذلك ثمّ ينتزع عن هذا المتعدّد جامع يكون ذاك الجامع سنخيّاً للأفراد. ففي مثل ذلك لا بأس بأن يكون متعلّق هذا الجامع الطبيعة بأفرادها الطوليّة، لعدم لزوم المحذورات الماضية، ضرورة أنّه على ذلك يكون بعض أفراد الطبيعة موضوعاً وبعضها الآخر محمولاً، ولا يلزم أن يصيرا متّحدين، كما سنوضح ذلك.

المقدّمة الثانية وهي المؤسّسة لبيان أنّ في مقامنا تكون الإرادة المتعلّقة بتصديق العادل سنخيّة، وتوضيح ذلك هو أنّه إذا فرضنا أنّ محمّد بن مسلم ينقل لنا عن هشام الرواية الّتي رواها زرارة لهشام عن الإمام عليه السلام، فهنا خبر وقع متوسّطاً بين نقل حديثٍ لنا بلا واسطة، وهو ما ينقله محمّد بن مسلم لنا، ونقل السنّة عن الإمام عليه السلام وهو ما يرويه زرارة لهشام.

أمّا مفاد نقل زرارة الّذي هو قول الإمام عليه السلام فهو حكم محض بلا أن يكون موضوعاً لشيء، ورتبته بالنسبة إلى نقل زرارة رتبة الحكم الواقعي، ونقل زرارة بالنسبة إلى مقالته عليه السلام يكون بمنزلة الحكم الظاهري بحسب الرتبة، وهو يكون موضوعاً للتعبّد، وكذلك رتبة كلّ واحد من نقل زرارة لهشام، وخبر هشام عنه يكون رتبة الحكم الظاهري والواقعي.

وهكذا نقل محمّد بن مسلم عن هشام بالنسبة إلى نقله كالحكم الواقعي والظاهري، بمعنى أنّ كلّ متأخّر بالنسبة إلى متقدّمه الناقل عنه قوله وحديثه عنه لمّا يكون في الرتبة المتأخّرة عن إخباره، فيصير بمنزلة الحكم الظاهري لمتقدّمه.

ثمّ إنّ كلّ واحد من هذه المنقولات الواقعة في السلسلة الطوليّة من منشأها الأصلي ـ وهو قول الإمام عليه السلام ـ إلى أن تصل إلينا لها حيثيّة خاصّة من جهة مشموليّتها لدليل التعبّد وعدمه.

أمّا قول الإمام عليه السلام الّذي يكون مفاد قول زرارة؛ فهو حكم محض وليس متعلّقاً لدليل التعبّد، لأنّ التعبّد إنّما يكون بالنسبة إلى الأحكام الظاهريّة لا الواقعيّة.

وأمّا قول زرارة وخبره؛ فله جهتان؛ من جهةٍ حكم، ومن جهة أُخرى موضوع، أمّا جهة كونه موضوعاً؛ [ف] لأنّه لو كان في نفس الأمر دليل التعبّد شاملاً له، فيصير موضوعاً بالنسبة إليه.

وأمّا حيثيّة كونه حكماً؛ فلأنّه لمّا كان مفاد حديث هشام عنه، فيصير ذلك مفاد خبر هشام، فإذا شمل دليل التعبّد حديث هشام، فيكون مفاد ما شمله دليل التعبّد حكماً شرعيّاً، ولذلك يتحقّق لحديث زرارة جهة حكم شرعي، وهكذا

تكون الحيثيّتان موجودتين لخبر هشام، لو كان في الواقع مشمولاً لدليل التعبّد.

وأمّا خبر ابن مسلم؛ فموضوع محض لدليل التعبّديّة بالنسبة إلينا، وليس إخباره حكماً لشيء آخر، لانتهاء النقل إليه.

فانكشف من اختلاف أنحاء الوجوب المسبّب عن الإرادة أنّه لو كان وجوب التعبّد شاملاً لجميع أفراد هذه السلسلة الطوليّة لم يكن ناشئاً عن إرادة شخصيّة، بل في الواقع تكون إرادات متعدّدة ينتزع منها الجامع ونسمّيه بالوجوب، ولا يلزم من صيرورة بعض مصاديقها أثراً للآخر اتّحاد الأثر والمؤثّر أو الحكم والموضوع إلّا اتّحاد سنخيّ.

والمانع عن شمول الدليل لجميع المصاديق إنّما كان لو لزم منه اتّحاد شخصيّ، فوجوب التصديق الّذي يكون أثراً لاشتمال دليل «صدّق» لخبر ابن مسلم هو غير الوجوب الّذي يستفاد من دليل التعبّد، لا عينه وشخصه، كما كان يلزم ذلك لو كانت الإرادة المتعلّقة بتصديق العادل شخصيّة.

فانقدح ممّا ذكرنا أنّه لا مانع من أن يشمل دليل التعبّد المستفاد من مفهوم الآية لنفس هذا الوجوب الّذي هو حكم لدليل التعبّد على نحو القضيّة الطبيعيّة، بمعنى أن يصير وجوب التعبّد بالخبر موضوعاً لهذا الحكم بالتعبّد وأثراً شرعيّاً له، لما عرفت من أنّ الوجوب الّذي يكون موضوعاً وأثراً غير الوجوب الّذي حكم له شخصاً، وإن كانا متّحدين سنخاً.

فعلى ذلك إذا حدّثنا الشيخ حديثاً عن المفيد الّذي حدّث عن الصدوق، وهكذا إلى أن ينتهي إلى الإمام عليه السلام وتنقطع الواسطة، وفرضنا أنّ قضيّة «صدق العادل» الّذي هو مدلول لمفهوم الآية تكون قضيّةً طبيعيّة دون الخارجيّة الّتي لابدّ

وأن تكون أفرادها قبل صدور الحكم موجودة في الجامع، فلا مانع من أن يشمل الحكم الموضوع الّذي يوجد بعد صدور الحكم.

فموضوع هذه القضيّة بالنسبة إلى خبر الشيخ لمّا كان موجوداً وجداناً فيشمله دليل التعبّد، فيتحقّق من ذلك الأخبار المتوسّطة، فيستكشف منه إنّاً مشموليّة جميع الأخبار المتوسّطة ـ الّتي هي موضوعات تعبديّة ـ، لدليل التعبّد إلى أن ينتهي إلى قول الإمام عليه السلام الّذي هو حجّة بنفسه.

فإذا كان كلّها مشمولاً لدليل التعبّد ـ أي تعلّق بكلّ منها وجوب مستقلّ في ظرف وجوده الواقعي ـ فالوجوب المتعلّق بتصديق الأخبار المتوسّطة ليس هو الوجوب المستفاد من تعلّق دليل التعبّد بخبر الشيخ، بل من ورود دليل التعبّد على خبر الشيخ يستكشف منه تعلّق وجوبات أُخر ـ من سنخ ما تعلّق بخبر الشيخ ـ بخبر المفيد والصدوق وغيره.

فمحصّل البحث: أنّه إذا ثبت ـ من جهة عدم المانع لاشتمال الأخبار المتوسّطة لدليل التعبّد بعد كون اقتضاء الدليل لشموله لها في حدّ نفسه تامّاً ـ حجيّة الخبر مع الواسطة، فيصير مفاد كلّ خبر متوسّط في الحقيقة حكماً شرعيّاً بالنسبة إلى ناقله، لصيرورته موضوعاً لدليل شرعي، وإن كان في حدّ نفسه ليس إلّا إخباراً محضاً عن خبر إنسان.

فيصير مرجع إخبار الشيخ عن المفيد إخباراً عن حكم شرعي، بمعنى أنّ إخباره قول المفيد الّذي هو إخبار عن خبر عادل ليس من حيث كونه قوله الّذي هو جهة موضوعيّته، بل من حيث إنّه حكم شرعي، وهو وجوب تصديقه، الثابت من إرادة مستقلّة متعلّقة بخبر المفيد في نفس الأمر.

وبعبارة أُخرى: بعد انطباق كلّ واحد من الأخبار على دليل التعبّد في عالم الثبوت فيكون إخبار كلّ لاحق عن سابقه إخباراً عن حكم شرعي، فبهذا اللحاظ يكون خبر اللاحق مشمولاً لدليل «صدّق العادل»، فيكون لبّ معنى «صدّق العادل» بالنسبة إلى خبر الشيخ أنّه صدّقه في إخباره عن «صدّق العادل»، وكذلك إخبار المفيد عن الصدوق إلى أن تنقطع الواسطة [بين إخباره عنه و] بين مفاد قول الإمام عليه السلام.

وذلك كلّه لشمول دليل وجوب تصديق العادل ـ الثابت بمفهوم آية النبأ ـ جميع الأخبار المتوسّطة وغيرها بنحو القضيّة الطبيعيّة باعتبارها الشرعيّة حتّى الأثر الثابت لها بنفس دليل وجوب التعبّد، فافهم!

الثالث: ممّا هو قابل للذبّ هو أنّه على فرض تسليم المفهوم للآية وثبوت حجيّة الخبر منه، فمن المقطوع عدم حجيّته بالنسبة إلى الإخبار عن الأحكام، ضرورة أنّه يجب فيها التبيّن والفحص عن المعارض، فتختصّ الحجيّة بالأخبار الحاكية عن الموضوعات.

والجواب عن هذا الإيراد يختلف على حسب اختلاف معنى التبيّن، أمّا على مسلكنا من كون وجوب التبيّن طريقيّاً، فلا وقع لهذا الإشكال أصلاً، لأنّه على ذلك لمّا يكون مفهوم الآية: أنّه لا يجب التبيّن وتحصيل الواقع واستكشافه عند إخبار العادل، لكون الواقع عند إخباره مكشوفاً، لتنزيل قوله منزلة الواقع ويكون مرجع ذلك إلى حجيّة قوله، فلا ينافي الفحص عن الحجيّة العارض للحجيّة [قوله]، بل هو مؤكّد له، لكونه فرعاً للحجيّة، ووجوب تبيّن الواقع عند إخبار الفاسق إنّما هو لاحتمال كذب خبره، وكون الواقع على خلاف ما يخبره.

وهذا الاحتمال لمّا كان ملغىً بالنسبة إلى إخبار العادل فهو معنى حجيّته، ولا ربط لذلك بالفحص عن المعارض، كما لا يخفى.

وأمّا على وجوبه الشرطي الّذي قد عرفت أنّه إمّا شرط للوجوب أو الواجب.

أمّا على الأوّل ـ وهو أن يكون شرط وجوب العمل بالخبر التبيّن عنه والتفتيش عن صدقه وكذبه ـ فأيضاً الإيراد مدفوع، ضرورة أنّ عليه يكون مفهوم الآية أنّه ليس وجوب العمل بخبر العادل مشروطاً بشيء، بل هو مطلق من هذه الحيثيّة.

وقد أشرنا [إلى] أنّ عدم وجوب التبيّن من جهة ـ وهي تعمّد المخبر على الكذب ـ لا ينافي وجوب الفحص عن جهة أُخرى، وهي التفتيش عن وجود حجّة معارضة أقوى منه.

وأمّا بناءاً على كونه شرطاً للواجب وهو العمل على مؤدّى الخبر والجري على طبقه؛ فلمّا يصير مفهوم الآية على ذلك أنّه ليس العمل على طبق مفاد خبر العادل مشروطاً بشيء، لكون الواقع عند إخباره مبيّناً، فالإيراد وارد، لأنّه إذا صار معنى حجيّة خبر العادل كون الواقع عند إخباره منكشفاً مبيّناً. ومن الواضح أنّ عند إخباره عن الأحكام ليس كذلك، وإلّا لم يحتج إلى الفحص، فلابدّ من الالتزام بإخراج إخبار العادل عن الأحكام عن المفهوم، كما قاله المورد.

ولكنّك قد عرفت أنّ هذا الاحتمال في المفهوم بعيد، فتأمّل.

الثانية: من الآيات آية النفر، وقد ذكروا في تقريب الاستدلال بها وجوهاً، ولا يخفى أنّ أساس الاستدلال بها إنّما هو الالتزام بوجوب الحذر الدالّ عليه ذيل

الآية الشريفة، وهو قوله تعالى: ﴿ لَعَلَّهُمْ يَحذَرونَ ﴾[1] وذكروا لاستكشاف ذلك عن الآية وجوهاً أربعة:

الأول: من محبوبيّة الحذر المستفادة من لفظ «لعلّ» بعد انسلاخها عن معناها الظاهر فيه، لعدم المعنى لمحبوبيّة الحذر إلّا وجوبه.

الثاني: من جعله علّة وغاية للإنذار الّذي هو واجب، بقرينة كونه علّة لوجوب النفر المستفاد وجوبه من كلمة «لولا» التحضيضيّة.

الثالث: وهو فرع على ذلك، ولكن طريق الاستكشاف في هذا التقريب إنّما يكون من دعوى الملازمة العقليّة بين وجوب الإنذار ووجوب قبول قول المنذرين، وإلّا يلزم لغويّة إنذارهم.

الرابع: دعوى الملازمة العرفيّة بينهما.

وقبل التعرّض لذكر ما أجابوا عن الوجوه الأربعة؛ نقول:

أوّلاً: هل يمكن أن يجيء الخوف الّذي هو من الصفات القهريّة النفسانيّة تحت التكليف والطلب الشرعي أم لا؟

الظاهر أنّه لا إشكال أنّ الإلزام بالخوف غير معقول، ضرورة أنّ الملزم به لابدّ وأن يكون اختياريّاً للمكلّف وجوداً وعدماً حتّى يلزم عليه، والخوف ليس كذلك، بل وجوده وعدمه تابع لتأثير المخوف وعدمه.

فإذا استحيل أن يصير الحذر المذكور في الآية بنفسه مركزاً للطلب، فلا يجوز أن يكون المراد به كناية عن العمل، بمعنى أن يكون الغرض إيجاب التخوّف.

---

(١) التوبة (٩): ١٢٢.

فإذا لم يجز أن يكون المراد المحبوبيّة والوجوب ويكون المراد من لفظ «لعلّ» هو الاحتمال لا الترجّي والمحبوبيّة ـ كما في كثير من الآيات ـ يكون المراد منه إنشاء الاحتمال، بمعنى أنّه لوحظ الاحتمال بالنسبة إلى المكلّفين، ويكون الداعي على إنشاء إبداع الاحتمال، وجعل قول المنذر معرضاً للخوف.

وعلى ذلك يصير تقريب الاستدلال بالآية أنّه لمّا كان يستفاد من الآية كون قول المنذرين ونقلهم موافقاً للواقع من فوت المصالح عند المخالفة والوقوع في المفاسد، فيصير قولهم معرضاً لاحتمال فوت المصالح، فيلزم من ذلك حجيّة قولهم، لأنّ عدم الاعتناء بمحتمل الطريقيّة موقوف على جريان قبح العقاب بلا بيان حتّى يرتفع بسبب هذا الدليل العقلي، العقاب قطعاً.

ومن البديهة أنّ ذلك لا يجري إذا نصّ الشارع في طريقٍ باحتمال كون مخالفته موجبة للعقاب، لأنّ ذلك يرفع موضوع قبح العقاب الّذي يوجب القطع بعدم العقاب، فكيف يجتمع مع احتمال العقاب؟

وبالجملة احتمال فوت المصلحة والابتلاء بالعقاب عند مخالفة قول المنذر ملازم لحجيّة قوله.

والجواب عنه على هذا التقريب:

أوّلاً: أنّ ذلك مبنيّ على أن يكون احتمال المصلحة الفائتة عند إخبار المنذر المستفاد ذلك من لفظ ﴿ **لَعَلَّهُمْ يَحْذَرونَ** ﴾ ـ بناءاً ـ على كون المراد من «لعلّ» هو الاحتمال، كما كان ذلك مبنى الاستدلال ـ كون المراد من المصلحة المحتملة فوت المصلحة الأُخرويّة الموجب لاستحقاق العقاب دون المصلحة الدنيويّة، كما في كثير من تحذيرات الشارع، وهو يحتاج إلى البرهان، وأنّىٰ

للمستدلّ إثبات ذلك، فتأمّل!

وثانياً: أنّ إبداع هذا الاحتمال وجعل قول المنذرين معرضاً للخوف إنّما يكون ذلك نظراً إلى غالب حال الإنذار والمنذرين، لأنّه لمّا يحصل من قولهم غالباً العلم بما ينذرون به ممّا تفقّهوا، كما هو ظاهر الآية المعبّر بصيغة الجمع والجنس.

وذلك لأنّه لمّا يكون النافرون والمتفقّهون أكثر من واحد، بل يكونون جماعة، فإذا أنذر جماعة فيحصل من قولهم العلم، ففي الحقيقة المعرضيّة المستفادة من كلامه تعالى إنّما هي في مورد حصول الخوف قهراً المترتّب عليه ـ بحكم العقل ـ امتثال قولهم، لا أن يكون إنشاءاً ابتدائيّاً.

وأمّا الأجوبة الثلاثة الّتي أجاب بها الشيخ ﷺ عن الاستدلالات المذكورة؛ فلا تخلو عن النظر.

أمّا الأوّل منها ـ وهو إنكار الإطلاق للآية حتّى يشمل محبوبيّة الخوف حال عدم حصول العلم بقول المنذر، بل إنّما القدر المتيقّن منها هو ما إذا حصل العلم من قولهم ـ ففيه: أنّه بعد تسليم كون المراد من الحذر، الخوف واستفادة محبوبيّته من لفظ «لعلّ» لا مجال لاحتمال كون وجوب الحذر معلّقاً على حصول العلم من قول المنذرين.

ضرورة أنّه عند ذلك يكون وجوبه بحكم العقل، وهو مستقلّ في الحكم بلزوم الخوف عند العلم بقول المخوّف، وإذا صار وجوب الخوف عقليّاً، فلا يعقل أن يصير الإنذار الّذي هو مقدّمة له واجباً شرعيّاً. وكذلك وجوب التفقّه، لأنّه لا ريب أنّ النفر والتفقّه مقدّمة للإنذار، والإنذار مقدّمة للتحذير بحيث جعل التحذير

علّة للإنذار، فكيف يعقل أن يصير وجوب المقدّمة والعلّة شرعيّاً ووجوب ذي المقدّمة والمعلول عقليّاً، مع أنّه لا إشكال في أنّ الإنذار واجب شرعاً؟

أقول: يمكن أن يقال بعدم المنافاة بين كون وجوب الحذر عقليّاً ومقدّمته شرعيّاً، بأن يكون غرض الشارع إيجاد المنجّز العقلي، بمعنى أن يوجب الإنذار مقدّمة لحكم العقل وتحقّق الملزم العقلي، فتدبّر!

وأمّا الثاني منها؛ وهو أنّ الحذر إنّما يجب في الأحكام الواقعيّة، لأنّ التفقّه إنّما يجب فيها، وكذلك الإنذار إنّما يكون، فالحذر إنّما يجب منها، ولا ريب أنّ الحذر في الأحكام الواقعيّة موقوف على العلم، وإلّا فما يستكشف من الطرق الظنيّة فهو أحكام ظاهريّة.

وجه النظر في ذلك يظهر بعد ذكر مقدّمة، وهي: أنّ استكشاف الأحكام الواقعيّة بما هي واقعيّة لا يمكن، بل إنّما هو موقوف على استكشافها بصورها بحيث يكون النظر إلى الصور مرآتيّاً، والمنظور إنّما هو الواقع، ولا فرق في هذه الجهة بين أن يكون المستكشف عالماً أو ظانّاً أو شاكّاً، فإنّ كلّاً منهم لا يرى إلّا الواقع، ولكن لا بوجوده النفس الأمري، بل بتوسّط الصور، وهذه الصور قد تطابق الواقع الحقيقي، وقد تخالف ولا يختصّ ذلك بالظنّ أو الشكّ، بل الصورة العلميّة ربّما لا تطابق الواقع، كما لا يخفى.

وبالجملة؛ كلّ ما يدرك من الصور لا يرى إلّا واقعيّاً، إلّا أنّه باعتبار مراتب الإدراك يختلف المدرك، فقد يتّصف بالواقع المعلوم وقد يتّصف بالواقع المظنون أو المشكوك، ومن البداهة أنّ اختلاف مراتب الإدراك لا ربط له بالصور ولا يوجب قلبها عن كونها صوراً حاكية عن الواقع بمعناه المراد في الاصطلاح.

فانقدح ممّا ذكرنا أنّه لا مدخليّة في كون المدرك أحكاماً واقعيّة حصول العلم بها، بحيث لو لم يتّصف الإدراك بالعلم لا يصدق على المدرك كونه حكماً واقعيّاً، والاحتمال لا يضرّ في الحكم بكون الصور أحكاماً واقعيّة بعد الفراغ من عدم كون المراد منه الواقع النفس الأمري الثابت في اللوح المحفوظ.

ضرورة أنّه لا إشكال في أنّه عند حصول العلم بهذه الصور يطلق عليها الأحكام الواقعيّة، مع أنّه ربّما يكون العالم جاهلاً مركّباً.

ثمّ إنّه لا يخفى أنّ المنذر لا يجوز له الإنذار إلّا بما علم كونه أحكاماً شرعيّة، وإلّا فيكون مفترياً، فحرام عليه الإخبار والإنذار.

إذا تمّت هذه المقدّمة، فنقول: إنّ ما أفاده ﷺ من أنّ الحذر إنّما يجب في الأحكام الواقعيّة الموقوف إدراكها وتحصيلها على العلم، لا أصل لهذا الكلام، بعد أن عرفت أنّ المراد من الحذر ليس العمل وطلب الخوف حقيقة، بل إنّما المراد منه إيداع الاحتمال وإظهار أنّ قول المنذر يكون في معرض احتمال الواقع.

وقد عرفت أنّ إدراك الواقع ليس متوقّفاً على العلم، فما يدركه المنذِر من الأحكام الواقعيّة بالتفقّه علم، فكما أنّ تلك الأحكام تكون له أحكاماً واقعيّة، فكذلك بالنسبة إلى المنذر أحكام واقعيّة، إذ قلنا بأنّه لا يجوز له الإنذار إلّا عن الصور المدركة على طريق القطع.

فكما أنّه يرى تلك الصور واقعيّة، فكذلك المنذرين، إلّا أنّ المتفقّه يراها أحكاماً واقعيّة قطعيّة، وهم يرونها واقعيّة محتملة.

وقد عرفت أنّ الاحتمال لا يضرّ بكون المدرك صوراً واقعيّة، مع أنّ أصل تأسيس الحكم المستفاد من الآية إنّما كان لإيداع الاحتمال.

وبالجملة؛ أنّ هذه الجملات الثلاث، وهي قوله تعالى: ﴿ لِيَتَفَقَّهوا ﴾ و ﴿ لِيُنْذِروا ﴾ و ﴿ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرونَ ﴾ إنّما هي في مساق واحد، ولا يجوز التفكيك بينها بعد كون كلّ واحد منها علّة للآخر، فالنفّر؛ يجب للتفقّه، والتفقّه؛ يجب للإنذار، والإنذار؛ يجب للحذر، فيجب الإنذار بما يتفقّه، ويجب الحذر والقبول عمّا ينذر وما يخبر، وقد تحقّق أنّه لا تنافي بين ذلك و [بين] كون إيداع احتمال الحذر عن الواقع ومطلوبيّة الحذر عن الواقع.

نعم؛ لو كان المراد من تمنّي الحذر العمل ووجوب الخوف؛ هذا الإيراد وارد، ضرورة أنّ الخوف حقيقة موقوف على تحصيل الواقع المعلوم، ومن قول الغير ما لم يحصل العلم لم يتحقّق الخوف، ولمّا كان مبنى كلام شيخنا ذلك فإشكالنا مبنائي.

أقول: ولكنّه بعدٌ لا يخلو ما أفاده ـ مد ظلّه ـ عن التأمّل، لأنّ الحذر لو سلّم كان متعلّقه هو الواقع، فإنّما ينصرف إلى الواقع المعلوم حتّى يصير واقعاً عند المتحذّر حقيقة، كما يكون كذلك عند المنذر، والواقع المقطوع عند المنذر الّذي هو محتمل كونه واقعاً عند المتحذّر ليس بالنسبة إليه إلّا ظاهريّاً، لأنّ معتقد الغير لا يصير بالنسبة إلى الإنسان واقعاً، فتدبّر!

وأمّا الثالث منها؛ وهو أنّه بعد تسليم كون التخوّف واجباً أعمّ من أن يحصل العلم بقول المنذر أم لا، ولكنّه ليس التخوّف عن مطلق الإخبار واجباً، وإنّما الواجب الحذر عن الإخبار المشتمل على الإخافة، كما هو ظاهر لفظ «الإنذار». ولا ريب أنّ الإخبار كذلك إنّما هو الإخبار المستند إلى الاجتهاد وإعمال الفهم، فيختصّ الحذر عن مثل هذه الأخبار بما إذا كان المتحذّر ملتزماً بما يفهمه المنذر،

بمعنى أن يكون فهمه وإنذاره حجّة على المتخوّف، وإن لم يكن كذلك فلا يجب التخوّف.

فالاستدلال بالآية لوجوب رجوع المقلّد إلى المجتهد والتزامه بما يفتي به أولى من الاستدلال بها لحجيّة الأخبار، لما عرفت من أنّ ما يستفاد منها إنّما هو وجوب التحذّر من إخافة المخبر لا [من] حيث حكايته.

فهذه الآية لبيان الحكم الكلّي وهو الكبرى، وهو أنّه يجب التخوّف عن المخوّف.

ثمّ استشكل في «الحاشية»[1] على ذلك بما محصّله: إنّ حال الناقلين للأخبار في الزمن السابق إنّما هو حال الناقلين للفتوى في عصرنا، فكما أنّهم يخوّفون الناس مع كونهم مخبرين بلا استناد في إخبارهم إلى الفهم، فكذلك النافرون في عصر النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام كانوا يخوفّون المتخلّفين بما سمعوا منهم عليهم السلام، كما أنّ فقيهاً ربّما يخوّف وينذر من هو أفقه منه.

فتحصّل أنّ الإنذار لا يتوقّف على أن يكون المنذَر به ما يستند إلى الفهم والاجتهاد، بل يجوز ويتحقّق الإنذار بالحكاية أيضاً، فمع تسليم وجوب التخوّف لا يدفع هذا الإيراد الاستدلال.

ولكنّك خبير بأنّ هذا النقض والايراد لا يدفع إيراد شيخنا قدس سره، لأنّ الناقل للفتوى أيضاً هو من صغريات المقام، فإنّه فيه أيضاً أوّل الكلام في حجيّة قول الناقل للفتوى من حيث حكايته، بل لو التزم لوجوب التخوّف من قوله إنّما يكون من حيث إعمال فهمه، وكذلك الناقلين للأخبار.

---

(١) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ٦٩

وبالجملة؛ فإن التزمنا بكون لفظ «الإنذار» مشتملاً على عناية زائدة على الإخبار فبهذه المقايسة لا يرتفع الإشكال، كما لا يخفى، فما ذكر لا يدفع الإيراد المذكور.

فما يمكن دفع الإيراد به هو ما نشير إليه بعد ذكر مقدّمة، وهي: أنّه لا إشكال في أنّ في كلّ من الإخبار والإفتاء جهة حكاية عن الواقع وحكاية عن الاعتقاد، فإنّ المفتي معتقد بما يفتي، وكذلك المخبر لمّا كان عالماً بما يخبر به فمعتقد به، إلّا أنّ الفرق بينهما إنّما هو في أنّ المفتي بإفتائه يخبر عن اعتقاده أوّلاً، ثمّ يكون اعتقاده طريقاً إلى الواقع، بخلاف المخبر، فإنّه من أوّل الأمر مخبر وحاكٍ عن الواقع[1].

ثمّ لازم ذلك إنّما هو إخباره عن اعتقاده، فالإفتاء والإخبار في هذه الجهة متعاكسان، فإذا فرضنا أن يصير كلّ منهما منذراً، فيكون لكلّ منهما حيثيّتان للإنذار، من جهة عن اعتقاده، ومن جهة عن الواقع، ففي هذه الجهة وهي كون كلّ منهما محذّراً، ويمكن أن يصيرا منذرين بحيث لا تتوقّف الإخافة على كون مستندها أوّلاً وبالذات هو العلم والاعتقاد، بل تتحقّق الإخافة وتجوز، ولو كان منشأها الحكاية، إلّا أنّه يرجع عن الاعتقاد بالأخرة.

إذا عرفت ذلك؛ فنقول: إنّ الإنذار لو كان مستنده العلم والاعتقاد وإن لم يكن حجّة على غير المقلّدين والمسترشدين، وكذلك الإخبار أيضاً لأنّه لا ينافي ذلك في الإخبار أن يكون التخوّف عنه من حيث إراءته عن الواقع واجباً على

---

(١) فالإفتاء سراج على السراج وهو رأي المجتهد الحاكي عن الواقع، والإخبار سراج عن الواقع أوّلاً، ونعم ما أفاد ـ دام ظلّه ـ في التمثيل؛ «منه ﷺ».

المنذرين مطلقاً مجتهداً كان أم غيره، لما عرفت من أنّه يمكن أن يخوّف المخبر أيضاً. إلّا أنّ تخويفه إنّما يكون عن الواقع الّذي يعتقده. فعلى ذلك إن استظهرنا من الآية كون وجوب التخوّف إنّما هو لكون المنذر يخوّف عن اعتقاده فلا تصير حجّة لقول المخبر، بمعنى أن يجب التخوّف عنه لكونه منذراً عن الواقع.

وإن استظهر كونه منذراً عن الواقع فلا إشكال في جواز الاستدلال بالآية بوجوب إطاعة المخبر الملازم لوجوب التخوّف، ولا إشكال في أنّ سوق الآية يدلّ على أنّ التخوّف يجب، لكونه منذراً عن الواقع بقرينة أنّ الإنذار علّة للنفر والتفقّه.

ومن المعلوم أنّه يصير واجباً لتعليم الواقع والإنذار عنه لا عن المنذر من حيث كونه معتقداً وحاكياً عن العلم، كما لا يخفى.

فإذا تحقّق كون الآية مسوقة لوجوب الإنذار والتخويف عن الواقع بما هو واقع ووجوب القبول من هذه الجهة أيضاً فبضميمة عدم القول بالفصل يستكشف وجوب قبول الأخبار الحاكية عن الواقع، ولو لم تكن مشتملة على التخويف.

فانقدح بذلك أنّ هذه الإيرادات لا تدفع الاستدلال بالآية، وطريق دفعه هو ما ذكرنا، فلا تغفل!

ومن الآيات آية الكتمان[1]، وتقريب الاستدلال بها كما تقدّم في آية النفر[2] من أنّ وجوب الإظهار يستلزم وجوب القبول بالملازمة العقليّة أو العرفيّة.

وفيه؛ أوّلاً: أنّ الظاهر من سياق الآية وتفسيرها أنّ الكتمان المنهيّ عنه إنّما

---

(١) البقرة (٢): ١٥٩.

(٢) التوبة (٩): ١٢٢.

هو [في] الأُمور الراجعة إلى مسائل أُصول الدين من أمر النبوّة وغيرها، والمأمورين بالإظهار والمخاطبين به إنّما هم علماء أهل الكتاب، ولا إطلاق لها حتّى تشمل غير ما ذكر.

وثانياً: على فرض تسليم شمولها غير ما ذكر على بعد، أنّ الّذي يستفاد منها [هو] وجوب إظهار الحقّ ولزوم إفشائه على كلّ من يعلم شيئاً من الأُمور الحقّة، لا أن تكون في مقام تأسيس الحجّة وإرجاع الناس إلى غيرهم لسؤال المسائل الشرعيّة عنهم حتّى تثبت بذلك حجيّة الخبر.

وبالجملة؛ لا إطلاق، بل لا دلالة للآية أزيد ممّا ذكرنا، كما لا يخفى.

ودعوى دلالتها على أزيد منه مجازفة محضة.

هذا؛ ولكن مع تسليم إطلاقها حتّى يكون من مداليلها وجوب إخبار الناس وتعليمهم المسائل الدينيّة لا إظهار الحقّ وإبرازه فقط، ثمّ الالتزام بأنّ وجوب قبول المستخبرين مشروط بحصول العلم لهم، بأن تكون الآية من هذه الجهة في مقام الإهمال كما ادّعوا ذلك في آية النفر الّذي يرجع ذلك إلى إنكار الملازمة، لا مجال له، لما قلنا في الآية السابقة، وكذلك نقول هنا: إنّه بعد حصول الشرط المذكور يصير وجوب القبول عقليّاً، وهذا ينافي كون حرمة الكتمان ووجوب الإظهار شرعيّاً.

ومن الآيات آية السؤال[1]، وتقريب الاستدلال بها كما في الآيات السابقة من أنّ وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب، وإلّا يلغىٰ السؤال ووجوبه.

وقد أجابوا عن ذلك بوجوه:

---

(١) النحل (٦): ٤٣، الأنبياء (٢١): ٧.

الأوّل: أنّ الآية الشريفة بقرينة صدرها وذيلها وشأن نزولها مسوقة لبيان وجوب السؤال عن الأُمور المربوطة بأُصول الديانة من علامات النبوّة وغيرها، ولا ريب أنّ في مثل هذه الأُمور لا يكتفى في قبول الجواب بالظنّ، بل لابدّ فيها من حصول العلم.

مضافاً إلى أنّ ذيل الآية الشريفة وهو قوله تعالى: ﴿ **إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمونَ** ﴾ صريح في كون المراد والغرض من وجوب السؤال تحصيل العلم، فيصير المعنى: ﴿ **فَاسْأَلوا أَهْلَ الذِكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلمونَ** ﴾ حتّى تعلمون.

والثاني: أنّ المراد من المسؤولين وهم أهل الذكر الأئمّة عليهم السلام بقرينة التفسير والأخبار الواردة[1] في معنى أهل الذكر.

ولكن يمكن الخدشة في ذلك بأنّ المراد من [ما جاء في] الأخبار ليس أهل الذكر بأنفسهم عليهم السلام، بل المراد به أنّهم عليهم السلام أحد مصاديقه وأفضلها.

وبالجملة: فلم يثبت كون الأخبار في مقام التحديد حتّى يكون مفهومها عدم كون غيرهم عليهم السلام أهل الذكر ويمنع عن إطلاق الآية.

والثالث: أنّه على فرض تسليم الإطلاق للآية حتّى يشمل مطلق السؤال والمسؤول والجواب، بمعنى أنّه وإن لم يحصل من جوابهم العلم يجب قبوله، إلّا أنّه لا إشكال أنّ العالم في الاصطلاح لا يطلق على كلّ من سمع عن غيره أو رآى عنه شيئاً، بمعنى أنّه ليس المراد بالعالم هو من أحسّ شيئاً بحواسّه الظاهرة، بل المراد بالعالم هو من كان ذي نظر في فنّ وصاحب رويّة وفكر فيه، ولذلك يصحّ سلب هذا العنوان عن المعنى الأوّل في الاصطلاح.

---

(١) مجمع البيان: ٦ / ٥٥٧.

وعلى ذلك فيكون المراد من المسؤول عنه في الآية ـ على تقدير تسليم كون الغرض من الإرجاع التعبّد بقول المسؤول عنه لا تحصيل العلم عنه ـ هو العالم من حيث علمه لا من حيث كونه مخبراً عن الواقع، فتصير الآية دليلاً على وجوب الرجوع للمقلّدين إلى الفقهاء والمجتهدين ـ كما تمسّك لذلك بها بعض ـ لا الناقلين للأخبار وحجيّة نقلهم.

وفيه؛ أنّ صدر[1] الآية الشريفة يأبىٰ ذلك، بيانه؛ أنّ الآية مسوقة لبيان السؤال لرفع الجهل، كما هو ظاهر إطلاق ﴿ فاسألوا ﴾ والإطلاق يقتضي وجوب رفع الجهل بأيّ طريق كان، والمسؤول عنه كلّ من يكون، ولا تدلّ على أزيد من أن يكون المسؤول عنه أهل الذكر، فيكون قابلاً لرفع الجهل، كما لا يخفى.

ومن البداهة أنّ استظهار كون وجوب السؤال عن العالم حيثيّة علمه ونظره، لا كونه رافعاً للجهل لا يمنع عن هذا الإطلاق.

مع أنّه يمكن الدعوى بأنّ ظهور إطلاق السؤال عن أهل الذكر يقتضي بأنّ الغرض رفع الجهل بالرجوع إلى مطلق الحجّة علماً كان أو علميّاً، ولا يصلح قوله تعالى: ﴿ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمونَ ﴾ للمنع عن ذلك حتّى يصير قرينة على أنّ الغرض تحصيل العلم الحقيقي، لأنّ ذلك إنّما يصلح لو لم يقتض إطلاق السؤال في الرتبة السابقة جعل الحجّة والعلم التنزيلي، فتأمّل في ذلك، فإنّه مع مثل هذه القرينة الظاهرة في العلم الحقيقي في ذيل الآية لا يمكن انعقاد ظهور وإطلاق للصدر في ما ذكر.

وكيف كان؛ فالجواب عن الآية هو الجواب الأوّل، فإنّ صيرورة مورد

---

(١) بل بمجموعها؛ «منه ﷺ».

الآية ـ وهو كونه من الأُمور الّتي لابدّ فيها من تحصيل العلم ـ قرينة على كون الجواب العلمي يجب قبوله غير قابل للخدشة، كما هو واضح، فلا يبقى للآية إطلاق حتّى يصير قابلاً للتمسّك بها لحجيّة الخبر الظنّي، كما لا يخفى.

الثاني: ممّا أقاموا على حجيّة الخبر الأخبار، [و] لابدّ أن يعلم أنّ الأخبار الدالّة على حجيّة خبر الواحد ما لم يصل إلى حدّ التواتر، فلا يجوز الاستدلال بها لها، ضرورة أنّ البحث في حجيّة الخبر الظنّي، فلا يعقل التمسّك بالخبر الظنّي لحجيّة الظنّ، للزوم الدور الواضح، فلابدّ أن تكون الأخبار المستدلّ بها خارجة عن دائرة الظنّ، وإنّما يصير ذلك بكونها متواترة حتّى يكون المتمسّك به دليلاً قطعيّاً.

وأمّا مرحلة وقوع هذا الأمر بحسب الواقع، بمعنى أنّه هل تكون الأخبار المستدلّ بها متواترة أم لا؟ الظاهر أنّه لا شبهة في أنّ هذه الروايات الّتي جمعها شيخنا ﷺ في رسائله من الطوائف الأربع أو أزيد بمجموعها متواترة[1].

ولمّا كان لسان كلّ واحد من الطوائف بحسب المعنى والخصوصيّات مختلفاً فليس متواتراً لفظيّاً فيصير متواتراً معنويّاً إجماليّاً، ولا إشكال في أنّه مع ذلك ليس إطلاق بالنسبة إلى الجهة الّتي هي مشتركة فيها من اعتبار مطلق خبر الواحد، أو خبر العادل، أو خبر الثقة مطلقاً، فلابدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن من مدلولاتها.

ولمّا كان في جملتها مثل ما يقول عليه السلام في حقّ زكريّا بن آدم: «إنّه مأمون

(١) فرائد الأُصول: ١ / ٢٩٧ ـ ٣١٠.

في الدين والدنيا»[١] ما يدلّ على اعتبار كون الراوي عادلاً وغير ذلك من القرآن، فيكون القدر المتيقّن من مجموعها هو حجيّة خبر الثقة العادل.

مع أنّه ولو لم تكن فيها القرينة الدالّة على ذلك يكفي في ما ادّعينا إجمال الأخبار وإبهام ما يستفاد من معانيها، فلا محيص عن الأخذ بالقدر المتيقّن من مدلولها، وهو اعتبار خبر العدل الموثوق به.

أقول: لا يبعد الدعوى بأنّ التحقيق في المقام هو ما أفاده شيخنا ﷺ من دلالة الأخبار بمجموعها على اعتبار الخبر الموثوق به الاطمئناني[٢].

وذلك لإمكان أن يقال: إنّه يستفاد من الطائفة الأُولى منها الواردة في علاج المتعارضين، وكذلك الثانية منها الدالّة على إرجاع الرواة بعضها إلى بعض بقرينة سؤال الراوي فيها عن اعتبار خبر الثقة وتقرير الإمام عليه السلام إيّاه، أنّ المناط في اعتبار الخبر هو الوثوق براويه، وكذلك تصريح الإمام عليه السلام في بعض جمله من الأخبار الأُخر، بأنّ قول فلان حجّة لأنّه ثقة[٣]، شاهد على ذلك.

ولمّا لم تكن سائر الأخبار صريحة ولا ظاهرة في الدلالة على خلاف ما ذكرنا من المناط، فتصير هذه الأخبار قرينة على كون المراد بها والمناط فيها أيضاً الوثوق بالراوي في حجيّة خبره.

وأمّا ما قال عليه السلام في حقّ زكريّا ابن آدم؛ فدلالته على اعتبار كون الراوي عدلاً إماميّاً ممنوعة.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧ / ١٦٧ الحديث ٣٣٤٤٢.

(٢) فرائد الأُصول: ١ / ٣٠٩.

(٣) رجال الكشيّ: ٢٧٩ و ٢٨٠، لاحظ! وسائل الشيعة: ٢٧ / ١٣٦ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضي به.

أمّا أوّلاً؛ فلأنّ المراد بكونه مأموناً في الدين، ليس معناه أنّه لمّا كان شيعيّاً ومتديّناً بدين الحقّ، فلذلك اعتبر حديثه، بل الظاهر أنّ المراد أنّه مأمون في أمرالدين وما ينقله من الأُمور الدينيّة لا في الدنيا فقط.

مع أنّه ليس لفظ الحديث «في دينه» حتّى يكون مشعراً بما قال ـ دام ظلّه ـ بل لفظه «في الدين» الظاهر في ما ادّعينا من المعنى.

وأمّا ثانياً؛ على فرض التسليم؛ فليس لخصوصيّة هذا الوصف مفهوم حتّى يصير ظاهراً في كون المناط في حجيّة قوله مأمونيّتُه في دينه، فتأمّل!

مضافاً إلى أنّ مفهومه ـ على فرض تحقّقه ـ ليس في القوّة بحيث يكون قابلاً للمقاومة مع سائر الأخبار الظاهرة في كون المناط هو الوثوق ـ كما أشرنا ـ فيصرفها عن ظاهرها، مع كونها محتفّة بالقرينة.

وأمّا حديث عبدالله الكوفي[1] وكذلك غيره المصرّحة فيه بحجيّة قول المخبر الغير الإمامي إذا كان موثوقاً به، مثل ما دلّ على اعتبار كتب بني فضّال فإنّما هي قرينة أُخرى ظنّيّة على ما ذكرنا، بحيث يحصل القطع من المجموع بكون المناط هو الوثوق بالراوي، مع إمكان دعوى القطع على ما يظهر من دأب الفقهاء وكتب الحديث بكون الأصحاب عاملين بأحاديث مثل كتب بني فضّال وغيرهم من أصحاب الأُصول.

وبالجملة؛ فليس مثل هذه الأخبار دليلاً مستقلّاً لما ادّعاه شيخنا ﷺ، فلا يرد عليه ما أورده بعض المحشّين من أنّها أخبار آحاد لا يجوز التمسّك بها[2]،

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧ / ١٤٢ الحديث ٣٣٤٢٨.

(٢) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ٥٩.

فتأمّل!

الثالث من الأدلّة على حجيّة الخبر هو: الإجماع، وقد نقله الشيخ ﷺ بطرق عديدة وأنحاء مختلفة[١].

ولكن مع قطع النظر عن عدم حجيّة[٢] الإجماع المنقول، إنّما الإشكال في المقام فيه معارضة إجماع منقول الشيخ[٣] الّذي انتشر منه نقل الإجماع في المسألة، مع إجماع منقول السيّد وتابعيه على عدم حجيّة الخبر[٤] مع كونهما في عصر واحد، فكيف يمكن ترتيب الأثر على إجماع الشيخ، مع أنّ القاعدة تقتضي سقوطه عن الاعتبار للمعارضة.

إن قلت: إنّ الغرض من دعوى الإجماع هو إثبات حجيّة هذه الأخبار المدوّنة في الكتب الأربعة، وغيرها من الكتب المعتبرة، ولا ريب أنّ السيّد وأتباعه ـ قدّس سرّهم ـ أيضاً يعملون بهذه الأخبار ويعتمدون عليها، كما يعمل بها الشيخ وأتباعه، فيستكشف من ذلك اتّفاقهم على حجيّة هذه الأخبار، ولا يضرّ بذلك التزامهم بعدم حجيّة أخبار الآحاد بعد إحراز اعتمادهم على ما هو المتنازع فيه من الأخبار، وإن كان نظرهم في العمل كونها مقطوعة الصدور، لاحتفافها بالقرينة.

قلت: قد أجاب عن هذا الإشكال شيخنا ﷺ بما لا مزيد عليه، ومحصّله: أنّ

---

(١) فرائد الأُصول: ١ / ٣١١.

(٢) بعد ما أفاد شيخنا ﷺ من استفاضة نقل الإجماع في المسألة بل تواترها، لا مجال لإنكار تحقّق الإجماع على الحجيّة في الجملة إنصافاً؛ «منه ﷺ».

(٣) عدّة الأُصول: ١ / ٨٧.

(٤) الذريعة إلى أُصول الشريعة: ٢ / ٥١٧.

العمل والاستناد إذا لم يكن وجههما معلوماً لم يجز الاستناد بهما وجعلهما مدركاً للحكم الشرعي، فبمحض (فبصرف) عمل السيّد بهذه الأخبار المدوّنة ـ مع أنّه منكر لحجيّة خبر الواحد، وكذلك الشيخ مع كونه معترفاً بها ـ لم يمكن جعل ذلك إجماعاً اصطلاحيّاً على العمل بأخبار الآحاد.

مع أنّ بحثنا إنّما هو في الكبرى، وهو حجيّة خبر الواحد مطلقاً، ومخالفة جماعة في هذه الكبرى مع موافقتهم في بعض صغرياتها مع عدم العلم بوجه عملهم، بل مع العلم بكون وجهه خلاف ما هو مستند الآخرين، ضرورة أنّ عمل السيّد وأتباعه ببعض هذه الأخبار إنّما هو لزعمهم بكونها قطعيّة لاحتفافها بالقرينة مع أنّ الآخرين منكرون ذلك. فمثل هذا الوفاق لا يوجب تحقّق الإجماع، بل لمّا كان نظر العاملين في الجهة والخصوصيّة مختلفاً، ويكفي في ذلك احتمال الاختلاف ولم يحتج إلى العلم، لأنّ حجيّة التقرير موقوف على إحراز الجهة علماً، فيمنع ذلك عن انعقاد الإجماع على الكبرى المتنازع فيها.

فإذا انتهى الكلام إلى هنا، وقد ظهر أنّه لم ينعقد في المسألة الإجماع الاصطلاحي، بمعنى أنّه لم يكن لنا إحرازه بسبب موافقة السيّد في الجملة في العمل بأخبار الآحاد، ولكن لا إشكال في اعتمادهم ـ أي السيّد وأتباعه وكذلك غيرهم ـ على خبر الواحد، وعمل الكلّ به في الجملة مقطوع به، فتدخل المسألة في باب السيرة، ويصير هو المتمسّك به، فينبغي البحث عن تحقّقه وثبوت الردع من الشرع وعدمه.

فنقول: إنّ السيرة على قسمين: سيرة المسلمين، وسيرة العقلاء، كما ادّعوا كليهما في المقام، ولا يخفى الفرق بينهما؛ فإنّ الأُولى إن تحقّقت فلا يحتاج في

حجيّتها إلى إثبات مقدّمات عدم الردع، بل بنفس تحقّقها يستكشف عدم وجود الردع واقعاً، وذلك لأنّ المسلمين بما هم مسلمون متديّنون، لا يعقل أن يعملوا بما هو مخالف لطريقة الشرع، فلو كان في الشريعة ما هو قابل لأن يمنعهم عن الاستناد بما يستطرقون منه لم تستقرّ سيرتهم على الاستطراق منه، مع عدم كون الطريق الظنّي غير مجعول ذاتاً، ولذلك يستكشف من استقرار سيرة المسلمين القطع بعدم الردع.

وأمّا الثانية؛ فهي محتاجة إلى مقدّمات عدم الردع، لعدم جريان الملازمة[1] المذكورة حتّى يقطع بعدم الردع، فما لم يحرز الإمضاء في طريقة العقلاء لم يكن طريقتهم حجّة.

ولا ريب أنّ إثبات الإمضاء متوقّف على جريان مقدّمات عدم الردع وبرهان التقرير، وهو أنّه إذا علم الشارع باستقرار طريقة العقلاء على العمل بالطريق الفلاني في أُمور معاشهم ومعادهم وجرى ديدنهم بذلك. فلو كان هذا الطريق غير مرضيّ عند الشرع الاستطراق منه، لكان يجب على الشارع أن يردعهم عنه، فلمّا لم يردعهم مع إمكانه له؛ يستكشف من ذلك إمضاؤه هذا الطريق، وإلّا فلو مشوا على دأبهم فوقعوا في خلاف الواقع، فعقابهم عليه يكون عقاباً بلا بيان وهو قبيح بالعيان.

إذا ظهر الفرق بين السيرتين، **فنقول**: لا إشكال أن يثمر من طريقة العقلاء بالنسبة إلى التكاليف الشرعيّة بأن تجعل سيرتهم وطريقتهم مدركاً لأداء التكليف

---

١) وذلك لإمكان عدم عثورهم بطريقة الشرع أو مساهلتهم فيه، كما في بعض أُمور معاشهم، فتأمّل! « منه ﷺ ».

الشرعي هي سيرتهم في الأحكام الشرعيّة، بمعنى أنّ عملهم من هذه الجهة مثمر، لا من حيث هم عقلاء ولهم طريقة في أُمور معاشهم.

وذلك لأنّ مقدّمات عدم الردع المثبت للإمضاء، إنّما تجري في الأُمور الدينيّة، فتأمّل! وإلّا فليس للشارع أن يردعهم في أُمور معاشهم، فإذا لم يلزم ذلك فليس لنا أن نتمسّك بطريقتهم في أُمور الدين إلّا لو كانت سيرتهم المستقرّة في أُمور معاشهم أيضاً مستقرّة في أُمور معادهم.

فعلى ذلك لو أحرزنا استقرار سيرة العقلاء من حيث هم مسلمون على العمل بخبر الواحد، فلا يعقل أن يقع التعارض بين هذه السيرة والآيات الناهية عن العمل بالظنّ، لما عرفت أنّ من استقرار سيرتهم كذلك، يستكشف عدم وجود دليل شرعي واقعاً قابل للردع.

ولذلك؛ فمن أوّل الأمر يستكشف من سيرتهم على العمل بالخبر أنّ الآيات الناهية ليست قابلة للردع، فلا تصل النوبة إلى التعارض بين الآيات والسيرة المحقّقة حتّى نرجّح الآيات أو لا نرجّح، فيسقط كلاهما.

وأمّا لو لم نحرز استقرار سيرتهم على العمل في الأُمور الدينيّة، بل غاية ما استكشفنا استقرار طريقتهم على العمل بالخبر في أُمور معاشهم، ففي هذه الصورة مقدّمات عدم الردع لا تفيد حجّيّة طريقتهم مطلقاً، لأنّ من المحتمل أنّ عدم ردع الشارع إنّما كان لعدم عملهم بالخبر في أُمور دينهم وعدم ابتلائهم به فيها، بل القطع بالإمضاء في مثله أيضاً لا يثمر في التمسّك بسيرتهم، لأنّ الاحتمال المذكور في صورة القطع بالإمضاء أيضاً جار، وهو كاف في عدم جواز التمسّك بسيرتهم.

بل لابدّ في جواز التمسّك والاعتماد بسيرتهم حصول العلم باستنادهم في

تكاليفهم الشرعيّة أيضاً بالخبر، وقد عرفت أنّه بعد إحراز ذلك ـ مع إحراز كونهم متديّنين ـ يحصل القطع بعدم وجود دليل معارض.

فالتحقيق؛ أنّ البحث عن رادعيّة الآيات الناهية عن السيرة وعدمها بعد أن نرى بالوجدان تحقّق السيرة على العمل بالخبر بحث غير مفيد بالنسبة إلينا، للقطع بعدم قابليّتها للردع بعد البيان الّذي قد عرفت.

نعم؛ إنّما يثمر ذلك لو فرضنا أنفسنا موجودين في عصر نزول الآيات الناهية، فنرى حال العقلاء الذين يعملون في أُمور معاشهم ومعادهم بالظنّ الحاصل من الخبر، فبعد نزول هذه الآيات هل يرتدعون عن عملهم بها أم لا؟ أو نفرض أنّ نزول الآيات في زماننا بعد انعقاد السيرة على العمل بالأخبار، فنبحث في أنّه هل يستفاد منها الردع أم لا؟

أو نفرض كون العقلاء والمسلمين الّذين استقرّت سيرتهم على العمل بأخبار الآحاد كانوا غافلين عن هذه الآيات فنبحث أيضاً في أنّهم لو لم يكونوا غافلين فنعرض عليهم هذه الآيات، يستفيدون منها الردع أم لا؟

فالبحث عن قابليّة الآيات الناهية للردع وعدمها إنّما يفيد في إحدى هذه الصور.

ومن المعلوم أنّ كلّها فرض غير واقع، بل محال، والواقع منه غير قابل للبحث.

هذا؛ وأمّا ما أجاب القوم عن عدم قابليّة الآيات للردع؛ فقد يجاب عنه، كما في «الكفاية»[1] بأنّ رادعيّة الآيات عن سيرة العقلاء مستلزمة للدور،

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٠٣.

ضرورة أنّ رادعيّتها متوقّفة على عدم تخصّصها بالسيرة، وعدم تخصّصها بها متوقّف على رادعيّتها، فرادعيّتها متوقّفة على رادعيّتها.

فلمّا كان الاستدلال بها على المنع مستلزماً للمحال، فلا يعقل التمسّك بها، ولا تصلح بنفسها للردع، وقد يرد هذا الدور بثبوته في العكس، ولكن لا يتمّ الإيراد، كما تكفّل نفسه للجواب عنه.

وإنّما يندفع الدور بما نشير، وهو أنّه إنّما يكون الدوران بين تأثير السيرة في الجواز بالعمل بالظنّ الخبري وتأثير الآيات في المنع عن الدوران بين المقتضي التعليقي والتنجّزي.

وتوضيح ذلك أنّه لا إشكال في أنّ دلالة الألفاظ والعمومات المتعلّقة بالأحكام الشرعيّة دلالة تامّة بالنسبة إلى مداليلها واقتضائها التنجّزيّة ـ كعمومات وجوب الصلاة أو الصوم أو حرمة الخمر وحرمة الزنا وغيرها ـ ولا يمنع عن تأثيرها إلّا إذا عرض على موضوعات الأحكام العناوين الثانويّة، توجب تخصيص أدلّتها، أو حكومته عليهما، فما دام لم تثبت أدلّة قطعيّة مخصّصة أو حاكمة فاقتضاء الخطابات الشرعيّة منجّز لا يمنع عنه شيء، بخلاف الأدلّة العقليّة وأُصولها كأصالة البراءة وغيرها، فإنّ الأحكام المستفادة منها أحكام تعليقيّة وموضوعها عدم البيان من الشارع.

ولا ريب أنّ كلّ ما كان من الأدلّة من مقدّمات دليليّتها قبح العقاب بلا بيان فأصل اقتضائها ودليليّتها تعليقيّة موقوفة على عدم البيان، فكلّ ما ورد من الشرع وكان صالحاً للبيان فيمنع عن اقتضاء ذاك الدليل العقلي.

فانقدح بذلك أنّ رادعيّة الآيات وتماميّتها للدليليّة بمعنى اقتضائها لها لا

تتوقّف على عدم تأثير السيرة وتخصّصها بها، بل ظهورها ودلالتها اللذين هما المراد بتماميّة الاقتضاء ثابتة وإنّما حجيّتها متوقّفة على عدم مخصّص قطعي لها.

وأمّا الأدلّة المبتنية على قبح العقاب من غير بيان؛ فأصل ثبوتها ودلالتها معلّق.

فلا يتوهّم أنّ مطلق العمومات دليليّتها مقيّدة بعدم المعارض والمخصّص، إذ قد ظهر أنّ تعليقيّة حجيّتها لا تضرّ بكون دلالتها وانطباقها على المصاديق منجّزة.

فعلى ذلك، السيرة ما لم يثبت من الخارج حجيّتها، فهي بنفسها غير قابلة لأن تعارض الآيات، ولا يلزم من رادعيّة الآيات للسيرة المستقرّة على خلاف مدلولها دورٌ، لعدم التوقّف في طرف الآيات ثبوتاً ودلالة، بخلاف السيرة.

وبالجملة؛ لمّا لم تكن السيرة بنفسها تعارض ما يمنع عن حجيّة الخبر وطريقيّته من الآيات وغيرها، لعدم كونها طريقاً في نفسها، بل إنّما طريقيّته تكون من جهة الإمضاء المستكشف عن عدم الردع، فيصير أصل دليليّتها معلّقة، بخلاف الآيات، فإنّ دليليّتها المستتبعة لظهور اللفظ تامّة منجّزة فليست رادعيّتها معلّقة على عدم استقرار السيرة، بخلاف السيرة، فإنّ رتبتها إنّما هي رتبة المانع.

والمفروض أنّ أصل اتّصافها بالمانعيّة متوقّف على عدم البيان وعدم الردع الّذي تحقّق وثبت في الرتبة السابقة بنفس وجود الآيات الرادعة.

فظهر أنّ الدور المذكور مغالطة محضة.

وأمّا الشيخ ﷺ؛ فقد أجاب عن عدم صلاحيّة الآيات للردع عن السيرة بأنّ محصّل وجه ممنوعيّة العمل بالظنّ إنّما هو أمران، وهما لزوم التشريع والمخالفة

للأُصول العقليّة واللفظيّة، أمّا عدم جواز الأوّل وحرمته، فهو فطريّ ومركوز لأذهان العقلاء في أُمور معاشهم ومعادهم.

ومع ذلك يعملون بالخبر الموثوق به، وليس ذلك لأنّهم ما عرفوا من مثل ﴿ لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾[1] وغيره إلّا البيان لكبرى كلّية بلا أن يكون متكفّلاً لبيان الصغرى حتّى يدلّ على كون عملهم بالخبر حراماً، فتصير الآية رادعة لهم، فيلزم من العمل بالخبر التشريع، فمن عدم فهم العقلاء من الآية ذلك يستكشف عدم قابليّتها للردع، لما نرى من استقرارهم على سيرتهم في مطلق أُمورهم.

وفيه؛ أنّ الآية المذكورة ليست متكفّلة لبيان حكم الصغرى.

وأمّا مثل ﴿ إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْني مِنَ الحَقِّ شَيْئاً ﴾[2]؛ فلا إشكال في كونها في مقام الصغرى وردع الناس عن عملهم بالظنّ، لضرورة أنّ لسانها غير الآية الأُولى، بل فيها عناية زائدة، كما لا يخفى.

إلّا أن يجاب عنها أيضاً بأنّه بعد البناء على تتميم الكشف في أدلّة الأمارات فليس العمل بالظنّ العمل بالسيرة، بل هو بحكم بناء العقلاء يصير طريقاً علميّاً، فهذه الآية أيضاً مرجعها بيان للكبرى، وليس قابلاً لبيان الصغرى، بل لابدّ من أن تحرز الصغرى، وهو كون العمل بالظنّ إنّما هو لابدّ وأن يثبت من الخارج فهي أيضا ليست قابلة للردع.

وإنّما الإشكال في ذيل آية النبأ، وهو عموم العلّة الظاهرة في كونها في مقام

---

(١) الإسراء (١٧): ٣٦.

(٢) النجم (٥٣): ٢٨.

التخطئة وبيان الصغرى، وقد سلّم الشيخ ﷺ بكونها غير قابلة للتخصيص[١]. ولذلك سجّل الإشكال الثاني، ونحن أيضاً أوردناه والتزمنا بتقييد إطلاقها بمقدار ما ثبت متيقّناً من الشرع كونه حجّة من الظنّ، والطرق الغير العلميّة دون المفهوم الّذي هو أوّل الكلام في حجيّة مدلوله، فكيف ينكر كونها قابلة للردع أيضاً؟

إلّا أنّ يدفع ذلك بأنّه بعد استقرار سيرة العقلاء والمتشرّعين في العمل بخبر الواحد الموثوق في معاشهم كما في معادهم، مع كون هذه الآيات في مرآهم ومسمعهم يستكشف إنّاً من ذلك عدم استفادتهم الردع من هذه الآيات وعدم قابليّتها له، وإلّا لم يعقل استقرار طريقتهم ـ كما بيّنا ـ على العمل وبقائهم عليه.

وأمّا كون العمل بالسيرة مستلزماً لمخالفة الأُصول اللفظيّة والعقليّة؛ فقد أجاب عنه ﷺ بما لا مزيد عليه[٢].

هذا تمام الكلام في باب السيرة ووجه حجيّتها، وقد تمّ البحث في كبراها؛ وأمّا البحث في الصغرى، وهو تحقّقها في الخارج وعدمه، فإنّما هو موكول بنظر (على نظر) المتفحّص.

ويمكن الدعوى قريباً باستقرار سيرة المتشرّعة على العمل بأخبار الآحاد في أُمور معاشهم ومعادهم، ولكن لا مطلقاً، بل في الأحكام الكليّة، لا في الموضوعات، إذ لا يعتمدون فيها إلّا على البيّنة وقيام عدلين.

وأمّا في الأحكام؛ فقد استقرّت سيرة المتديّنين على العمل بالخبر الموثوق به، كما يظهر ذلك من المراجعة إلى أحوال المسلمين ودأب عوامّهم وعالمهم من

---

(١) فرائد الأُصول: ١ / ٢٥٥ و ٢٥٦.

(٢) فرائد الأُصول: ١ / ٣٤٦ و ٣٤٧.

زماننا هذا إلى زمن الشيخ، بل وإلى زمان الأئمّة عليهم السلام وأصحابهم، فإنّه من السير في عادتهم يعلم قطعاً كونهم راجعين في استكشاف الأحكام وتعيين تكاليفهم الشرعيّة إلى ثقاتهم.

فعلى ذلك كيف لا نقطع إنّاً بعدم قابليّة الآيات الناهية عن العمل بالظنّ عن الردع من السيرة المستقرّة المستمرّة؟ فافهم واغتنم!

الرابع: ممّا أقاموا على حجيّة خبر الواحد هو دليل العقل، وقد تقرّر على وجوه:

الأوّل: دعوى ثبوت العلم الإجمالي بصحّة الأخبار الصادرة عن المحدّثين بمقدار ما علم من التكليف إجمالاً، بحيث لا يشذّ هذا العلم الإجمالي عمّا علم إجمالاً من التكاليف الواقعيّة.

ولا ريب أنّ مثل هذا العلم الإجمالي يقتضي تنجّز التكليف بالنسبة إلى وجوب امتثال كلّ خبر ظنّ بصدوره مقدّمة لامتثال التكليف الواقعي، وما علم إجمالاً بصدوره من الأخبار، فيجب تطبيق العمل على مؤدّيات أخبار مظنون الصدور فيما إذا لم يلزم من ذلك مخالفة أصل أو دليل معتبر في مورده.

هكذا قرّر الدليل في «الكفاية»[1] حتّى يصير سالماً عمّا اعترض عليه الشيخ رحمه الله من أنّ هذا العلم الإجمالي أيضاً موجود في سائر الأمارات، فلا يصير الدليل ممّا خصّ بحجيّة خبر الواحد من بين الأمارات، لأنّه على التقريب المذكور يكون النزاع صغرويّاً[2].

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٠٤.

(٢) فرائد الأُصول: ١ / ٣٥٧.

هذا؛ ونقول: ثمّ إنّ ما ذكره الشيخ ﷺ من مثال قطيع الغنم[١] توضيحاً لما أفاده ﷺ من عدم اختصاص الدليل المذكور للاحتياط بدائرة الأخبار من الأمارات فقط بل يعمّها وسائر الأمارات، لا يتمّ بإطلاقه.

توضيح ذلك؛ هو أنّ الشيخ ﷺ استشهد على عدم اختصاص ذاك العلم الإجمالي بدائرة الأخبار بأنّه لو عزلنا طائفة من الأخبار عن أطراف ما علم إجمالاً بصحّتها، وضممنا مكانها إلى الباقي بمقدار المنعزل عن سائر الأمارات، لكان العلم الإجمالي المذكور باقياً[٢]، وهذا دليل على عدم اختصاص العلم الإجمالي بدائرة الأخبار.

كيف ولو لم يكن كذلك لكان لازماً أن ينحلّ [العلم] الإجمالي بسبب العزل؟

وأنت خبيرٌ بأنّ ذلك يتمّ ـ أي قضيّة العلم الإجمالي المذكور تكون حجيّة مطلق الأمارات ـ لو كان جميعها من حيث كونها متعلّقة للعلم في عرض واحد.

كما إذا عُلم وقوع نجاسة في واحد من الأواني الثلاث، فاشتبه من أوّل الأمر كلّ واحد منها بكونه نجساً، لصيرورته طرفاً للعلم، ففي مثل ذلك لمّا كان طرف العلم الإجمالي من أوّل الأمر كلّ واحد من الكأسات، فيجب الاجتناب عن جميعها.

فكذلك في ما نحن فيه، لو كانت طائفتان من الأخبار صحاحها وموثّقاتها، وكذلك ما ضمّ إليها من الأمارات، كلّ هذه الطوائف الثلاث متساوية في كونها

---

(١) فرائد الأُصول: ١ / ٣٥٩.

(٢) بوجود الأحكام الفعليّة والتكاليف الواقعيّة بين ما بقي وما ضمّ إليها؛ «منه ﷺ».

متعلّقة للعلم بوجود التكاليف الواقعيّة فيها، فيجب الاحتياط في جميعها.

وأمّا إذا لم يكن كذلك، بل كان طرف العلم طائفتين من الأمارات بحيث تكون طائفة منها محقّقة، ويكون الطرف الآخر من العلم مردّداً بين الطائفتين الأُخريين، كما لو فرض أن يكون متعلّق العلم الإجمالي الأخبار الصحاح إمّا منضمّة بالموثّقات منها وإمّا بالإجماعات المنقولة، بحيث لو كانت التكاليف الواقعيّة في كلّ واحدة من الطائفتين تكون الطائفة الثالثة خارجة عن أطراف العلم.

فلا إشكال أنّ مثل هذا العلم الإجمالي لا يقتضي الاحتياط في أزيد من الطائفتين من الأمارات دون الثالثة، لكونها خارجة من طرف العلم من أوّل الأمر، فيكون التكليف دائراً بين الأقلّ والأكثر.

فلمّا يدور الأمر على ذلك بين الاحتياط في الصحاح منضمّة بالموثّقات، أو طائفة من الأمارات الأُخر كلّما تكون من الشهرة أو الإجماع المنقول أو غيرهما، فتصير نتيجة ذلك التخيير في العمل بكلّ واحدة من الطائفتين لا الاحتياط في جميع الطوائف الثلاث، لعدم المقتضي له، كما عرفت.

ونزيدك توضيحاً بإيراد مثال آخر، وهو أنّه لو فرض إجتماع كأسات ثلاث، إحداها لزيد، والأُخرى لعمرو، والثالثة لخالد، فكانت كأس زيد أو عمرو في أوّل الأمر مشتبهة النجاسة، ثمّ ضمّ إليهما كأس خالد، فوقعت نجاسة أُخرى وشككنا [في] وقوعها إمّا في إحدىٰ الكأسين الأُوليين أو كأس زيد وخالد ـ أي في إحداهما ـ أو كأس عمرو وكأس خالد، أيضاً في إحداهما.

فهناك لنا علمان ومعلومان، ففي مثل ذلك قاعدة الاحتياط في الشبهة

المحصورة تقتضي الاجتناب عن جميع الأطراف، لكونها طرفاً للعلم في عرض واحد، فكما أنّ بالاجتناب عن أحد الأطراف لا ينحلّ العلم الإجمالي، فكذلك بالاجتناب عن الكأسين الأوّلين فقط لا يعلم الاجتناب عن النجس كلّه.

وأمّا لو فرضنا أنّه بعد ضمّ كأس خالد، ووقوع النجاسة الثانية شككنا في وقوعها إمّا في كأس خالد أو في كأس عمرو وإمّا في كأس زيد أو في كأس عمرو فقط، بلا احتمال أن تكون واقعة في كأس خالد أو في كأس زيد وهو الاحتمال الثالث، فهنا لنا علمان واحتمالان من وقوع كلتا النجاستين في إحدى الكأسين الأُوليين، وهما كأس زيد وعمرو أو كلّ واحدة منهما في كلّ واحدة منهما.

وأمّا بالنسبة إلى الكأس الثالثة، فلا معلوم لنا، بل احتمال النجاسة بالنسبة إليه شكّ محض، فبالنسبة إلى كأس خالد يرجع الشكّ إلى الشكّ في الزائد.

ضرورة أنّ المعلوم المتيقّن من هذه الاحتمالات هو العلم بنجاسة واحدة مردّدة بين كونها في كأس واحدة، لاحتمال وقوع كلتا القطرتين فيها أو في كأسين؛ لاحتمال وقوع كلّ واحدة منهما في كأس غير الآخرىٰ، فمن الاجتناب عن الكأسين من الثلاث وهما كأس زيد وعمرو أو كأس عمرو وخالد يحصل العلم بالاجتناب عن النجاسة، إمّا لكون كلتيهما نجستين، أو لكون إحداهما نجسة قطعاً لو فرض وقوع النجاستين في كأس أحدهما.

والمفروض أنّ النجاسة المتيقّنة ما كانت أزيد من ذلك، وبالنسبة إلى الزائد عنهما يكون الشكّ في الزائد، ولذا قلنا: يصير المقام من باب دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر.

وذلك؛ لأنّ الفرض أنّ الكأسين الأُوليين قبل لحوق الكأس الثالثة بهما

محكومان بالنجاسة، فإذا وقع أحدهما طرفاً للعلم الإجمالي اللاحق الحاصل بعد ضمّ الكأس الثالثة، فلا أثر لهذا العلم الإجمالي، لكون أحد طرفيه من قبيل ما كان خارجاً عن محلّ الابتلاء، لمحكوميّته بالنجاسة قبل ذلك، فبالنسبة إلى الطرف الآخر يصير الشكّ بدويّاً، فإذا لم يبق الأثر للعلم الإجمالي اللاحق، فلا مانع من جريان البراءة بالنسبة إلى أحد الأطراف، والالتزام بوجوب الاجتناب عن الطرفين، فتصير النتيجة الحكم بالتخيير في اختيار الكأسين من الثلاث والاجتناب عنهما، والحكم بطهارة واحدة من كأسين لزيد أو لخالد وجواز ارتكابه.

وهذا بخلاف الفرض الأوّل، فإنّ فيه معلومين إجمالاً.

أحدهما نجاسة أحد الكؤوس الثلاث، لأنّ كأس عمرو مرّة تقع طرفاً مع كأس زيد، ومرّة مع كأس خالد، ويحصل من مجموعهما معلوم إجمالي.

ثانيهما العلم إجمالاً بنجاسة كأس زيد أو خالد.

ومن البداهة أنّه على ذلك بالاجتناب عن الطرفين من الثلاثة لا يحصل العلم بالاجتناب عن النجاسة المعلومة فيها، بل يحصل العلم بالاجتناب عن أحد المعلومين، وبالنسبة إلى الآخر العلم بعدُ بحاله باقٍ، ولم ينقلب بعد بالشكّ حتّى يصير مرجعاً للبراءة، فلابدّ بمقتضى تنجّز العلم الإجمالي الاحتياط في جميع الأطراف حتّى تحصل البراءة اليقينيّة عمّا اشتغلت الذمّة به يقيناً.

وسرّ عدم جريان ما ذكرنا في الفرض الآخر من عدم التأثير للعلم الإجمالي اللاحق بعد محكوميّة أحد طرفي العلم قبلاً بالنجاسة هنا؛ هو أنّه لا أثر للعلم الإجمالي اللاحق إذا لم يزد بعد حصوله على العلم الحاصل أوّلاً، كما في

صورة كون طرف العلم اللاحق أحد الكأسين الأُوليين.

وأمّا إذا كان كلاهما طرفاً له؛ فقد عرفت أنّه يزيد على العلم الأوّل ويصير المعلوم إجمالاً اثنين، فإذا زاد المعلوم فيحصل الأثر للعلم الإجمالي اللاحق، ولذلك يتنجّز هو أيضاً، وقد عرفت أثر تنجّزه.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّه إن كان مراد شيخنا ﷺ من التمثيل في المقام بقطيع الغنم وكذلك من قوله: بضمّ جملة من الأمارات الأُخرى ـ مثل الشهرات ـ إلى جملة من الأخبار مثل الصحاح بعد عزل الموثّقات، العلم الإجمالي بوجود التكاليف الواقعيّة بينها باقٍ، ولم ينحلّ [العلم] الإجمالي [و] هو العلم بوجود التكاليف بين الشهرات أو الصحاح وبين الصحاح أو الموثّقات والشهرات والموثّقات، حتّى يكون جميع الأطراف كلّ واحد منها مع الآخر طرفاً مع الآخر حتّى يحصل معلومان بالعلم الإجمالي[1]، فما أفاده من أنّ القاعدة تقتضي الاحتياط في جميع الأطراف، فهو مسلّم.

وإن كان مراده ﷺ هو الأعمّ من ذلك وما إذا لم تكن جميع الأطراف طرفاً، مثل ما لو لم تكن الشهرات مع الموثّقات العلم الإجمالي حاصلاً بوجود التكليف بينهما، فقد عرفت أنّ القاعدة في مثل ذلك تقتضي التخيير في الاحتياط في الصحاح مع الموثّقات، أو الاحتياط في الصحاح مع الشهرات، لا الاحتياط في جميعها، فتدبّر!

وأمّا البحث في جريان الأُصول في أطراف مثل هذا [العلم] الإجمالي.

أمّا الأُصول المخالفة؛ فلا موقع لجريانها أصلاً، شرعيّة كانت أم عقليّة، كما

---

(١) فرائد الأُصول: ١ / ٣٥٨ و ٣٥٩.

هو واضح.

وأمّا الموافقة؛ فالأُصول في دائرة الأخبار المثبتة، فإمّا أن تكون بمقدار الأخبار المثبتة إجمالاً، أو أزيد، أو أنقص.

ففي الصورة الأُولى والثانية لا مانع من جريان الأُصول العقليّة، إذ موضوعها وهو الشكّ بالحكم الشرعي في الموارد الشخصيّة، ثابت، والمفروض أنّه لا يلزم من إجرائها مخالفة عمليّة للمعلوم بالإجمال.

إلّا أنّ الفرق بينهما أنّ في الثانية جريان الأُصول يوجب انحلال العلم الإجمالي، ضرورة أنّه إذا كانت الأُصول المثبتة أزيد من المعلوم بالإجمال فلا إشكال أنّه لا يجوز مخالفة الأُصول في ما زاد عن المعلوم بالإجمال، بل تجب موافقتها، فيلزم الامتثال زائداً على ما يقتضيه العلم الإجمالي، فهو يبقى بلا أثر.

وأمّا في الصورة الثالثة؛ فلا تجري، لأنّ حال الأُصول في هذه الصورة يصير حال العلم في الصورة الثانية.

وأمّا الأُصول الشرعيّة؛ فهي غير جارية مطلقاً، وذلك لأنّ الأُصول الشرعيّة مثل الاستصحاب المستفاد من «لا تنقض» مثلاً.. إلى آخره، فلا ريب أنّ الدليل الدالّ على التعبّد بظهور الأخبار مخصّص لدليل الاستصحاب[1].

ففي المقام لمّا علم إجمالاً بتخصيص جملة من الاستصحابات ولم يعلم مواردها، فدليل «لا تنقض» بالنسبة إلى جميع الموارد يصير مجملاً، ولذلك فلا سبيل لجريان الاستصحاب وكذلك غيره ممّا هو معارض لظهور الأخبار، فلطروّ الاحتمال عليها تسقط عن الحجيّة، كما لا يخفى.

---

(١) لأنّ ذيل حديث «لا تنقض» وهو قوله عليه السلام: «إلّا بيقين مثله» يقتضي ذلك «منه رحمه الله».

ثمّ لا يخفى أنّ ذلك ـ أي جريان الأُصول ـ يختلف على حسب اختلاف الدعوى في العلم الإجمالي وتقريب الدليل.

الكلام في الأدلّة العقليّة الّتي أقاموها على حجيّة مطلق الظنّ

وهي وجوه:

الأوّل: أنّ في مخالفة الطريق المظنون ظنّ بالوقوع في المفسدة، ودفع الضرر المظنون واجب بحكم العقل، فتجب متابعة الظنّ بحكمه.

ولابدّ أن يعلم أنّ البحث في هذا الدليل يكون في مقامين:

الأوّل: في الصغرى.

الثاني: في الكبرى.

أمّا في الأوّل؛ فلا يخفى أنّ هذه الصغرى لو لوحظت بالنسبة إلى الضرر الأُخروي وتمّت؛ تثبت حجيّة الظنّ بها ولا يحتاج بعد إلى إثبات الكبرى، وذلك لأنّه لو لم يحرز العقل كون الظنّ حجّة، بحيث يترتّب على مخالفته الضرر الأُخروي فكيف يحتمل عند مخالفته الضرر؟

وبالجملة؛ فما لم ير أصل الظنّ بياناً مع كون قبح العقاب بلا بيان ارتكازيّاً فكيف يحتمل ثبوت العقاب عند مخالفة الظنّ؟ فالظنّ بنفسه يصير بياناً، فيرتفع موضوع قبح العقاب بلا بيان.

وأمّا لو كان المراد بالضرر، الدنيوي؛ فعند ذلك يحتاج إلى إثبات الكبرى حتّى تثبت حجيّة الظنّ في الأحكام الشرعيّة بحكم العقل، لأنّ بسبب ترتّب الضرر الدنيوي مظنوناً لابدّ أن يثبت وجوب دفع مثل هذا الضرر بحكم العقل، لأنّه

ربّما يرى العقل الضرر الدنيوي مقطوعاً ـ مثل الجهاد ونحوه ـ مع ذلك لا يحكم بوجوب دفعه، فيكون شيء مظنون الضرر عند العقل.

ومن المعلوم أنّ بذلك لا تثبت حجيّة الظنّ ما لم يثبت أنّ دفع الضرر المظنون واجب[1].

وأمّا البحث في الكبرى؛ فنقول: إنّه احتمالات ثلاثة في المراد من هذه القضيّة، وهو أنّ دفع الضرر المظنون واجب بحكم العقل:

الأوّل: أن يكون الغرض منها حجيّة الظنّ، أي العقل لمّا يحكم بحجيّة الظنّ فتجب متابعته، فيثبت بذلك تنجّز طريقيّة الظنّ.

ولا إشكال أنّ هذا الاحتمال لا يتوقّف على التقبيح والتحسين العقليّين بحيث ولو أنكرنا ذلك لا يضرّ بحكم العقل على حجيّة الظنّ وطريقيّته لو تمّ، ولكن طريقيّته شرعاً بحيث أوجبت مخالفته العقاب تتوقّف على تماميّة قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

الاحتمال الثاني: هو أن يكون المراد أنّ الظنّ بالضرر لمّا كان ظنّاً بالوقوع في المفسدة أو فوت المصلحة، لكون الأشياء تابعة للمصالح والمفاسد النفس الأمريّة فتجب متابعة الظنّ لذلك.

وعلى ذلك يحتمل كون الوجوب طريقيّاً إرشاديّاً لو التزم بكون المصلحة أو المفسدة للواقع المظنون لا للظنّ، أو كون وجوبه موضوعيّاً لو التزم بكون نفس الظن بالمفسدة سبباً للمفسدة ولو لم يطابق الواقع.

ولا يخفى أنّ إثبات الكبرى بهذا المعنى ـ مضافاً إلى احتياجه إلى إثبات

---

(١) ثمّ بقاعدة الملازمة تتمّ حجيّة الظنّ؛ «منه ﷺ».

كبرى الملازمة بين الضرر الدنيوي والأُخروي وتتميم التحسين والتقبيح أيضاً ـ يحتاج إلى تماميّة ملازمة بين حكم العقل والشرع حتّى تثبت الملازمة الأوّلية.

الثالث: أنّ المراد بوجوب دفع الضرر المظنون هو كونه ارتكازيّاً للعقلاء وفطريّاً لجميع أفراد نوع الإنسان، بل للحيوانات طرّاً.

ولا يخفى أنّ هذا المعنى لا يتوقّف على شيء ممّا ذكر، إلّا أنّه لمّا كان مرجع ذلك إلى إثبات وجوب دفع الضرر المظنون بالسيرة، فيتوقّف أوّلاً [على] إثبات استقرار السيرة حتّى في الأحكام الشرعيّة والمضارّ الأُخرويّة، ثمّ [على] إثبات عدم الردع عنها في الشرع، ولكن بعد إثباتهما يخرج ذلك عن كونه دليلاً عقليّاً، بل يدخل في الدليل الإمضائي الشرعي، لدخوله في سيرة المسلمين، فتأمّل!

هذا كلّه في مقام التصوّر وأمّا تماميّة هذه المقدّمات؛ فالظاهر أنّها صغراها وكبراها بجميع معانيها ممنوعة.

وذلك؛ أمّا الصغرى فلأنّها بعد الثبوت من الشرع عدم وجوب دفع الضرر الأُخروي المظنون لمنعه عن متابعة جملة من الطرق الظنيّة، بل ونصبه الطرق المخالفة في مقابل الظنّ بالحكم الشرعي المترتّب على مخالفته العقاب من الاستصحاب ونحوه، فكيف يرى العقل عند الظنّ بالضرر الأُخروي ثبوت الضرر حتّى يستكشف بذلك كون الظنّ عنده حجّة؟

وكذلك مع كون قاعدة قبح العقاب بلا بيان ثابتاً من الشرع والعقل، فكيف يرى العقل الظنّ بياناً؟

ولا تبعد الدعوى بأنّ إثبات كون نفس الظنّ بياناً وارتفاع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان بذلك دوريّ، كما لا يخفى.

وبالجملة؛ فمن ذلك كلّه يستكشف عدم كون الضرر المظنون علّة تامّة لثبوت الضرر الأُخروي حتّى يحكم بذلك بحجيّة الظنّ.

فعلى فرض تسليم كونه مقتضياً لذلك؛ فلو لم يثبت في مورد من الشرع المانع من حكم العقل وتأثيره، احتمال وجود المانع يكفينا لجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان وعدم ثبوت حجيّة الظنّ، ولو كان المظنون الضرر الأُخروي، لما عرفت من استقلال العقل في حكمه بتنجيز قبح العقاب، فإذا جرت هذه القاعدة فلا يبقى المجال لاحتمال ثبوت الضرر الأُخروي عند الظنّ به بعد ذلك.

وأمّا البحث في الكبرى الّتي قد عرفت كون موضوعها الضرر الدنيوي، فمنه ما يكون راجعاً إلى الشخص، ومنه راجع إلىٰ النوع.

أمّا الأوّل؛ فلو ترتّب عليه نفع للعموم، فلا يرى العقل مثل هذا الضرر ضرراً، واحتمال تداركه وتلافيه به كما في غالب المضارّ الشخصيّة الواردة في الشرع يكفي أيضاً؛ لعدم ترتّب الضرر وعدم حكم العقل بوجوب دفعه لجريان قاعدة قبح العقاب من غير بيان أيضاً.

ولو كان الضرر من قبيل الثاني فأيضاً وجوب دفعه ممنوع وعدم ثبوت حجيّة الظنّ به، ضرورة أنّ حجّيّته على فرض تسليم حكم العقل بوجوب دفع الضرر الدنيوي النوعي متوقّفة على ثبوت قاعدة الملازمة، ومن أين تثبت الملازمة بين حكم العقل والشرع، بحيث لم يكونا قابلين للتفكيك؟ كما نرى بالوجدان كثيراً ما يترتّب على أُمور الضرر النوعي، مع ذلك الشارع يجوّز ارتكابه لتداركه بمصلحة أهمّ.

ثمّ إنّه عند دوران الأمر بين كون الضرر شخصيّاً أو نوعيّاً، وإن كان نفس

الاحتمال يكفي بكون الضرر نوعيّاً وحكم العقل بالاحتياط فيه، إلّا أنّه قد عرفت في صورة تعيّن كون الضرر المظنون نوعيّاً لا سبيل إلى الحكم بحجيّة الظنّ، لعدم ثبوت الملازمة.

هذا كلّه؛ مع أنّا نرى بالوجدان نصب الشارع الطرق من الأُصول والاستصحاب وغيره في مقابل الظنّ وحكمه بحجيّتها على الإطلاق، وكذلك أدلّة البراءة من العقليّة والنقليّة ثابتة، ولا محذور من الرجوع إليها عند الشكّ في ما زاد من الطرق المنصوبة بالمقدار المعلوم بالإجمال بالتكاليف.

فانقدح ممّا ذكرنا من أنّ البعيد جدّاً كون مراد المستدلّ بهذا الدليل هو حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل الراجع إلى حجيّة الظنّ في ظرف الانفتاح، مع ما عرفت من الطرق المقرّرة من الشرع في مقابل حكم العقل هذا، مع التمكّن من الوصول إلى حكم الشرع.

فالظاهر كون مراد المستدلّ إنّما هو زمن الانسداد ورجوع كلامه إلى نتيجة دليل الانسداد والمقدّمة الثالثة له، كما أنّ الدليل الثاني والثالث إلى بعض مقدّماته الأُخر، كما يظهر للمراجع أنّهما أيضاً لا يتمّان بدون فرض الانسداد، فتدبّر!

فالأولى صرف عنان الكلام إلى تحقيق دليل الانسداد، وإنّه وليّ السداد.

في دليل الانسداد

ومن الأدلّة العقليّة الّتي أقاموها على حجيّة مطلق الظنّ هو دليل الانسداد. وقد ذكر له الشيخ ﷺ في «الرسائل» مقدّمات أربع[1]، وزاد بعضهم عليها

(١) فرائد الأُصول: ١ / ٣٨٤.

مقدّمة خامسة، وهي العلم الإجمالي بثبوت تكاليف في ظرف الانسداد، والتزم بعدم تماميّة الدليل بلا ضمّ هذه المقدّمة إليها، كما في «الكفاية»[١].

وذلك لأنّه لمّا كان من المقدّمات عدم جواز الإهمال، وذلك لا يتمّ مع استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان إلّا بإثبات البيان حتّى يمنع عن جريان قاعدة القبح، وإلّا فلم لا يجوز الإهمال كما في الجاهل العاجز؟ فلابدّ من إثبات البيان حتّى تتمّ هذه المقدّمة.

والمفروض أنّ الظنّ أيضاً لا يصلح للبيانيّة ما لم تتمّ هذه المقدّمات، فلا محيص عن إثباتها بوجود العلم الإجمالي بثبوت التكاليف الواقعيّة الفعليّة بين الأمارات الظنيّة وعدم انحصار التكاليف الشرعيّة بالمعلومات التفصيليّة الّتي هي قليلة بالنسبة إلى ما علم إجمالاً من الدين من الوظائف، كما لا يخفى.

أقول: وأنت خبير بأنّه على فرض تسليم توقّف إثبات هذه المقدّمة بوجود العلم الإجمالي، مع ذلك لا يصير ذلك من مقدّمات الانسداد، بأن يكون في عرض المقدّمات الأربع، بل يصير في الحقيقة مقدّمة للمقدّمة.

بمعنى أنّ من سلّم هذه المقدّمات الأربع الّتي منها عدم جواز إهمال جميع الأمارات المشتملة على التكاليف، فيتمّ دليل الانسداد له، ولا يحتاج بعد إلى ضمّ شيء آخر إليها.

نعم إثبات كلّ واحد من المقدّمات محتاج [إلى] دليل أو مقدّمة مثبتة لها ولكن هذا لا ربط له بدليل الانسداد وصيرورته مقدّمة له، كما لا يخفى.

وقد أجاد بعض المحشّين ﷺ في المقام حيث أفاد بأنّه قد تنتهي تماميّة

---

(١) كفاية الأُصول: ٣١١.

بعض المقدّمات إلى وجود الصانع، فلابدّ من جعله أيضاً من المقدّمات والتعرّض لإثباته.

هذا؛ ولنمهّد ـ على ما أفاده دام ظلّه ـ للتوضيح قبل الورود في البحث مقدّمة، وهي: أنّه لا إشكال في أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان قاعدة منجزة ثابتة بحكم العقل والشرع ـ كما أشرنا إليه ـ فعلى ذلك في مقابل هذه القاعدة المسلّمة، فلابدّ من إثبات البيان في ظرف انسداد باب العلم حتّى يرتفع موضوع هذه القاعدة، فتتمّ المقدّمات الّتي أهمّها عدم جواز الإهمال.

[الكلام في البيان]
[البيان العلمي]

أمّا الكلام في البيان، فهو على أقسام:

الأوّل: البيان العلمي بدعوى انحصار البيان به والالتزام بعدم الرافع لموضوع القاعدة إلّا هو، فلا يكتفى بالبيان الظنّي، وإثبات مثل هذا البيان في ظرف الانسداد إنّما يكون بأنّ يدّعى أنّ العلم الإجمالي بثبوت التكاليف الشرعيّة لنا في زمن الانسداد واشتمال الأمارات الشرعيّة عليها [يكون] بحيث نعلم بالضرورة بعدم انحصار تكليفنا بما علم من الدين تفصيلاً.

بل المعلوم إجمالاً أنّ لنا أيضاً تكاليف أُخر مشتملة عليها الأمارات الظنيّة تمنعنا عن الرجوع في التكاليف المجهولة إلى البراءة العقليّة، لعدم ترخيص العقل مع العلم الإجمالي في ترك التكاليف وإباحة جميع الأطراف المشتبهة أو بعضها، فيرتفع موضوع حكم العقل بذلك، بل يصير مقتضى حكمه عدم جواز ترك

التكاليف المشتبهة والوظائف المجهولة ولزوم امتثال ما علم إجمالاً أيضاً، كما في المعلوم بالتفصيل.

ثمّ إنّه لمّا كان امتثال جميع أطراف الشبهة بالاحتياط فيها يوجب الحرج الشديد والعسر الأكيد، فتعيّن الامتثال في بعض الأطراف بمقدار ما لا يلزم المحذور، فيدور الأمر في الأخذ بالمظنونات [من] التكليف، أو المشكوكات [منه]، أو الموهومات.

ومن المعلوم أنّ العقل من باب عدم لزوم ترجيح المرجوح على الراجح يعيّن أوّلاً الظنّ، فإن لم يلزم من ضمّ الطائفتين الأُخريين المحذور أيضاً يحكم بالاحتياط فيهما إلى أن يلزم، فيحكم بعد ذلك بالبراءة.

ثمّ لا يخفى أنّ لازم هذا المبنى؛

أوّلاً: هو احتياج إثبات حجيّة الظنّ إلى مقدّمات أربع أو خمس، من قاعدة لزوم الحرج بالاحتياط في جميع أطراف العلم الإجمالي، وكذلك عدم جواز الرجوع في جميع الوقائع المشتبهة إلى البراءة أيضاً، وإلّا يلزم الخروج عن الدين، كما عُبّر في لسان بعض[1].

وكذلك عدم وجود الطرق الشرعيّة المعبّر عنها بالدليل العلمي، ولو كان أصلاً موافقاً للتكاليف المعلومة بالمقدار المعلوم بالإجمال، فإنّ الأُصول العقليّة في أطراف العلم الإجمالي ـ ما لم يلزم محذور المخالفة العمليّة ـ جارية.

وبالجملة؛ فلا تكون أمارة أو أصل مثبتاً للتكليف بالمقدار المعلوم بالإجمال حتّى يوجب انحلال دائرة العلم الإجمالي بالتكاليف، وكذلك مقدّمة

---

(١) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ١١١.

عدم جواز الإهمال.

وثانياً: نتيجة هذا المسلك إنّما تصير ـ على فرض تماميّة المقدّمات ـ التبعيض في الاحتياط.

ثمّ إنّ حجيّة الظنّ أو غيره على ذلك تصير حجيّته وطريقيّته في مقام إسقاط التكليف لا في الإثبات، إذ قد ظهر أنّ ما هو مؤثّر في عالم الإثبات الرافع لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو العلم الإجمالي بوجود التكاليف بين الأمارات، وهو كان يقتضي أيضاً أن يجتنب عن جميع الأطراف حتّى يسقط التكليف وتحصل البراءة اليقينيّة عمّا اشتغلت الذمّة به.

ولكن لمّا كان يلزم من ذلك محذور الحرج ففي عالم الإسقاط اختصّ وجوب الامتثال ببعض الأطراف وهو الظنّ، لما ذكر من عدم لزوم ترجيح المرجوح.

وكيف كان؛ فلا ربط لحجيّة الظنّ بعالم إثبات التكليف، بل ينحصر في نتيجة حجيّته إلى ظرف الإسقاط.

ومن هذا البيان ظهر لازم ثالث لهذا المسلك، وهو كون نتيجة دليل الانسداد عليه حجيّة الظنّ على نحو الحكومة دون الكشف.

توضيح ذلك؛ هو أنّه إذا ثبت كون العلم الإجمالي بوجود التكاليف وبقائها في طرف الانسداد موجباً لوجوب العمل بالأمارات الغير العلميّة، فمقتضى حكم العقل هو الاحتياط في جميع أطراف هذا العلم الإجمالي حتّى يسقط التكليف الثابت.

ولكن محذور الحرج لمّا أخرج بعض الأطراف عن الوجوب فالعقل عيّن

البعض الآخر في دائرة المظنونات، فحكم بلزوم الخروج عن عهدة التكليف بالرجوع إلى الأمارات الظنيّة، فالعقل قد استقلّ في تعيين الوظيفة بالنسبة إلى عالم الإسقاط.

فعلى ذلك لا سبيل للشرع في هذا الأمر، فكما أنّ العقل في حكمه بوجوب إطاعة الأوامر الشرعيّة مستقلّ، ولا مجرى لتصرّف الشرع فيه، بل إن صدر منه أمر يكون إرشاداً محضاً، فكذلك في حكمه بالخروج عن عهدة التكليف واكتفائه بالظنّ مستقلّ، ولا مورد لحكم الشارع.

فعلى هذا المبنى لا يحتمل الكشف أصلاً.

وقد يتوهّم أنّه يمكن تصوير الكشف هنا أيضاً بجعل الشارع بدلاً عمّا اشتغلت الذمّة به يقيناً، فإنّ حكم العقل بوجوب تحصيل البراءة عن المكلّف به، وعدم الاكتفاء بشيء سوى تحصيل العلم بالفراغ، لا ينافي تجاوز الشارع عن المكلّف به الواقعي وجعل شيء بدلاً عنه واكتفاؤه به في عالم الامتثال، مثل قاعدة الفراغ والتجاوز، فإنّ حقيقتهما ترجع إلى جعل الناقص بدلاً عن التامّ.

مع أنّ في موردهما أيضاً حكم العقل بتحصيل البراءة والفراغ بتحرٍّ فكذلك في ظرف الانسداد يمكن أن يكون الظنّ عند الشارع حجّة بجعله قائماً مقام العلم.

ولكن هذا وهم فاسد، وذلك لأنّه قد أوضحنا في محلّه أنّ معنى جعل البدل ـ مثل قاعدة الشكّ بعد الفراغ ونظيرها ـ إنّما يرجع إلى التصرّف في ناحية الإثبات، بمعنى جعل التكليف الواقعي إنّما هو البدل المجعول وتنزيله منزلة الواقع بتعيين مصداق المكلّف به فيه، حتّى ينقلب التكليف الواقعي عند المخالفة ـ أي عدم انطباق المجعول ـ بدلاً، مع ما ثبت في الواقع كونه هو المكلّف به، حتّى ينعزل

العلم بالتكليف عن التأثير في العلم الإجمالي.

وكذلك العلم التفصيلي بالاشتغال؛ مع كونهما علّة تامّة للتنجّز الّذي لا محيص [عنه] إلّا بالاحتياط في العمل، فصحّة ذلك ـ أي جعل البدل والتنزيل ـ موقوفة على سقوط العلم عن التأثير، وهو موقوف على التصرّف في ناحية إثبات التكليف، وإلّا فلا يعقل عدم تأثير العلم.

فملخّص الكلام؛ أنّه عند قيام الأمارة في أحد أطراف العلم الإجمالي بالنجس وتعيين النجس فيه، فمعنى اعتبار الأمارة هو أنّ هذا الطرف هو المحكوم بالنجاسة في عالم الثبوت، ولازمه الحكم بطهارة الطرف الآخر، سواء كانت النجاسة واقعة فيه أم في الطرف الآخر، وعدم كونه المكلّف به، بل يتعيّن في ما قامت عليه الأمارة.

وكذلك قاعدة الشكّ بعد الفراغ، مقتضاها ـ على حسب ما بيّنا ـ أنّ المكلّف به مطلقاً هو العمل الصادر في الواقع تنزيلاً، ولو كان ناقصاً، وإلّا فقد عرفت أنّ مقتضى العلم بالاشتغال تحصيل الفراغ اليقيني بإعادة العمل حتّى يحصل العلم بإتيانه تامّاً.

لكن لمّا كان بقيام الأمارة في الأوّل، والتجاوز والفراغ في الثاني يستكشف إنّاً أنّ المكلّف به الواقعي[1] هو مدلول مؤدّى الأمارة والعمل المأتيّ به كيف ما كان ومن المعلوم أنّ هذا المعنى لا يتصوّر في المقام، ضرورة أنّه لو جعلت مظنونات التكاليف هي المكلّف بها الواقعيّة فلازمه سقوط العلم الإجمالي عن

(١) في أصل عالم ثبوت الوظيفة؛ «منه ﷺ».

المنجزّيّة وانحلاله وعدم بقائه في دائرة المشكوكات والموهومات؛ إذ قد عرفت أنّ معنى جعل البدل تعيين المكلّف به، ولازمه رفع الجهل والاشتباه، فلابدّ أن يكون في ما نحن فيه المكلّف به هو الأمارات المظنونات الاعتبار إثباتاً، فيكتفى بها إسقاطاً، فلا يبقى موضوع للتكليف في دائرة المشكوكات وغيرها سوى المظنونات.

مع أنّا نرى بالوجدان بقاء العلم الإجمالي وعدم تغيّره في دائرة المشكوكات والموهومات، كما في دائرة المظنونات وعدم انحلاله، فكيف يمكن استكشاف جعل البدل على هذا المسلك، فيجري احتمال الكشف؟

وبالجملة؛ فلا مجال في المقام لاحتمال جعل البدل، ويأتي تفصيله في محلّه إن شاء الله.

أقول: وأنت خبير بأنّ هذا البيان لا يكفي للمنع عن احتمال جعل البدل والتنزيل في ما نحن فيه، لأنّ ما أفاد ـ دام ظلّه ـ من أنّ من بقاء العلم الإجمالي في سوى دائرة المظنونات يستكشف عدم جعل البدل.

ففيه؛ أنّ جعل البدل للمكلّف به الواقعي لو كان حقيقة فلازمه ما أفاد من انحلال العلم في دائرة المشكوكات والموهومات.

وأمّا لو كان الجعل تنزيلاً واعتباراً ـ كما هو المسلمّ ـ فلا ينافي بقاء العلم الإجمالي فيهما أيضاً بجعل البدل أصلاً، ضرورة أنّه تجري قاعدة الشكّ بعد الفراغ في الصلاة ولو كان الظنّ على الخلاف بلا إشكال ـ كما لا يخفى ـ وغايته سقوطه عن التأثير لا ذهابه رأساً، كما هو لازم لجعل الحقيقي فلا تغفل! ولعلّه يأتي في محلّه إن شاء الله ما يزيد على هذا البيان على حسب ما وعد ـ دام ظلّه ـ.

البيان الظنّي

الثاني من أقسام البيان؛ هو البيان الظنّي، فيكتفى بـه دفـعاً لقـاعدة قـبح العقاب بلا بيان، بأن يقال بأنّه يستكشف من عدم جواز الإهمال بالضرورة مـع كثرة الوقائع أنّه ولو لم يكن العلم الإجمالي بالتكليف ثابتاً، يكون غـيره أيـضاً طريقاً لإثبات التكاليف على نحو التعليق بحيث أنّه كما في صورة العلم الإجمالي يلزم من الإهمال الخروج من الدين، كذلك ولو لم يكن ذلك يلزم أيضاً هذا الأثر، فمن تحقّق الأثر يثبت كون بيان آخر غير العلم، وإلّا فكان يجوز الإهمال، لما عرفت من أنّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان تنجيزي، والمفروض عدم البيان العلمي، فلابدّ من فرض وجود بيان آخر عند فرض عدم وجود العلم يصلح لرفع موضوع حكم العقل.

ثمّ إنّه إذا أُحرز بيان آخر إجمالاً غير العلم، فهو متعيّن في دائرة الظنّ، لأنّ الشكّ لا يصلح للبيانيّة أصلاً، والوهم أيضاً كذلك، للزوم ترجيح المرجوح على الراجح القبيح بالضرورة.

فعلى ذلك لابدّ أن يصير الظنّ مثبتاً للتكليف أوّلاً وعدم احـتياج إثـبات حجيّته إلى مقدّمة مسألة الحرج ثانياً، ولزوم انـحلال العـلم الإجـمالي لتـعيين الطريق[1]، فلا يبقى للمقدّمة العلميّة موضوع ثالثاً.

أمّا الأوّل: فواضح بالبيان المذكور.

---

١) إذ بعد تعيّن الطرق في دائرة المظنونات لما ذكر فيصير العلم الإجمالي بوجود التكاليف في الأمارات ساقطاً عن التأثير، كما لا يخفى؛ «منه ﷺ».

وأمّا الثاني: فلأنّ الاحتياج إلى تلك المقدّمة كان عند الترديد، والمفروض أنّ غير الظنّ لا يصلح للطريقيّة من الإدراكات.

وأمّا الاحتياط؛ فليس طريقاً للواقع، كما أفاد شيخنا ﷺ في بعض كلماته، ولذلك التزم بترتّب الثواب والعقاب على موافقته ومخالفته بنفسه لا الواقع، فتنحصر الطريقيّة والبيانيّة بالظنّ[1].

وأمّا الثالث؛ فلأنّ العلم الإجمالي يؤثّر عند عدم قيام الأمارة لتعيين المشتبه في بعض الأطراف، فعند قيامها لمّا ينحلّ العلم فلا تجري المقدّمة العلميّة.

ثمّ لا يخفى أنّه على هذا المسلك تتمّ حجيّة الظنّ ومنجّزيّته حتّى عند من ينكر منجزيّة العلم الإجمالي، بل يجوّز مخالفته بجميع أطرافه، إذ قد ظهر أنّه ليس مبنى عدم جواز الإهمال هو كون العلم بياناً حتّى يقال: إنّ عند من لم ينجّز العلم الإجمالي فليس عنده بيان حتّى ترتفع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وأمّا مسألة الكشف والحكومة؛ فعلى هذا المبنى منبيّتان على ما نقول؛ وهو أنّه لو كان الوجه في منجزيّة الأمارات هو تتميم الكشف وجعل العلم بحيث لا يصلح للطريقيّة إلى الواقع عند عدم العلم إلّا الأمارة الكاشفة عن الواقع، ولازم ذلك انحصار البيان بالعلم أو العلمي حتّى يرتفع موضوع حكم العقل بالبراءة.

فلا ريب أنّ قضيّة ذلك أن يكون الشارع يتمّم كشفه حتّى يتحقّق البيان والمنجّز، وليس قابلاً لأن يحوّل أمر ذلك إلى حكم العقل، إذ ليس عند العقل كاشف سوى العلم، ولا معنى للكاشف الجعلي التنزيلي عنده، إذ هو إمّا أن يرى الواقع بالطريق بيّناً وإمّا أن لا يراه كذلك، فليس عنده واسطة بينهما في إراءة

---

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ١٠١ ـ ١٠٣.

الواقع.

وبالجملة؛ فعلى مسلك تتميم الكشف في الأمارات، فلابدّ أن يكون المتكفّل للتنزيل وجعل الطريق بل تعيينه، الشارع بنفسه، حتّى يتمّ كشفه، فعليه لا تعقل حجيّة الظنّ إلّا على سبيل الكشف، ويصير ذلك نتيجة دليل الانسداد لا الحكومة، كما لا يخفى.

وأمّا لو بنينا على كون وجه منجزيّتها هو إيداع الاهتمام، بأن تكون الإرادة المتعلّقة بذات المكلّف به الّتي لا تتجاوز عن صورة العلم به مجاوزةً عنه إلى صورة الجهل به أيضاً، ويكون الكاشف لهذا التجاوز ـ الّذي لولاه لم تصلح الإرادة الأوليّة، لأن تتعلّق بالذات في هذه الرتبة ـ هي الأمارات المنصوبة، كما كان ذلك هو التحقيق عندنا في وجه المنجزيّة، فيحتمل الأمران ـ أي الكشف والحكومة ـ في عالم الثبوت.

وذلك لأنّ إيداعه اهتمامه لطلب المأمور به حتّى في ظرف الجهل به لا يلازم نصب الطريق للمهتمّ به، ويكون بنفسه متكفّلاً لذلك، بل يمكن أن يحوّل أمر ذلك إلى العقل فهو بالمقدّمات السابقة يعيّن الظنّ.

ويمكن أن يكون بنفسه متكفّلاً لأمر التنزيل والتعيين، ولذلك قلنا يحتمل الأمران.

وذلك بخلاف المسلك الأوّل والثاني، فإنّ في أوّلهما لم يعقل غير الحكومة في أصل عالم الثبوت، وفي ثانيهما لا محيص عن الكشف في عالم الثبوت، فظهر ممّا ذكرنا أنّ نفس إيداع الاهتمام قسم ثالث من البيان بنفسه.

نعم؛ في الصورة الأخيرة بالنسبة إلى عالم الإثبات أيضاً المتعيّن هو تقرير

الحكومة، إذ لا طريق إلى إحراز الكشف، واحتمال عدم التكفّل يكفي في عدم الالتزام بالكشف، ضرورة أنّه لا يلزم من ذلك نقض غرض ولا إغراء بالجهل حتّى يستكشف بهما تكفّل الشارع لجعل الطريق.

الرابع من أقسام البيان، هو دعوى عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان رأساً إلّا بعد كمال الشريعة.

بيان ذلك: أنّه إنّما تجري هذه القاعدة بالنسبة إلى أحكام كلّ شريعة وملّة بعد تماميّة أساسهما أُصولاً وفروعاً، فكما أنّه بالنسبة إلى دعوى أصل النبوّة لا تجري هذه القاعدة بأن نرخّص العقل في ترك الفحص وعدم وجوب التفتيش عن حال مدّعيها، فكذلك لا حكم للعقل بالترخيص وعدم الفحص عن وجود الأحكام مادام لم يكمل أساس الشريعة أُصولاً وفروعاً.

والفرق بين هذا المسلك وما تقدّم أنّه لا يتوقّف إثبات حجيّة الظنّ على ذلك على وجود العلم الإجمالي بالأحكام عند الانسداد، ولا على إحراز بيان آخر غير العلم، ولا على استكشاف تعدّي الإرادة عن ذات الأحكام إلى مرتبة الشكّ بها، بل مع عدم ثبوت هذه الطرق الثلاثة أيضاً تنتج مقدّمة عدم تكميل الشريعة حجيّة الظنّ، إن ثبت عدم جريان القاعدة المذكورة عند ذلك كما لا يخفى.

فمحصّل هذه الدعوى وهذا المسلك: هو أنّ نفس أحكام الشريعة بذواتها ووجوداتها الواقعيّة في ظرف ثبوتها ولو لم تتجاوز عن مرتبتها إلى مرتبة الشكّ بها ما لم يكمل أساس الدين فهي لمّا كانت منجّزة مطلقاً تقتضي وجوب الفحص عنها بتحصيلها وامتثالها ـ ولو ظنّاً ـ عند عدم إمكان الامتثال العلمي وعدم جواز ترجيح المرجوح على الراجح وعدم إمكان الاحتياط.

ومن المعلوم أنّ لازم ذلك عدم بقاء الموضوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فهذه هي الاحتمالات في تقرير دليل الانسداد.

فقد ظهر لك أنّه يمكن أن يكون الاختلاف في تأسيس المقدّمات نظراً إلى اختلاف المبنى.

ولذا جعل شيخنا ﷺ المقدّمات أربعاً[١]، وبعض أضاف إليها[٢]؛ وبعض مهّد حتى أقلّ ممّا في «الرسائل»[٣].

ثمّ هذا كلّه في عالم التصوّر واللحاظ، وتحقيق الحق يظهر بعد التعرّض لذكر كلّ واحد من المباني بأدلّتها.

فنقول: أمّا مبنى العلم الإجمالي؛ فيمكن دعواه بأنحاء ثلاثة.

الأوّل: دعوى العلم الإجمالي في كلّ واحد من الطوائف الثلاث من المظنونات والمشكوكات والموهومات في دائرة الظنّ الحاصل من الأخبار، بأن يعلم إجمالاً بتكاليف في خصوص كلّ واحد منها، ومرجع ذلك يكون إلى دعوى العلوم الثلاثة.

الثاني: دعواه في طائفتين من مجموع الثلاثة على نحو التداخل، بأن لم يكن في خصوص واحد علم على حدة، ولا أن يكون في المجموع علم واحد، بل بحيث يكون لو ضمّ إلى المظنونات طائفة من المشكوكات يكون العلم الإجمالي حاصلاً، ولو لم ينضمّ إليها البقيّة منها ولا الموهومات، وكذلك في دائرة

---

(١) فرائد الأُصول: ١ / ٣٨٤.

(٢) كفاية الأُصول: ٣١١.

(٣) لاحظ! أجود التقريرات: ٣ / ٢٢٢ ـ ٢٢٥.

الموهومات لو انضمّ إليها المشكوكات أو المظنونات أيضاً العلم الإجمالي الآخر حاصل، فتصير النتيجة حصول علمين إجماليّين من مجموع الطوائف الثلاث.

والضابط في مثل هذا العلم الإجمالي ـ بمعنى علامة كون العلم اثنان لا أزيد ـ هو أنّه لو انعزل من المظنونات الطائفة المنضمّة من المشكوكات إليها ينحلّ العلم الإجمالي، وكذلك لو انعزل من الموهومات أو المشكوكات الطائفة المنضمّة إليها من المظنونات أيضاً ينحلّ العلم الإجمالي، بخلاف الصورة الأُولى، ففيها ولو لم ينضمّ إلى كلّ واحد من الطوائف من الطائفة الأُخرى، وكذلك لا أنقص أنّه بضمّ الطائفتين يحصل العلم ولو لم ينضمّ إليهما الطائفة الثالثة.

الثالث: دعوى العلم الواحد في مجموع الطوائف الثلاث بحيث لو انعزل منها إحدى الطوائف ينحلّ العلم الإجمالي.

أمّا على الدعوى الأُولى؛ فبعد رفع وجوب الاحتياط عن مجموع الطوائف بقاعدة الحرج وغيرها لمّا لم يمكن تحصيل الموافقة القطعيّة في المجموع، بمعنى تحصيل الفراغ عن مجموع العلوم الثلاثة، فيجب الاحتياط في ما يمكن منها من تحصيل الموافقة القطعيّة مخيّراً في كلّ واحد من الطوائف الثلاث بلا ترجيح للمظنونات على غيرها.

وذلك لأنّه لنا القطع ـ على الفرض ـ بطوائف ثلاث من التكليف، كلّ واحد منها في عرض الآخر وامتثال جميعها لا يمكن، ومخالفتها جميعها أيضاً لا تجوز، وبعد حصول العلم في جميعها، فلا ريب أنّه المؤثّر التامّ في وجوب الامتثال وتحصيل الموافقة القطعيّة بحكم العقل.

فلا ريب أنّ حكم العقل بالنسبة إلى جميع الدوائر على السويّة والأقربيّة

إلى الواقع في المظنونات لا يؤثّر شيئاً أبداً بعد وجود العلم في الدوائر الأُخر المقابلة لها، لأنّ بسبب موافقة كلّ واحد من الطوائف الثلاث يقطع بامتثال جملة من التكاليف الواقعيّة، كما لا يخفى.

وكذلك لا ترجيح لأحد الطوائف في وجوب موافقتها بعد ارتفاع الوجوب عن الجميع للحرج في الصورة الثانية، بل يكون مقتضى حكم العقل بوجوب الامتثال أيضاً بقدر الإمكان هو التخيير في كلّ واحد من الأطراف بلا ترجيح أيضاً، فتأمّل!

وأمّا الصورة الثالثة؛ فهي الّتي تقتضي الترجيح في الأطراف، وذلك لأنّ المفروض أنّ لنا علماً إجماليّاً واحداً بكوننا مكلّفين بمؤدّى طائفة من مجموع الأخبار المبثوثة بين جميعها، ومقتضى الحكم الأوّلي للعقل هو الاحتياط في جميعها، بحيث لو كنّا عالمين بحكمه هذا نقطع بامتثال تمام المكلّف به، إلّا أنّ العقل لمكان قاعدة الحرج رخّص في ترك بعض الأطراف.

فلا يمكن تحصيل الموافقة القطعيّة على كلّ حال بخلاف الصورتين الأُوليين، فإنّ في الأُولى لو كنّا نختار كلّ واحد من الأطراف بعد الالتزام بالتبعيض بحكم العقل، يحصل القطع لنا بامتثال جملة من التكليف مقطوع بها، وكذلك في الثانية، فإنّ باختيار كلّ واحد من الطائفتين ـ أي المظنونات مع المشكوكات، أو هي مع الموهومات، أو المشكوكات مع الموهومات الّتي كانت النتيجة تحقّق العلمين ـ يحصل القطع أيضاً بامتثال تكليف مقطوع به.

وأمّا في هذه الصورة؛ فليست كذلك، إذ الامتثال القطعي على كلّ حال غير ممكن، بل المتعيّن هو الامتثال الاحتمالي، بمعنى أنّ المفروض ـ مثلاً ـ العلم

الإجمالي بمائتي تكليف في الأخبار الثلاثة.

ثمّ إنّ قاعدة الحرج ترفع وجوب الامتثال عن طائفة.

ومن المعلوم أنّ من المحتمل كون تلك التكاليف في الأخبار المرتفع وجوب امتثالها وإن لم تكن هي مقطوعاً بها، إلّا أنّه لا ريب أنّ مع صرف النظر عن كلّ طائفة منها يحتمل كون التكاليف المعلومة إجمالاً فيها.

ولازم ذلك أنّ بامتثال كلّ طائفة يحتمل الموافقة ولا يحصل القطع أبداً.

ثمّ إذا وصلت النوبة إلى الموافقة الاحتماليّة لا ريب أنّ العقل عند ذلك ـ من باب عدم جواز ترجيح المرجوح على الراجح ـ يحكم بلزوم اختيار الطائفة الّتي أقرب مطابقة إلى الواقع وهو الظن.

فانقدح ممّا ذكرنا أنّ محلّ كلام القائلين بدليل الانسداد وإثبات حجيّة الظنّ به هو دعوى العلم الإجمالي على نحو الصورة الثالثة حتّى تجري المقدّمة الرابعة، فتنتج حجيّة الظنّ لا مطلقاً، كما لا يخفى.

ويؤيّد ذلك استبعاد دعوى العلوم الثلاثة أو اثنين، مع أنّ الاعتماد ليس إلّا على الأخبار الّتي لم تقم الشهرة على خلافها، وكذلك عدم كونها مخالفة للكتاب والسنّة وغير ذلك ممّا ينافي الظنّ بالصدور، حتّى الظنّ الحاصل من القياس أو عدم حجيّة القياس شرعاً لا يضرّ من كونه مانعاً من حصول الظنّ وجداناً عمّا يخالفه، كما لا يخفى.

فمع ذلك كيف يعقل دعوى العلوم الثلاثة في الطوائف الثلاث حتّى الموهومات منها.

إذا ظهر محلّ الكلام، فنقول: إنّه على هذا المسلك من كون المانع عن

جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو العلم الإجمالي وعدم تماميّة الوجوه الأُخر، كما استشكل فيها صاحب «الكفاية» في «الحاشية»: لا إشكال أنّ طبع العلم الإجمالي إنّما يقتضي الاحتياط مطلقاً، فمقتضى حكم العقل على ذلك هو الاحتياط في جميع الأطراف، إلّا أن يمنع عنه المانع، كما في المقام، فإنّ قاعدة الحرج مانعة عن الاحتياط في جميع الطوائف الثلاث من الأخبار[1].

ثمّ الحرج إنّما هو على قسمين: منه ما يوجب اختلال النظام وينتهي إلى التعذّر، ومنه ما يوجب العسر فقط.

فالآن نتعرّض للأوّل، فنقول: لا ريب أنّ مثل هذا الحرج مرتفع بحكم العقل، فلازمه رفع اليد عن بعض الأطراف بمقدار ما يرتفع به الحرج، وإنّما البحث في أنّه هل الترخيص الناشئ من قبله يتعلّق ببعض الأطراف معيّناً من الموهومات أو المشكوكات، أو يكون على الإطلاق؟ وعلى كلّ حال تدخل المسألة في صغريات الاضطرار ببعض أطراف العلم الإجمالي.

توضيح ذلك: هو أنّه لو فرضنا كأساً لزيد والآخر لعمرو، أو وجب علينا شرب ما في أحدهما مع عدم التمكّن شرعاً من شربهما، بحيث لو شربنا أحدهما لا نقدر على شرب الآخر، للزوم المخالفة القطعيّة أنّ الابتلاء ووجوب شرب أحدهما، إمّا أن يكون على التعيين، أو لم يكن كذلك.

أمّا في الثاني؛ فلا إشكال أنّ الحكم هو التخيير.

وأمّا في الأوّل؛ فلازم مثل هذا التكليف حكم العقل بوجوب ترك شرب الآخر مقدّمةً، لما وجب شربه، بحيث لو شرب غير المأمور به الّذي يوجب سلب

---

(١) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ٧٩.

القدرة عن امتثال ما أُمر به لعصى، ولكن لا يبقى بعد ذلك التكليف بالنسبة إلى المأمور به، لعدم القدرة عليه، وإن كان ذلك بسوء اختيار المكلّف ويصير من قبيل من ألقى نفسه من شاهق.

وبالجملة؛ فعصيانه في صرف القدرة في غير المأمور به لا يوجب بقاء التكليف بالنسبة إليه، لعدم وجود ما هو شرط بضرورة العقل، بل كما يوجب ذلك عصيانه كذلك سقوط المأمور به.

وقد يشتبه الأمر في هذه الصورة بأنّ التكليف وإن كان في الواقع تعلّق شرب إحدى الكأسين معيّناً إلّا أنّه ما نعلم أنّ أيّتهما تكون ذاك المعيّن في الواقع، فيرجع الأمر إلى الترديد في أنّه لو كان واجب الشرب في الواقع كأس زيد فيجب بحكم العقل في الواقع ترك شرب كأس عمرو، وكذلك بالعكس.

ثمّ إنّه في عالم الامتثال لمّا يرجع الأمر إلى تحيّر المكلّف فيحكم العقل بالتخيير، ومعنى حكمه به هو أنّه لو شرب كأس زيد وكان في نفس الأمر شرب كأس عمرو واجباً أنّه يوجب سقوط التكليف عنه من جهة سلب القدرة عن امتثال المكلّف به الواقعي، وإن كان هو بنفسه واجباً فالامتثال حاصل.

فعلى كلّ حال بارتكاب إحدى الكأسين يرتفع الموضوع ولا يبقى بعد تكليف، فيصير حكم هذه الصورة حكم الصورة الأُولى، إلّا أنّ التخيير فيها شرعيّ وهنا عقلي نشأ من قبل حكم العقل بوجوب ارتكاب إحدى الكأسين والترخيص في الآخر.

فلو تركهما في جميع الصور ليس له إلّا عقاب واحد، ففي هذه الصورة كما أنّ إلزام العقل باختيار أحد الطرفين ليس على التعيين كذلك ترخيصه ليس على

التعيين[١].

ولكن هذا[٢] فيما إذا لم يتحقّق من الخارج مرجّح لأحد الأطراف، فلو ثبت فلمّا ترتفع الحيرة من البين، فينحصر الترخيص بحسب حكم العقل في الطرف المرجوح ـ كما في ما نحن فيه ـ فإنّ المفروض أنّ محذور الحرج رفع وجوب الاحتياط في جميع الطوائف الثلاث، فيتردّد الأمر أوّلاً في ترجيح أحدها على الأُخرى.

ولكن بالمقدّمة الرابعة أُثبت الوجوب في دائرة المظنونات، فتعيّن الترخيص في دائرة المشكوكات والموهومات مقدّمة لامتثال ما عيّن التكليف فيه، فلا يجوز بحكم العقل صرف القدرة في المرجوح حتّى يوجب سلبها عن

---

(١) لا خفاء أنّ ذلك كلّه مبنيّ على أن يكون العلم الإجمالي بعد الاضطرار بأحد أطرافه على اقتضائه الأوّلي باقياً، حتّى يقال بأنّ الاضطرار إنّما هو مانع عنه بمقدار ما هو قابل لذلك.
ومن المعلوم أنّه غير قابل إلّا للمنع عن التأثير بالنسبة إلى المضطرّ إليه، والضرورات تقدّر بقدرها، فاقتضاء الحكم بالنسبة إلى الأطراف الأُخر باقٍ، ومرجع هذا يكون إلى الالتزام بالتخيير من جهة ـ أي لو كان المعلوم الواقعي في الطرف الغير المضطرّ إليه، فالتخيير بإطلاقه باقٍ ـ وإن كان في الطرف الآخر فغير المضطرّ إليه يكون بمنزلة بدل عمّا يكون المعلوم فيه ومسقط عنه. ولا يتوهّم أنّ بسبب الابتلاء أصل منجّزية العلم لا يبقى، بل ينقلب إلى أحدهما، فمع ذلك لا يضرّ بوجوب الاحتياط وبقائه بالنسبة إلى الطرف الغير المضطرّ إليه، لأنّ الاحتمال البدوي ربّما يكون مؤثراً في لزوم الاحتياط ووجوب الفحص، كما في مسألة الأعراض والدماء وغيرها، فتأمّل!
وبالجملة؛ فالمسألة لا تتمّ على تلك الوجوه إلّا على القول ببقاء العلم الإجمالي مع الابتلاء ببعض أطرافه على ما هو عليه لو لم يكن كذلك، وتحقيق ذلك موكول إلى محلّه، ويأتي إن شاء الله؛ «منه ﷺ».

(٢) أي الصورة الأخيرة والثانية اللتين لم يكن الابتلاء فيهما معيّناً، ولا يخفى أنّ محلّ الكلام من هذا القبيل، «منه ﷺ».

الراجح، فحينئذ إمّا أن نصحّح الترتّب أم لا، بمعنى أنّه يبنى على أنّ الإلزام على أحد الضدّين يوجب سلب القدرة عن الآخر مطلقاً، سواء كان في ظرف إطاعة الملزم عليه، أو عصيانه، أو يبنى على صحّته.

أمّا على الأوّل؛ وإن كان لازمه تعيين المظنونات، للامتثال ووجوب موافقتها والترخيص المطلق بالنسبة إلى الموهومات والمشكوكات، كما هو مدّعى المستدلّين بالانسداد، إلّا أنّه على ذلك لا يمكن صيرورة العلم الإجمالي منجّزاً، إذ قضيّة تنجّزه قد كانت سلب القدرة عن أحد طرفيه، بحيث يكون أثر منجزيّة العلم عدم إمكان امتثاله بالنسبة إلى أحد طرفيه الّذي يرخّص العقل في تركه لو كان المعلوم بالإجمال الوجوب، أو فعله لو كان هو الحرمة، فكيف يعقل تأثير مثل هذا العلم الإجمالي بعد أن كان يلزم من وجوده ـ أي منجّزيّته ـ عدمه؟

ضرورة أنّ المقارن لمنجزيّة العلم لمّا كان المكلّف مضطرّاً إلى أحد طرفي المشتبه فهو من الأوّل غير قادر على امتثال العلم، فترجع منجزيّة العلم إلى الإلزام بالجمع بين المتضادّين.

ولا ريب أنّ العقل في هذه الرتبة ـ لعدم اختلال النظام ـ يحكم بالترخيص في مخالفة العلم بأحد طرفيه، وذلك يرفع القدرة عن امتثال المعلوم بالإجمالي؛ إذ هو مقدور إذا كان الاجتناب عن طرفي المشتبه أو ارتكاب كليهما ممكناً.

وبالجملة؛ فلا يبقى أثر لهذا العلم الإجمالي ومنجزيّته، بل قد ظهر أنّه يلزم من وجوده عدمه، كما لا يخفى.

وأمّا على الثاني ـ أي البناء على أنّ الإلزام بأحد الضدّين لا يرفع القدرة عن امتثال الآخر إلّا في طرف إطاعة الضدّ، وأمّا في طرف عصيانه فالقدرة على

الطرف الآخر باقية. وهذا أساس صحّة الترتّب ـ فمرجع ذلك يكون إلى الأمر بامتثال المظنونات مطلقاً، أو امتثال الموهومات.

وكذا المشكوكات عند عصيان المظنونات، فيحصل العلم الإجمالي بتكاليف مردّدة بين كونها في دائرة المظنونات فيها على الإطلاق، أو في دائرة الموهومات مقيّدة بعصيان المظنونات، فحينئذ إمّا أن نقول بعدم إمكان تعلّق الترخيص المطلق بدائرة الموهومات، أو نقول بإمكانه.

أمّا على الأوّل؛ فيرجع الأمر في تأثير مثل هذا العلم الإجمالي إلى وجوب الاجتناب في دائرة المظنونات مطلقاً، أو وجوب الاحتياط في دائرة الموهومات إن حصل العصيان بالنسبة إلى المظنونات، ولازم ذلك هو عدم سقوط التكليف عن الموهومات، بل عند مخالفتها ـ أي الطوائف الثلاث ـ يوجب استحقاق العقابات المتعدّدة.

نعم يسقط التكليف بالنسبة إلى ما سوى المظنونات عند امتثالها، كما في كلا باب التكليف المهمّ والأهمّ.

هذا لازم هذا المبنى، ولكن هذا مخالف لما عليه القائلون بالانسداد، فإنّ غرضهم إسقاط الموهومات عن دائرة الحجّة رأساً وانحصار التكليف بدائرة المظنونات، كما لو أُقيم الدليل الخاصّ على حجيّتها.

وأمّا لو بنينا على جواز تعلّق الترخيص المطلق بدائرة الموهومات مع إمكان الترتّب وصحّته فيتمّ المدّعى ـ أي نتيجة دليل الانسداد على حسب مدّعاهم ـ إلّا أنّ ذلك مبنيٌّ على مقدّمتين، وإن لم يرد على هذا من الاستحالة سقوط العلم الإجمالي عن الحجيّة والتنجّز، ضرورة أنّ الاستحالة اللازمة في

الصورة الأُولى إنّما هي لاستلزامه ـ أي تنجّز العلم الإجمالي ـ سلب القدرة عن المكلّف بالنسبة إلى أحد الطرفين المستلزم ذلك لسقوط العلم عن التأثير.

وأمّا هنا؛ فالمفروض أنّ الترتّب وصحّته ترفع غائلة عدم القدرة، إلّا أنّ الترخيص جاء من قبل اختلال النظام الّذي هو حكم ظاهري ثبت في ظرف الشكّ بالواقع الغير المنافي للترتّب الّذي هو حكم واقعي، فتأمّل!

وبالجملة؛ هنا محذور عدم القدرة على الامتثال من جهة تنجّز العلم الإجمالي منتفٍ إلّا أنّ الإشكال في تماميّة المقدّمتين، وهما صحّة الترتّب، وكون العلم الإجمالي مقتضياً بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعيّة حتّى يصحّ الترخيص المطلق من أحد طرفي العلم.

مع أنّ كلتيهما خلاف المسلك المعروف، بل الثانية مخالفة للمبنى والمشهور.

فتلخّص ممّا ذكرنا؛ أنّ العلم الإجمالي لا يعقل أن يصير بياناً حتّى ينتفي موضوع قبح العقاب بلا بيان، فتتعيّن الحجّة في دائرة المظنونات لحكم العقل، لأنّ الترجيح فرع، وموقوف على أصل الحجيّة، والمفروض أنّ العلم الإجمالي سقط عن التنجّز والحجيّة للاستحالة المذكورة.

وأمّا على فرض الالتزام بما لا يلزم الاستحالة؛ فالنتيجة المقصودة موقوفة على مقدّمة ممنوعة، وهي كون العلم الإجمالي مقتضياً بالنسبة إلى الموافقة القطعيّة حتّى يمكن الترخيص المطلق.

فمن ذلك ظهر سرّ ما التزم ﷺ في «الكفاية» بالبيان الآخر غير العلم، وهو اهتمام الشارع بأحكامه مطلقاً المستكشف ذلك من نصبه الطريق مثل الاحتياط

وغيره عند الانسداد[١]، ولكن هذا لا يفيد أيضاً بالنسبة إلى العلم الإجمالي وتأثيره، إذ الطريق الآخر يوجب انحلاله، كما لا يخفى.

هذا؛ ثمّ إنّه مع الغضّ عن ذلك كلّه وتسليم إمكان منجّزية العلم أو تصحيح المقدّمة الممنوعة، فنقول: مع ذلك لا يمكن أخذ النتيجة ـ أي إثبات مرجعيّة الظنّ من المقدّمات على التقريب المذكور ـ وهو كون العلم الإجمالي بياناً.

وتحقيق ذلك يظهر بعد ذكر مقدّمة، وهي أنّه لو فرض أنّه احتملنا ثبوت تكاليف متعدّدة علينا، ولكن كانت مراتب الاحتمالات مختلفة، بحيث يكون المكلّف بالنسبة إلى بعضها ظانّاً وإلى بعضها شاكّاً والآخر واهماً، فلا إشكال أنّ المكلّف به فيها ما لم يصل إلى حدّ العلم لم يؤثّر الاحتمال شيئاً بأن ينجّز على المكلّف التكليف المحتمل بينها، بل كلّها مجرىً للبراءة ولا فرق في ذلك بين الظنّ وغيره من مراتب الإدراكات، كما لا يخفى.

نعم؛ لو علمنا إجمالاً باشتمالها على تكاليف يحتمل تطبيق المعلوم بالإجمال فيها على كلّ من المظنونات وأخويها، فمن جهة العلم الإجمالي لمّا تصير تلك المحتملات أطرافاً له، فمن باب المقدّمة بحسب الاحتياط فيها بلا أن تكون الاحتمالات بمراتبها دخيلة في ذلك ـ أي التنجيز أصلاً ـ سواء كانت المظنونات أو غيرها بحيث لو لم يمكن الاحتياط في جميع الأطراف ـ مثلاً ـ بل انحصر الامتثال بالنسبة إلى بعض المقدّمات والاحتياط في جملة منها، فحال الظنّ مع الشكّ في ذلك سواء، لأنّ المفروض أنّ الاحتياط في المحتملات ليس إلّا من باب المقدّمة وامتثال المعلوم لا بالإجمال، وإلّا فالمحتملات بحالها الأوّلي

(١) كفاية الأُصول: ٣١٢ و ٣١٣.

باقية.

فإذا فرضنا أنّ الاحتياط فيها يكون من باب المقدّمة وامتثال المعلوم بالإجمال، ولا ريب أنّ انطباقه على المظنونات أيضاً مشكوك، كما بالنسبة إلى المشكوكات بلا ترجيح لها عليها في ذلك. فلا يتوهّم أنّ الأُولى بالنسبة إلى الامتثال أولى، لكونها أقرب، ضرورة أنّ أقربيّتها إنّما هي بالنسبة إلى التكليف الواقعي الّذي يكون تحت أصل البراءة.

وأمّا انطباق المعلومات الإجماليّة الّتي هي مؤثّرة في التنجيز على المظنونات أيضاً مشكوكة ـ كما في المشكوكات ـ وليس انطباقها عليها أقرب من انطباقها على المشكوكات حتّى تصير أولى وأرجح بحكم العقل من حيث الاحتياط.

نعم؛ دائرة الموهومات عند ذلك ـ أي بعد عدم إمكان الاحتياط في جميع الدوائر ـ تصير منعزلة، ويدور الأمر فيها بين المظنونات والمشكوكات، وذلك لأنّ الموهومات كما أنّ التكليف المحتمل الواقعي فيها موهوم؛ انطباق المعلوم بالإجمال عليها أيضاً موهوم، ولا يعقل أن يصير مشكوكاً، إذ الموهوم هو الّذي ظنّ فيه بعدم التكليف.

ولا إشكال أنّ عدم الطبيعة إنّما يكون بعدم جميع أفرادها، والمفروض أنّ التكليف هنا أعمّ من وجود الواقع المحتمل والمعلوم بالإجمال، فلو كان وجود أحدهما مشكوكاً لا يصير وجود التكليف بعد موهوماً مطلقاً، وهذا بخلاف الشكّ في وجود الطبيعة، فإنّه يتحقّق بالشكّ في تحقيق أحد أفرادها.

فلمّا ظهر أنّ الانطباق بالنسبة إلى الموهومات موهوم، فبعد عروض المانع

عن تحصيل الموافقة وانتهاء الأمر في أطراف العلم الإجمالي إلى الامتثال الاحتمالي، فلا خفاء أنّ الامتثال الاحتمالي المشكوك مقدّم على غيره ـ أي الموهوم ـ فإذا وصلت النوبة إلى الشكّ، فإن أمكن الاحتياط في المظنونات والمشكوكات كلتيهما، فيجب كذلك، وإن لم يكن، بل دار الأمر بينهما فلا ترجيح لإحداهما على الأُخرى، فيرجع الأمر إلى التخيير، كما لا يخفى.

إذا عرفت ذلك، فنقول: قد أفاد شيخنا في كلماته، وكذلك غيره ـ قدّس سرّهم ـ أنّه بعد العلم الإجمالي بالتكاليف عند انسداد باب العلم وتحقّق عدم جواز الإهمال، فيجب الاحتياط في الأخبار الصادرة؛ للعلم باشتمالها على جملة من التكاليف المعلومة، ولكن لمّا لم يمكن الاحتياط في جميعها للزوم الحرج المخلّ بالنظام، فيجب بحكم العقل التفكيك في الأطراف، فترفع اليد أوّلاً من الموهومات، فإن ارتفع الحرج بذلك، فيجب الاحتياط في باقي الأطراف، فإن بقي أيضاً وتردّد الأمر بين الطائفتين الأُخريين، فتقدّم المظنونات على المشكوكات[1].

وأنت خبير بأنّه لا وجه لهذا التقديم أصلاً، إذ لا ريب أنّ متعلّق هذه الدرجات من الاحتمالات في الأخبار ليس أمراً واحداً، وهو المعلوم بالإجمال حتّى يكون انطباقه في بعض الطرق أقرب من الآخر.

بل متعلّق كلّ واحدة من المراتب المختلفة أمر، وهو التكليف الواقعي غير ما يكون في الآخر، إذ يحتمل أن يكون جميع هذه الطوائف الثلاث صادرة عن الإمام عليه السلام، فتكون مؤدّياتها تكاليف فعليّة لنا.

---

(١) فرائد الأُصول: ١ / ٤٠٣ و ٤٢٢، كفاية الأُصول: ٣١٣ و ٣١٤.

كيف؟ ولو كان متعلّق الكلّ أمراً واحداً ـ أي ذاك المعلوم بالإجمال ـ لم يعقل وجود المشكوكات مع المظنونات والموهومات.

بداهة أنّه لا يتصوّر أن يكون شيء واحد وجوده في طرف مشكوكاً وفي الآخر بعينه محتملاً راجحاً، بل يصير الطرف الآخر مرجوحاً صرفاً، إذ المفروض أنّه ليس المعلوم بالإجمال في جميع الدوائر إلّا واحداً يحتمل انطباقه على كلّ من الطوائف.

فإذا كان محلّ الكلام في مثل ذلك، وقد عرفت أنّ احتمال انطباق ذاك المعلوم بالإجمال على كلّ واحد من المظنونات والمشكوكات يكون على السويّة، فأيّ وجه عند الدوران في الامتثال لتقديم المظنونات على المشكوكات، وأيّ موجب لرفع اليد عن التخيير الثابت بحكم العقل بعد طروّ المانع للامتثال والاحتياط في جميع الأطراف؟

هذا؛ ثمّ إنّ الشيخ ﷺ بعد أن استقرّ رأيه على لزوم رعاية الاحتياط مطلقاً في عموم طوائف الأخبار سوى الموهومات، فإنّ العسر يرتفع برفع اليد عنها، فلابدّ أن يعامل مع المشكوكات أيضاً مثل المظنونات، إلّا أن يدّعى بعدم ارتفاع العسر بذلك، بل لمّا ثبت بالإجماع عدم وجوب الاحتياط فيها أيضاً، كما في الموهومات، فيدلّ على لزوم الحرج بالاحتياط فيها، فاستبعد ذلك، فأورد على نفسه ﷺ بقوله: إن قلت؛ وملخّصه: هو أنّ بسبب قيام الإجماع يحصل الظنّ بكون المرجع في المشكوكات ليس الاحتياط، بل لابدّ من الرجوع إلى ما تقتضيه الأُصول على حسب مواردها.

ثمّ أجاب عن ذلك بأنّ مرجع الدعوى المذكور هو دعوى الإجماع على

كون المرجع في المشكوكات هو الأُصول[١] وهو لا يفيد[٢].

فاعترض عليه في الحاشية[٣]، كما في «الكفاية»[٤] بأنّه كيف لا يفيد؟ مع أنّ الرجوع إلى الأُصول المثبتة شرعيّة كانت أم عقليّة في جميع الدوائر الثلاث على حسب اقتضاء الموارد، مثل المتباينين أو الشكّ في المحصّلات ـ كما في الطهارات وغيرها ـ مع ما ثبت من الأحكام ضرورة أو بالعلم التفصيلي ربّما يوجب انحلال ذلك المعلوم الإجمالي، فلم لا يثمر الرجوع إلى الأُصول مع عدم ثبوت ما يمنع عنها؟ لأنّ المفروض أنّها موافق للمعلوم بالإجمال، فلا يلزم منه مخالفة عمليّة، بل العلم الإجمالي مقتضٍ لذلك ـ كما لا يخفى ـ وإن لم ينحلّ مع ذلك، والمفروض أنّه يلزم الحرج لو أُحيط في أزيد ممّا ذكر.

فيتعيّن رفع اليد عن الاحتياط في دائرة الأُصول الباقية سواء كان في الموهومات أو غيرها والاحتياط في الأُصول المثبتة في جميعها أيضاً.

أقول: أمّا الأُصول الشرعيّة كما أشرنا إليه سابقاً أيضاً من أنّه لا موقع لها في موارد العلم الإجمالي ولو كانت موافقة له، لأنّ التعبّد بالظهور الّذي تعلّق بالأخبار يخصّص ظهور «لا تنقض اليقين بالشكّ» الّذي يكون من الأُصول الشرعيّة، فبعد أن كان المفروض أنّا نعلم إجمالاً أنّ جملة من موارد الاستصحاب أخبار «لا تنقض» الّتي هي دليله، قد خصّصت بالأخبار الّتي يجب التعبّد بها، لأنّها توجب

---

(١) فرائد الأُصول: ١ / ٤٢٢ ـ ٤٢٤.

(٢) وجهه هو أنّه لو كان الإجماع قطعيّاً فهو يكون إثبات حجيّة الظنّ بغير دليل الانسداد، فيخرج عن محلّ الكلام، ولو كان ظنيّاً، فيكون هذا إثبات حجيّة الظنّ بالظنّ؛ «منه ﷺ».

(٣) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ٧٩ ـ ٨١.

(٤) كفاية الأُصول: ٣١٣.

حصول الغاية ـ أي اليقين ـ فلا يبقى موضوع للاستصحاب[١] فتأمّل[٢].

وأمّا ما أفاد من أنّه لابدّ من ملاحظة الأُصول المثبتة بالنسبة إلى جميع المحتملات مطلقاً؛ ففيه: أنّه إذا فرض أنّ المعلوم الإجمالي الكبير ـ وهو العلم بثبوت التكاليف في ظرف الانسداد ـ يقتضي الاحتياط في جميع المحتملات، إلّا أنّ ذلك لمّا يوجب العسر فلابدّ من مخالفة بعضها الّتي تكون جملة منها في الأخبار المثبتة المعلوم ذلك بالعلم الإجمالي أيضاً.

ولذلك يتشكلّ علم إجمالي صغير فيها، وجملة منها في [الأخبار] النافية، والمفروض أنّها ليست الأُولى بمقدار يوجب انحلال العلم الكبير، فيدور الأمر عند الاضطرار بمخالفة بعض أطراف ذاك المعلوم بين أن يخالف بعض الأُصول المثبتة الّتي تكون موافقة للأخبار أو مخالفة غيرها من الأُصول النافية، فلا ترجيح لسائر الأمارات على الأُصول بتعيّنها للمخالفة، وذلك لأنّ اقتضاء العلم الإجمالي للتنجيز ولزوم الاحتياط في أطرافه لا فرق بين مصاديقه.

فلا يقال: إنّ العلم الإجمالي في دائرة الأخبار المثبتة يقتضي تعيّن الرجوع إلى الأُصول المثبتة ويكتفى بالأُصول الّتي موافقة للاحتياط، مثل ما يجري في المتباينين والأقلّ والأكثر الارتباطيّين بناءً على كون المرجع في مثله الاحتياط

---

١) وغيره من الأُصول الشرعيّة، لأنّ العلم الإجمالي بتخصّص جملة من الاستصحاب غير معلومة يوجب سقوط الجميع عن الاعتبار، فتدبّر! «منه ﷺ».

(٢) قد أشار إلى سقوط الاستصحاب عن المرجعيّة عند حدوث العلم الإجمالي بالأمارات المخالفة له، الشيخ أيضاً عند الجواب والإيراد الرابع على كلام الفصول في الثلاثة الأُول، وإن أنكر ذلك في «الكفاية» بما بيّنه، فراجع! «منه ﷺ». حاشية كتاب فرائد الأُصول: ٨١، كفاية الأُصول: ٣١٥ و ٣١٦، الفصول الغرويّة: ٢٧٧.

ونحوهما ممّا كان الحكم فيه الاحتياط الّذي يتشكّل في ذلك كلّه دائرة علم إجمالي صغير.

ومن المعلوم أنّه لو أخذنا بأصل مثبت موافق لبعض الأخبار فلابدّ من رفع اليد عن تكليف آخر في دائرة العلم الكبير حتّى لا يلزم العسر، وكذلك بالعكس.

وبالجملة؛ لا وجه لتقديم الأخبار المثبتة من بين الأمارات بلزوم موافقة الأُصول الموافقة معها ومخالفة سائر الأمارات حتّى يرتفع الحرج، إذ قد ظهر أنّ اقتضاء العلم الإجمالي بالنسبة إلى جميع الأطراف يكون على السويّة، فكما أنّ في الأخبار المثبتة القاعدة تقتضي الاشتغال، فكذلك بالنسبة إلى الأخبار النافية، بمعنى أنّ أصل الاشتغال الجائي من قبل العلم الإجمالي بالتكاليف رفع موضوع سائر الأُصول الجارية في أطراف المعلوم بالإجمال من الأخبار، سواء كانت الأُصول نافية أم مثبتة.

فبعد أن كان المفروض عدم كفاية الأخبار المثبتة الموافقة معها الأُصول المثبتة أيضاً بمقدار المعلوم بالإجمال، فلابدّ من الاحتياط بالنسبة إلى الأخبار النافية أيضاً.

ولكنّ قاعدة الحرج منعتنا عن ذلك وألزمتنا بالتبعيض في الاحتياط، فأيّ وجه لترجيح الأُصول النافية برفع اليد عن الاشتغال المقتضي للاحتياط فيها أيضاً؟

مع أنّه لا إشكال في أنّه على كلّ حال لابدّ من رفع اليد عن نصف الأطراف.

فكيف كان، يلزم مخالفة بعضها، فمن كلّ واحدة من طوائف الأُصول والأخبار [إذا] رفعت اليد عن الاشتغال لابدّ من الاحتياط في الطرف الآخر حتّى

لا يلزم الحرج ولا رفع اليد عن العلم زائداً على ما اضطرّ إليه، فلمّا انتهى الأمر إلى هنا من عدم المرجّح لاختيار أحد الأطراف، فلا ريب أنّ العقل يحكم بالتخيير.

هذا كلّه فيما لو كان المانع عن الاحتياط الكلّي هو الحرج المخلّ بالنظام.

وأمّا لو لم يصل الحرج بهذا الحدّ، بل كان مطلق العسر المرفوع من قبل الشرع بقوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾[1] وغير ذلك من الأدلّة؛ فمبنىٰ صاحب «الكفاية» ﷺ جريان قاعدة الحرج في المقام على أن يكون [المراد] من الحرج المرفوع مطلق الحرج الناشئ من قبل حكم الشرع، ولو لم يكن الحكم بنفسه حرجيّاً، بل ولو كان امتثاله أيضاً موجباً للوقوع في الحرج والعسر أيضاً، مرفوع[2].

وأمّا لو قلنا بأنّ المراد نفي الحكم الحرجي فلا وجه لجريانها، ضرورة أنّ الجهل بالحكم الشرعي المقتضي للاحتياط بحكم العقل أوجب العسر والحرج فهما نشئا من جهة امتثال الحكم الشرعي ووجوبه بحكم العقل، وإلّا فنفس الحكم الذي ليس متعلّقه إلّا صلاة الجمعة فقط، أو الظهر كذلك لا حرج فيه أبداً.

ولكن يمكن أن يقال أوّلاً بأنّه على هذا التقدير ـ أي الاحتمال الأخير في معنى القاعدة أيضاً ـ يصحّ رفع وجوب الاحتياط، وذلك لأنّه لا إشكال أنّ للشارع التصرّف في ما يكون أمر وضعه ورفعه بيده. ولو كان ذلك من الأُمور العقليّة برفع منشأها أو وضعه، كما قالوا ذلك في باب استصحاب الأُمور العقليّة مثل الجزئيّة والشرطيّة وغيرها، فإنّها أُمور عقليّة، إلّا أنّه لما ينتهي أمرها رفعاً

---

(١) البقرة (٢): ١٨٥.

(٢) كفاية الأُصول: ٣١٣.

ووضعاً[١] من حيث منشأ الانتزاع إلى الشرع، ولذلك يجري فيهما الاستصحاب، وكذلك قالوا بمثله في حديث الرفع وغيره.

فبالجملة؛ التزموا بأنّه للشارع التصرّف في الأحكام العقليّة رفعاً ووضعاً بتوسّط تصرّفه في الأحكام الشرعيّة، فكذلك في ما نحن فيه يمكن أن يكون المراد من لا حرج نفي وجوب الامتثال في طرف الجهل بلسان رفع الموضوع من جهة رفع منشأه، ومرجع ذلك يكون إلى التقييد في الدليل المثبت للتكليف بالنسبة إلى طرف الجهل، كما في مثل صلاة الجمعة، فإنّ إطلاق دليلها يقتضي وجوبها في أيّ ظرف كان، سواء اشتبه بالظهر أم لم يشتبه.

ثمّ تقييد ذلك بدليل الحرج فيما إذا لم يشتبه بغيرها، ونتيجة ذلك تكون أنّه لو لم تكن قاعدة الحرج فعند اشتباهها بالظهر ترجعان بحكم العقل إلى واجبين تعيينيّين بحيث يجب الإتيان بهما، ولكنّ القاعدة تقيّد وجوب كلّ منهما بعدم الأُخرى، فتصير النتيجة كونهما واجبين تخييريّين، وهذا معنى تقييد إطلاق دليلهما.

ثانياً: على فرض تسليم أنّه ليس المراد من القاعدة إلّا نفس الحكم الشرعي بلا واسطة بحيث يلتزم بأنّه لا تنال يد الشرع الأحكام العقليّة أبداً، بل لابدّ وأن يكون المرفوع نفس الحكم الشرعي أوّلاً وبالذات.

فنقول: مع ذلك لا يمنع هذا عن رفع وجوب الاحتياط عند الجهل بقاعدة الحرج، وتوضيح ذلك: أنّه لا يخفى أنّ نفس وجوب الصلاة عند اشتباه مصاديقها من جهة إطلاق التكليف، نفس الحكم موجب للحرج والوقوع في العسر، بمعنى

---

(١) بعدم جعل شيء جزءاً أو جعله كذلك؛ «منه ﷺ».

أنّه لو صرّح الشارع ـ مثلاً ـ في ظرف لا يقدر المكلّف على الإتيان بصلاتين، ولو كان وجوب أحداهما مستنداً إلى العقل فأوجب إحداهما يقيناً في مثل هذه الصورة يكون حكمه هذا حرجيّاً واقعاً، فصيرورة التكليف من جهة الامتثال عسراً لا ينافي كون موجبه نفس الحكم الشرعي.

ضرورة أنّ وجوب صلاة الظهر ظاهريّاً بحكم العقل عند اشتباهها بالجمعة، مع كون الواجب في نفس الأمر هو الجمعة، نفس هذا الوجوب الظاهري موجب لكون وجوب صلاة الجمعة عسراً في هذا الظرف، وكذلك العكس.

فانقدح أنّ نفس إطلاق منجزيّة الوجوب الشرعي واقعاً عند الاشتباه موجب للحرج، فلا ينحصر التكليف الحرجي بما لو انكشف القناع برفع الجهل يكون التكليف في وجوده النفس الأمري وفي ظرف تعلّقه بذات المأمور به حرجيّاً ـ كما قد يتوهّم ـ إذ قد تكون نفس الذات غير حرجيّ.

ولكن هذه الذات بعينها لطروّ عارض تصير حرجيّةً ـ كما لا يخفى ـ فلابدّ في مثل هذا التكليف من الالتزام بأنّ قاعدة الحرج ترفع إطلاق تكليفٍ وتقييده واقعاً بعدم تكليف آخر، ولو كان ظاهريّاً.

وقد عرفت أنّ نتيجة ذلك تصير وجوب أحد المشتبهين ظاهراً على التخيير، فافهم!

هذا كلّه تفصيل الكلام على المسلك الأوّل الّذي جعل البيان في قبال قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ هو العلم الإجمالي.

وأمّا الكلام على المسلك الثاني؛ فمرجعه إلى عدم جعل العلم الإجمالي ممّا ينحصر به البيان في قبال حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان في حال الانسداد

المستكشف ذلك من عدم جواز الإهمال، ولو لم يكن هنا العلم الإجمالي، إذ المفروض عدم بيان عقلي، فلابدّ أن يكون بيان آخر تعبّدي مانع عن الرجوع إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

ومن هذا البيان يستكشف أنّه لا مجال لتوهّم الحكومة على هذا المسلك، كما لم يكن مجال الكشف على المسلك الأوّل، وقد أشرنا إلى تفصيل ذلك آنفاً. هذا؛ ولكن إنّما الكلام في تماميّة هذا المسلك، ولمّا كان مبناه على أصل فاسد، وهو كون وجه منجّزية الأمارات هو تتميم الكشف، وقد أوضحنا فساده في بحث جعل الطرق، فهذا المسلك فاسد من أصله.

وقد ظهر لك أنّه على هذا المسلك لا نحتاج إلى المقدّمة الخامسة الّتي أُضيفت على المقدّمات من العلم، بل تتمّ حجيّة الظنّ بالمقدّمات الأربع من انسداد باب العلم، وعدم جواز الإهمال ولو مع عدم العلم الإجمالي، أو عدم اعتباره وعدم وجوب الاحتياط، فيستكشف من ذلك جعل طريق من الشرع، ويتعيّن في الظنّ للمقدّمة الأخيرة.

مع أنّ صاحب هذا المبنى لابدّ وأن يلتزم في موارد جعل الاحتياط ووجوب الفحص على الجاهل المقصّر، وكذلك مثل مسألة وجوب الاستظهار في الحيض، وكذلك الامتحان فيه للامتياز بينه وبين دم العذرة، ومسألة وجوب الفحص عن الماء في باب التيمّم وغير ذلك من الموارد.

وكذلك في باب موارد الاستصحاب أنّه لو خالف المكلّف في تلك الموارد يستحقّ العقاب على نفس مخالفة الاحتياط أو الاستصحاب لا الواقع، لعدم تماميّة كشف فيها بالنسبة إلى الواقع أصلاً.

مع أنّ الظاهر عدم التزامه به، بل لا يلتزم به أحد، سوى ما نقل عن صاحب «المدارك» بالتزامه بالموضوعيّة في باب الطرق من الاحتياط وغيره[1]، وقد طعن به كلّ من وصل إلى كلامه.

فإذا ظهر لك بطلان هذا المبنى في جعل الطرق والأمارات واستتبع في بطلانه فساد هذا المسلك، فحينئذ مع فرض عدم وجود العلم الإجمالي، أو عدم تماميّة كونه بياناً، فيدور الأمر في البيان بين المسلك الثالث ـ وهو كون البيان الرافع لحكم العقل هو نفس احتمال التكاليف الواقعيّة المحرز اهتمام الشارع بالنسبة إليها بمقتضى عدم جواز الإهمال المستكشف ذلك من الإجماع وضرورة الدين ـ والمسلك الرابع، وهو إنكار جريان قبح العقاب بلا بيان رأساً في ظرف الانسداد الأغلبي الّذي لم يكمل أساس الشرع فيه بعد، بل لابدّ في مثله من الاحتياط في الجملة، كما لا يخفى.

[في مقدّمات الانسداد]

فعلى الأوّل مقدّمات الانسداد تنحصر بالثلاثة:

الأُولى: انسداد باب العلم.

الثانية: عدم جواز الإهمال.

الثالثة: اهتمام الشارع في طلب تكاليفه حتّى في ظرف الجهل بها.

وإن كانت هذه أيضاً مستكشفة من الثانية، ولا تحتاج إلى مقدّمة الحرج لعدم ثبوت التكليف في جميع طوائف المظنونات والمشكوكات والموهومات

---

(١) نقل عنه في كفاية الأُصول: ٣٧٦، مدارك الأحكام: ٢ / ٣٤٤ ـ ٣٤٥.

حتّى يجب الاحتياط في جميعها فيوجب الحرج، بل لمّا تدور مراتب الاهتمام بين كونه في دائرة المظنونات فقط أو هي واُختيها.

ولا ريب أنّ القدر المتيقّن من الاهتمام الّذي به يرتفع محذور الخروج من الدين إنّما يكون مقطوعاً به في الظنّ، والباقي مشكوك فيه، فيجب الاحتياط في المظنونات فقط والرجوع في غيرها إلى البراءة.

فمن ذلك ظهر عدم الاحتياج إلى مقدّمة عدم جواز ترجيح المرجوح على الراجح أيضاً ـ كما لا يخفى ـ كما لا احتياج إلى مقدّمة العلم الإجمالي أيضاً.

وأمّا على المسلك؛ فالمقدّمات أيضاً تكون ما ذكر، إلّا أنّ مكان الاهتمام لابدّ أن توضع مقدّمة عدم تماميّة الدين واستكماله في ظرف الانسداد، فهذا لمّا يصير بياناً في قبال حكم العقل فيمنع عن الرجوع إلى البراءة عند الانسداد، وهل يحتاج إلى مقدّمة الحرج أم لا؟ مبنيّ على عدم الالتزام باستكماله بالاحتياط في دائرة المظنونات، وإلّا فلابدّ من ضمّ المقدّمة المذكورة ـ كما هو التحقيق ـ فيحتاج أيضاً إلى المقدّمة الأُخرى وهي عدم جواز ترجيح المرجوح على الراجح حتّى تتعيّن طريقة الظنّ[1].

---

(١) التحقيق عدم احتياج إثبات حجيّة الظنّ بهذا المسلك إلى أزيد من مقدّمات ثلاث ثالثتها: أنّه بعد أن ثبت بالمقدّمة الثانية وجوب امتثال التكاليف المحتملة بمقدار ما لا يلزم من الإهمال هدم أساس الشريعة. فلا ريب أنّ القدر المتيقّن من ذلك إنّما يكون بالاحتياط في إحدى الدوائر الثلاث، ولمّا كان الأقرب منها إلى الواقع هو المظنونات فهي المتعيّن للاحتياط فيها، كما أنّ الأقرب من هذه المسالك إلى الصحّة إنّما هو المسلك الثالث، لرجوع هذا المسلك إليه، إذ لو لم يحرز اهتمام الشارع بالواقعيّات حتّى في حال الانسداد من أن يلزم [من] مخالفتها في هذا الحال هدم أساس الشريعة، فلمّا أحرزنا اهتمامه وثبوت

إنّما الكلام في ترجيح كلّ واحد من هذين المسلكين على الآخر، والتحقيق هو المسلك الأخير، إذ لا يخلو الثالث عن الإشكال، كما يظهر من مطاوي ما ذكرنا، مع كونه مبنيّاً على أمر فرضيّ محض، وهو عدم وجود العلم الإجمالي، فتأمّل جدّاً!

ثمّ إنّ صاحب «الكفاية» اختار مسلكاً خامساً في المقام، وهو أنّه قال: فعلى فرض عدم كون العلم الإجمالي بياناً بناءاً على عدم منجزيّة العلم الإجمالي في المقام، لوجوب الاقتحام في بعض أطرافه، أو جوازه مطلقاً في باب العلم الإجمالي ـ على مسلك بعض ـ فيصير العلم بالنسبة إلى الأطراف الأُخر منحلّاً، فلابدّ وأن يلتزم من جهة عدم جواز الإهمال بالنسبة إلى معظم الأحكام، وأن يلتزم بأنّ الشارع أوجب علينا الاحتياط في ظرف الانسداد بالنسبة إلى بعض الأطراف المشتبهة، حيث علم اهتمام الشارع ومراعاته لتكاليفه بحيث ينافيه عدم وجوب الاحتياط رأساً المستلزم لإرخاء العنان.

ولو كان بالالتزام ببعض أطراف المهملات ثمّ بضمّ المقدّمة الأخيرة يعيّن إيجاب الاحتياط المنكشف بدليل اللمّ أصل جعله في دائرة المظنونات[1].

ولا يخفى أنّ مرجع هذا المسلك يكون إلى المسلك الثاني من حيث الالتزام بجعل بيان من قبل الشارع بعد ثبوت عدم جواز الإهمال، فيكون أصل

⊃ الأحكام في الجملة في ظرف الجهل بها أيضاً؛ فعلم أنّ تركها رأساً موجب لانهدام أساس الشرع.

وقد عرفت عدم لزوم محذور ظاهراً على المسلك الثالث فهو بنفسه أيضاً تامّ، فهو المتعيّن من بين المسالك، فلا تغفل! «منه ﷺ».

(١) كفاية الأُصول: ٣١٢ ـ ٣١٣، نقله بالمضمون.

جعل البيان شرعيّاً وإن كان تعيينه في دائرة المظنونات بحكم العقل، كما يقول به كلّ من قال بالكشف في حال الانسداد.

نعم؛ الفرق بين هذا المسلك وبين القائل بحجيّة الظنّ شرعاً هو أنّ القائل بحجيّة الظنّ شرعاً يقول بأنّ البيان المجعول المستكشف لابدّ وأن يكون الظنّ على نحو تتميم الكشف، لعدم أمر صالح للبيانيّة إلّا ما كان لسانه كذلك بكونه نزّل منزلة العلم حتّى يكون قابلاً لأن يرتفع به حكم العقل؛ بخلاف ما سلكه صاحب «الكفاية»، فإنّه في وجه منجزيّة جعل الطرق ذكر أنّه يمكن أن يكون من جهة جعلها حجّة، وأنّ نفس الحجيّة لمّا كانت قابلة للجعل، فجعلها بلسان «صدّق العادل» يكفي في منجّزيّتها في صورة المطابقة، وهذه الطريقة مختصّة بباب الأمارات[1].

وله طريقة أُخرى في وجه منجزيّة الطرق مطلقاً تعمّ الأُصول الشرعيّة الّتي جعلها إنّما يكون بلحاظ إحراز الواقع ـ كالاحتياط مثلاً ـ وهي: أنّه يكفي في منجزيّة الأدلّة والأُصول الشرعيّة نفس الإنشاء الشرعي الّذي كان الداعي إليه إرادة حفظ الواقع في فرض مطابقتها، فلا يلزم أن يكون الداعي على هذا الإنشاء إرادة إيجاد متعلّقه حتّى يقال بانتفائه في موارد الطرق والأُصول في فرض المخالفة[2].

وبمقتضىٰ هذه الطريقة جعل مبناه هنا أيضاً، فجعل عدم جواز الإهمال دليلاً على إيجاب الاحتياط من قبل الشارع، لعدم دليل على جعل الظنّ حجّة،

---

(١) كفاية الاصُول: ٣١٢.

(٢) كفاية الأُصول: ٣١٩.

بعنوان الطريقيّة والأماريّة[١].

هذا؛ ولكنّك خبير بأنّ ذلك يتمّ لولم نقل بكون الوجه في منجزيّة الطرق ليس إلّا مجرّد إحراز اهتمام الشارع بالنسبة إلى الواقعيّات المحتملة في ظرف الشكّ بها، وأنّ نفس اهتمامه بها صار علّة لجعله الطرق والأمارات، لعدم دليل على إحرازه إلّا بأن يجعل لها طريقاً.

بل نقول بأنّ رافع حكم العقل المذكور لا يمكن إلّا الجعل الشرعي في ظرف الشكّ.

وقد عرفت أنّ التحقيق [في] وجه المنجزيّة هو الأوّل، وأنّ نفس اهتمامه المحرز يكفي في المنجزيّة والبيانيّة، فإذا كان الأمر كذلك؛ والمفروض هو القطع بعدم جواز الإهمال وإحراز أنّه لابدّ من العمل في الجملة، وهذا هو الكاشف عن اهتمام الشارع، فمن أين نستكشف إيجاب الاحتياط من قبله؟

فكما أنّه لا دليل على جعله الظنّ حجّة وطريقاً شرعيّاً، فكذلك لا دليل على إيجابه الاحتياط شرعاً، إذ من الممكن أن يتّكل إلى العقل الحاكم بلزوم الاحتياط، ولو في الجملة، كما لا يخفى.

ولنرجع إلى ما كنّا فيه من التعرّض لكلام الشيخ ﷺ فلنختم المقالة به حتّى يكون الختام بالمسك فنقول: بعد أنّه بنى على كون البيان في قبال حكم العقل هو العلم الإجمالي باشتمال الأمارات على التكاليف الّتي تصير نتيجة تماميّة هذه المقدّمة مع سائر المقدّمات هو التبعيض في الاحتياط، فشيّد مرامه ﷺ بذكر سؤال

(١) كفاية الأُصول: ٣٢١ و ٣٢٢.

وجواب[١] قد أشرنا إليهما.

ثمّ أورد على نفسه بأنّ نفس الظنّ بمثل هذا الإجماع يكفي لإثبات حجيّة الظنّ، وذلك لأنّ مرجع الظنّ بقيام الإجماع على عدم لزوم الاحتياط في المشكوكات إلى الظنّ بكون المرجع فيها هو الأُصول النافية للتكاليف والمرخّصة لمخالفة العلم الإجمالي بالنسبة إلى بعض أطرافه، ومرجع ذلك إلى الظنّ بطريقة الأُصول النافية في المشكوكات[٢].

وسيأتي ـ إن شاء الله ـ أنّه بناءاً على حجيّة الظنّ لا فرق بين الظنّ بالواقع والظنّ بالطريق إليه إثباتاً ونفياً، فعلى ذلك تصير النتيجة أيضاً حجيّة الظنّ في حال الانسداد، كما لا يخفى.

وأجاب عن هذا الإيراد بما يحتاج إلى بسط في المقال، وهو أنّه إمّا أن نقول بكون العلم الإجمالي علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعيّة، وإمّا أن نقول بكونه مقتضياً له فلا مانع من حدوث رافع لتأثيره عقلاً أو شرعاً.

فإن قلنا بالأوّل فمع الغضّ عمّا تقدّم سابقاً فلا يعقل إلغاؤه عن تأثيره في لزوم الموافقة القطعيّة بعد كونه متعلّقاً بالتكليف الفعلي على كلّ تقدير بالنسبة إلى جميع أطرافه إلّا بأحد أمرين:

إمّا بإحراز جعل بعض الأطراف بدلاً عن الواقع في مقام الفراغ والخروج عن تبعة التكليف.

وإمّا بإحراز جعل حجّة وأمارة مثبتة للتكليف بالنسبة إلى بعض أطرافه

---

(١) بعنوان إن قلت وقلت؛ «منه ﷺ».

(٢) فرائد الأُصول: ١ / ٣٩٦ ـ ٣٩٩.

مقارناً للعلم أو قبله بحيث صار موجباً لانحلاله.

فما لم يعلم من الخارج ثبوت أحد أمرين فلا يعقل الترخيص بالنسبة إلى بعض أطرافه، لكونه ترخيصاً في المعصية.

وبعبارة أُخرى: جواز الترخيص بناءاً على العليّة التامّة بالنسبة إلى بعض الأطراف معلول للعلم بجعل البدل بالنسبة إلى طرفه الآخر، أو العلم بجعل حجّة معتبرة مثبتة للتكليف مقارناً للعلم، فيكون الترخيص متوقّفاً على العلم بجعل الطرف الآخر بدلاً أو قائماً عليه الحجّة، كما أنّ العلم بالترخيص متوقّف على نفس الترخيص توقّف العارض على المعروض.

فالعلم بالترخيص في موارد المشكوكات بالرجوع إلى الأُصول النافية متأخّر عن العلم بجعل الظنّ حجّة ومرجعاً بعنوان البدليّة بمرتبتين، فإذا كان الأمر كذلك كيف يعقل العلم بجعل الظنّ مرجعاً من جهة العلم بالترخيص أو الظنّ به في موارد المشكوكات؟ وكيف يعقل دعوى الإجماع الظنّي أو القطعي بكون المرجع فيها هو الأُصول النافية ثمّ يجعل ذلك كاشفاً إنّياً عن جعل الظنّ مرجعاً مع لزوم مثل هذا الدور الواضح بل بعد كون العلم علّة تامّة وعدم دليل من الخارج على جعل الظنّ بدلاً أو حجّة؟ فلا يعقل احتمال الترخيص بالنسبة إلى بعض الأطراف فضلاً عن القطع أو الظنّ به.

وعدم الفرق بين الظنّ بالواقع والظنّ بالطريق إنّما هو بعد الفراغ عن كون المرجع هو الظنّ وبطلان الاحتياط رأساً، وإلّا فلا مجال لتوهّم ذلك مع بقاء العلم على تأثيره.

وعلى فرض القطع بقيام الإجماع المذكور أيضاً فلابدّ من أن يكون مرجعه

إلى الإجماع بكون الظنّ هو المرجع، إمّا بعنوان جعله بدلاً في مقام الفراغ وكونه حجّة شرعاً، فحينئذ يخرج الكلام عمّا نحن بصدده، فإنّه يرجع إلى دعوى كون الظن حجة شرعاً من جهة الخارج، ولا ربط له بباب الانسداد ومقدّماته.

فالحاصل: أنّه على القول بكون العلم علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعيّة فلا يبقى لمثل هذا الإشكال مجال رأساً، بل ليس له صورة أصلاً، لما عرفت من عدم الترخيص مطلقاً بناءاً عليه.

وإن قلنا بكون العلم مقتضياً لوجوب الموافقة القطعيّة، فلا مانع من دعوى الظنّ بالترخيص بالنسبة إلى بعض الأطراف، إذ معنى كونه مقتضياً أنّه لا مانع عقلاً أو شرعاً من إحداث المانع من طرف أحدهما بالنسبة إلى جميع أطرافه فضلاً عن بعضه.

ولكن يرد عليه بأنّه على فرض تسليم مثل هذا الظنّ فلا سبيل لتوهّم عدم تأثير العلم في لزوم الاحتياط في المشكوكات، وذلك لأنّ الفرض عدم العلم بالترخيص لعدم العلم بالإجماع، بل غاية الأمر هو الظنّ بالترخيص باعتبار الأُصول النافية، فلا يقطع بوجود المانع عن اقتضاء العلم.

فإذا لم يكن المانع قطعيّاً لأثّر العلم أثره في لزوم الاحتياط، ولا وجه لتوهّم عدم الفرق بين الظنّ بالواقع والظنّ بالطريق على هذا المسلك ـ أي على كون العلم الإجمالي بياناً ـ لأنّه بناءاً عليه ليس العمل بالظنّ في موارد المظنونات من جهة أنّه ظنّ، بل من جهة أنّه مطابق للاحتياط، ولازم ذلك هو الأخذ بالاحتياط، ولازمه هو[1] الأخذ بخلاف الطريق المظنونة طريقيّته فيما إذا قام

(١) كذا، والصحيح: هذا.

على نفي التكليف في موارد المشكوكات.

هذا كلّه؛ مضافاً إلى أنّ مثل هذا الإجماع لو ثبت، بمعنى أنّه ثبت الإجماع على الترخيص في المشكوكات وإلحاقها بالموهومات، وقلنا بأنّه يكون كاشفاً عن كون المرجع هو الظنّ في حال الانسداد، فيلزم من ذلك بطلان هذا المسلك الّذي مبناه كون البيان والمثبت للتكليف هو العلم الإجمالي، لأنّ معنى كون البيان العلم الإجمالي ورافعيّته لموضوع حكم العقل عدم مثبت للتكاليف لا شرعاً ولا عقلاً سواه، وأنّ العمل بكلّ واحد من أطرافه من جهة الخروج عن عهدة التكليف المعلوم المحتمل انطباقه على المورد.

وهذا المعنى لا يمكن أن يجتمع مع كون الظنّ مرجعاً في حال الانسداد بعنوان كونه حجّة مثبتاً للتكاليف أو نافياً لها لا شرعاً ولا عقلاً، لكونه مستلزماً للخلف، بل بناءاً على هذا المسلك، فلو كان الأمر منتهياً إلى العمل بالظن فلابدّ وأن يكون باعتبار مقام الفراغ والخروج عن عهدة التكاليف المعلومة.

وقد تقدّم سابقاً بأنّه ليس للشارع في هذا المقام يد تصرّف مولوي أصلاً إلّا بعنوان جعل البدل، والمفروض أنّ لسان أدلّة الطرق الظنيّة ليس من قبيل جعل البدل والإخبار عن التكليف المعلوم بالإجمال.

وبالجملة؛ على فرض ثبوت الإجماع بعدم وجوب الاحتياط في المشكوكات فلابدّ من أن يستكشف أنّ هنا طريقاً آخر هو بيانٌ غير العلم الإجمالي بثبوت التكاليف، وذلك البيان ليس إلّا الظنّ بضمّ المقدّمة الخامسة، فحينئذ يبطل المبنى والمسلك الأوّل رأساً.

ثمّ إنّه لو قلنا بكون البيان منحصراً بالعلم الوجداني أو الشرعي فلا محيص

إلّا استكشاف كون الظنّ حجّة شرعاً، كما هو مقتضى المسلك الثاني.

وأمّا لو منعنا ذلك وقلنا بأنّ البيان قد يكون نفس اهتمام الشارع وإحرازه من قبله، كما نشاهد ذلك في موارد الاحتياطات، فلا مجال لأن نستكشف من ذلك الإجماع إلّا ثبوت بيان رافع لموضوع حكم العقل المذكور، وهو أيضاً بمقتضى المقدّمة الخامسة منحصر في الظنّ.

وأمّا كونه حجّة شرعاً من باب الكشف فلا دليل عليه أصلاً، لإمكان كون البيان نفس احتمال التكليف المحرز اهتمامه في مورده، فيكون مرجعاً من باب حكومة العقل من دون جعله حجّة شرعاً، كما لا يخفى.

نعم؛ من يدّعي حجيّة الظنّ من باب الكشف، فلابدّ أن يدّعي مضافاً إلى دعوى الإجماع المذكور الإجماع على كون الظنّ حجّة شرعاً في حال الانسداد، أو يدّعي الملازمة بين الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات، وبين حجيّة الظنّ ومرجعيّته شرعاً، وكلاهما ممنوعان.

أمّا الأوّل؛ فظاهر، لعدم إجماع منهم على كون الظنّ حجّة شرعاً.

وأمّا الثاني؛ فلأنّ الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات لو كان بمعنى عدم وجوب الأخذ باحتمال الواقع، وأنّه لا يعتنى بالواقع المحتمل لكان لازمه كون الظنّ مرجعاً شرعاً، لأنّ العمل به بعنوان كونه موجباً لاحتمال ثبوت التكليف في مورده عمل بالاحتياط، والمفروض بطلانه.

وأمّا لو كان معنى عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات أنّه لا يجب الأخذ بما هو مقتضى العلم الإجمالي فليس لازمه جعل الظنّ طريقاً شرعيّاً من قبل الشارع كما لا يخفى والمفروض ـ على فرض ثبوت الإجماع المذكور ـ [أنّه]

لا دلالة على الوجه الأوّل، فمن أين يستكشف حجيّة الظنّ شرعاً؟ فتأمّل جيّداً!

الكلام في تنبيهات الانسداد

ثمّ إنّ هنا تنبيهات على حسب ما أفاده شيخنا ﷺ في رسائله لابدّ من أن نتعرّضها.

[التنبيه] الأوّل: في أنّه هل يكون دليل الانسداد ينتج حجيّة الظنّ مطلقاً سواء كان في الأُصول أو الفروع أم يختصّ ذلك بالأُصول؟

وينبغي البحث في ذلك على حسب كلّ واحد من المسالك الأربعة أو الخمسة في البيان الرافع لموضوع حكم العقل.

أمّا على الأوّل ـ أي مبنى العلم الإجمالي الّذي كانت نتيجة الانسداد عليه التبعيض في الاحتياط[1] ـ فنقول: إنّه ذهب بعض من الفحول إلى اختصاص الدليل بحجيّة الظنّ في الأُصول نظراً إلى الملازمة الّتي نشير إليها[2].

ولا يخفى أنّ هذه الدعوى تتوقّف على دعوى العلم الإجمالي بحجيّة جملة من الطرق، كالعلم الإجمالي بوجود الأحكام الواقعيّة، إذ مع عدم العلم الإجمالي لا مجال لهذه الدعوى لما هو مبنى دليل الانسداد، ومن مقدّماته وجود البيان.

ومن المعلوم أنّ مبنى هذا المسلك اختصاص البيان بالعلم، ولو فرض عدم وجود البيان من العلم الإجمالي في دائرة الطرق، فتختصّ نتيجة دليل الانسداد بحجيّة الظنّ في الفروع وتبعيض الاحتياط فيه، وذلك لأنّ المفروض أنّ المنجّز

---

(١) فرائد الأُصول: ١ / ٤٣٧ و ٤٣٨.

(٢) الفصول الغرويّة: ٢٧٧.

للواقع ليس إلّا العلم، وهو يقتضي تحصيل البراءة عن الواقع، أو المؤمّن منه وطريق ذلك منحصر بالاحتياط في جميع الدوائر المحتمل كون الواقع فيها إن أمكن، وإلّا فلابدّ من الاحتياط في تلك الدائرة أيضاً بقدر الإمكان.

ففي هذه الصورة إذا دار أمر الاحتياط فيها بالاحتياط في الأقرب منها إلى الواقع أو الأبعد، فبحكم المقدّمة الرابعة يتعيّن الترخيص في دائرة الأبعد عن الواقع ـ أي في طائفة موهومات انطباق الواقع معها أو هي مع المشكوكات على حسب ما يقتضيه المانع من قاعدة الحرج ـ فيرتفع ذلك بترك الاحتياط، ولا يكفي في ذلك الأخذ بما هو أقرب من الطرق إلى الواقع بتوهّم كون ذلك أيضاً مسقطاً أو مؤمّناً.

وذلك لأنّ الفرض أنّ المنجّز ليس إلّا نفس الواقع المعلوم بالإجمال، ولازم تحصيل البراءة عنه أو المؤمّن عن نفسه المفروض كون ذلك منحصراً بالظنّ بالواقع عند الانسداد.

وأمّا مؤمنيّة الطريق والظنّ به لم يثبت بعد، لعدم الطريق له من العلم الإجمالي بالحجيّة ونحوه على حسب الفرض من الخارج.

وأمّا إثبات مؤمنيّة الطريق بمقدّمات الانسداد دوري، إذ مؤمنيّته تتوقّف على جريان دليل الانسداد؛ لعدم ثبوت حجيّته المتوقّف عليها المؤمنيّة من الخارج، وجريان دليل الانسداد في الطريق لحجيّة الظنّ به موقوف على كونه بذاته مؤمّناً حتّى يقال بأنّه لمّا لم يمكن الامتثال بتحصيل الحجّة القطعيّة، فيكتفى بالظنّ بها، مع أنّه لم يثبت مؤمنيّته بذاته، كما هو المفروض.

فظهر من ذلك أنّه على فرض عدم ثبوت العلم الإجمالي رأساً بحجيّة

الطرق، فيرجع الكلام في مقدّمات دليل الانسداد إلى ما أفاده شريف العلماء ﷺ من كون نتيجة دليل الانسداد حجيّة الظنّ في الفروع فقط، وعدم جريانه في الأُصول أبداً[١].

فعلى ذلك إذا دار الأمر بين العمل بالظنّ بالواقع والظنّ بالطريق لكون العمل به موجباً لعدم التمكّن من العمل بالواقع ولو في واقعة واحدة للزوم العسر بالنسبة إلى الواقع فلا محيص عن العمل بالظنّ بالواقع وتقديم الاحتياط فيه على الطريق، لما عرفت من كون المؤمّن منحصراً بالظنّ بالواقع، وعدم إمكان صيرورة الظنّ بالطريق مؤمّناً إلّا بالدور الواضح، ولازم ذلك كون الشخص مخالفاً للواقع في تلك الواقعة الواحدة بلا مؤمّن شرعي أو عقلي أصلاً، كما لا يخفى.

واتّضح أنّه تتوقّف الدعوى المذكورة على ثبوت علم إجمالي في دائرة الطرق أيضاً.

ثمّ إنّ العلم الإجمالي المدّعى في دائرة الطرق على أنحاء، فقد يدّعى كون المعلوم بذاك العلم الإجمالي بمقدار ما علم من التكاليف الواقعيّة، وقد يدّعى كونه أقلّ منه، وفي الثاني إمّا أن يكون المعلوم بالإجمال محتملاً وجوده في جميع دوائر الطرق من مشكوكاته ومظنوناته وموهوماته[٢].

وإمّا لا يكن كذلك، بل يدّعى كونه محتمل الوجود في الطرق الموجودة لدينا من الإجماعات المنقولة أو الأخبار بأقسامها والشهرات وغيرها ممّا هي

---

(١) هامش فرائد الأُصول: ١ / ٤٦١ نقلاً عن ضوابط الأُصول للسيّد إبراهيم القزويني: ٢٦٦، وقد أثبت فيه دروس أُستاذه شريف العلماء.

(٢) بأن يكون الشارع متمّماً كشف الجميع ولو كان موهوماً إذ له ذلك ولا مانع منه؛ «منه ﷺ».

المفيدة للظنّ غالباً، فليس غيرها طرفاً للعلم الإجمالي من المشكوكات والموهومات ممّا ليس بأيدينا.

فهذه أنواع ثلاثة من العلم الإجمالي بوجود الحجّة، ولا إشكال في أنّ النتيجة تختلف على اختلاف أنحاء العلم، وذلك لأنّ نتيجة الانسداد على الفرض الأوّل ـ أي فيما كان المعلوم بالإجمال في دائرة الطرق بمقدار المعلوم بالإجمال وبالتكاليف الواقعيّة ـ فهنا دليل الانسداد ينتج حجيّة الظنّ بالواقع والطريق كليهما، فيكون كلا العلمين مؤثّراً ويجب في متعلّقهما الاحتياط بوجود المقتضي فيهما وعدم المانع منه.

أمّا المقتضي؛ فمعلوم. وأمّا المانع؛ في ما يحتمل كونه مانعاً هو أحد العلمين عن تأثير الآخر، أمّا العلم الإجمالي بالواقع؛ فلا يعقل كونه مانعاً عن تأثير العلم بالطريق، إذ الطريق بنفسه منجّز في قبال احتمال الواقع، فيجب متابعة الطريق بما أمكن، والعمل بما يقتضيه العلم الإجمالي به.

وأمّا مانعيّة العلم الإجمالي بالطريق عن تأثير العلم بالواقع؛ فأيضاً لا دليل عليه، ولا موجب له، إذ العلم الإجمالي بالواقع لا يسقط عن الاعتبار والتأثير إلّا إذا وجد شيء أوجب انحلاله، وإنّما يتصوّر ذلك ـ كما سيأتي ـ في الصورة الآتية إذا كان العلم الإجمالي بالطريق دائرته أصغر من العلم الإجمالي بالواقع.

وأمّا إذا لم يكن كذلك بل كان بمقدار ـ كما هو المفروض ـ فلا موجب لانحلاله، فإذا لم ينحلّ العلم الإجمالي بالتكاليف الواقعيّة للعلم الإجمالي بالطريق، فيكونان مؤثّرين في المقتضي وهو الاحتياط، فإن أمكن الاحتياط التامّ، فيجب في كلتا الدائرتين، وإلّا فإذا انتهى الأمر إلى الاحتياط التبعيضي

فكذلك يجب التبعيض فيه في محتملات الطريقيّة وما يحتمل وجود التكليف الواقعي فيه.

وإذا انتهى الأمر إلى العمل بالظنّ لكون العمل بما دونه من المشكوك والموهوم موجباً للحرج، فإذا دار الأمر بين ترك بعض مظنونات الطريقيّة أو بعض أطراف ما يحتمل وجود التكليف الواقعي فيه مظنوناً، ولو كانت طريقيّته مشكوكة أو موهومة فمقتضى ما ذكرنا عدم ترجيح لأحد الظنّين على الآخر، إذ فعل كلّ واحد من الطرفين ـ أي أحد المظنونين ـ موجب لترك أحد أطراف العلم الإجمالي الآخر.

وبالجملة؛ فيختار المكلّف في امتثال كلّ واحد من مظنون الواقع، ولو كان مشكوك الطريقيّة أو موهومها أو مظنون الطريقيّة، ولو كان مشكوك الانطباق للتكليف الواقعي أو موهومه عند دوران الأمر في امتثال أحدهما وترك الآخر.

أقول: هذا ما أفاده دام ظلّه وفيه؛ أنّه بعد العلم بقيام الطريق بمقدار ما عُلم إجمالاً من التكاليف فالمفروض ثبوت المسقط بمقدار المنجّز المعلوم إجمالاً، فيجب على المكلّف امتثال المسقط، بمعنى امتثال التكليف الواقعي المعلوم من الطرق المجعولة له.

وبعبارة أُخرى: يحصل من العلمين علم ثالث، وهو العلم بصيرورة التكاليف الواقعيّة مقيّداً تنجّزها بدائرة الطرق، فيجب علينا متابعة الطرق، لكونها مبرئاً للذمّة على كلّ حال، ففي صورة الدوران المذكور لابدّ أن يدور المكلّف مدار المظنونة الطريقيّة، ولا يرفع اليد عن امتثاله لامتثال مظنون الانطباق للواقع.

ولو كانت طريقيّته مشكوكة لانحصار المنجّز بعد نصب الطريق وسقوط

احتمال الواقع بنفسه عن المنجّزيّة رأساً، إذ لا يعقل منجّزان لتكليف واحد، ولا يعقل كون الجامع بين العلم الإجمالي بالطريق والواقع مؤثّرين، لكونهما طوليّين، إذ الطريق إنّما هو في طول الواقع، فكيف يجوز أن يكون الواقع بنفسه مستقلّاً في التأثير وموجباً للاحتياط؟ مع كون الطريق القائم عليه أيضاً مؤثّراً فيه، وليس ذلك إلّا تحصيلاً للحاصل، كما لا يخفى.

هذا[1]؛ وأمّا في الفرض الثاني وهو ما لو كان المعلوم بالإجمال في كونه طريقاً أقلّ من التكاليف الواقعيّة المعلومة بالإجمال، وكانت المحتملات الطريقيّة في جميع الدوائر مشتبهة، فهذا العلم الإجمالي بالطريق إذا احتملنا كون بعضها غير واصلة إلينا وعدم كون الواصل منها وافياً بمعظم الفقه أيضاً يوجب انحلال العلم الكبير، إذ ليس مناط الانحلال وسقوط الواقع عن المنجّزية هو الوصول التفصيلي بالطرق، بل يكفي فيه نفس ثبوت الطريق، ولو إجمالاً.

فعلى هذا الفرض أيضاً ينحلّ العلم الإجمالي ويصير المرجع أيضاً هو الطريق لتعيين التكليف بنصّه وعدم كونه بجميعه في اليد لا يضرّ بذلك وإن كانت النتيجة في هذه الصورة تصير مرجعيّة الظنّ بالطريق والواقع كليهما، لأنّ الواقع المظنون أيضاً منطبق مع طريق معتبر في الواقع، وإن كان مؤدّىً للطريق المشكوك فيه، إذ الفرض نصب الطريق واقعاً بمقدار ما يكفي بمعظم الفقه، فتدبّر!

وأمّا في الفرض الثالث وهو أن تكون دائرة المعلوم بالإجمال بالطريق أضيق من المعلوم بالإجمال بالتكاليف الواقعيّة، وكان متعلّق العلم بالطرق هي الطرق الموجودة بين أيدينا؛ ففي هذا الفرض لمّا يصير واجب الاتّباع هو مؤدّى

---

(١) وقد عدل ـ دام ظلّه ـ أيضاً عمّا أفاد أوّلاً أخيراً؛ «منه ﷺ».

الطرق، والمفروض كون المعلوم بها أقلّ من التكليف الواقعي، فينحلّ العلم الإجمالي الكبير، وتنحصر النتيجة بحجيّة الظنّ بالطرق، لسقوط العلم الكبير عن التأثير الّذي كان منشأ لانتهاء النوبة في الحجيّة بالظنّ المتعلّق بالواقع؛ إذ لا إشكال في أنّ قيام الحجّة على أطراف المعلوم بالإجمال يكون بمنزلة جعل البدل للمعلوم المشتبه، فيسقط العلم عن التأثير.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون الطريق المجعول معلوماً بالإجمال أو بالتفصيل، فإذا علم تفصيلاً يتعيّن الامتثال في مؤدّاه، وإذا عُلم إجمالاً فكذلك، بمعنى أنّه لا يجب الاحتياط في أطرافه إلّا بمقدار ما قام عليه الحجّة إذا كانت الطرق المنصوبة معلومة بالإجمال، إذ اشتباه الطرق المعلومة من حيث المصداق مع كون جميعها في اليد موجودة لا يمنع عن حجيّتها، وكونها مؤمّناً في طول امتثال الواقع، كما لا يخفى؛

فيصير الشكّ في أطراف العلم الكبير من الشبهة البدويّة كما في جميع الموارد العلم الإجمالي إذا حدث في طوله في تلك الدائرة علم إجمالي آخر أصغر منه، واحتمل كون المعلومات بالإجمال منطبقة على المعلومات الإجمالية في الدائرة الصغيرة فكيف يوجب العلم الثاني انحلال العلم الأوّل، فكذلك في المقام[1].

فاتّضح من ذلك كلّه أنّه لا مجال لإطلاق القول بكون دليل الانسداد نتيجة

---

(١) ولكن لا يخفى أنّ مرجعيّة مطلق الطرق في هذه الفروض إنّما تكون إذا لم يكن لها القدر المتيقّن بحيث يكفي معظم الفقه، أو القدر المتيقّن بالنسبة حتّى يصل إلى ما يكفي معظم الفقه، وإلّا فيجب الأخذ به، ولا يجوز العدول عنه، كما في مطلق موارد العلم الإجمالي إذا كان له قدر متيقّن، فلا تغفل! «منه ﷺ».

حجيّة الظنّ مطلقاً، والالتزام بعدم الفرق بين الظنّ بالطريق أو الظنّ بالواقع، بل لابدّ من القول بالتفصيل الّذي ذكرنا.

وأمّا ما أفاده في «الكفاية» من أنّه على فرض تسليم العلم بحجيّة الطرق؛ فمع ذلك لا وجه لاختصاص الحجيّة بالظنّ به، لكون الظنّ بالواقع ملازماً غالباً بكونه مؤدّى لطريق مظنون الحجيّة، وإن لم يكن ذاك الطريق موجوداً بأيدينا الآن، بل يكفي في اعتبار مثل هذا الظنّ القطع بوجود طريق لو كنّا واصلين به لظنّنا بمؤدّاه تبعاً لحصول الظنّ بحجيّة نفسه، فلا ينافي ذلك ولو كان هذا الواقع المظنون الآن مؤدّى لطريق مشكوك الحجيّة أو موهومها[1].

ففيه أنّ ذلك يتمّ لو فرض كون الطريق المعلوم بالإجمال محتملاً على وجوده في جميع الدوائر أعمّ ممّا هو بأيدينا ومن المقطوع عنه اليد، كما هو الفرض الثاني.

وأمّا على الفرض الأخير من أن تكون الدائرة المشتبهة المردّدة فيها الطرق المعلومة بالإجمال منحصرة بتلك الدائرة بما هي موجودة بأيدينا فلا يتمّ ما ذكر، لأنّه على ذلك تجب متابعة مظنون الطريق مطلقاً، ولا اعتناء بالظنّ بالواقع ما لم يكن مؤدّىً لطريق مظنون، بل عند الدوران لابدّ من أخذ مظنون الطريق، إذ المفروض عدم العلم بالطريق إلّا بحيث لو كان في الواقع لكان واصلاً إلينا.

فلا يبقى مجال لأن يقال بأن يؤخذ بمظنون الواقع ولو كان مشكوك الحجيّة أو موهومه باعتبار أنّه لمّا كان في الواقع منطبقاً بطريق معتبر لو كنّا واصلين به لتحصّل الظنّ بحجيّته.

---

(١) كفاية الأُصول: ٣١٧.

وبالجملة؛ فلو ادّعى المستدلّ بكون متعلّق العلم الإجمالي بالطرق منحصراً بالطرق الواصلة الموجودة، فلابدّ ـ أوّلاً مع الإمكان ـ الاحتياط الكلّي فيها، وإلّا فالتبعيض في الاحتياط فيها أيضاً، بحيث إذا دار الأمر عند انتهاء الأمر إلى العمل بالظنّ، لكونه أقرب إلى الواقع من غيره، يدور الأمر في ذلك بين الأخذ بمظنون الطريق أو مظنون الواقع.

فكما أنّه لو لم يكن هنا العلم بالطريق ويدور الأمر بين العمل بمظنون الواقع أو مشكوكه كان العقل يحكم بالرخصة في المشكوك وكان يلزم بصرف القدرة في المظنون، لكونه أقرب إلى التكليف المنجّز وهو الواقع وذاك أبعد، فكذلك عند تعيين الوظيفة بنصب الطريق الّذي كان العلم به إجمالاً يوجب انحلال العلم الإجمالي بالتكاليف الواقعيّة، ولذلك كانت الوظيفة منحصرة بامتثال مؤدّى تلك الطرق وسقوط الواقع عن التخيير رأساً، فيجب متابعة مؤدّى الطرق بقدر الإمكان، ولازم ذلك أوّلاً العلم بامتثال المكلّف به بأداء الوظيفة.

وبعبارة أُخرى: تحصيل اليقين بفراغ الذمّة عن الواقع الّذي هو مؤدّى الطريق دون الواقع المطلق، وإلّا ـ أي وإن لم يمكن تحصيل العلم بالاحتياط الكلّي وانتهى الأمر إلى التبعيض في الاحتياط ومرجعيّة الظنّ، ففي صورة الدوران المذكور لا محيص عن الأخذ بمظنون الطريق، لكونه أقرب إلى الواقع الّذي هو الوظيفة الآن.

ومن المعلوم أنّ تركه والأخذ بمظنون الواقع مع كونه مشكوك الطريق أو موهوم الحجيّة هو ترك للوظيفة بلا دليل، والمفروض عدم وظيفةٍ وطرق أُخرى غير ما بأيدينا حتّى يقال بأنّه يكفي في أداء الوظيفة انطباق هذا الواقع على حجّة

أُخرى غير ما بأيدينا، فلا تغفل!

هذا كلّه على فرض كون البيان هو العلم الإجمالي بوجود التكاليف.

وأمّا على فرض كون البيان نفس الاهتمام المستكشف من عدم جواز الإهمال، فعلى فرض المسلك الأوّل في هذا التقدير ـ وهو تتميم الكشف بالالتزام بأنّ بيان التكليف المهتمّ به إنّما يكون بما تمّم الشارع كشفه لا غير ـ ففي هذا الفرض أيضاً إمّا أن نعلم إجمالاً بنصب الطريق أم لا.

أمّا على الأوّل؛ فإمّا أن يكون المعلوم بالإجمال بمقدار ما علم من التكاليف الواقعيّة أو أقلّ.

وفي صورة الأقلّ إمّا أن يكون متعلّق العلم جميع الدوائر، أعمّ من أن يكون في ما بأيدينا وما ليس كذلك، مثل أن يجعل بعض الطرق هو خبر العادل المعدّل بعدلين ـ الّذي لا تصل إلى مثله اليوم ـ وبعضها الآخر الخبر الموثّق المؤيّد بالإجماع المنقول، أو المعتضد بالشهرة، أو لم يكن كذلك، بل علم بأنّ الطرق المجعولة، إنّما تكون بين الطرق الواصلة بأيدينا.

فعلى كلّ حال في هذه الصور قد عرفت السابق بالانحلال، فهنا لمّا كانت نتيجة الانسداد إثبات مرجعيّة الظنّ بالواقعيّات وحجيّتها في مقام الثبوت، فينحلّ ما كانت نتيجة دليل الانسداد تقتضيه من لزوم الاحتياط في دائرة المظنونات بجميعها إلى ما يكون مؤدىٰ الطرق الخاصّة المعيّنة من طرف الشرع، إذ ما كان تقتضيه مقدّمات الانسداد على فرض بيانيّة الظنّ هو كون الظنّ حجّة في مقام ثبوت التكليف، بمعنى أنّ الشارع اهتمّ بتكاليفه الواقعيّة وطلبها حتّى في حال احتمال وجودها، ولكن لا مطلقاً، بل في مورد الاحتمال المظنون، والعقل كان

يحكم بأنّه يجب الاحتياط في دائرة المظنونات كلّها لتحصيل البراءة اليقينيّة عمّا اشتغلت الذمّة به وهو مطلق مظنون الواقع.

ولكن بعد ثبوت العلم الإجمالي من الخارج به بجعل الشارع طرقاً إلى تلك المظنونات، وتتميم كشف هذه الطرق يستكشف من ذلك بأنّ الشارع ما تمّم كشف مطلق الظنّ [عن] الواقع، بل إنّما تمّمه في ظرف كونه مؤدّى عن طرق خاصّة، فتلك الظنون الخاصّة مثبتة للتكليف، فهي تصير متعلّق العلم، فيجب تحصيل الفراغ منها بحكم العقل، وغيرها من مظنونات الواقع يخرج عن دائرة [المظنونات] ويدخل في الشبهات البدويّة.

وبالجملة؛ فحال هذه الصورة حال ما لو كان العلم الإجمالي مثبتاً للتكليف، فلا فرق بينهما من هذه الجهة، فعند تعيين الطريق من طرف الشرع، فيختصّ تنجّز الواقعيّات بدائرة الطرق، وتتعيّن الوظيفة، فلا مناص عن تبعيّتها.

ثمّ إذا صار المرجع هو الطرق المجعولة من الشارع، فإن كانت معيّنة فيجب متابعتها، وإن اشتبه أمرها أيضاً، فإن كان لها القدر المتيقّن بالحقيقة أو بالنسبة فيؤخذ به، وإلّا فإن أمكن الاحتياط التامّ، فيجب، وإن لم يمكن فلابدّ من إجراء مقدّمات دليل انسداد أُخرى في دائرة الطرق ـ أيضاً ـ لتعيين المرجع في دائرة طرق خاصّة من الطرق المشتبهة المعلومة إجمالاً، وهكذا إلى أن ينتهي الأمر إلى تعيين الطرق بمقدار الحاجة مع ارتفاع الحرج.

ولا يخفى أنّ ما حصل من النتيجة عن دليل الانسداد الجاري لاحقاً ينحلّ بها ما حصل من النتيجة السابقة، لما عرفت من المناط وصيرورة اللاحق هي الوظيفة، ففي الصورة المفروضة يتحقّق انحلالان، ويأتي ما يتعلّق بذلك في التنبيه

الآتي أيضاً.

وأمّا إن لم يكن علم إجمالي من الخارج بجعل الطرق؛ فعلى ذلك لا موجب للانحلال المستلزم من سبب خارجي، ولكن يختلف الحكم على اختلاف نتيجة دليل الانسداد من كونها مهملة أو مطلقة، وسيأتي شرح ذلك إن شاء الله.

وأمّا على المسلك الثالث من كون نفس إبراز الاهتمام بياناً من دون احتياج إلى تتميم الكشف، فعليه أيضاً إمّا أن يكون هنا [علم] إجمالي بجعل الطرق مع قطع النظر عمّا يستفاد من دليل الانسداد من حجيّة الظنّ ومرجعيّته في مقام الإثبات أم لا.

فإن علم بجعل الطرق فنتيجة الانحلال أيضاً تجري هنا وهي سقوط الظنّ بالواقع عن المرجعيّة والاعتبار عندما كانت دائرة العلم الإجمالي بالطرق منحصرة بالطرق الواصلة بأيدينا ممّا هي المحصّلة للظنّ نوعاً من الأمارات المعروفة، فيصير مؤدّى الطرق هي الوظيفة، فعند الدوران بين الأخذ بمظنون الواقع، أو مظنون الطريق لا ريب في ترجيح الثاني؛ للمناط السابق.

هذا إذا كانت الطرق المعلومة بالإجمال أقلّ من معلومات الواقع، أو مساوية إيّاها.

وأمّا لو كان أقلّ وكان أمرها دائراً بين أن يكون في الطرق الواصلة وغيرها؛ فهنا أيضاً الظنّ بالواقع يكفي لو ظنّ بكونه مؤدّى لطريق مظنون غير واصل، على ما أفاد في «الكفاية»[1]، فتأمّل!

وأمّا إن لم يعلم إجمالاً بنصب الطرق فهنا مرجعيّة الظنّ على الإطلاق، أو

---

(١) وتأتي الإشارة إليه؛ «منه ﷺ». أُنظر! (كفاية الأُصول: ٣٢٢).

[على] الاختلاف بحسب المراتب، موقوفة على ما سيأتي من التوضيح.

وهكذا الكلام على المسلك الرابع، إذ كان مبناه لزوم الاحتياط في المشتبهات عند الانسداد بمقدار ما يبقى به الأساس وتكمل به الشريعة، ففيه أيضاً يجري ما ذكرنا على المسلك السابق، فتأمّل تعرف!

فمحصّل الكلام في هذا التنبيه هو أنّ الالتزام بأعميّة نتيجة الانسداد من الظنّ بالأُصول والفروع والبناء على كون الظنّ لكليهما حجّة، والعمل به فيهما مبرئاً للذمّة؛ فاسد لا يتمّ إلّا في بعض الصور النادرة، إن تمّ مبناها، على ما يأتي.

إذ قد عرفت أنّ النتيجة لا تكون على كلّ تقدير إلّا حجيّة أحدهما، فعلى الملازمة الّتي يكون مبنى كلام «الفصول» عليها من أنّ بقاء التكاليف الواقعيّة على تنجّزها عند انسداد باب العلم ملازم لنصب الطرق عليها، بحيث يلزم أن يكون الشارع بنفسه متكفّلاً لتعيينها، وإلّا فلا مجال لطلبها مع الجهل بها، أي التكاليف الواقعيّة[1].

فعلى هذا المبنى وكذلك على مبنى دعوى العلم الإجمالي من الخارج بنصب الطرق، فعلى جميع المسالك يصير المرجع هومؤدّيات الطرق، فإن انتهى الأمر إلى العمل بالظنّ فلا محيص عن العمل بمفاد الطرق المظنونة حجيّتها، لانحصار المؤمن بها، ولا يفيد الظنّ بالواقع شيئاً أبداً.

فلا مجال بعد تسليم المدّعى لأن يقال بأنّه مع ذلك لا وجه لاختصاص الحجيّة بمؤدّى الطرق، إذ ليس وجه منجزيّة الطرق والأمارات هو الموضوعيّة، بل إنّما اعتبرت للطريقيّة والكاشفيّة، فعلى ذلك تكون حجيّتها عند الظنّ بها أيضاً

---

(١) الفصول الغرويّة: ٢٧٧ و ٢٧٨.

لامتثال التكليف الواقعي غايته، لكونه الواقع المظنون بالطريق.

وهذا لا يوجب أخسيّة الظنّ بالواقع عن الظنّ بالطريق، كيف؟ ولو لم يكن الأوّل أرجح ولا أقلّ من تساويهما، إذ ليس الواقع مقيّداً بالطريق، وليس التكليف الفعلي مصروفاً عنه إلى مؤدّى الطريق، وإلّا يلزم التصويب.

نعم؛ لو كان امتثال الطرق على نحو القطع ممكناً، فلا يجوز رفع اليد عنها والاكتفاء بامتثال الواقع المحتمل.

وأمّا إذا لا يمكن ذلك وانحصر الأمر بالعمل بالظنّ بعد بطلان مسلك الموضوعيّة في الأمارات، وكذلك ضرورة بطلان تقيّد الواقع بمؤدّياتها لا وجه للاختصاص، بل التحقيق التخيير في العمل لكلّ واحد من الظنّين.

وجه الفساد هو أنّه لا ربط للمقام بمسألة التقيّد والموضوعيّة في الأمارات، بل قد ظهر أنّه يكون المقام من باب انحلال العلم الإجمالي، فبعد ثبوت العلم الإجمالي بجعل الحجّة ونصب الأمارات، فلمّا كان يسقط العلم الإجمالي بالتكاليف الواقعيّة عن الاعتبار بتعيّن معلومات ذاك العلم الإجمالي في دائرة المعلومات بالطرق وانحصار تنجّزها بدائرة الطرق، فما كان يقتضي ذاك العلم الإجمالي من الاحتياط الكلّي، أو التبعيض فيه، أو العمل بمطلق الظنّ بالواقع يرتفع بالمانع، فيصير المنجّز الفعلي منحصراً بما في دائرة الطرق من الواقعيّات المحتملة، وتصير المحتملات في أطراف العلم بالطرق هي الوظيفة المنجّزة فعلاً والأثر.

فعلى هذا إذا لم يمكن الاحتياط في جميع أطراف دائرة الطرق للحرج ونحوه، وانتهى الأمر إلى العمل ببعض أطرافها وهو مظنوناتها، فأيّ دليل لرفع اليد

عنها والأخذ بمظنونات الواقع، مع كونها بالنسبة إلى الطرق مشكوكة أو موهومة ؟

مع أنّ الفرض كان خروج دائرة العلم الكبير، وهي محتملات الواقع عن محلّ الابتلاء، وتعلّق التكليف المنجّز بها سوى بعض أطرافها الّتي منطبق عليها مؤدّيات الأمارات المعتبرة، فأيّ مؤمّن لترك ما هو الأقرب إلى الواقع المنجّز الفعلي وهو مظنون الطريقيّة وامتثال مظنون الواقع الّذي لم تثبت منجزّيته الآن ؟

فكيف يمكن أن يصير الأخذ بذلك مؤمّناً وعذراً لترك امتثال التكليف المنجّز وما يقرب منه والأخذ بالأبعد ؟

ومن المعلوم كون الأخذ بمؤدّى الطريق مؤمناً لترك الواقع المحتمل، لما عرفت من انحصار الوظيفة به.

وبالجملة ؛ فلمّا يكون ترك الواقع المحتمل مع البدل بخلاف ترك مؤدّى الطريق، فلا بدل له ولا مؤمن عنه ؛ فلذلك العقل يلزم بجعل الترخيص في دائرة مالا له المؤمّن.

وأمّا لو لم يثبت جعل الطرق من ناحية الشارع بإبطال الملازمة المذكورة وكذلك العلم الإجمالي بثبوته ـ كما هو مبنى كلام المحقّقين ـ فتنحصر النتيجة بحجيّة الظنّ بالواقع.

ولا سبيل إلى القول بأنّ العقل همّه تحصيل الفراغ عمّا اشتغلت الذمّة به إمّا بامتثاله بما أمكن، أو تحصيل المؤمن للواقع المحتمل لو تصادف تركه.

ولا ريب في أنّه كما أنّ الإتيان بمظنون الواقع يوجب حصول الظنّ بالبراءة ويكون المكلّف في الأمان لو تصادف ترك الواقع به ؛ كذلك بالإتيان بمؤدّى الطريق الّذي ظنّ بحجيّته يوجب البراءة ويصير المكلّف في الأمان، لعدم الفرق في نظر العقل بين الواقع المظنون بنفسه والواقع المظنون بالطريق.

إذ قد أوضحنا فساد ذلك بما لا مزيد عليه، وملخصّه: أنّ في هذا الكلام مغالطة، لأنّ حكم العقل بعدم الفرق في تحصيل المؤمّن [واقع] بين امتثال نفس الواقع بما هو واقع وامتثاله بسبب الطريق الموصل إليه.

وبعبارة أُخرى: حكم العقل بكون موافقة مؤدّى الطريق إلى الواقع في عرض إطاعة نفس الواقع إنّما هو بعد ثبوت طريقيّة الطريق ومؤمّنيّته في نظر العقل من الخارج، والمفروض عدم ثبوت جعل طريق لما هو المنجّز حقيقة، وهو نفس الأحكام الواقعيّة الّتي هي التكاليف الأوّليّة، فهمّ العقل في هذه الصورة إنّما هو امتثال ما هو المنجّز الّذي لا سبيل إليه إلّا بالاحتياط التامّ في جميع أطراف المحتملات الّتي علم إجمالاً بكون ذاك المنجّز فيها إن أمكن، وإلّا فبالاحتياط في بعض أطرافها حتّى يظنّ بامتثال المنجّز.

فعلى هذا كيف يمكن الالتزام باكتفاء امتثال مؤدّى الأمارة المظنونة الحجيّة عن مظنون الواقع ما لم يحرز كون مؤدّاها في عرض الواقع المظنون؟ مع أنّه حسب الفرض إحدى مقدّمات الانسداد الّتي كانت بمنزلة الموضوع لهذا الدليل أنّ العلم بثبوت الأحكام الواقعيّة ومطلوبيّتها في حال الانسداد لا العلم بثبوتها، أو طلب مؤديّات الأمارات، كما هو مدّعى صاحب «الفصول»[1].

وقد اعترض عليه كلّ من عثر على كلامه ﷺ، فكيف الجمع بين هذين الأمرين من إنكار الدعوى المذكورة مع البناء على حجيّة الظنّ في الأُصول والفروع وأنّه عند دوران الأمر بالعمل بأحد الظنّين لا ترجيح لأحدهما على الآخر[2].

---

(١) الفصول الغرويّة: ٢٧٨.

(٢) فرائد الأُصول: ١ / ٤٣٩ ـ ٤٥٤.

نعم؛ يمكن الالتزام بذلك في بعض المقامات، مثل ما لو فرض ثبوت علم إجمالي بالأحكام المردّد بعضها بين الأحكام الظاهريّة والواقعيّة، فيدّعى العلم الإجمالي باشتغال الذمّة عند الانسداد بتكاليف، بعضها مؤدّيات الطرق، وبعضها هو نفس الأحكام الواقعيّة، هذا الفرض لو لم يمكن الاحتياط الكلّي، وانتهى الأمر إلى العمل بالظنّ فلا ترجيح لأحد الظنّين بالآخر، بل يكون المكلّف عند الدوران مخيّراً بينهما، لأنّه بامتثال كلّ واحد منهما يحصل الظنّ بامتثال تكليف مظنون منجّز فعلاً لوانطبق، وإلّا فيكون الأخذ بالمؤمّن.

أقول: مرجع هذه الدعوى إلى العلم أوّلاً بأحكام واقعيّة، ثمّ العلم الإجمالي الآخر بنصب الشارع بعضها طريقاً وعدم نصبه بعضها الآخر، وبقائه على واقعيّة محضة ومطلوبيّتها بما هي واقع، وهل يصحّ ذلك ـ أي تتمّ هذه الدعوى ـ أم لا؟ يحتاج إلى التأمّل، وقد أشار شيخنا ﷺ في ذيل الجواب الثاني عن «الفصول»[1] بما يشعر بهذه الدعوى ثمّ أبطله[2]. فليراجع.

ولنختم الكلام بالتنبيه إلى ما أفاده المحقّق المحشّي ﷺ في المقام من الدليل أيضاً على اختصاص نتيجة الانسداد بالظنّ في الأُصول فقط، وتحقيق ذلك موقوف على الإشارة بأصل مبناه في ذلك.

وهو أنّ هذا المحقّق قد التزم بأنّ القطع ـ على ما أشرنا إلى مسلكه في أوّل الكتاب ـ رفعاً ووضعاً قابل للتصرّف، بمعنى أنّ للشارع أن يمضي حجيّته وكاشفيّته ويردع عنه، ولذلك ما لم يحرز إمضاء الشارع لكشفه لم تتمّ حجيّته، ولا اعتبار به.

---

(١) فرائد الأُصول: ١ / ٤٣٩ ـ ٤٤١، المناقشة الأُولى في ما أفاده صاحب «الفصول».

(٢) فرائد الأُصول: ١ / ٤٤١ و ٤٤٢.

ولأجل ذلك منع هو تبعاً لفقيه عصره كاشف الغطاء ﷺ[1] عن اعتبار قطع القطّاع، هذا حال القطع في حال الانفتاح، وكذلك يكون حال الظنّ عند الانسداد، فما لم يثبت اعتباره من قبل الشارع تأسيساً ـ أو لا أقلّ من الإمضاء ـ لا اعتبار به في الأحكام الشرعيّة، ولا مرجعيّة له فيها.

وبالجملة؛ فما أفاد ﷺ في المقام مبنيّ [على] ما أسّسه في مسألة القطع، فعلى هذا لمّا لم يثبت اعتبار الظنّ بالواقع من دون ظنّ بالطريق من قبل الشارع، فلا اعتناء به، بل يتعيّن العمل بالظنّ بالطريق، بل وكذلك لو بنى على حجيّة الظنّ بالواقع، فليس لكونه طريقاً عقليّاً؛ لعدم الاعتناء به ما لم يحرز اعتباره عند الشارع، وإذ اثبت ذلك بعدم الردع فهو أيضاً طريق شرعي.

هذا محصّل مرامه ﷺ فيكون الإشكال عليه مبتنياً على ما أفاد ﷺ، والجواب عنه كذلك.

مضافاً إلى أنّه لو كان عند ردع الشارع عن العمل بظنّ يرتفع مقتضى الحجيّة عنه رأساً، ولازم ذلك هو أنّه لو أمضى اعتباره تستند الحجيّة إلى الشرع.

ولا يقال: إنّه طريق عقلي فيتمّ ما ذكروا، أمّا لو لم يكن كذلك، بل كان عند عدم ردع الشارع عنه أيضاً العقل يسند حجيّته إلى نفس الظنّ لتماميّة مقتضيه، فلا يصير ذلك حجّة شرعيّة؛ لعدم توقّف تماميّة أصل الاقتضاء بإمضاء الشارع في القطع، وكذلك في الظنّ ـ كما هو التحقيق ـ فهو طريق عقلي، كما لا يخفى، فتأمّل!

التنبيه الثاني: في أنّ نتيجة دليل الانسداد هل هي مطلقة أو مهملة من حيث الأسباب والمراتب والموارد؟

ولا يخفى أنّ هذا الأمر يختلف باختلاف المبنى في تقرير دليل الإنسداد

---

(١) كشف الغطاء: ٣٨ و ٣٩.

من حيث أن تكون نتيجتها الحكومة أو الكشف.

أمّا على التقرير الأوّل؛ فلا يجري هذا النزاع فيه من حيث الأوّل والأخير، لعدم الفرق في حكم العقل إذا كان هو الحاكم بين موارد الظنّ وأسبابه، لعدم مجال التخصيص في حكم العقل، بل حال الظنّ على هذا الفرض بعينه حال القطع في حال الانفتاح، فكما لا اختلاف فيه من الجهتين، كذلك يكون حال الظنّ.

نعم؛ لمّا كان هو ذا مراتب بخلاف القطع، فيمكن اختلاف حكم العقل فيه من هذه الحيثيّة.

وأمّا على كون الظنّ بياناً وقد كان لازم ذلك سقوط العلم الإجمالي عن التأثير رأساً لتلك القضيّة التعليقيّة، وهي عدم جواز الإهمال ولو لم يكن العلم أبداً، فعلى مسلك تتميم الكشف وانحصار البيان به، لا طريق للحكم أوّلاً بكون النتيجة مطلقة، بل إلى الحكم بمرجعيّة الظنّ تعييناً أصلاً، لأنّه بعد فرض سقوط العلم عن التأثير رأساً وانعزال العقل عن التحكيم أيضاً وانحصار البيان بالطريق الّذي يعيّنه الشارع، يمكن أن يكون الشارع عيّن طريقاً آخر غير الظنّ، كما نراه بالوجدان كثيراً.

واحتمال كون أصل الطريق المجعول من قبل الشارع هو الظنّ، إلّا أنّ تعيينه في أيّ مرتبة من مراتبه موكول إلى حكم العقل لا يتمّ على هذا المسلك، كما لا يخفى.

وأمّا على المسلك الآخر؛ وهو كون نفس الاهتمام المحرز منجّزاً للاحتمال، وإن كان أصل هذا المسلك، وكذلك المسلك الأخير باقتضائهما الأوّلي مقتضيين لمرجعيّة الظنّ، لكونه القدر المتيقّن من الاهتمام وما عليه أساس الدين، ولكن ليس باب احتمال الحكومة والكشف فيهما مسدوداً. فعلى مبنى الكشف أيضاً لا دليل على إطلاق النتيجة ومرجعيّة الظنّ مطلقاً من حيث نفسه، بل يمكن

يلزم أن يكون واصلاً بنفسه.

وإمّا يُبنى عدم لزوم أحدهما، بل ما هو اللازم ليس إلّا أصل النصب لا الوصول ولا الإيصال.

ومعنى الأوّل هو وصول اليد بأصل الطريق المجعول من قبل الشرع بلا إجمال وإهمال فيه، ولازم ذلك هو أنّه إذا تردّد الطريق في دائرة أفراد الظنون أن يكون أمر التعيين موكولاً إلى العقل حتّى ترتفع الحيرة أوّلاً، ويصدق كون الطريق بنفسه واصلاً وإلّا يلزم الخلف.

والمراد بالثاني: عدم الالتزام بما ذكر، بل اللازم نصب الطريق ولو لم يصل بنفسه، بل بطريق آخر يعيّنه، ولازم ذلك عند اشتباه الطريق المنصوب إجراء مقدّمات انسداد أُخرى لتعيينه، ولا تصل النوبة إلى العقل على هذا الفرض أبداً، بل لابدّ من إجراء دليل الانسداد هكذا حتّى ينتهي الأمر إلى التعيين.

وأمّا المراد بالثالث: عدم لزوم الأمرين كليهما، ولازم ذلك عند عدم الوصول بالمعلوم إجمالاً وبقاء الاشتباه هو لزوم الاحتياط في جميع أطراف المشتبهات حتّى يمتثل المكلّف به الواقعي، وإلّا ـ أي وإن لم يمكن الاحتياط الكلّي ـ فلابدّ من التبعيض والأخذ بما هو الأقرب إلى الواقع المحتمل.

وهذا كما إذا كان العلم الإجمالي بياناً، فعليه يجري أصل دليل الانسداد في الأحكام الواقعيّة.

هذا محصّل مرامه ﷺ، ثم قال: فعلى كلّ واحد من هذه المباني تختلف مسألة إجراء المعمّم والمرجّح، وليس جميعها بمساق واحد، وذلك لأنّه على الأوّل لا سبيل إلى المرجّح الثالث، بل المتعيّن هو الأوّلان، إذ المفروض البناء على الطريق الواصل بنفسه، فلا سبيل لاشتباه الطرق حتّى يرجّح أقواها حجّة، بل لابدّ أن يلاحظ عنده ما يحكم به العقل ويعيّن الحجّة في دائرة الظنون المتفاوتة

المراتب، إمّا بالتعميم، أو الأخذ بالأقوى.

كما أنّ المعمّم الثالث أيضاً لا يفيد، إذ المفروض عدم فرض طريق واصل بالطريق، أو لم يصل أصلاً حتّى يحتاط فيه[1].

بل المعمّم حينئذ موكول بنظر العقل بتعيينه أمّا في المجموع، فلعدم الترجيح بينها، أو عدم كفاية المرجّح منه، وهو أقوى الظنون بمعظم الفقه، فيكون المرجع المعمّمين الأوّلين.

وأمّا على المبنى الثاني والثالث؛ فلا وجه للمعمّمين الأوّلين، إذ بعد فرض عدم لزوم كون الطريق واصلاً بنفسه، بل هو أعمّ من ذلك وممّا لم يصل أصلاً، أو بطريقه لا مجال لحكم العقل أصلاً عند فقد المرجّح بالتعميم، بل لابدّ من الاحتياط أو الرجوع إلى حكمه بما يعيّنه في مرتبة الامتثال.

نعم؛ المرجّح الثالث على المبنى الثاني أيضاً يفيد، كما لا يخفى.

وأمّا بالنسبة إلى الثالث؛ فلا يثمر، وكذلك على الثاني لا دخل للمعمّم الأخير، بل عند الاشتباه مع فرض كون النتيجة هي الإهمال لابدّ من إجراء مقدّمات دليل الانسداد حتّى يتعيّن ذاك الطريق الموصل بالطريق لا الاحتياط هذا.

التنبيه الثالث: في مسألة إشكال خروج القياس عن الحجيّة والمرجعيّة بناءاً على ما هو التحقيق من كون نتيجة دليل الانسداد التعميم، لكون المبنى حكومة العقل بحجيّة الظن، وعليها لا مجال للتفكيك بين الجهات والتفريق بين أسباب الظنّ أصلاً.

ثمّ إنّك قد عرفت اختلاف المسالك في تقرير دليل الانسداد، وإنّما

---

(١) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ٩٢ ـ ٩٦.

عن الإشكال، كما لا يخفى.

نعم؛ هذه الأجوبة تثمر على المسالك الأُخر، من جعل الظنّ بياناً سواء كان على مسلك تتميم الكشف أو منجزيّة نفس الإحتمال، إذ بعد نهي الشارع يستكشف عدم كون هذا المصداق من الظنّ بياناً وعدم اهتمام الشارع بهذا الاحتمال المظنون، ونحو ذلك من الأجوبة.

فكيف كان؛ فعلى سائر المسالك الأمر سهل، فلا تغفل!

أقول: أوّلاً: إنّ ما أفاده ـ دام ظلّه ـ من أنّ الاعتماد بالظنّ على هذا المسلك ليس إلّا بمناط لزوم الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي، فلا يزاحم ذلك النهي عن العمل بالقياس لو كان هذا الظنّ هو الظنّ القياسي، لعدم كون الاستناد إلى العمل به.

ففيه؛ أنّ ذلك بإطلاقه ممنوع، إذ المفروض أنّه بعد الاضطرار ببعض أطراف ذاك المعلوم بالإجمال ودوران الأمر في رفع اليد عن المظنونات أو المشكوكات أو الموهومات تقدّم الأخيرتان في الترخيص ويؤخذ بالاحتياط في الأُولى بمناط كونها أقرب إلى الواقع.

وبالجملة؛ فعند رفع اليد عن الاحتياط الكلّي فالأخذ ببعض الأطراف وإن [كان] بعده أيضاً بمناط الاحتياط، إلّا أنّه روعي وصف الطريقيّة، وهو كونه مظنوناً في تعيين بعض الأطراف للأخذ بالاحتياط وترك الآخر لا أن يكون خصوص وصف الظنّ ملغىً أصلاً.

وثانياً: أنّ المانع عن تعلّق النهي بالعمل بالظنّ القياسي الّذي هو بعض أطراف المعلوم بالإجمال إمّا أن يكون حكماً تنجزيّاً عند العقل بلزوم الاحتياط بعد فرض كون المقام من مصاديق ما تعلّق به العلم الإجمالي، وإمّا أن يكون فرض كون البيان منحصراً بالعقلي، وعدم بيان شرعي في المقام، والظاهر عدم

كون أحدهما يصلح للمانعيّة.

أمّا الأوّل؛ فلأنّه ثبت في محلّه أنّه يجوز للشارع في موارد العلم الإجمالي جعل البدل للمعلوم بالإجمال، كما إذا قامت الأمارة على بعض أطراف المعلوم بالإجمال، فلمّا يستكشف من نصبها رفع يد الشارع عن المعلوم الواقعي لو كان في الظرف الآخر، فيرتفع بذلك موضوع حكم العقل بلزوم الاحتياط.

وكذلك التزموا بجواز نصب الشارع قاعدة الفراغ مع أنّها بظاهرها معارضة بحكم العقل من أنّ اشتغال الذمّة اليقيني يحتاج إلى تحصيل الفراغ اليقيني[1].

وقد أجاب عن ذلك ـ دام ظلّه ـ بأنّ المفرّغ الشرعي إنّما يجعل كليّة في عالم أصل ثبوت التكليف، ومرجع ذلك يكون إلى جعل الناقص مقام الكامل، وإلّا فلا يعقل جعل المفرّغ في ظرف سقوط التكليف، للتناقض الواضح ولمخالفته حكم العقل الّذي أمر الإطاعة وكيفيّتها بيده.

والمفروض أنّ في المقام على هذا المسلك الظنّ إنّما جعل مسقطاً بحكم العقل.

أقول: يمكن الدعوى بأنّ من النهي عن الظنّ القياسي يستكشف رفع يد الشارع عن تكليفه الواقعي المحتمل لو كان في مؤدّى هذا الظنّ القياسي، بمعنى: يصحّ إرجاع الأمر إلى الظنّ القياسي، كما هو ظاهر نواهيه من عدم كون مؤدّاه من الدين أصلاً إلى عالم ثبوت التكاليف حتّى ترتفع المعارضة، وقد عرفت في أمثاله.

وأمّا الثاني، فهو أيضاً لا يصلح للمانعيّة، إذ فرض عدم وجود البيان الشرعي ما أوجب استحالته، فما كان الفرض لعدم إمكان وجود البيان من طرف

---

(١) فرائد الأُصول: ٣ / ٣٢٥ ـ ٣٤٣.

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في اصالة البراءة

[**فنقول**: إنّ محطّ البحث في جريان البراءة وعدمه هو الشبهات الحكميّة الّتي كان أمر رفعها ووضعها بيد الشارع، سواء كان ذلك الشكّ في نصّ الحكم أو من جهة الشكّ في مفهوم الموضوع أو من جهة الشكّ في مقدار الموضوع، فقبل الخوض في المقصود وبيان الحال لابدّ من تقديم جهات:

أمّا الجهة الأُولى: لا تعارض بين «صدّق العادل» الشامل لإخباره عن الأحكام الواقعيّة وعن الأحكام الظاهريّة وبين مثل: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي»[1]، إذ منشأ التعارض والتضادّ في البحث هو عدم إمكان تصديقه من الجهتين.

وقد عرفت أنّه ليس بينهما تعارض أصلاً لكون إخبار العادل عبارة عن الحكم الأوّلي فالشكّ في اخباره عن الحكم الظاهري هو الشكّ في الحكم الواقعي ولا شكّ بعد تحقّق الأوّل ـ وهو الإخبار عن الحكم الأوّلي ـ لا يبقى موضوع للحكم الظاهري.

فعلى هذا، موضوع الحكم الظاهري عبارة عن الشكّ بالحكم الواقعي، وحينئذٍ إخبار العادل عن الحكم الظاهري يكون في طول إخباره عن الحكم الواقعي.

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٢٠٨/١ الحديث ٩٣٧، وسائل الشيعة: ٢٨٩/٦ الحديث ٧٩٩٧، فرائد الأُصول: ٤٣/٢.

حلال » .. إلى آخره ، و « صدِّق العادل » الّذي هو الدليل للأمارة ؛ إذ قد أشرنا إلى أنّ مفاد دليل الأمارة هو جعل المؤدّى في طرف الشكّ وهو نجاسة الماء الّـذي أخبر به العادل مثلاً ، فيجعل تحريماً في طرف الشكّ بالحكم الواقعي ، مع أنّ مفاد الأصل عند ذلك مع الفرض هو ثبوت الطهارة ، فـمفاد الأوّل القـطع بـالتحريم والنجاسة ظاهراً ، ومدلول الثاني البناء على القطع بالحليّة والتحريم أيضاً ظاهراً لوجود الموضوع ـ أي الشك ـ ولكن يمكن الالتزام بتقديم دليل الأمـارة عـلى الأصل بنحوٍ من الحكومة على هذا المبنى أيضاً .

وتقريب ذلك هو أنّه قد أوضحنا عند دفع الإشكال عن الإجماع المنقول للسيّد على حرمة العمل بخبر الواحد ، بأنّ شمول دليل حجّية خبر الواحد لإخبار العادل عن الأحكام الواقعيّة ، وخبر السيّد بعدم جواز العمل بأخبار الآحاد ليس في عرض واحد ، بل لمّا كان خبر السيّد بمنزلة حكم ظاهري لخبر الواحد فيكون في طول نفس أخبار الآحاد ؛ لكونها موضوعاً لخبره ، فلا يعقل أن يشمل دليل الحجّيّة للإخبار عن الأحكام الواقعيّة ، وخبر السيّد عن حال نفس هذه الأخبار في رتبة واحدة ، بل شمول الدليل للأُولى يكون في الرتبة السابقة على خبر السيّد ، لتحقّق تلك المصاديق للخبر قبل تحقّق هذا المصداق له ، وبعد فرض كون شمول الدليل لها أوّلاً فلا يبقى مجال لشمول الدليل لخبر السيّد ؛ لارتفاع موضوعه وهو الشكّ في حجّية أخبار الآحاد .

فنقول : يجري هذا البيان بعينه في المقام ؛ إذ يكون موضوع قاعدة « كلّ شيء لك حلال » .. إلى آخره ، هو الشكّ بالحكم الواقعي الّذي أخبر به العادل مثلاً ، فيقع مفاد الأصل في طول إخبار العادل ، بـمعنى أنّ مـفاد قـول العـادل يكـون موضوعاً للأصل ، فيكون شمول « صدّق العادل » لإخباره عن الحكم الواقعي في الرتبة السابقة على شموله لإخباره عن قاعدة « كلّ شيء لك ... » لكون مفاد هذا

الأصل تعيين الوظيفة للشاكّ في الحكم الواقعي، بخلاف خبر العادل، فإنّ مدلوله هو نفس الحكم الواقعي، فالأصل في جميع المراتب يكون في الرتبة المتأخّرة عن الأمارة.

فعلى هذا؛ فإذا بنينا كون مفاد «صدِّق العادل» هو جعل المؤدّى، فلازمه بحكم العقل هو عدم الاعتناء بالاحتمال المقابل، فإذا ارتفع احتمال الضدّ بحكم العقل الثابت بسبب الالتزام بحجيّة الأمارة؛ فلمّا كان لازم البناء على حجيّة الأمارة واعتبار «صدّق العادل» هو رفع الشكّ عن الحكم، فلا يبقى موضوع للأصل؛ إذ كان مفاده البناء على الحليّة الظاهريّة عند الشكّ في الحكم، والمفروض أنّ مدلول الأمارة هو تعيين الحكم الواقعيّ ولازمه بحكم العقل رفع الجهل ودفع الشكّ، فترتفع القاعدة المضادّة للأمارة.

هذا لو قدّمنا دليل الأمارة، وأمّا لو قدّمنا الأصل في مورد قيام الأمارة فلابدّ من الالتزام بتخصيص دليل الأمارة للأصل مع بقاء موضوع الأمارة وهو الشكّ في الحكم الواقعي، بخلاف ما لو قدّم دليل الأمارة؛ إذ قد عرفت أن الخروج عن الأصل إنّما هو بالتخصص؛ لارتفاع موضوعه، فلا يبقى مورد لدليل الأصل بالنسبة إلى المورد الّذي قامت الأمارة عليه، بخلاف العكس، فعليه لابدّ من تخصيص «صدِّق العادل» فلمّا يدور الأمر بين التخصيص والتخصّص، لا ريب أنّ الأوّل أولى، فيكون ذلك وجه تقديم الأمارة على الأصل وتحكيم الأمارة عليه، ويرتفع التناقض والتنافي المتوهّم أيضاً.

هذا لو قلنا بكون حجيّة الأمارة مثل خبر الواحد إنّما هي من باب الظنّ، وأمّا لو قلنا بكون دليل حجّيتها إنما هو السيرة الّتي تفيد القطع، فلمّا يكون معنى قيام السيرة على الحجّيّة هو أن كلّ خبر مفيد للاطمينان ونحوه حجّة حتّى هذا

الخبر القائم على الحكم الفلاني، فعليه يكون دليل الأمارة وارداً على الأصل؛ لارتفاع الشكّ حقيقة، كما لا يخفى.

وبالجملة؛ فما ذكرنا تقريب آخر للورود والحكومة، غير ما سلكه شيخنا ﷺ من تقريب الحكومة[1]، وقد أشرنا في طيّ الكلام إلى وجهه، وقد قوّينا نحن هذا الوجه أيضاً. وغير ما سلكه صاحب «الكفاية» من تقريب الورود[2]، وقد أوضحنا بطلانه في بحث التعادل والتراجيح من كون اليقين والشكّ ظاهرهما كونهما متعلّقين بالواقع.

وأمّا وجه تقديم الاستصحاب على سائر الأُصول؛ فإن قلنا بأنّ مفاده جعل اليقين، فلمّا يصير حاكماً عليها لحصول الغاية المتّحدة فيها وهي المعرفة، فلذلك يقدّم.

الكلام في الشبهة التحريميّة

إذا ظهر ذلك فلنشرع في بيان المقصد من حكم الشاكّ في التكليف وبيان وظيفته، وهنا مقامات:

المقام الأوّل في الشكّ في التحريم أو الوجوب، وقد ذهب المجتهدون إلى إجراء البراءة، والأخباريّون إلى الاحتياط.

وينبغي أوّلاً تعيين مركز النزاع ومحلّ البحث، ثمّ ذكر أدلّة الطرفين؛ فنقول:

---

(١) وقد أوضح ﷺ في أواخر الاستصحاب (فرائد الأُصول: ١/٣١٣ ـ ٣١٦) ما أشار إليه هنا احتمالاً، وردّ ما زعمه في «الكفاية» فراجع! «منه ﷺ».

(٢) كفاية الأُصول: ٤٢٩.

لاخفاء في أنّ الطرفين متسالمون على القاعدتين المعروفتين، وهما: قبح العقاب بلا بيان، ووجوب دفع الضرر المحتمل، ولا أظنّ أحداً ينكرهما مع كونهما من الارتكازيّات، بل الفطريّات الأوّلية.

وبالجملة؛ الظاهر كون الكبرى مسلّماً عند الطرفين، وإنّما نزاعهما في الصغرى، فالأخباريّون يدّعون وجود البيان الإجمالي إمّا عقلاً؛ للعلم الإجمالي الّذي مقتضاه بحكم العقل الاحتياط، أو شرعاً من قبيل بعض الآيات والأخبار الدالّة على لزوم الاحتياط عند الشبهات[1]، فمن ذلك لمّا يحتمل الضرر فيصير المورد من صغريات وجوب دفع الضرر المحتمل.

والمجتهدون ينكرون وجود الدليل على ذلك؛ فلا موجب للاحتياط عند الشبهة، فتدخل المسألة في قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

فمن ذلك ظهر أنّه لا مجال في المقام لأحد الطرفين للتمسّك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان للمجتهدين، ولا بقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل للأخباريّين، ولا ينبغي عدّهما من الأدلّة، إذ قد عرفت أنّهما بكليّتهما ليس أحدٌ ينكرهما، وإنّما نزاع الطائفتين في الصغرى، والمفروض أنّ القاعدتين من هذه الحيثيّة لا تنفعان لإثبات الصغرى، وإنّما يحتاج تطبيقهما عليها من الخارج.

فظهر أيضاً أنّه لا مجال للتمسّك ببعض الآيات أو الأخبار الّتي لسانهما لسان هاتين القاعدتين، مثل قوله تعالى: ﴿ لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ ﴾[2] ... إلى آخره؛ إذ الأخباري يدّعي أنّ البيّنة قامت على لزوم الاحتياط في الشبهات، إمّا

---

(١) الطلاق (٦٥): ٧، وانظر! وسائل الشيعة: ٢٧ / ١١٩ الحديث ٣٣٣٦٨، ١٥٤ الحديث ٣٣٤٦٥، ١٥٩ الحديث ٣٣٤٧٨.

(٢) الأنفال (٨): ٤٢.

العقليّة ـ وهي العلم الإجمالي بوجود المحرّمات بين المشتبهات ـ وإمّا النقليّة مثل قوله عليه السلام : « الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات »[١] وكذلك مثل قوله عليه السلام : « الناس في سعة ممّا لايعلمون »[٢] وغيرهما من الآيات والأخبار[٣] الّتي لا تدلّ إلّا على أحكام كليّة لا يستفاد منها أنّ محلّ النزاع داخل في أيّ قسم من الأدلّة ، هل [هو] داخل في كبرى بيان أم قاعدة دفع الضرر المحتمل ؟

وأيضاً لا سبيل إلى التمسّك بالإجماع من الطرفين مع هذا الاختلاف العظيم ، إلاّ أن يدّعى حصول الإجماع الحدسي من اتّفاق أعاظم المجتهدين ، وعدم كون اختلاف الأخباريّين وكذا مخالفة غيرهم في تحقّق الإجماع مضرّاً .

وبالجملة ؛ الدليل في الباب منحصرٌ بالدليل النقلي من الآيات والأخبار ، بحيث يكون متكفّلاً لبيان الصغرى ، وأنّه عند الشكّ يجب الاحتياط حتّى يستكشف منها إنّاً وجود البيان ، فيرتفع موضوع حكم العقل . أو يكون دالّاً على عدم لزوم الاحتياط عند الشكّ حتّى يستكشف إنّاً عدم وجود البيان ، فيخرج عن قاعدة دفع الضرر . ولا يفيد غيرها من الدليل العقلي ونحوه ، بل الإجماع كما عرفت .

[أدلّة البراءة]

إذا تبيّن ذلك فلنشرع في بيان أدلّة الطرفين ، أدلّة البراءة ولنقدم بذكر أدلّة البراءة فنقول :

---

(١) وسائل الشيعة : ٢٧/١٥٧ الحديث ٣٣٤٧٢.

(٢) مستدرك الوسائل : ١٨ / ٢٠ الحديث ٢١٨٨٦ ، وفيه : ما لم يعلموا .

(٣) النساء (٤): ٨٣، وسائل الشيعة : ٢٧ / ١٥٤ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ، وما يجوز أن يقضي به .

[الاستدلال بالآيات على البراءة]

أمّا الآيات ؛ فمنها قوله تعالى : ﴿ لا يُكَلِّفُ الله نَفْساً إلّا ما آتيها ﴾[١] وجه الاستدلال معلوم ، واستشكل عليه شيخنا ﷺ بأنّه لا دلالة لها على المدّعى الّذي هو مسألة الشبهة الحكميّة ؛ لأنّ مدلولها بقرينة سياق الآية هو أنّ الله تعالى لا يُكلّف على موضوع غير مقدورٍ ، ولا مجال لجعل مدلولها أعمّ من ذلك ومن نفي التكليف عن الحكم الغير المعلوم ؛ إذ لاخفاء في أنّ سنخ وجودهما مختلف[٢] .

فلا يقال بأنّ الإتيان إنّما هو بمعنى الاعطاء ، وإعطاء كلّ شيء بحسبه ، فإعطاء الحكم إنّما بإعلامه ، لأنّ الإعطاء والأخذ في المعنويّات إنّما هو بالتعليم ، كما في قوله : آخذ معالم ديني عن فلان ؟[٣] وفي الأفعال والخارجيّات بالإقدار .

لأنّه يقال بأنّ ما ذكر وإن كان في نفسه صحيحاً ، ويمكن إرادة كلّ من المعنيين من اللّفظ إذا كان له دالّ خاصّ ، وإنّما الكلام في إرادة كلا المعنيين من لفظٍ واحد مع عدم وجود جامع في البين ، وهو جملة « ما آتيها » ، إذ لا جامع بين الحكم والموضوع ؛ لأنّ إسناد الفعل إلى الجملة باعتبار كون المراد بها الحكم يكون إسناد الفعل ـ وهو التكليف ـ إلى المفعول المطلق ، ويكون المعنى : لا يكلّف الله تكليفاً ، وأمّا إذا أُسند إلى الموضوع والفعل الخارجي يكون إسناداً إلى المفعول له ، ومعناه : أنّه لا يكلّف الله عملاً إلّا لإقداره ، ومن المعلوم أنّ الظاهر كون كلّ واحدٍ من المعنيين مراداً بإرادة مستقلّة ، لا أن يكون ملحوظاً ضمناً ، فيلزم

---

(١) الطلاق (٦٥) : ٧ .

(٢) فرائد الأُصول : ٢ / ٢١ .

(٣) مستدرك الوسائل : ١٧ / ٣١٣ الحديث ٢١٤٤٦ . نقله بالمعنى .

استعمال لفظ « ما آتيها » في أكثر من معنىً واحدٍ، فيتعدّد الإسناد أيضاً قهراً، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ صاحب « الكفاية » في الحاشية اعترض عليه[1] بتصوير الجامع بإرجاع الأحكام وجودها وكيفيّة تعلّقها إلى نحو تعلّق التكليف بالأفعال؛ إذ الأحكام قبل تعلّقها وتنجّزها يكون تعلّق الفعل بها نحو تعلّق الفعل الّذي هو التكليف بالمفعول لأجله؛ لعدم اتّصافها حينئذٍ بالتكليف حقيقةً، والمراد بالتكليف على ذلك ليس هو إنشاء الحكم، بل المراد مطلق الإلزام والمشقّة حتّى يجتمع مع الإسنادين.

هذا؛ ولنا تتميم دلالة الآية على المدّعى ببيانين بلا احتياج إلى هذه التكلّفات،

أوّلهما: أنّه لا إشكال في أنّ معنى الفعل ـ وهو التكليف ـ واحد لا يختلف معناه باختلاف تعلّقه بأنواع المفاعيل، وكذلك هيئة الفعل معناه عامّ؛ لعموم وضع الهيئات كالحروف، كما أنّ « ما » الموصول وضعه ومفهومه عامّ، فجميع هذه الثلاثة لا خصوصيّة في مدلولها، بل قابلة للتعلّق بكلّ معنىً، فلو كانت خصوصيّة إنّما هي في متعلّقاتها ومصاديقها، وإلّا فمن حيث المفهوم معانيها متّحدة عامّة، فحينئذٍ اختلاف نسبة الفعل واستناده إلى كلّ واحدٍ من المفاعيل وإن كان مختلفاً لاختلاف سنخ النسبة، ولكن ذلك لا يوجب اختلاف معنى الفعل أو مفهوم « ما » الموصول، بل هما على معناهما العامّ باقيان، وإنّما استفادة خصوصيّة النسب إنّما هي من الخارج من القرائن اللفظيّة أو الحاليّة من حيث خصوصيّات المصاديق، فتكون دلالة الفعل الّذي معناه عامٌّ مع تعلّقها بالمعنى العامّ الّذي هو في المقام

(١) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ١١٣.

« ما » الموصول على الخصوصيّة من باب تعدّد الدالّ والمدلول .

فعلى ذلك ؛ النسبة بين الفعل والمفعول المطلق وإن كانت مختلفة حقيقة مع نسبته إلى المفعول له ولذلك يختلف أيضاً معنى اللفظ وهو جملة ﴿ **ما آتيها** ﴾ في المقام لأنّه إذا أُضيفت إلى الحكم يكون معناها الإعلام ، وإلى الفعل الخارجي [يكون] معناها الإقدار .

ولكن مع كون الجامع بين النسبتين ـ الّذي هو نسبة مستقلّة ـ معنىً عامّاً [الّذي] هو مدلول « ما » الموصول الّذي هو الجامع العرضي بين النسبتين [و] هو المتعلّق للفعل بمعناه العامّ ، وإنّما الخصوصيّة على ما عرفت مستفادة من الخارج ، وهو القرينة الحاليّة في المقام ، فلا يلزم أبداً استعمال اللفظ في معنيين ، وهو « ماالموصول حتّى تختلف النسبة بتبعه قهراً أيضاً ، بل هو على معناه العامّ الوحداني باقٍ ، وما أُريد منه في الآية الشريفة إلّا ذاك المعنى ، فاللحاظ واحدٌ وكذلك النسبة المرادة من اللفظ مستقلّةً واحدة ، وهكذا المعنى المراد من جملة ﴿ **ما آتيها** ﴾ ليست إلّا واحدة ، وإنّما الخصوصيّة [أي] الإعلام والإقدار مستفادة من دالّ آخر باعتبار اختلاف تعلّقها بالمصاديق المختلفة ، وهي الحكم والفعل ، ولا ريب أنّه يتولّد من اختلافها ، وخصوصيّتهما بنسبتين أُخريين مختلفتين ، فلا محذور في البين ، فافهم !

ثانيهما : بلحاظ تصوير الجامع بين نفس المفاعيل ، لعدم تباينها ذاتاً ؛ إذ « ما » الموصول المستعمل في كلّ واحدٍ منها لا يختلف معناه ، وذلك يكشف عن وجود الجامع بينها ، ولا أقلّ من الجامع العرضي ، فيكون الفعل أيضاً مستنداً إلى هذا الجامع ، لا إلى كلّ واحدٍ من الخصوصيّتين في المقام من المفعول المطلق أو المفعول له .

وأيضاً بذلك يرتفع المحذور، والفرق بين البيانين هو احتياج الثاني إلى تصوير الجامع بين المفاعيل بخلاف الأوّل، وعلى كلّ واحد منهما يكون معنى الآية: أنّ الله لا يكلّف ولا يلزم بشيء إلّا أن يكون أعطاه.

هذا كلّه في إمكان دلالة الآية على المعنيين واستفادة المدّعى منها، ولكن لا يخفى ضعف وقوعها وإثبات دلالتها على المراد؛ إذ مع كون الآية الشريفة مسبوقة بقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ ﴾[1].. إلى آخره، المراد منها الماليّات، استفادة المعنى الأعمّ من ذيلها ـ وهو الآية المتنازع فيها ـ في غاية البعد؛ لكون القدر المتيقن منها الماليّات ولو كان لها إطلاقٌ فهي المنصرفة إليها.

وكونها بمنزلة الكبرى الكليّة لصدرها، لا يلازم أن يكون لها إطلاق يشمل الحكم، فيكون المراد بها الأعمّ من هذه الحيثيّة أيضاً، كما لا يخفى.

ثمّ ذكر شيخنا ﷺ رواية يستفاد منها كون المراد من الآية الإعلام، لتطبيق الإمام عليه السلام هذه الآية وكذلك ﴿ لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلّا وُسْعَها ﴾[2] على التعليم[3]، وما تتوقّف القدرة عليه على العلم والمعرفة وهو معرفة الله تعالى حيث ينفي الإمام عليه السلام وجوبها بقوله عليه السلام: «على الله البيان»[4].

فأجاب عنها بأنّ المعرفة لمّا كانت مطلوبة بنفسها وللعلم فيها موضوعيّة، فهي قبل البيان غير مقدورة، فالمراد فيها أيضاً الإقدار[5].

---

(١) الطلاق (٦٥): ٧.

(٢) البقرة (٢): ٢٨٦.

(٣) فرائد الأُصول: ٢ / ٢٢.

(٤) الكافي: ١ / ١٦٣ الحديث ٥.

(٥) فرائد الأُصول: ٢ / ٢٢.

ولكن هذا موقوفٌ على أن يكون وجوب المعرفة نفسيّاً، لا أن يكون مقدّمة للانقياد.

ومنها؛ قوله تعالى: ﴿ **وَما كُنّا مُعَذِّبينَ حَتّى نَبْعَثَ رَسُولاً** ﴾[١]، وقد ذكر تقريب الاستدلال بها، ثمّ اعترض عليه بعدم تماميّة دلالتها؛ لكونها في مقام الإخبار عن الأُمم السابقة بعدَم تعذيبهم بالعذاب الدنيوي إلّا بعد إرسال الرسل إليهم[٢].

ثمّ جمع ﷺ بين صحّة الاستدلال بها في المقام وصحّة الردّ على من استدلّ بها لعدم الملازمة بين حكم العقل والشرع[٣].

واعترض عليه صاحب «الكفاية» في الحاشية أوّلاً؛ بأنّ الأفعال إذا تستند إلى الله تعالى فهي منسلخةٌ عن الزمان، فلا يصحّ الجواب.

وثانياً؛ أنّ ما استدلّ به الأخباري من أخبار الاحتياط وغيرها ليس إلّا كسائر الأدلّة المشتملة على الوعيد، ولا ريب أنّ مدلولها كلّها هو الإخبار عن استحقاق العذاب لا الفعليّة، فلا يصحّ الجمع[٤].

نقول: تحقيق هذا الأمر وتماميّة الاستدلال بالآية وعدمها موقوفٌ على ذكر محتملات معنى الآية المستظهر منها، لا خفاء في أنّ الآية الشريفة مشتملة على جملتين:

---

(١) الإسراء (١٧): ١٥.

(٢) فرائد الأُصول: ٢ / ٢٣.

(٣) فرائد الأُصول: ٢ / ٢٣.

(٤) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ١١٣.

الأُولى: ﴿ وَمَا كُنَّا معذّبينَ ﴾ فهل هي جملة مهملةٌ يستفاد منها عدم صدور العذاب من الله تعالى فقط، إمّا من حيث وجود المانع أو من الجهة الأُخرى، بمعنى أن تكون غاية مدلولها نفي فعليّة العذاب في الجملة، وأمّا من سائر الجهات فهي ساكتة، أم لا بل هي مطلقة مشتملة على جميع الجهات من حيث المقتضي والمانع، فيكون المراد منها: إنّا لا نعذّب من حيث عدم وجود المقتضي، فترك العذاب له لعدم الاستحقاق عنده، وكذلك لا نعذّب فعلاً من حيث وجود المانع؟

لا يقال: إنّ ترك العذاب لعدم الاستحقاق أمرٌ عدميٌ ليس قابلاً للرفع والنّفي.

لأنّا نقول: إنّ رفعه بلحاظ رفع منشأه يصحّ، ولا ريب أنّ منشأه إنّما هو رفعاً ووضعاً بيد الله تعالى بأن يوجب الاحتياط ويتمّ البيان عند الجهل بالواقع، حتّى يوجب ذلك استحقاق العباد العقاب عند ترك الواقع لمخالفتهم الطريق، وهو الاحتياط.

فعلى هذا يكون المراد من الجملة: أنّه لا يصدر منّا العذاب مطلقاً من جميع الجهات، حتّى من حيث عدم إيجاد أسبابه ومقتضياته فلا يوجب الاحتياط، ومن جهة وجود المانع عنه، ومرجع ذلك يكون إلى أنّه إنّا لا نعذّبهم إمّا لعدم استحقاقهم، فلا منشأ للعذاب أصلاً، أو لعدم فعليّته مع وجود موجبه، ولكنّ المانع صار منشأه.

فانقدح ممّا ذكرنا أنّ نفي الفعليّة ليس ملازماً لنفي الاستحقاق لو كان مدلول الآية مهملاً حتّى لا يكون موجباً ودليلاً لنفي الاستحقاق؛ لأنّ نفي الفعليّة ما لم يثبت منشأٌ لنفي الاستحقاق أيضاً لا يلازم نفي الاستحقاق، وأمّا على كونه مطلقاً فلا يتمّ ذلك، بل نفي الفعليّة وكذلك نفي إيجاد السبب والبيان الملازم لنفي الاستحقاق، كلاهما مستفادان من اللفظ.

هذا بحسب التصوّر؛ وأمّا التصديق بذلك فلا إشكال في أنّ ظاهر قوله تعالى: ﴿ وَما كُنّا معذّبينَ ﴾[١] هو نفي فعليّة العذاب؛ لأنّ ظاهر كلّ عنوان يؤخذ في حيّز الحكم يقتضي ذلك، ولكن لا ينافي ذلك استفادة نفي الاستحقاق منه أيضاً، بعد كون الظاهر أنّ القضيّة مسوقة في مقام الإطلاق من الجهات المذكورة.

فحينئذٍ لا يبقىٰ مجالٌ لدعوى أنّ نفي الفعليّة لا يلازم نفي لاستحقاق في مثل هذه القضيّة.

الثانية: جملة ﴿ حَتّى نَبْعَثَ رَسولاً ﴾[٢] فهل المراد منها ـ أي من بعث الرسول ـ هو إتمام الحجّة مطلقاً من جعل الطريق بأيّ نحو كان ولو بإيجاب الاحتياط، أو المراد منه هو الإعلام أعمّ من العلم الوجداني أو التعبّدي ولو كان الاحتياط أيضاً منجّزاً للواقع، لا أن يكون موجباً لاستحقاق العقاب على مخالفة نفسه؟

فعلى الأوّل ـ بأن يكون المراد هو مطلق البيان ونصب الطريق ولو بمثل الاحتياط ـ فالآية لا تصير ردّاً على الأخباريّين، كما أفاده شيخنا ﷺ أيضاً[٣]؛ إذ الأخباري [يدّعي] ثبوت البيان بأدلّة الاحتياط من أخباره وغيره.

وأمّا على الثاني؛ بأن يكون البيان منحصراً بالدليل العلمي من تتميم الكشف وغيره من أنحاء الإعلام الرافع للجهل بالحكم الواقعي حقيقة أو تعبّداً، لا بمثل الاحتياط الّذي ليس رافعاً للجهل، بل هو وظيفةٌ تجعل لعدم فوت الواقع لا لكشفه، ولا ريب أنّ وظيفة الرسل أيضاً كانت غالباً رفع الجهل، لا إبقاء الناس فيه، ثمّ يوجبون الاحتياط لعدم فوت الواقع، كما لا يخفى.

---

(١) الإسراء (١٧): ١٥.

(٢) الإسراء (١٧): ١٥.

(٣) فرائد الأُصول: ٢ / ٤١ و ٤٢.

فلا إشكال في أنّه تصير الآية معارضةً لأدلّة الأخباريّين المدّعين بأنّ الشارع أوجب لنا الاحتياط، فالحجّة تامّة؛ إذ المفروض أنّه ليس المراد من الآية مطلق إتمام الحجّة حتّى تصير تلك الأخبار واردةً عليها، بل المراد هو الإعلام، بمعنى أنّ مدلول الآية بجملتها يكون: إنّا لا نعذّب ولا يصدر منّا ذلك إمّا لعدم الاستحقاق بعدم إيجاد موجبه، وإمّا لعدم الفعليّة، حتّى نعطيهم العلم ونرفع جهلهم، ومقتضى ذلك أنّه ما دام الجهل بالواقع باقياً لا تكليف على العباد ولو بالاحتياط، مع أنّ مقتضى أدلّتهم هو لزوم رعاية الاحتياط لأدلّته، ولو لم يرتفع الجهل عن الواقع، بخلاف المعنى الأوّل، فعليه لا معارضة أصلاً، بل أدلّة الاحتياط تكون واردةً على الآية، كما لا يخفى.

فظهر أنّه على أحد المعنيين؛ الآية لا تعارض أدلّة الأخباريّين، وعلى الآخر تعارضه، واستظهارهما وترجيح أحدهما على الآخر موقوفٌ على فهم المتدبّر.

نعم؛ لو كان معتقد الأخباريّين[1] هو استحقاق العقاب على نفس مخالفة الاحتياط لا على الواقع المجهول فأيضاً تصير أدلّتهم واردة على الآية على المعنى الثاني أيضاً؛ إذ يصير الاحتياط على ذلك كسائر الطرق العلميّة، بمعنى أنّ مفاد أدلّة الاحتياط يُصيّر نفس الاحتياط تكليفاً مستقلّاً لا من حيث كونه مدركاً للواقع حتى يخالف ويعارض ما يستفاد من الآية فافهم!

ومنها قوله تعالى: ﴿ وَما كانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَداهُمْ ﴾[2]... إلى آخره، وقد أورد شيخنا ﷺ على هذه الآية ما أورده على الآية السابقة، من كونها

---

(١) على ما نسب إليهم الشيخ ﷺ على ما نقل عنه. و لعلّه يأتي تحقيق ذلك. (نقل عنه الآخوند في كفاية الأُصول: ٣١٢ و ٣١٣، فرائد الأُصول: ١ / ٤٢٦)؛ «منه ﷺ».

(٢): ١١٥.

في مقام الإخبار عن الأُمم السابقة من عدم تعذيبهم بالعذاب الدنيوي إلّا بعد البيان[١].

وفيه: أنّه على فرض تسليم ذلك والغضّ عما أُورِدَ عليه في الحاشية[٢] أنّه بعد عدم إمكان كون الإضلال الدنيوي والهلاك في هذه النشأة لا يستفاد من الآية تنقيح المناط القطعي، بل بالأولويّة عدم إمكان الخذلان والعذاب الأُخروي إلّا بعد البيان، ولا ريب أنّه مع ذلك لا يمكن دعوى تجرّد الآية عن الدلالة على عدم إمكان الإلزام بالتكليف مع عدم نصب الطريق والبيان له الملازم عدم العقاب الأُخروي بدونه.

بل يمكن الدعوى قطعيّاً بأنّه لو كان يمكن أن يستفاد من تنقيح المناط حكم [لكان] أظهر مصاديقه هو ما نحن فيه، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ ما احتملناه في الآية السابقة بالنسبة إلى قوله تعالى: ﴿ **حَتّى نَبْعَثَ رَسولاً** ﴾[٣] جارٍ هنا، أي في قوله تعالى: ﴿ **حَتّى يُبَيِّنَ لَهُمْ ما يَتَّقُونَ** ﴾[٤] فإن كان المراد من البيان، البيان العلمي وتتميم الكشف، وكان الاحتياط أيضاً منجّزاً للواقع لا أن يكون محدثاً للمصلحة في نفسه، فتصير الآية دليلاً للبراءة وردّ الأخباريين ومعارضاً لأدلّتهم.

وأمّا لو كان المراد أعمّ من البيان العلمي وجعل الاحتياط، بحيث يكون المراد مطلق الحجّة، فلا معارضة بين هذا الدليل وأدلّة الاحتياط، بل أدلّتهم واردة على هذه الآية إلّا أنّ هذه الآية أظهر في المعنى الأوّل من الآية السابقة؛ ضرورة

---

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ٢٤ و ٢٥.

(٢) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ١١٤.

(٣) الإسراء (١٧): ١٥.

(٤) التوبة (٩): ١١٥.

أنّ الظاهر من لفظ التبيين هو البيان العلمي، لا مثل جعل الاحتياط؛ إذ في إطلاق البيان عليه ما لا يخفى.

ثمّ إنّ الشيخ؛ جعل دلالة هذه الآية أضعف من السابقة نظراً إلى أنّ الخذلان والإضلال إذا توقّف على البيان لا يلازم أن يكون العقاب على مخالفة الأحكام الجزئيّة الّتي ليس العقاب عليها مثل الخذلان[1] أيضاً متوقّفاً على البيان إلّا أن يثبت ذلك بالفحوى[2].

ولابدّ أن يعلم أنّ ما اعترضه ﷺ ثانياً موقوف على الالتزام بالتشكيك في حكم العقل، وهو قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ثمّ لو جعلنا البيان شرطاً لاستحقاق العقوبة، فيمكن تسليم ما أفاد من الالتزام بالمراتب في البيان، وأمّا لو جعلنا الجهل مانعاً فلا يختلف، فتأمّل فيه؛ إذ لا فرق بين الأمرين بعد تسليم جريان التشكيك في حكم العقل، كما لا يخفى.

ومنها قوله تعالى: ﴿ **قُلْ لا اَجِدُ فيما اُوحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّماً عَلى طاعِمٍ يَطْعَمُهُ** ﴾[3]... إلى آخره، هذه الآية واردة حين اعترض اليهود على نبيّنا ﷺ بأنّه كيف يأكل ﷺ ما يرون في شريعتهم كونه حراماً فلقّن الله تعالى نبيّه بأن يجيبهم ويجادلهم بوجه أحسن، وهو أنّه يقول ﷺ: أنا نبيّ وأُوحي إليّ أحكام،

---

(١) المراد به العذاب الدنيوي ولكن لا يخفى أنّ بملاحظة ما ورد في شأن نزول الآية وتفسيرها، ليس المراد من الإضلال العذاب الدنيوي فقط بل هو أعمّ، فراجع! «منه ﷺ».

(٢) يمكن أن يقال: إنّه تعالى كان لا يبتليهم بالعذاب الدنيوي إلّا بعد البيان بمعنى الإعلام وتتميم الكشف بخلاف المخالفة الموجبة للاستحقاق من العقاب الأُخروي ممّا كان فيه البيان منحصراً بما ذكر، بل كان يحوّلهم إلى حكم العقل بالاحتياط بما ذكر. فتأمّل «منه ﷺ».

(٣) الأنعام (٦): ١٤٥.

وما أجد فيها ما ترون أنتم من الأحكام، وحرمة بعض الأشياء زائداً على ما أُوحي إليّ، فلا بأس لي بارتكابه لأنّ العاقل إذا لم يرَ ضرراً يترتّب على عمله فعقله يرخّصه فيه، ولا يجوز لله تعالى أن يعاقب العبد في هذه الصورة مع ارتكابه المحرّم، مع عدم قيام الدليل عليه؛ لأن التكليف من دون إعلام، قبحه من ضروريّات العقل.

ثمّ لا يخفى أنّ هذا المقدار من البيان لا يفيد لإلزام الخصم؛ إذ كان يمكن لليهود أن يقولوا: لا ملازمة بين ما ذكر وعدم العقاب، لاحتمال أن لم يثبت البيان العلمي ولكن أمكن الاحتياط، فبه يتحقّق الامتثال، وبعبارة أُخرى: محض عدم وجدان دليل التكليف مع احتمال ثبوته واقعاً وإمكان امتثاله بالاحتياط لا يرفع التكليف؛ لعدم جريان قبح العقاب بلا بيان عند ذلك إلّا بعد إبطال لزوم الاحتياط في الفرض وكونه من البيان، فتتوقّف تماميّة الإلزام على أمر آخر وهو عدم لزوم الاحتياط مضافاً إلى عدم الوجدان فيصير محصّل معنى الآية أنّه ما تمّ عليّ الحجّة بالنسبة إلى ما ترونه حراماً؛ لعدم البيان العلمي وعدم وجوب الاحتياط في شريعتي، فلا حجّة لي.

فحينئذٍ؛ لمّا يتحقّق موضوع قبح العقاب بلا بيان فيجوز الارتكاب ولا بأس فيه، وإلّا فبدون ضمّ هذه المقدّمة حتّى يصير مرجع الآية إلى عدم تماميّة الحجّة حتّى يتحقّق موضوع حكم العقل وما يلتزم الخصم به أيضاً، فلا يتمّ الإلزام والجدال.

فحينئذٍ الآية لا تصير ردّاً على الأخباريّين؛ لكونهم مدّعين لقيام الحجّة للمشتبهات من أدلّة أخبار الاحتياط، فتصير أدلّتها حاكمة على الآية.

وهكذا ينبغي أن تردّ دلالة الآية على المدّعى لا إنكار كون نفس «لا أجد» موضوعاً للحكم، بل العنوان الملازم له ـ وهو عدم وجدان شخص النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم

الكاشف عن عدم وجود الحكم واقعاً ـ يكون موضوعاً ؛ إذ ظاهر كلّ عنوان يؤخذ في حيّز الحكم كونه بنفسه دخيلاً فيه لا ملازمه ، مع أنّه أيضاً قد عرفت [أنّـه] يحتاج إلى ضمّ تلك المقدّمة ، حتّى يكون « لا أجد » كناية عن عدم قيام الحجّة فيتمّ الإلزام ، وإلّا فعدم وجدانه ﷺ لا يكون ملزماً ، فتأمّل !

وبالجملة ؛ فالاستدلال بهذه الآية على المدّعى أسوأ حالاً من الاستدلال عليه بالآيات السابقة ، لعدم لزوم جعل البيان والرسول كنايةً عن لزوم الاحتياط مع سائر أنواع البيان ، بخلاف هذه الآية فلتماميّة الإلزام والجدال لابدّ من جعلها من جملة البيان أيضاً ، كما لا يخفى .

ومثل هذه الآية في الضعف للاستدلال بها على البراءة ، الآية الأخرى الّتي أوردها في « الرسائل »[1] فتأمّل فيها جيّداً .

ثمّ إنّه قد ظهر لك من مطاوي ما ذكرنا كون تلك الآيات بجملتها بأيّ وجه تكون متكفّلة لبيان الصغرى وإثبات البراءة عند الشكّ في التكليف ، وأيّ وجه لا يستفاد منها إلّا حكم كلّيٌّ كبرويّ .

ومن العجيب أنّه يستفاد من كلام الشيخ ﷺ في المقام ـ حين ردّ الآيات بعد تسليم دلالتها ـ كون مراد الأخباريّين إثبات وجود الاحتياط بأدلّته وجوباً نفسيّاً ، بحيث يكون العقاب عند المخالفة على نفسه لا على الواقع المجهول ، حيث جعل ﷺ أدلّة الاحتياط واردة على الآيات ، وكونها بمنزلة الأصل لها[2] .

ومن المعلوم أنّ لازم ذلك هو ما ذكرناه ، وإلّا فإن كان مراد الأخباري إثبات العقاب على الواقع المجهول ، فلا بدّ من الالتزام بمعارضة أدلّة الاحتياط

---

(١) فرائد الأُصول : ٢ / ٢٦ .

(٢) فرائد الأُصول : ٢ / ٢٧ .

للآيات؛ لكون مدلولها ضدّ ما هو مدلول أدلّته، وهو عدم العقاب على الواقع المجهول، فمن أين يجري الورود؟ فعليه لا محيص عن الالتزام بكون الاحتياط محدثاً للمصلحة في نفسه حتى يصير دليلاً علميّاً وارداً على ما يدلّ على عدم العقاب على الواقع المجهول.

وأنت خبيرٌ بأنّ كلام الأخباريّين وأدلّتهم من أخبار التثليث وتمسّكهم بالعلم الإجمالي ينادي بأعلى صوت بكون مدّعاهم إثبات العقاب على الواقع المجهول لترك الاحتياط لا لنفسه، فتأمّل!

[الاستدلال بالروايات على البراءة]

وأمّا السنّة، فمنها حديث الرفع المشتمل على رفع الأُمور التسعة عن الأُمّة[1]، والإنصاف أنّ الإشكال في سنده لا مجال فيه، وإن كان نبويّاً؛ لأنّ الأصحاب تلقّوه بالقبول، وقد تمسّكوا به في أبواب الفقه مع كون جلّ فقراته مستشهداً بها في أخبار الأئمّة عليهم السلام في موارد عديدة.

وبالجملة؛ الظاهر كون الحديث من القطعيّات، وأمّا تقريب الاستدلال به فهو بقوله صلى الله عليه وآله: «ما لا يعلمون» الظاهر في كون الأحكام الغير المعلومة مرفوعة عن الأُمّة، فلا عقاب على مخالفة الحكم الواقعي المجهول.

ثمّ أورد شيخنا على ذلك؛ بعدم كون المراد من الموصول هو الحكم، بل الظاهر منه بقرينة السياق الموضوع الغير المعلوم حكمه للجهل بعنوانه، لا للجهل بحكمه الكلّي[2].

---

(١) وسائل الشيعة: ١٥ / ٣٦٩ الحديث ٢٠٧٦٩.

(٢) فرائد الأُصول: ٢ / ٢٨.

فنقول في توضيح مرامه ﷺ: أنّه قد يجعل هذه الجملات التسع متتالية معطوفة، فيسند الفعل الواحد إلى كلّ منها، بلا أن يجعل مجموعها أوّلاً مسنداً إليها الفعل ثمّ فصّل، فحينئذ فالفعل المسند إلى الكلّ وإن كان واحداً إلّا أنّه لمّا كان العطف بمنزلة تكرير الفعل فيتولّد منه إسنادات متعدّدة، فبسبب اختلاف النسبة يمكن أن يراد من كلّ واحد من التسعة غير ما أُريد من الآخر، فيراد من الموصول في بعض الفقرات الموضوع، ومن الآخر الحكم.

وأمّا إذا لم يكن كذلك، بل عُبّر عن المجموع أوّلاً بلفظ واحد مثل التسعة، فيسند الفعل أوّلاً إليه ثمّ فصّلت التسعة، هل يكون حينئذٍ أيضاً مثل الأوّل يمكن التفكيك في المراد، أم لا؟

التحقيق عدم إمكانه؛ لأنّ إسناد الفعل هنا ليس إلّا بنفس التسعة، وما ذكر بعدها ليس مسنداً إليه حقيقةً، بل إنّما هي معدودات وبيان لها، لا أن يكون الفعل مسنداً إليها ثانياً، فإذا صارت النسبة واحدة فلا يمكن أن يراد من التسعة المرفوعة إلّا معنىً واحد، إمّا الموضوع وإما الحكم، ولا يتوهّم أنّ وحدة النسبة لا تنافي تعدّد المراد من المنسوب إليه لإمكان فرض الجامع للمتعدّد؛ ضرورة أنّ ذلك موقوف على لفظٍ قابلٍ لأن يكون المراد به الجامع، ولا ريب أنّ التسعة ليست جامعة للمذكورات، بل إنّما هي لفظ موضوعٌ لمجموع هذا العدد، لا كالمبهمات حتّى تكون قابلة لأن تصير قالباً لكلّ معنىً يراد، فيقال: أُريد منها الجامع بين الموضوع والحكم وتُستفاد الخصوصيّات من دالّ آخر، بل لفظ «التسعة» قالبٌ لمجموع تلك المعدودات، وفي المعنى والمراد تابع لها.

وبالجملة؛ لا مجال لإرادة الجامع بين الحكم والموضوع من مثل «رفع عن أُمّتي تسعة» وإلّا يلزم استعمال اللفظ الواحد في معنيين مستقلّين؛ لأنّ الرفع بالنسبة إلى أحدهما حقيقي وهو الحكم، وبالنسبة إلى الآخر تنزيلي، وقد عرفت

عدم وجود جامع لهما في الكلام، فكيف يمكن إرادة رفع كلّ منهما من الحديث؟ واستفادة البراءة في الأحكام والموضوعات المجهولة كليهما وإن أمكن ذلك في فقرة «ما لا يعلمون» إلّا أنّه لا يمكن الجمع بينها وسائر الفقرات، كما لا يخفى.

هذا أوّلاً، ومع الغضّ عن ذلك فنقول: إنّ إسناد الرفع إلى «ما لا يعلمون أيضاً ليس حقيقيّاً، بيان ذلك: إنّ الرفع أعمّ من أن يكون بمعنى نفسه، أو الأعمّ منه ومن الدفع، لا إشكال في كونه بمعنى الإعدام، فهو نقيضٌ للمعدوم، والشيئان إنّما هما نقيضان في رتبةٍ واحدة، وإلّا ففي رتبتين لا تناقض بينهما، بل قد يجتمعان.

فحينئذٍ نسبة الرفع إلى «ما لا يعلمون» لا يُعقل أن تكون في رتبة نفس «ما لا يعلمون» وهو الحكم الواقعي، بل يصير هو بمنزلة الموضوع للشكّ والجهل، ثمّ هما يكونان موضوعين للرفع، فالرفع متأخّر عن «ما لا يعلمون» بمرتبتين، فعلى هذا لا يمكن أن يكون الرفع متعلّقاً بنفس «ما لا يعلمون» وإلّا يلزم أن يكون الموضوع متأخّراً عن حكمه، فيبقى الحكم بلا موضوع، بل أن يكون المراد من الموصول والفعل أي جملة «ما لا يعلمون» هو الموضوع في الرتبة المتأخّرة عن ذاته، وهي رتبة الجهل به، فيكون إسناد الرفع إلى «ما لا يعلمون» الظاهر في نفس الحكم الواقعي إسناداً تنزيليّاً بالعناية، فلا يتوهّم أنّه لو كان المراد من «ما لا يعلمون» هو الحكم يكون إسناد الرفع إليه حقيقيّاً، بخلاف سائر الفقرات.

وأيضاً إنّ رفع «ما لا يعلمون» ما لم يكن موجباً للاحتياط في الأحكام المجهولة لا امتنان فيه؛ لأنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان بنفسها ترفع التكليف، بل إنّما الامتنان إنّما يكون إذا ارتفع موضوع حكم العقل، وارتفاعه إنّما يكون بالبيان ولو بإيجاب الاحتياط.

وبعبارة أُخرى: إنّ الامتنان إنّما يكون إذا كان مقتضياً للتكليف أو العقاب، وأمّا إذا لم يكن كذلك فلا امتنان، بل إنّما يكون رفع التكليف لعدم مقتضيه.

فحينئذٍ لا محيص أن يكون المراد من المرفوع هو إيجاب الاحتياط بالنسبة إلى الأحكام المجهولة، حتّى يتمّ الامتنان، فهذا أيضاً دليل آخر على أنّ الرفع إلى «ما لا يعلمون» أيضاً يكون بالعناية، أي أُريد من «ما لا يعلمون الاحتياط فيه، فأُطلق واستعمل فيه بلحاظ كون رفع «ما لا يعلمون» منشأ لرفع الاحتياط حال الجهل.

فانقدح ممّا ذكرنا أنّ إسناد الرفع بـ«ما لا يعلمون» على كلّ حال يكون بالعناية، ولو أُريد منه الحكم، فلا يتوهّم أنّه لمّا يكون إسناد الرفع إليه حقيقيّاً لو أُريد منه الحكم فلابدّ من حمله عليه، ولا يصير ذلك مرجّحاً لبطلان المبنى رأساً، فرعاية السياق وحفظه بالنسبة إلى الموصولات تقتضي أن يكون المراد بـ«ما لا يعلمون» أيضاً الموضوع، إذ قد عرفت أنّ إسناد الرفع إلى سائر الفقرات غير «ما لا يعلمون» تنزيليٌّ، وبالنسبة إليه حقيقي، لأنّ الحكم بنفسه أمر وضعه ورفعه بيد الشارع، بخلاف الموضوعات الخطائيّة والنسيانيّة والاضطراريّة وغيرها، فإنّ رفعها إنّما يكون برفع منشأها كما سنشير إلى تفصيل ذلك، ولا ريب أنّ وحدة السياق إنّما تحفظ إذا أُريد من جميعها التنزيل أو الحقيقة.

مضافاً إلى أنّ إرادة الحكم منه توجب فساد السياق من جهة أُخرى، وهي أنّه لا إشكال في أنّه يحتاج في المقام إلى تقدير هو المرفوع فلو قدِّرت «المؤاخذة» لا ريب أنّ رفع المؤاخذة بالنسبة إلى غير «ما لا يعلمون» إنّما يكون عن أنفسها، وهذا لا يصحّ بالنسبة إلى «ما لا يعلمون» لأنّ نفس «ما لا يعلمون» إنّما هو الحكم الشرعي الّذي فعلٌ للشارع، ولا معنى لرفع المؤاخذة عن فعل

الشارع، فيحتاج فيه إلى تقدير آخر حتّى يصحّ الكلام مثل المخالفة، فيُسند رفع المؤاخذة إليها، فيتغيّر السياق بالنسبة إليه من هذه الجهة أيضاً.

إلّا أنّه ليس في سائر الفقرات أيضاً أن يكون المرفوع أوّلاً أنفسها بمنشأها، فإنّ في المكره قد تمسّكوا العدم تأثير عمله بهذا الحديث، ولكن لرفع الحكم بنفسه لا بتوسيط رفع الموضوع، كما في باب بيع المكره، فإنّهم قد تمسّكوا لجواز تصرّف المكره في ماله المنتقل إلى الغير بالإكراه، بحديث الرفع، بمعنى أنّه لو لم يكن حديث الرفع ودليل عدم جواز الإكراه لما كان يجوز للمكره التصرّف في المال المنتقل إلى الغير لكونه منتقلاً ومالاً للغير، فقوله ﷺ: «رفع ... وما استكرهوا عليه» رفع هذا المنع واستكشفنا من ذلك عدم التأثير لعقد المكره ما لم يلحقه الرضا والإجازة.

وبالجملة؛ ففي المكره؛ المرفوع أوّلاً هو الحكم بلا توسيط رفع الموضوع بالعناية؛ إذ بعد أن عُلم أنّ رفع الموضوع لابدّ أن يكون بلحاظ الأثر، والأثر المترتّب على المعاملة الإكراهيّة ليس إلّا اللزوم، وعدم جواز التصرّف في المال في ما يستفاد من كلامه ﷺ من أنّه لو حملنا «ما لا يعلمون» على الموضوع لما يختلف السياق ويكون المرفوع في الجميع الموضوع[1]، ليس في محلّه، لأنّ الإكراه على المعاملة، فالمرفوع فيه أيضاً نفس الحكم؛ لكونه بنفسه أثراً مترتّباً على الموضوع.

فمحصّل الكلام؛ هو أنّ رعاية السياق من الجهتين تقتضي حمل الموصول على معنىً واحد وإرادة الموضوع من الجميع، وبذلك يخرج الحديث عن مورد

---

(١) فرائد الأصول: ٢ / ٢٨.

الاستدلال، إلّا أنّ مقتضى الامتنان الذي الحديث سيق له هو حمله على الإطلاق وإجراؤه في الشبهات الحكميّة والموضوعيّة كليهما[١].

ثمّ إنّه لا إشكال في أنّه لمّا لا يمكن رفع هذه الأُمور المتكفّل لها الحديث الشريف إلّا برفعها بلحاظ الأثر الّذي هو مرفوع حقيقةً بلحاظ رفع منشأه لو لم يكن هو بنفسه حكما شرعيّاً، فحينئذٍ يحتاج إلى تقدير في الكلام، فذاك المقدّر إمّا أن يكون هو المؤاخذة، وإمّا الأثر المناسب، وإمّا جميع الآثار.

وأمّا الكلام في المؤاخذة؛ فإمّا أن يكون المراد رفع المؤاخذة الفعليّة ولو كان الاستحقاق ثابتاً، هذا ليس مراداً قطعاً؛ إذ نزاع الفريقين إنّما هو في الاستحقاق وعدمه، مع أنّه على هذا يكون لسان حديث الرفع لسان العفو عن المعاصي، كالأخبار الواردة في مسألة الظهار مثلاً بأنّه ذنب مغفور[٢]، وليس كذلك، بل لسانه مثل لسان الآية المباركة[٣] المشتملة على جملة ما في الحديث الذي طلب النبيّ صلى الله عليه وآله من الله تعالى ليلة المعراج رفع أصل هذه التكاليف[٤] وعدم الإلزام بنوعها.

فعلى هذا لابدّ أن يرجع نفي المؤاخذة إلى نفي الاستحقاق.

ثمّ لا ريب أنّ الاستحقاق وعدمه أمر عقلي لا تنالهما يد الشارع، فليس شأنه التصرّف فيهما، فنفيهما أيضاً لا محيص أن يكون برفع منشأهما، ومنشأ عدم استحقاق المؤاخذة ليس إلّا نفي الحكم الشرعي.

---

(١) مع أنّ الأصحاب لا يزالون يتمسّكون به في الشبهات الحكميّة؛ «منه رحمه الله».

(٢) لاحظ! وسائل الشيعة: ٢٢ / ٣٢٨ الحديث ٢٨٧١٧ و ٢٨٧١٨، و ٣٣٠ الحديث ٢٨٧٧١.

(٣) البقرة (٢): ٢٨٦.

(٤) لاحظ! تفسير القمّي: ١ / ٩٥، تفسير العيّاشي: ١ / ١٧٧ الحديث ٥٣١.

ثمّ إنّه إذا انتهى الأمر إلى هنا؛ وتعيّن أن يكون المنفيّ والمرفوع حقيقة هو الحكم الشرعي، وقد عُبّر عن رفعه بأثره مجازاً، فنلاحظ أنّ رفع الحكم في كلّ واحدٍ من الأُمور المذكورة في الحديث كيف يكون، حتّى يكشف الحال ويُعلم أنّه هل يختلف الحكم باختلاف التقديرات الثلاثة أم لا؟

فنقول: أمّا في «الخطأ والنسيان» فلا إشكال في أنّه لا ينبغي الأخذ بظاهرهما؛ إذ عدم حسن الخطاب وتكليف الخاطئ والناسي حكم عقلي لا احتياج في رفع التكليف عنهما إلى رفع الشارع، بل إن تصرّف فهو إرشاد محض، ولا امتنان فيه أصلاً، فلا بدّ من حملهما على معنىً يكون فيه الامتنان، وهو الحمل على وجوب التحفّظ، فيكون رفع الحكم عنهما كنايةً عن عدم إلزامهم بالتحفّظ، وهذا هو عين الأثر المناسب الشرعي لهما، بل لا يتصوّر لهما أثر شرعي غير ذلك حتّى يقال بأنّه أيضاً مرفوعٌ لما يقتضيه الامتنان.

وأمّا في «ما لا يعلمون» فقد عرفت أنّ الأمر الّذي يتصوّر للجاهل بالحكم أو الموضوع شرعيّاً ليس إلّا إيجاب الاحتياط في ظرف الجهل والشكّ، فرفع المؤاخذة عنه ليس إلّا برفع الإلزام على الاحتياط، ولا أثر شرعيّاً للجاهل غير ذلك.

وأمّا بالنسبة إلى «المكره» فالأثر الشرعي المناسب للإكراه القابل للرفع ليس إلّا جواز تصرّف المكره في المال المنتقل عنه، بمعنى أنّ حديث الرفع يرفع اللزوم المترتبّ على المعاملة، فببركته يثبت جواز التصرّف في المال، وكذلك في الإكراه على إتلاف مال الغير الواصل بحدّ يوجب جواز ذلك، فالأثر الشرعي له ليس إلّا حرمة إتلافه المترتّب عليها المؤاخذة، فلا فرق في أن يرفع بحديث الرفع

الأثر الشرعي، أو المؤاخذة، أو جميع الآثار؛ إذ ليس للعمل المكره عليه أثر سوى الضمان، فهو أيضاً مرفوع قهراً تبعاً لجواز الإتلاف بمناط الإكراه، بل المتلِف ـ بالكسر ـ هو المكره حقيقةً؛ لتعلّق إرادته أوّلاً بإتلاف المال ثمّ يكره المكرَه عليه، فنسبة الإتلاف إلى المكره ـ بالفتح ـ إنّما يكون في الرتبة المتأخّرة عن نسبته إلى المكره، ولذلك قد يقال بعدم المقتضي لضمان المكرَه أصلاً، فتأمّل.

وبالجملة؛ فالأثر المناسب والمؤاخذة، وكذلك جميع الآثار في الإكراه أيضاً متوافقة.

وأمّا «المضطرّ» فلا إشكال في أنّ دليل الاضطرار لا يجري في المعاملات، لكون جريانه فيها خلافاً للامتنان؛ إذ قلّما توجد معاملة منفكّة عن الاضطرار، فرفع أثرها يوجب الاضطرار، بل الاختلال، كما لا يخفى، وإنّما محلّ جريانه باب التكاليف من الواجبات أو المحرّمات.

وفيه؛ قد أوضحنا في محلّه أنّ الاضطرار المسوّغ لارتكاب المحرّم هو ما يصل إلى حدّ الحرج، فحينئذٍ لو ارتكب محرّماً بأن ترك الصلاة أو شرب الخمر فالأثر المناسب لهذا العمل ليس إلّا استحقاق العقوبة الناشئ عن الحرمة، فرفع كلّ منهما صادقٌ مع رفع الآخر.

بقي شيء؛ كان الترتيب يقتضي تقديمه على ما ذكرنا، كما سيظهر، وهو أنّه لا إشكال في كون حديث الرفع مسوقاً للامتنان، فمحلّ جريانه إنّما هو فيما إذا كان في التكليف ضيق على المكلّف، فببركته يرفع الضيق، وأمّا فيما ليس على المكلّف ضيق، أو كان إيجاد التوسعة به على أحدٍ متوقّفاً على التضييق على الآخر، فلا مجال بل لا مقتضي لجريانه حسبما سيق الحديث له، كما يكون كذلك

حال مطلق القواعد الامتنانيّة، مثل «لا ضرر» ونحوه، كما هو واضح.

فعلى هذا تبتنى أُمورٌ:

منها، أنّ حديث الرفع في باب التكاليف لا يرفع إلّا مرحلة الإلزام والتنجّز بها؛ إذ هي الّتي تكون في ظرف الجهل بها أو الإكراه عليها ضيقاً على المكلّف دون مرحلة الإنشاء، والمصلحة النفس الأمريّة، إذ مقتضى التنجيز والإلزام على الإطلاق نصب الطريق ولو بجعل الاحتياط في ظرف الشكّ والجهل، فالحديث يرفع الإلزام في هذه الرتبة، وأمّا المراتب المتقدّمة عليها من الملاك والإنشاء النفس الأمري الغير الواصلة إلى حدّ التنجّز فلمّا ليس فيهما ضيق فعلى ما هي عليه من الحدوث والبقاء باقية، كما لا يخفى.

ومنها، أنّ رعاية تلك القاعدة تقتضي أن يكون تطبيق كلّ واحدٍ من التسعة على المكلّف لرفع الضيق عنه لا يكون موجباً خلاف الامتنان عليه وإلقائه في المضيقة، فحينئذٍ لا مجال لأن يقال بأنّ رفع الامتنان في الناسي والخاطئ يقتضي عدم ضمانهما أيضاً بالنسبة إلى ما يصدر منهما من الإضرارات الموجبة للضمان؛ إذ هو خلاف الامتنان على الغير الّذي ورد عليه الضرر، بل الامتنان بالنسبة إليهما منحصرٌ برفع الحكم التكليفي الراجع إلى حقّ الله المستتبع له بعض الوضعيّات أيضاً مثل الحدّ، وكذلك بالنسبة إلى الجاهل، فإنّك قد عرفت أن الأثر المناسب ـ الّذي فيه قابلٌ للرفع بمقتضى الامتنان ـ ليس إلّا الحكم التكليفي المساوق لرفع المؤاخذة عنه.

وأمّا المكره: فقد يتوهّم فيه أيضاً أنّ مقتضى الامتنان رفع الضمان عنه إذا أُكره على إتلاف مال الغير، فيوجد فيه أثر مناسب غير المؤاخذة، ولكن قد عرفت

ـ ممّا ذكرنا ـ فساده؛ إذ رفعه خلاف الامتنان على صاحب المال، مع أن الضرر المتوجّه إليه متدارك بجواز رجوعه إلى المكره ـ بالكسر ـ لو رجع صاحب المال إلى المكرَه ـ بالفتح ـ فليس في ضمانه ضيق أصلاً حتّى يرتفع، فينحصر فيه أيضاً الأثر المناسب القابل للرفع بالحكم التكليفي المساوق للمؤاخذة، وأمّا في معاملاته فقد عرفت[1] أنّه يرتفع عنه الحكم التكليفي الكاشف عن عدم لزوم المعاملة[2].

وأمّا المضطرّ فقد عرفت أنّه لا يجري حديث الرفع فيه إلّا في التكاليف، مثل ترك الواجبات أو ارتكاب المحرّمات، ففي مثل أكل مال الغير في المخمصة ما يكون عليه ضيق ليس إلّا حرمة أكله وعدم جواز التصرّف فيه، وأمّا أن لا يكون ذلك بلاش[3] فلا لزوم فيه ولا ضيق يترتّب على ضمانه قيمة ما يأكل لانحصار حيثيّة اضطراره بالتصرّف في مال الغير، كما أنّ احتياج الناس واضطرارهم في عام المجاعة إنما يكون من جهة بيع المحتكر ماله، لا أن يعطيه بلاش.

ففيه أيضاً الأثر المناسب القابل للرفع منحصرٌ بما عرفت، وعليك بالسير في سائر فقرات الحديث الشريف، حتّى يظهر لك أنّ الأثر المناسب في جميعها

---

(١) راجع! الصفحة: ٣٧٥ من هذا الكتاب.

(٢) قد أوردنا عليه ـ دام ظلّه ـ بأنّ التمسّك بحديث الرفع في بيع المكره غير مناسب رأساً؛ لأنّ أمره دائر بين عدم الصحّة وعدم اللزوم، فأجاب ـ دام ظلّه ـ بأنّ بيعه يكون نظير الفضولي، فتجرى فيه مسألة الكشف، وتعبير الأصحاب بالصحّة مرادهم اللزوم، كما عبّروا عنه به في باب الصرف وغيره أيضاً، فتأمّل! «منه ﷺ».

(٣) وهو اختصار: بلا شيء، أي: مجّاناً.

مساوقٌ للمؤاخذة وجميع الآثار القابلة للرفع فيها، فليس النزاع في ذلك ـ أي التقدير أيّ منهما يكون ـ إلّا لفظيّاً، وإلّا فلا ثمرة عمليّة تترتّب عليه، كما لا يخفى.

ثمّ إنه ينبغي أن يعلم أنّ ما قد يظنّ بأنّه ولو كان المراد بـ«ما لا يعلمون الموضوع، يمكن استفادة حكم الشبهة الحكميّة منه أيضاً، بدعوى أنّ الجهل بالموضوع أعمّ من أن يكون للجهل بحكمه الجزئي أو الكلّي، زعمٌ فاسد، إذ لا إشكال في أنّ كلّ عنوانٍ يضاف إلى موضوع، يكون لنفس هذا الموضوع فيه المدخليّة لا أمر آخر خارج، فحينئذٍ الجهل المضاف إلى الموضوع إنّما يكون المراد بيان الجهل بحاله الراجع إلى الجهل بانطباقه مع الحكم المجعول له، ولا يمكن أن يراد من مثل هذا اللفظ الجهل بحكمه الكلّي؛ إذ هو يصير من قبيل الصفة بحال متعلّق الموصوف.

وبالجملة؛ إذا علّق الجهل بالموضوع يكون الظاهر منه الجهل بعنوانه، ولا يمكن إرادة الجهل بحكمه أيضاً من تلك الجملة، بداهة كون منشأ الجهلين مختلفاً، بل وكذلك متعلّقهما.

إذا عرفت هذه الأُمور؛ فنقول: هنا جهاتٌ من الكلام ينبغي البحث عنها:

منها، وأنّه من ثمرات ما يترتّب على ما قلنا ـ من أنّ حديث الرفع يرفع ما فيه الضيق من التكليف، فليس شأنه إلّا رفع الإلزام والتنجّز لا أصل الملاك والإنشاء ـ عدم إمكان التفكيك بين البراءة العقليّة والنقليّة في باب الشكّ بين الأقلّ والأكثر، وأنّ التفكيك بينهما موقوفٌ على إنكار كون الحديث مسوقاً للامتنان، أو كونه معه مقيّداً للواقع ورافعاً للتكليف الفعلي الواقعي.

توضيح ذلك؛ هو أنّه إذا شككنا مثلاً في أنّ الصلاة مع السورة واجبة أو

بدونها؛ مع العلم الإجمالي بوجوب الصلاة المردّدة، فهنا إن بنينا على انحلال العلم، كما هو مبنى المشهور، فالأمر سهل، وإلّا فإن وصلت النوبة إلى البراءة الشرعيّة لعدم المجرى للبراءة العقليّة، مع وجود العلم بأنّا إن قلنا بكون العلم الإجمالي علّةً تامّة بالنسبة إلى المواقفة القطعيّة، أم لا بل يكون مقتضياً؛ فعلى كلّ حال، جريان حديث الرفع موقوفٌ على أن يكون مقيّداً للواقع، ويعيّن التكليف في الأقلّ، فيصير بمنزلة جعل البدل حتّى يسقط العلم عن التنجيز بالنسبة إلى متعلّقه؛ إذ المفروض أنّ حكم العقل بتحصيل الفراغ عن التكليف الواقعي المردّد قطعيٌّ، ومقتضاه الإتيان بالأكثر، فلا يمكن أن يمنع عن حكم العقل هذا شيئاً إلّا بالتصرّف في ناحية أصل ثبوت التكليف في الظاهر حتّى ينقلب التكليف وموضوعه، فيرتفع حكم العقل ويصير من قبيل قيام الحجّة على بعض أطراف العلم الإجمالي الموجب لسقوط العلم عن التأثير، ولا يختلف في ذلك بين أن يكون على نحو العلّية أو الاقتضاء؛ إذ ليس كلّ شيء قابلاً لأن يمنع عن اقتضاء حكم العقل، بل رفع حكم العقل المستلزم لسقوط العلم عن التأثير متوقّف إمّا على الامتثال أو تبدّل موضوعه[1].

---

(١) لا يخفى أنّ صاحب «الكفاية» لما استشكل في باب الأقلّ والأكثر في جريان البراءة العقليّة تمسّك بحديث الرفع لإجراء البراءة الشرعيّة، فحاصل ما يقول في كلامه أنّ ببركة حديث الرفع إمّا أن يلتزم بتقييد الواقع فينحلّ العلم قهراً، إذ العلم الإجمالي إنّما يؤثر إذا كان متعلّقه التكليف الفعلي كيفما كان، بمعنى أنّه إذا انطبق التكليف الواقعي على كلّ من المحتملين يكون تكليفاً فعليّاً وإلّا أي فإن سقط المحتملان عن كونهما تكليفاً فعليّاً فينحلّ العلم لكون قوامه بالطرفين وإن لم يلتزم بذلك بل التزم به أي بالتقييد في الظاهر، فإن قلنا بكون الحكم الواقعي يشمل مرتبة الشكّ بنفسه، ولازم ذلك أن يكون جريان الحديث الرافع

وبالجملة؛ فعلى هذا المسلك ـ أي عدم انحلال العلم الإجمالي ـ جريان البراءة الشرعيّة موقوفٌ على التصرّف في ناحية ثبوت التكليف لتغيير موضوع حكم العقل بلزوم تحصيل الفراغ عن التكليف الواقعي المردّد، ولازم ذلك ـ قد عرفت ـ أن يكون لسان حديث الرفع تقييد الواقع، أو لا يكون في مقام الامتنان، وقد ظهر لك أنّ كليهما خلاف التحقيق.

أمّا على مسلكنا في الصورة المفروضة من كون حديث الرفع رافعاً للتكليف في مرحلة الظاهر هو ظرف التنجيز بلا نظرٍ إلى الواقع، بحيث أنّه لو كان التكليف الواقعي هو الأكثر يكون باقياً على ثبوته ومطلوبيّته وعدم تعيين التكليف في الأقلّ إلّا في الظاهر.

فحينئذٍ؛ إمّا أن نقول بكون العلم الإجمالي علّة تامّة للتنجّز وتحصيل الفراغ، فمع وجوده وعدم الالتزام بانحلاله، لا يؤثّر حديث الرفع في حكم العقل شيئاً، ولا يوجب جريان البراءة بالنسبة إلى الأكثر أبداً؛ إذ المفروض عدم نظر لحديث الرفع بالواقع شيئاً وإنّما مفاده تعيين التكليف ظاهراً، فموضوع العلم الإجمالي ـ وهو التكليف المردّد بين الأقلّ والأكثر في الواقع ـ باقٍ، فحكم العقل

⊃ للتكليف في الظاهر بمنزلة جعل البدل للتكليف الواقعي في الظاهر عند الشكّ. فعلى هذا أيضاً يتمّ كلام «الكفاية» من جريان البراءة الشرعيّة مع بقاء العلم الإجمالي ولكنّك خبير بأنّ مبنى هذا الاحتمال باطلٌ رأساً، إذ يستحيل أن يشمل الحكم مرتبة الشكّ بنفسه حتّى يتصوّر بالتقريب المذكور حكومة حديث الرفع.
وأمّا إن قلنا بما هو التحقيق من أنّ الحديث لا يفيد إلّا رفع وجوب الاحتياط في طرف الشكّ بلا نظر إلى الواقع فلا يثمر الحديث في المسألة المفروضة، بل لابدّ ـ مع الالتزام بعدم انحلال العلم الإجمالي وثبوت الاشتغال بحكم العقل ـ من الاحتياط، ولا سبيل للبراءة، ويأتي شرح ذلك في محلّه إن شاء الله؛ «منه ﷺ».

التنجيزي بوجوب التحصيل عن المكلّف به الواقعي ثابتٌ، ولا يمكن أن يعارضه حكم الشارع هذا في مرحلة الظاهر؛ إذ لازمه تصرّف الشارع في ناحية الفراغ مع وجود حكم العقل التنجيزي، ولا ريب في امتناع ذلك وعدم نيل يد الشارع بالتصرّف في مرحلة الامتثال.

نعم؛ إن أمكن الاستكشاف من حديث الرفع إنّاً بتصرّف الشارع في التكليف الواقعي ومرحلة الثبوت، فعلى مسلكنا أيضاً يجري حديث الرفع وتثبت البراءة الشرعيّة، ويكفي لإثباته ـ أي تصرف الشارع كذلك ـ إطلاق حديث الرفع الشامل للموارد المحتملة، فتدبّر!

وإمّا أن نقول بكونه مقتضياً، فعليه إمّا أن نقول بأنّ حديث الرفع ليس لسانه إلّا رفع المنع ظاهراً لا إثبات الترخيص، فأيضاً لا مجرى لجريان البراءة وحديث الرفع؛ إذ المفروض بقاء الموضوع الواقعي على ما هو عليه، فاقتضاء العلم الملازم للتنجيز العقلي ثابت، فيجب تحصيل الفراغ عن التكليف المحتمل بتحصيل البراءة اليقيني، ومن المعلوم عدم قابليّة الحكم الظاهري الشرعي مع الحكم التنجيزي العقلي؛ لتأخّر رتبته موضوعاً وحكماً عنه.

وأمّا إن قلنا بأنّه كما يمكن رفع التكليف برفع مقتضيه، كذلك يمكن بإيجادالمانع بجعل الترخيص، فيصير لسان حديث الرفع مثل «كلّ شيء لك حلال» من حيث كونه أيضاً مثبتاً للترخيص والحكم الشرعي، فحينئذٍ يمنع عن اقتضاء حكم العقل، ويسقط العلم عن التأثير، ويصير الحكم الشرعي هو المرجع، اذ ليس الحكم الاقتضائي العقلي قابلاً لأن يعارض الحكم الفعلي الشرعي.

ومنها: مسألة الإجزاء فأيضاً لا يثبت بحديث الرفع؛ إذ هو لا يؤثّر في

الحكم الواقعي، بل هو على ما هو عليه بجميع مراتبه باق، ومن المعلوم أنّ رفع الإلزام حال الجهل لا يُسقط التكليف الفعلي مطلقاً، بل حدوث الحكم حاله تابع لحدوثه، وبقاؤه تابع لبقائه، وأمّا لو قلنا بأنّه كما يكون الجهل علّةً محدثة، كذلك علّةٌ مبقية، ولازم هذا رفع التكليف رأسا عند عروض الجهل، وتبدّله بما هو معلومٌ حال الجهل، فيصير أيضاً مثبتاً للإجزاء، ولكن هذا خلاف التحقيق، كما لا يخفى، ولعلّه يأتي توضيح ذلك إن شاء الله.

ومن ثمرات ما قلنا من أنّ حديث الرفع ليس شأنه إلّا نفي التكليف لا إثباته، فلا بدّ أن يراعى ذلك كلّما يجري حتّى لا يكون أثر جريانه إثبات تكليف، فلذلك لم يتمسّك به الأصحاب في موارد نذكر جملةً منها:

الأوّل: في الشكّ في شرط الوجوب والواجب، فإنّ الأصحاب فرّقوا بينهما ولم يجروه في موارد شرط الوجوب؛ لأنّه تصير نتيجته إثبات التكليف، كما في باب شرائط العقود، مثل الشكّ في العربيّة والتوالي وغيرهما في باب العقود مثلاً، إذ مرجع جريانه لزوم العقد وصحّته، فيوجب الضيق على المكلّف المخرج عن يده المال، بل فيها إن كانت عمومات أو إطلاقات يتمسّكون بها، وإلّا فبأصالة الصحّة، وأمّا في شرط الواجب قلّما ترجع الشرطيّة فيه إلى التكليف الزائد، فبناؤهم على التمسّك به، وليس سرّه إلّا أنّ بجريانه يُرفع الضيق عن المكلّف.

والثاني: في الشرائط وأجزاء الواجب، فإنّ الناسي لقراءة السورة في الصلاة الّذي يزعم حين اشتغاله بالصلاة أنّه يُصلّي تامّاً مثلاً، فببركة حديث الرفع يرتفع التكليف بالسورة، فيكون سعةً على المكلّف، بخلاف المضطرّ في ترك بعض الأجزاء، فلم يتمسّك الأصحاب بحديث الرفع لرفع التكليف عن الجزء المضطرّ

إلى تركه، أو تكون نتيجة جريانه إثبات التكليف ووجوب باقي الأجزاء، فيوجب الضيق، وإنّما تمسّكوا لسقوط هذا الجزء ووجوب بقيّة الأجزاء بقاعدة الميسور ونحوها، فافهم![1]

والرابع: في باب شرط الواجب في الشبهة المصداقيّة، فإنّهم فرّقوا بين كون شيء شرطاً عدماً، أو مانعاً وجوداً، كما في مسألة اشتراط المأكوليّة في لباس المصلّي، فإنّه لو كانت المأكوليّة شرطاً وشكّ في لباسٍ في كونه من مأكول اللحم أو من غيره، فزعم بعض بأنّه لما يوجب من جريان حديث الرفع في هذا المصداق المشتبه الضيق على المكلّف؛ فلا يجري؛ لاستلزام جريانه خلاف الامتنان؛ إذ معنى رفع «ما لا يعلمون» في المثال يكون رفع كونه من مصاديق الشرط أي المأكول اللحم، بخلاف ما لو كان غير المأكول مانعاً، فيوجب السعة على المكلّف؛ لكون رفع المجهول فيه رفع كون المصداق المشتبه من أفراد ما هو المانع، فيجوز الصلاة فيه[2].

ولكن هذا ليس بفارق؛ إذ يمكن تقريب المطلب على نحوٍ يوجب جريان الحديث في الصورة الأُولى أيضاً سعةً على المكلّف، وهو أنّه قد أشرنا سابقاً إلى أنّه كما يمكن أن يكون الرفع برفع المقتضي، يمكن أن يتحقّق بإبداع المانع، بأن يثبت الترخيص بحديث الرفع، فحينئذٍ لو بنينا عليه وقلنا بأنّ حديث الرفع في ظرف الشكّ في كون مصداق من أفراد المشروط يثبت الترخيص فيه، فيوجب السعة على المكلّف، مثل ما لو كان عدمه مانعاً، فهذه الجهة ليست هو الفرق.

---

(١) لا يخفىٰ أنّ هنابياضاً في النسخة المخطوطة، ولذا لم يرد الرقم «الثالث» فيها.

(٢) فرائد الأُصول: ٢ / ٣٥.

بل التحقيق في سرّ الفرق بين الصورتين؛ هو أنّه بناءاً على شرطيّة المأكوليّة في المثال المتقدّم، ففي صورة الشكّ في المصداق لمّا يرجع الشكّ إلى حصول الفراغ عن التكليف المعلوم بقراءة الصلاة في المشكوك فيه فلا سبيل لجريان دليل البراءة وحديث الرفع، إذ لا شبهة في أنّ موردها الشكّ في أصل التكليف لا في مورد الخروج عن عهدة التكليف المقطوع؛ إذ فيه يكون حكم العقل التنجيزي بلزوم تحصيل الفراغ اليقيني وارداً على دليل البراءة بخلاف الصورة الثانية، وهي فرض كون غير المأكول مانعاً، ففيه الشكّ يرجع إلى كون المصداق المشكوك فيه من أفراد المانع، فلمّا كانت النواهي المتعلقة بالطبيعة السارية تنحلّ إلى خطابات متعدّدة بحسب تعدّد المصاديق، مثل لا تشرب الخمر مثلاً، فعند الشكّ في كون فرد من تلك الطبيعة، يكون الشكّ في تعلّق الخطاب به أو لا، بحيث يكون متعلّقه غيره، فيكون الشكّ في الأقلّ والأكثر فتجري البراءة في الفرد المشكوك فيه بخلاف الفرض الأوّل، فإنّ التكاليف الوجوديّة لمّا كانت من قبيل صرف الوجود فلا تكثر فيها ولا انحلال، بل الشكّ في المصداق يكون الشكّ في المحصّل، فلا سبيل لدليل البراءة فيه، كما لا يخفى.

أقول: مع الالتزام بكون لسان حديث الرفع جعل الترخيص، فيكون مدلوله من قبيل جعل البدل والمفرّغ الظاهري، فيثمر جريانه في مورد الشكّ في المحصّل أيضاً وإن لم يفد ذلك، وامتنع جريانه مع ذلك، فالظاهر عدم تماميّة ما دفع به ـ دام ظلّه ـ ما نقله من تقريب وجه الفرق، فافهم!

فيمكن الدعوى بأن منشأ عدم جريان الحديث في مطلق الشكّ في المحصّلات والأسباب الشرعيّة الّتي هي عبارة عن ترتّب حكمٍ شرعي على

موضوعٍ خاصّ، أو حدوث حكمٍ عند تحقّق حال، مثل وجوب الصلاة عند الدلوك، أو تحقّق البيع بالصيغة العربيّة، أو تحقّق الوضوء بالغسلتين ومسحتين، وغير ذلك من الأسباب والمحصّلات الشرعيّة، تأسيسيّة كانت أو إمضائيّة، كلّ ذلك يوجب جريان الحديث فيها الضيق على المكلّف؛ ضرورة أنّه إذا شكّ في أنّ الشيء الفلاني محصّلٌ للمحصّل الشرعي، أو سببٌ للمسبّب الكذائي أم لا، فمرجع الشكّ يكون إلى أنّه هل يترتّب الحكم الشرعي عليهما أم لا؟ فرفع ذلك إنّما هو برفع الحكم الشرعي عن الأسباب والمحصّلات المشكوكة فيها، واختصاصه بما هو المتيقّنة منها، وهل هذا إلّا الضيق؟ فلذلك لا سبيل لجريان حديث الرفع فيها؛ لفقد أحد شروط جريانه وهو الامتنان الملازم مع التوسعة، كما لا يخفى.

ثمّ لنختم الكلام في المقام بذكر مقالةٍ للشيخ ﷺ وتوضيح في المراد من سائر فقرات الحديث.

أمّا الأوّل فنقول: إنّ شيخنا ﷺ عند دفع توهّم أن يكون رفع جميع الآثار ملازماً لرفع الآثار المترتّبة على هذه العناوين، مثل كفّارة القتل الخطائي أو سجدة السهو عند نسيان الجزء، وغير ذلك من الأحكام المترتّبة على خصوص العناوين، أفاد ما محصّله: أنّ الحديث ليس قابلاً إلّا لرفع الآثار المترتّبة على الذوات المعنونة بتلك العناوين لا بشرط، لا المقيّدة بها أو بضدّها؛ بداهة أنّه لا ريب أنّ الامتنان أوجب رفع الأثر الشرعي عن الموضوعات بسبب طروّ هذه العناوين مثل الخطأ والنسيان عليها، بحيث تكون تلك العناوين علّةً لرفعها، كما هو الظاهر.

فحينئذٍ لا يعقل أن يصير الامتنان أيضاً موجباً لرفع الآثار المترتّبة على

الموضوعات بسبب طروّ العناوين عليها، كما في الكفّارة المترتّبة على القتل الصادر عن الخاطئ الّتي يستفاد من دليلها كون هذه الخصوصيّة أوجبت تشريع الحكم، وإلّا يلزم أن يصير الشيء الواحد من جهة واحدة سبباً ومقتضياً لأمرين متناقضين أي الوجود والعدم؛ إذ المفروض أنّ علّة رفع الحكم الشرعي هي نفس الخطأ، وكذلك هو علّة تشريع الأحكام الخطائيّة، فهذا كاشفٌ عن أنّ الأحكام المرفوعة بالحديث ليست إلّا ما هي المترتّبة على الموضوعات بذاتها، مع قطع النظر عن تلك العناوين[1].

هذا؛ ولكن ما أفاده ﷺ إنّما يتمّ لو كانت علّة تشريع الأحكام الخطائيّة هي نفس الخطأ، فيلزم ما ذكر من التناقض، وأمّا لو كان السبب المصلحة القائمة على الذوات الملازمة للخطأ، فلا محذور في ذلك، فليس المانع من شمول الحديث لما ذكر من الأحكام إلّا مسألة لزوم التناقض المبتني على الاحتمال الأوّل، ومن المعلوم أنّه مع الاحتمال الثاني يرتفع المانع العقلي، فلا مانع من شمول إطلاق الدليل لرفع الأحكام المترتّبة على نفس هذه العناوين أيضاً.

فانقدح أنّه هذا المقدار من التقريب لا يفيد في منع دلالة الحديث على رفع الآثار المذكورة.

نعم يمكن منعه بأحد الوجوه الّتي نذكرها.

أوّلها: أنّه إذا كان الغرض من رفع الأثر [هو الأثر] المترتّب على نفس الموضوعات المعنونة بهذه العناوين، فالنظر حين إسناد الرفع إليها إلى هذه العناوين يكون النظر غيريّاً حرفيّاً، وإذا كان رفع الأثر المترتّب على نفس

---

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ٣٢ و ٣٣.

العناوين، فالنظر يكون استقلاليّاً نفسيّاً، فيلزم اجتماع اللحاظين في كلام واحدٍ، ولا إشكال في امتناعه.

ثانيها: أنّه لو أُخذ بالتعميم في حديث الرفع فيلزم أن لا يبقى مورد للأدلّة المثبتة للأحكام الخطائيّة ونحوها أبداً، بخلاف ما لو خصّصناه، فيكون جمعاً بين الدليلين، ولا ريب أنّ تخصيص أحد الدليلين والعمل بالآخر أيضاً أولى من التعميم وطرح الآخر رأساً، بل هذا أحد المرجّحات المسلّمة في تقديم أحد العامّين من وجه على الآخر.

ثالثها: أنّه يلزم من تعميمه حتّى يشمل الرفع للأحكام الثابتة لنفس العناوين خلاف الامتنان؛ إذ الأحكام الثابتة لها مثل الكفّارة وأحكام السهو وغيرها، كلّها تداركات وكفّارة للنقص الحاصل في العمل أو النفس، ولا ريب أن ذلك بنفسه كمال الامتنان، فرفعه يكون خلاف الامتنان، كما لا يخفى فيلزم من إجرائه فيها ما هو خلاف أصل مساق الحديث. فتأمّل!

فبأخذ هذه الوجوه الّتي أقواها الأوّل؛ الّذي هو في الحقيقة مانع، بخلاف الأخيرين أو جميعها، لا سبيل إلى الالتزام بالتعميم حتّى بالنسبة إلى الآثار والأحكام المترتّبة على نفس تلك العناوين، وإلّا فما أفاده الشيخ ﷺ لذلك لا تتمّ به الدعوى، كما لا يخفى.

وأمّا الثاني؛ وهو البحث عن بعض فقرات الحديث الباقية، مثل: «ما لا يطيقون» وغيره؛ فنقول: لا إشكال في أنّه ليس المراد عدم الطاقة العقليّة، وإلّا فليس في رفعه امتنان، فيحتمل أن يكون المراد به أنّ من ليس له طاقة فعليّة على امتثال التكليف، ولو كان عدم قدرته وطاقته من قبل نفسه وسوء اختياره، كمن

جعل نفسه فاقداً للطهورين بإراقته الماء باختياره، وكذلك التراب، فأوجب سقوط التكليف بالصلاة عنه، فيراد عدم المؤاخذة عن مثله والامتنان بإسقاط التكليف عنه، ولكن ليس هذا بمرادٍ إجماعاً، كما يظهر بالمراجعة في الكلمات وبناء الأصحاب، فيتعين أن يكون المراد به الاحتمال الآخر، وهو رفع التكليف الابتدائي الشاقّ على الأُمّة عادةً، كالإلزام بالصوم والصلاة عند ما يوجب امتثالهما مشقّةً على المكلّف ممّا لا يتحمّل عادةً، مع كون كثير من التكاليف الشاقّة على الأُمم الماضية وثبوتها عليهم.

وأمّا المضطرّ، فليس المراد به أيضاً الاضطرار العقلي؛ لما عرفت، بل المراد منه دون ذلك حتّى يصدق الامتنان، وقد أشرنا إلى عدم جريانه في المعاملات، إذ جريانه فيها خلاف الامتنان فينحصر مورده بباب التكاليف من الاضطرار بترك الواجبات أو ارتكاب المحرّمات.

وكيف كان؛ هذا وسابقه دليلان لنفي الحرج في الدين كسائر أدلّة هذه المسألة، فهما من قبيل ما يستفاد منه اشتراط القدرة الشرعيّة في التكليف.

وأمّا الفقرات الثلاث الأخيرة؛ ففي «الطيرة» قد يحتمل كون المراد من رفع الأثر فيها هو رفع الآثار الطبيعيّة الّتي قد كانت تترتّب على ما يتطيّرون به، فلذلك يرتفع ما يقتضي المنع عن الإقدام بالأمر حين التطيّر، وقد يحتمل أن يكون المراد برفعها رفع حكمها، وهو الحرمة، فليس هذا العمل في شرعنا حراماً، وإن كان كذلك في الأُمم الماضية، وهذا المعنى أنسب لكونه مساوقاً لما يُرادمن الحسد والوسوسة.

وأمّا «الحسد والوسوسة» في التفكّر في الخلق أو عكسه، فليس المراد من

رفعهما إلّا رفع حكمهما؛ إذ لا أثر لهما غير هذا، والمعنى الأوّل للطيرة وإن لم يكن له مانعٌ من حيث المدلول اللفظي؛ لكونها جملةً مستقلّة، ولا يلزم أن تكون مستتبعة لسائر الفقرات إلّا أنّه مخالفٌ للسياق في الجملة، فتأمّل!

هذه جملة من الكلام المتعلّق بحديث الرفع في تقريب الاستدلال به للمقام، وما يتعلّق بفقه الحديث الشريف.

ومن الأخبار رواية الحجب[1]، لا إشكال في أنّ هذه الرواية ـ على تقدير تماميّة دلالتها ـ ممحّضةٌ لبيان حكم الشبهة الحكميّة، فهي أوضح دلالةً من حديث الرفع؛ لكون ظهور جملةٍ من فقراته في الشبهة الموضوعيّة مانعاً عن انعقاد الظهور في قوله: «ما لا يعلمون» في الشبهة الحكميّة، حفظاً لوحدة السياق، وأمّا هذه الرواية فليست مانعة أصلاً، فهي تامّة الدلالة على أنّ الأحكام المشتبهة من التحريميّة أو الوجوبيّة مرفوعة عن العباد، فلا إلزام عليهم فيها ما دامت غير معلومة، وأمّا جعل الحديث أعمّ بحيث يشمل كلّاً من الموضوع والحكم، ويكون كلٌّ منهما مدلولاً له مستقلّاً، فلا يمكن كما عرفت في حديث الرفع؛ لأنّ نسبة الحجب إلى الأوّل تنزيليّة وإلى الثاني حقيقيّة، كما أنّ نسبة الوضع المساوق للرفع كذلك، ولا يمكن جمعهما في كلامٍ واحد.

نعم؛ يمكن تقريب الاستدلال بها بحيث يشملهما ـ أي الشبهة الحكميّة والموضوعيّة كليهما ـ بأحد الوجهين:

الأوّل: بأن يجعل «ما» الموصول عبارة عن الحكم، ويكون المراد من الحكم المحجوب علمه أعمّ من أن يكون منشأ الحجب عنه والجهل به ما يكون

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧ / ١٦٣ الحديث ٣٣٤٩٦.

مستنداً إلى الشارع، أو إلى الأُمور الخارجيّة، كما يكون كذلك بالنسبة إلى أحوال الموضوعات وأحكامها في الشبهات الموضوعيّة، فحينئذٍ تشمل الرواية كلا المشتبهين؛ إذ لا ريب أنّ مرجع الجهل بالموضوع إنّما يكون بالجهل بحال حكمه، وإن كان الجهل أوّلاً متعلّقاً بعنوانه، كما لا يخفى.

وعلى هذا تكون نسبة الوضع إلى ما حجب حقيقيّة لا عناية ولا تنزيل فيها؛ إذ قد عرفت أنّ الحكم ـ سواء كان كلّياً أو جزئيّاً ـ أمر وضعه ورفعه بنفسه بيد الشارع.

الثاني: أن يتصرّف في ناحية ذيل الحديث، بأن يجعل الوضع الوضع التنزيلي مطلقاً، ويكون المراد بالموصول الحكم والموضوع، أمّا كون النسبة إلى الأوّل تنزيليّةً فلأنّه ليس المرفوع هو نفس الحكم الواقعي المحجوب عنه؛ إذ لا يعقل رفعه في ظرف الجهل به، لعدم تجاوزه عن الرتبة الأُولى، وهي رتبة ذاته ومجيئه إلى الرتبة المتأخّرة عنه، وهي رتبة الشكّ به، بل المرفوع في هذه الرتبة ليس إلّا الحكم الثانويّ الآخر الّذي كان المقتضي لجعله، وهو الاحتياط فيما لو شكّ فيه.

فحينئذٍ؛ نسبة الرفع إلى نفس ما حجب تكون بالعناية، أي بلحاظ رفع تأثيره في رتبة الشكّ المكنّى عن ذلك بعدم إيجاب الاحتياط.

وأمّا بالنسبة إلى الثاني فواضح أنّ نسبة الرفع إلى الموضوع المجهول حكمه لا يمكن أن تكون حقيقيّة، بل إنّما تكون بلحاظ رفع المؤاخذة عنه أو حكمه.

وبالجملة؛ فعلى هذا الوجه أيضاً يمكن استفادة كون الحكم البراءة بالنسبة إلى الشبهات الحكميّة والموضوعيّة.

والفرق بين الوجهين؛ هو: أنّ في الأوّل الموصول بنفسه موضوعٌ للحكم، وأمّا في الثاني فهو عنوانٌ مشيرٌ إلى ما هو المحجوب الّذي قد يكون الحكم بنفسه وقد يكون بسبب الجهل بعنوان موضوعه، فليس الموصول بمفهومه محطّاً لورود الحكم، بل هو مرآةٌ وإشارةٌ إلى المحجوب الحقيقي الّذي هو الحكم، ـ كما في الشبهات الحكميّة ـ والموضوع، أي خمريّة المائع مثلاً في الشبهات الموضوعيّة، ثمّ يسند الوضع إليهما بالعناية، كما عرفت، لا إلى مفهوم الموصول[1].

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه الرواية، حتّى يستدلّ بها للمقام سواء كان المراد بها التكفّل لبيان الشبهات الحكميّة فقط، كما هو لازم التقريب الأوّل، أو الأعمّ منها ومن الموضوع، كما هو لازم أحد الوجهين.

ولكن اعترض عليها شيخنا ﷺ في أصل دلالتها للبراءة[2] فيما هو المهمّ في المقام، فنقول في توضيح كلامه: إنّه قد أوضحنا في ما تقدّم أنّ الأحكام الأوّلية الواقعيّة لا تشتمل رتبة الشكّ بنفسها، بل لا يُعقل ذلك، فليس موطنها إلّا مرتبة إبراز الإرادة بالنسبة إلى نفس ذات متعلّقها، بمعنى أنّ الأحكام الأوّلية شأنها إنّما

---

(١) وبعبارة أُخرى: إنّ مرجع الوجهين إلى وجه واحد، إذ في كلّ منهما أُريد من الموصول معنى أعمّ، إلّا أنّ في أحدهما جعل «ما» إشارة إلى ذات الحكم المجهول المحجوب عنه بلا لحاظ صفة الحجب علّةً أو قيداً، ويصير من قبيل: «أكرم من في الصحن» بحيث تكون الأشخاص بذواتها موضوعاً للحكم ولا يكون لخصوصيّة الصحن فيه مدخليّة، ولذلك تكون نسبة الرفع إلى الذات حقيقيّة لكون الحكم بنفسه بلا لحاظ الرتبة مرفوعاً والآخر لوحظ الحكم مع وصف المحجوبيّة سواء كان بنحو الجهة التعليليّة أو التقييديّة فلما لم يرتفع ولا يعقل رفعه في هذه الرتبة لا يرفع الاحتياط وعدم جعل الخطاب الآخر، فتصير نسبة الرفع إلى نفس الحكم بالعناية، كما لا يخفى؛ «منه ﷺ».

(٢) فرائد الأُصول: ٢ / ٤١.

هو إبراز الإرادة بالنسبة إلى إيجاد متعلّقاتها، وسدّ باب عدمها من ناحية الخطاب وإنشاءات الأحكام، وليس الحكم الأولي الّذي يشترك فيه العالم والجاهل إلّا هذا المعنى من الحكم.

فالأحكام الأوّليّة الّتي هي مدلولات الخطابات الواقعيّة إنّما هي واقفةٌ نفس ذوات المرادات، ولا تتجاوز عنها حتّى تصل إلى مرتبة الشكّ بنفسها، بل لا مقتضي فيها لذلك أصلاً، كما عرفت تحقيق ذلك في بحث جعل الطرق، فإن لم يثبت هذا الخطاب وهذه المرتبة من الحكم الفعلي، فليس تكليفٌ ولا إنشاءٌ أبداً، فليس للمكلّف عند الشكّ بهذه المرتبة من الفعليّة احتياطٌ؛ لما سيأتي.

هذه المرتبة [هي] الدرجة الأوليّة من الحكم الفعلي الّتي هي مقتضى طبع الأحكام الأوليّة، وقد يشتدّ التكليف والإرادة الأوليّة، بحيث يستدعي تعيين الوظيفة ثانياً لحال الشكّ بذاك الحكم الأوّلي، وهذه المرتبة الأُخرى من الفعليّة الزائدة عن الفعليّة الأوليّة، ثمّ تعيين الوظيفة في هذه الرتبة قد يكون بجعل الاحتياط عند الشكّ في الحكم، وقد يكون بالطرق الأُخرى.

ثمّ لا يخفى وضوح الفرق والاختلاف من حيث مقام الامتثال وغيره بين الفعليّتين، أمّا المرتبة الأُولى؛ فمع القطع بصدور الحكم الأوّلي والشكّ في بلوغه إلى المرتبة الثانية، فلا يجب الاحتياط لا عقلاً ولا شرعاً بالنسبة إليه، فكيف بما إذا شكّ في أصل صدور الحكم الأوّلي ولو مع العلم بوجود المصلحة.

وبالجملة؛ المثبت للتكليف ليس إلّا الخطاب الشرعي حتّى يستكشف به بلوغ الإرادة إلى المرتبة الفعليّة، ولا أقلّ من مرتبتها الأوّليّة، وأمّا مع الشكّ في

صدوره؛ فلمّا لم يثبت تكليفٌ ولا طريق إلى الحكم وثبوت الطلب فلا مجال للامتثال وإتيان الفعل بداعي الاحتمال، كما يكون كذلك في باب المهمّ المزاحم بالأهمّ، فيسقط الخطاب الأوّلي عن المهمّ، ولذلك لا يتحقّق الامتثال به في طرف ترك الأهمّ، ولو فرض العلم بوجود الملاك والمصلحة، وأمّا مع العلم بصدور الخطاب الأوّلي والشكّ في بلوغ الإرادة إلى مرتبة الشكّ به، فهنا يجري الكلام في وجوب الاحتياط وعدمه.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ مركز النزاع بين الأخباريّين والمجتهدين ليس إلّا في المقام الثاني، ولا يعقل أن يقع في المقام الأوّل الّذي يكون الشكّ في أصل صدور الخطاب وإنشاء الحكم الأوّلي، بمعنى أنّ الأخباري يدّعي أنّه مع العلم بصدور الحكم وإنشاء الخطاب الأوّلي والشكّ في بلوغه إلى المرتبة الثانية من الفعليّة الّتي لو كان واصلاً لاقتضى الاحتياط فيه، يجب الاحتياط عند الشكّ أيضاً، والمجتهدون ينكرون ذلك، أي وجوب الاحتياط ما لم يحرز بلوغ الإرادة إلى المرتبة الثانية من الفعليّة.

فعلى هذا؛ لو قلنا بكون هذه الرواية مساوقةً للحديث الشريف، وهو: «اسكتوا عمّا سكت الله»[1] بحيث يكون الحجب عبارةً عن الأحكام الغير المجعولة رأساً، ولم تتحقّق الإرادة حتّى بمرتبتها الأوّليّة من الفعلية، ولو عُلم بوجود الاقتضاء والمصلحة، فتصير الرواية خارجةً عمّا نحن فيه؛ إذ ليس نزاع الأخباري مع المجتهد في هذا المقام، بل كلاهما ملتزمان بالبراءة عند الشكّ في أصل جعل الأحكام، فلو كان المراد بالرواية عدم وجوب التكليف بالأحكام الّتي

(١) عوالي اللآلي: ٣ / ١٦٦ الحديث ٦١.

لم تنشأ رأساً، فلا مساس لها بالمتنازع فيه؛ إذ قد عرفت أنّ نزاع الفريقين إنّما هو فيما لو علم الإنشاء في الجملة وشكّ في أنّه في حال الجهل بها تفصيلاً هل يجب الاحتياط أم لا؟ بل عند الجهل لمّا لم يُحرز بلوغ الإرادة بالمرتبة الثانية من الفعليّة فتجري البراءة ولا موجب للاحتياط.

والشاهد على أنّ المراد بالحديث هو المعنى الأوّل المراد به عدم إنشاء الحكم رأساً هو أنّه انتسب الحجب إلى الله تعالى نفسه، ولا ريب أنّ علّة حجب الأحكام الواقعيّة المجعولة المتداولة في أيدي الناس في صدر الشريعة ليست إلّا العوارض الخارجيّة من دسّ الدسّاسين والتقيّة عن الظالمين وغيرهما، لا أن يكون الله تعالى بنفسه سبباً لحرماننا عنها، فلا يصحّ إسناد الحجب إليه تعالى إلّا بالنسبة إلى الأحكام الغير المنشأة رأساً.

ومن ذلك ظهر أمران: **الأوّل** أنّه لو سلّمنا دلالة الحديث على المدّعى، فالمناسب أن يكون الحديث دليلاً للبراءة في الشبهات الحكميّة دون الموضوعيّة؛ إذ لا يخفى أنّ ما يصحّح استناد الحجب إليه تعالى هو الجهل في الشبهات الحكميّة الّتي يقال: إنّ منشأ الاشتباه فيها هو الشارع، بخلاف الشبهة الموضوعيّة، فيعرّف بأنّ منشأ الاشتباه فيها الأُمور الخارجيّة، وإن أمكن استناد منشأ الجهل فيها إليه تعالى أيضاً، إلّا أنّه يكون ذلك بالمبادئ البعيدة الّتي كون الاستناد إليه تعالى بالواسطة، بخلاف الجهل في الشبهة الحكميّة، فإنّ منشأ الاشتباه فيها إمّا أن يكون فقدان النصّ، أو إجماله، أو تعارض النصّين، وكلّ منها منتسبٌ إلى الشارع بلا واسطة، بحيث كان له رفع الاشتباه بنفسه بسبب رفع منشأه، فتأمّل!

الثاني: أنّه لا مجال لأن يقال: فعلى المعنى الّذي بيّنه الشيخ ﷺ للحديث

الّذي يكون الأخباريّون أيضاً متسالمين بالبراءة عليه، فللمجتهدين أن يتمسّكوا بالاستصحاب في الموارد المشتبهة، وهو استصحاب عدم جعل الحكم للمشتبه الّذي لم يكن له حكمٌ مجعول قبل الشرع، فيستصحب ذلك إلى حال الشكّ في الجعل؛ إذ مع ما في أصل هذا الاستصحاب ـ كما يأتي توضيحه ـ ليس المتمسّك به على ذلك حديث الحجب، بل إنّما استدلّ للبراءة بالاستصحاب، والكلام في أن تصير الأخبار بنفسها دليلاً مستقلّاً لها، كما لا يخفى.

إلى هنا كان البحث في ما يرجع إلى توضيح ما أفاده القوم في الحديث الشريف، وأمّا تحقيق الأمر يظهر بعد ذكر مقدّمتين:

الأُولى: لا إشكال في أنّ العلم من الأُمور التسبيبيّة الّتي تحصل من مباديه قهراً، ولا يمكن إيجاده بشيء بلا إحداث مبادئ العلم بالشيء، كما أنّه لا يعقل المنع عن حصوله بعد تحقّق مبادئه، بل إن وجدت فيحصل العلم قهراً، فهو ليس من قبيل الأُمور الخارجيّة الّتي يمكن إيجادها بنفسها، ومنعها كذلك، ولو بعد تحقّق مقتضياتها ومقدّماتها مثل الضرب والأكل والقتل وغيرها، بل هو من الأُمور الّتي لا يمكن المنع عنه إلّا بعدم إيجاد مقتضيه أو إحداث المانع عن حصوله، لا أن تنال يد الرفع والوضع بنفس العلم، كما لا يخفى.

الثانية: أنّ ظاهر معنى الحجب ليس إلّا عبارة عن الاستتار عن الشيء والمنع عن ظهوره وإبقائه تحت الحجاب، لا أن يكون منعاً وإعداماً مطلقاً، فلا يقال: حُجب عن الشيء الفلاني إلّا أن يكون أمراً ثابتاً، ووضع عليه الحجاب بخلاف عدم ومُنع، فلا يقال: فلان معدومٌ، أو ممنوعٌ عن الأنظار إلّا بالعناية.

وبالجملة؛ لا يعبّر بالحجاب عن الشيء إلى أن يكون أمراً ثابتاً فاستتر عنه،

لا أن يكون معدوماً مطلقاً، كما لا يخفى.

إذا عرفت ذلك؛ فنقول: إنّ إسناد الحجب بمعناه الظاهر فيه إلى العلم لا يعقل، لما عرفت، فلابدّ أن يكون ذلك بلحاظ إيجاد المانع من حصوله وإحداث الاستتار على متعلّقه، فحينئذٍ لابدّ وأن يكون شيئاً ثابتاً في الواقع من الخطاب والتكليف حتّى يكون في البين مقتض لحصول العلم، فباستتاره يمنع عن تحقّق العلم، فإبقاء الاستتار على معناه موقوف على أن يكون الخطاب الفعلي ثابتاً في نفس الأمر الّذي هو مقتضٍ للعلم بتكليفٍ يوجب العلم به الضيق على المكلّف، فيرفع الشارع العلم به بإبداع المانع وإبقاء المكلّف على جهله، فلا يؤثّر ذاك التكليف في الرتبة المتأخّرة عن الذات، وينجّز في حال الجهل أيضاً حتّى تصدق وتصحّ نسبة الاستتار والحجاب إلى العلم، وإلّا فلا يصحّ هذا الإسناد إذا لم يكن خطابٌ ولا حكمٌ فعليّ، بل كان عدماً محضاً، ولا يتوهّم كفاية الاقتضاء ووجود المصلحة لصحّته؛ إذ هما ليسا مقتضيين للعلم بالتكليف حتّى يؤثّر الحجب عنهما شيئاً؛ لأنّ العلم بهما لم يكن خطاباً لا يوجب التكليف، كما لا يخفى.

نعم؛ لو جعلنا الحجب منسلخاً عن معناه المتبادر منه، وجعلناه كنايةً عن الإعدام والمنع المطلق، يصحّ استناده إلى العلم، بل الإسناد حينئذٍ حقيقيٌّ؛ إذ منع العلم وإن كان بعدم إيجاد متعلّقه الّذي هو العلة للعلم، إلّا أنّ مثل هذه الصفات ـ أي الإيجاد والإعدام ـ وإن كان حقيقة متعلّقاً بالعلّة، إلّا أنّه يتعلّق بالمعلول أيضاً بلا عناية وتصرّفٍ في الإسناد، بخلاف الأوّل؛ إذ فيه أُسند الحجب المتعلّق بالمانع عن حصول العلم إلى نفسه.

فانقدح ممّا ذكرنا أنّ جعل الحديث من قبيل «اسكتوا عمّا سكت

الله موقوفٌ على تصرّف في الكلمة ولفظ الحجب، وأمّا بناءاً على إبقائه على معناه، فيصير من قبيل سائر أخبار الباب، ويكون في مقام رفع التكليف والضيق عن التكليف الواقع المجهول، وعدم لزوم الاحتياط عنده، فتأمّل!

هذا أوّلاً؛ ومع الغضّ عن ذلك وجعل الحجب بمعناه الأعمّ من الاستتار والإعدام، فنقول: هل يجوز للشارع أن يمنع عن نشر بعض أحكامه، بمعنى أن يُعلم الحاضرين في مجلس الخطاب بأحكام ولم يأمرهم بالنشر والإبلاغ؟ بل لمّا لم يكن المقتضي أزيد من الوصول بهم، أو كان، ولم تقتض المصلحة الإيصال بغيرهم إلّا أن يصل إليهم قهراً، أم لا يجوز؟ فإذا بنينا على الجواز ـ كما قد تقتضي المصلحة كذلك، ـ فلا إشكال في أنّه يصدق حينئذٍ أنّ الشارع حجب العلم بالأحكام لغير الحاضرين، ومنعهم عن ذلك، وإذا صحّ وصدق الحجب على مثل ذلك، فبدعوى عدم القول بالفصل نقول بصدقه وصحّة إسناد الحجب على كلّ حكم مجهول محجوب علمه عن العباد.

ولو سلّم عدم صحّة ذلك فنقول: لا ريب في ورود النصوص المجملة كثيراً في الشريعة، مع أنّه كان للشارع رفع إجمالها بنصب القرينة ونحوه ولم يرفع، وأبقاها على إجمالها لما تقتضيها المصلحة، فمع كون التكليف المستفاد منها في الجملة فعليّاً، فلا يتوهّم أنّ إبقاءها على الإجمال ينافي ذلك.

فكيف كان؛ لا إشكال في صدق المنع عن العلم بالتكليف المدلول عليه تلك الأدلّة المجملة، فإذا صحّ إطلاق الحجب عليه وصار فيه دليلاً للبراءة، فبعدم القول بالفصل يدلّ على البراءة ويصير دليلاً لِما لا نصّ فيه، أو تعارض فيه النصّان أيضاً؛ لعدم المفصّل بينهما، كما لا يخفى.

هذا جملة كلامه ـ دام ظلّه ـ في حديث الحجب فتأمّل فيه!

ومن الأخبار قوله عليه السلام: «الناس في سعة ما لا يعلمون»[١] فإن جعلنا «ما» فيه موصولة مضافاً إليها، فيصير دليلاً للمقام؛ إذ يصير المعنى: الناس ليسوا مكلّفين بحكم مجهولٌ، فيعارض الأخبار الدالّة على العقاب للواقع المجهول الموجب لصيرورة المكلّف في الضيق بالنسبة إليه.

وأمّا لو جعلناها ظرفيّة حتّى يصير المعنى: الناس يكونون في السعة ما داموا جاهلين بقولٍ مطلقٍ، فلا يفيد، بل تصير أخبار الاحتياط واردة عليه، إذ ببركتها يرتفع الجهل المطلق، لأنّ سلب المطلق يرتفع بالإيجاب الجزئي، ولا فرق في هذه الجهة بين أن نقول: إنّ العقاب على مخالفة الاحتياط عقابٌ على نفسه، أو على الواقع لو خولف؛ إذ على كلّ حال بأخبار الاحتياط يرتفع الجهل المطلق، بل يمكن الدعوى بأنّه بناءاً على ذلك أيضاً يكون دليلاً للمقام؛ إذ أمر هذه القضيّة، وهي الجملة الظرفيّة، أي «ما لا يعلمون» دائر بين أن يكون المستفاد منها نفي عموم الحكم أو الحكم العامّ، فبناءاً على الثاني يصير معناها: الناس في سعة ما دام جهلهم بكلّ واحدٍ من الأحكام الواقعيّة والظاهريّة وغيرها، ولا ريب أنّ من جهة حكم الواقع المجهول على كلّ حال الناس في سعة، وإنّما الاحتياط حكم آخر، ولا ينافيها أن يكون في الضيق من جهة الحكم الاحتياطي؛ لكون كلّ من الأحكام موضوعاً على حدة، فمن قبل ذاك الحكم الواقعي المجهول ما دام الناس جاهلين به فيكونون في سعة، وإن كانوا من جهة الحكم الآخر ـ أي الحكم الظاهري والاحتياط ـ في ضيق، فحينئذٍ أيضاً يعارض الحديث أدلّة الاحتياط؛ إذ مفادها

---

(١) مستدرك الوسائل: ١٨ / ٢٠ الحديث ٢١٨٨٦، وفيه: ما لم يعلموا.

رفع السعة وإيداع الضيق بالنسبة إلى الواقع المجهول، فافهم!

ومن الأخبار قوله عليه السلام في جواب السائل، إذ سأل عمّن لم يعرف شيئاً هل عليه شيء؟ قال عليه السلام: «لا»[1]، فإن كان «الشّيء» كناية عن حكم واحدٍ غير معلوم فيصير دليلاً للمدّعى، ويعارض أخبار الاحتياط؛ إذ مفادها إثبات التكليف لكلّ واحدٍ من الحكم الواقعي الغير المعلوم.

وإن جعلناه عبارةً عن جميع الأحكام بلحاظ كون النكرة في سياق النفي تفيد العموم، فعلى ما أفاد الشيخ رحمه الله لا يؤثّر في مقابل أخبار الاحتياط شيئاً.

ولكن هذا يتمّ لو كان المراد بغير العارف؛ الغافل، وأمّا لو كان مطلق الجاهل حتّى يشمل الشاكّ، فيمكن التعدّي عن الشاكّ في جميع الأحكام إلى الشاكّ في بعضها باتّحاد المناط.

نعم؛ لو التزمنا بالموضوعيّة في باب الاحتياط، كما هو ظاهر كلام الشيخ رحمه الله في موارد عديدة أيضاً لا يفيد الحديث للبراءة، إذ أخبار الاحتياط على الفرض يثبت العقاب على مخالفتها، فلو لم يكن عند الجهل بالأحكام عقابٌ على مخالفتها، فمن جهة الاحتياط يستحقّ العقاب على المخالفة في الموارد المشكوكة، فتصير أدلّة الاحتياط واردةً على الحديث أيضاً، كما لا يخفى.

ومن الأخبار قوله عليه السلام: «أيّما رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه»[2]، وقد أورد الشيخ رحمه الله على الحديث بما صار منشأ لجعله الجهالة بمعنى الغفلة[3]،

---

(١) الكافي: ١ / ١٦٤ الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: ٨ / ٢٤٨، الحديث ١٠٥٥٨، مع اختلاف يسير.

(٣) فرائد الأُصول: ٢ / ٤٢.

ولكنّه ليس بوارد، كما أشار ﷺ نفسه أيضاً بالتأمّل في آخر كلامه[١].

وأعظم شاهد على إمكان كون المراد بالجهل أعمّ من الغافل وغيره، وعدم المحذور في ذلك لوجود الجامع لهما ـ كما سيأتي ـ استعمال الجهالة في حديث عبد الله بن سنان الآتي في كلا المعنيين من الغافل والشاكّ[٢]، فما أفاده ﷺ لا يمنع عن دلالة الحديث، وإنّ ما يُضرّ فيه هو: أنّ الظاهر من ركوب الأمر بالجهالة هو أن يكون جاهلاً بجميع جهات الأمر من حيث التكليف الواقعي والوظيفة الظاهريّة كليهما، فلا يصدق هذا العنوان على العالم بالوظيفة ولو من قبيل أدلّة الاحتياط، فلذلك تصير أخبار الاحتياط واردة على الحديث.

وأمّا لو احتملنا كون المراد الجهل بالأمر من حيث التكليف الواقعي فيعارض أخبار الاحتياط، بعد أن كان مفادها إثبات المؤاخذة والتكليف على الجاهل بالواقع، هذا لو التزمنا في الاحتياط بالوجوب الطريقي، وأمّا على الوجوب النفسي، فأدلّة الاحتياط أيضاً واردة على الخبر؛ إذ لا ينافي رفع المؤاخذة عن المكلّف من حيث جهله بالواقع وجواز إقدامه على الأمر من هذه الجهة مع كونه موظّفاً بالتكليف بالاحتياط، فيجب عليه التحرّز من جهته.

ومن الأخبار قوله ﷺ: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهيٌ»[٣] وقد عدّه الشيخ ﷺ ممّا هو أوضح دلالةً من الكلّ على المدّعى، فيعارض أدلّة الاحتياط؛ إذ مدلوله أنّ المكلّف من قبل كلّ شيء مرسلٌ ومختارٌ فيه فعلاً وتركاً حتّى يصل

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ٤٢.

(٢) وسائل الشيعة: ١٧ / ٨٧ الحديث ٢٢٠٥٠.

(٣) وسائل الشيعة: ٦ / ٢٨٩ الحديث ٧٩٩٧.

بالنهي الوارد عليه، وأخبار الاحتياط لا يثبت النهي، بل إنّما لسانها أنّه في ظرف الجهل والشكّ في النهي يجب التحرّز عن العمل بالنسبة إلى ذاك المجهول الحكم.

فحينئذٍ؛ يقع التعارض بين مدلول الحديث وأدلّة الاحتياط، لا أن تكون واردةً عليه، كما في الأخبار السابقة الّتي قد عرفت وجه الورود فيها.

هذا؛ وقد أورد ﷺ عليه في «الحاشية» كما في «الكفاية» ما محصّله: أنّ ذلك لو جعلنا ورود النهي عبارةً عن الوصول به، وأمّا لو كان المراد به الصدور والورود الواقعي أعمّ من أن يصل به المكلّف أم لا، فلا يفيد ذلك للمقام أيضاً[1].

ثمّ إنّه قد يتوهّم لغويّة الحديث وعدم فائدة له على المعنى الّذي أفاده في «الحاشية»؛ إذ يكون المعنى حينئذٍ توضيحاً للواضح، بخلاف ما لو جعلنا الورود عبارةً عن الوصول، فيكون حينئذٍ دليلاً للبراءة عند الشكّ في التكليف وعدم العثور عليه.

ولكنّ الأمر ليس كما توهّم؛ إذ تكون فائدته على المعنى المذكور أنّه يصير الحديث ردّاً للقائلين بالملازمة، أي الملتزمين بأنّه عند استكشاف العقل مصلحة في شيء فنحكم بوجوبه الشرعي أيضاً؛ إذا حكم العقل بوجوبه، وذلك للملازمة بينهما، وأنّ الواجبات الشرعيّة ألطافٌ في واجبات عقليّة، فهذا الحديث يردّ هذا القول؛ لحصره التكليف الشرعي بورود التكليف من ناحية الشرع، وعدم الاعتناء بغيره من الطرق[2]، فما ذكر لا يدفع الإيراد.

---

(١) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ١١٩، كفاية الأُصول: ٣٤٢.

(٢) كما هو التحقيق؛ لعدم الطريق للعقل حتّى يستكشف به ملاكات الأحكام الشرعيّة، كما لا يخفى. «منه ﷺ».

نعم؛ إنّ ما يدفعه هو: أنّه لا إشكال في أنّ الحكم الواقعي قد يثبت بالدليل القطعي؛ بحيث ليس فيه جهة إعمال تعبّد أصلاً، وقد يثبت بالدليل الظنّي، مثل الأمارة الّتي تعلّق بها التعبّد إمّا بظهوره أو جهته ونحوهما.

فحينئذٍ؛ يتحقّق لنا مرتبتان من الحكم: إحداهما الحكم الواقعي الأوّلي، والأُخرى الحكم الواقعي الثابت بالدليل الظنّي الّذي هو في طول الأوّل؛ إذ إعمال التعبّد لا يعقل إلّا في ظرف الشكّ، فلا يُعقل أن يقع في عرض الحكم الأوّلي، فنقول: لا ريب في أنّ الغاية في هذا الحديث شاملة لكلا الحكمين، ولو كان المراد بلفظ «المطلق» هو الواقع، وكذلك المراد بالورود الصدور؛ إذ الحكم الواقعي ولو كان مدلولاً للدليل الظنّي لا يخرج عن كونه واقعيّاً، كما لا يخفى.

فإذا شمل الدليل هذه المرتبة من الظاهري ودخلت في الغاية، والغاية من مراتب المغيّى، لا أن تكون أمراً خارجاً عنه، فلابدّ أن يكون المراد من المغيّى ـ وهو المطلق ـ الأعمّ من الحكم الواقعي الأوّلي والثانوي الّذي هو ظاهريٌّ من جهة، فحينئذٍ نتعدّى من هذه المرتبة من الظاهري إلى المراتب المتأخّرة عنه، وهو الظاهري الثابت للشيء في ظرف الشكّ بالحكم الواقعي مثل مفاد الأُصول ونحوه؛ لعدم القول بالفصل.

فانقدح؛ أنّه لا ينبغي الاستيحاش عن أن يكون المراد بورود النهي الصدور، ولا يضرّ ذلك بالحديث وصيرورته دليلاً للمقام؛ إذ على ما ذكرنا يصير محصّل معنى الحديث[1]: أنّ المكلّف من قبل كلّ شيء مرسلٌ، وليس عليه شيءٌ حتّى يرد الدليل عليه أي النهي واقعاً أو ظاهراً.

---

(١) منضمّاً إلى تنقيح المناط والتعدّي ببركته عن المورد؛ «منه ﷺ».

فالتحقيق أن يقال: إنّ المعنى والمراد بالحديث يحتمل أن يكون أنّ كلّ شيء مطلق واقعاً حتّى يرد فيه النهي بخصوصه.

فحينئذٍ لا يصير دليلاً للبراءة؛ إذ عدم الوصول بالنهي لا يلازم عدم الصدور، أو أنّ المراد أنّه كلّ شيء مطلق ظاهراً وواقعاً حتّى يرد النهي فيه، فيصير دليلاً للبراءة وعدم المؤاخذة على ما ليس فيه نهي بخصوصه لا ظاهراً ولا واقعاً، فعليه يعارض أدلّة الاحتياط وليس محالاً لورودها عليه، ولو على الموضوعيّة؛ إذ على كلّ حال من قبل ذاك الشيء مطلق ولو من جهة الاحتياط مقيّد، كما لا يخفى.

والمقام يحتاج إلى مزيد تأمّل خصوصاً في ما أفاده ـ دام ظلّه ـ من تقريب يتعدّى به إلى الحكم الظاهري.

ومن الأخبار المستدلّ بها صحيحة عبد الرحمان بن الحجّاج[1] وقد استشكل عليها شيخنا ﷺ مامحصّله: إنّما يمكن أن يستدلّ به فيها للمقام على ما يظهر حكمه عليه السلام بالمعذوريّة مع الجهالة بكونها في العدّة[2]، والّذي يحتمل في هذه

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٠ / ٤٥٠ الحديث ٢٦٠٦٨.

(٢) قد نُقل عن بعض الأعاظم: أنّ وجه كون الجهل بأصل العدّة أهون ـ الّذي صرّح به في الحديث ـ أنّه لمّا كان هذا حكماً ضروريّاً من الله بحيث يعرفه كلّ أحد، فالجاهل به ليس متصوّراً غالباً إلّا الغافل المحض الّذي لا يقدر على الاحتياط أصلاً، وهذا بخلاف الجهل بالموضوع واشتباه حال خصوص المرأة، فإنّ الجهل به يتصوّر غالباً ولو بسيطاً، ومع عدم الغفلة رأساً، فحينئذٍ لمّا كان ملتفتاً في الجملة فيمكنه الاحتياط. وأنت خبير بما فيه، حيث إنّه على كلّ حالٍ لابدّ من حمل الرواية على صورة عدم العلم والغفلة رأساً مطلقاً حتّى لا يكون استصحاب في البين، فحينئذٍ لا يبقى الفرق أصلاً، وذكر وجه آخر لدفع الإشكال

الفقرة كون الجهل بالعدّة إمّا من جهة الشبهة الموضوعيّة، أو من جهة الشبهة الحكميّة، أي شكّ المتزوّج في أنّ المرأة الّتي كانت في العدّة مع علمه بأصل الحكم ومقدار العدّة هل خرجت من العدّة أم لا؟ أو شكّ في مقدار العدّة المعيّنة شرعاً للمرأة من حيث الحكم الشرعي بين الزائد والناقص.

فعلى كلا التقديرين لا يمكن استفادة الحكم التكليفي من الحرمة، بل الرواية ممحّضةٌ لبيان الحكم الوضعي، أي جواز التزويج بعد انقضاء العدة ثانياً وعدم التحريم عليه أبداً.

أمّا على الأوّل؛ فمع أنّه شبهةٌ في الموضوع وخارجٌ عمّا نحن فيه، فلمّا كان تكليفه الاستصحاب المغروس في الأذهان، فلا يجوز له الإقدام والعقد عليها حينئذ حتّى يتيقّن بخروجها عن العدّة، فلا يمكن أن يكون ما فعل جائزاً له شرعاً؛ لمخالفته الوظيفة الشرعيّة.

وأمّا على الثاني؛ فأيضاً لمّا كان تكليفه استصحاب العدّة وعدم جواز العقد عليه حينئذٍ فلا سبيل له إلى البراءة، بل ارتكب فعلاً حراماً لما عرفت، فظهر أنّه ليس الحديث إلّا في مقام بيان التكليف الوضعي[1].

وفيه أوّلاً؛ إنّ ما أفاده ﷺ لا يصلح للمنع، إذ بعد تسليم شمول الرّواية

➲ أردأ ممّا عرفت.

نعم؛ يمكن أن يتمّ ذلك بناءاً على جريان الاستصحاب كما احتملناه، فتدبّر!

وتضعيف ذلك بأنّ النسبة بين الدليلين عموماً من وجه، فلا وجه لتحكيم الرواية على الاستصحاب، مدفوع بأنّ تخصيص الرواية بالغافل تخصيص الدليل وتقييده بالفرد النادر جدّاً، كما لا يخفى؛ «منه ﷺ».

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ٤٤ و ٤٥.

للتقدير الثاني كما يقتضيه إطلاقها[١] اللفظي إلى ترك الاستفصال وإرسال الحكم، فمع حكم الإمام عليه السلام بالبراءة فيه لا يضرّ به الاستصحاب الجاري في مورده، بل تصير الرواية دليلاً مخصّصاً للاستصحاب وحاكماً عليه في المورد، كما في سائر الأمارات الحاكمة عليه، فتطبيق الإمام عليه السلام البراءة على المورد يكون من قبلها فتأمّل!

وثانياً؛ لا سبيل لأصل هذا الاستصحاب؛ توضيحه: أنّ الاستصحاب إنّما يجري في ما تعلّق به الحكم الشرعي و [يوجد] مورد لأثره، لا فيما لا أثر شرعي فيه، كما في مثل الغناء المحرّم الدائر أمره بين أن يكون هو الصوت مع الطرب أو بدونه، فما هو الموضوع للأثر الشرعي ليس مفهوم الغناء، بل مصداقه المردّد بين أحدهما، فإذا شكّ في أنّ الغناء بأيّ المعنيين حرام، فلا إشكال في أن يرجع إلى مراد الشارع ومفهوم اللفظ، فإذا صدر الصوت المطلق من أحدٍ ولم يصل إلى حدّ الطرب مثلاً، فلا سبيل إلى استصحاب عدم صدور الغناء عنه؛ إذ ما هو الأثر قد عرفت أنّه ليس إلّا أحد الأمرين، والمفروض أنّ تحقّق الأوّل وعدم تحقّق الثاني متيقّنٌ لا شكّ فيهما، وما هو مشكوك ليس إلّا مفهوم اللفظ، وهو الأثر الدائر بين المصداقين، وليس له أثر شرعيٌ أبداً حتّى يجري فيه الاستصحاب.

وهكذا في باب الرضاع المحرّم المردّد أمره بين كونه عشر رضعات أو خمسة عشر أيضاً. قلنا فيه: أنّه لا مجرى للاستصحاب، والمقام ـ أي الشكّ في

---

(١) كما يشمل أيضاً ما لو شكّ في كون هذه المرأة ذات العدّة رأساً مثل كونها معقودة ونحوه أم لا، إذ مع كون النسبة بين هذا الحديث ودليل الاستصحاب عموماً من وجه، قد يقال بأنّه لا وجه للتحكيم المزبور مع فقد المناط كما في سائر القواعد، فتدبّر! «منه رحمه الله».

كون العدّة المضروبة على المرأة شهرين أو ثلاثة أشهر مثلاً شرعاً ـ فلا مجرى[١] للاستصحاب الموضوعي أيضاً؛ لعين ما عرفت؛ إذ ليس الجامع بين المصداقين الّذي هو المشكوك ذا الأثر، فينحصر الاستصحاب في هذه الموارد باستصحاب الحكم، مثل عدم صدور الحرام ونحوه بعد صدور الفعل المشكوك فيه.

فانقدح ممّا ذكرنا؛ أنّه بناءاً على تسليم شمول الحديث للفرض المذكور وتعميم الآثار المرفوعة من الحكم الوضعي والتكليفي كما يؤيّده قوله، فإنّ الظاهر لحاظ الأعظم من حيث الآثار الأُخرويّة والمؤاخذة على الأفعال، فتأمل فالحديث بجملته يصير دليلاً للبراءة وعدم حرمة العمل عند الشكّ فيه.

وأمّا ما أفاده ﷺ من حمل الجاهل في الحديث على الغافل حتّى يصير قاصراً[٢] فلا يخلو من النظر أيضاً؛ إذ ربّما يكون المكلّف شاكّاً ولكن لمّا لا يمكنه رفع شكّه، وليس الحكم بنحوٍ من الضروريّات حتّى يرتفع بمحض الالتفات، فمع ذلك يكون معذوراً، وكذلك لا إشكال لإمكان تصوير الجامع للجهالة المستعملة في موردين وهو عدم العلم، فتدبّر!

نعم؛ إنّما يمكن أن يضرّ بالحديث ويصرفه عن الإطلاق من حيث الآثار قوله عليه السلام في ذيل الرواية: «فإذا خرجت من العدّة فله أن يتزوّجها»[٣] فإنّ ظاهرها يدلّ على كون ما سبق في الحديث إنّما هو توطئة لهذا الحكم وليس في

---

(١) ونظير ذلك استصحاب النهار بناءاً على الشبهة المفهوميّة فيه، وهكذا الحيوان المردّد والكرّ في الماء، كما أشار إلى منعه صاحب «الجواهر» في بحثه؛ «منه ﷺ». جواهر الكلام: ١ / ١٦٨.

(٢) فرائد الأُصول: ٢ / ٤٥.

(٣) مرّت الإشارة إليها آنفاً.

مقام بيان الحكم التكليفي، فتأمّل جيّداً!

ومن الأخبار قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال [أبداً] حتّى تعرف الحرام منه بعينه [فتدعه]»[1] ينبغي البحث أوّلاً في ما هو محلّ للاستدلال فيه حتّى يظهر الأمر.

فنقول: لا إشكال في أنّ ظاهر القيد وهو: «فيه حلالٌ وحرام» كون التقسيم بهما فعليّاً، كما أفاده شيخنا قدس سره أيضاً[2]، لا فرضيّاً، ولكنّ الإشكال في أنّه هل هذا القيد سيق لبيان منشأ الشكّ، بمعنى كون المشكوك من أيّهما والترديد في أنّه ملحقٌ بهذا النوع أو ذاك مع العلم بحكمهما، أوجب الشكّ، كما في اللحم المطروح الّذي يشكّ في كونه من المذكّى أو الميتة، فوجود هذين القسمين في الخارج مع العلم بحكمهما أوجب الشكّ في اللحم المطروح، أو لا؟ بل القيد سيق لبيان كون القسمين موجباً للتنبيه إلى الشقّ الثالث، ومنشأً للشكّ فيه لا من حيث إلحاقه بأيّهما وجوداً، بل وجود النوعين من الحكم أو الموضوع أوجب الشكّ والتنبيه إليه، كما في لحم الحمير مثلاً الّذي أوجب الشكّ في حلّيته وحرمته والتنبيه إلى وجود الحكمين لجنس اللحم من الغنم والخنزير، وهذا بخلاف ما ليس له حكمان، بل إمّا حرام مطلقاً، أو حلالٌ كذلك، فلا شكّ في النوع الخاصّ منه غالباً.

وبالجملة؛ فعلى الأوّل يتمحّض الحديث لبيان حكم الشبهة الموضوعيّة، وأمّا على الثاني فلا، بل يعمّه وكذلك الشبهة الحكميّة، إذ ما احتملنا من كون وجود القسمين منشأً للتنبيه والشكّ غالباً يجتمع معهما، كما لا يخفى.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٧ / ٨٧ الحديث ٢٢٠٥٠.

(٢) فرائد الأُصول: ٢ / ٤٧.

هذا بالنسبة إلى أوّل الحديث؛ وأيضاً ما له مدخلٌ للاستدلال هو لفظ «الحرام» الواقع في ذيل الحديث فهل لامه لام العهد أو لام الجنس؟ فعلى الأوّل ولو جعلنا المقسم والقيد أعمّ وقوّينا الاحتمال الثاني.

فأيضاً الحديث لا يفيد بالنسبة إلى الشبهات الحكميّة؛ إذ عليه يكون محصّل معنى الحديث: أنّ كلّ ما أوجب وجود النوعين من الحكم: الشكّ والتنبيه إلى نوع آخر منه في كونه من الحرام أو الحلال، فالمشكوك فيه حلالٌ حتّى تعرف أنّه من ذاك الحرام الموجود؛ إذ في الشبهة الحكميّة ولو تعرف الحرام الموجود أيضاً لا يوجب إلحاق المشكوك به، بخلاف الشبهة الموضوعيّة، ففيها إذا عرفت الحرام فيها يرتفع الشكّ عن المشكوك فيه.

ومن الأخبار قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرامٌ»[1] فإن كانت هذه الرواية رواية مستقلّة، غير ما في رواية مسعدة بن صدقة، فتكون دلالتها على المدّعى والبراءة في الشبهات التحريميّة تامّة، فتعارض أخبار الاحتياط، إذ لمّا كان ظاهرها أنّ الشيء بعنوانه الأوّلي، لا بعنوان أنّه مجهول الحكم، فهو حلال حتّى تعرف حرمته، وأخبار الاحتياط تدلّ على أنّ مجهول الحكم وكلّ ما ليس حكمه الأوّلي معلوماً فحرام، فلذلك يتعارضان، ولا مجال للورود والحكومة، بل يصير الحديث دليلاً للبراءة في الشبهات الموضوعيّة والحكميّة كليهما، فما لم يثبت ترجيح لأخبار الاحتياط لا سبيل إلى تقديمها، كما لا يخفى.

وإن كانت هذه القضيّة جزءاً لتلك الرواية، فيشكل الاستدلال بها لغير

---

(١) وسائل الشيعة: ١٧ / ٨٩ الحديث ٢٢٠٥٣، مع اختلاف يسير.

الشبهات الموضوعيّة، إذ فيها لمّا ذكر بعد هذه القضيّة أمثلة للشبهات الموضوعيّة، فتصير تلك الأمثلة بمنزلة التقييد لإطلاق القضيّة وكونها مسوقةً لبيان حكمها، وأنّ القدر المتيقّن في مقام التخاطب ليس إلّا بيان الوظيفة للشبهات الموضوعيّة، فلا يبقى لها إطلاقٌ حتّى يشمل المقام، ودعوى كون الأمثلة تنظيراً وذكراً لبعض مصاديق الحكم بعيدة.

هذا؛ وقد يظهر من بعض كلمات الشيخ ﷺ إشكال آخر من جهة فقه حديث مسعدة، وهو أنّ ما ذكر فيه من الأمثلة، وجه حليّتها وجواز التصرّف فيها كونها مقترنة بأمارات ـ مثل اليد ونحوها ـ توجب ذلك، ولا يبقى محلّ لإجراء قاعدة البراءة وإعمال الأصل، مع أنّ الإمام عليه السلام طبّقها عليها[1].

والظاهر أنّه يسجّل الإشكال وما أتى بجواب، ولكنّا نقول: إنّ تسجيل الإشكال موقوفٌ على أن يكون المراد من القضيّة المسوقة لإنشاء الحكم بها وجعل الحلّية في الموارد المعدودة، فحينئذٍ لا يمكن الجمع بينها وبين الأمثلة.

وأمّا لو جعلناها إخباراً عن كون الحكم في الموارد المجهول حكمها مطلقاً الحليّة، ويختلف منشأه بالنسبة إلى الموارد والموضوعات، فمن تلك الموضوعات عنوان مشكوك الحكم، فهو أيضاً من مصاديق الشيء، ففيه المنشأ للحليّة جعل الإباحة الشرعيّة، وفي غيره إمّا أن يكون اليد أو السوق أو غيرهما، فحينئذٍ يعمّ الحديث الشبهات الحكميّة والموضوعيّة، ويرتفع التنافي عمّا يستفاد من بين مدلول صدر الرواية وما ذكر فيها من الأمثلة؛ فلم تنطبق القاعدة عليها من حيث الإنشائيّة، بل من حيث الإخبار عن عنوانٍ عامّ قد انطبق عليها، ولا ينافي

---

(١) لاحظ! فرائد الأُصول: ٢ / ٤٨ و ٤٩.

ذلك كون حكم بعض الموارد خلاف ما يستفاد من هذا العموم لما تقتضيه القاعدة أو الأصل الجاريتين فيه؛ إذ بهما تخصّص هذه الكليّة، فتأمّل!

هذه جملة ما استدلّوا به من الأخبار، وقد عرفت تماميّة دلالة جلّها، وإن لم تكن دلالة بعضها تامّة، فلا تغفل!

الاستدلال بالإجماع

وأمّا الإجماع؛ فيمكن تقريبه بوجهين:

الأوّل؛ دعوى اتّفاق الأصحاب طرّاً على عدم الاجتناب عن المشتبهات في ظرف عدم البيان عليها، وقد عرفت في صدر البحث عدم فائدةٍ لهذا الإجماع؛ إذ ذلك استدلال بكبرى كليّة تسالم عليه الجميع حتّى الأخباري أيضاً، وإنّما النزاع في الصغرى، والأخباري لمّا يدّعي كون العلم الإجمالي أو أخبار الاحتياط مقتضياً للاجتناب فيكون بياناً، فحينئذ ليس العقاب على ارتكاب المشتبهات عقاباً من غير البيان، ولذلك الإجماع المذكور لا يثمر شيئاً لما هو المتنازع فيه.

الثاني؛ دعوى الإجماع القولي أو العملي على كون بناء العلماء على ارتكاب المشتبهات وعدم الاجتناب عمّا هو مجهولٌ حكمه مطلقاً، فمثل هذا يُثمر للمقام؛ إذ به يستكشف عدم كون البناء على الاحتياط في الموارد المشكوكة، فتثبت الصغرى الّتي هي محلٌّ للنزاع، ويظهر عدم اعتنائهم بأدلّة الاحتياط وعدم تماميّة بيانيّتها، كما هو واضح.

ولكن هنا نكتةٌ لابدّ من التنبيه عليها، وهي: أنّه لا إشكال في أنّ استقرار

بناء العلماء على أمرٍ قد يكون بحيث ليس لكون مستندهم دليلاً لفظّياً، بل صرف استقرار بنائهم إنّما أوجب إقدامهم على عمل بحيث لو ذكروا مع ذلك أدلّةً لفظيّة لما استقرّ عليه رأيهم، يكون من قبيل نكات بعد الوقوع، لا أن يكون مستندهم ذلك، وقد لا يكون كذلك، بل كان مستنده أنّه لمّا عثروا في مسألة على أدلّة متعارضة فطرحوا بعضها إمّا للخدشة في دلالتها أو سندها، أو جمعوا بينها، لكون بعضها أظهر في نظرهم بالنسبة إلى الأُخرى، أو غير ذلك من وجوه الترجيح والجمع، فلذلك استقرّ رأيهم على الأمر وعلى كون الحكم في تلك المسألة الإباحة أو التحريم أو غيرهما، وحينئذٍ يذكرون من الأدلّة لمّا لم يكن من قبيل النكات بعد الوقوع، بل يرجع إلى كونها مستند رأيهم، فيكون استقرار هذا الإجماع عن دليل لفظيّ، لا أن يكون هو بنفسه دليلاً ابتدائيّاً، كما لا يخفى.

فنقول: على ذلك، لا ريب في أنّ الإجماع الاصطلاحي الكاشف عن رضا المعصوم وكون مدرك حجّيته هو الأوّل لا الثاني الّذي قد عرفت، بأن يستند حجيّته إلى رضاهم: إمّا بالحدس أو بالدخول أو بغير ذلك، لما هو المسلّم من أنّ المناط فيه هو كون نفس الاتّفاق كاشفاً عن الرضا.

وأمّا إذا لم يكن كذلك، بل كان مدرك استقرار الرأي تقوية الدليل اللفظي وترجيحه على الأدلّة المعارضة، فلا يُعدّ ذلك من الإجماعات المصطلحة، ولا ينبغي الاعتناء به من حيث هو إجماع؛ لفقدانه ما هو المناط في حجيّة الإجماع وموضوعيّته، بل يرجع إلى الدليل اللفظيّ الكاشف بالإجماع كونه أقوى أو أرجح من غيره من أدلّة المسألة.

إذا عرفت ذلك فنقول: الإجماعات المنقولة أو المحصّلة في المقام من أيّ

القسمين تكون، ليست من قبيل الثاني، كما يظهر بالرجوع إلى كلمات الأصحاب حين دخولهم في المسألة، فيذكرون الأدلّة للبراءة ويرجّحونها على أدلّة الاحتياط أو يجمعون بينهما لحملها على الاستحباب ونحوه، لا أن يكون من أوّل الأمر استقرّ رأيهم على الحكم بالبراءة، بل النظر في كلماتهم يعطي بأنّ منشأ الاستقرار ليس إلّا تقوية أدلّة البراءة.

فحينئذٍ؛ لا يبقى وقعٌ لدعوى الإجماع في المسألة مطلقاً[1]، وظهر لك إنّما قسّمنا الإجماع بنحوين، كما أنّ الوقوع أيضاً يكون كذلك، فلا خصيصة لما ذكرنا بهذه المسألة، بل يجري في كلّ مسألة ادّعي الإجماع فيها، فعلى الفقيه التفحّص والتفتيش عن أنّه يكون الإجماع من أيّ القسمين، ولا يستوحش منه بصرف دعواى كونه منقولاً أو محصّلاً، فلا تغفل وتأمّل!

[الاستدلال بالعقل]

وأمّا دليل العقل الّذي يمكن أن يستدلّ به للمقام، فهو استقلال العقل بقبح العقاب من غير بيان، إلّا أنّ حاله حال القسم الأوّل من الإجماع، وقد نبّهنا عليه في صدر البحث أيضاً، ولكن مع الغضّ عن ذلك قد يستشكل في أصل تماميّة القاعدة بتوهّم ورود قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل عليها؛ لصيرورتها بحكم

---

(١) فلو بنينا على عدم كون مخالفة الأخباري مضرّاً في الإجماع واكتفينا باتّفاق المجتهدين فمع ذلك لا وقع له، فتدبّر!
مع احتمال أن يكون منشأ استقرار اتّفاقهم هو القاعدة المركوزة، أي قبح العقاب بلا بيان لعدم استفادتهم البيانيّة من أخبار الاحتياط، فحينئذٍ كيف يمكن أن يجعل مثل هذا الإجماع دليلاً تعبديّاً كاشفاً عن رضا المعصوم عليه السلام؟ «منه رحمه الله».

العقل والشرع بالملازمة بياناً.

وتحقيق الدفع في ذلك هو أن يقال: إمّا أن يراد من الضرر؛ الضرر الأُخروي ـ أي العقاب ـ أو الدنيوي، من المفسدة أو فوت المصلحة وغيرهما، فعلى الأوّل؛ نتكلّم في أصل تماميّة القاعدة في المقام مع الغضّ عن قاعدة القبح.

فحينئذ؛ فإمّا أن يدّعى وجوبه في ظرف البيان أو في ظرف عدمه، أمّا في الأوّل؛ فنقول: لا إشكال في أنّه لابدّ وأن يحمل نفس هذا الوجوب ـ أي حكم العقل بلزوم رفع الضرر المحتمل ـ كونه في ظرف البيان حتّى يتمّ الموضوع وهو احتمال الضرر، فحينئذٍ هل يعقل [كون] هذا الوجوب أيضاً حكماً؟ إذ الحكم إنّما هو معلولٌ ومترتّب على الموضوع، فكيف يمكن أن يصير هو أيضاً مقدّماً بنفسه؟

وبالجملة؛ يستحيل أن يكون الحكم حافظاً لموضوعه، فإذا لم يمكن أن يصير هذا الوجوب بياناً، والمفروض عدم بيان آخر أيضاً من الخارج بالوجدان، كما هو المفروض، فلا تتمّ هذه القاعدة إلّا فيما تمّ البيان من الخارج مثل الموارد الّتي علم إجمالاً بالتكليف أو الشبهات البدويّة الّتي أُحرز اهتمام الشارع بها، بحيث كان نفس احتمالها منجّزاً، كما في الشبهات قبل الفحص.

فالحاصل؛ أنّ جريانها منحصرٌ بما إذا ارتفع موضوع قبح العقاب بلا بيان، فيثبت البيان من الخارج؛ وإلّا فنفس القاعدة ليست قابلة لأن تتكفّل إثباته، كما عرفت.

وأمّا الثاني؛ فأيضاً لا محيص أن يثبت البيان ـ أي احتمال الضرر ـ بهذا الوجوب؛ فيجري المحذور السابق وأن يكون المعلول الّذي هو الحكم موضوعاً لنفسه وعلّةً له؛ إذ الموضوع إنّما هو بمنزلة العلّة للمعلول، مع أنّه يلزم على هذا

الفرض محذورٌ آخر وهو ثبوت البيان، مع أنّ المفروض البحث عن القاعدة مع عدم البيان، فيلزم أن يكون الشيء مفنياً لنفسه.

فعلى كلا التقديرين؛ فقاعدة دفع الضرر ممنوعة في حدّ نفسها، ولو فرضنا عدم وجود قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وإنّما تسليمها وتماميّتها منحصرة بما إذا ثبت من الخارج احتمال الضرر والبيان من الخارج.

وأمّا على الثاني؛ أي أن يكون المراد الضرر الدنيوي، ففيه **أوّلاً**؛ ممنوعٌ أن يكون كلّ مفسدة ضرراً، بل هي أعمّ منه، كما أشرنا إلى ذلك في المباحث السابقة، وإليه ذهب في «الكفاية»[1] أيضاً.

وثانياً؛ على فرض تسليم ذلك فنقول: ليس حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل إلّا إرشاديّاً، فلا يستتبع ذلك حكماً شرعياً إلزاميّاً حتّى يجب الاجتناب به عن المشتبه.

وثالثاً؛ مع الغضّ عنه وتسليم كون أمره ووجوبه مولويّاً؛ إذ للعقل أيضاً الحكم كذلك، بمعنى إدراكه الحسن والقبح، فيحدث بذلك عنه عند احتمال الضرر حكماً مولويّاً طريقيّاً، موجبه تنجّز الواقع بالاحتمال في نظره، كما له مثل ذلك في موارد الدماء والأعراض والأموال، فعند الاشتباه فيها يحكم الحكم المولوي الطريقي، كما أنّ له الحكم النفسي في مثل الظلم، وكذلك في تلك الموارد عند ظهور حالها وعدم جواز ارتكابها.

فكيف كان؛ فمع تسليم كون الحكم الطريقي له كذلك في المقام، فإثبات النهي المولوي الشرعي وإيجاب الاحتياط به موقوفٌ على تسليم الملازمة، فمن

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٤٣.

التزم بها في موارد الحكم النفسي له وأُثبت ببركتها النهي المولوي النفسي الشرعي، فكذلك لابدّ أن يلتزم به في المقام بالنهي الطريقي، ومن أنكر الملازمة بدعوى إمكان كون ما يدركه العقل مقتضياً فله الإنكار في المقام أيضاً، كما لا يخفى.

مضافاً إلى إمكان دعوى كون أدلّة البراءة من الأخبار والآيات كاشفة عن عدم الضرر وعدم النهي الشرعي في المشتبهات، فتأمّل واغتنم!

ثمّ إنّه نقل عن السيّد أبي المكارم ابن زهرة ﷺ كلاماً لا بأس بالإشارة إليه، ومحصّل ما يستفاد من مقالته هو: أنّه لاخفاء في أنّ الغرض من التكليف إحداث الداعي في المكلّف لينبعث ويتحرّك إلى نحو المأمور به، ويأتي الفعل بداعي امتثال تكليفه، وأمّا إتيان الفعل أحياناً لا بداعي ذلك بل بحسب الاتّفاق لا يُعقل أن يصير سبباً للتكليف ومقصوداً للامتثال، وكذلك عند الشكّ به بداعي احتمال التكليف؛ إذ لولا أن يكون أمرٌ يقتضي إتيان التكليف في حال الشكّ به، لا تدلّ الأوامر الأوليّة امتثال التكليف المحتمل في ظرف الشكّ به. وإذا كان أمر كذلك، فالأوامر الأوليّة منعزلة عن التأثير في الحالة المذكورة، فيتمحّض أن يكون التكليف وأمر المولى داعياً للامتثال بنفسه لا غير، فحينئذ يتوقّف ذلك على العلم به حتّى يصير العلم موجباً لدعوى العقل على الامتثال، ومع الجهل به تستحيل دعوته؛ إذ هي معلول لطلب المولى وأمره ونهيه، فلو طلب الفعل مع الجهل به يكون ذلك تكليفاً بما لا يطاق، هذا مراده من أنّ التكليف بما لا طريق إلى العلم به[1] إلى آخره.

---

(١) نقل عنه الشيخ ﷺ في فرائد الأُصول: ٢ / ٥٧ و ٥٨، غنية النزوع: ٢ / ٢٨٦.

هذا محصّل مراده، وأنت خبير بأنّ نتيجة هذا الكلام انحصار التكاليف الأوليّة بالعالم بها، وعدم الاشتراك فيها بين العالم والجاهل، والعجب أنّ الشيخ ﷺ بعد ذلك قرّر كلامه ﷺ وما أتى بجواب عنه[1]، مع أنّ لازم هذه المقالة هو التصويب المجمع على بطلانه.

فأمّا الجواب وإن كان يظهر تفصيله ممّا أوضحنا في بحث جعل الطرق، ولكن نقول: مجمل الكلام في ذلك هو: أنّه لا إشكال في أنّ الأُمور الّتي لها مقدّمة مركّبة من جزءين أو أزيد، ولا يكون إيجادها بيد شخص واحد، ولم يكن لذلك مستقلّاً في إيجاد ذي المقدّمة، بل كان كلّ جزءٍ منها بيد شخص دون آخر، وذلك مثل البيع، المتوقّف على الإيجاب والقبول الّذي أحدهما بيد البائع والآخر بيد المشتري، فمثل هذه الأُمور لمّا لا يمكن أن يكون أحد الأجزاء مستقلّاً في إيجاد ذي المقدّمة، ولذا فبعد الإيجاد (الوجود) أيضاً لا يستند إلّا بالمجموع، فلابدّ فيها من التكليف في الجهات والحدود، واستناد كلّ حدّ من ذي المقدّمة إلى أحد الأجزاء أي الحدّ الخاصّ به.

ثمّ لا ريب أنّ باب التكاليف يكون من قبيل ذلك، بمعنى أنّ تحقّق المأمور به الّذي هو ذو المقدّمة في الخارج متوقّف على أُمور:

منها؛ إعلام المولى والمكلّف مراده بتوسّط الخطابات الواقعيّة.

ومنها؛ دعوة العقل المكلّف على امتثاله.

ومنها؛ علم المكلّف بالتكليف، وغير ذلك ممّا لو اجتمعت في الوجود فيتمّ

---

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ٥٨ و ٥٩.

تمام المقتضي لتحقّق ذي المقدّمة، فمن ذلك يصير المأمور به أو المنهيّ عنه ذا جهات وحدودٍ يستند كلّ حدٍّ منها من حيث الوجود والعدم إلى الجزء الخاصّ به.

فحينئذٍ؛ لو قلنا بأنّ الأحكام الواقعيّة الّتي مشترك فيها العالم والجاهل، فهي ليست إلّا عبارة عن الإرادة والطلب المتعلّق بالفعل، من الجهة الّتي تكون بيد المكلّف والآمر، أي حدّ إعلامه وإبراز إرادته، وأمّا سائر الحدود فلا تكون مستندة إليه، فلا يمكن أن تتعلّق إرادته التشريعيّة به بقول مطلق، ولمّا لا يتوقّف تحقّق الإرادة كذلك على وجود المراد وتحقّقه على كلّ حال، بل شأن الإرادات التشريعية إنّما هي إيجاد المقتضي لحكم العقل ودعوته، فلا يُضرّ جهل المكلّف بالخطاب والطلب، بل المضرّ إنّما هو السكوت عن أصل إنشاء الخطاب؛ لأنّ على الآمر سدّ باب عدم المراد من ناحيته، ووظيفته رفع المانع عن تحقّقه من قبل نفسه.

نعم؛ لو كانت إرادته شديدة، بحيث تتعلّق بتحقّق المراد في الخارج كيفما كان الّذي هو خلاف طبع الأحكام الأوليّة، فحينئذٍ عليه إنشاء خطاب آخر يدلّ على بقاء الإرادة ووجودها، حتّى في حال الشكّ بالمراد.

وأمّا لو قلنا بكون فعليّة الأحكام الواقعيّة إنّما تكون بتعلّق الإرادة بالفعل وجوداً وعدماً بقول مطلق، بمعنى أن يكون جميع جهات تحقّق المراد في الخارج مستنداً إلى المكلّف، وما التزمنا بالحدود، ولازم ذلك وجود الحكم والطلب حتّى في حال الشكّ به بمقتضى الخطاب الأوّلي، فمع الجهل به يلزم ما أفاده السيّد المستدلّ ﷺ بل على المكلّف حينئذٍ إمّا رفع الجهل ولو بالأسباب الغير العاديّة، أو رفع اليد من الطلب رأساً، ولكن قد عرفت في محلّه أنّه ليس ذلك معنى فعليّة

الحكم والإرادة، بل معناها الشقّ الأوّل من الترديد، فعليه لا يبقى وقع لهذا الاستدلال، كما لا يخفى.

هذا؛ وقد يستدلّ للبراءة بالاستصحاب، والاحتمالات فيه ثلاثة، فإنّه إمّا أن يستصحب عدم استحقاق العقاب الثابت حال الصغر، فيرتفع العقاب بنفي منشأه وهو جعل الترخيص في مورد المشتبه الّذي هو ضدّ التكليف والإلزام، أو يكون المنشأ عدم التكليف، أو يكون أمرٌ مقدّماً على هذا المعنى، بل علّة وسبباً له وهو البراءة عن التكليف الثابت حال الصغر، المقابل للاشتغال حال البلوغ، وإمّا أن يكون عدم المنع في مقابل المنع الثابت حال البلوغ أيضاً.

أمّا الأوّل فلا محلّ لجريانه، وذلك لأنّه لمّا كان شأن الاستصحاب جعل مماثل الحكم الواقعي في ظرف الشكّ مع حفظه بلا تكفّل لرفعه، فلازم ذلك في المقام إنّما هو جعل الترخيص في ظرف الشكّ في العقاب واحتماله، ولا ريب أنّه كما أنّ جعل الترخيص عند القطع بالعقاب قبيح، كذلك عند احتماله، وإن قيل: إنّه بالاستصحاب يقطع بعدم الاستحقاق، فيكون هذا خلاف شأن الاستصحاب، كما لا يخفى.

ولا فرق في ذلك بين أن تكون حجّية الاستصحاب من باب الشرع أو العقل؛ إذ بناءاً عليه الّذي هو عبارةٌ عن الظنّ بالملازمة بين عدم السابق وبقائه لاحقاً. وبعبارة اُخرى؛ إذا كان شيءٌ ثابتاً سابقاً، فما لم يقطع بتبدّله عن حاله يحكم ببقائه على حاله من باب الظنّ بعدم تبدّله، فحينئذٍ؛ أيضاً لا مجال للاستصحاب المذكور؛ إذ عليه يكون معنى استصحاب عدم استحقاق العقاب أيضاً أنّه تعبّد بعدم الاستحقاق عن الشكّ فيه، فيجيء المحذور السابق.

وأمّا الثاني؛ فلا مجرى له أيضاً مطلقاً؛ إذ الشكّ في التكليف في نفسه كافٍ في جريان البراءة؛ لأنّ مناط حكم العقل بالاشتغال هو الوصول بالتكليف التوأم مع العقاب المنجّز لا وجوده الواقعي، فما لم يصل التكليف ولم يعلم به المكلّف فالعقل يحكم بالبراءة؛ بحيث لا اعتناء بالتكليف الواقعي واحتماله، فلو لم يكن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يكفي نفس عدم الوصول بالتكليف للحكم بالبراءة، حتّى لو احتمل التكليف واقعاً التوأم مع احتمال العقاب، مع ذلك لا يحكم العقل بالاشتغال.

وبالجملة؛ فإذا كان نفس الشكّ في التكليف كافياً للحكم بالبراءة، فلا يبقى موضوعٌ للاستصحاب حتّى يثبت به عدم الاشتغال[1]، وأيضاً لا فرق في ذلك بين أن يقال بحجّية الاستصحاب من باب الظنّ أو الأخبار، كما لا يخفى.

وأمّا الثالث، وهو استصحاب عدم المنع، فعليه يفترق بين المسلكين في مسألة حجيّة الاستصحاب، ولا يتوهّم أوّلاً المحذور في هذا الاستصحاب أصلاً من حيث كونه أمراً عدميّاً، وهو ليس أمراً قابلاً لأن يستند إلى الشارع؛ إذ يكفي في صحّة الاستناد إلى الشارع أن يكون رفع هذا العدم بيد الشارع وتبدّله بالوجود.

وبعبارة أُخرى؛ لمّا يكون للشارع إبقاء هذا العدم بحاله وتبدّله بالوجود، فلذلك يصحّ الاستناد إلى الشارع وجريان الاستصحاب، لكونه قابلاً لتصرّف الشارع فيه بقاءاً، ولو لم يكن قابلاً له حدوثاً.

---

(١) إذ يصير ذلك من قبيل ما هو الثابت بالوجدان إن يثبت بالاستصحاب، وهذا مراد شيخنا ﷺ قد عبّر في بعض كلماته بأنّ الحكم للشكّ لا للمشكوك، فتدبّر! «منه ﷺ» (لاحظ! فرائد الأُصول: ٣ / ٢٩٣ ـ ٢٩٥).

وأمّا الكلام في هذا الاستصحاب بعد أن يثبت عدم المحذور فيه من حيث نفسه، فنقول: أنّه لو قلنا بحجّية الاستصحاب من باب الظنّ حتّى يثبت جميع لوازم المستصحب الّتي منها في المقام إثبات الإباحة والترخيص باستصحاب عدم المنع الثابت حال الصغر، أو قلنا بكون حجّيته من باب الأخبار، ولكن التزمنا بحجّية مثبتاته أيضاً، فلا محذور في هذا الاستصحاب، إذ تترتّب الفائدة على جريانه؛ لأنّه يحكم به بالإباحة الشرعيّة للمستصحب، فيجوز استعمال الثوب المشتبه في الصلاة مثلاً المشروط بكونه مباحاً شرعاً، وإن لم نقل بذلك، فإن لم يكن في مقابل هذا الاستصحاب حكم الأخباريّين تمسّكاً بالأخبار بوجوب الاحتياط في الشبهة التحريميّة، فلا مجرى لهذا الاستصحاب؛ إذ لا ثمرة تترتّب عليه.

وأمّا مع قولهم بذلك فيجري الاستصحاب ويرتفع ببركته الشكّ، فلا يبقى موضوع لجريان أدلّة الاحتياط؛ إذ مفاد الاستصحاب إثبات اليقين تعبّداً.

فممّا ذكرنا انقدح: أوّلاً: أنّ التفصيل بين المسلكين في باب الاستصحاب إنّما يجوز بناءاً على أن يكون المراد بالاستصحاب المعنى الثالث، وأمّا على المعنيين الأوّلين فقد عرفت عدم الفرق بينهما.

وثانياً؛ أنّ الممنوع عنه من الاستصحاب أيضاً على الأوّلين، وأمّا على الثالث، فعلى التقدير الّذي قلناه فلا إشكال في جريانه، وتترتّب عليه الثمرة في مقابل المنكرين للبراءة، وإن لم يكن مقيّداً بالنسبة إلى الملتزمين بالبراءة، إذ عندهم نفس الشك في التكليف يكفي في الحكم، فباب البراءة غير باب الاستصحاب، بل بين موردهما التباين، كما لا يخفى.

هذه جملة استدلال المجتهدين على البراءة، وقد عرفت حالها، فتدبر.

[استدلال الأخباريّين للاحتياط]

وأمّا الأخباريّون فاستدلّوا للاحتياط بوجوه ثلاثة[١]:

الأوّل: الأخبار، وهي بين طوائف أربعة، أهمّها الطائفتان اللتان هما العمدة من دليلهم، الأُولى ما دلّ على وجوب التوقّف وعدم المضيّ قولاً وعملاً في الشبهات[٢].

ومحصّل الجواب عنها أنّ الإنصاف أنّه لا يستفاد من نواهيها إلّا الإرشاد أو القدر المشترك بين الوجوب والندب، بأن يكون النهي مستعملاً في مطلق الطلب بداعيين، فلا يترتّب عليها شيء زائداً على ما يترتّب على مخالفة المرشد إليه، وكذلك لا يجب الالتزام بها على الاحتمال الثاني، إلّا في الموارد الّتي يثبت البيان من الخارج، بحيث يصير احتمال العقاب به منجّزاً، كموارد الشبهات المشوبة بالعلم الإجمالي، أو الشبهات قبل الفحص الّتي يحكم العقل فيها بلزوم الاحتياط، ولا تجري فيها قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بل يكون نفس العلم الإجمالي وكذلك وجوب الفحص بحكم العقل بياناً.

وبالجملة: الحكم بلزوم الاحتياط في الشبهات تابعٌ لتنجّز احتمال العقاب فيها، ولا يمكن إثباته بهذه الأخبار بسبب إطلاق الهلكة عليها، خصوصاً بعد اشتمال جملةٍ منها على أنّ «الوقوف عند الشبهة خيرٌ من الاقتحام في الهلكة»[٣]،

---

(١) لاحظ! فرائد الأُصول: ٢ / ٦٣ و ٦٤.

(٢) أُنظر! وسائل الشيعة: ٢٧ / ١٠٦ الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، وما يجوز أن يقضي به.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٧ / ١١٩ الحديث ٣٣٣٦٨.

فإنّ إثبات كون المورد المشتبه ممّا يحتمل فيه الهلكة المراد بها العقاب، كما هو المدّعى بنفس هذه الأخبار، وهذا التعليل دورٌ واضح، كما مرّ عند تقرير دليل العقل، فحينئذٍ ينحصر موردها بما يثبت من الخارج احتمال العقاب.

هذا لو كان المراد من الهلكة في الأخبار هو العقاب الأُخروي، وأمّا لو كان المراد الضرر الدنيوي، فلا يوجب ذلك أيضاً إيجاب الاحتياط، بل يصير الترك مستحسناً.

ثمّ إنّ شيخنا ﷺ أورد كلاماً في المقام لا يخلو عن المناقشة، محصّل ما أفاد في طيّ «إن قلت»: أنّه لا إشكال في أنّ المتبادر من الهلاك في اصطلاح الشريعة هو الهلاك الأُخرويّ المراد به العقاب كذلك، فحينئذٍ يستكشف من هذه الأخبار إنّاً عدم سقوط العقاب عن التكاليف المجهولة، وبقاء التكليف ولو لم يعلم به، فلا محيص عن الاحتياط فيما احتمل التكليف لهذه الأخبار.

فأجاب عن ذلك ﷺ بأنّ وجوب الاحتياط إن كان مقدمّةً للتحرّز عن العقاب الواقعي فهو مستلزمٌ لأن يُعاقب على الواقع المجهول، والأخباري منكرٌ لذلك بلا إشكال، وإن كان حكماً ظاهريّاً نفسيّاً يوجب العقاب على مخالفة نفسه، فهو خلاف صريح الأخبار[1].

ففيه؛ أنّ هنا شقّاً ثالثاً وهو التحقيق، وهو أن يكون إيجابه طريقيّاً، فحينئذٍ يكون العقاب على الواقع الّذي نصب عليه الطريق؛ ضرورة أنّ الاحتياط ولو لم يكن بنفسه بياناً، ولكن تترتّب عليه نتيجة البيان، فعلى هذا ليس العقاب من غير بيان.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ٧١.

هذا؛ ولكن مع ذلك لا يمكن إثبات وجوب الاحتياط علينا بهذه الأخبار، أو يتوقّف ذلك على أن يحتمل الهلكة ـ أي العقاب ـ في مطلق الشبهة، واحتمال ذلك وإثباته بنفس هذه الأخبار يلزم به الدور، والمفروض عدم وجود بيان آخر أيضاً من الخارج بالوجدان.

نعم؛ قد تتوهّم تماميّة دلالة هذه الأخبار ـ أي المشتملة على التهلكة ـ على لزوم الاحتياط بالنسبة إلى المخاطبين بتلك الأخبار، ثمّ يسري منهم إلينا باشتراك التكليف.

توضيح ذلك: أنّه لا إشكال في أنّه قد أُطلقت التهلكة الظاهرة في العذاب الأُخروي على مطلق موارد الشبهة بلا اختصاص بالشبهات قبل الفحص أو المشوبة بالعمل الإجمالي، ومن المعلوم أنّ ذلك لا يجتمع مع قاعدة قبح العقاب بلا بيان الّذي هو مفقودٌ في الشبهات البدويّة، فمن هذا الإطلاق ووجود هذه القاعدة المرتكزة المسلّمة يستكشف وجود بيان آخر غير هذه الأخبار للمخاطبين به، يثبت احتمال العقاب في الموارد المشتبهة، ولذلك أُرشد بهذه الإطلاقات على الحذر منها، ثمّ بدليل اشتراك التكليف يثبت الحكم لنا، لا أن تكون نفس هذه الأخبار دليلاً مستقلّاً حتّى يلزم المحذور السابق.

نعم؛ لو كنّا نحن مخاطبين بهذه الأخبار لم يجر ما ذكر، لما عرفت، ومن الواضح أنّ الأمر ليس كذلك.

وأنت خبيرٌ بأنّ ذلك ليس إلّا من باب التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة؛ إذ مع تسليم عموم إطلاق التهلكة على الموارد المشتبهة الّتي منها الشبهة البدويّة لا ريب أنّه يكون في قبالها أيضاً أدلّة من الآيات والأخبار الدالّة على عدم العقاب،

إلّا مع إرسال الرسل وبيان التكليف المساوق ذلك لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فحينئذٍ تخصّص هذه الأدلّة تلك العمومات بما يثبت فيه البيان عقلاً أو نقلاً، فيدور أمر هذه الموارد ـ أي الشبهات البدويّة الّتي لم يثبت البيان لها من الخارج ـ بين أن يكون من مصاديق أخبار التهلكة أو الأدلّة المخصّصة، فكيف يمكن إدخالها في الأُولى مع البناء على عدم جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة؟

نعم؛ لو كان المخصّص لبيّاً ـ وهو في المقام حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان ـ ولم تكن الأدلّة اللفظيّة مثل قوله تعالى: ﴿ وَما كُنّا مُعَذِّبينَ حَتّىٰ نَبْعَثَ رَسولاً ﴾[1] ونحوه، يتمّ ما ذكر، ولكن سيظهر لك عند بيان أدلة المجتهدين دلالة جملة منها على ذلك.

ومع الغضّ عن ذلك وتسليم ما ذكر، إمّا من باب البناء على جواز التمسك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة مطلقاً، أو القول بأنّ المخصّص هنا لبّي فنقول: تكون غاية مدلول هذه الأخبار العقاب على الواقع المجهول، فيتعارض مع ما عرفت من أدلّة البراءة على عدم العقاب عليه ما لم يكن هنا بيان لو قلنا بكون المراد به ما يطلق عليه البيان لا إتمام الحجّة، كما هو التحقيق، فإذا تعارضا فلا تجري فيه الأخبار العلاجيّة؛ لأنّ المرجّحات لا تجري هنا؛ إذ منها المخالفة للعامّة.

وأيضاً؛ لا يجري الجمع هنا برفع اليد عن ظاهر كلّ منهما بنصّ الآخر من حمل أخبار التهلكة على استحباب التوقّف؛ لكون أدلّة البراءة نصّاً في الإباحة؛ إذ لا معنى لاستحباب الوقوف عند التهلكة، وكذلك لا موقع للتخيير في ارتكاب ما

---

(١) الإسراء (١٧): ١٥.

هو الموقع للنفس في الهلكة وعدمه، وكذلك لا سبيل إلى طرحها؛ إذ لو لم تكن متواترة لفظاً تكون متواترة إجمالاً، فينتهي الأمر إلى تعارض الطائفتين فتتساقطان، والمرجع هو حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان، فتجري البراءة العقليّة.

أقول: وفي الجواب الثاني مواقع للنظر، من عدم جريان الأخبار العلاجيّة لم لا تجري؟ مع أنّ مقتضاها ترجيح أخبار الاحتياط؛ لكونه مخالفاً للعامّة، وأيضاً لا مانع من الجمع وكذلك التخيير؛ إذ جملةٌ من أخبار التهلكة ظاهرة في رجحان الوقف لا لزومه، مع أنّه لا معنى لاستحباب ترك التهلكة؛ وكذلك التخيير بين رفع اليد عن الإيقاع في الهلكة وعدمه؛ إذا كانت الهلكة مقطوعة لا محتملة، فتأمّل!

وأمّا الطائفة الأُخرى، وهي أخبار الاحتياط[1]، فالإنصاف أنّها أيضاً لا تسمن ولا تغني شيئاً؛ إذ غاية مدلولها إمّا الاستحباب، كما هو صريح جملة منها[2]، وإمّا الإرشاد المحض، كما هو ظاهر الأُخرى.

ولو سلّمنا كون الأوامر فيها إيجابيّة مولويّة؛ فنقول: فيكون مفادها العقاب على الواقع المجهول بناءاً على عدم كون وجوب الاحتياط نفسيّاً، كما يظهر من كلمات شيخنا ﷺ[3][4] وقد أشرنا إلى كونه خلاف التحقيق، فحينئذٍ يقع التعارض

---

(١) لاحظ! وسائل الشيعة: ٢٧ / ٥٤ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، وما يجوز أن يقضي به.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧ / ١٦١ الحديث ٣٣٤٨٦، و ١٦٢ الحديث ٣٣٤٩٢، و ١٦٥ الحديث ٣٣٥٠١.

(٣) كما هو صريح كلامه ﷺ هنا أيضاً مضافاً إلى ما سبق؛ «منه ﷺ».

بينهما و [بين] أدلّة البراءة الدالّة على نفي العقاب والتكليف عن الواقع المجهول، ولمّا كانت هذه الأخبار ظاهرة في الوجوب ونصّاً في الاستحباب، وأدلّة البراءة أيضاً في الإباحة، فلا بدّ من رفع اليد عن ظاهرها بنصّ تلك الأدلّة، وحملها على استحباب الاحتياط، فافهم!

هذا حال عمدة الأخبار الّتي استدلّ بها للاحتياط.

وأمّا الآيات فهي بين طائفتين، وكلتاهما قاصرتان عن الدلالة؛ لما عرفت في الأخبار، فإنّ لسانهما وغاية مدلولهما يكون مثل الأخبار، من عدم جواز القول والعمل بغير علم وعدم الإقدام على التهلكة، والجواب ما ذكرنا في ردّ الأخبار، كما أفاد شيخنا ﷺ أيضاً بما لا مزيد عليه[٥].

الثالث من أدلّتهم هو العقل، وقد قرّروا حكم العقل بلزوم الاحتياط بوجهين:

الأوّل: هو أنّه إنّا نعلم إجمالاً بوجود واجبات ومحرّمات كثيرة في الشريعة قد خَفِيت علينا أشخاصها، فيجب الاحتياط في جميع الأطراف المشتبهة تحصيلاً للبراءة اليقينيّة؛ إذ لا يوجد ما يُعيّنها تفصيلاً حتّى ينحلّ العلم الإجمالي؛ لأنّ ما هو القابل لأن يجعله منحلّاً ليس إلّا العلم التفصيلي؛ لكونه دالّاً على ذاك المعلوم بالإجمال مع الخصوصيّة، فيزيد على العلم الإجمالي فيجعله منحلّاً، والمفروض أنّه مفقود في المقام، والموجود ليس إلّا الطرق الظنّية، وهي ليست منافية للعلم الإجمالي لا بنفسه ولا بدليل اعتباره.

---

(٤) فرائد الأُصول: ٢ / ١٠١ و ١٠٢.

(٥) فرائد الأُصول: ٢ / ٦٣.

نعم؛ لو كانت الأدلّة الظنيّة تجعل المعلوم بالإجمال منحصراً بدائرة نفسها بأن يكون مفاد أدلّتها انحصار الواقع بمؤدّياتها، بحيث يدخل غيرها من الأطراف في الشبهة البدويّة لذلك، مع أنّه ليس الأمر كذلك بلا إشكال، فحينئذٍ لا محيص عن الاحتياط الكلّي في جميع الموارد المشتبهة.

ثمّ الجواب عن هذا الدليل يختلف على المبنى؛ لأنّه لو كان مبنى الاستدلال في ظرف الانسداد فتدخل المسألة في باب الانسداد وتجري مقدّماته، وقد عرفت في محلّه أنّ النتيجة تختلف على حسب اختلاف المسلك في كيفيّة ترتيب المقدّمات من جعل البيان مثل هذا [العلم] الإجمالي أو غيره، وأمّا لو كان مبناه حال الانفتاح لوجود العلم أو العلمي بالتكاليف، فلابدّ من التعرضّ للجواب هنا.

فالشيخ ﷺ قد أجاب أوّلاً عنه بما لا يخلو ظاهر كلامه عن التهافت بين كلامه هنا[1] وما أجاب به عن صاحب «الفصول» سابقاً عند ردّه، من عدم كون التكاليف المعلومة إجمالاً منحصراً بما في دائرة الطرق[2]، بل كلامه هذا مناقض لما أفاده هنا [ك] في تقريب الاستدلال عند الجواب عن الإيراد الوارد عليه، حيث أنكر أن يكون العلم الإجمالي منحلّاً بالطرق الظنيّة؛ لعدم إفادتها حصر الواقع بمؤدّياتها، ولذلك اعترض عليه ﷺ كلّ من عثر علىٰ كلامه هنا، كما أنّهم اعترضوا أيضاً على جوابه الثاني بكونه مصادرةً، فأجاب كلّ عن دليلهم ـ أي الأخباريّين ـ حسبما أدّى إليه نظره من صاحب «الكفاية»[3] وغيره[4] فراجع!

---

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ٨٩.

(٢) فرائد الأُصول: ١ / ٤٣٩.

(٣) فرائد الأُصول: ٣١٧.

(٤) الفصول الغرويّة: ٣٥١.

ولكنّك خبير أنّ صدور مثل هذا التهافت بعيدٌ عمّن هو دون الشيخ ﷺ بمراتب، فكيف بمثله الّذي هو أجلّ شأناً أن يُنسب إليه مثل هذا التناقض البديهي في الكلام، مع كمال القرب بين الكلامين؟! فالإنصاف أنّ ما يتبادر من ظاهر كلامه ليس مراده قطعاً، بل التحقيق أنّه قد أُخفي مرامه.

وتظهر حقيقته بعد ذكر مقدّمة، وهي: أنّه لا يخفى أوّلاً أنّ كلّ واحدٍ من الجوابين ناظرٌ إلى جهة دون الأُخرى، فالأوّل ناظرٌ إلى قصور في العلم الإجمالي ونقض في أصل التكليف بخلاف الثاني، فهو راجعٌ إلى النقض في دائرة المعلوم مع تماميّة العلم الموجب لذلك، أي نقض انحلال العلم الإجمالي.

ثمّ إنّ الطلب المتعلّق بأطراف العلم الإجمالي[1] يكون على أنحاء ثلاثة؛ إذ قد يتعلّق الطلب المطلق بالواقع المردّد على كلّ واحدٍ من الطرفين اللذين علم إجمالاً وجوب أحدهما أو حرمته كذلك؛ بحيث لا يرضى الآمر بترك الواقع ومخالفته في كلّ واحدٍ من الطرفين قد اتّفق وصادف كونه واقعاً، ولا إشكال أنّ نتيجة ذلك تكون وجوب تحصيل الموافقة القطعيّة فعلاً وتركاً.

وقد تكون كيفيّة الطلب على خلاف ذلك، بأن يكون متعلّقاً بالطرفين، ولكن بحيث يجوز ترك كلّ واحد من الطرفين، ولازم ذلك عدم تنجّز الواقع مطلقاً وجواز المخالفة القطعيّة.

وقد يكون الأمر متوسّطاً بينهما، بأن يكون الطلب متعلّقاً بالواقع المردّد من

---

(١) بعبارة أُخرىٰ: الواقع المردّد بين أطراف العلم الإجمالي [و] الطلب المتعلّق به علىٰ أنحاء ثلاثة: قد يكون الواقع مطلوباً مطلقاً، وقد يكون مطلوباً من جهة بعض الاحتمالات، وقد لا يكون مطلوباً كذلك؛ «منه ﷺ».

جهة دون جهة، بمعنى أن لا يرضى الآمر بترك الواقع من ناحية أحد الطرفين؛ بحيث لا يريد سدّ باب عدم الواقع وانحفاظه إلّا من حفظ وجود أحد الاحتمالين الذين انطبق المكلّف به عليهما، ولازم ذلك العقاب على ترك الواقع لو ترك كلا الاحتمالين، وعدم العقاب بترك أحدهما سواء اتّفق كون الواقع منطبقاً عليه أم لا، كما أنّ لازم الأوّل حفظ كلّ واحدٍ منهما.

ثمّ في الصورة الأخيرة قد يطلق الترخيص المتعلّق بأحد الاحتمالين بلا تعيين في أحد الجانبين، ولازم ذلك الترخيص التخييري، أي كون المكلّف مخيّراً في حفظ وجود الواقع من ناحية كلّ من الاحتمالين، وقد تعيّن الترخيص بتعيين طريق بالنسبة إلى أحد الطرفين الكاشف ذلك عن قناعته حفظ الواقع من ذاك الطرف دون الآخر؛ بحيث لو انتهى الأمر بتركه إلى ترك الواقع لم يكن المكلّف معاقباً، بخلاف الطرف المحتمل المنصوب له الطريق والأمارة، ولازم ذلك بحكم العقل الأخذ به وعدم مخالفته، واستحقاق العقاب بترك الواقع لو صادف انطباقه عليه، بل ولو لم يتّفق في الجملة.

فالحاصل؛ إذا أحرزنا قناعة الشارع ببعض أطراف المحتمل، فإن لم يُعيّن منجّزاً لأحد الطرفين فالمكلّف مخيّرٌ بالأخذ بكلّ منهما، وإن عيّن فلا محيص عن الأخذ بالطرف الّذي تنجّزه بالأمارة ونحوها.

إذا عرفت ذلك؛ فنقول: إنّ للشيخ ﷺ لمّا كان أن يدّعي بأنّ القدر المتيقّن من الخطابات المتعلّقة بالتكاليف الواقعيّة المعلومة إجمالاً إنّما هو التكليف التوسّطي، أي الطلب المتعلّق بالواقع بأحد طرفي احتمال حفظ وجوده، بحيث لم يرض بتركه على الإطلاق، ولم يُحرز طلبه على الإطلاق أيضاً حتّى يجب حفظه من

ناحية جميع الاحتمالات، بل إنّما المتيقّن من المعلوم بالإجمال من التكاليف ليس إلّا الطلب التوسّطي الّذي لازم ذلك قد عرفت لو لم يكن الشارع مُعيّناً ذاك الطرف المحتمل كان المكلّف مخيّراً في الأخذ بكلّ واحدٍ من الطرفين، وحفظ وجود الواقع من جهة أيّ الاحتمالات الّذي أراد، ولكن لمّا عيّن ذاك الطرف بنصب الأمارات والأمر بالتعبّد بها، فيجب الأخذ بالطرف الموافق مع الأمارة والطريق.

فلذلك؛ أفاد ﷺ في المقام منع تعلّق التكليف على غير القادر على تحصيل العلم زائداً على ما أدّت إليه الطرق[1]، فمراده نفي العلم والتكليف زائداً على مقدار مؤدّيات الطرق من أوّل الأمر، فلم يثبت على الجاهل بالأحكام الواقعيّة فعليّتها مضافاً على هذا المقدار على الإجمال المتفرّق ذاك المقدار بين المحتملات، بحيث لو لم يكن نصب الطرق كان لنا امتثال ذاك المقدار المتيقّن بالأخذ بالمحتملات بمقداره من أيّ واحد من الأطراف إلّا نصب الشارع الطرق وأمره بالتعبّد بها ألزمنا بالأخذ بطرفٍ معيّن من المحتملات، أي الموافقة للأمارات، لا أن يكون العلم بنصب الطرق ودلالتها على انحصار التكليف الواقعي بمؤدّياتها أوجب رفع اليد عن التكاليف المعلومة إجمالاً، مع كونها زائداً على المؤدّيات؛ لكون العلم بها أوسع من العلم بالطرق، والعلم بالطرق كان أضيق، ولذلك صار العلم بالواقعيّات منحلّاً، كما كان ذلك مقالة صاحب «الفصول» ﷺ[2]

---

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ٨٩ و ٩٠.

(٢) الفصول الغرويّة: ٢٧٧.

فردّه ﷺ[١] بما لا مزيد عليه، بل وأنكر ذلك هنا أيضاً عند تقرير استدلال الأخباري من عدم كون مفاد الأمارات الحصر[٢].

فمحصّل مرامه ﷺ الّذي يرتفع به التهافت هو إنكار كون العلم الإجمالي بالتكاليف الواقعيّة زائداً على مقدار مؤدّيات الطرق، وفي ما زاد على ذلك لمّا كان الشكّ بدويّاً، فيرجع إلى أصل البراءة من أوّل الأمر.

ثمّ إنّ ذاك المقدار المعلوم المتشتّت بين المحتملات، لمّا عيّن الشارع بذاك المقدار من أطراف المحتملات، فيجب الأخذ بالمحتملات والأطراف المعيّنة منها، وهي الموافقة مع الطرق، ولا ينافي ذلك كلامه السابق ولا ما ردّ به كلام [صاحب] «الفصول» ﷺ، كما لا يخفى.

ولقد أشار ﷺ نفسه أيضاً في أحد تنبيهات الشبهة المحصورة إلى ما ذكرنا من الطلب التوسّطي وقناعة الشارع في بعض الأوقات بالتكليف إلى بعض المحتملات من أطراف العلم الإجمالي[٣]، فمن يلاحظ كلامه هناك يرى الإشكال به مرتفعاً رأساً.

هذا؛ ولقد أجاد ـ دام ظلّه ـ في ما أفاد من توجيه كلامه ﷺ، ولكنّه يمكن أن يقال: إنّ مراد [صاحب] «الفصول» ﷺ أيضاً ذلك، بإرجاع كلامه إليه، مع أنّ ما ذكر لا يجتمع أيضاً مع كلمات الشيخ في المقامات الأُخر، فراجع وتأمّل!

وأمّا الجواب الثاني الّذي أجاب شيخنا ﷺ عن الإشكال، فيمكن توجيهه

---

(١) فرائد الأُصول: ١ / ٤٣٩.

(٢) فرائد الأُصول: ٢ / ٨٩.

(٣) فرائد الأُصول: ٢ / ٢٤٦.

بأن يقال بأنّه بناء على أن يكون العلم الإجمالي مقتضياً للتنجّز، لا العلّة التامّة، فهو إنّما يؤثّر ما لم يقترن بالمانع، فعلى هذا لو عرض بعض أطراف العلم الإجمالي تكليف سوى التكليف الواقعي الّذي عُلم إجمالاً به، وعيّن لذلك بعض الأطراف للاجتناب مثلاً كما في الشبهة التحريميّة، فلمّا يرتفع المانع عن جريان الأصل في الطرف الآخر فتجري البراءة فيه، فكذلك في المقام.

فمع الغضّ عن الجواب الأوّل؛ وتسليم كون دائرة العلم الإجمالي بالتكاليف الواقعية أوسع من دائرة الطرق، وليس القدر المتيقّن منها هو بمقدارها، فنقول: أنّه بعد عروض التكليف بسبب الأمارات على بعض أطراف محتملاتها، ينحلّ العلم الإجمالي وتجري أصالة البراءة في الأطراف الّتي لم تنطبق عليها الأمارات، ولمّا كان مبنى كلامه ﷺ على كون العلم الإجمالي مقتضياً للتنجّز، وتأثيره موقوفٌ ومعلّقٌ على عدم طروّ المانع شرعاً أو عقلاً، فلم يُفرّق بين أن يكون التكليف الحادث سابقاً على العلم الإجمالي أو لاحقاً له، ثمّ أحال توضيح الأمر إلى باب الشبهة المحصورة.

هذا؛ وقد ظهر لك كون مرجع كلّ الجوابين إلى جهة دون أُخرى، ولكنّه مع ذلك لا يخلو كلامه عن الاندماج، ويحتاج توضيحه إلى البحث في الانحلال، فنقول: إنّ التكليف العارض على أطراف ما عُلم إجمالاً بثبوت تكليف أوّلاً بينها على أنحاء: إذ قد يقطع آناً ثانياً بثبوت التكليف في أحد الأطراف، وقد تقوم أمارة عليه، وقد يثبت ذلك بسبب الأصل مثل الاستصحاب المثبت للواقع، وقد يدلّ عليه الأصل الغير المثبت للواقع، وقد يكون مثل قاعدة الاحتياط، وقد يكون أمارة عقليّة مثل الظنّ في حال الانسداد، وفي كلّ واحدٍ من هذه الصور قد يكون

ما يدلّ على التكليف في الطرف المعيّن يدلّ أيضاً على كون ذاك التكليف المردّد هو مقتضى هذا الدليل، سواء كان المعيّن القطع أو غيره.

وبالجملة؛ فما يمكن أن ينحلّ به العلم الإجمالي حقيقة أو حكماً لا يخلو عن أحد هذه الوجوه، ولا يخفى أنّ ذلك غير مسألة جعل البدل الّذي تأتي الإشارة إليه، فإنّ لسانه غير هذه الألسنة.

أمّا الكلام في الأوّل، وهو ما لو أُحرز بالقطع بثبوت تكليف في أحد طرفي ما عُلم إجمالاً بثبوت التكليف بينهما، وعيّن أيضاً كون ذاك المردّد هو المقطوع به تفصيلاً، فلا إشكال في انحلال العلم الإجمالي به، ورجوعه إلى العلم التفصيلي بالتكليف المعيّن والشكّ البدوي؛ إذ قد أشرنا إلى المناقضة بين العلم الإجمالي والتفصيلي إذا كان المتعلّق واحداً، ولا يحتاج ذلك إلى إقامة برهان، بل صرف المراجعة بالوجدان يكفيه، كما نرى بالعيان، أنّه لو كنّا أوّلاً عالمين بنجاسة أحد الإناءين لزيد وعمرو بوقوع قذرٍ في أحدهما، ثمّ علمنا بعد ذلك بسبب علامةٍ أو غيرها بأنّ ذاك القذر وقع في كأس زيد، فلا يبقى حينئذٍ لنا الشكّ في طهارة كأس عمرو، وسرّه ما أشرنا إليه من أنّ العلم التفصيلي ملازمٌ للخصوصيّة الزائدة على العلم الإجمالي، فلذلك يناقضه، وبحدوثه يرتفع موضوع الثاني، وينحلّ الإجمال حقيقةً.

وإنّما الإشكال في أنّه لو لم يُعيّن هذا القطع الحادث ذاك المعلوم بالإجمال أوّلاً، بل فقط حصل القطع التفصيلي بنجاسة أحد الكأسين بلا أن يدلّ على كونه هو المردّد، وما علم أوّلاً إجمالاً، فحينئذٍ هل ينحلّ أيضاً حقيقة كسابقه أم لا؟

فنقول: إذا علمنا إجمالاً بنجاسة أحد الكأسين لزيد وعمرو، ثمّ قطعنا ثانياً

بنجاسة كأس زيد، فلا خفاء في أنّه ليس لنا من جهة العلم الإجمالي إلّا العلم بنجاسة واحدة، بلا احتمال زائد عليه حتّى يتردّد الأمر بين الأقلّ والأكثر، ثمّ حدث علمٌ آخر من جهة العلم التفصيلي، والمفروض عدم إحراز اتّحاد المتعلّقين، بل نحتمل ذلك، فنرى بالوجدان أنّ لنا علمين، ونحتمل وحدة المعلوم وتعدّده، بخلاف الصورة الأُولى، فإنّ فيها ما كان يبقى العلم الأوّلي بعد حدوث الثاني، وأيضاً كان المتعلّق واحداً.

ثمّ الدليل على بقاء العلم الإجمالي مع حدوث التفصيلي، فأوّلاً أنّه مع العلم بنجاسة إحدى الكأسين معيّناً مع ذلك الشكّ بالنسبة إلى الكأس الأُخرى باق، مع أنّ مقتضى الانحلال رفع الشكّ عن الطرف الآخر، كما كان كذلك في الصورة الأُولى، والمفروض أنّ متعلّق العلم الإجمالي الأوّل ما كان إلّا نجاسة واحدة في إحدى الكأسين، ولازم ذلك هو أنّه لو كان العلم منحلّاً أن لا يبقى الشكّ بالنسبة إلى الطرف الآخر، مع أنّا نرى بالوجدان بقاءه، فكيف يمكن القول مع ذلك بالانحلال الحقيقي؟

وثانياً؛ أنّ العلم الإجمالي إنّما يكون متعلّقه الجامع القابل للانطباق على كلّ واحدٍ من الخصوصيّتين، أي كأس زيد وعمرو، بخلاف العلم التفصيلي، وإنّما متعلّقه الخصوصيّة الغير القابلة للانطباق إلّا على إحدى الخصوصيّتين، ولا ريب أنّ ظرف المعروضين إنّما هو الذهن، بلا أن يسري إلى الخارج، كما حقّقنا ذلك في الجزء الأوّل وفي بحث الأوامر أيضاً، من أنّ متعلّق الطلب ليس إلّا الصور الذهنيّة بلا أن تعبر إلى الخارج، إلّا أنّه لا يرى بتلك الخصوصيّة، بل إنّما يرى خارجيّاً، مع أنّ حقيقة الصورة إنّما هي في الذهن، فإذا كان متعلّق العلمين اللذين

هما المعروضين للعلم متعدّداً، هل يمكن أن يصير ما يعرض على كلّ منهما عين الآخر؟ مع أنّ مقتضى الانحلال اتّحاد المعلومين اللذين ببركتهما اتّحاد العلمين.

نعم؛ لو كانت الصور تعبر من الذهن إلى الخارج الّذي فيه قد يتّحد المعروضان فيما لو كان المقطوع به التفصيلي عين ما علم إجمالاً في الواقع، وقد يبقى على تعدّده كما في صورة التعدّد الواقعي، كان مجالاً للقول بالاتّحاد الموجب للانحلال، وأمّا على ما هو التحقيق من عدم العبور، فلا يمكن الالتزام بالاتّحاد، كما كان كذلك في الصورة الأُولى الموجب ذلك انحلال العلم فيها.

وثالثاً، لا إشكال في أنّ العلم الإجمالي بالنسبة إلى طرفيه ينحلّ إلى قطعين تعليقيّين في كلّ واحد من الاحتمالين، وهو أنّه يقطع في كلّ واحدٍ من الطرفين أنّه لو لم يكن التكليف الواقعي في الطرف الآخر يكون فيه، وكذلك لو لم يكن فيه يكون في ذاك، فلو انحلّ العلم الإجمالي يلزم عدم بقاء القطعين، بل يرجع العلم الإجمالي إلى قطع تفصيلي وشكّ بدوي، مع أنّا نرى بالوجدان بقاء القطعين فيما لو قطع تفصيلاً بنجاسة إحدى الكأسين اللتين علم إجمالاً أوّلاً بأحدهما من دون أن يعيّن القطع بتلك النجاسة المشتبهة، وأنّهما إنّما يكونان في الطرف المقطوع به، مثال ذلك كأس زيد وعمرو المشتبهتين في النجاسة، ثمّ قطع بنجاسة كأس عمرو، فحينئذٍ لو كان العلم الإجمالي منحلّاً بالقطع الحادث، فكما أنّه قبل عروض القطع التفصيلي كان يقطع بأنّه لو لم تكن النجاسة الّتي علم إجمالاً بوقوعها في أحد الإناءين لم تكن في كأس عمرو كان في كأس زيدٍ، فالآن مع عروض هذا القطع التفصيلي أيضاً ذاك القطع التعليقي بالنسبة إلى كأس زيد ثابت.

ومن ذلك ظهر أنّ السرّ في مسألة مقام العلم الإجمالي بالتكليف، الدائر بين

الأقلّ والأكثر في انحلال العلم فيه إلى قطع تفصيلي وشكّ بدويّ، أيّ شيءٍ هو من عدم هذين القطعين التعليقيّين بالنسبة إلى ذات الأقلّ والأكثر الّتي هي متعلّق التكليف؟

توضيح ذلك؛ أنّه إذا علمنا مثلاً بدين مردّد بين أن يكون درهماً أو درهمين، فليس دوران قطعه بين أن يكون اشتغال الذمّة بأحدهما، بحيث أنّه لو لم تكن الذمّة مشغولةً بذات الدرهم تكون مشغولةً بالدرهمين، بل الأمر بالعكس؛ إذ لو كانت مشغولة بالأكثر، تكون مشغولةً بالأقلّ أيضاً في ضمنه، وكذلك لا يقطع بأنّه لو لم تكن الذمّة مشغولة بالأكثر، تكون مشغولة بالأقلّ، أي بذات التكليفين؛ إذ لا تنافي بينهما، ولا يتوقّف الاشتغال بالأقلّ [على] عدم الاشتغال بالأكثر، فالعلم بالنسبة إلى أحد طرفي الترديد غير مؤثّرٍ، بمعنى أنّ ما هو المتعلّق للعلم على كلّ حال ليس إلّا ذات الأقلّ؛ إذ هو الّذي مقطوع به مطلقاً، سواء كانت الذمّة مشغولةً بالأكثر أم لا.

ومن المعلوم أنّ قوام العلم الإجمالي إنّما هو بالترديد والدوران، بحيث لا يكون أحد الأطراف مقطوعاً به كيفما كان، وهذا معنى القطعين التعليقيّين اللذين قلنا، فإذا كان الاشتغال بالدرهم الواحد الّذي هو أحد طرفي العلم مقطوعاً به مطلقاً، سواء كانت الذمّة مشغولةً بالطرف الآخر وهو الدرهمين أم لا، فلذلك ينحلّ شكّ هذا العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشكٍّ بدويّ، وهو فيما زاد عن الدرهم الواحد، فليس ذات التكليف أمراً مردّداً بين شيئين يكونان طرفين للعلم، كما في الإناءين المشتبهين، فإنّ فيهما ذات التكليف مردّدٌ.

نعم؛ في الأقلّ والأكثر القطعين التعليقيّين إنّما يجريان بالنسبة إلى حدّيهما

أيضاً؛ إذ نقطع [بأنّه] إذا لم يكن التكليف هو الأكثر بحدّه الخاصّ، يكون هو الأقلّ بحدّه الخاصّ، بحيث لو كانت الذمّة مشغولة بالدرهمين بحدّهما الخاصّ لم تكن الذمّة مشغولة بالدرهم بخصوصيّته؛ إذ لا إشكال في أنّ الحدود والخصوصيّات متباينات، فلا يمكن أن تتحقّق إحداها في ضمن الأُخرى، ولو كانت الأقلّ والأكثر.

فالحاصل؛ أنّه كمال الفرق بين باب الأقلّ والأكثر وبين المقام، وهو ما لوعرض العلم التفصيلي بتكليف على بعض أطراف العلم الإجمالي بالتكليف المردّد، بلا أن يكون هذا العلم التفصيلي مُعيّناً للمشتبه المردّد، بل فقط يُحتمل انطباق المعلومين، فحينئذٍ لا ينحلّ العلم الإجمالي بالبداهة، وهو على ما هو عليه من الحالة النفسانيّة المعبّر عنها بالعلم؛ باقٍ، وكذلك ترديد متعلّقه الموجب ذلك؛ لصيرورة العلم مجملاً؛ لكونه في الحقيقة متعلّقاً بالجامع القابل للانطباق على إحدى الخصوصيّتين دون خصوصيّةٍ معيّنة موجبة لتفصيل العلم، ولا تنافي رأساً بين العلم التفصيلي بالتكليف العارض والعلم الإجمالي كما عرفت، وهذا بخلاف الأقلّ والأكثر، ففيه لمّا كان العلم من الأوّل قاصراً لأن يتعلّق بالزائد عن الأقلّ بل المتعلّق له نفس ذات الأقلّ والزائد عليه من أوّل الأمر مشكوك.

ونزيد مثالاً توضيحاً للأمر، وهو: أنّه لو فرضنا كأسين إحداهما لزيد والأُخرى لعمرو، فعلمنا بوقوع نجاسة في إحداهما معيّناً، فأحدث ذلك تكليفاً معلوماً، ثمّ علمنا بعد ذلك بوقوع قطرةٍ من البول في إحدى الكأسين معيّناً وهي لزيدٍ، وقد يُفرَض أنّه علمنا أوّلاً بوقوع قطرةٍ من البول في كأس زيد معيّناً، ثمّ شككنا بعده بوقوع قطرة مردّدة بين أن تكون في كأس زيد أو عمرو، فمرجع

الشكّ في الثاني إلى دوران الأمر بين تكليف واحد ـ أي وجوب الاجتناب عن كأس زيد فقط الّتي علم أوّلاً بوقوع قطرة فيها تفصيلاً ـ أو تكليفين، أي الاجتناب عن كلا الكأسين، الّذي منشأه احتمال وقوع القطرة الثانية، فالأوّل من قبيل ما نحن فيه، والثاني من باب الأقلّ والأكثر، ولا إشكال في الفرق بينهما، وجه الفرق هو أنّ في الأوّل القضيّتان التعليقيّتان فعلاً ـ أي بعد ورود النجاسة والقطرة الثانية المردّدة ـ محقّقتان؛ ضرورة أنّا نرى بالوجدان أنّه بعد وقوع النجاسة الثانية المردّدة صدق أنّه لو لم يكن التكليف متعلّقاً بكأس عمرو فمتعلّق بكأس زيد الّتي عُلم قبلاً بنجاستها مفصّلاً، ولذلك لا يؤثّر التكليف الفعلي على فرض وقوع القطرة الثانية فيها، وكذلك يصدق أنّه لو لم يكن التكليف متعلّقاً بكأس زيدٍ فمتعلّق بكأس عمرو.

وقد عرفت أنّ ملاك صدق العلم الإجمالي وتحقّقه هو صدق تلك القضيّتين، وأمّا في الصورة الثانية الّتي دوران الأمر بين وقوع القطرتين أو قطرة واحدة الّتي هي معيّنة أوّلاً، فبالنسبة إلى القطرة الثانية المردّدة لا تصدق القضيّتان، بل إنّما القطع متعلّق بالقطرة الأُولى المعيّنة، وإنّما القطرة الثانية مشكوك فيها رأساً، ولذلك ينحلّ فيها العلم الإجمالي المردّد بين وقوع القطرتين أو القطرة الواحدة، إلى العلم التفصيلي الّذي متعلّقه القطرة الأُولى، والشكّ البدوي الّذي متعلّقه الثانية.

وبالجملة: ففي المثال الأوّل بعد ورود القطرة الثانية القضيّتان بالنسبة إلى الطرفين موجودتان بخلاف الثاني.

لا يقال: في الأوّل أيضاً لمّا كان التكليف بالنسبة إلى كأس زيد منجّزاً على

كلّ حال؛ إذ عُلم تفصيلاً بنجاستها، فالقطرة الثانية المردّدة لمّا لم تُحدث بالنسبة إليه تكليفاً؛ فلا تصدق القضيّة التعليقيّة بالنسبة إليها أيضاً، فإنّه لا يصدق أنّه لو لم يكن التكليف فيه فيكون في كأس عمرو؛ إذ التكليف فيه قطعيٌّ، فلذلك لا يؤثّر العلم الإجمالي، بل ينحلّ ويصير الشكّ بالنسبة إلى كأس عمرو بدويّاً، ولا مانع من جريان الأصل فيها، وذلك كلّه لمّا هو المناط في باب العلم الإجمالي من أنّ تنجّزه وتأثيره موقوفٌ على أن يكون المعلوم بالإجمال مؤثّراً مطلقاً، بمعنى أنّه إذا انطبق على كلّ واحد من الطرفين يكون محدثاً للتكليف فعلاً، وهذا مفقودٌ في المقام بالنسبة إلى إحدى الكأسين، كما لا يخفى.

فإنّه يقال: إنّ ما ذكر ولو سلّم، يرجع إلى عدم التأثير للعلم الإجمالي، والكلام إنّما هو في انحلال العلم وذهابه رأساً، ومن البديهة أنّه فرقٌ بين ما إذا لم يكن علمٌ رأساً كما في الأقلّ والأكثر، فإنّك عرفت أنّ فيه بالنسبة إلى الزائد شكّاً محضاً بخلاف المثال الأوّل الّذي هو موردٌ للعلم الإجمالي؛ إذ فيه العلم بوقوع القطرة الثانية في إحدى الكأسين الناشئ من قبله العلم إجمالاً بحدوث تكليف، بحيث لولا وقوع القطرة الأُولى في كأس زيد لكانت تلك القضيّة التعليقيّة بالنسبة إليها أو كأس عمرو فعلاً محقّقة، فتعلّق التكليف الأوّلي إنّما هو مانعٌ عن تأثير العلم لا عن أصل تحقّقه، والكلام إنّما هو في أصل وجود العلم لا في التأثير، فلو فرضنا محالاً عدم وجود التكليف الأوّل لكان هذا العلم والتكليف الملازم والمقارن مع القطرة الثانية مؤثّراً، فالعلم موجودٌ وله شأنيّة التأثير، ولا يتوقّف وجوده على صدق التأثير فعلاً، كما لا يخفى.

فظهر الفرق بين مقامنا وباب الأقلّ والأكثر، فإنّ فيه لا علم، فلا مقتضي

للتأثير، وأمّا في المقام فقد عرفت أنّ العلم الإجمالي بالتكليف بالوجدان موجودٌ، فالمقتضي موجودٌ، وإنّما المانع واقتران إحدى الكأسين بالتكليف الأوّل منع عن تأثيره.

وبعبارة أُخرى: احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل منع عن التأثير، فلا ينبغي مقايسة المقام بباب الأقلّ والأكثر، والالتزام بذهاب العلم رأساً.

وأمّا الكلام في تأثيره بعد العلم بوجوده فهو مبنيٌّ على مؤثّريّة منجّز آخر في أطراف العلم الإجمالي وعدمه، ولا اختصاص لذلك بالعلم، بل يجري الكلام في مطلق المنجّز، أعمّ من أن يكون علماً أو أمارة ظنيّة أو أصلاً عمليّاً، ولا فرق في ذلك بينها، كما لا يخفى، وسيأتي توضيح ذلك إن شاء الله تعالى.

وأيضاً؛ نذكر برهاناً آخر للمدّعى، وهو أنّه لو فرضنا: وقعت قطرتان من البول متقارنتان في كأسين، إحداهما بيضاء والأُخرى سوداء، ولكن كان بحيث قطعنا تفصيلاً بوقوع قطرة منهما في الكأس البيضاء، وتردّدت الأُخرى في وقوعها في إحدى الكأسين، فحينئذٍ لا إشكال في أنّ لنا صورتين موجودتين فعلاً في الذهن، بحيث يكون بينهما كمال التباين، وهما أنّه نعلم تفصيلاً بتعلّق تكليف من ناحية القطرة الواقعة في الكأس البيضاء معيّناً، وأيضاً نعلم إجمالاً بتعلّق تكليف من ناحية القطرة الأُخرى إجمالاً، بحيث أنّه إمّا أن يكون جزء علّة للتّكليف لو كانت واقعة هي أيضاً في الكأس البيضاء، أو علّة تامّة لو كانت واقعة في الكأس السوداء.

فعلى كلّ حال؛ توجّه إلى المكلّف من طرف القطرة المشتبهة تكليفٌ إمّا

بنحو أن تكون شريكة العلّة، وإمّا بأن تكون علّةً مستقلّة، فهذا المعنى محقّقٌ واقعاً، وحقيقة الأمر ليست خالية عن أحد الاحتمالين، وإن كان الاحتمالان غير مؤثّرين ظاهراً، وإنّما المؤثّر القطرة الواقعة في الكأس البيضاء، إلّا أنّ ذلك لا يضرّ بما هو المعلوم إجمالاً، فإنّه محقّقٌ وجداناً، ولا يوجب ذلك اتّحاد العلمين، فإنّ ما هو المتعلّق في الذهن الّذي هو ظرف عروض التكليف للعلم الإجمالي غير ما هو المؤثّر فعلاً، وهو المتعلّق للعلم الإجمالي، وهو الصورة المردّدة بالبداهة.

نعم؛ لو كان متعلّق التكاليف وظرف عروض العلم الخارجيّات، يمكن دعوى الاتّحاد؛ لاتّحاد المتعلّقين في الخارج، ولكن لا إشكال في أنّ ذلك خلاف التحقيق، وأنّ الخارج ظرف سقوط التكليف والاتّصاف، لا التعلّق والعروض.

وبالجملة؛ وإن لم يكن للمكلّف أن يحلف بأنّه توجّه من جهة القطرة الأُخرى إليه تكليف معيّناً ومفصّلاً، ولكن له أن يحلف بأنّه يعلم إجمالاً بتوجّه تكليفٍ من جهة تلك القطرة إليه، إمّا بنحو التشريك، لأنّه لمّا كانت مقارنةً مع القطرة الأُخرى، فيحتمل أن تكون كلتاهما واقعةً في الكأس البيضاء، وإمّا بنحو الاستقلال، بأن تكون هي واقعة في السوداء، وقد عرفت أنّه لا ينافي ذلك علمه تفصيلاً بتوجّه التكليف إليه من طرف القطرة الأُخرى.

فإنّ ذلك في عالم الإثبات؛ وأمّا في عالم الثبوت فيحتمل أن يكون تأثيرها بنحو التشريك وجزء العلّة، وهذا الاحتمال محقّقٌ للطرف الآخر من طرفي العلم الإجمالي، وعليك بالمراجعة إلى وجدانك، فإنّه ما أظنّ أحداً يتأمّل في ما ذكرنا ومع ذلك يُنكر وجود العلم الإجمالي بالفعل مع وجود العلم التفصيلي بالتكليف ببعض أطرافه، بل تصوّر ما أشرنا إليه مساوق لتصديق المدّعى.

فصارت نتيجة البحث؛ أنّه لا وجه لمقايسة المقام بباب الأقلّ والأكثر الّذي قد عرفت انحلال العلم الإجمالي فيه حقيقة، وعدم كون الأكثر طرفاً للعلم، بل مشكوك فيه محضاً، فيدخل في مسألة قبح العقاب بلا بيان، فتجري البراءة بالنسبة إلى الأكثر، بخلاف المقام، فإنّه بعد أن ظهر بالبراهين السابقة كون الطرف الآخر الّذي ليس متعلّقاً للعلم التفصيلي أحد طرفي المحتمل بالعلم الإجمالي، فيصير محتمل التكليف، ويدخل في باب وجوب دفع الضرر المحتمل، فيجب الاحتياط.

وعدم مؤثّريّة التكليف الناشئ من قبل العلم الإجمالي الموجود بالوجدان بالنسبة إلى أحد الطرفين بوجود التكليف فيه من ناحية مقتض آخر الّذي منع عن تأثير العلم الإجمالي فيه، لا يوجب ذهاب العلم بالتكليف وإلحاق الطرف الآخر الغير الموجود فيه ذاك التكليف التفصيلي بباب الأقلّ والأكثر، وجعل الشكّ بالنسبة إليه بدويّاً؛ لما عرفت بالأدلّة السابقة، بل نرى بالوجدان أنّ الشكّ بالنسبة إلى ذاك الطرف من باب الشكّ في الانطباق، كما لا يخفى.

هذا بالنسبة إلى أصل وجود العلم الإجمالي، وأمّا الكلام في مؤثّريّته فقد أشرنا إلى أنّه لا اختصاص للكلام في ذلك بالعلم، بل يجري البحث بالنسبة إلى كل منجّزٍ ورد في بعض أطراف العلم الإجمالي حتّى مثل الأصل[1] الّذي هو أضعف

---

(١) فما يظهر من كلام الشيخ ﷺ في المقام الفرق بين العلم سائر المنجّزات حيث قال: إنّ العلم التفصيلي بنفسه مناف للعلم الإجمالي بخلاف الظنّ التفصيلي (فرائد الأُصول: ٢ / ٨٨) وكذلك يظهر من عبارة «الكفاية» فإنّه عبّر أوّلاً حين الكلام بالانحلال من جهة الأمارات بالانحلال الحكمي، ثمّ قال في آخر كلامه: هذا إذا لم يعلم ثبوت التكاليف الواقعيّة (كفاية الأُصول: ٣٤٧) إلى آخره فلا وجه له كما لا يخفىٰ؛ «منه ﷺ».

المنجّزات وقد قلنا: أنّه سيأتي الكلام في ذلك.

وكيف كان؛ لا ربط لذلك ـ أي قابليّة العلم الإجمالي للتنجيز مع وجود منجّز آخر في بعض أطرافه وعدمها ـ بمقام أصل وجود العلم الإجمالي، كما لا يخفى.

ثمّ أنّه قد يستدلّ لانحلال العلم الإجمالي لوجود العلم التفصيلي بالتكليف في بعض أطرافه، بما أشرنا إليه إجمالاً في طيّ الكلمات، من أنّ العلم الإجمالي لمّا كان متعلّقه الجامع البسيط القابل للانطباق لكلّ واحدٍ من الخصوصيّتين المشتبهتين، ولأجل ذلك يقال من أنّ العلم الإجمالي لبّاً مركّبٌ من علم وشكّ، بمعنى أنّ الشكّ في انطباق المعلوم أوجب الترديد في المتعلّق، وإلّا فأصل العلم ليس متعلّقاً إلّا بصورة معلومة بسيطة، المعبّر عنها بالجامع.

ففي الحقيقة؛ العلم الإجمالي عبارة عن العلم المتعلّق بصورة تفصيليّة محتملٌ ومردّد انطباقها على الخارج، وإلّا فلا معنى للترديد والإجمال في نفس العلم، فعلى كلّ حال؛ العلم الإجمالي متعلّق بالجامع البسيط القابل للانطباق على كلّ واحدٍ من الخصوصيّتين، مثل ما لو تردّد وقوع نجاسة في كأس زيد أو عمرو، فالعلم تعلّق بوقوع النجاسة وتعلّق تكليف من وقوع القطرة من النجاسة في إحدى الكأسين، فلمّا تردّد انطباق المعلوم خارجاً بين الخصوصيّتين أوجب ذلك إجمال العلم وبساطته.

هذا حال العلم الإجمالي، وأمّا العلم التفصيلي بالتكليف في أحد الطرفين، فلمّا كان العلم بالتكليف المعيّن عبارة عن تعلّق العلم بذاك الجامع المردّد البسيط مع خصوصيّة زائدة، فيوجب ذلك رفع ذاك الإجمال ويزول الترديد به، فيوجب

انحلال العلم الإجمالي؛ لرفع موضوعه، هكذا توهّم.

ولكنّك خبيرٌ بأنّ ذلك يتمّ لو كان الجامع المتعلّق للعلم الإجمالي هو الطبيعة المهملة الّتي يتحقّق تمام تلك الطبيعة في كلّ فرد وخصوصيّة، مع أنّ الأمر ليس كذلك، بل المتعلّق له إنّما هو الطبيعة المطلقة السارية في جميع الأفراد، بحيث ينطبق مع كلّ فرد حصّةٌ منها، وكلّ حصّة منطبقة مع كلّ فرد غير الحصّة الأُخرى، وتسمّى تلك الحصّة بأبي الفرد[1]، فإنّ التكليف الناشئ من جهة القطرة المردّدة يمكن أن يتحقّق في كأس زيد مثلاً أو كأس عمرو، فهو قابل للانطباق على كلّ واحدٍ من الخصوصيّتين.

ثمّ لو فرضنا أنّ العلم التفصيلي بالاجتناب لو تعلّق بكأس عمرو مثلاً، كيف يمكن القول بأنّ هذا العلم أوجب انحلال العلم الأوّل لرفع الترديد به؟! مع أنّه يحتمل أن يكون التكليف الأوّل المجمل متعلّقاً بكأس عمرو، ولذلك يحتمل بالوجدان أن يكون التكليفان من جهة القطرتين متوجّهين إلى الشخص، وما ذكر من رفع الإجمال بالتكليف اللاحق إنّما يتمّ لو كان المتوجّه إليه من مجموع القطرتين تكليفاً واحداً لا تكليفين، مثلاً إذا رأينا شبحاً من بعيد واردٍ في البلد احتملنا أن يكون زيداً أو عمراً، ثمّ رأينا بعد ذلك زيداً، فالآن نرى بالوجدان العلم التفصيلي بورود زيد، والعلم أيضاً بوروده أو عمرو بحيث يحتمل أن يكون الوارد في البلد شخصين أو شخصاً واحداً، فحينئذٍ كيف يمكن أن يقال: يرتفع الترديد برؤية زيد؟!

---

(١) أي: بذي الفرد.

[الإشارة إلى برهان آخر في المقام]

ثمّ إنّه لا بأس بالإشارة إلى برهان آخر؛ الّذي أخذناه ممّا هو المسلّم في كلماتهم، وهو أنّه لا إشكال ظاهراً عندهم أنّه لو ورد أوّلاً خطابٌ مجملٌ، مثل أنّه أمر المولى بإكرام زيد المردّد بين زيد بن عمرو وزيد بن بكر، ثمّ أمر منفصلاً عن هذا الخطاب بإكرام زيد بن عمرو، وهذا يكون على نحوين، فقد يستفاد من الخارج كون الخطاب الثاني مفصّلاً للخطاب الأوّل، فيوجب ذلك رفع الإجمال عنه، ويُعبّر عن ذلك بالحكومة والشارح، وقد لا يُستفاد ذلك، بل احتملنا أن يكون خطاباً مستقلّاً غير مربوطٍ بالخطاب الأوّل، ففي مثله لم يلتزم أحدٌ بإرجاع الخطاب الأوّل إليه ورفع الإجمال عنه، مع أنّه لو التُزم في المقام بالانحلال ورفع الترديد، ورجوع الشكّ إلى الشكّ في الأقلّ والأكثر، لابدّ أن يلتزم برفع الإجمال عن الخطاب الأوّل بورود الخطاب الثاني، لجريان المناط فيه بعينه وعدم الفرق بينهما أصلاً؛ لأنّ كلا البابين من باب الإجمال والتفصيل[1].

---

(١) لا يخفى أنّ ما أفاده ـ دام ظلّه ـ من البراهين يحتاج إلى مزيد تأمّل، والإشكال كلّه في المقام إنّما هو في أنّ التكاليف سنخها واحد، فإذا تعلّق وجوب الاجتناب بكأس زيد ـ مثلاً ـ لا يعقل أن يتعلّق مثل هذا التكليف ثانياً به، ولا يبقى له موضوع حتّى يمكن أن يصير هذه الكأس طرفاً للعلم الإجمالي بحدوث تكليف ثانياً متعلّقاً بها أو كأسٍ أخرى، فيكون فرقاً بين المقام، وما مثّلنا بالشبح الوارد في البلد، كما لا يخفى.
وأيضاً إشكال آخر في الجامع المتعلّق بالعلم الإجمالي هو الجامع العرضي والعنوان المشير بالواقع المعيّن أو الجامع الإطلاقي القابل للانطباق على كلا الخصوصيّتين واقعاً فافهم وتأمّل! فإنّه وإن كان الجامع ـ وهو الجامع العرضي ـ هو القابليّة بمعنى القابليّة الاحتماليّة، إلّا أنّه لمّا كان العلم التفصيلي فاقداً لهذا الاحتمال فيصير المتعلّقان متباينين؛ «منه ﷺ».

فممّا ذكرنا تبيّن أنّ ما أجاب بعض المحشّين في المقام عن شبهة الأخباري الظاهر من كلامه الالتزام بالانحلال الحقيقي أيضاً لا يتمّ، وملخّص ما أفاد أنّه إنّما يكون العلم الإجمالي بالأحكام الواقعيّة أمره دائر بين الأقلّ والأكثر، فلابدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن منه، ولا إشكال انه بذاك المقدار المتيقّن أيضاً لنا أمارات تكفي بالفقه، بحيث لابدّ من الرجوع إليها لتعيين تلك الأحكام الّتي لمفروض أنّه لا طريق لها سواها.

فعلى هذا؛ ينحلّ ذاك العلم الإجمالي ويتعيّن امتثاله، وينحصر تنجّزه بدائرة الأمارات، والشكّ بكونها في غير هذا الطرف القائم عليه الأمارة من المحتملات يكون في أصل التكليف؛ إذ ليس حينئذٍ إلّا شكّان واحتمالان:

أحدهما: الشكّ الأوّلي في كون التكاليف الواقعيّة زائدة على ما فرضنا من القدر المتيقّن، وهو مرفوعٌ بالأصل.

ثانيهما: احتمال كون مؤدّيات الأمارات غير الأحكام الواقعيّة، وتكون مخالفة للواقع، وهو أيضاً مرفوعٌ بدليل الأمارة الدالّة على إبقاء احتمال الخلاف.

هذا؛ فتصير النتيجة كون الوظيفة الفعليّة منحصرة بدائرة الأمارات وارتفاع العلم الإجمالي بالأحكام الواقعيّة موضوعاً وأثراً.

هذا؛ وفيه؛ أنّ ما أفاده من ارتفاع احتمال التكليف الزائد على ما هو القدر المتيقّن من الأحكام الأوّليّة بالأصل فهو مسلّمٌ، وأمّا ما قال بأنّ ذاك القدر المتيقّن منحصرٌ بدائرة الأمارات دون سائر الأطراف الموجب ذلك لانحلال العلم الإجمالي فلا يتمّ؛ إذ ليس للأمارات دلالة التزاميّة دالّة على عدم كون الواقع في سائر أطراف الدائرة من المحتملات، أي في ما لم تقم عليها الأمارة، وأمّا الدلالة

الالتزاميّة لنفسها إنّما تنفي احتمال الخلاف عن نفسها ولا تنفي احتمال وجود الواقع في غيرها، فحينئذٍ تبقى الأطراف الأُخر على احتمال كون الأحكام الواقعيّة فيها باقية، فكيف يمكن القول بانحلال العلم الإجمالي وانحصار العلم بدائرة الأمارات وكون الواقع فيها[1]؟

فاتّضح ممّا بيّنّا؛ أنّه لا مجال للقول بالانحلال الحقيقي في العلم الإجمالي إذا قام على بعض أطرافه منجّز آخر، ولا فرق في ذلك بين العلم وغيره من المنجّزات، كما عرفت بما لا مزيد عليه.

والتحقيق؛ عدم مؤثّرية العلم وسقوطه عن التنجيز حينئذٍ مع وجوده وبقائه المعبّر عنه بالانحلال الحكمي، وسرّ ذلك يظهر بعد تمهيد مقدّمتين:

الأُولى؛ أنّه هل العلم مؤثريّته في التنجيز وإثبات التكليف وكذلك سائر المنجّزات من الوجدانيّة والجعليّة إنّما تكون بنفس حدوثه، بحيث إذا تحقّق في زمان فهو منجّز أبداً، حتّى لو شكّ بعد ذلك وتبدّل العلم بنسخ الحكم الأوّل ونحوه، أو قامت على خلاف الأمارة القائمة سابقاً على تكليف، أمارة أُخرى، فالعلم مع ذلك وكذلك الأمارة بوجودهما الأوّلي مؤثّران أم لا؟ بل تأثيرهما في كلّ آن متوقّف على وجودهما في ذاك الآن، ولا يؤثّر الوجود السابق في الزمان اللاحق

---

(١) الانصاف؛ أنّ المحشّي ليس في مقام الالتزام بالانحلال الحقيقي، كما يظهر من مجموع كلامه، بل غرضه البناء على الانحلال الحكمي وارتفاع أثر العلم، وذلك لوجود المنجّز في أطراف العلم الإجمالي بمقدار المعلوم بالإجمال، وكون مؤدّاه إمّا الواقع الحقيقي أو بمنزلته الموجب ذلك ارتفاع المنجّزية عن الواقع لو كان في الطرف الآخر وارتفاع أثر الاحتمال عنه، فحينئذٍ لا يبقى للعلم الإجمالي أثر، بل ينحصر الأثر بالمنجّز الآخر، فراجع! «منه ﷺ».

لو ارتفع المنجّز فيه؟

وبعبارة أُخرى: يكون التنجيز تابعاً للعمل ونحوه حدوثاً وبقاءً.

الظاهر أنّه لا شبهة في أنّه ليس لوجود المنجّز سابقاً أثر بالنسبة إلى الزمان، بحيث يكون نفس الحدوث علّة لبقاء التنجيز دائماً، مثلاً لو علمنا في زمان بوجود تكليف، ثمّ شككنا بعد ذلك بزمان في بقاء ذاك التكليف، وفرضنا أنّ الاستصحاب لم يكن بحجّة، لم يلتزم أحدٌ بمؤثّريّة العلم السابق في التنجيز حين الشكّ، وعدم صيرورته مجرىً للبراءة اعتماداً بصرف وجود العلم سابقاً، وكذلك لا يمكن القول بكون أصل وجود الأمارة المذكورة بوجودها الحدوثي مؤثّراً فعلاً الموجب ذلك لعدم الاعتناء بالأمارة الأُخرى، وعدم الالتزام بتعارضهما.

فالتحقيق؛ أنّه كلّ منجّز حدوثه علّة لحدوث التكليف، وتنجّزه وبقاؤه علّة لبقائهما، فحينئذٍ لو علمنا سابقاً أو لاحقاً تفصيلاً بتكليف في بعض أطراف العلم الإجمالي، فلمّا لم يكن للعلم سابقاً تأثير بالنسبة إلى الأزمنة المتأخّرة عن حدوثه، وكذلك للعمل اللاحق بالنسبة إلى زمان قبله، بل الأثر والتنجيز تابعان له حدوثاً وبقاءً، فعلى هذا التزاحم والتعارض بين العلم الإجمالي والتفصيلي أو منجّز آخر إنّما يكون في صورة تقارنهما، لما عرفت من أنّ العلم السابق لا يؤثّر في التنجيز، وإنّما هو تابعٌ لوجوده الفعلي.

الثانية: إنّ كلّ طبيعة وجامع إطلاقي فرضناه بين شيئين أو أشياء، لا إشكال في أنّه لابدّ وأن يكون انطباق تلك الطبيعة على كلّ واحدٍ من هذه الأشياء المعبّر عنها بالخصوصيّات، على نحو انطباقها على الخصوصيّة الأُخرى، بحيث لو كان اختلافٌ بينها في انطباقها عليها ليخرج ذلك الجامع الإطلاقي عن إطلاقه،

وتصير الطبيعة مهملة، وكذلك لوازم الطبيعة المطلقة لابدّ وأن يكون اتّصاف الخصوصيّات بها لو كانت لازمةً للطبيعة المطلقة على السواء، ولا يكون اتّصاف بعض الخصوصيّات بها غير كيفيّة اتّصاف البعض الآخر بتلك اللوازم، وإلّا يخرج ذاك اللازم للطبيعة المطلقة، بل يصير من لوازم الطبيعة المهملة المساوقة للجزئيّة، كما لا يخفى.

إذا عرفت المقدّمتين فنقول: إنّه لو بني على مؤثّرية العلم الإجمالي مع وجود المنجّز الآخر في بعض أطرافه المفروض منجّزيته أيضاً، أنّه تكون منجّزية كليهما في آنٍ واحدٍ؛ بحيث لا أثر للوجود السابق لأحدهما في المنجّزية حين حدوث الآخر بحكم المقدّمة الأُولى، فحينئذٍ؛ يكون التنجيز وإثبات التكليف في الطرف الّذي قام عليه المنجّز الآخر مستنداً إلى كليهما، وكلّ منهما جزء للتأثير ومشتركان في العليّة، وأمّا تأثير العلم الإجمالي بالنسبة إلى الطرف الآخر الغير القائم عليه حجّةٌ أُخرى، يكون على نحو العليّة التامّة، فيختلف تأثير الجامع المفروض كونه جامعاً إطلاقيّاً، وهو المعلوم إجمالاً، أي التكليف المردّد متعلّقاً بإحدى الخصوصيّتين، كما في الكأسين، وكذلك لازمه الّذي هو التنجيز يختلف؛ لأنّه بالنسبة إلى إحدى الكأسين جزءٌ للمنجّز والآخر تمام العلّة، فيستكشف من ذلك عدم كون الجامع المطلق المعبّر عنه باللا بشرط القسمي هو المؤثّر والمنجّز، بل لو كان؛ تكون الماهيّة المهملة مؤثّرة، وهو خلاف المفروض.

وبالجملة؛ فما هو المعلوم بالإجمال ـ الّذي هو الجامع المطلق ـ غير قابل للتأثير في الخصوصيّتين على السويّة [و] الّذي هو المناط في استناد التأثير إلى الجامع بحكم المقدّمة الثانية غير قابل للتأثير كذلك، وما هو القابل للتأثير ـ وهو

الجامع بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي في أحد الطرفين ـ غير المعلوم بالإجمال.

فإذا كان الأمر كذلك يظهر أنّ العلم الإجمالي الّذي فرض كونه علّةً تامّة للتنجيز بنفسه، غير قابل له، مع سبقه بعلم تفصيلي في بعض أطرافه، أو منجّز آخر كذلك، حتّى الأصل العملي، ولا فرق في ذلك بين أفراد المنجّزات، فلذلك كلّه يُبنى على عدم قابليّة العلم الإجمالي مع وجوده للتأثير والتنجيز المعبّر عن ذلك بالانحلال الحكمي، في ما لو كان مسبوقاً بمنجّز آخر في بعض أطرافه، لا الانحلال الحقيقي، كما يظهر من جملة من كلمات القوم، ولا فرق أيضاً بين العلم وغيره من المنجّزات، كما يشعر به كلام الشيخ في المقام، حيث أفاد ﷺ عند تقرير الإشكال من قبل الأخباريّين بأنّ العلم التفصيلي بنفسه منافٍ ومضادٌّ مع العلم الإجمالي، بخلاف الأمارات، حيث إنّه لا مضادّة بينها، لا بنفسها ولا بدليل اعتبارها[1]، فتأمّل!

هذا كلّه فيما لو كان المنجّز الآخر في أحد طرفي العلم الإجمالي مسبوقاً على حدوثه أو مقارناً إيّاه، وأمّا الكلام فيما لو كان العلم الإجمالي مسبوقاً على عروض المنجّز الآخر، مثل أنّه لو علمنا إجمالاً وقت الصبح بنجاسة كأس زيد أو عمرو ثمّ، علمنا تفصيلاً وقت الظهر بنجاسة كأس زيد، واحتملنا كونها هو المتنجّس الأوّلي، ففي مثل ذلك إمّا أن يلتزم بالانحلال الحقيقي، كما توهّم ذلك في الصورة الأُولى فحينئذٍ؛ يسقط العلم الإجمالي عن الاعتبار لذهابه وارتفاعه موضوعاً، وينحصر المنجّز بما تعلّق تفصيلاً بأحد طرفيه؛ إذ المفروض أنّ العلم

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ٨٨.

الإجمالي في آن عروض العلم التفصيلي يرتفع موضوعاً، لما عرفت من أنّ تأثير كلّ منجّز علماً كان أو غيره، في كلّ آن تابعٌ لوجوده في ذاك الآن، وإلّا فوجوده في الآن السابق لا يؤثّر فيه بالنسبة إلى الآن بعده، فإذا عرض منجّزٌ آخر مقارناً لِآن من آنات تأثير العلم الإجمالي السابق، فلمّا كان المفروض المضادّة وجوداً بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي، فيرتفع العلم الإجمالي، وينحلّ إلى علم تفصيلي بالتكليف والشكّ البدوي فيه.

هذا بالنسبة إلى الحال الفعلي للعلم الإجمالي، أي آن مؤثريّته مقارناً مع آن عروض العلم التفصيلي، وأمّا حال وجوده السابق وآناته المتقدّمة عليه، فقد عرفت أنّها لا تؤثّر بالنسبة إلى الحالات المتأخّرة، حتّى يمنع ذلك عن تأثير العلم التفصيلي العارض.

فالحاصل: أنّ ما هو الموجود فعلاً هو العلم الإجمالي المقارن لآن عروض العلم التفصيلي بالتكليف، فلو فرض أن يكون العلم الإجمالي حينئذٍ مؤثّراً، فالأثر يُستند إلى كليهما؛ إذ العلم التفصيلي ما لم يكن مسبوقاً بمنجّز آخر قابل للتنجيز حال عروضه، فلا وجه لاختصاص التأثير بالعلم الإجمالي، وإلّا فلابدّ من فرض تأثيره مقدّماً حتّى لا يبقى موضوعٌ للآخر، وما هو القابل للمعارضة ـ وهو العلم الإجمالي السابق على حدوث المؤثّر الآخر ـ غير قابل للمنع، كما عرفت.

فالتحقيق؛ على الانحلال الحقيقي الالتزام بعدم الفرق بين أن يكون العلم الإجمالي مسبوقاً بالمنجّز الآخر أو مقارناً إيّاه، كما في الصورة الأُولى أو ملحوقاً به، كما هنا. ولذلك التزم شيخنا ﷺ بالتعميم[1].

---

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ٨٨.

ومن ذلك ظهر ما في كلام المحشّي صاحب «الكفاية» حيث اعترض عليه بأنّه لو كان المنجّز الآخر مسبوقاً بالعلم الإجمالي فلمّا أثّر العلم أثره سابقاً فلا يبقى مجال لتأثير المنجّز اللاحق، بخلاف ما لو كان العلم الإجمالي متأخّراً عنه فعند ذلك لابدّ من الالتزام بالانحلال، فلابدّ من الالتزام بالتفصيل[1].

حيث عرفت أنّه لا محيص عن الالتزام بالتعميم على هذا المبنى؛ لاستحالة تأثير المنجّز في حاله السابق بالنسبة إلى الآنات اللاحقة، كما لا يخفى.

وإمّا ـ على ما هو التحقيق من البناء ـ على الانحلال الحكمي، فعليه قد يتوهّم أيضاً أنّه بناءاً على ما ذكرنا من أنّ تأثير المنجّز في كلّ آن تابعٌ لوجوده في ذاك الآن، فعلى هذا لا مانع من تأثير العلم التفصيلي العارض، فيستند التكليف في الطرف المعروض عليه إلى غير ما هو المفروض كونه منجّزاً، وهو الجامع البسيط، فلمّا يخرج ذلك عن طرف المعلوم بالإجمال فعلاً، فيبقى العلم الإجمالي بلا أثر بالنسبة إلى الطرف الآخر أيضاً، كما مرّ تحقيق ذلك في المنجّز السابق على تحقّق العلم الإجمالي.

ولكنّ هذا وهمٌ باطل، يظهر وجهه ممّا سيأتي.

فالتحقيق؛ فرق بين هذه الصورة وبين الصورة الأُولى؛ إذ بناءاً على عدم الانحلال الحقيقي فالعلم قابل للتأثير ما لم يقترن بالمانع، فبقدر وجود المانع لا يؤثّر العلم، فالطرف الغير العارض عليه المنجّز وإن لم يكن له طرفٌ حين عروض المنجّز على الطرف الآخر، ولكن له الطرف سابقاً.

وبعبارة أُخرى؛ العلم التدريجي بكونه أو طرفه الآخر قبل عروض المنجّز

---

(١) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ١٤١ و ١٤٢.

عليه متعلّقاً للتكليف، العلم فعلاً موجودٌ. فعند عروض المنجّز على أحد الطرفين وإن لم يكن للآخر طرفٌ عرضي إلّا [أنّ] له ذلك طولاً.

توضيح ذلك؛ أنّه لو فرضنا العلم بنجاسة كأس زيد أو عمرو مثلاً إجمالاً، فكما أنّه لو كنّا عالمين بنجاستهما تفصيلاً ينحلّ هذا العلم التفصيلي بالتكليفين بحسب الأزمان والآنات إلى التكاليف المتعدّدة، بمعنى أنّه في كلّ آن من طرف الشارع خطابٌ تفصيلي وهو «اجتنب» متوجّهٌ إلى المكلّف إلى الأبد، ما دام وجود الموضوعين، فكذلك في العلم الإجمالي بالتكليف، هذا العلم أيضاً ينحلّ بحسب الآنات إلى علوم إجماليّة بالتكليف.

ففي المثال المذكور إذا لاحظنا العلم بنجاسة إحدى الكأسين بالنسبة إلى الأوقات في يوم واحد مثلاً، مثل وقت الصبح والظهر والعصر، فيتحقّق لنا حينئذٍ علوم إجماليّة عرضيّة وطوليّة، ثلاثة منها عرضيّة، وهي أنّ وقت الصبح نعلم إجمالاً بنجاسة كأس زيد أو عمرو، وكذلك وقت الظهر والعصر، وأيضاً لنا علومٌ طوليّة، فإنّ وقت الصبح نعلم إجمالاً إمّا بنجاسة كأس زيد حينئذٍ أو كأس عمرو وقت الظهر أو الغروب، وكذلك نعلم إجمالاً بنجاسة كأس عمرو وقت الصبح أو نجاسة كأس زيد وقت الظهر أو الغروب، وهكذا وقت الظهر لنا العلم الإجمالي بنجاسة إحدى الكأسين حينه أو الأُخرى وقت الغروب، وهكذا يجري العلم والترديد بالنسبة إلى جميع الأطراف والأحوال، ويصير مجموع العلوم الإجماليّة الطوليّة في المثال تسعة، ويسمّى هذا بالعلم التدريجي أو المورّب.

فالحاصل؛ أنّ في مطلق التدريجيّات في كلّ آن العلم الإجمالي على الكيفيّة المذكورة محقّق، ويكفي ذلك لتأثير العلم بعد أن كان المفروض وجوده

حقيقةً، ولو عرض المنجّز على بعض أطرافه؛ إذ لو فرضنا مثلاً أنّه حصل العلم تفصيلاً وقت الظهر في المثال بنجاسة كأس زيد، فحينئذٍ وإن لم يكن وقت الظهر طرفاً لكأس عمرو عرضاً، ولكنّ العلم إجمالاً بأنّه إمّا أن كان وقت الصبح كأس زيد نجسة، وإمّا الآن كأس عمرو نجسة، فهذا العلم التدريجي الناشئ من المعلومين الطوليّين زماناً الآن حاصلٌ، ولا شبهة في أنّ إخراج العلم التفصيلي كأس زيد وقت الظهر عن الطرفيّة لا يوجب خروجها عن الطرفيّة رأساً، حتّى يوجب ذلك طروّ المانع المطلق عن تأثير العلم وتنجيزه، وكذلك عدم وجود الطرف الطولي له بالنسبة إلى زمان البعد أيضاً؛ لأنّه إذا خرجت كأس زيد وقت الطرفيّة فتخرج عنها رأساً إلى الأبد، أيضاً لا يضرّ ذلك بالعلم الإجمالي وتأثيره، بعد أن فرضنا وجود الطرف لكأس عمرو ولو في آن؛ إذ يتحقّق بذلك قوام العلم الإجمالي التدريجي.

ولا يمكن أن يقال بمثل ذلك، بناءاً على الانحلال الحقيقي بتقريب أنّه وإن لم يكن حين طروّ المنجّز على أحد الطرفين الموجب ذلك لذهاب العلم حقيقة، إلّا أنّ طرفيّة وجود هذه الكأس في الزمان السابق تكفي؛ لتحقّق موجب الاجتناب عن الكأس بغير الطرف وقت الظهر؛ إذ بعد البناء على طروّ المنجّز ينحلّ العلم حقيقة، فكيف يبقى العلم فعلاً بهذا الطرف الغير العارض عليه المنجّز، حتّى يفيد وجود الطرف له سابقاً؟

وبعبارة أُخرى: العلم السابق وقت الصبح ما لم يبق وجوده ليس مؤثّراً بالنسبة إلى وقت الظهر، والمفروض أنّ العلم وقت الظهر المسمّى بالتدريجي هو أيضاً ذهب فعلاً بطروّ المنجّز على أحد الطرفين، فأين العلم الإجمالي والمنجّز

الفعلي الآن، حتّى نبحث عن المعلوم والطرف؟

ثمّ لا يخفى؛ أنّ العلم التفصيلي العارض قد يكون بسبب حادث، وقد يكون متولّداً عن العلم الإجمالي، مثلاً لو علمنا إجمالاً بوجوب شيء إمّا مقدّميّاً أو نفسيّاً[1] أو وجوب شيء آخر نفسيّاً فحينئذٍ يتولّد علمٌ تفصيليٌ بوجوب ما تردّد أمره بين وجوبه المقدّمي أو النفسي.

فعلى كلّ حال لا يوجب مثل هذا العلم التفصيلي أيضاً انحلال العلم الإجمالي وإهمال أثره بتوهّم أنّه لمّا كان متولّداً عنه، فيكون من قبيل العلم الإجمالي المقارن للمنجّز الآخر؛ إذ لمّا كانت رتبة العلم الإجمالي مقدّمة لكونها علّةً للتفصيلي، فيقع العلم التفصيلي في الرتبة المتأخّرة، ويصير منجّزاً عارضاً على العلم الإجمالي.

فانقدح ممّا ذكرنا؛ كمال الفرق بين الصورتين على مذهب التحقيق من عدم انحلال العلم الإجمالي حقيقة بطروّ المانع ووجود المنجّز الآخر في بعض أطرافه، وإنّما سقوط العلم الإجمالي عن التأثير منحصرٌ بما لو كان المنجّز الآخر مقارناً لوجود العلم الإجمالي وحدوثه، بحيث لم يكن متحقّقاً بعد، ولم يصل التكليف بمرتبة الاشتغال، بحيث أمكن للمكلّف امتثاله، وتصل النوبة إلى رتبة الفراغ الموجب لحكم العقل بتحصيله، فحينئذٍ إن وجد منجّز آخر فلمّا يصير مقارناً لحدوث العلم الإجمالي فلا يؤثّر، وأمّا لو تعدّى العلم الإجمالي عن مرتبة الاشتغال ووصل إلى رتبة الفراغ، فلا يمنع عنه شيء أصلاً، ولا محيص عنه بعد

---

(١) وينحلّ ذلك إلى علم تفصيلي لواجب مقدّمي وعلم إجمالي بواجب نفسيّ، فلنا معلومان، فتأمّل! «منه ﷺ».

ذلك إلّا تحصيل الفراغ، سواء كان المفرّغ حقيقيّاً أو جعليّاً.

فعلى كلّ حال، إذا تجاوز العلم عن حدّ الاشتغال وأثّر فيه بحيث تحقّق المنجّز، ومضى مقدار من الزمان الّذي أمكن فيه الامتثال، فحينئذ لابدّ من الامتثال فعلاً أو تركاً بتحصيل المفرّغ، ولا يُضرّ بذلك خروج بعض الأطراف حينئذٍ عن القدرة لامتثاله، حتّى يقال بأنّ البعض الآخر أيضاً لا يجب امتثاله؛ لعدم العلم فعلاً الّذي قوامه بالمعلوم، فذهب المنجّز الآن والعلم السابق ـ أي ما كان قبل خروج أحد الطرفين ـ عن كونه متعلّقاً للتكليف الإجمالي أيضاً، ليس قابلاً للتأثير بالنسبة [إلى] الزمان المتأخّر، حسبما يتمّ؟ بأنّ تأثير المنجّز في كلّ آن متوقّف على وجوده في ذاك الآن، وإلّا لم يكن مثل النسخ موجباً لرفع أثر العلم.

وذلك؛ لأنّ ما قلنا من توقّف تأثير المنجّز على وجوده الفعلي إنّما هو من حيث الاشتغال، لا من جهة الفراغ، بمعنى أنّه ما لم يكن المنجّز الآن موجوداً لم يؤثّر في الاشتغال، وأمّا إذا تحقّق ذلك فلابدّ من تحصيل الفراغ، ولا يتوقّف هو على وجود العلم فعلاً، فالعلم السابق لا يؤثّر بالنسبة إلى اللاحق من حيث التنجيز، ولكن بعد إيجابه التنجيز سابقاً فالعقل يستقلّ بتحصيل الفراغ عن المنجّز السابق، ولا فرق في هذه الجهة بين العلم الإجمالي والمنجّز الآخر، فكلّما تحقّق المنجّز ووصلت النوبة إلى رتبة الاشتغال، فإمّا أن يمتثل التكليف حين وجوده، فيسقط التكليف به، وإمّا لا يمتثل، وذلك قد يكون من جهة تأخير الامتثال اختياراً، وقد يكون من جهة عدم إمكان امتثاله زمان وجود المنجّز؛ فيتأخّر قهراً، وهذا كما في التدريجيّات الّتي لا يمكن امتثال التكليف فيها دفعة، ومنشأ الشبهة

غالباً يكون فيها؛ إذ بعد انعدام الفرد السابق إمّا بالإطاعة أو العصيان، فإذا وصلت النوبة إلى الفرد اللاحق يتوهّم أنّه لمّا فات قوام العلم، فلا يبقى حينئذٍ علمٌ ومنجّز حتّى يقتضي الامتثال بالنسبة إلى الفرد اللاحق، ولكنّك عرفت أنّ ما هو المناط في التنجيز في امتثاله بعد، باقٍ.

والحاصل؛ أنّ الّذي قلنا بأنّ تأثير العلم في كلّ آن متوقّف على وجوده في ذاك الآن، وأنّ العلم السابق لا يؤثّر بالنسبة إلى الزمان اللاحق، وكذلك اللاحق بالنسبة إلى السابق، إنّما هو من غير جهة الإطاعة والعصيان، مثل جهة تلف بعض الأطراف أو الاضطرار به، فإنّهما إذا كانا سابقين على العلم الإجمالي فلمّا لم يؤثّر العلم حينئذٍ من أوّل الأمر، لما مرّ تحقيقه في ما لو كان العلم الإجمالي مسبوقاً بالعلم التفصيلي في بعض أطرافه، ويأتي التوضيح لذلك مزيداً على ما ذكر ـ إن شاء الله ـ في محلّه فعلى كلّ حال، لا خفاء في كون كمال الفرق بين هذه الجهات وحيثيّة الإطاعة والعصيان؛ لوضوح أنّ رتبتهما متأخّرةٌ عن رتبة التنجيز، بل هما مترتّبان على الفراغ، وقد بيّنا أنّه عند وصول النوبة إليه فلا محيص عن تحصيل اليقين بالفراغ، فلذلك لا يُعتنى بالشكّ، كما لو احتمل أنّه بسبب ترك الفرد السابق من أطراف العلم الإجمالي لعلّه تحقّق به الامتثال أو بإتيانه لعلّه تحقّق العصيان، فلا محذور ولا منع بالنسبة إلى الفرد الباقي؛ لعدم العلم بالتكليف المنجّز فيه، وإنّما هو احتمالٌ محض، إذ حينئذٍ لم يتحقّق إلّا الامتثال الاحتمالي لتكليف قطعي منجّز.

مع وضوح أنّ مناط حكم العقل بوجوب الاحتياط في هذا الفرد الّذي كان قبل تلف الفرد الأوّل بعد بالنسبة إلى الفرد الباقي باقٍ، وبهذا المناط أيضاً نقول في التلف العارض على [العلم] الإجمالي، والاضطرار ببعض أطرافه بعدم سقوط

التكليف وبقائه بالنسبة إلى الطرف الآخر.

وبالجملة؛ فبعد تنجّز التكليف وتأثير العلم لا مجال للاكتفاء في الامتثال ببعض أطراف المحتمل، إلّا إذا قام دليلٌ على جواز الاكتفاء به، مثل ما لو كشف الحجاب وتعيّن الواقع المجهول في الأطراف، إمّا حقيقةً، كما لو عُلم تفصيلاً بكون النجاسة الواقعة المشتبهة أوّلاً في وقوعها في كأس زيد أو عمرو إنّما هي واقعةٌ في كأس عمرو، أو حكماً كما لو قامت بيّنةٌ عليه.

فمن ذلك يدفع الإشكال المشهور، وهو أنّه إذا كان في بعض أطراف العلم الإجمالي الأصل النافي، فلا يوجب انحلال العلم، بخلاف ما لو قامت بيّنةٌ نافية فيوجبه، فما الفرق بينهما، مع أنّ كليهما حكم ظاهريّ؟

وجه الفرق هو أنّ في طرف الأمارة لمّا كانت الدلالة الالتزاميّة حجّة، فإذا نفيتَ التكليف بها من طرف فيثبت في طرف آخر بعد كون الطرفين متعلّقين للعمل الإجمالي، بخلاف الأصل فليس مثبته حجّة، فلذلك لم يُعيّن الواقع المجهول؛ إذ المفروض أنّ العلم الإجمالي علّة تامّة للتنجّز الموجب ذلك لحكم العقل بالاحتياط في أطرافه لما هو امتثال مّالمعلوم إجمالاً، فجريان الأصل في أحد الطرفين لا يوجب سقوط العلم عن التأثير لبقاء العلّية بعد، بل المسقط له ما عرفت من تعيين الواقع المجهول، فتأمّل!

ثمّ أنّه بعد أن تحقّق أنّ المنجّز الوارد على العلم الإجمالي لا يؤثّر فيه، بمعنى أنّه لا يوجب انحلاله، بل هو على أثره من اقتضاء الاحتياط باق، فحينئذٍ يتنجّز ويتسجّل إشكال الأخباريّين، ولا يفيد ما عرفت من الأجوبة.

نعم؛ قد يتوهّم أنّ جواب صاحب «الكفاية» يتمّ، لأنّ مبناه على كون العلم بمؤدّيات الأمارات أحكاماً فعليّة مقارن للعلم الإجمالي بالأحكام الواقعيّة،

فلذلك يوجب انحلال العلم الإجمالي بالأحكام[١]، ولكن قد ظهر لك أنّ تمام المناط للانحلال هو العلم الفعلي مقارناً لحدوث العلم الإجمالي بالمنجّز الآخر وأنّ العثور بالمنجّز متأخّراً عنه لا يُثمر شيئاً، ولو كان ذلك كاشفاً عن وجوده سابقاً مقارناً للعلم الإجمالي.

ضرورة أنّ المُنجّز ما لم يُعلَم به لا أثر له، فالعلم له يزاحم العلم الإجمالي، كما لا يخفى.

فالتحقيق في الجواب؛ هو أنّه لمّا يجب على المكلّف عند الجهل بالأحكام التفصيليّة الفحص عنها، ولا يجوز له إجراء البراءة من أوّل الأمر، ولا شبهة في أنّ تلك الأحكام كانت مردّداً وجودها في دائرة الأمارات وغيرها، فإذا تفحّص وعثر بين الأطراف على الأمارات الّتي هي إمّا أحكام واقعيّة أو قائمةٌ مقامها.

فكيف كان هي منجّزاتٌ اليد نالتها بعد الفحص، والمفروض أنّه لا يوجب العقل الفحص بعد ذلك للعثور على المِنجّز بمقدار ما يحتمل من التكليف الواقع، فلا مانع حينئذٍ من الرجوع إلى البراءة في غير دائرة المنجّزات والأمارات، فالعلم بالمنجّز إنّما يحصل من أوّل الأمر، سواء علم إجمالاً بالأحكام أو لم يُعلم، بل من جهة الشبهة قبل الفحص لا يكون (يجوز) له الرجوع إلى البراءة، فعلى كلّ حال الأمارات هي من الأطراف من الأزل، كما لا يخفى.

[القول بأنّ الاحتياط راجح عقلاً وشرعاً]

قد اشتهر بينهم القول بأنّه لا إشكال في رجحان الاحتياط عقلاً وشرعاً،

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٤٦.

وتنقيح هذا البحث موقوف على بيان محتملات حكم العقل والشرع في المقام، فنقول: إنّ المحتملات في ذلك أربعة:

الأوّل: أن يكون المراد بحكم العقل والشرع برجحان الاحتياط هو الإرشاد إلى أنّه لمّا كان بترك الاحتياط يُحتمل الوقوع في المفسدة الموجب للّوم وحزازة النفس، فلذلك لابدّ من رعاية الاحتياط حذراً من الابتلاء بالآثار والوقوع في المفاسد المترتّبة على ترك الواقع، بلا أن يترتّب على الالتزام به شيء أزيد ممّا هو من لوازم الواقع، بحيث لو طابق الاحتياط الواقع، بمعنى أنّه ترك شيئاً كان في الواقع حراماً، أو فعل شيئاً كان في الواقع واجباً، فيترتّب على هذا الاحتياط ما هو من لوازم ترك الحرام وفعل الواجب غير عدم العقاب، فإنّه مرفوعٌ رأساً بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، لا أن يكون موجبه الإطاعة الاحتماليّة، فيختصّ الآثار المترتّبة بغير العقاب، وأمّا لو خالف الواقع، فلا يترتّب على هذا العمل المسمّى بالاحتياط شيء لكونه انقياداً، فيستحقّ الثواب.

الثاني: أن يكون إرشاداً إلى رعاية جانب الاحتياط للتخلّص من محذورات الواقع لو طابق الاحتياط الواقع، ولاستحقاقه الثواب لو خالف؛ لكون عمله ذلك انقياداً المسمّى بالإطاعة الحكميّة، فكما أنّه يترتّب الثواب على الإطاعة الحقيقيّة، فكذلك يترتّب على الحكميّة، فهذان المعنيان كلاهما مشتركان في كون الأمر بهما إرشاداً، إلّا أنّ في الأوّل استحقاق العقوبة ـ بمعنى اللوم والمثوبة ـ تابعٌ للواقع، بخلاف الثاني، فإنّه يوجب الثواب حتّى في صورة المخالفة للانقياد.

الثالث: أن يكون الأمر به طريقيّاً مولويّاً من طرف العقل، بمعنى أنّ

الاهتمام بحفظ الواقع فعلاً وتركاً أوجب الحكم برعاية الواقع في حال الجهل به، ولكن ليس الاهتمام بالغاً بحدّ يقتضي الإلزام به، بل بلغ بمرتبةٍ اقتضت رجحان حفظه في نظر العقل والشرع، وهذا يكون كسائر الأحكام الطريقيّة الّتي يكون الثواب والعقاب فيها تابعين لذي الطريق، فإن طابق الطريق الواقع فيترتّب على العمل ثوابه، وإن خالف فلا يترتّب على الاحتياط شيء؛ لكون الأمر حينئذٍ صوريّاً محضاً.

الرابع: أن يكون الأمر بالاحتياط مولويّاً نفسيّاً، ولكن استحبابيّاً لا وجوبيّاً، بمعنى أنّه سوى مصلحة حفظ الواقع ورعايته، جاءت مصلحةٌ من قبل الأمر بالاحتياط أوجبت حسنه، لا بمعنى أن يكون الأمر علّةً له، حتّى يلزم الدور، بل بمعنى أن تكون أوامر الاحتياط بنحو كاشفةً عن وجود مصلحةٍ فيه سوى مصلحة الواقع وحفظه، ولا إشكال أنّه حينئذٍ يترتّب الثواب على نفس هذا الأمر وإطاعته، كما أنّ اللوم على تركه مضافاً إلى ما يترتّب على الواقع من ثواب الانقياد وحفظ النفس عن الحزازة والمنقصة المترتّبة على نفس العمل، فافهم!

إذا عرفت هذه الأقسام فنقول: إنّ القوم وإن أشاروا إجمالاً إليها كما في رسالة شيخنا ﷺ أيضاً[1] إلّا أنّهم لم يذكروا لوازمها، فإنّها مختلفة، وليست جميع الاحتمالات بمثابةٍ واحدة.

أمّا أوّلاً؛ فلأنّه إن بني على الاحتمال الأوّل ـ كما يستظهر ذلك الشيخ ﷺ من جلّ أخبار الاحتياط[2] ـ فلا يبقى بعدُ مجال للالتزام بالثواب للانقياد في

(١) أُنظر! فرائد الأُصول: ٢ / ١٠١ ـ ١٠٧.
(٢) فرائد الأُصول: ٢ / ٦٩.

صورة مخالفة الاحتياط للواقع.

والعجب من الشيخ ﷺ مع إصراره بأنّ مدلول أخبار الاحتياط مثل قوله عليه السلام: «الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات»[١] وأمثاله[٢]، لا يستفاد منها أزيد ممّا يترتّب على نفس الواقع من الوقوع في المفسدة المترتّبة عليه، أو فوت المصلحة عند عدم رعاية جانب الاحتياط ومخالفة الواقع، كأوامر الطبيب الّتي لا مصلحة لها سوى رعاية الواقع، فمع ذلك قال ﷺ: إلّا أنّه ولو لم ينطبق الاحتياط الواقع، فيستحقّ الثواب للانقياد[٣].

وبالجملة؛ بناءاً على الاحتمال الأوّل لا ينبغي القول برجحان الاحتياط مطلقاً، بل لابدّ أن يختصّ ذلك بصورة موافقته للواقع، كما لا يخفى، فتأمّل!

نعم؛ يتمّ الإطلاق على الاحتمال الثاني من البناء على عدم انحصار مصلحة الأمر بالاحتياط والإرشاد إليه برعاية الواقع وعدم الوقوع في الهلكة، بل يكون إرشاداً إلى حسن الاحتياط في نفسه، لأنّ العمل به مضافاً إلى كونه موجباً لحفظ مصلحة الواقع، كاشفٌ عن انقياد المكلّف، فيستحقّ لذلك الثواب مطلقاً[٤].

وأمّا ثانياً؛ فلأنّ هذه المعاني والمحتملات في أوامر الاحتياط لا تتمّ على مسلك واحدٍ، بل تختلف على اختلاف المعنى للاحتياط وحقيقته؛ إذ على معنىً

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧ / ١٥٧ الحديث ٣٣٤٧٢.

(٢) لاحظ! وسائل الشيعة: ٢٧ / ١٥٤ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي.

(٣) فرائد الأُصول: ٢ / ١٠٧.

(٤) ويكفي للحكم بمطلوبيّة الفعل والعمل مطلقاً احتمال انطباق العمل للواقع؛ إذ ولو خالف فلمّا ينطبق عليه عنوان الانقياد الموجب لاستحقاق الثواب فيصير محبوباً مطلقاً فلا يتوهّم أنّه مع انحصار المصلحة يحفظ الواقع بالدليل على الإطلاق؛ «منه ﷺ».

يصحّ تعلّق الأمر المولوي به، وعلى معنىً آخر لا يتمّ ذلك، بل ينحصر الأمر به بالإرشاد.

وتوضيح ذلك: هو أنّه هل المراد بالاحتياط هو فعل محتمل الوجوب وترك محتمل الحرمة، أم عبارة عن الفعل أو الترك بداعي الاحتمال؟ والفرق بين المعنيين يتوقّف على إشارة إلى ما قلنا في بحث التجرّي، ولذلك في بحث الطرق، أنّ الذوات المتعلّقة بها الأحكام قد يلاحظ حالها قبل تعلّق الحكم الشرعي بها، وهو حال كونها قابلة لتعلّق الإرادة والتكليف بها، وقد يلاحظ معروضاً عليها الحكم، بحيث لا تكون حينئذٍ قابلةً لتعلّق إرادةٍ أُخرى بها.

وبعبارة أُخرى: قد تعتبر متعلّقات التكاليف حالها حين كونها تحت أمر الشارع، وقد تُلاحظ حالها فوق الأمر ولاحقاً على تعلّق التكليف بها، فحينئذٍ إن تعلّق ثانياً بها أمر أو تكليفٌ فلمّا ينطبق عليها عنوان الإطاعة والعصيان، بمعنى أنّه لكون المتعلّق مسبوقاً بالحكم الدالّ على مطلوبيّة فعله أو تركه، فالآن إن تعلّق بها حكم ثانياً يكون الغرض منه: أطع ذاك الأمر الأوّلي وأوجد التكليف، فلذلك يصير التكليف الثاني إرشاديّاً، ولا يمكن أن يكون مولويّاً، ويستحيل ذلك.

ففي المقام، إن كان المراد بالاحتياط هو فعل الوجوب مثلاً، فهذا الذات ـ وهو فعل الواجب ـ لم يُلحظ ثانياً بحيث يكون معروضاً للوجوب ملحوظاً، حتّى يقال بأنّه يصير هذا المعنى مثل المعنى الثاني على ما سنذكر، بل الذات الأُولى[1] بعينها لو حظت موصوفة باحتمال الحرمة، بحيث يكون الفعل [حال

(١) أي ما هو معروضٌ للحكم الواقعي بعينه معروض للحكم الظاهري، وليس ذاتاً أُخرى غير موضوع الحكم الواقعي؛ «منه ﷺ».

كونه] متّصفاً بهذا العنوان موضوعاً من الموضوعات فصار معروضاً للطلب وموضوعاً للحكم الظاهري، وراجحاً فعله أو تركه بالاحتياط، فليس هذا المطلوب معروضاً لحكم سابقٍ حتّى يكون الأمر بالاحتياط حكماً ثانويّاً.

وإن كان المراد به هو إتيان الفعل بداعي احتمال المطلوبيّة، فالإتيان يكون مسبّباً ومعلولاً عن منشأ، وهو احتمال كونه متعلّقاً للطلب، فحينئذٍ تتبدّل ذات الفعل مع الفعل الأوّلي الّذي محتمل كونه معروضاً للطلب ويتباين معه بتمام الذات إذ هي معلول للطلب المحتمل وهو علّة له وداع إليه، فتأمّل!

فيصير هذا الإتيان الّذي هو الاحتياط حقيقة عارضاً على موضوع، وهو فعلٌ احتمل وجوبه، فمرحلة الإيجاد هذه متأخّرة عن رتبة الطلب، فلذلك يستحيل أن يصير ذلك علّة للطلب والأمر؛ لكونها هي المرتبة المساوقة لعنوان الإطاعة، فكما أنّ فيها يستحيل أن يتعلّق الطلب المولويّ به، فكذلك في ما نحن فيه الّذي هو في حكمها؛ لكونه انقياداً.

إذا ظهر الفرق بين المعنيين، فنقول: إن كان المراد بالاحتياط هو المعنى الأوّل، فتنحصر أوامر الاحتياط بكونها مولويّة إمّا طريقيّةً أو نفسيّة شرعاً وعقلاً؛ لما عرفت أنّ ذات فعل محتمل الوجوب، أو ترك محتمل الحرمة الّتي هي موضوعٌ من الموضوعات، لا يدعو شيءٌ إليه قبلاً حتّى يصير الأمر به إرشاداً، فيحتاج إلى الدعوة عقلاً أو شرعاً، فلذلك الأمر الناشئ من قبلهما يكون مولويّاً؛ ضرورة أنّ المناط في مولويّة الأمر انحصار الدعوة به، وعدم مسبوقيّته بدعوة أُخرى وطلب آخر.

وأمّا على الثاني؛ فلا معنى لرجحان الاحتياط عقلاً أو شرعاً إلّا إرشادهما

بتحصيل الانقياد الّذي هو مساوق للإطاعة، ولا يُعقل أن يصير الأمر حينئذٍ مولويّاً الّذي هو سببٌ لتنجّز الشيء وعلّة لإيجاده، لما عرفت من أنّ رتبة الإتيان متأخّرةٌ عن رتبة الطلب تأخّر المعلول عن العلّة، فكيف يمكن أن يصير الأمر به مولويّاً الّذي هو علّةٌ للإتيان؟!

وبالجملة، الأمر بالإتيان متأخّر عنه، وهو متأخّرٌ عن الطلب الأوّلي، فهذا الأمر برتبتين متأخّرٌ عن الأمر والطلب الأوّل، فيستحيل أن يكون علّةً له، فلذلك ينحصر هذا الأمر بكونه للإرشاد عقلاً ونقلاً، فالعقل يُرشد بإطاعة حكمه المولوي الأوّل، وهو حكمه برجحان فعل محتمل الوجوب، أو رجحان ترك محتمل الحرمة، وكذلك أمر الشرع بالاحتياط إرشادٌ إلى حكمه برجحان الأمرين.

ولا يتوهّم أنّه ليس للعقل إلّا حكمٌ واحد؛ إذ له أيضاً قد يكون حكمان، مثل ما قلنا في بحث التجرّي من أنّ كلّ ما حكم به الشرع فيكون للعقل أيضاً حكمٌ فيه من باب الملازمة، ثمّ يحكم ثانياً في الرتبة المتأخّرة من حكم الشارع بلزوم إطاعة حكمه الّذي هو ـ أي العقل أيضاً ـ حكم بنفسه، وكما أنّه يحكم أوّلاً بقبح الظلم ثمّ يأمر فاعله بتركه، فللعقل أيضاً حكمان، فكلّما كان حكمه متوقّفاً على طروّ عنوان على الشيء مثل قبح الظلم، فيكون هذا حكمه الأوّلي المولولي؛ وكلّما لم يكن كذلك، بل كان نفس مادّة الأمر كافياً له مثل الإطاعة[1] والمعصية؛

---

(١) وبعبارة أُخرى: كلّما كان الثواب والعقاب من تبعات نفس الأمر كما في الإطاعة، فالأمر حينئذٍ إرشادي وكلّما لم يكن كذلك بل كان من غير هذه الجهة كما في حكم العقل بقبح الظلم وحسن الإحسان وحكم الشارع بوجوب الصلاة مثلاً فهو المولوي. فتدبّر! «منه ﷺ».

فهذا حكمه الإرشادي، فتأمّل!

فحاصل ما ذكرنا أنّ الوجوه المحتملة في أوامر الاحتياط لا تجتمع كلّها على مسلك واحدٍ من معنى الاحتياط، بل تختلف على المبنى، كما أوضحناه.

هذا كلّه في مقام التصوّر، وأمّا مرحلة التصديق، فهل المراد بالاحتياط هو المعنى الأوّل أو الثاني؟ الظاهر أنّ المتبادر من لفظ الاحتياط أنّه عبارةٌ عن الامتثال بداعي الاحتمال؛ ضرورة أنّ من ترك شرب التتن المحتملة حرمته مثلاً عن شهوةٍ أو من غير اختيار، لا يقال: إنّه احتاط في عمله، بل صدق هذا العنوان على العمل موقوفٌ على أن يكون فعله أو تركه طلباً للمصلحة، أو دفعاً للمفسدة المحتملة، كما أنّ المستظهر من جلّ أخبار الباب المشتملة على أنّ العمل بالاحتياط مطلوبٌ فراراً من الهلكة مثلاً، أيضاً يُستفاد منها المعنى المذكور.

نعم؛ من الأخبار ما يُستفاد منها كونه مطلوباً نفسيّاً، مثل ما يجعل حكمة طلبه مجاهدة النفس، وتوطينها للتمرين على ترك المحرّمات المعلومة، كقوله عليه السلام: «من ترك الشبهات كان لما استبان له من الإثم أترك»[1].

فحينئذٍ لابدّ من حمله على المعنى الأوّل حتّى يجتمع مع الطلب النفسي.

فبهذين الاحتمالين أيضاً يُجمع بين الأخبار، فيكون محصّلها أنّ الاحتياط بكلا المعنيين مطلوبٌ، ولا ينافي ذلك أيضاً بالنسبة إلى الموارد، فكلّ موردٍ ينطبق عليه العنوانان فيكون مأموراً به إرشاداً، وأيضاً مطلوباً نفسيّاً للعلّتين، كما لا يخفى، فافهم!

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧ / ١٦١ الحديث ٣٣٤٩٠.

التنبيه الثاني: قال الشيخ ﷺ: إنّ أصالة الإباحة في مشتبه الحكم إنّما هو مع عدم أصل موضوعيّ حاكم عليها[١].

لا يخفى أنّه لا اختصاص لهذا الكلام بالأصل الموضوعي، بل جريان الأصل مطلقاً موقوفٌ على عدم أصل حاكم عليه، سواء كان الحاكم حكميّاً مثل الاستصحاب الحاكم على قاعدة الطهارة ونحوها، وكذلك استصحاب عدم النسخ الحاكم على دليل البراءة شرعاً، والوارد عليه عقلاً[٢]، فيما لو شكّ في النسخ، وغير ذلك من الأُصول الحاكمة، وهكذا الأُصول الموضوعيّة فيما لو [كان] أصل موضوعيّ الّذي منها أصالة عدم التذكية في الحيوان، فيما لو شكّ في حلّيته من جهة وقوع هذا الفعل عليه، فإنّه قبل حياته ما كانت التذكية واقعةً عليه، فيستصحب ذلك إلى بعد حياته، فيصير حاكماً على أصالة الحلّ.

هذا فيما لو شُكّ فيه من هذه الجهة، وأمّا لو شُكّ من جهة قابليّة الحيوان للتذكية وعدمها، فهل يكون حينئذٍ أصل حاكم أيضاً أم لا؟ جريان ذلك وعدمه موقوفٌ على الخلاف في معنى التذكية، فإن قلنا بأنّها أمرٌ بسيط شرعاً، منتزع من أُمور منها قابليّة المحلّ لوقوع الفعل عليه، فحينئذٍ الشكّ في القابليّة وعدمها لمّا يوجب الشكّ في تحقّق أصل التذكية، فيستصحب عدمها المحقّق في حال الحياة، ولا يُضرّ بذلك إحراز سائر المحقّقات، مثل تحقّق التسمية أو صدور الفعل من المسلم، وغير ذلك ممّا له دخل في تحقّقها شرعاً؛ إذ المفروض أنّ نسبة كلّ واحد منها إلى الآخر على السواء، وكلٌّ منها مقوّمٌ لأصل تحقّق ذاك الأمر البسيط.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ١٠٩.

(٢) أي قاعدة قبح العقاب بلا بيان، «منه ﷺ».

وأمّا لو قلنا بأنّ القابليّة ليست مقوّمة للتذكية؛ بل هي عبارةٌ عن الأفعال المخصوصة، وهي شرطٌ لها وخارجة عن حقيقتها، فعلى هذا لا مجال للاستصحاب المذكور لو شُكّ في القابليّة؛ لأنّ ما هو قابلٌ للاستصحاب وهو التذكية ولها حالةٌ سابقة غير مشكوك فيها، وما هو مشكوك [فيه] ليس له الحالة السابقة، وهذا بخلاف الفرض؛ إذ فيه لمّا كانت القابليّة مقوّمة للتذكية، فالشكّ فيها كان شكّاً في تمام الذات، فلذلك كان المجال للاستصحاب.

وأمّا هنا فإنّها خارجة عنها، فالشكّ فيها ليس في نفسها، بل في تحقّق شرطها، كما لا يخفى.

نعم؛ قد يتوهّم هنا أيضاً جريان الاستصحاب نظراً إلى أنّه وإن لم تكن التذكية، القابليّة من مقوّماتها، وتكون شرطاً لها، إلّا أنّه بالشرط أيضاً يصير مقيّداً، والشكّ في القيد لمّا كان شكّاً في نفس المقيّد، فيكفي استصحاب عدم المقيّد وإن لم يمكن استصحاب القيد بنفسه؛ لعدم الحالة السابقة له، ولكنّك خبيرٌ بفساد ذلك؛ إذ الشكّ في القيد يوجب الشكّ في تمام ذات المقيّد أو في قيده، مع كون نفسه مقطوعاً به، لا إشكال أنّه بالتحليل ولو عرفاً لا شكّ إلّا في القيد، وهو أمرٌ خارج عن المقيّد، مع أنّ المناط في جريان الاستصحاب أن يكون نفس المستصحب مشكوكاً فيه، والمفروض أنّ القيد فاقدٌ لشرط الاستصحاب.

وتوضيح هذه المغالطة يحتاج إلى بسط في الكلام، فنقول: إنّ القيود والخصوصيّات العارضة على الذوات على نوعين: أحدهما ما يوجب انقلاب الذات وجعلها حصّة مخالفةً لذات أُخرىٰ، وهذا مثل القيود الواردة على أفراد الكلّيات المتواطئة، مثل الإنسان، فإنّ انطباقه على أفراده ومصاديقه الّتي تكون

تحته وإن كان على السويّة، إلّا أنّ خصوصيّات الأفراد لا الخارجيّة بل الذاتيّة لها، لمّا كانت مختلفة، بحيث تكون الحصّة المنطبقة مع كلّ فردٍ من الطبيعة غير الحصّة الأُخرى، وكلّ واحدٍ من تلك الحصص يسمّى بأبي الفرد ويكون جامعها المعبّر عنه بالكلّي الطبيعي بمنزلة الآباء، فحينئذ ولو كانت الطبيعة الجامعة كلّ الفردين وجودها مقطوعاً بها، مثل الإنسان المردّد بين زيد وعمرو، إلّا أنّه فردٌ بخصوصيّته يجوز استصحابه، فلو قطعنا مثلاً بوجود الإنسان المردّد بين أحدهما في الدار، وكان عدم وجود زيد سابقاً فيها متيقّناً، فلا مانع من جريان استصحاب عدمه؛ لأنّ الشكّ في مثل هذه الخصوصيّة شكٌّ في أصل الذات بتمامها، ولا ينافي القطع فعلاً بوجود الجامع بعد أن ظهر أنّ حصَصَه مختلفةٌ ذاتاً، فلا تلازم بين القطع به والقطع بخصوص الفرد، بل لابدّ أن يلاحظ الشكّ واليقين بالنسبة إلى نفس الفرد والخصوصيّة؛ لتباينه ذاتاً مع فرد آخر.

هذا في القيود الموجبة لاختلاف الأفراد ذاتاً، وأمّا في ما ليس كذلك، بل يوجب القيد صيرورة المقيّد جامعاً بين الفاقد والواجد، مثل القيام العارض على زيد، فإنّ زيداً المتّصف بالقيام ليس ذاتاً مبايناً مع زيد إذا لم يكن متّصفاً به، بل الذات في الحالتين محفوظة على ما كانت عليه، بل الاختلاف بين المتّصف وغير المتّصف إنّما يكون من قبيل الاختلاف بين الأقلّ والأكثر، فإنّ الأقلّ بذاته موجودٌ في الأكثر بعين ما كان على حاله استقلالاً.

نعم؛ الحدّ يختلف، فإنّه يستحيل أن يتحقّق الخطّ النصف الذراعي بحدّه الخاصّ، في ذراع واحد أو أذرع، إلّا أنّ ذلك لا يوجب اختلاف الذات، بل الأقلّ بذاته هو الّذي أُضيف إليه فصار أكثر، وهكذا حال زيد القائم وغير القائم، فعلى هذا لو شككنا في أنّ زيداً الّذي موجودٌ الآن هل قائمٌ أم لا؟ مع عدم حالةٍ سابقة

لنفس الصفة، لا مجال لاستصحاب عدم زيد المتّصف بالقيام مثلاً؛ لأنّ زيداً بنفسه لم يكن سابقاً فلم يكن القيام له، فالآن أيضاً يُستصحب زيد الغير المتّصف بالقيام مجموعاً؛ إذ قد عرفت أنّ ما هو مشكوك لابدّ أن يكون لنفسه الحالة السابقة، كما كان كذلك في الصورة الأُولى؛ لأنّ الشكّ في خصوصيّة زيد الّتي كان ملازماً مع الشكّ في حصّة الطبيعة التوأم معه كان يرجع إلى الشكّ في نفس الذات، ولها الحالة السابقة، وأمّا في الأوصاف الخارجيّة الّتي لا ربط لها بالذات أبداً، فما لم يكن نفس المقيّد مشكوكاً لا يوجب الشكّ في القيد الشكّ فيه؛ لعدم سراية الخارجيّات إلى الذوات من جهة من الجهات، كما لا يخفى.

فلا مجال للقول بأنّ الشكّ في اتّصاف زيد الموجود في الدار فعلاً بالقيام يرجع إلى الشكّ في أنّ زيداً المقيّد بالقيام الآن موجودٌ فيها أم لا، بل الشكّ إنّما يكون في أنّ زيداً في الدار واجدٌ للقيام أم لا، كما يُشكّ في أنّ الخطّ الّذي كان نصف الذراع صار ذراعاً بإضافة نصفٍ آخر إليه أم لا، وهكذا حال القابليّة بالنسبة إلى الحيوان، بناءاً على عدم كون التذكية منتزعة منها وغيرها؛ فإنّ حال التذكية بالنسبة إليها يكون بعينه حال الواجد والفاقد، كما لا يخفى.

نعم؛ لا إشكال في أنّه إذا اعتبر عنوان الشرطية والقيديّة بين شيء وشيء آخر، فتتحقّق حينئذٍ جهة الإضافة بين القيد والمقيّد، بحيث يكون قوامها بالطرفين، ففي كلّ واحد منهما جهةٌ من تلك الإضافة، فلو كان لأحد الطرفين حالةٌ سابقة فلا مانع من إجراء الاستصحاب في الإضافة القائمة بهما من تلك الجهة القائمة بما له الحالة السابقة، كما في ما نحن فيه، فيقال: إنّ هذا الحيوان إذا كان حيّاً لم تكن التذكية المضافة إلى القابليّة واقعةً عليه، فيستصحب عدمها الآن، فتأمّل جيداً!

[الشبهة التحريميّة من جهة إجمال النصّ وتعارض النصّين]

إلى هنا، كان الكلام في الشبهة التحريميّة فيما لو فقد النصّ. فأوجب الشكّ، وقد ذكرنا في طيّ الكلام ما هو من مهمّات البحث، وأمّا الكلام في هذه الشبهة من جهة إجمال النصّ وتعارض النصّين. فالكلام في المقام الأوّل بعينه وما هو القابل للتعرّض في هذين المقامين أمران:

الأوّل: أنّ في صورة إجمال النصّ قد التزموا بالبراءة مطلقاً في جميع صوره وأقسامه بالنسبة إلى الزائد على القدر المتيقّن، مع أنّه لو كان متعلّق التكليف صرف الوجود، فرفع اليد عن الإتيان بالأكثر يوجب الشكّ في الامتثال، لأنّ في صرف الطبيعة لمّا لا ينحلّ التكليف فيه إلى تكاليف متعدّدة كالطبيعة السارية الّتي يتعدّد التكليف بتعدّد المصاديق، بل التكليف فيه واحد متعلّق بمصاديق متعدّدة كالعامّ المجموعي، فحينئذٍ كلّما يشكّ فيه كونه مصداقاً للطبيعة فلا محيص عن الاجتناب عنه؛ إذ بارتكابه يوجب الشكّ في الامتثال، كما في الأقلّ والأكثر الأقلّ هو القدر المتيقّن؛ لكونه إمّا مطلوباً مستقلّاً أو في ضمن الأكثر، فالقطع بالامتثال إنّما يحصل بالإتيان بالأكثر.

وبالجملة؛ فمن استشكل في باب الأقلّ والأكثر، ومنع من جريان البراءة العقليّة، وبنى على عدم الانحلال فيه، فلا بدّ من أن يمنع عنه هنا، كما لا يخفى.

الثاني: أنّ الكلام في تعارض النصّين ينبغي أن يُجعَل فيما إذا انتهى الأمر إلى تساقط الدليلين رأساً، بحيث لم يكن لأحدهما مرجّحٌ أصلاً، حتّى يصير أصل

البراءة مرجعاً، لا فيما لو كان هناك دليلٌ اجتهاديٌّ فصار الأصل مرجّحاً له على الدليل الآخر المعارض معه، فعلى هذا، يتمّ هذا الكلام في الأدلّة الّتي لا يُعمل فيها بالمرجّحات المنصوصة، ولا ينتهي الأمر فيها إلى التخيير بل يتساقطان، ويصير الأصل مرجعاً.

[الشبهة الوجوبيّة]

وأما الكلام في القسم الرابع، وهو الشكّ في الحرمة وغير الوجوب من جهة الشبهة المصداقيّة والموضوعيّة، فتجري فيه البراءة أيضاً، بلا خلاف بين المجتهدين والأخباريّين.

وسرّه ما أفاده شيخنا ﷺ من أنّ النواهي الشرعيّة لمّا تنحلّ بحسب مصاديقها إلى تكاليف متعدّدة بحيث يتعلّق بكلّ موضوع تكليفٌ مستقلٌ غير مربوط بالموضوعات الأُخر، فحينئذٍ؛ فكلّ موضوعٍ شُكّ في كونه متعلّقاً للتكليف فالأصل البراءة[1].

وفصّل صاحب «الكفاية» بين ما كان متعلّق التكليف الطبيعة السارية، فقال: يتمّ ما ذكر، وأمّا لو كان صرف الوجود، فلمّا لا ينحلّ التكليف فيه إلى التكاليف المتعدّدة، بل ليس التكليف فيه إلّا واحداً فكلّما شكّ في كونه مصداقاً للطّبيعة فيلزم الشكّ في الامتثال فيجب الاجتناب عنه حتّى يحصل القطع بالفراغ[2].

---

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ١٢١.

(٢) كفاية الأُصول: ٣٥٣.

هذا؛ ولكن ذلك يتمّ بالنسبة إلى التكليف الوجودي، فإنّ صرف الوجود يتحقّق بأوّل وجود، قليلاً كان أم كثيراً، وأمّا في طرف العدم، فإن قلنا: إنّ أفراد كلّ طبيعة محقّقٌ لها، وتكون الطبيعة أمراً بسيطاً منتزعاً عنها، فحينئذٍ أيضاً لمّا لا تتغيّر الطبيعة ولم تختلف قلّةً وكثرةً فيتمّ ما ذكر.

وأمّا على ما هو التحقيق من أنّ الطبيعة بمعنى وجود أشخاصها، فهي عينها، لا أن يكون الفرد مقدّمةً لها، فلا خفاء في أنّ الطبيعة تختلف سعةً وضيقاً بحسب مراتب الأفراد وكثرتها.

فعلى هذا؛ لو شكّ في مصداق كونه من تلك الطبيعة، فالشكّ إنّما هو في أنّ الطبيعة هل [هي] بسعةٍ تشتمل هذا المصداق أم لا؟ فيرجع الشكّ إلى باب الأقلّ والأكثر، وجريان البراءة وعدمه مبنيٌّ على جريانه فيه.

فانقدح؛ أنّه لا مجال لإطلاق القول بأنّه إذا كان متعلّق النّهي صرف الطبيعة فلا مجرى للبراءة فيها، بل مرجع الشكّ فيها مطلقاً ووظيفة الشاكّ الاحتياط.

ثم أنّه قد عرفت في صدر البحث أنّ الكلام كان في الأعمّ من الشبهة التحريميّة، أي يشمل الشبهة الوجوبيّة أيضاً، فظهر حكمها من مطاوي كلماتنا، وأنّ المرجع فيها البراءة، بلا خلاف بين المجتهدين والأخباريّين على قول[1]، وإن يظهر من كلمات بعضهم على ما نقل الشيخ عباراتهم الالتزام بالاحتياط في الشبهة الوجوبيّة أيضاً[2] فتدبّر!

---

(١) أُنظر! فرائد الأُصول: ٢ / ١١٣.

(٢) فرائد الأُصول: ٢ / ١٤٤.

[الإشارة إلى بعض التنبيهات الّتي ذكرها الشيخ ﷺ]

فكيف كان؛ ذكر الشيخ ﷺ في المقام[١] تنبيهات لا يُهمّنا ذكرها بتمامها، إلّا ما نقله ﷺ من صاحب «الوسائل» ملخّصه الجواب عن الاعتراض الوارد على الأخباريّين من وجه الفرق بين الشبهات الموضوعيّة والحكميّة، كيف [يلتزمون] بالاحتياط فيها دونها؟[٢].

ثمّ إنّه وإن أطال المحدّث المذكور في الجواب عن ذلك، ولكنّ الأولى أن يجاب بأنّه لمّا كان غالب أدلّة الاحتياط بل جميع أخباره صريحةً ونصّاً في الشبهة الحكميّة، وظاهرة في الموضوعيّة، وجلّ أدلّة البراءة نصّاً في الشبهة الموضوعيّة وظاهرة في الحكميّة، كما يظهر ذلك بالمراجعة إليها، فالجمع بينهما يقتضي رفع اليد عن ظاهر كلّ منهما بصريح الآخر، وحمل الظاهر على النصّ، فيلزم من ذلك الالتزام بالتفصيل المذكور، كما لا يخفى.

وذكر ﷺ في التنبيه الآخر أنّه لا يختصّ إباحة ما يحتمل حرمته من الشبهات الموضوعيّة بالعاجز عن الفحص، بل له ذلك ولو كان قادراً عليه[٣].

وأنت خبير بأنّ إطلاق القول في ذلك حتّى يشمل الماليّات مشكل؛ لما يظهر من كلماتهم في باب الدين إذا كان مردّداً بين الأقلّ والأكثر الإشكال في إجراء البراءة بالنسبة إلى الزائد من أوّل الأمر، مع إمكانه لرفع الشبهة بالرجوع إلى الأقلّ ونحوه، وكذلك في باب الزكاة لو شُكّ في بلوغ المال إلى النصاب، وكذلك

---

(١) أي في آخر المطلب الأوّل في الشبهة التحريميّة؛ «منه ﷺ».

(٢) فرائد الأُصول: ٢ / ١٣٠.

(٣) فرائد الأُصول: ٢ / ١٤٠.

بلوغه بمقدار الاستطاعة، يُستفاد منهم وجوب الفحص. وغير ذلك من الموارد.

وبالجملة؛ فالمسألة مشكلة تحتاج إلى التأمّل والسير في أبواب الفقه وكلمات الأعلام، والله العالم.

وممّا ينبغي البحث فيه التنبيه الّذي ذكره شيخنا ﷺ في ذيل الشبهة الوجوبيّة، وهو أنّه لا إشكال في حسن الاحتياط عقلاً وشرعاً عند الشكّ في وجوب شيء[1].

وهذا يتمّ في التوصّليات، ويشكل الأمر في العبادات من جهة أنّ قوامها إنّما هو بقصد القربة الّتي هو يتوقّف على العلم بأمر الشارع، حتّى يأتي العمل بداعٍ جزمي.

ثمّ قوّى أوّلاً عدم جريانه فيها لقصد الشرط المذكور، وعدم كفاية حكم العقل بحسنه، بل وكذلك حكم الشرع المستفاد من جهة الملازمة في ذلك، أي يُجعل حكمهما وأمرهما بالحسن داعياً على العمل، وأشار إلى وجهه بما قد أوضحنا قريباً من أنّ هذه الأوامر الّتي مساوقة للأمر بالإطاعة رتبتها مؤخّرة عن ذات العمل الّذي قوامه بالأمر حسب الفرض، بل هو علّة له، فكيف يمكن أن تصير هذه الأوامر داعية عليه، وسبباً للبعث والحركة إلى جانب العمل، وتصير موجبة لعبادته[2].

وقوّى ثانياً جريانه فيها، بناءاً على الاكتفاء باحتمال الأمر وعدم لزوم الجزم[3].

---

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ١٥٠.

٢ و ٣) فرائد الأُصول: ٢ / ١٥١.

ثمّ إنّه لمّا استشكل ﷺ في هذا الاحتمال، فجعل وجه جريانه فيها في آخر كلامه أنّه يمكن أن يبنى أنّ أدلّة الاحتياط في العبادات إنّما تدلّ على مطلوبيّة ذات العمل بلا جهة قصد القربة، بمعنى أن تكون أوامره متعلقة بذات العمل المجرّدة عن حيث قصد القربة، كما في التوصّليات مثلاً، فحينئذٍ لمّا تصير الأوامر مولويّاً استحبابيّاً فيؤتى بالعمل بداعي نفس الأمر الاحتياطي[1].

واعترض صاحب «الكفاية» عليه ﷺ بأنّه على هذا لا حسن في هذا العمل؛ لأنّ الاحتياط لم يُشرع إلّا لإحراز مصلحة الواقع المحتمل، ولا إشكال أنّ المصلحة في العبادات قائمة على ذات العمل وعباديّته الّتي قوامها القربة، وإلّا فالعمل الخالي عنها لا مصلحة فيه؛ لعدم انطباق العنوان عليه، فكيف يمكن أن يصير مثل هذا العمل محبوباً ومعروضاً لعنوان الاحتياط[2]؟!

هذا؛ ولكن يمكن أن يقال: إنّه بعد تسليم أنّ المصلحة العباديّة قائمة بأمرين: أحدهما الذات، والآخر القربة الناشئة من قبلِ الأمر بها، فكما أنّ المصلحة قد تقتضي حفظ الواقع في الرتبة المتأخّرة عن الشكّ من جميع الجهات بالأمر بالاحتياط المطلق، فقد يقتضي حفظه من جهةٍ دون جهة.

تفصيل ذلك: أنّه لا إشكال أوّلاً في أنّ حال الأوامر المتعلّقة بالذوات في الرتبة المتأخّرة عن الشكّ ليس مغايراً الأوامر الواقعيّة المتعلّقة بالذوات بعناوينها الأوّليّة، ولا خفاء في أنّ تلك الأوامر متعلّقها ليس إلّا نفس الذوات في

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ١٥٢.
(٢) كفاية الأُصول: ٣٥٠.

التوصّليات والتعبّديات، وليست القربة من جملة المتعلّقات، بل الأمر الواقعي لم يتعلّق إلّا بنفس الذوات توأماً مع قصد القربة، بحيث منشأ جهة القربيّة من ناحية الأمر المتعلّق بالذات، ومن المعلوم أنّ ذلك لا ينافي العباديّة، فإنّ الذات المجرّدة عن القربيّة وإن لم ينطبق عليها عنوان العبادة فعلاً، ولكن لمّا كانت فيها شأنيّة العبادة واقتضاء المصلحة العباديّة، بحيث تصير بضمّ القربة إليها واجدة لتلك المصلحة فعلاً، فتصير هذه القابليّة والشأنيّة داعياً للشارع أن يأمر بالذات ويطلبه، حفظاً لتلك المصلحة الّتي بأمره تصير فعليّة، لكون القربة توأماً مع أمره، وهذا هو المراد من حفظ المصلحة من جهةٍ دون جهةٍ، فكذلك حال الأوامر المتعلّقة بالذوات في الرتبة المتأخّرة عن الشكّ بالحكم الواقعي المسمّى ذلك بالاحتياط؛ إذ ليس متعلّق أوامر الاحتياط وكلّ حكم متعلّق بالشيء في حال الشكّ بحكمه الأوّلي إلّا ذاك المتعلّق الّذي لو كشف الغطاء وارتفع الشكّ، يكون متعلّقاً للحكم الأوّلي، وقد عرفت أنّه تقتضي المصلحة فيها حفظ الغرض من جهةٍ دون أُخرى، فهذا ـ أي الطلب في حال الشكّ أيضاً ـ يكون في العبادات من هذا القبيل، بمعنى أنّ العقل أو الشرع إذا يرى اقتضاء المصلحة في شيء بحيثيّة تكون قابلة لأن تصير فعليّة بطلبه وأمره، فيحكم برجحان حفظ هذه المصلحة بالأمر بالذات المشكوك فيها لحفظ إحدى جهتي الغرض، وذلك إمّا لكون المصلحة الشأنيّة مهّتماً بها، بحيث اقتضت حفظها، حتّى في حال شأنيّتها، فيصير مثل هذا الأمر مولويّاً، فيكون توأماً مع القربة، كما في الأوامر الواقعيّة، فيجوز أن يتقرّب به ويصير داعياً على العمل بنفسه. فعلى هذا يندفع الإشكال عن الشيخ ﷺ؛ إذ لو كان في مقام

دعوى أنّ الأمر بالذات المجرّدة عن القربة تكون لحفظ المصلحة التامّة الفعليّة، كان مجالاً للاعتراض عليه.

أو كان يستحيل الأمر بشيء لحفظ المصلحة من جهةٍ، بل كان يتوقّف الاحتياط أن يكون واجباً لحفظ الغرض من جميع الجهات كذلك، ولكن بعد أن عرفت إمكان إيجاب الاحتياط من جهةٍ دون أُخرى الّذي مرجعه إلى طلب ذات العمل التوأم مع القربة، فيتمّ ما أفاده ﷺ ولا محذور فيه من هذه الجهة لا من جهة الدور؛ لعدم كون القربة مأخوذة في حيّز المأمور بالاحتياط فيه، بل نشأت من ناحية الأمر به، وليس الأمر أيضاً إرشاديّاً حتّى لا يمكن التقرّب به؛ لعدم مناط الإرشاديّة، وهو انطباق الطلب على عنوان الإطاعة؛ كما لا يخفى فتأمّل! فإنّ الإشكال في كلامه ﷺ فهو من الجهة الّتي سنشير إليها.

ثمّ قال المعترض المذكور: إنّ ما أفاده الشيخ ﷺ فعلى فرض تماميّته إنّما هو على أن تكون القربة في العبادات من شؤون الإطاعة، وأمّا على أن يكون شرطاً أو شطراً فيها فلا دافع للإشكال[1].

وفيه؛ أنّه يندفع على هذا أيضاً بالتقريب السابق؛ إذ لا منافاة بين أن يكون الأمر من جهة كونه متعلّقاً بأجزاء، منها قصد القربة الّذي باعتبارها ينحلّ إلى أوامر ضمنيّة، فبالأمر الضمني المستفاد من الأمر بمجموع الأجزاء يتعلّق بذات الجزء الّذي هي القربة، وبين أن يتقرّب بالأمر من جهة تعلّقه بمجموع الأجزاء التوائم مع القربة، فتأمّل!

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٥١.

الاحتياط في الشبهة الموضوعيّة في التوصّليّات

إلى هنا جرى الكلام في هذا البحث على مذاق القوم، وأمّا على ما حقّقنا في الاحتياط في الشبهة الموضوعيّة في التوصّليّات من الاحتمالين في معنى الاحتياط، فنقول: أمّا على أن يكون المراد بالاحتياط إتيان فعل مشكوك الوجوب أو ترك مشكوك الحرمة، بحيث يكون الشكّ جهةً تقييديّةً للعمل[1]، ففي العبادات إذا تعلّق الأمر الاحتياطي بالدعاء عند رؤية الهلال مثلاً، بعنوان كونه مشكوك الوجوب لا إشكال في أنّه حينئذٍ يتولّد من هذا الأمر عنوان، وهو كون المأمور به محتمل الوجوب، أي واقعاً؛ إذ المتعلّق للحكم الظاهري ـ وهو الأمر الاحتياطي ـ وإن لم يكن ذاتاً أُخرى وراء الذات الّتي معروضٌ للحكم الواقعي المحتمل، بحيث لا يتولّد من تعلّق الحكم الظاهري ذات أُخرى سوى الموضوع الواقعي، كما في الاحتمال الثاني، إلّا أنّ ذلك لا يوجب اتّحاد الحكمين لوحدة المتعلّق؛ لأنّ الذات ـ وإن كانت واحدة في الرتبتين ـ محفوظة، إلّا أنّها بما هي هي متعلّقة للحكم الأوّلي المحتمل، وبما هي متّصفة ومقيّدةٌ بالشكّ، معروضة للحكم بالاحتياط. فلا محذور في تعدّد الحكمين.

---

(١) وإن كان الشكّ جهة تعليليّة وعنواناً مشيراً لما تعلّقت به الإرادة، وقامت عليه المصلحة، وهو الذات، وإلّا يلزم أن لا تصير الذات كما هي ذات المصلحة، بل هي مع القيد تكون كذلك، فكيف كان؛ لا يجعل الشكّ والاحتمال داعياً على العمل حتّى يفترق مع الصورة الثانية، ولا ينافي ذلك كون الشكّ جهة تعليليّة؛ إذ هي بمعنى الظرفيّة لا جعل الشكّ عليه، بل يكون نظير جعل الاستطاعة علّةً للحجّ أي في ظرفها يجب لا أنّها علّة له، فتدبّر! «منه ﷺ».

وبالجملة؛ فلا إشكال في أنّه يصدق على عنوان فعل مشكوك الوجوب أنّه محتمل الأمر والحكم وجداناً، وإن لم يكن هذا الاحتمال علّة وداعياً للعمل.

فإذا صدق ذلك فنقول: إمّا أن يُبنى على كفاية الدعوة الاحتماليّة في العبادات، وإمّا أن يُبنى على الاحتياج إلى الأمر الجزمي، وهذا على احتمالين أيضاً؛ لأنّه إمّا أن يكتفى بالجزم بالأمر بالذات بالعنوان الثانوي مثل الاحتياط، أو لا، بل يحتاج إلى الأمر الجزمي بالعنوان الأوّلي الواقعي.

فهنا احتمالات ثلاثة؛ أمّا على الأوّل بأن يكون احتمال الأمر كافياً للدعوة ويجوز أن يصير العمل به قريباً وتُقصد القربة بالأمر المحتمل، فحينئذٍ لا يبقى مجالٌ لأن يصير الأمر بالاحتياط في العبادة مولويّاً، الّذي ملاكه صيرورة الأمر داعياً على العمل، إذ المفروض كون هذا الأمر مسبوقاً بداعٍ آخر، وهو احتمال الأمر الواقعي الموجود وجداناً، فيصير هذا الأمر لغواً، إلّا أن يقال بأنّه كما يجوز التقرّب بالأمر الاحتمالي في هذه الصورة، كذلك يجوز بالأمر الجزمي المتعلّق بالعمل بالعنوان الثانوي، بحيث يكون الشخص مختاراً فيهما، فيصحّ أن يُجعل الأمر حينئذٍ مولويّاً؛ لكفاية عدم صيرورة الأمر لغواً كونه موجباً للتوسعة في القرب، فتأمّل!

وبالجملة؛ مولويّة الأمر بهذا المعنى ممكنة، أمّا أن يصير داعياً مستقلّاً على العمل، فلا يُعقَل؛ لما عرفت.

نعم؛ لو كان هذا الأمر وجوبيّاً؛ بحيث تكون مخالفته موجبة لاستحقاق العقوبة فيخرج عن اللغويّة، ليصحّ أن يكون الأمر مولويّاً، وأمّا على حسب المفروض من عدم كون المصلحة بمثابة توجب الإلزام على العمل ووجوب

الاحتياط، فحينئذٍ مع احتمال الأمر والبناء على الاكتفاء بإتيان العبادة التقرّب بالأمر المحتمل، لا يبقى الموضوع للأمر المولوي بإتيان مثل هذا الفعل استقلالاً.

وأمّا على الاحتمال الثاني؛ من عدم الاكتفاء به، بل لزوم الأمر الجزمي في العبادة ولو كان ظاهريّاً فمجال الأمر المولوي بالاحتياط حينئذٍ واسع، كما لا يخفى؛ لأنّه وإن لم يكن إتيان الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً بداعي الأمر الجزمي به بعنوانه الأصلي لعدم إحراز الأمر به كذلك؛ ولكنّ المفروض أنّ الأمر به بعنوان الاحتياط ثابت، فتقصد القربة بالعمل بهذا الأمر، ولا مانع منه، كما لا يخفى.

وأمّا [على الاحتمال الثالث أي] على عدم كفاية الأمر الجزمي على النحو المذكور، بل يكون إتيان العبادة متوقّفاً على الأمر الجزمي بالعنوان الواقعي، فعليه لا مجال للاحتياط في العبادات أصلاً، كما هو واضح.

ثمّ لا يخفى؛ أنّه لا مجال في هذه الفروض كلّها لحكم العقل أصلاً، مولويّاً كان أم إرشاديّاً، فلا ينبغي القول بحكم العقل بحسن الاحتياط على هذا المبنى في المراد بالاحتياط؛ وضرورة أنّ مورد حكم العقل إنّما هو في الإطاعة والعصيان، والمقام ـ أي الاحتياط الّذي معناه إتيان مشكوك الوجوب ـ لا ينطبق عليه العنوانان؛ إذ هما منطبقان على الذات الثاني كما مرّ تحقيقه، وهنا ليس إلّا الذات الأُولى.

وأمّا لو جعلنا الاحتياط بمعنى الإتيان بداعي الاحتمال على نحو الجهة التعليليّة، فعلى هذا أيضاً تجري الفروض الثلاثة؛ فعلى الاكتفاء باحتمال الأمر وجواز التقرّب به، فأيضاً لا مجال لصيرورة الأمر الاحتياطي مولويّاً، لما عرفت.

نعم؛ يمكن الأمر الإرشادي هنا، لانطباق عنوان الانقياد على الاحتياط

بهذا المعنى وإن أمكن تصوير الأمر الإرشادي، كأوامر الطبيب، بأن يكون ملاك الأمر حفظ مصلحة الواقع، ويكون الحسن والقبح تابعين للإصابة وعدمها، وأمّا حسن نفس العمل من حيث هو بمناط الانقياد، ففيه لا يتصوّر.

وأمّا على توقّف الاحتياط العبادي على الأمر الجزمي؛ أعمّ من أنّ المتعلّق بالشيء بعنوانه الأوّلي والثانوي، فحينئذٍ يكون الأمر بالاحتياط مولويّاً ويصير من قبيل الداعي على الداعي؛ إذ المفروض أنّ الاحتياط عبارة عن الإتيان بداعي الاحتمال.

وبعبارة أُخرى؛ متعلّق الأمر هو الذات الثاني، ولكن لمّا كان العمل عباديّاً ولا يكفي فيه الدعوة الاحتماليّة، بل يحتاج تصحيحها إلى الأمر الجزمي، وليس الأمر الأوّل المحتمل داعياً على إتيانها، بل لو أتى به بذاك الداعي يكون العمل لغواً، فيحتاج إلى ما يدعو جزماً إليه ليس إلّا الأمر الاحتياطي، فهو يصير داعياً للإتيان بداعي المحبوبيّة، فحينئذٍ يكون المؤثّر حقيقة هو الأمر الثاني المتيقّن جزماً بعنوان الاحتياط، لو قلنا بأنّ القرب لا يحصل بالاحتمال أو التزمنا باختلاف مراتب القرب على حسب اختلاف الدواعي الاحتماليّة والجزميّة، وأمّا الصورة الثالثة فيظهر حالها ممّا ذكرنا من الشقّ الأوّل ومن معنى الاحتياط.

هذا كلّه في مقام التصوّر، وأمّا الكلام في مقام التصديق فنقول: أنّه قد سبق أنّ الأقوى في معنى الاحتياط كونه عبارةً عن إتيان العمل بداعي احتمال المحبوبيّة، وأمّا مسألة احتياج قصد القربة إلى الأمر الجزمي، وعدم حصول القرب إلّا به وعدمه، بل يكفي فيه احتمال الأمر عند إرادة الاحتياط، فالتحقيق فيه هو الاكتفاء بمطلق الداعي، ولو كان احتماليّاً، والأصل في ذلك هو أنّه لمّا بنينا

في أصل مسألة دوران الأمر بين التوصّلي والتعبّدي واحتياج العمل إلى القربة على البراءة عنها والأصل كونه تعبّدياً، فكذلك عند الشكّ في كيفيّتها واحتياج حصولها بأمر زائد هو البراءة، فتأمّل[١] واستقم!

الكلام في أخبار «من بلغ»

هذا؛ إلى الآن كان الكلام في جريان الاحتياط في العبادات بمقتضى عمومات أدلّة الاحتياط.

وأمّا البحث فيها من حيث بعض الأخبار الخاصّة في هذا الباب، وهو ما يدلّ على التسامح في أدلّة السنن[٢]، فيقع في جهات:

الأُولى؛ في أنّ المراد بأخبار البلوغ[٣] من حيث الحكم أيّ شيء؟ ولنذكرالاحتمالات في ذلك.

الأوّل؛ أن يكون المراد بها الإرشاد إلى استيفاء المصلحة الكامنة في العمل البالغ فيه الثواب؛ بحيث لعلّ الأمر يكون كما بلغ، فيحسن للمكلّف أن يوافق الطريق الواصل به الثواب لئلّا تفوته المصلحة المحتملة، لا أن تكون موافقة للطريق من حيث هو فيها مصلحة، فيوجب استحقاق الثواب لها، ولو لم يكن في الواقع مصلحة، وهذا نظير أوامر الطبيب، كما ذكرنا في أخبار الاحتياط[٤] أيضاً.

---

(١) حتّى يظهر لك النظر في بعض كلمات شيخنا ﷺ في المقام مثل التزامه بالرجحان العقلي مطلقاً وغيره؛ «منه ﷺ».

(٢ و ٣) وسائل الشيعة: ١ / ٨٠ الباب ١٨ من أبواب مقدّمات العبادات.

(٤) هذا الاحتمال مع اشتمال الأخبار على قوله ﷺ: «وإن لم يكن الأمر كما بلغه» في غاية البعد (وسائل الشيعة: ١ / ٨٢ الحديث ١٩٠)؛ «منه ﷺ».

الثاني: أن يكون إرشاداً إلى موافقة الطريق؛ لأنّ فيها المصلحة مطلقاً، سواء طابق الواقع أم خالف؛ إذ في صورة المخالفة لا أقلّ تكون مصلحة الانقياد واستحقاق الثواب لأجله.

الثالث: أنّ المراد بها إثبات الاستحباب الطريقي، وهذا يحتمل على ضربين: الأوّل: أن يكون مفادها جعل الحجّية إمّا على نحو تتميم الكشف أو تنزيل المؤدّى، بأن تكون أخبار البلوغ في مقام جعل الخبر البالغ به ثوابٌ على عمل حجّةً.

الثاني: أن يكون في مقام جعل الاحتياط، بأنّ الغرض منها إثبات الاحتياط في مورد الخبر البالغ به الثواب، كما يجعل الاحتياط واجباً عند الشكّ في بعض الموضوعات المشتبهة.

الرابع: أن يكون مفاد أخبار البلوغ والغرض منه إثبات الاستحباب النفسي ولوازم الاحتمالات مختلفة، كما سنشير إليه.

الثانية: في موضوع هذه الأخبار، ففيه احتمالات ثلاثة:

الأوّل: أن يكون الموضوع ذاتاً بلغ عليه الثواب مقيّداً بالبلوغ، بحيث تكون مصلحة الطلب قائمة بالأمرين، وتكون الذات الأُولى في حال الجهل والشكّ بعينها متّصفةً بالبلوغ، مترتّباً عليها الثواب.

الثاني: أن يكون البلوغ جهةً تعليليّةً وظرفاً لثبوت الثواب على الذات في حال البلوغ، بلا لحاظ دعوة وعلّية في البين، كما يقال: في ظرف الاستطاعة يجب الحجّ، لأن تكون هي علّة وداعياً له، ففي هذه الصورة أيضاً الذات الأُولى معروضة للحكم والثواب، كما لا يخفى.

الثالث: أن يكون البلوغ جهةً تعليليّةً لترتّب الثواب، بمعنى أن يكون العمل الناشئ من دعوة البلوغ علّةً لاستحقاق الثواب، بحيث تكون الذات المأتيّ بها

بدعوة البلوغ واحتمال الطلب الّتي تصير حينئذٍ ذاتاً أُخرى في طول الذات الأُولى موجبةً لترتّب الثواب عليه.

ثمّ إنّه هل يجري جميع الاحتمالات الأُولى في جميع هذه الفروض أم لا، [بل] يحتاج إلى التفصيل؟ أمّا على أن يكون الموضوع المركّب من الذات والقيد فاحتمال الطريقيّة والنفسيّة آتٍ، بمعنى أنّ مجال الأمر المولوي بمعانيه حينئذٍ واسع، بأن يكون الشارع إمّا أن يكون بأخبار البلوغ جعل الخبر الّذي ورد على ترتّب الثواب على الدعاء عند رؤية الهلال حجّةً، ونزّل مؤدّاه منزلة الواقع، وإمّا أنّه بهذه الأخبار حكم برجحان الاحتياط عند ورود الخبر على ترتّب الثواب على العمل، وإمّا أن يكون استحبّ بها العمل الكذائي.

والفرق بين هذه الطرق إنّما هو باختلاف اللوازم، فإنّ من نذر أن يُعطي شيئاً لمن عمل خيراً واقعيّاً يترتّب عليه الثواب، فأعطاه إلى من قرأ الدعاء عند رؤية الهلال، فعلى الحجيّة وتنزيل المؤدّى، فقد وفى بنذره، وأمّا على الطريقيّة بمعنى الاحتياط، فلا يحصل الوفاء، إلّا أن يكون متعلّق النذر مطلقاً حتّى يشمل عمل الخير بعنوانه الثانوي.

وأمّا على الاستحباب النفسي فالأمر واضح[1]، ولكن لا مجال لجريان الأمر الإرشادي على هذا الفرض؛ لما عرفت من أنّ محلّه مقام الإطاعة والانقياد، وترتّب الثواب على الذات الأُولى لا ينطبق عليه الأمران، ولا حكم للعقل برجحان العمل المفيد ببلوغ الثواب عليه.

---

(١) بمعنى أنّ الاستحباب أيضاً ظاهري لا واقعي؛ إذ الأمر الاستحبابي تعلّق بالذات بعد طروّ عنوان البلوغ عليه الّذي هو متأخّر عن الذات، فالحكم المترتّب عليه قهراً متعلّق بالذات في ظرف البلوغ والشكّ؛ «منه ﷺ».

وأمّا على احتمال التعليليّة بمعنى الظرفيّة فأيضاً الاحتمالات الثلاثة آتية، والفرق بين هذا وسابقه هو أنّه لو نذر أن يعطي شيئاً من أتى بذات [خير] يترتّب عليها [الثواب] بعنوانها الأوّلي، فوفى بالنذر لو أعطى من عمل الخير البالغ عليه الثواب ولو على الطريقيّة بمعنى الاحتياط؛ لأنّ الحكم الاحتياطي وإن لم يوجب كون العمل خيراً واقعيّاً إلّا أنّ النذر لم يكن كذلك، بل كان أنّه يأتي بذات خيرٍ بعنوانها الأوّلي، والمفروض أنّه على الظرفيّة؛ الذات بعنوانها ثابتة، بخلاف ما لو كان البلوغ جهة تقييديّة.

وبالجملة؛ إنّ متعلّق النذر قد يكون العامل بالخير والثواب الواقعي، فالوفاء موقوفٌ على أن يلتزم بكون مفاد أخبار البلوغ جعل الحجيّة وتنزيل المودّى؛ لأنّه وإن كان على هذا المستفاد من الأخبار كون مؤدّى الخبر الضعيف حكماً ظاهريّاً أيضاً، لا أن يكون حكماً واقعيّاً، ضرورة أنّ الذات بعنوانها الأوّلي وإن كان معروضاً للحكم، إلّا أنّ الحكم ثابتٌ له بأخبار البلوغ الّذي رتبتها متأخّرة عن الخبر الّذي ورد على الثواب في ظرف البلوغ والشكّ، ولكن لسان التنزيل يجعل مفاد هذا الحكم الظاهري منزلة الواقع، وتترتّب عليه آثاره.

وأمّا على الالتزام بالاحتياط الّذي هو بمنزلة الأُصول لا تنزيل فيها، فلا يجوز أن يترتّب عليه إلّا ما يترتّب على نفس الحكم الظاهري، نعم؛ من حيث الذات بعنوانها الأوّلي والعرضي قد عرفت أيضاً يحصل الفرق بين الجهة التقييديّة والتعليليّة.

وأمّا على احتمال التعليليّة، بمعنى الدعوة؛ بحيث يُجعل بلوغ الثواب داعياً وعلّة على العمل الّذي يحدث على هذا ذاتٌ أُخرى في طول الذات الأُولى، وتصل النوبة إلى مرحلة الامتثال والانقياد، فهنا لمّا يستقلّ حكم العقل بوجوب

الإطاعة ورجحان تحصيل الثواب للانقياد، فلا يبقى مجال للأمر المولوي، ولكن هذا يحتاج إلى بسط في المقال.

فنقول: إنّ الدعوة من قبل البلوغ متصوّرة على أنحاء، فقد يصير نفس بلوغ الخبر من فلان وصدوره عنه موجباً للإقدام على العمل والإتيان بما أخبر به بلا رجاء مطابقته للواقع، وترتّب الثواب عليه، وقد يؤتى به برجاء المطابقة للواقع، وترتّب الثواب على العمل بلا لحاظ امتثال الأمر المتعلّق به، حتّى يكون غرضه امتثال الأمر المحتمل ليترتّب عليه الثواب اللازم له، كمن يكون غافلاً عن الملازمة بينهما، وقد يكون الغرض من الإتيان امتثال الأمر المحتمل الملزوم للثواب، حتّى يترتّب عليه اللازم، بحيث يكون ترتّبه غايةً للغاية، وداعياً على الداعي، فهذه احتمالات ثلاثة بحسب الخارج.

وروايات الباب بجملتها تناسب الاحتمالات، فإنّ بعضها بظاهرها يناسب جميعها، حتّى الأوّل، كقوله عليه السلام: «من بلغه شيءٌ من الثواب على شيءٍ من الخير فعمل به كان له أجر ذلك، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقل»[1] وبعضها يناسب المعنى الثاني، مثل ما عن أبي جعفر عليه السلام: «من بلغه ثواب من الله على عمل ففعله التماس ذلك الثواب، أُوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه»[2] والبعض الآخر يناسب الثاني مثل ما عن أبي عبدالله عليه السلام: «من بلغه عن النبيّ صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمل ذلك طلب قول النبيّ صلى الله عليه وآله كان له ذلك وإن كان النبيّ لم يقله»[3] فتأمّل!

---

(١) وسائل الشيعة: ١ / ٨٠ الحديث ١٨٢.

(٢) وسائل الشيعة: ١ / ٨٢ الحديث ١٨٨، في المصدر فعمل ذلك العمل.

(٣) وسائل الشيعة: ١ / ٨١ الحديث ١٨٥.

هذه جملةٌ من أخبار الباب، كلّ منها يناسب أحد الاحتمالات، وإن كان يجتمع مع الاحتمالات الأُخر.

وحاصل الكلام؛ إنّ الفعل الخارجي بداعي البلوغ يحتمل وقوعه على الأنحاء الثلاثة، والروايات أيضاً يمكن حملها عليها، والفرق بين الاحتمالات أنّه إن كان مساق الأخبار على الاحتمال (المعنى) الثاني، بأن يُنزّل أنّ ترتّب الثواب على العمل إنّما هو لإتيان العمل بداعي أمر النبيّ ﷺ وامتثال طلبه، فحينئذٍ لا محيص عن [أن] يُحمل الأمر المستفاد من هذه الأخبار على الإرشاد، ولا تصحّ المولويّة؛ لأنّ استحقاق الثواب بحكم العقل على مثل هذا العمل، لا الانقياد الناشئ من العمل بداعي احتمال الأمر.

وقد أوضحنا أنّه لا مجال له؛ لصدور الأمر من الشارع مولويّاً، حتّى نستكشف ببركة الثواب الموعود الأمر المولوي الّذي لزومه إمّا طريقيّ أو نفسيّ، وإن نزّلناها على الاحتمال الأوّل أو الأخير، بأن يقال: إنّ الشارع رتّب الثواب على العمل المأتيّ به بصرف صدوره عن المخبر أو بداعي الثواب بلا جهة الامتثال وإطاعة الأمر المحتمل.

فحينئذٍ لمّا لا حسن لمثل هذا العمل ولا رجحان له أيضاً بحكم العقل؛ لعدم انطباق عنوان الانقياد ونحوه حتّى يصير المورد لحكم العقل، فلا بدّ أن يستكشف من وعد الثواب عليه كون نفس هذا العمل محبوباً للمولى ومأموراً به من الشارع، ويصير من باب: من سرّح لحيته فله كذا، الّذي لمّا لا حسن شرعيّاً لهذا العمل فيستكشف إنّاً تعلّق الأمر به من الشارع، فكذلك حال أخبار «من بلغ» على الفرض.

فانقدح ممّا ذكرنا مركز الاختلاف بين الشيخ وصاحب «الكفاية» قدّس سرّهما، فإنّ الشيخ ﷺ لمّا استفاد من هذه الأخبار الاحتمال الثاني، وجعل مساق جميعها مساق الحديث المشتمل على أنّ استحقاق الثواب إنّما هو للعمل بداعي مطلوبيّته من النبيّ ﷺ وأنكر إطلاق البعض الآخر الظاهر في كون الثواب لنفس الإتيان بداعي الثواب، فبنى على أنّ المستفاد منها ليس إلّا إرشاداً محضاً، ومؤكّداً لحكم العقل باستحقاقه[1].

وأمّا صاحب «الكفاية» فاستفاد الإطلاق من الجهة المذكورة من بعض الأخبار، ونزّلها على كون الداعي محض الثواب[2]، وذلك لا يوجب صيرورة العمل موجّهاً ومعنوناً به، حتّى يقال بأنّ الطلب تعلّق بالعمل الّذي استحقّ عليه الثواب في الرتبة السابقة على الأمر، فلا بدّ من حمل الطلب على الإرشاد، بل الطلب لمّا تعلّق على ذات العمل بلا جهة تقييده من حيث إتيانه بداعي الثواب اللازم لقصد الأمر، فحمل تلك الأخبار على كون الأمر المستفاد منها مولويّاً، وجعلها من قبيل: من سرّح لحيته، فإن قلنا بأنّ إطلاق الأخبار يشتمل الغافل عن الأمر يتمّ مدّعاه، وأمّا أنّ منع الشمول، فلا محيص عمّا أفاده الشيخ.

هذا كلّه بحسب التصوّر، وأمّا مقام التصديق وكون المستظهر من الأخبار أيّ واحدٍ من الاحتمالات في جميع الجهات، فنقول: أمّا الكلام في الجهة الثانية ـ وهي كون الموضوع ذات المقيّد أو غيرها ـ أمّا احتمال التقييد فهو في غاية البعد؛ لأنّ مساق الأخبار هو ترتّب الثواب على العمل المعروض للبلوغ، كما هو

(١) أُنظر! فرائد الأُصول: ٢ / ١٥٤ ـ ١٥٨.
(٢) كفاية الأُصول: ٣٥٢.

المستظهر من جملة: «فعمله» لا العمل المقيّد بـه، واللازم أن يكـون التـعبير أنّ العمل البالغ عليه الثواب يكون كذا لو كان المراد التقييد، ولا ريب أنّه لا يُستفاد هذا المعنى من العمل المتفرّع على البلوغ الّذي يكون ظاهره كون البـلوغ عـلّةً لترتّب الثواب على هذا العمل، لا أن يكون شرطاً أو جـزءاً لمـا يـعرض عـليه الثواب، كما لا يخفى.

ومن ذلك ظهر؛ أنّ احتمال الظرفيّة أيضاً بعيدٌ، بل لا يمكن الالتزام به، مع كون مساق الأخبار ما عرفت؛ ضرورة أنّ المعلوليّة المستفادة من تفرّع العـمل للبلوغ، مع كون سوق الأخبار عموماً ذلك، تأبى كون المراد منها أنّ العمل فـي ظرف البلوغ يكون كذا، إذ سياق هذه الأخبار مثل قوله تعالى: ﴿ وَلِلّٰهِ عَلَى النّٰاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطٰاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ﴾[1] الّذي يمكن استفادة الظرفيّة منه، فـالّذي يُستظهر من الأخبار هو علّية البلوغ للعمل الموجب لترتّب الثواب عليه، وكونه داعياً عليه لما تحقّق لك من ظاهر فاء التفريع وترتيب الثواب عليه.

فعلى هذا؛ تبطل الاحتمالات الثلاثة في الجهة الأُولى من الطريقيّة النفسيّة، أو جعل الحجّية، أو الاستحباب النفسي؛ لما عرفت من أنّها مبنيّة على الاحتمالين الأوّلين في الموضوع، فإذا تعيّن كون الموضوع هو العمل المعلول للبلوغ، وقد بيّنا أنّ عليه أيضاً تجري احتمالات ثلاثة، فلابدّ من التكلّم في أنّ الترجيح لأيّ واحدٍ منها؟

فنقول: لا إشكال في أنّه بحسب الخارج بعيد أن يصير نفس البلوغ بما هو، داعياً على العمل بلا رجاء الواقع واحتمال مطابقة الصادر لما في نفس الأمر، فإنّ

---

(١) آل عمران (٣): ٩٧.

من أُخبر بأنّ المكان الفلاني يُعطي العطايا أو يهب المال مثلاً فتوجّه وذهب إليه، لا يمكن الدعوى بأنّ الإخبار بنفسه صار علّةً ومحرّكاً له على الذهاب إلى ذاك المكان بلا رجائه للوصول إلى ما أُخْبِر به، فينحصر الأمر بغير هذا الاحتمال.

وأمّا كون الوصول إلى الموعود محرّكاً للعمل، بلا نظر إلى امتثال الأمر، مع العلم بأنّ الأمر والطلب ملزومٌ له، فهذا أيضاً لا مجال للالتزام به، بل الآتي بالعمل كذلك نظره إلى امتثال الأمر حقيقة حتّى يترتّب عليه الثواب، ولا ينافي ذلك أن تكون العلّة الأُولى للإقدام هو الوصول إلى الثواب؛ ضرورة أنّه لا يلزم ذلك أن يكون غافلاً عن الأمر، بل يكون ذلك من قبيل الداعي على الداعي، ومع علمه أنّ منشأ الاستحقاق ليس إلّا إطاعة المولى، فلا يمكن أن يقصد الوصول إلى الثواب مع عدم قصده امتثال الأمر هذا بحسب الخارج، فيصير ارتكاز هذه المعاني بمنزلة قرينة حافّة بالأخبار الشريفة أنّ المراد من جعل البلوغ علّةً وداعياً على العمل إنّما يكون إذا كان غرض العامل امتثال طلب النبيّ ﷺ حتّى يترتّب عليه الثواب، فلو كان لها إطلاق يشمل الآتي بالعمل على النحو الدعويين الأُوليين، توجب هذه القرينة المرتكزة انصراف اللفظ إلى المعنى الثالث، وهو أنّ الشارع جعل منشأ استحقاق الثواب في الأخبار مطلقاً كون طلب قول النبيّ ﷺ داعياً على العمل ليترتّب عليه، لا أن يكون الثواب مترتّباً على العمل المأتيّ به بداعي صرف الثواب الّذي مصداقه خارجاً نادر، ويأبى ذهن عرفي أن يستظهر ذلك من الأخبار الشريفة، بل يساعد عليه الذهن المتعارف كون الثواب مترتّباً على العمل المقرّب به برجاء الثواب لا مطلقاً.

فحينئذٍ لو كان بعض الأخبار مطلقاً حتّى يشمل هذه الجهة[١]، فلمّا تصير غلبة الوجود والفهم العرفي قرينةً متّصلة بالكلام فيقيّد إطلاقها، ولا يحتاج حينئذٍ إلى أن يقيّد بالأخبار المقيّدة بالطلب حتّى يقال بأنّه لا موجب للتقييد بعد أن كان الدّليلان مثبتين، بل لمّا كانت تلك الأخبار بنفسها متّصلة بما يصلح للقرينة فلا يستقرّ لها إطلاقٌ من البدو رأساً، فتأمّل!

فانقدح ممّا ذكرنا: أنّه ولو بنينا على استفادة أمرٍ من هذه الأخبار، فلا يحتمل إلّا الإرشاد والتأكيد بحكم العقل باستحقاق العامل بداعي طلب المولى رجاءً للثواب المترتّب على إطاعته؛ إذ لو كان العمل مطابقاً للواقع فيستحقّه للإطاعة، ولو كان مخالفاً له فللانقياد، ولا مجال للأمر المولوي بأقسامه، لفقد مناطه وعدم إطلاقٍ للأخبار حتّى تشمل العامل بداعي الثواب فقط الغافل عن الأمر والطلب حتّى يُستكشف حسن الفعل وطلب الشارع مولويّاً نفس العمل.

فالتحقيق ما أفاده شيخنا ﷺ في المقام، ومع الغضّ عمّا ذكر وتسليم عدم ظهور الأخبار وانصرافها في الآتي بالعمل بداعي الأمر فنقول: إنّ الأمر حينئذٍ دائر بين أن يكون لها إطلاق حتّى يشمل العامل رجاءً للثواب محضاً بلا لحاظ الأمر، فيستكشف حينئذٍ تعلّق الأمر المولوي بالعمل، ويصير من قبيل: من سرّح لحيته، أو لم يكن لها الإطلاق، بل يستكشف من ترتّب الثواب أنّ العامل في الرتبة السابقة لمّا قصد طلب قول النبيّ ﷺ فاستحقّ الثواب، فيصير من قبيل قوله تعالى: ﴿ مَنْ يُطِعِ اللهَ وَرَسُولَهُ ﴾[٢]... إلى آخره، ولا ريب أنّه لا ترجيح

---

(١) أي الإتيان بداعي محض الثواب، « منه ﷺ ».

(٢) النساء (٤): ١٣.

للأوّل على الثاني، ولا أمر في البين أيضاً حتّى يُستظهر، بل تصير الأخبار حينئذٍ بحكم المجمل من هذه الجهة، فلا يبقى على ذلك لما أفاده في «الكفاية» وجهٌ، فتدبّر واستقم[1]!

ثمّ إنّه قد اتّضح ممّا ذكرنا أوّلاً أنه ليس للفقيه الحكم والفتوى باستحباب العمل الّذي دلّ عليه خبر ضعيف، بل على المفتي أن يُفتي بأنّه لا بأس بإتيان مثل هذا العمل رجاءً، وثانياً إنّ الإتيان بالمستحبّات وبعض الأعمال الخيريّة الّتي مدركها الأخبار الضعيفة، مختصٌّ بمن بلغ بذاك الخبر الضعيف الّذي هو مدرك لها، ولا مجال لجعل البلوغ أعمّ من الوصول والصدور؛ إذ قد أشرنا [إلى] أنّ الثواب المترتّب على العمل المأتيّ به المستفاد من أخبارالبلوغ هو ما إذا أُتي العمل بداعي البلوغ، بحيث يصير هو محرّكاً له، ولا إشكال أنّ دعوته متوقّفة على الوصول إلى المدرك، وما احتمل به الثواب، فعلى هذا على مذهب من يرى جواز الإفتاء بالاستحباب ليس للمجتهد ذلك إلّا مقيّداً بـ«من بلغ» بمدرك الفتوى، وكذلك لا يجوز للمقلّد العمل إلّا بعد وصول الخبر إليه؛ لما عرفت من اقتضاء ظاهر لفظ البلوغ ذلك، ولا يُغني بلوغ المجتهد به عن بلوغ المقلّد؛ لعدم كون المقام ممّا يقبل النيابة، بحيث يكون المجتهد نائباً عنه في البلوغ، فيصير من قبيل الاستصحاب الّذي يجريه المجتهد في الأحكام الكلّية؛ ضرورة [وجود] الفرق

---

(١) ولو سلّمنا استظهار الأمر المولوي فلا وجه لتعيينه بالطلب النفسي بل الأمر دائر بين الاحتمالات الثلاثة، ولا إشكال في أنّ الالتزام بالأمر الطريقي من قبيل الأصل وهو الاحتياط أولى من غيره لكونه أقلّ مؤونة من الحجيّة والاستحباب النفسي كما لا يخفى وليس لنا لفظ أمر أو تعلّق طلب بعمل خاصّ من قبيل: من سرّح لحيته حتّى يستظهر الاستحباب النفسي، فافهم! «منه ﷺ».

بين باب استصحاب والمقام، فإنّ في استصحاب الأحكام لمّا كان لنظر المجتهد دخلاً فيه، بحيث لا يجوز إجراؤه إلّا بعد الفحص، ولا يمكن للمقلّد، ولذلك ليس له استصحاب الحكم الكلّي؛ فتنحصر وظيفته بالرجوع إلى المجتهد، فهو بعد إعمال نظره يحكم بنتيجة الاستصحاب، ويُفتي بأصل الحكم من الوجوب والحرمة وغيرهما.

فالحاصل؛ أنّ المجتهد قائمٌ مقام المقلّد في ما هو لا يقدر عليه، فلنظره موضوعيّة، فبعد إعماله يُفتي بما حصل له من المقدّمة وإجراء الاستصحاب، ولا يحتاج الحكم بالنتيجة تقييدها بمن حصل له المقدّمة، وهذا بخلاف الاستصحاب في الموضوع، ففيه لا يجب الفحص، فللمقلّد بنفسه الاستصحاب كما جرى الدأب من إفتاء الفقهاء بأنّ المتيقّن بالطهارة والشاكّ في الحديث يستصحب الطهارة، أو متطهّرٌ، والمقام لمّا يكون من قبيل الاستصحاب في الموضوعات الّتي لا خصوصيّة لنظر المجتهد فيها؛ لعدم وجوب الفحص في البلوغ على ما سنشير إليه في التنبيهات، فلذلك ليس للفقيه الإفتاء بالحكم إلّا لمن حصل له الموضوع والبلوغ.

هذا ملخّص ما يتعلّق بأخبار التسامح، وقد عرفت أنّه على التحقيق لا يُستفاد منها سوى الطلب الإرشادي لا المولوي، فبها أيضاً لا يمكن استفادة الأمر للعبادات كما في أخبار الاحتياط، بل لابدّ وأن تثبت العباديّة من الخارج أو يكتفى في تحقّق عنوانها باحتمال الأمر، ولا يجوز للمجتهد الإفتاء بالاستحباب أيضاً في ما يكون مدركه أخبار البلوغ، بل عليه أن يُفتي بأنّه لا بأس بالعمل الكذائي رجاءً.

وأمّا على مذهب من يرى استفادة الحكم الشرعي من الأخبار، فيجوز له الإفتاء بالاستحباب، إلّا أنّه لا بدّ له أن يُشير بالمدرك، ويُقيّد الفتوى بالاستحباب لمن بلغ إليه المدرك، فافهم واغتنم!

في تنبيهات التسامح

ثمّ إنّ هنا تنبيهات؛ ينبغي البحث فيها.

الأوّل: هل المراد بالبلوغ الوصول إلى المدرك والخبرالضعيف مطلقاً، حتّى في ما له المعارض، بحيث لا يكون احتمال الحرمة في العمل مضرّاً بجريان أخبار البلوغ أو لا، بل المراد به الوصول في ما لم يكن له معارضٌ، سواء كان التعارض على نحو الإطلاق والتقييد، أو التباين، أو التفصيل بين التعارض التباييني والإطلاق والتقييد؟ احتمالاتٌ، قد يقوّى الأوّل، من البناء على عدم الاعتناء بالمعارض مطلقاً؛ لصدق عنوان البلوغ، فلا بأس في الإفتاء باستحباب الأعمال الّتي لها مدركٌ ضعيف عثر عليه الفقيه، ولو كان له معارض يُحتمل به عدم محبّوبيّة العمل، بل حرمته.

وقد يقوّى الثاني، نظراً إلى أنّ البلوغ مع معارض ليس بلوغاً عرفاً، بل كما يصدق أنّه بلغه الثواب على العمل، يصدق أيضاً بلغه النهي عنه، بمعنى أن أخبار البلوغ منصرفة إلى البلوغ الخاصّ الّذي لا معارض له.

وبعبارة أُخرى: المناط في الاعتبار ليس مطلق الدلالة والظهور المحقّق، بل الظهور الّذي هو حجّةٌ، وهو يتوقّف على عدم المعارض.

وأمّا وجه الثالث: فهو أنّ المعارض الّذي تكون النسبة بينه وبين المدرك

الضعيف ـ لو كانت ـ نسبة التقييد والتخصيص، فلمّا كانا هما بمنزلة الشارح للعام والمطلق ولو كان المخصّص والمقيّد منفصلاً، فلا تعارض بينهما حقيقة، ولا ريب أنّ الشارح والحاكم مقدّم على المحكوم، فحينئذٍ ينبغي الالتزام بالتقييد والتخصيص وعدم إجراء قاعدة التسامح في مورد التخصيص والتقييد، وهذا بخلاف المعارض المباين، فإنّه ليس مبيّناً وشارحاً للدليل الآخر، بل للتعارض وعدم الترجيح، فلمّا يصير الدليلان بحكم المجمل، ولذلك يسقط كلاهما عن الاعتبار والحجيّة فلا محيص عن التوقّف، ولكن في المقام لمّا يصدق البلوغ حتّى مع المعارض المباين فلا مانع من جريان قاعدة التسامح.

وأقوى الاحتمالات التفصيل؛ لما عرفت، وحاصله: أنّه فيما لو كان المعارض مخصّصاً أو مقيّداً لما بلغ عليه الثواب، فالعرف كما أنّ في المخصّص المتّصل لم يتحرّ ولا يرى المعارضة بين المخصّص الفاعلي والمفعولي، فكذلك في المنفصل لمّا كان لسان المخصّص لسان الشرح والتوضيح، فيرى العرف مورد التخصيص غير مشمول للدليل العامّ؛ فيشكّك في أصل الدلالة وتماميّتها، فكأنّهم يرون عدم استقرار الظهور والدلالة بالنسبة إلى مورد التخصيص من أوّل الأمر، فلا بدّ فيما لو كانت النسبة الإطلاقي والتقييدي أو العموم والخصوص، من الالتزام بعدم جريان قاعدة التسامح في موردهما، وعدم تأثير للخبر والمدرك الضعيف بالنسبة إلى الموردين.

وأمّا في مورد المعارض المباين، فيحكم بجريانها؛ لصدق عنوان البلوغ وتحقّق الدلالة واستقرار الظهور.

وأمّا توهّم أنّه في المعارض المباين لمّا يوجب إجمال ما بلغ عليه الثواب،

فيسقط دليل التعبّد بالظهور، فلا تبقى دلالة حينئذٍ حتّى يُعتمد على اللفظ، فيكون حكمه حكم المعارض المقيّد المخصّص، فاسدٌ؛ إذ جريان التعبّد بالظهور متوقّف على جريان التعبّد بالسند، والمفروض أنّه أُلقي جهة السند واعتباره، فحينئذٍ لا يحتاج إلى دليل التعبّد بالدلالة، فمع عدم جريانه يكتفى بالظهور والدلالة، وقد بيّنّا أنّ جريان القاعدة موقوفٌ على صدق عنوان البلوغ، وقد عرفت أنّه لا يضرّ بهذا العنوان وجود المعارض المباين، فتأمّل!

هذا بالنسبة إلى الفحص عن المعارض، وقد ظهر أنّه من جهة المعارض المخصّص والمقيّد يصير باب التسامح من قبيل الموضوعات المستنبطة، وإن كان من الجهة الأُخرى يكون من الموضوعات، وأمّا من حيث أصل معنى اللفظ والحديث البالغ في الثواب، هل هو من الموضوعات المستنبطة الّتي لابدّ فيها من إعمال النظر والاجتهاد أم لا؟ بل يكون من الموضوعات الصرفة، فمن هذه يختلف إمّا من حيث استفادة المعنى من اللفظ من جهة خصوصيّات الموارد وعدم كون الأمر عقيب الحظر مثلاً، أو كون المتبادر من الأمر هل الإباحة أو مطلق طلب الراجح وغير ذلك ممّا يحتاج إلى إعمال النظر والتفحّص في المحاورات لاستكشاف ما يُتبادر منها؟

وبالجملة؛ كلّما يكون من هذا القبيل ممّا يتوقّف على الاجتهاد وإعمال الفكر والنظر، فمن هذه أيضاً تدخل المسألة في الموضوعات المستنبطة الّتي يكون لنظر الفقيه فيها الموضوعيّة.

وأمّا لو فرضنا أنّه فرغنا من هذه الجهات، بل وكان جهل المقلّد من جهة عدم الاطّلاع على المعنى التحت اللفظي، بحيث لو اطّلع عليه وقايسه على معنى

مصطلحه ومتعارف لسانه يدخله في باب معنى اللغة والترجمة، لا فيما يحتاج إلى الفكر والرويّة، فمن هذه الجهة هل المسألة أيضاً داخلة في الموضوعات المستنبطة، بحيث يكفي رأي الفقيه والمجتهد فيه للمقلّد، أم لا، بل يدخل في باب الموضوعات الصرفة الّتي يتوقّف فهمها وإحراز معناها علىٰ الرجوع إلىٰ أهل الخبرة، ويحتاج إلى المترجم حتّى لا يُكتفى بنظر الفقيه، بل كانت حجّية استنباطه من باب أنّه أحد العدول؟ التحقيق الثاني.

وأمّا أنّه هل يُكتفى بمترجم واحد أو يحتاج إلى التعدّد، فهو مبنيّ على الخلاف، والأقوى الاحتياج إلى التعدّد، لأصالة عدم حجيّة القول الواحد، فتأمّل!

فتحصّل ممّا ذكرنا؛ أنّ باب التسامح في الجملة داخل في الموضوعات المستنبطة الّتي يكون لنظر الفقيه فيها مدخليّة، ويكون نظير لفظ «الصلاة» و «المسافر» الّذي على الفقيه أن يستنبط معناهما، ويعطيهما موضوعاً وحكماً إلى المكلّف وليس للمقلّد بلا إفتائه وإثبات الموضوع الحكم بالاستحباب والعمل عليه، كما أنّه ليس له أن يُفتي بالاستحباب إلّا بعد بيان المدرك، ليصدق عنوان البلوغ على المقلّد أيضاً.

نعم؛ على القول باستفادة الحجيّة من أخبار البلوغ يجوز الإفتاء مطلقاً؛ إذ يصير حينئذٍ الأخبار الضعاف بمنزلة الأخبار المعتبرة الّتي يستفيد منها المجتهد الأحكام الواقعيّة، فيفتي بها بلا إشارة إلى مدركها، وأمّا على عدم استفادة ذلك، بل إثبات الحكم الفرعي الّذي هو مؤدّى أخبار البلوغ، يُستفاد من أخبار البلوغ، بمعنى أن يكون مفادها جعل الاحتياط أو الاستحباب النفسي، فحينئذٍ لمّا كان الحكمان مترتّبين على عنوان البلوغ، فلصدق العنوان لابدّ من الإشارة إلى مدرك

الحكم، حتّى يصدق على المقلّد أنّه بلغه ثوابٌ على العمل الكذائي.

الثاني: هل تجري هذه القاعدة في الدليل الدالّ على الوجوب الّذي أعرض الأصحاب عنه، فصار حكمه حكم الأخبار الضعاف أم لا يجري فيه؟

الظاهر: عدم مانع من جريانها فيه؛ إذ لا إشكال في أنّ مدلول الخبر الدالّ على الوجوب أمران، أحدهما الثواب على فعله، والآخر العقاب على تركه، وإعراض الأصحاب إنّما يذهب جهة العقاب، أي يوجب الترخيص على الترك لرفعه المنع عن النقيض، وأمّا الثواب الّذي هو لازم الأمر الاستحبابي فلم يرتفع بل هو باقٍ، ويصير الأمر من قبيل: من سرّح لحيته، الدالّ لفظاً على إعطاء الثواب المستكشف به الأمر الاستحبابي.

وبالجملة؛ يحكم باستحباب العمل الّذي دلّ خبرٌ ضعيفٌ على وجوبه؛ لقاعدة التسامح، فلا إشكال من هذه الجهة، كما أنّ بناء الأصحاب أيضاً عليه، إنّما الإشكال في هذه المرحلة من جهة أنّه كيف يُحكم باستحباب هذا العمل ظاهراً، مع أنّه يمكن أن يكون في الواقع واجباً، فتجري الشبهة المعروفة من جهة كيفيّة الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري؟

وحلّ ذلك يختلف بحسب اختلاف المسالك؛ فعلى ما حقّقنا من أنّ المراد بالأخبار هو الفعل بداعي البلوغ، لا الذات المقيّدة بالبلوغ الّذي صار ذلك منشأ لجعلنا أخبار التسامح من باب الإرشاد، فحينئذٍ رفع الإشكال إنّما يكون بأن يقال: إنّ الّذي يكون معروضاً للحكم الوجوبي غير الذات الّتي معروضٌ لحكم العقل برجحانه، لكونها في طول الذات الأُولى الّتي هي موضوعٌ للحكم الواقعي، وهذه الذات الثانية هي المنطبق عليها عنوان الإطاعة والعصيان، فلمّا يختلف

بذلك مورد الحكمين فلا يلزم اجتماعهما، ويكون من قبيل الحكمين اللذين يكون للعقل في جميع موارد الأحكام الشرعيّة، إذ له حكمٌ بالنسبة إلى موضوع الحكم الشرعي في عرض حكمه؛ لكون الواجبات الشرعيّة ألطافاً في الواجبات العقليّة، وهنا مركز قاعدة الملازمة وحكمٌ آخر له مترتّب على الحكم الشرعي، وهو حكمه بوجوب إطاعة أمر الشارع، فكما أنّ فيهما لا يجتمع الحكمان حتّى يلزم اجتماع المثلين، وليس ذلك إلّا لتباين الذات الأُولى مع الثانية ذهناً، مع أنّ في الخارج ليس إلّا ذاتٌ واحدة، فكذلك في المقام لو جعلنا المراد من أخبار التسامح إتيان العمل بداعي البلوغ، فتتحقّق ذات عمل أُخرى سوى الذات الأُولى، وتكون الذات الثانية مركب حكم العقل بحسن الإتيان، كما أنّ الذات الأُولى موضوعٌ لحكم الشرع والعقل أيضاً من باب الملازمة، وهما حكمان مختلفان سنخاً، لا أن يكون أحدهما مؤكّداً للآخر، فتأمّل واستقم!

وأمّا على مسلك من يستفيد الحكم الشرعي من الأخبار، فلمّا كان لابدّ وأن يجعل البلوغ قيداً، فلم تتعدّد الذات حينئذٍ قهراً، بل يكون الاختلاف بين الذات المعروضة للحكم الواقعي والحكم الفعلي من حيث الوصف فقط.

فعلى هذا؛ إن اكتفينا في رفع التهافت بين الحكم الظاهري والواقعي بكون الحكمين طوليّين وإن اتّحدت الذات؛ لتعلّق أحدهما بها من حيث هي، والآخر في حال الشكّ، فهنا أيضاً يندفع الإشكال بذلك، أي من جهة لحاظ الذات مطلقاً، وفي حال البلوغ وإن لم نكتف بذلك فلابدّ أن يُجعل الحكم الأوّلي شأنيّاً اقتضائيّاً حتّى يجوز أن يصير الحكم الثاني فعليّاً.

ثمّ لا يخفى عليك؛ أنّه لا ثمرة في النزاع المذكور في التنبيه الأوّل،

وكذلك التنبيه الثاني على مسلكنا؛ إذ في الأوّل لا بأس في العمل رجاءً حتّى في مورد المعارضة الّذي ينفي الثواب عنه الدليل المزاحم، وإنّما الممنوع عنه إتيان العمل مستنداً إلى حكم الشارع مع وجود الدليل النافي له، وكذلك لا محذور في إتيان العمل عند احتمال الوجوب رجاءً لمطلوبيّته واقعاً المنطبق ذلك على عنوان الاحتياط، وإنّما الإشكال في الحكم بكونه مستحبّاً مع عدم المستند له، وإعراض الأصحاب عن دليل الوجوب.

الثالث: هل يجري دليل التسامح بالنسبة إلى المكروهات أم لا؟ الالتزام بشمول الأخبار من حيث اللفظ لا يخلو عن الإشكال؛ لظهور لفظ العمل وانصرافه إلى الأمر الوجودي والإتيان بالشيء، لا الأمر العدمي والترك.

نعم؛ يمكن أن يقال: إنّ ترك الأفعال في الثاني يتحقّق غالباً بلا قصد وداعٍ، بخلاف الإتيان بها، فلذلك يكون العمل ظاهراً، وأمّا إذا كان الترك أيضاً عن داعٍ وقصد كما هو المفروض؛ حيث يكون بلوغ كون تركه مطلوباً لله تعالى منشأً له، فحينئذٍ لا خفاء في أنّه يصدق على هذا الترك أنّه عمله، كما أنّه يصدق أيضاً عليه أنّه بلغه الثواب على العمل، مضافاً إلى اشتمال جملةٍ من أخبار الباب على لفظ «الشيء» وهو عامٌّ يشمل الترك أيضاً، فتأمّل.

فإنّه مع تسليم ما ذكر وصدق وعد الثواب على ترك الشيء كيف يثبت كون فعله مكروهاً بذلك؟

الرابع: هل أخبار التسامح تشمل فتوى الفقيه أم لا، بأن يُفتي باستحباب عمل فيحكم باستحبابه لفتواه، بأن يكون بمنزلة خبر ضعيف؟

لا إشكال في عدم شمولها لها إذا أفتى بالاستحباب إنشاءً، بمعنى أن يُخبر

عن رأيه؛ لظهور لفظ بلوغ الثواب على الثواب الواقعي، والإخبار عن الرأي ليس إلّا إخباراً به ظاهراً.

وأمّا لو أفتى بصورة الإخبار، بأن يُخبر عن الواقع بصورة الإفتاء، فشمولها لمثل هذه الفتوى موقوفٌ على أن يلتزم بتعميم لفظ البلوغ من حيث الحسّ والحدس، ولا إشكال ظاهراً في إطلاق اللفظ وكونه قابلاً لأن يشملهما.

وأمّا ما بنوا على اختصاص أدلّة خبر الواحد بالأخبار الحسّية، فلمّا ادّعوا من ظهور لفظ الحديث وانصراف مرادفاته إلى الأخبار الحسيّة[1]، وهذا مفقودٌ في المقام؛ إذ لا مجال في صدق بلوغ الثواب على العمل الّذي أخبر الفقيه باستحبابه اللازم ذلك للثواب، مع كون إخباره عن الثواب الواقعي بالملازمة.

الخامس: هل مفاد أخبار البلوغ بناءاً على استفادة الاستحباب منها إثبات الاستحباب النفسي مطلقاً، ولو كان أصل المدرك والخبر الدالّ على الثواب لسان إثبات جزئيّة شيء لمركّبٍ أم لا، بل هو تابعٌ لأصل الدليل الدالّ على محبوبيّة الشيء، بحيث إن كان لسانه جزئيّة الشيء، مثل ما يدلّ على غسل المسترسل من اللحية[2] بناءاً على دلالته على كون الغسل جزءاً للوضوء، فتثبت جزئيّته مستحبّاً بأخبار البلوغ، لو لم يكن أصل الدالّ على الغسل معتبراً في نفسه، وإثبات استحبابه نفساً، لو كان لسان أصل الدليل الاستحباب النفسي؟

وأمّا الثمرة بين الصورتين فواضحة؛ إذ على الأوّل، بأن لا يُستفاد من

---

(١) وسائل الشيعة: ١ / ٨٠ الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات.

(٢) وسائل الشيعة: ١ / ٣٨٧ الحديث ١٠٢١ و ٤٧٦ الباب ٤٦ من أبواب الوضوء. وأُنظر! جواهر الكلام: ١٥٣ ـ ١٥٥.

أخبار البلوغ إلّا الاستحباب النفسي، ولو كان مفاد أصل الدليل إثبات الجزئيّة، فحينئذ لا يجوز المسح ببلّة المسترسل من اللحية في الوضوء في المثال؛ إذ لا بدّ وأن يكون المسح بالبلّة الّتي تكون [من] أجزاء الوضوء، والمفروض كون استحباب غسله نفسيّاً، فيلزم أن يقع المسح بماءٍ خارجي، وأمّا على الثاني فيجوز المسح ببلّته، بناءاً على دلالة ما يدلّ على استحباب غسل المسترسل لكونه جزءاً نفليّاً للوضوء؛ ضرورة أنّه لا يلزم أن يكون ببلّة الجزء الواجب.

هذا بحسب التصوّر؛ وأمّا في مقام التصديق فلا إشكال في كون مساق أخبار الباب، مثل قوله عليه السلام: «من بلغه ثواب على عمل»[1] أو «على شيء»[2] كون محبوبيّة هذا العمل على النحو الّذي دلّ الدليل عليه، بمعنى أن سياق الخبرين وغيرهما يدلّ على أنّ كلّما دلّ دليل [على] مطلوبيّة شيء فهو مستحبّ ومحبوبٌ، كما ورد.

وبالجملة؛ لا خفاء في كون الأخبار من حيث الحكم تابعة لأصل الدليل المثبت لمطلوبيّة الشيء، لا أن تكون في مقام بيان الحكم استقلالاً، بحيث تكون أجنبيّةً عن أصل المدرك ولا تثبت خصوصيّته، أمّا بناءاً على إعطاء الحجّة، فواضح، وكذلك على غيرها، فتأمّل!

فعلى هذا إثبات الجزئيّة وعدمها تابع لأصل الدليل الدالّ على استحباب الأمر الفلاني، فيجوز المسح ببلّة المسترسل من اللحية في المثال، لو كان مفاد الدليل المثبت لاستحباب غسل المسترسل بعنوان كونه جزءاً للوضوء، وإلّا فلا.

---

(١) وسائل الشيعة: ١ / ٨٢ الحديث ١٨٨.

(٢) وسائل الشيعة: ١ / ٨٠ الحديث ١٨٢.

هذا على مسلك من يستفيد الاستحباب من أخبار البلوغ، وأمّا على مسلكنا فلا إشكال في عدم جواز المسح بالبلّة مطلقاً؛ لأنّ جواز الإتيان بالعمل رجاءاً لا يثبت الجزئيّة، كما لا يخفى.

[الإشارة إلى بعض التنبيهات الّتي ذكرها الشيخ ﷺ في المقام]

إلى هنا تمّ بيان ما يهمّ من تنبيهات القاعدة، ثمّ لا بأس بختم الكلام بذكر كلام الشيخ ﷺ في أحد تنبيهات رسالته والإشارة إلى ما فيه، قال ﷺ في طيّ كلامه ما ملخّصه: إنّه إذا ورد دليلٌ معتبر على عدم استحباب ما دلّ الخبر الضعيف على استحبابه، فقال بعض: إنّه لمّا يتعارض حينئذٍ الدليل الّذي يثبت اعتبار الدليل النافي مع أخبار البلوغ، فتسقط أخبار البلوغ، ولم يبق مدرك للعمل وإتيان الفعل والحكم باستحبابه؛ لكون الدليل المعتبر بمنزلة الدليل القطعي، فكما أنّه عند القطع بعدم الاستحباب لا يجوز العمل بما دلّ على استحباب الشيء والأخذ بمؤدّاه[1].

ثمّ أجاب عن ذلك بالفرق بين الدليل القطعي، والدليل المعتبر؛ لأنّ القطع الوجداني يرفع احتمال الثواب والبلوغ، فلا يبقى موضوعٌ لأخبار البلوغ، وأمّا الدليل المثبت لاعتبار الأمارة النافية للاستحباب، فإنّما ينزّل مؤدّاه منزلة الواقع، وبعبارة أُخرى مفاد جعل المماثل لا جعل اليقين وتنزيل الظنّ مقام القطع، فحينئذٍ يبقى الاحتمال.

ثمّ أورد على نفسه: إن قلت بأنّه لمّا كان موضوع أخبار البلوغ الشكّ، والدليل الدالّ على اعتبارالدليل النافي ينفي الشكّ، فلا يبقى الموضوع لأخبار

---

(١) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ١٣٦، أُنظر! أجود التقريرات: ٣ / ٣٦٣ ـ ٣٦٥.

البلوغ ـ إلى أن قال ﷺ في آخر كلامه ـ: انّه مع تسليم المعارضة لا توجب سقوط أخبار البلوغ عن الاعتبار رأساً؛ إذ يصير حينئذٍ حالها حال سائر الأخبار الضعيفة فيؤخذ بها للتسامح فيها، ولو في مقام المعارضة، لأنّ أخبار البلوغ تشمل نفسها كغيرها، ولو بتنقيح المناط[١].

وفيه؛ أوّلاً أنّه لا معارضة بين الدليل الدالّ على اعتبار الدليل النافي للاستحباب وأخبار التسامح أصلاً؛ إذ غاية مدلول الدليل النافي للاستحباب أنّه ليس العمل الفلاني بذاته مستحبّاً، والذات لا اقتضاء [لها] بالنسبة إلى هذا الحكم، ومقتضى أخبار البلوغ استحباب الذات من جهة بلوغ الخبر على استحبابها، ولا ينافي ذلك عدم اقتضاء الذات من حيث هي للاستحباب، ولا يوجب ذلك مخالفة دليل الاعتبار وإلقائه وعدم التعبّد بالدليل النافي للاستحباب، كما لا يخفى، لاختلاف المدلولين.

وأمّا ما أفاده ﷺ من أنّ مفاد دليل الاعتبار ليس جعل اليقين، بل بتنزيل المؤدّى[٢]، ففيه؛ أنّه خلاف مبناه ﷺ كما يُستفاد من كلامه في موارد، من أنّ المستفاد من دليل اعتبار الأمارات إنّما هو تتميم الكشف وجعل اليقين[٣].

وأمّا ما أفاد من الاعتراض أنّ دليل الاعتبار ينفي الشكّ، فلا يبقى الموضوع لأخبار البلوغ[٤]، ففيه؛ أنّ الشكّ في باب الأمارات موردٌ للأمارة، لا أن يكون قيداً، ويكون قابلاً للتصرّف، بل هو مثل القدرة الّتي هي شرطٌ عقلي ومحلٌّ

---

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ١٥٣ ـ ١٥٧.
(٢) مرّ آنفاً.
(٣) فرائد الأُصول: ٢ / ١٣٩.
(٤) مرّ آنفاً.

لتعلّق الحكم الشرعي، لا أن يكون مثل باب الأُصول الّتي قابلة الشكّ فيها للتصرّف الشرعي؛ لكونه فيها مأخوذاً في موضوع الحكم، ولذلك لم يلتزم أحدٌ عند تعارض الأمارتين بالتحاكم بينهما، بخلاف التعارض بين الأمارتين: الأصل والأمارة، فتدبّر!

وأمّا ما أفاد في آخر كلامه؛ من شمول أخبار البلوغ نفسها بالمناط؛ لكونها من جملة الأخبار الضعاف المستتبعة للثواب أيضاً[1]، ففيه؛ أنّ ذلك يتمّ لو بقي موضوع لأخبار البلوغ، ويكون خبراً ضعيفاً، والمفروض أنّه عند المعارضة سقط الخبر عن أن يكون مشمولاً لأخبار البلوغ، ولازم ذلك تقييد أخبار البلوغ مع تسليم المعارضة من أوّل الأمر بأنّها تفيد الاستحباب ما لم يكن معارضٌ لما بلغ على الثواب، وعلى هذا فمع معارضة نفس أخبار البلوغ لدليل اعتبار الخبر النافي للاستحباب، فهي تدخل في الخبر الضعيف الّذي له معارضٌ، فكيف يشملها مناط أخبار البلوغ، مع كون المفروض أنّها ممّا خرج موضوعاً للمعارضة؟

هذا ما أفاد ـ دام ظله ـ معترضاً على كلام الشيخ ﷺ، ولا يخلو عن التأمّل، لأنّه أوّلاً استفادة تسليم المعارضة من كلام الشيخ ﷺ مشكل، خصوصاً نظراً إلى ما أفاد ﷺ في الثلاثة الأُول من تنبيهاته.

وثانياً؛ إنّ ما نسب إليه من الاعتراض على نفسه بأنّ دليل الاعتبار ينفي الشكّ ... إلى آخره، ما عثرنا في كلامه ﷺ على ما يُستظهر منه هذا المعنى.

وثالثاً؛ إنّ ما أفاد ﷺ من أنّ شمول أخبار البلوغ نفسها بالمناط يُجاب عن المعارضة، فيمكن أن يقال: لازم ذلك عدم الالتزام بالتقييد من أوّل الأمر؛ إذ معنى

---

(١) مرّ آنفاً.

شمولها لنفسها أنّه يُعمل بأخبار البلوغ ولو صارت ضعيفة؛ للمعارضة ونحوها، فعلى ذلك ليس ملتزماً بالتقييد رأساً حتّى يلزم خروج أخبار البلوغ عن الموضوع بعدم وجود القيد، وهو عدم المعارضة، فراجع وتأمّل!

الشبهة الوجوبيّة

الثالث: ممّا يهمّ ذكره ما أفاده ﷺ في «الرسالة» من أنّه إذا دار الأمر بين الوجوب التخييري والإباحة، هل تشمل أدلّة البراءة مثله أم لا[1]؟ وملخّص ما استقرّ عليه رأيه هو أنّه أنكر جريان دليل البراءة مطلقاً؛ لعدم وجود عقاب مشكوك، مع أنّه في الجملة يعلم المكلّف بتعلّق تكليف عليه حتّى يرتفع بأصل البراءة، وأمّا جريان سائر الأُصول من الاستصحاب فقد فصّل بين ما إذا شُكّ في الوجوب التخييري العقلي، بأن يُعلم بتعلّق التكليف بالرقبة المؤمنة من الرقبة المطلقة مثلاً، وشُكّ في أنّ المكلّف به الجامع المردّد بينها والكافرة، أو هي معيّنة، وبين الوجوب التخييري الشرعي، كما إذا علم بوجوب عتق الرقبة مثلاً وشكّ أنّه المكلّف به معيّناً، أو هو أو الإطعام على نحو التخيير، فبنى ﷺ على جريان الاستصحاب في الثاني، لكون الشكّ في تعلّق تكليفٍ مستقلّ، بخلاف الأوّل، فلا مجرى لأصالة العدم فيه؛ لعدم الشكّ في التكليف المستقلّ؛ ضرورة أنّ التكليف في الجملة مسلّمٌ مردّد بين الكلّي أو الفرد الّذي هو أيضاً عين الكلّي، وليس مباينا، ووجوداً مستقلّاً في قباله ـ إلى أن قال في آخر كلامه ﷺ ـ: إنّه لو علم بكون شيء مسقطاً لواجبٍ، وشُكّ في أنّه مباح مسقط له أو فردٌ من الواجب التخييري،

---

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ١٥٩.

فلا إشكال في جريان أصالة عدم الوجوب، كما أنّه لا إشكال في جريان أصالة عدم المسقطيّة مطلقاً[١].

هذا؛ وفي كلامه مواقع للنظر، أمّا أوّلاً، فإنّ معنى الواجب التخييري على ما حقّقناه في مباحث الألفاظ ليس إلّا طلب الفعل مع عدم المنع عن بعض أنحاء تروكه، فإذا شُكّ في كون شيء واجباً تخييراً أو مباحاً، فلمّا كان ترك المشكوك فيه في ظرف إتيان الفرد الّذي مقطوع وجوبه تحت الترخيص؛ لأنّ أفراد الواجب التخييري ما لم يؤت بواحدٍ منها كلّها تحت إلزام الناقص، وبعد الإتيان بأحدها يكون الباقي مرخّصاً فيه، فمرجع الشكّ في كون شيء فرداً من الواجب التخييري إلى أنّه هل ترك هذا الشيء في ظرف عدم الإتيان بما هو واجبٌ قطعاً تحت الإلزام، حتّى يكون معاقباً به، أم لا؟ فمقتضى الأصل البراءة؛ لأنّ العقاب على المشكوك فيه عقاب من غير بيان.

وبالجملة؛ لا إشكال في أنّ للأفراد الواجبة التخييريّة يتصوّر تركان، ترك في ظرف الإتيان ببقيّة الأفراد، وهذا تحت الترخيص العقلي، وترك في ظرف عدم الإتيان بالأفراد الأُخر، وبعبارة أُخرى؛ له ترك مع البدل، وترك لا إلى بدل، فالشكّ والتردّد في كون الشيء فرداً للواجب التخييري شكّ في جواز تركه لا إلى بدل وعدم الجواز، والأصل يقتضي الجواز وعدم النهي عن الترك الملازم لرفع العقاب المشكوك فيه.

فالتحقيق؛ أنّه لا مانع من جريان البراءة في الشكّ في الواجب التخييري،

---

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ١٦٠.

كما في الواجب التعييني، هكذا أفاد دام ظلّه[١].

لكن هذا الكلام يحتاج إلى توضيح؛ إذ العقاب المشكوك الّذي يُحتمل أن يكون على ترك الفرد المشكوك فيه في ظرف ترك بقيّة الأفراد، وأُريد رفعه بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، هل يكون العقاب على خصوص هذا الترك مع أنّه لا عقاب على خصوصه، حتّى مع القطع بكون الشيء واجباً تخييريّاً وترك الفردين، إذ لا عقاب على إحدى الخصوصيّتين وإن كان العقاب المرتفع هوالعقاب على الجامع بين التركين، فهو مقطوع به، ولا شكّ فيه حتّى يرفع بحكم العقل؟

هذا في البراءة العقليّة، وأمّا جريان البراءة الشرعيّة أيضاً مشكل؛ إذ مثل حديث الرفع قلنا في محلّه: إنّه للتوسعة، وجريانها في المقام يوجب الضيق، كما لا يخفى. وأمّا غيره، فلسانها لسان حكم العقل غالباً، فالإنصاف أنّ المقام يحتاج إلى مزيد التأمّل.

ثمّ قال ـ دام ظلّه ـ: وأمّا التفصيل الّذي التزم به ﷺ بين التخيير العقلي والشرعي، أيضاً خلاف التحقيق؛ إذ بعدما عرفت من الواجب التخييري وأنّ الشكّ في الفرد شكّ في أنّ ترك المشكوك فيه مثل عتق الرقبة الكافرة في ظرف ترك الفرد الآخر، وهو الرقبة المؤمنة مثلاً، هل يوجب الإلزام والتكليف أم لا؟ فعلى هذا، لا مانع من جريان استصحاب العدم حتّى في التخيير العقلي كما في التخيير الشرعي؛ إذ كما أنّ في التخيير الشرعي المشكوك فيه يقال: إنّ الأصل

---

(١) لأنّه إمّا يُبنى على سراية الأحكام من الصيغة إلى الأفراد أم لا، فعلى الأوّل فإجراء الاستصحاب ممّا لا إشكال فيه؛ لكون المستصحب بنفسه مجهولاً شرعيّاً، وأمّا على الثاني وإن لم يكن كذلك، إلّا أنّه لمّا ينتهي الفرد أيضاً بأن أمر رفعه ووضعه بيد الشارع، باعتبار منشأ انتزاعه، فلا مانع من إجراء الاستصحاب فيه بهذا الاعتبار، فتأمّل! «منه ﷺ».

عدم كون عتق الرقبة يوجب الإلزام في ما لو شُكّ في وجوبه، أو إطعام ستّين مسكيناً مثلاً، ومرجعه يكون إلى عدم كون ترك العتق في طرف الإطعام تحت الإلزام والتكليف الشرعي، كذلك يقال: الأصل عدم كون ترك الرقبة الكافرة لا إلى بدلٍ تحت الإلزام والنهي الشرعي، بل هذا ترك كتركه مع البدل تحت الأصل الأوّلي، ويستصحب في كليهما عدم الوجوب.

فانقدح ممّا ذكرنا؛ أنّ كون الأمر مردّداً بين وجوب خصوص فردٍ من الكلّي، أو الكلّي المعبّر عنه بالجامع بين الفرد، لا يوجب الفرق بينه وبين التخيير الشرعي، لما عرفت من أنّ مناط الشكّ ومرجع الترديد فيهما واحد، كما أنّ عدم استقلال وجود الفرد في مقابل وجود الكلّي أيضاً ليس مانعاً من جريان الأصل.

نعم؛ بقي الكلام في مسألة تعارض هذا الأصل الّذي مرجعه إلى كون الفرد الآخر واجباً تعيينيّاً؛ إذ حينئذٍ أصالة عدم الوجوب التعييني آكد، لأنّ الفرد معارض بأصالة عدم وجوب تخييري الفرد المشكوك فيه، وتفصيل ذلك أنّه لمّا كان الخلاف في دوران الأمر بين كون الشيء واجباً تعيينيّاً أو تخييريّاً، ويكون من دوران الأمر بين الأقلّ [والأكثر]، وهو طلب أحد الفردين بلا خصوصيّة، أو الطلب مع الخصوصيّة، حتّى يكون الأكثر واجباً.

وبعبارة أُخرى: الشكّ في الوجوب التعييني عبارة عن العلم بالجامع والشكّ في الخصوصيّة، فكيف كان؛ فجريان المعارضة في المقام وعدمها تابع لتلك المسألة، فإن بُني فيها على الاحتياط وعدم جريان أصالة البراءة، وعدم الوجوب التعييني، فهنا لا مجرى للمعارضة، فلا مانع من جريان أصالة عدم الوجوب، وإن بُني على البراءة فيها وأُجري أصالة العدم، فتقع المعارضة، فلا

مجرى لأصل العدم هنا، وقد ظهر لك، أنّه لا فرق في هذه الجهة بين الوجوب التعييني العقلي أوالشرعي أيضاً؛ لجريان المعارضة في أفراد الكلّي العقلي، كما لا يخفى.

وأمّا ما قطع به في آخر كلامه ﷺ من أنّ عند دوران الأمر بين كون الشيء مباحاً مسقطاً، أو فرداً للواجب التخييري، فكان ينبغي أن يبنى الكلام فيه على جريان أصالة العدم في الشكّ في الوجوب العيني وعدمه، إذ لو أُجري الأصل فيه فلازمه [يرجع] إلى كون الفرد المشكوك في كونه مباحاً مسقطاً للواجب، أو فرداً للواجب التخييري إلى الالتزام بكونه فرداً للواجب، فحينئذٍ كيف يحكم بجريان أصالة عدم الوجوب مطلقاً! هذا ما أفاده ـ دام ظله ـ.

ولكن يمكن الدعوى بأنّ التحقيق ما أفاده الشيخ ﷺ من الفرق بين التخيير العقلي والشرعي، وذلك؛ لأنّه لمّا كان في أفراد الواجب التخييري العقلي لابدّ أن تكون إحدى الخصوصيّات ملحوظةً في الواقع للحاكم إذا لم يكن الكلّي تحت الطلب، وكان الفرد مطلوباً، ولا يعقل أن يكون أحد الأفراد بلا لحاظ الخصوصيّة مورداً للحكم، وإلّا يلزم كون المجهول الواقعي متعلّقاً للحكم، وهذا يستحيل، فحينئذٍ إجراء أصالة عدم الوجوب المشكوك فيه متعارض بأصالة عدم وجوب الفرد الآخر بخصوصيّة، فإذا وقع التعارض في الفردين فيمنع من جريان الأصل فيهما، فلا محيص عن جريان الأصل في المسبّب، وهو أصالة عدم مسقطيّة الفرد المشكوك فيه، وهذا بخلاف أفراد التخيير الشرعي، فإنّ الأفراد فيه لمّا كانت متباينة ذاتاً، فلا تجري المعارضة[1].

---

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ١٥٩ و ١٦٠.

وأمّا ما أفاده دام ظله من حديث المعارضة، فيمكن منعه في المقام؛ إذ الغرض من إجراء الأصل لا يرجع إلى نفي الوجوب المطلق ورفع آثاره، لا [إلى] الوجوب التخييري حتّى تجري المعارضة.

وأمّا الكلام في إجمال النصّ بعين الكلام في فقد النصّ، والمجرى فيه البراءة أيضاً؛ إذ لا فرق بين أن يشكّ في أصل توجّه الخطاب الّذي مفاده الإلزام، أوعُلم بأصل الخطاب وشُكّ في أنّ مفاده الإلزام حتّى يثبت تكليف، أو ليس إلزاماً بل ترخيص أو رجحان الطلب حتّى لا يكون المكلّف تحت الإلزام، ففي كلتا الصورتين الإلزام مشكوك فيه، فيجري قبح العقاب بلا بيان وغيره من أدلّة البراءة عقلاً ونقلاً، فما يظهر من بعض، الفرق بين المقامين[1]، لا وجه له، كما لا يخفى.

المسألة الثالثة: الكلام فيما لو كان منشأ الشكّ والترديد بين إباحة شيء ووجوبه تعارض النصّين، والأصل فيه ما بيّنا في المسائل السابقة من البناء على البراءة؛ إذ بالتعارض يسقط الدليلان، فيرجع إلى الأصل الّذي هو البراءة فيما شُكّ في أصل التكليف.

ولكن ينبغي أن يُجعل محلّ البحث في ذلك من الأمارات المتعلّقة بالأحكام غير الأخبار، إذ فيها لا ينتهي الأمر إلى الأصل العملي عند التعارض، بل إمّا أن يُجمع بينهما ويعمل بكلا المتعارضين ظاهراً، وإمّا أن يرجّح أحدهما على الآخر فيؤخذ بالراجح، وإذا لم يمكن الأمران، فالتخيير في الأخذ بإحدى الحجّتين.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ٥٧.

فعلى كلّ حال؛ لابدّ من الأخذ بالدليل اللفظي الاجتهادي عند تعارض الخبرين، ولا ينتهي الأمر إلى التساقط حتّى تصل النوبة بالأصل العملي المتوقّف على فقد النصّ الّذي هو مركز النزاع بين الأخباريّين والمجتهدين، لا ما إذا كان نصّ وحجّة في البين، كما في تعارض الخبرين.

نعم؛ يتمّ ذلك في الأمارة على الموضوعات، إذ فيها الأصل الأوّلي على ما هو عليه عند تعارض الأمارات فيها من التساقط باقٍ، ولم ينقلب إلى التخيير، فافهم!

الكلام في الشبهة الموضوعيّة الوجوبيّة

المسألة الرابعة: فيما لو شكّ في وجوب شيء وإباحته من جهة الشبهة الموضوعيّة والمنشأ الخارجي، ولا إشكال في أنّ مقتضى القاعدة هنا الحكم بالبراءة، كما في الشبهة الموضوعيّة الوجوبيّة، لجريان أدلّتها بعينها هنا، كما لا يخفى.

إنّما الكلام في ما أفتى به الأصحاب من أنّ الشكّ في عدد الفوائت يقتضي الإتيان والقضاء بمقدار ما يعلم أو يظنّ بعدم اشتغال ذمّته بشيء، ولا يبقى الشكّ له[1].

مع أنّه على حسب ما بيّناه في الشبهة الموضوعيّة التحريميّة انحلال الأحكام الكلّية المتعلّقة بالموضوعات الخارجيّة إلى التكاليف المتعدّدة على حسب تعدّد الموضوعات، بحيث يكون كلّ حكم تابعاً لموضوعه، وما يتحقّق

(١) جواهر الكلام: ١٣ / ١٢٤، مفتاح الكرامة: ٣ / ٤٠٦.

الموضوع الّذي هو الصغرى للحكم الّذي هو كبرى لها لم يتحقّق الحكم.

ولا خفاء في أنّ مسألة قضاء الفوائت من هذا القبيل؛ إذ القضاء مترتّب على الفوت، فما لم يحرز هذا الموضوع لم يجب القضاء، وكلّما شُكّ فيه لم يبق محلّ للحكم والقضاء مع أنّ العلم الإجمالي بالفوت ووجوب القضاء ـ يكون من دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر ـ بالنسبة إلى ما هو القدر المتيقّن الّذي هو الأقلّ.

وأمّا في الزائد عليه شكٌّ محض، فلا بدّ من إجراء البراءة، فكيف يمكن الالتزام بالاشتغال مطلقاً، حتّى في المشكوك فيه؟

وبعبارة أُخرى: إنّ الشكّ في الأكثر إنّما هو شكّ في أصل التكليف، فلا وجه لإجراء حكم الشكّ في المكلّف به عليه، بل مقتضى القاعدة الإفتاء بوجوب القضاء بمقدارما يعلم ويتيقّن بفوت الصلاة عنه.

هذا هو الإشكال المعروف، وقد دفع ذلك بوجوه:

منها: ما أفاده صاحب «الحاشية» من التفصيل بين وجود العلم التفصيلي السابق وانقلابه فعلاً إلى العلم الإجمالي، والشكّ مع بقاء العلم في طرفه، بين عدمه، وكون العلم مجملاً من أوّل الأمر، فأوجب الاحتياط في الأقلّ حسبما تقتضيه القاعدة، بخلاف الثاني[1].

ومنها: التمسّك بالاستصحاب مع البناء على كون الأمر بالقضاء من باب تعدّد المطلوب، وكيف كان؛ تحقيق الأمر يظهر بعد ذكر صور المسألة والشكّ، فنقول: قد يكون منشأ الشكّ في مقدار الفوت والقضاء الجهل بالعمر، كمن يعلم بأنّ ما دام عمره من زمان بلوغه فاتت عنه ما عليه من الصلوات، ولكن لا يعلم أنّ

---

(١) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ١٢٩ و ١٣٨ و ١٤٢.

مقدار عمره من زمان بلوغه خمسون سنة أو أربعون [مثلاً] بحيث لو علم مقدار سنّه يظهر له ما عليه [من] القضاء.

وقد يكون الشكّ في أصل مقدار ما عليه [من] القضاء، للجهل بالفوت، وهذا يتصوّر على نحوين؛ إذ قد يعلم إجمالاً بفوت صلواتٍ عنه، ويعلم أنّ ما شكّ فيه كان شاكّاً في فوته بعد الوقت، وقد لا يكون كذلك، بل يعلم أنّ كل ما شكّ وعلم إجمالاً بفوته كان شاكّاً فيه كليّاً في الوقت[1]، ويجهل مقدار ما يعلم إجمالاً من الشكّ في الوقت، هذه صور المسألة.

أمّا في الأُولى، فلا إشكال في أنّ مقتضى القاعدة إجراء البراءة في الزائد على القدر المتيقّن مطلقاً، ولا يُثمر التفصيل بين تعدّد المطلوب ووحدته؛ إذ بناءاً على تعدّد المطلوب بأن تكون الصلاة في خارج الوقت مطلوباً بنفسه، كما أنّ في الوقت أيضاً مطلوبٌ، أيضاً يكون الشكّ بالنسبة إلى الزائد على قضاء أربعين سنة شكّاً في أصل التكليف؛ ضرورة أنّه ولو لم نقل بكون القضاء تابعاً للفوت، بل يكون تكليفاً مستقلّاً بالصلاة في غير وقته، فبالنسبة إلى عشر سنين المشكوكة في العمر إنّما يكون شكّاً محضاً في أصل تعلّق هذا التكليف المستقلّ، ولا علم بالنسبة إليها، كما أنّه لا ينفع الاستصحاب هنا أيضاً؛ لكون الشكّ في أصل الموضوع، كما لا يخفى.

وأمّا في الصورة الثانية؛ فمقتضى قاعدة الوقت حائل، فبالنسبة إلى الزائد على القدر المتيقّن ممّا علم في الوقت بفوته البراءة ـ كما لا يخفى ـ مطلقاً. فمقتضى الأصل فيها كان الحكم بالاشتغال في كلّ ما شكّ فيه وقلنا بتعدّد

---

(١) لا إشكال في [أنّ] جريان الوقت حائل هنا؛ «منه ﷺ».

المطلوب أو وحدة المطلوب، إذ بناءاً على تعدّد المطلوب فلمّا يعلم إجمالاً بتعلّق تكاليف عليه في مدّة من عمره الّتي هي خمس سنين مثلاً، فالعقل يحكم بوجوب تحصيل براءة ذمّته عمّا يعلم باشتغال [ذمّته] به، والشكّ في الإتيان لا يكفي على وحدة المطلوب، فعليه يرجع الشكّ بالنسبة إلى الزائد إلى الشكّ في أصل التكليف بالقضاء التابع للفوت، ولا مجرى للاستصحاب هنا حتّى يثبت به الفوت؛ إذ المفروض أنّ الشكّ لم يتعلّق بالإتيان في الوقت كما في الصورة الآتية ليجري استصحاب عدم الإتيان، فتأمّل!

وهذا بخلاف البناء على وحدة المطلوب؛ إذ ليس عليه نوعان من التكليف، بل الآن يعلم المكلّف بتعلّق تكليف عليه في السنة الّتي شكّ في الإتيان بالصلاة فيها، إمّا في أوقات الصلاة أو في خارجها، ويشكّ في امتثال هذا التكليف المعلوم، فمقتضى حكم العقل تحصيل البراءة اليقينيّة.

فانقدح؛ أنّه على مذهب التحقيق، وهو كون التكليف بالقضاء من باب تعدّد المطلوب، في هذه الصورة أيضاً مقتضى القاعدة البراءة لا الاشتغال.

وأمّا في الصورة الثالثة، فلمّا كان الشكّ متعلّقاً بالإتيان في الوقت، فمقتضى القاعدة الحكم بالاشتغال، ولا بدّ من تحصيل الفراغ اليقيني والإتيان بالصلاة حتّى لا يبقى الشكّ في الامتثال أصلاً، ولا فرق في ذلك بين تعدّد المطلوب ووحدته؛ إذ بناءاً عليها أيضاً باستصحاب عدم الإتيان في الوقت يثبت عنوان ترك الفريضة أو الفوت.

هذه صور المسألة واحتمالاتها؛ مع حكم كلّ منها على ما تقتضيه القواعد، وقد ظهر لك أنّ الحكم بالاشتغال منحصرٌ بصورة واحدة منها، فإن أمكنك حمل

كلمات الأصحاب عليها فلا يبقى إشكال، وإن لم يمكن ذلك ـ كما هو ظاهر أو صريح كلمات بعضٍ[١] ـ فالالتزام بما ذهب إليه المشهور مشكل.

أقول: فتأمّل في المقام! فإنّ الاستصحابات الجارية لا تخلو عن مثبت.

ولنختم الكلام في المقام الأوّل بالبحث عن دوران الأمر بين المحذورين.

أمّا لو دار الأمر بين وجوب شيء وحرمته المعبّر عن ذلك بدوران الأمر بين المحذورين، **فنقول**: لا إشكال في أنّه لو بُني على منجّزيّة العلم الإجمالي، لا مجال لمجيء الترخيص في أطرافه من طرف الشرع ولو في بعض أطرافه، إذ الترخيص في محتمل المعصية حالها حال الترخيص في المقطوع بها، لا فرق في نظر العقل في الحكم بقبحهما، هذا ممّا لا إشكال فيه، وإنّما الكلام في المقام في منجّزية العلم، ولا خفاء في أنّ منجّزية العلم الإجمالي موقوفة على أمرين:

أحدهما: تحقّقه وثبوت العلم، والآخر إمكان امتثاله، وفي باب المحذورين؛ العلم وإن كان محقّقاً، لكن امتثال التكليف المعلوم لمّا لم يمكن؛ لعدم إمكان الجمع بين الفعل والترك الّذي يتوقّف امتثال المعلوم من التكليف عليهما حسب الفرض، فمن باب أنّ التكليف به على هذا تكليفٌ بما لا يُطاق، العقل يُرخّص في المخالفة رأساً، ولا يُلزم الأخذ بأحد الطرفين أيضاً؛ لكونه ترجيحاً بلا مرجّح، فلا يقال: إنّ الامتثال القطعي غير ممكن، وأمّا الامتثال الاحتمالي فميسورٌ.

وبالجملة؛ فنتيجة الأمرين ـ أي عدم لزوم التكليف بما لا يطاق والترجيح بلا مرجّح ـ حكم العقل بالتخيير في باب المحذورين، فحينئذٍ لا يبقى مجال لحكم

---

(١) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ١٥٣.

الشرع بالإباحة الّتي مناطها عدم البيان، بل في الرتبة السابقة عليها حكم العقل بالترخيص بمناط لا يطاق محقّق، فكيف يجوز ثانياً للشرع الحكم بالترخيص، ولا ريب أنّ النوبة إنّما تصل إليه عند عدم استقلال العقل به، كما لا يخفى.

وقد مضى شطرٌ من الكلام في ذلك في الجزء الأوّل، وأشرنا هناك أيضاً إلى ما في كلام الشيخ ﷺ فافهم!

الكلام في الشبهة المحصورة

أمّا الكلام في الشكّ في المكلّف به الّذي قد جرى دأب المصنّفين تقديم البحث في الشبهة التحريميّة الموضوعيّة على سائر أقسام الشكّ في هذا المبحث المسمّى ذلك بالشبهة المحصورة، لأهميّتها وكثرة الاحتياج إليها، فنقول: إنّه يقع الكلام فيها في مراحل:

الأُولى: في أصل منجّزية العلم الإجمالي.

الثانية: في كيفيّته، من أنّه على نحو العلّية أو الاقتضاء.

الثالثة: في إمكان جريان الأُصول في أطراف العلم الإجمالي، مطلقاً أو في الجملة.

أمّا البحث في الأُولى فنقول: أوّلاً لا مجال للبحث في أنّ الأدلّة للأحكام الواقعيّة هل تشمل التكليف المشكوك في المقام أم لا؟ إذ لا معنى للشكّ والترديد في الشبهة المحصورة إلّا بعد البناء وإحراز شمولها لمورد الشبهة، وإلّا فلامجال للشكّ كما لا يخفى، فحينئذٍ لا يبقى الترديد في أنّ العلم من الجهة الّتي تعلّق بها، وهي كون إناء زيد المشتبه الآن بين الإناءين منجّزاً؛ إذ لا شكّ في هذه الجهة، بل

هي متعلّق للعلم تفصيلاً، والترديد إنّما هو في الخصوصيّة وانطباق ذاك المعلوم على أحد الموضوعين، فالمكلّف في المثال المزبور يعلم تفصيلاً بتعلّق تكليف على عهدته، وإنّما شكّ في متعلّقه بأنّ إناء زيدٍ الّذي قد علم بنجاسته هل هو الكأس الخضراء أو البيضاء؟

ومن المعلوم أنّ هذا الترديد لا يوجب ارتفاع ذاك التكليف المعلوم، وانقلاب منجّزيته؛ ضرورة أنّه كما في صورة العلم التفصيلي بنجاسة أحد الإناءين لو حكم الشارع بعدم وجوب الاجتناب عنه، يرى العقل التناقض بين حكمه الأوّل على وجوب الاجتناب عن النجس، وحكمه هذا في خصوص هذا الموضوع بعدمه، مع أنّه لاتناقض من حيث الموضوع، بل الموضوع كما في الحكم الظاهري والواقعي مختلف؛ إذ موضوع حكمه الأوّل هو الذات بما هي، وموضوع الثاني الذات بما هي معلوم الحكم، فالذات في الرتبتين موضوع للحكمين.

ولا فرق بين الشكّ والعلم في إيجابهما اختلاف الرتبة، بل التناقض فيه إنّما هو من جهة أنّه بعد حصول العلم بالتكليف وتعلّقه لما يحكم العقل حينئذٍ بوجوب تحصيل الفراغ عنه الملازم ذلك للاجتناب عن الكأس النجسة مثلاً، فلو حكم الشارع بعدم وجوبه ثانياً يصير مناقضاً حكمه الأوّل، وليست هذه المناقضة إلّا من جهة أنّ حكم العقل بوجوب الاجتناب وتحصيل الفراغ تنجيزيّ لا تعليقي، وإلّا فلا تناقض؛ لعدم التناقض بين حكم العقل بوجوب متابعة العلم بالتكليف لو لم يمنع عنه الشارع.

مع أنّ التناقض ارتكازيّ ليس قابلاً للشبهة، فهذا دليلٌ على كون حكمه

بمتابعة التكليف كلّما عُلم به تنجيزيّاً ليس قابلاً للردع، فكذلك في المعلوم بالإجمال نرى بالوجدان ذاك التناقض بعينه وهو حكم الشارع بعدم وجوب [الاجتناب] عن تلك الكأس المشتبهة، أي إناء زيدٍ موجوداً بحيث إنّه لو علم العبد مثلاً بوقوع ولد مولاه في البحر المشرف على الغرق، واشتبه الولد بين أن يكون له أو أجنبيّاً، والمولى يأمره بإنقاذ ولده، مع أنّه يمكن له أخذهما حتّى يسلم الولد، فمع ذلك، العبد يترك كليهما ويريح نفسه معتذراً بالاشتباه والترديد، يذمّ العقلاء هذا العبد ويعدّونه مستحقّاً للعقاب، وكذلك لو رخّصه المولى في ترك إنقاذ الولد يرى العقل المناقضة بين حكمه الأوّل وترخيصه ثانياً، وليس ذلك إلّا لأنّ حكم العقل أوّلاً بإنقاذ ولد المولى كان تنجيزيّاً، وإلّا لو كان تعليقيّاً أو حكمه الثاني كذلك، لم تبق المعارضة أصلاً.

فإذا ظهر ذلك وثبت حكم العقل تنجيزاً بوجوب امتثال ما عُلم من التكليف إجمالاً من الجهة المعلومة الّتي قد عرفت أنّ العلم من هذه الجهة تفصيليٌّ لا سترة فيه، ولا في معلومه أبداً.

فنقول: لمّا كان بحث امتثال ذاك المعلوم، ويتوقّف امتثاله على امتثال ما ينطبق عليه بأنّه لو كان التكليف المعلوم تركاً فيجب الاجتناب عن كلّ ما يحتمل أن يكون محقّقاً لذاك الترك، ويستقلّ العقل في الحكم بترك الأمرين اللذين هما محقّقان لترك ما علم تفصيلاً بوجوبه من باب المقدّمة، ولا مجال للترخيص في أحد الطرفين فكيف بهما، إذ الترخيص في أحدهما ـ بعد ما عرفت من حكم العقل المنجّز الّذي يتمّ البيان به ـ ترخيص في محتمل المعصية، وحكمه في القبح حكم الترخيص بمقطوعها.

نعم؛ قد يتوهّم أنّه بعد ترك أحد المحتملين، لا يبقى بعدُ علم باشتغال، حتّى يقتضي الفراغ ويلزم له ترك المحتمل الآخر، بل الشكّ بالنسبة إلى هذا الفرد من الترك بدويّ محض؛ إذ ليس موضوعاً لما علم تفصيلاً بوجوب الاجتناب عنه؛ إذ هو كأس زيد، والمفروض الشكّ في كون الفرد الآخر هو، بل إنّما الفرد الآخر هو الخصوصيّة الّتي كان مشكوكاً من الأزل تعلّق التكليف به.

فحينئذٍ؛ كيف الحكم بوجوب الموافقة القطعيّة، بل يكفي ترك المخالفة القطعيّة لحصول الفراغ وحكم العقل بالبراءة.

هذه خلاصة غاية ما يمكن أن يستدلّ به لعدم وجوب تحصيل الموافقة القطعيّة والتفكيك بين الأمرين. ولكنّك خبير بفساده؛إذ بعد تسليم اشتغال الذمّة بما عُلِم من التكليف إجمالاً، وهو وجوب الاجتناب عن كأس زيد المشتبه انطباقه على إحدى الكأسين، و [بعد] الالتزام بثبوت نقل هذا التكليف على العهدة لا يبقى مجال لهذا الوهم؛ ضرورة أنّه لمّا يجب حينئذٍ بحكم العقل تحصيل الفراغ اليقيني عن هذا التكليف المعلوم المعبّر عنه الاشتغال بالجامع البدلي المرآتي فيجب بحكم العقل الاجتناب عن الفرد الآخر لاحتمال كونه محقّقاً لما علم من التكليف، ورفع اليد منه يوجب الشكّ في الامتثال، كما أنّ الاكتفاء بأحد الفردين شكّ في المحصّل.

وبالجملة، ما دام بعض أطراف المشتبه باقياً مناط حكم العقل بعدُ ثابت ولم يرتفع، وإنّما امتثال حكم العقل يكون بالاحتياط في جميع الأطراف.

فانقدح ممّا ذكرنا البحث في المرحلة الثانية، وثبت أنّ حكم العقل بالنسبة إلى كلا الأمرين تنجيزيّ.

إنّ ما يظهر من مطاوي كلمات شيخنا ﷺ[١] من أنّ العلم الإجمالي علّة تامّة لتنجّز التكليف هو الحقّ، وأنّه لا فرق بينه وبين العلم التفصيلي من هذه الجهة، ولا سبيل إلى الالتزام بكونه مقتضياً لكون موضوع الحكم الظاهري بالنسبة إلى أطرافه باقياً؛ إذ بعد أن ظهر أنّ المانع من حكم الشرع ثانياً ليس من جهة اجتماع حكمين متضادّين، بل من جهة ما يرى العقل من المناقضة وارتكازها عنده، فحينئذٍ كان يجب لحكم العقل من باب المقدّمة العلميّة الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي، بحيث لو تعلّق عليها حكمٌ غير ما يقتضيه العقل يكون مناقضاً للحكم الأوّلي من الشارع، فكيف يمكن القول بأنّ أطراف المشتبه لمّا كانت خصوصيّات مشكوكة محضة، فالجهل الّذي هو منشأ لثبوت الحكم الظاهري فيها محقّق، فلا مانع من تعلّق الحكم الظاهري ـ المخالف للحكم الواقعي المتعلّق بأحدهما ـ بهما، للجهل التفصيلي؛ ضرورة أنّ الجهل كذلك لا يوجب ثبوت الموضوع له، بل لا بدّ من كون الموضوع قابلاً في نظر العقل، وقد عرفت عدمه بالوجدان.

فالتحقيق؛ عدم التفكيك بين جهة الموافقة القطعيّة ومخالفتها، بل العلم لمّا كان بالنسبة إلى الواقع المعلوم علّةً تامّة للتنجّز، وبعبارة أُخرى كان حكم العقل بامتثال تلك الجهة الجامعة المعلومة من التكليف تنجيزيّاً لا تعليقيّاً، لما عرفت من تحقّق المناقضة لو تعلّق على تلك الجهة حكم مخالفٌ لما عُلم أوّلاً، فيستقلّ العقل في الحكم بلزوم تحصيل الفراغ عن ذاك التكليف، والمفروض أنّ العلم بـه، أي بحصول الفراغ، متوقّفٌ على الاجتناب عن كلّ ما يحتمل انطباق المعلوم عليه، فيدخل أطراف الشبهة في موضوع حكم العقل بلزوم الاحتياط فيها، بأن يتركهما

---

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ٨٨ و ١٣٦

لو كان التكليف المعلوم المشتبه حراماً، أو يأتي بهما لو كان واجباً، فتخرج عن قابليّة تعلّق حكم شرعي عليها ترخيصاً أو غيره، وتصير حال هذه المقدّمات المحقّقة حال نفس تلك الجهة الجامعة من التكليف، فكما أنّه لو تعلّق حكمٌ بها غير الحكم الأوّل يرى العقل المناقضة بينهما، كذلك لو تعلّق حكم بالأطراف مخالفاً للحكم الواقعي، يرى العقل المناقضة بين الحكمين.

وسرّه؛ ما عرفت من أنّ المقدّمات العلميّة لاستقلال العقل بالحكم فيها ولزوم الإتيان بها، ليست قابلة لتعلّق الحكم الشرعي والترخيص بها، كما لا يخفى.

هذا كلّه لو كان المراد من الاقتضاء هو كون العلم الإجمالي في طرف تحقّقه وتأثيره في التنجّز بحيث يكون مع انطباقه على كلّ واحد من الأطراف قابلاً له، ولا ينحلّ العلم حقيقة أو حكماً يكون مقتضياً للتنجّز، فعلى ذلك قد عرفت بطلان هذا الكلام.

وأمّا لو كان المراد أنّ العلم الإجمالي بنفس حدوثه لا يكون علّة تامّة للتنجّز حتّى ينافي ذلك جعل البدل، بأن تقوم أمارة على تعيين الواقع المعلوم في بعض الأطراف أو علم به، هذا كلامٌ متين، ضرورة أنّ مناط منجّزيّة العلم الإجمالي لمّا كان أنّه إذا انطبق الواقع المردّد على كلّ واحدٍ من الطرفين من العلم الإجمالي، يكون قابلاً للتنجّز، حتّى يجري عنوان المقدميّة فيهما، وبعد ثبوت المنجّز الخارجي على أحد الأطراف، فحينئذٍ لمّا يستحيل أن يكون العلم منجّزاً بالنسبة إلى هذا الطرف لما مضى في بحث الانحلال، فيخرج ذلك عن أطراف العلم، ويصير الشكّ بالنسبة إلى الطرف الآخر بدويّاً، فيكون مجرىً للبراءة،

فلذلك يسقط العلم عن التأثير والتنجيز، لكون قوامه بالطرفين، فلا يبقى علمٌ حقيقة أو حكماً حتّى يكون قابلاً للتنجّز.

وبالجملة؛ حكم العقل بكون العلم الإجمالي علّةً تامّةً للتّنجز الموجب ذلك لوجوب تحصيل الفراغ، إنّما يكون مع بقاء الموضوع وقابليّته للتنجّز. وأمّا مع انحلاله فلا معنى لمنجّزية العلم، ولا ينافي جعل البدل أيضاً كونه منجّزاً؛ لأنّ جعله إنّما يكون بالنسبة إلى عالم الفراغ والامتثال والتنجّز إنّما هو في عالم الاشتغال.

ولكن لمّا كان حكم العقل بلزوم تحصيل الفراغ موضوعه أعمّ من الموضوع الواقعي والجعلي، فلذلك يُكتفى في طرف الفراغ لكون حكم العقل من هذه الجهة، أي إتيان كلّ ما يحتمل انطباق الواقع عليه تعليقيّاً بما لو لم يجعل الشارع بدلاً له، ولا فرق في هذه الجهة بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي؛ إذ في مورد العلم التفصيلي بالتكليف أيضاً قد تجعل قاعدة الفراغ، فكما أنّ العلم التفصيلي ليس علةً تامّة بهذا المعنى، أي بحدوثه يقتضي العلم بإتيان نفس ما علم به من التكليف، بل للشارع التصرّف في هذه المرتبة، أي ظرف الفراغ والامتثال بتطبيق الصغرى على الكبرى، فكذلك في العلم الإجمالي.

وقد مضى شطرٌ من الكلام في ذلك في آخر باب القطع، فكيف كان؛ التنجّز بهذا المعنى خارجٌ عن محلّ الكلام، ولم يلتزم أحدٌ في العلم التفصيلي به، فكيف بالعلم الإجمالي.

وإنّما محلّ الكلام هو التنجّز والعليّة بالمعنى الأوّل، وقد عرفت التحقيق.

وأمّا البحث في المرحلة الثالثة؛ وهي إمكان جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً أو في الجملة، فنقول: إنّه قد ظهر ممّا ذكرنا في المقامين أنّ

العلم الإجمالي من حيث نفسه مناف مع الترخيص في أطرافه، ولو في بعضها؛ لكونه حينئذٍ ترخيصاً في محتمل المعصية، فعلى هذا لا تصل النوبة بأن يقال: إنّ المانع من جريان الأصل في الأطراف إنّما هو تعارض الأُصول حينئذٍ؛ إذ لو أُجري الأصل في جميعها يلزم المخالفة القطعيّة للمعلوم بالإجمال، وجريانه في بعض معارضٌ بالآخر.

وأنت خبيرٌ بفساده؛ لأنّه بعد أن أثبتنا كون العلم الإجمالي علّةً تامّة للتنجّز كالتفصيلي، دون أن يكون مقتضياً كما توهّم[1]، فلو لم تكن معارضة في البين ليس أحد الأطراف قابلاً لجريان الأصل فيها، لكونه ترخيصاً في محتمل المعصية، كما يلوح ذلك من كلام شيخنا العلّامة في «الرسالة»[2] فحينئذٍ استناد القول بالتفكيك بين الموافقة القطعيّة ومخالفتها إليه ﷺ في غير محلّه، ويمكن أن يكون وجه الاستناد هو أنّه لمّا يستفاد من بعض مقالاته في المقام القول بتعارض الأصلين الّذي صار ذلك منشأً لعدم الالتزام بجريان الأُصول، فيستكشف من ذلك كون مبناه في عدم جريان الأصل هو ذلك، لا كون العلم علّةً تامّة بالنسبة إلى الموافقة القطعيّة أيضاً، ولكن لمّا كان ذلك خلاف ما هو ظاهر أو صريح كلامه في موارد متعدّدة، فلا محيص عن حمل كلامه ﷺ في التعارض إلى التنزّل، كما يحتمله أيضاً، فراجع!

ثمّ إنّ ما ذكرنا من عدم التفكيك بين الجهتين، وعدم المجال لجريان الأصل في أطراف الشبهة المحصورة مطلقاً، هو الّذي تقتضيه القاعدة، وكيفيّة منجّزية

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٧٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٢ / ٨٧.

العلم الإجمالي دون أن تصل النوبة إلى تعارض الأصلين، وعليه بناء المحقّقين أيضاً، بمعنى أنّهم لمّا رأوا كون العلم الإجمالي علّةً تامّة بالنسبة إلى كلا الأمرين، فلذلك لم يجوّزوا ارتكاب بعض الأطراف بإجراء الأصل لا من جهة تعارض الأصلين، ولنا على ذلك أيضاً شواهد:

منها: أنّه لو فرض وجود أصل واحد في بعض أطراف الشبهة المحصورة من غير معارض، فلازم جعل منع تعارض الأصلين إجراؤه في هذه الصورة، مثاله: لو كان لأحد طرفي العلم الإجمالي الاستصحاب النافي، بأن يكون فيما لو اشتبه بالإناءين أحدهما مستصحب الطهارة، فيجتمع فيه أصلان للطهارة: القاعدة والاستصحاب، وفي الطرف الآخرالقاعدة فقط، فحينئذٍ لمّا كان مقتضى القاعدة إجراء الاستصحاب لو بُني على إجراء الأصل دون القاعدة، فإجراء الاستصحاب في أحد الطرفين يعارض إجراء القاعدة في الطرف الآخر، فيتعارض الأصلان فيسقطان، فإذا سقطا فتبقى القاعدة في الطرف الّذي كان فيه الاستصحاب أيضاً، وكان جريانه أوّلاً مانعاً من إجرائها بلا معارض، فلا مانع من إجرائها.

لا يقال: لِمَ لا تجري القاعدة من أوّل الأمر في هذا الطرف أيضاً، ثمّ بعد البناء على عدم جريانها بالاستصحاب كيف يبقى المحلّ ثابتاً لإجرائها فيه؟

لأنّا نقول: إنّ المانع من جريانها أوّلاً هو كون المقام من باب الشكّ السببي والمسبّبي؛ لكون المنشأ لِلشكّ في الطهارة الفعليّة مسبّباً عن الشكّ في ذهاب الطهارة السابقة، فمع إمكان جريان الأصل في السبب لاتصل النوبة إلى الجريان في المسبّب، ولذلك نقدّم الاستصحاب على القاعدة كليّاً؛ لكون رتبتها متأخّرة

عنه[١]، ولكن لمّا لم يكن إجراء الأصل السّببي للمعارضة فيرتفع المانع عن إجراء الأصل المسبّبي وهو القاعدة، كما في باب الملاقي ـ بالكسر ـ والملاقى.

وبالجملة، فمقتضى جعل المانع تعارض الأصلين إجراء الأصل في المقام، ولازم ذلك التفصيل في باب الشبهة المحصورة بين ما لو كان في أحد الطرفين استصحاب، فيحكم بإجرائه على التقريب الّذي ذكرنا، والمنع مطلقاً، في ما لم يكن الأصل السّببي، بل انحصر الأصل في الطرفين بقاعدة الطهارة.

مع أنّ أحداً من الأصحاب لم يلتزم بهذا التفصيل، بل بناء [العلماء] المشهور [ين] الّذين أوجبوا الاجتناب في باب الشبهة المحصورة المنع مطلقاً.

وقد يجاب عمّا ذكرنا من الدليل بأنّه لمّا كانت المعارضة بين الطهارتين في الطرفين لبّاً لا في عالم اللفظ والتشريع، والمفروض عدم تعقّل جعل الحكمين والطهارتين في موضوع واحد، بل يكون ما يثبت بالاستصحاب والقاعدة طهارة واحدة، فيتعارض الحكمان[٢] في عالم اللّب، فلا يبقى حينئذٍ بعدُ أصلٌ بلا معارض، حتّى يكون مجالاً لجريانه؛ إذ لا يثبت حكمٌ آخر بالقاعدة مباينا لما يثبت بالاستصحاب، بل الثابت من مجموع الأصلين طهارة واحدة، وأيضاً يثبت مثلها بالقاعدة فقط في الطرف الآخر[٣].

وفيه؛ أوّلاً إنّ ما ذُكر من عدم إمكان ثبوت الحكمين في موضوع واحد

---

(١) وبعبارة أُخرى: الاستصحاب حاكم على البراءة وقواعدها، ومع وجود الأصل الحاكم لا يجري المحكوم، كما لا يخفى؛ «منه ﷺ».

(٢) أي الطهارة في الطرف الّذي فيه الاستصحاب مع ما ينحصر الحكم فيه في قاعدة الطهارة؛ «منه ﷺ».

(٣) فرائد الأُصول: ٢ / ٩٨ و ٩٩.

ـ فلذلك لو تحقّق دليلان للطهارة فمرجعهما إلى إثبات طهارةٍ واحدةٍ ـ كلامٌ ظاهري لا ربط له بالمقام؛ إذ إنّ ذلك يتمّ فيما لو كان الدليلان في عرض واحد، لا مثل الاستصحاب وقاعدة الطهارة اللتين جريان كلّ منهما موقوف على عدم جريان الآخر، فلمّا كان نفس الدليلين طوليّين، بحيث تكون رتبة القاعدة متأخّرة عن الاستصحاب، فيقع الحكمان المستفاد منهما قهراً طوليّان أيضاً؛ فليست الطهارة الثابتة بالقاعدة في عرض الطهارة الثابتة بالاستصحاب، حتّى تُعارض الطهارتان الطهارة الثابتة في الطرف الآخر بالقاعدة فقط، وإنّما المعارض إيّاها هي الطهارة الاستصحابيّة، وأمّا الطهارة الثابتة بالقاعدة المتعلّقة على عدم جريان الاستصحاب فهي في طول الطهارة في الطرف الآخر؛ لكونها في عرض الاستصحاب الّتي قد سقط الأصل المثبت لها للمعارضة مع الاستصحاب، وهذا ممّا لا غبار عليه.

وثانياً؛ إنّ التنافي والتعارض كلّياً في باب الأدلّة والأُصول إنّما يكون بين نفسها، لا الحكم المستفاد منها، ففي المقام لمّا كان إجراء الأصل في أحد طرفي الشبهة المحصورة معارضاً الأصل الّذي في الطرف الآخر على التقريب الّذي ذكرنا، فلذلك يمنع عن جريانه، لا أنّ الحكمين المستفاد منهما متعارضان، كما لا يخفى.

ومنها؛ أنّ الأصحاب في باب الماء النجس المتمّم كرّاً بنوا على نجاسته[1]، مع أنّ مقتضى تعارض الأصلين هو الحكم بالطهارة لقاعدتها؛ ضرورة أنّ استصحاب نجاسة المتمّم ـ بالفتح ـ لمّا يعارض استصحاب طهارة المتمّم ـ

(١) أُنظر! مفتاح الكرامة: ١ / ٩٩.

بالكسر ـ، فبعد التعارض والتساقط تبقى قاعدة الطهارة بلا معارض، فلابدّ من الحكم بها بمثل هذا الماء، مع أنّ أحداً من الفقهاء لم يقل بذلك، وإنّما أوّلوا حديث «الماء إذا بلغ قدر كرّ لم يحمل خبثاً»[1] وجعلوا مساقه مساق ما يكون ذيله قوله عليه السلام: «لم ينجّسه شيء»[2] وبالجملة لم يلتزم أحدٌ بإجراء قاعدة الطهارة في هذه المسألة، مع أنّه لا مانع منها على مبنى التعارض، كما لا يخفى، فتأمّل!

ومنها: لا خفاء في أنّه لو بني على وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة المحصورة، فيلزم تخصيص قاعدة الطهارة بها، إذ مع كونها مشكوك الطهارة والنجاسة لم يجر فيها أصل الطهارة مطلقاً، مع إمكان تقييد القاعدة بجواز ارتكاب كلّ واحدٍ من الأطراف بعدم ارتكاب الآخر، وتصير نتيجة ذلك التخيير في إجراء الأصل في بعض الأطراف بأن يرتكب كلّ واحدٍ من الطرفين بشرط ترك الآخر مميّزاً فيه، دون أن يجب الاحتياط في الطرفين، ولا ريب أنّ أمر التقييد أهون من التخصيص، مع أنّهم لم يلتزموا بذلك.

فانقدح ممّا ذكرنا: أنّه ليس المانع من جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي عند الأصحاب إلّا كون العلم الإجمالي علّة تامّة بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعيّة وحرمة مخالفتها، لا ما توهّم من التعارض.

أقول: ما أفاد ـ دام ظلّه ـ من تقييد أدلّة البراءة بما ذكر لا يخلو عن التأمّل، إذ يلزم أوّلاً استعمال اللفظ في أكثر من معنىً واحد، لاختلاف دلالتها على البراءة في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي مع الشبهات البدويّة، كما لا يخفى، وثانياً

---

(١) مستدرك الوسائل: ١ / ١٩٨ الحديث ٣٤١، مع اختلاف يسير.

(٢) وسائل الشيعة: ١ / ١٥٨ الحديث ٣٩١ و ٣٩٢.

يلزم على ذلك دلالة أدلّة البراءة عند إجرائها في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي على حكمين: أحدهما؛ إثبات الترخيص بالنسبة إلى بعض الأطراف تخييراً، ثانيهما؛ المنع ووجوب الاحتياط بالنسبة إلى البعض الآخر، وهذا كما ترى.

ثمّ إنّه قبالاً لما ذكرنا من الشواهد شبهة عويصة، قد يتمسّك بها لنفي عليّة العلم الإجمالي بالنسبة إلى الموافقة القطعيّة، وتُجعل تأييداً لكونه مقتضياً بالنسبة إليها، بحيث لولا معارضة الأُصول أمكن جريانها.

وهي: أنّه إذا شكّ في وجوب الحجّ لتحقّق الاستطاعة، أو ثبوت دين على الذمّة الرافع للاستطاعة، فحينئذٍ؛ لا إشكال في أنّ مرجع ذلك يكون إلى تحقّق العلم الإجمالي بأحد أمرين، بمعنى أنّ المكلّف يعلم إجمالاً إمّا بتعلّق واجب مشروط عليه وهو الحجّ مع وجود شرطه أي عدم الدين، وإمّا بتعلّق واجب مطلق عليه، وهو أداء الدين الرافع للموضوع الآخر، ففي الحقيقة مرجع الترديد إلى الواجبين المطلقين.

فلا يتوهّم أنّه لمّا كان ثبوت أحد التكليفين متوقّفاً على عدم الآخر، فلا يعقل تحقّق العلم الإجمالي في مثله؛ إذ بعد أن كان استقرار أحدهما موقوفاً على عدم وجوب الآخر، والمفروض أنّ عدم الدين شرط لوجوب الحجّ، فمرجع العلم الإجمالي يكون إلى تعلّق واجبٍ مشروط مع حصول شرطه، أو واجب آخر الرافع لشرطه.

وبالجملة؛ لا خفاء في ثبوت العلم الإجمالي. وإنّما الكلام في أنّ مقتضى علّية العلم الإجمالي بالنسبة إلى الموافقة القطعيّة، الاحتياط في الأمرين، بأن

يحجّ ويؤدّي الدين، مع أنّ بناء الأصحاب طرّاً إجراء الأصل الموضوعي، والحكم بعدم وجوب الدين واستقرار وجوب الحجّ، مع أنّه لو كان العلم الإجمالي علّة تامّة بالنسبة إلى الموافقة القطعيّة، لعدم المجال لإجراء هذا الأصل؛ لأنّ إجراء الأصل في بعض أطراف العلم الإجمالي موقوف على الانحلال أو جعل البدل حتّى يسقط العلم عن المنجّزية بالنسبة إليه، وفي ما نحن فيه ليس كذلك؛ ضرورة أنّ قران إجراء الأصل الموضوعي العلم الإجمالي على تنجّزه بعدُ باق، والغرض رفعه بإجرائه، وهو مستحيل لما يراه الفعل من المناقضة؛ إذ المفروض أنّ قبله ما جُعل بدلٌ للواقع المعلوم من طرف الشارع وما انحلّ العلم أيضاً.

وكذلك من نذر أنّه لو لم يكن عليه تكليفٌ في اليوم الفلاني يُعطي الفقير درهماً؛ فشكّ في يوم الخميس مثلاً هل عليه صومٌ واجب أم لا؟ ويكون مرجعه إلى أنّ في يوم الخميس إمّا أن يجب عليه الصوم، أو إعطاء درهم للفقير، ومقتضى علّية العلم، الجمع بين الأمرين، مع أنّ بناء الأصحاب فيه أيضاً إجراء استصحاب عدم التكليف وعدم وجوب استقرار النذر، فهذا أيضاً تأييدٌ وشاهد على أنّ العلم الإجمالي عند من يوجب الاجتناب عن الشبهة المحصورة، ويرى منجّزيّته، إنّما يكون مقتضياً بالنسبة إلى الموافقة القطعيّة، وإلّا لم يكن مجالٌ لإجراء أصالة عدم وجوب الصوم واستصحابه؛ لمقارنته مع العلم الإجمالي بأحد التكليفين.

والجواب عن هذه الشبهة يختلف في المثالين، فأمّا عن الأوّل فنقول: إنّه لمّا كان وجوب الحجّ وتحقّق الاستطاعة موقوفاً على عدم الدين الفعلي ظاهراً لا على الواقعي، ولا ريب أنّه يكفي لحكم العقل بالبراءة الشكّ في الاشتغال، بحيث بصرف الشكّ فيه تتحقّق الاستطاعة ويستقرّ وجوب الحجّ. فحينئذٍ نقول: إنّ

الحكم باستقرار وجوب الحجّ والاستطاعة الّتي هي موضوعه متوقّف على عدم الدين، بحيث يستحيل تنجّزه مع احتمال تنجّز الدين، بل احتمال تنجّز كليهما ولو بحكم العقل لا يمكن، مع فرض كون عدم الدين ولو ظاهراً محقّقاً لموضوع التكليف الآخر، فعلى هذا لمّا يلزم من منجّزية هذا العلم الإجمالي عدمه، فيستحيل أن يكون منجّزاً؛ إذ يلزم من وجوده عدمه، وذلك لما عرفت من أنّ أثر تنجّز هذا العلم الإجمالي واستقرار وجوب أحد طرفيه وحصول العلم التفصيلي به، بحكم العقل، فيخرج عمّا هو مناط تنجّز العلم الإجمالي من كونه موجباً لتنجّز التكليف بالنسبة إلى جميع أطرافه.

وممّا ذكر انقدح الفرق بين ما نحن فيه وسائر الأمثلة والمقامات ممّا يكون العلم الإجمالي فيها قابلاً للتنجّز بالنسبة إلى أطرافه؛ ضرورة أنّه في الإناءين المشتبهين أنّ الحكم الواقعي بالاجتناب فيهما وإن لم يكن إلّا واحداً، ولكن لمّا كان يُعلم بتنجّز ذاك التكليف المحتمل الواحد، وكان امتثاله متوقّفاً على الاحتياط في الطرفين، بلا أن يكون احتمال تنجّز أحدهما موقوفاً على عدم تنجّز احتمال الآخر، فالعقل يحكم بتنجّز كلا الاحتمالين فعلاً، فلا يلزم من تنجّز العلم الإجمالي إلّا تنجّز الاحتمالين ووجوب امتثال الطرفين، فالاحتمالان فيه منجّزان فعلاً بحكم العقل، بخلاف المقام الّذي قد عرفت أنّه لا يجتمع احتمال تنجّز الدين مع احتمال تنجّز الحجّ واستقرار وجوبه، فإذا لم يتنجّز العلم الإجمالي فيصير الشكّ بالنسبة إلى كلا الأمرين بدويّاً، ولكن لمّا كان في أحد الأمرين الأصل الموضوعي يجري فيه، فيتحقّق به استقرار وجوب الحجّ لثبوت موضوعه وشرطه به.

فظهر من ذلك حكم كلّيٌّ بالنسبة إلى جميع الموارد الّتي تكون من قبيل ما نحن فيه، بأن تعلّق العلم الإجمالي بأمرين يكون عدم أحدهما ظاهراً الّذي يكفي في البراءة عنه حكم العقل محقّقاً لموضوع أمر الآخر، فلمّا يلزم من تنجّز العلم الإجمالي فيه عدمه، فلا يُعقل أن يكون هذا العلم الإجمالي منجّزاً، فافهم!

أقول: لم يظهر لي وجه الفرق بين ما نحن فيه وسائر موارد الشبهة المحصورة، فإنّ عدم إمكان اجتماع أحد الاحتمالين لو كان بلحاظ الواقع والحكم المحتمل، ففي جميع الموارد يكون كذلك، ولم يختصّ بالمقام، ولو كان بلحاظ الحكم المقدّمي للعقل، فلا مانع في المقام عنه أيضاً.

فما أفاد ـ دام ظلّه ـ الّذي محصّله من أنّ مناط تنجّز العلم الإجمالي هو أن يكون المتعلّق له جامعاً قابلاً للانطباق على الطرفين، وفي مثال الدين والحجّ ليس كذلك، بل متعلقّ العلم ليس قابلاً إلّا للانطباق على الحجّ، لا دليل عليه.

وبالجملة؛ حكم العقل بمنجّزية الاحتمال في طرف الحجّ لا يتوقّف على عدم حكمه بمنجّزيّة الاحتمال في طرف الدين، وأمّا أنّ البراءة الظاهريّة عن الدين الّتي يثبتها حكم العقل والأصل، محقّقة لاستقرار وجوب الحجّ مع ما فيه؛ لأنّ ذلك يتمّ مع قطع النظر عن [العلم] الإجمالي، فلا يثبت به التنافي بين تنجّز كلا الاحتمالين بحكم العقل، كما لا يخفى.

وأمّا الجواب عن الثاني، فهو أنّه لمّا لم يكن تنجّز النذر معلّقاً على عدم التكليف الفعلي الظاهري بالصوم ونحوه، بل معلّق على عدمه واقعاً، وهذا وجه الفرق بين مثال الحجّ والنذر، فيحتاج إثبات تنجّز النذر على عدم ثبوت التكليف واقعاً بالصوم مثلاً، فلا ينافي فيه احتمال منجّزية التكليف بالصوم مع احتمال

منجّزية التكليف بالوفاء بالنذر.

فنقول: إنّ للاستصحاب في المقام أثرين: أحدهما؛ إثبات الترخيص بالنسبة إلى المستصحب، ثانيهما؛ إثبات وجوب النذر والوفاء به الّذي هذا أيضاً أثرٌ شرعي آخر للاستصحاب، والّذي ينافي العلم الإجمالي هو إثبات أثره الأوّل، وأمّا الثاني فلا ينافيه، فحينئذٍ لا مانع من إجراء الاستصحاب بلحاظ الأثر الثاني، أي يستصحب عدم وجوب الصوم لتحقّق موضوع الوفاء بالنذر، فإذا أُجري الاستصحاب بلحاظ هذا الأثر وتنجّز التكليف تفصيلاً بالنذر، فلمّا يصير المقام من قبيل ما لو قامت أمارة على بعض أطراف [العلم] الإجمالي فيرتفع المانع عن إجراء الأصل في الطرف الآخر، ويكون نظير باب جعل البدل، فتدبّر!

فاتّضح ممّا ذكرنا أنّه لا يستفاد من المثالين أنّ الأصحاب لمّا لا يوجبون الموافقة القطعيّة في العلم الإجمالي، لذلك اعتمدوا على إجراء الأصل فيهما، بل منشأه ما عرفت.

هذا؛ ثمّ إنّه لا بأس بالإشارة إلى كلام صاحب «الكفاية» في المقام مزيداً لتوضيح الأمر، **فنقول**: إنّ له مسلكين: أحدهما ما أفاده في تعليقاته على «الرسائل» بعد ما رجع عمّا أفاده ﷺ أوّلاً من تجويزه المخالفةالقطعيّة في الشبهة المحصورة[1] وثانيهما ما أفاده في فوائده.

أمّا محصّل كلامه الأوّل؛ الّذي أفاده بعد رجوعه، هو أنّه لاخفاء في أنّ العلم الإجمالي كليّاً ينحلّ إلى جهة معلومة وجهةٍ مشكوكة[2]، أمّا الأُولى فهي

---

(١) حاشيه كتاب فرائد الأُصول: ١٤٣ و ١٤٤.

(٢) كفاية الأُصول: ٣٦٤.

الجهة الجامعة الّتي هي معلومةٌ تفصيلاً تعلّق التكليف بها، وإنّما الشكّ في مصداقها، وأمّا الثانية؛ فهي الخصوصيّة المردّدة الّتي هي متعلّق الشكّ، ففيما إذا علم بنجاسة كأس زيد مثلاً، واشتبهت بين كأسين: خضراء وبيضاء، فإناء زيد هو المعلومة نجاسته، وهذا العنوان ليس فيه شكّ أصلاً، وكلّ واحدة من الخضراء والبيضاء هي المشكوكة محضاً من أوّل الأمر، فعلى هذا لا يمكن أن يتعلّق من طرف الشارع بتلك الجهة المعلومة ـ أي إناء زيد ـ حكمٌ غير ما تعلّق به أوّلاً من قوله: «اجتنب» فلو تعلّق ترخيص به يلزم التناقض بداهةً، فكذلك يستحيل أن يتعلّق الترخيص بالطرفين، أي الخصوصيّتين المشكوكتين، لأنّهما وإن كانا مشكوكتين محضاً، ولم يتعلّق بهما العلم أصلاً إلّا أنّه لمّا كان تعلّق الترخيص بهما كليهما يسري إلى تلك الجهة المعلومة قهراً، فيلزم من المحذور ما كان يلزم لو تعلّق الترخيص بنفس تلك الجهة الجامعة؛ ضرورة أنّه لا فرق بين أن يقول الشارع: لا يجب الاجتناب عن إناء زيد، أو يرخّص في استعمال كلا الإناءين الّذي يقطع به باستعمال إناء زيد، وتعلّق الترخيص به بالملازمة، فالأوّل ترخيص فيه بلا واسطة، والثاني ترخيص معها، والعقل لا يفرّق بينهما في محذور التناقض، كما لا يخفى.

وأمّا لو جاء الترخيص من الشارع وتوجّه إلى أحد الطرفين، فلا محذور فيه، ولا يرى العقل تناقضاً؛ إذ ليس الطرف الواحد إلّا ما كان مشكوكاً تعلّق التكليف به من الأزل، وليس هو بنفسه تلك الجهة المعلومة، ولا ما يعلم بالترخيص فيه بتعلّق الترخيص بها بالواسطة، بل انطباق المعلوم عليه مشكوك فيه محضاً.

فحينئذٍ؛ لا مانع من تعلّق الترخيص بأحد طرفي الشبهة المحصورة الّذي لازم ذلك الاكتفاء بالموافقة الاحتماليّة؛ لعدم الدليل على وجوب تحصيل الموافقة القطعيّة، فالحاصل أنّه لمّا لم يكن مانعٌ عقلاً من تعلّق الترخيص إلى بعض أطراف الشبهة المحصورة كما ظهر، والمقتضي له شرعاً ـ وهو عمومات البراءة ـ موجود، فيجوز إجراء الأصل في بعض أطرافها، ولذلك يجعل البدل لما هو المعلوم واقعاً من الشرع، مع أنّه لو كان تحت تحصيل الموافقة القطعيّة بحكم العقل، ولم يجز الترخيص في بعض الأطراف، يستحيل أيضاً جعل البدل الّذي مرجعه إلى قناعة الشارع في امتثال بعض الأطراف، فعلى هذا لابدّ من الالتزام بحرمة المخالفة القطعيّة، دون أن تجب موافقتها.

هذا خلاصة مراده ﷺ في تلك الحاشية[1]، وفيه؛ أنّه لا محيص عن التزامه ﷺ بجواز تعلّق الترخيص بالمعلوم بالإجمال في ظرف امتثاله وتحصيل الفراغ لا إلى طرف أصل الاشتغال ومجيء التكليف على العهدة، وإلّا يلزمه البناء على جواز المخالفة القطعيّة، فإذا تعيّن كون مراده تعلّق الترخيص إليه بالنسبة إلى ظرف الامتثال، وإلّا فبالنسبة إلى طرف الاشتغال فالتكليف المردّد منجّز لا موقع للترخيص فيه.

فحينئذٍ نقول: لا مجال للترخيص بالنسبة إلى بعض الأطراف أيضاً؛ لما أوضحناه من أنّه يلزم الترخيص في محتمل المعصية، فمع الالتزام بمنجّزية العلم الإجمالي للاشتغال فجعل الترخيص بالنسبة إلى أطراف ذاك المعلوم المردّد مناقضٌ ومخالف لحكم العقل بوجوب تحصيل الفراغ المتوقّف على الاحتياط في

---

(١) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ١٤٩.

جميع الأطراف، فكيف يُعقل حينئذٍ مجيء الترخيص من طرف الشارع بالنسبة إلى ما استقلّ العقل فيه بالحكم الإلزامي ووجوب الاجتناب؟

نعم؛ لمّا كان حكم العقل بالنسبة إلى طرف الفراغ أعمّ من الفراغ الحقيقي والجعلي، بمعنى أنّه يحكم ويلزم بأنّ التكليف الّذي تعلّق من المولى بعهدة العبد يجب عليه إطاعته بإعطاء ما على عهدته بيد المولى، إمّا نفس ما اشتغلت به ذمّته أو ما يعيّنه المولى ويَجعله بدلاً عنه ويرضى به، فلذلك يجوز للعبد الاكتفاء في الامتثال بإتيان ما جعله المولى بدلاً عن الواقع، ولو كان العبد علم تفصيلاً بذاك التكليف الواقعي الّذي يكون حكم العقل فيه بالاشتغال، ووجوب تحصيل الفراغ والاشتغال تنجيزيّاً بلا شبهة، مع ذلك يجوز أن يكتفي بالامتثال الاحتمالي فيه واقعاً والقطعي ظاهراً؛ لجعل الشارع مثل قاعدة الفراغ والتجاوز، وليس ذلك إلّا لأنّ حكم العقل بالنسبة إلى تحصيل الفراغ موسّعٌ يعمّ الفراغ الجعلي، كذلك يكون حال العلم الإجمالي، بناءاً على منجّزيته وعليّته، فليس معنى كونه علّة تامّة أنّه لا يكتفى في أمثاله بتحصيل الفراغ الجعلي وإتيان ما جعله الشارع بدلاً عن المعلوم، وإنّما هو بالنسبة إلى عالم الاشتغال، كما في العلم التفصيلي يكون كذلك.

وبالجملة؛ فجعل البدل وتعيين الواقع المردّد لا ربط له بالترخيص في بعض الأطراف؛ إذ بإجراء الترخيص في بعض الأطراف لا يحصل المفرّغ ولو جعلاً، وإلّا لكان يجري الأصل في جميع موارد الشكّ في باب الأجزاء والشرائط بالنسبة إلى الشبهات المصداقيّة، ويتمسّك بحديث الرفع، و «كلّ شيء مطلق» وأمثالهما في جميع موارد الشكّ في الأجزاء والشرائط وغيرهما، مع أنّه لم يلتزم بذلك أحدٌ حتّى صاحب «الكفاية» الّذي يُجري حديث الرفع في موارد الشكّ في

التكليف، ولو بلحاظ منشأ انتزاعه[١].

فممّا ذكرنا انقدح الفرق بين باب جعل البدل وموارد الأُصول؛ ضرورة أنّ الأُصول لا يترتّب عليها، ولا يحصل منها ما يحصل من الأمارات من تعيين الواقع، حتّى يكتفى بإتيان بعض الأطراف وتحصيل البراءة به لإجراء الأصل في البعض الآخر، فلا مفرّغ لا جعلاً ولا حقيقةً، فلا مجال لمقايسة باب الأُصول بباب جعل البدل، كما لا يخفى.

وأمّا ما أفاده ﷺ في فوائده، فحاصله أنّه بعد أن بيّن مراتب الحكم قال: إنّه بالنسبة إلى المرتبة الثالثة وهي الفعليّة تتصوّر على نحوين، فقد تصل فعليّة الطلب والإرادة المتعلّقين بالذات إلى حدٍّ ليس مانعٌ من تحقّقه وإيجاده المكلّف في الخارج إلّا قيام الطريق على الإرادة، ففي هذه المرتبة الذات مطلوبة مطلقاً من جميع الجهات، فما كان من طرف الآمر والمولى تامّ لا نقص فيه، ومن المعلوم أنّ جهل المكلّف وعلمه بالطلب وكيفيّته لا يؤثّران شيئاً بالنسبة إلى طلب المولى، وإنّما هما مؤثّران من جهة ما يترتّب عليه من الثواب والعقاب للامتثال والعصيان.

وبعبارة أُخرى: إنّ جهل المكلَّف وعلمه، لهما المدخليّة في تنجّز التكليف على المكلّف وعدمه، لا فيما يرجع إلى ما هو وظيفة المولى من إبرازه إرادته وطلبه الذات المأمور بها.

وقد لا تبلغ البعث والزجر المنبعثين عن الإرادة بهذه المرتبة، بل إنّهما يتعلّقان بالذات من جهة دون جهةٍ، بمعنى أنّ الإرادة المتعلّقة بها ليست تامّة، بأن تكون الذات مطلوباً مطلقاً، أي على كلّ تقدير.

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٤٠.

وبالجملة؛ فعلى الأوّل إذا أُحرز كون الذات مطلوباً كذلك ـ أي على الإطلاق ـ بحيث عُلم أنّ الشارع لم يرض بتركه أبداً، فحينئذٍ يتنجّز التكليف على المكلّف بقيام الطريق عليه، علماً كان أو غيره، فيجب عليه تحصيل الفراغ اليقيني كلّما علم بلوغ الفعليّة بتلك المثابة.

ولازم ذلك وجوب الموافقة القطعيّة إذا عُلم إجمالاً بالتكليف، ولا يمكن أن يكتفى فيه باحتمال الموافقة، ولا يمكن للشارع حينئذٍ أيضاً إنشاء حكمٍ آخر غير الأوّل بعد بلوغ فعليّة حكمه إلى هذه المرتبة الّتي يكون العلم بها علّةً تامّة للتنجّز، سواء كان حكمه ثانياً ترخيصاً أو غيره؛ ضرورة أنّه بعد أن عرفت أنّ الإرادة تامّة فعلاً، ويكون البعث إلى الفعل الآن موجوداً بمثابة لا يرضى الشارع بتركه حسب الفرض، فمع ذلك كيف يمكن تعلّق الترخيص به الملازم للرضا بالمخالفة؟

فعلى هذا إذا بلغت فعليّة التكليف بهذه الرتبة لا يبقى الموضوع للحكم الظاهري في الذات؛ للزوم التناقض، بل إنّما الموضوع له فيما إذا لم تبلغ الإرادة والحكم بهذه المرتبة، أي الفعليّة المطلقة، بأن لم تكن فعليّاً أصلاً، أو كان، ولكن من جهة فعليّتهما يكون محلّاً للحكم الظاهري.

أمّا في الثاني ففي الجملة لازم الفعليّة بهذا المعنى هو أنّه لو عُلم إجمالاً بمثل هذا التكليف فتحرم المخالفة القطعيّة دون أن تجب موافقتها، فتكون محلّاً لجريان الأصل في بعض الأطراف وإن لم [تجد] مجالاً له في جميع الأطراف، لمخالفته الطلب، ولو كان ناقصاً، بل غاية هذا النحو من الطلب جواز الترخيص في بعض الأطراف، أي يكون الموضوع للحكم الظاهري في الذات موجوداً على بعض

الصور لا مطلقاً، كما لا يخفى.

وأمّا في الأوّل بأن لم تبلغ الإرادة إلى المرتبة الفعليّة أصلاً، ولم يُحرز ذلك، فعليه لو عُلم بالتكليف إجمالاً لمّا لم يحرز فعليّة الحكم الّذي كان مناقضاً مع جعل الترخيص، لا هو بالمرتبة الإنشائيّة، فموضوع الأصل في طرفيه كليهما باقٍ، ولا مانع منه عقلاً؛ لعدم تحقّق البيان وإحرازه، ولا شرعاً، بل المقتضي منهما له موجودٌ أمّا الترخيص العقلي فلقبح العقاب بلا بيان، وأمّا الشرعي فلعمومات البراءة[1]، هذا محصّل كلامه ﷺ[2]، الّذي يهمُنّا ذكره.

فنقول: إنّ ما أفاد أوّلاً ـ من أنّ الحكم إذا بلغ بالمرتبة الفعليّة المطلقة فلا يبقى حينئذٍ محلّ للترخيص وجعل الحكم الظاهري؛ للزوم التناقض ـ إنّ ذلك يتمّ لو تجاوزت الإرادة المتعلّقة بالذات عن حدّها، وبلغت إلى رتبة الشكّ بحكم الذات، وقد حقّقنا في بحث جعل الأمارات والطرق استحالة ذلك؛ ضرورة أنّه لا يُعقل أن يريد الآمر بإرادته الأوّلية المتعلّقة بفعل شيء إرادته أيضاً في طرف الشكّ بأصل إرادته؛ لأنّ هذا الشكّ معلولٌ عن تلك الإرادة، ومحالٌ أن تتحقّق العلّة في رتبة معلولها.

ولازم القول بإطلاق الإرادة الأوليّة بالنسبة إلى حال الشكّ بها، الّذي هو متأخّرٌ عنها كتأخّر المعلول عن علّته، هو مجيء تلك الإرادة إلى هذه المرتبة، فليس ذلك أي منع تعلّق الإرادة الأوّلية الّتي هي منشأ انتزاع الحكم الواقعي

---

(١) الخصال: ٤١٧ حديث ٩، سائل الشيعة: ٦ / ٢٨٩ الحديث ٧٩٩٧، مستدرك الوسائل: ١٨ / ٢٠ الحديث ٢١٨٨٦.

(٢) أُنظر فوائد الأُصول: ٢٨٦ ـ ٢٩٠.

بالمأمور به في طرف الشكّ بها من جهة تقييدها بمرتبة الذات وموضوع الحكم الواقعي، حتّى يقال: لا وجه لهذا التقييد؛ لعدم المقيّد لها لفظاً ولا لبّاً، فلا وجه للاختصاص حتّى يكون تنجّز تلك الإرادة والحكم الأوّلي مختصّاً بحال العلم بهما؛ إذ ليس ما قلنا هو الالتزام بالتقييد حتّى ينفى بظهور إطلاق الإرادة والإنشاء، بل إنّما هو ضيق في أنفسهما؛ بحيث لا يُعقل تعدّي الإرادة من مرتبة الحكم الواقعي الّتي هي مساوقة[1] للذات في هذه الرتبة وتبلغ إلى رتبة الشكّ بنفسها.

فممّا ذكرنا انقدح أنّه لا مجال للتمسّك ببلوغ الإرادة الأوليّة المعبّر عنها بالأحكام الواقعيّة إلى مرتبة الشكّ الّتي هي الموضوع وطرف الحكم الظاهري بالإطلاق الذاتي الّذي قد يُعبّر عنه بنتيجة الإطلاق، وإن لم يكن إطلاق لحاظاً أو لفظاً؛ لأنّك عرفت أنّ الإرادة في حدّ نفسها قاصرة عن تجاوزها عن مرتبة الذات وبلوغها إلى رتبة الشكّ بحكمها، فهي في نفسها غير قابلة لذلك لا لعدم إمكان اللحاظ، فالمانع ذاتي لا خارجيٌّ حتّى ترتفع الغائلة ويُرفع مانع الإطلاق بعدم توقّفه على لحاظه للاكتفاء بالإطلاق الذاتي.

هذا كلّه؛ مضافاً إلى ذلك أنّه لو أمكن تعدّي الإرادة عن مرتبة الذات وبلوغها إلى رتبة الشكّ، فلا يبقى موضوعٌ لقاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ إذ المفروض أنّه يمكن في حال الشكّ أن تؤثّر الإرادة المتعلّقة بالذات ولا يتوقّف البيان على تحقّق إرادة أُخرى غير الأُولى حتّى يتمّ البيان، فحينئذٍ عند الشكّ كيف

---

(١) ونعم ما عبّر ـ دام ظلّه ـ عن ذلك بالفارسي بأنّ تلك الإرادة «هم محور واقع است»؛ «منه ﷺ».

يمكن إجراء قاعدة قبح العقاب بلا بيان؟

وبالجملة؛ فقد أوضحنا الكلام في محلّه، وبما ذكرنا هنا أيضاً قد جمعنا بين الحكم الواقعي والظاهري، وبيّنا أنّ كون الإرادة والحكم الواقعي فعليّة لا تنافي بجعل الحكم الظاهري للذات في حال الشكّ في الحكم الأوّل؛ لعدم سراية الإرادة عن مرتبة الواقع إلى مرتبة الشكّ بنفس هذا الحكم والإرادة، بل قد بيّنا أنّ لذلك تتعدّد الذات ويختلف المتعلّق للحكمين أيضاً، فاختلافهما ليس باختلاف الرتبة فقط، بل الموضوع مختلفٌ رأساً.

فظهر ممّا ذكرنا ما أشرنا [إليه] في صدر البحث، من أنّ منجّزية العلم الإجمالي وعدم جريان الأصل في أطرافه الّذي مفاده الحكم الظاهري ليس للمناقضة بين الحكم الواقعي والظاهري، بل إنّما هو للمناقضة بين حكم العقل الارتكازي وحكم الشرع، فافهم واستقم! هكذا أفاد دام ظلّه.

ولكنّه بعدُ في النفس شيء؛ إذ وإن لم يُمكن أن يريد الحاكم والآمر بإرادته الذات المأمور بها، تلك الذات بهذه الإرادة في حال الشكّ بها، وأمّا أنّ ذلك يوجب تجديد الإرادة بحال العلم بها، بحيث تخرج الذات في حال الشكّ عن كونه متعلّقاً للإرادة حتّى يحتاج إلى إرادة أُخرى وإبرازها، حتّى تصير الذات في حال الشكّ متعلّقةً لحكم آخر غير الأوّل، فيكون محصّل ذلك منع نتيجة الإطلاق، ففيه تأمّل.

وبالجملة؛ استحالة تعلّق الإرادة بالذات في حال الشكّ بتلك الإرادة كيف يوجب الضيق في الإرادة، حتّى يمنع الإطلاق الذاتي لها؟ مضافاً إلى الإطلاق اللحاظي واللفظي، فتخصيص الإرادة بحال العلم بها أو كشفها بطريقٍ آخر فلا

يظهر وجهه، مع أنّ العلم والجهل كسائر الصفات من طوارئ الذات لا من محدّداتها.

وأمّا جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان عند الشكّ في التكليف، فإنّما هو لعدم إحراز التكليف رأساً لا لعدمه في خصوص حال الشكّ حتّى يستفاد من ذلك عدم شمول الحكم والإرادة لحال الشكّ بهما، فتأمّل!

الإشارة الى التنبيهات الّتي ذكرها الشيخ ﷺ في المقام

ثمّ إنّ الشيخ ﷺ ذكر في المقام تنبيهات لابدّ من الإشارة إليها:

الأوّل: أنّه هل ملاك تنجّز العلم الإجمالي هو أن يكون المعلوم بالإجمال تكليفاً معيّناً، وخطاباً شخصيّاً، ويكون الترديد في متعلّقه أم ليس المناط ذلك، بل ولو تردّد التكليف والخطاب وعُلم إجمالاً بأحدهما أيضاً يكون العلم الإجمالي منجّزاً، ولا يُعتبر فيه وحدة الخطاب[1]؟

قد يلتزم بالأوّل، ويُفصّل في باب الشبهة المحصورة بين ما كان التكليف المردّد خطاباً واحداً شخصيّاً؛ بحيث تجتمع أفراده ومتعلّقاته تحت حقيقة واحدة، كالخمر المردّدة بين الإناءين فيجب الاحتياط حينئذٍ، وما لم يكن كذلك، بأن لا تجتمع الأفراد تحت الحقيقة الواحدة، ويكون أصل الخطاب مردّداً، كما لو عُلم بنجاسة الماء في أحد الإناءين أو كون ما في الإناء الآخر غصباً، فلا يجب الاحتياط في مثله؛ لعدم تنجّز العلم الإجمالي في مثله.

ووجه ذلك هو أنّ المتوهّم زعم أنّه عند دوران أصل الخطاب لمّا يوجب

---

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ٢٣٣.

ذلك عدم العلم بمصداق التكليف، بل إنّما عُلم إجمالاً بمفهومه فلا موجب للتنجّز، بخلاف ما لو عُلم شخص الخطاب وتردّد متعلّقه، فحينئذٍ التنجّز موجودٌ، فيؤثّر العلم الإجمالي.

توضيح ذلك: أنّه لا إشكال في أنّ ما هو المنجّز هو العلم بالتكليف الخارجي، بمعنى أن يكون متعلّق التكليف أمراً موجوداً في الخارج، وقابلاً لأن يتحقّق فيه؛ ضرورة أنّ الأُمور الّتي ليست قابلة لأن تتحقّق فيه، بل هي ذهنيّة محضة لا يتعلّق بها التكليف العملي، ومن المعلوم أنّ المفهوم أمرٌ ذهني لا خارجي، فعلى هذا لو علم إجمالاً بخطاب معيّن مثل «لا تشرب» وقد تردّد متعلّقه، فقد علم بتكليفٍ مصداقه في الخارج [غير] محقّق إلّا بعد الفراغ عن تحقّقه في الخارج، فقداشتبه متعلّقه، فما هو مصداق إرادة المولى ـ الّتي هي عبارة أُخرى عن الحكم ـ معلومٌ موجود خارجاً، فيصير مثل هذا العلم منجّزاً بحكم العقل؛ لاستكشاف الإرادة المعيّنة المتعلّقة بالخارج الّذي هو ظرف تعلّق التكليف والامتثال، ومقتضى ذلك الاحتياط.

وأمّا لو لم يكن الخطاب شخصيّاً، بل تردّد بين أمرين بأنّ التكليف المعلوم إجمالاً هو حرمة مرأة معيّنة أو شرب المائع كذلك مثلاً، فحينئذٍ مصداق الإرادة غير فعليّ؛ لعدم تشخّص الخطاب حسب الفرض، وإنّما المعلوم هو مفهوم الإرادة والجامع بين الخطابين اللذين ظرف وجودهما الذهن لا الخارج، والمفهوم ليس قابلاً لأن يتعلّق به التكليف؛ لكون مصداقه في الذّهن، وأمّا في الخارج فليس له مصداق، ففي ما له المصداق ليس ظرف التكليف، وفي ما هو ظرف تعلّق التكليف ليس له المصداق فيه.

وبالجملة: لمّا كان ظرف تعلّق التكليف الخارج والمصداق الموجود فيه، لا الذهن، والموجود فيه بما هو كذلك، فحينئذٍ كلّما كان للخطاب المردّد وجودٌ خارجيّ، بأن يكون لمّا تعلّقت به إرادة الفعل أو الترك وجودٌ في الخارج من كون مصاديق الخطاب ذات جامع خارجيّ تكون الأفراد تحته فيه، مثل مصاديق الخمر أو الغصب ونحوهما، فإنّ العنوانين أمران موجودان في الخارج، ففي مثل ذلك العلم الإجمالي المتعلّق به منجّز وموجب للاحتياط؛ لتحقّق شرائط التنجيز على ما عرفت، بخلاف ما لو لم يكن لما تعلّق به العلم الإجمالي مصداقٌ خارجي، بأن لم تجتمع أفراد المعلوم تحت جامع خارجي كالخمر والغصب، فإنّ الإرادة المتعلّقة بهما بعدم شرب الأوّل وعدم التصرّف في الثاني ليس لهما الجامع في الخارج، بل الجامع بين الإرادتين ظرف وجوده الذهن فقط، فلا يمكن أن يكون مثل هذا الجامع والعلم به منجّزاً؛ لعدم المتعلّق له فيما هو ظرف تعلّق التكليف وامتثاله.

هذه غاية ما يمكن أن يتمسّك به للقول بالتفصيل، وأنت خبيرٌ بدفعه، ويظهر ذلك بعد ذكر مقدّمةٍ مختصرة، وهي: أنّه لا خفاء في أنّه كلّما يتعلّق التكليف بأمر فهنا أُمورٌ ثلاثة:

أحدها: المصداق الخارجي والأفراد الشخصيّة المتحقّقة بخصوصيّاتها الزمانيّة والمكانيّة وغيرهما من الخصوصيّات، وهي الأواني الخارجيّة الّتي فيها الخمر مثلاً في الحكم بحرمة الخمر.

ثانيها: هو مفهوم هذا الخطاب، أي الحكم بحرمة الخمر وغيره من التكاليف والإرادات المتعلّقة بالأشياء الّتي لا وجود لها إلّا لحاظاً، وظرفه الذهن.

ثالثها: الجامع بين أشخاص الإرادات المتعلّقة، فإنّه لا إشكال في أنّ ذاك الخطاب الكلّي ينحلّ إلى خطابات على حسب تعدّد المصاديق المتعلّقة بها، فإذا انحلّ الخطاب الكاشف والحاكي عن الإرادة كذلك، فتحقّق لتلك الإرادات الخارجيّة القائمة بالأشخاص الخارجيّة جهةٌ مشتركة في الخارج فينتزع عنها تلك الإرادة الكلّية؛ ضرورة أنّه لا يمكن أن ينتزع منها ذلك لو كانت هي متباينة من جميع الجهات، والمفروض أنّه ليس ظرف هذه الجهة الذهن، بحيث لا يُتعدّى عنه إلى الخارج، فإنّك قد عرفت أنّ ما نحن فيه ليس إلّا المفهوم الصرف، مع أنّا نرى بالوجدان أنّ المصاديق لها جهة مشتركة في الخارج، بحيث تكون جميعها فيه تحت إرادة واحدة، فما هي إلّا حيثيّة الوجود البسيط الّذي يُعبّر عنه بصرف الوجود، فمع هذه الجهة المشتركة الذاتيّة الّتي هي خارجة عن الحيثيّات الشخصيّة مع كونها جهة خارجيّة ينتزع عنوان الجامع والإرادة المتعلّقة بها القائمة بها في الخارج.

وبالجملة: هذه الأُمور الثلاثة في جميع الإرادات والأحكام الكليّة المتعلّقة بالأشخاص الخارجيّة موجودة.

إذا عرفت ذلك؛ فنقول: لا شبهة في أنّه ليس متعلّق التكليف في الإرادات هو الأمر الأوّل؛ لكونه مفهوماً صرفاً، غير قابل لتعلّق التكليف به، الّذي وجوده الخارج؛ لكونه متعلّقاً بالجوارح، وكذلك ليس المتعلّق له هو الأشخاص الخارجيّة والأفراد بما لها من المميّزات، مثل شخص إناء زيد الموجود فيه الخمر، أو أرض عمروٍ الّتي غُصبت؛ بداهة خروج هذه الخصوصيّات عن حيّز الطلب.

فعلى هذا؛ ينحصر أن يكون متعلّقه هو الأمر الثالث الّذي هو حيثيّة

الوجود، وهي حيثيّة الخمريّة، ويُستكشف ذلك غالباً من جهة وحدة الآثار، كما أنّه بذلك يُحكم بوحدة الوجود، وكون الموجودات لها جهةٌ ذاتيّة مشتركة فيها، وهي حيثيّة الوجود، كذلك من جهة تعلّق إرادة واحدة بالمتباينات والمصاديق الخارجيّة يُستكشف أنّ لها جهةٌ ذاتيّة مشتركة هي منشأ انتزاع تلك الإرادة المنحلّة إلى إرادات متعدّدة مع اتّحادها حقيقةً.

فاتّضح من ذلك؛ أنّ ما هو المنجّز من الخطاب والإرادة المنكشفة ليس إلّا الأمر بين الأمرين، لا المفهوم الصرف، ولا بما هما قائمان بالأشخاص، بل الإرادة المنجّزة هي المتعلّقة بالأشخاص بما لها الجهة المشتركة الخارجيّة، وهي حيثيّة الوجود[1].

فحينئذٍ؛ لابدّ من أن نتكلّم في أنّه هل يكون عند العقل فرق في منجّزية الإرادة بين أن تكشف بخطاب واحد ولو كان لمنشأ انتزاعه وجودات متباينة في الخارج، وبين أن تكشف بخطابات متعدّدة الّتي لمصاديقها وجودات متمايزة، مع اتّحادها في جهة الوجود في الخارج، فيحكم بمنجّزية الخطاب المستشكف على النحو الأوّل دون الخطابين أو الخطابات المردّدة، فإن حكم بالفرق وجعل مناط التنجّز استكشاف إرادةٍ واحدة كليّة دون إرادات كذلك، ولم يعتن بالجامع المنتزع عنها فيتمّ التفصيل المذكور، وإلّا فلا؟

ولمّا نرى بالوجدان ـ كما نرى المنار بالعيان ـ أنّه إذا عرضنا الإرادتين على

---

(١) وهي حيثيّة وإن كانت مندكّة في الخصوصيّات، ولا تنفك عنها أصلاً إلّا أنّ العقل يعتبر لها الوجود خارجاً بعد تحقّق الآثار، منها فيه الآثار الّتي يمكن أن تستند إلى تلك الخصوصيّات المتبائنة؛ «منه ﷺ».

العقل من أنّه كما لو علم بحكم وإرادة واحدة وتردّد متعلّقها لا يرى هذا التردد مانعاً من تنجّز العلم بالحكم، كذلك لو علم إجمالاً بأحد الحكمين والإرادتين أيضاً يحكم بمنجّزية تلك الإرادة ووجوب إيجاد المراد وامتثال الحكم.

وذلك؛ لأنّه كما أنّ في الإرادة الواحدة المستكشفة بخطاب واحدٍ معيّن ـ كما في الحكم بحرمة الخمر ـ مصداق تلك الإرادة في الخارج موجودٌ على النحو الّذي عرفت، وإن تباينت الأفراد، فكذلك في الإرادتين إذا تردّدا وعُلم بأحدهما الجهة الجامعة، وهي جهة وحدة الوجود بين الإرادتين، والجامع بينهما الّذي هو مصداق الإرادتين في الخارج موجودٌ على تلك الكيفيّة، كما لا يخفى.

فالتحقيق في المقام؛ الحكم بمنجّزيّة العلم الإجمالي مطلقاً، سواء كان المعلوم خطاباً واحداً معيّناً مردّداً مصداقه، أو كان أحد الخطابين متّحدان نوعاً أم جنساً[1]، ولا فرق في جميع الأقسام من حيث حكم العقل بوجوب تحصيل الموافقة القطعيّة وحرمة المخالفة القطعيّة، كما عليه شيخنا ﷺ وجلّ المحقّقين، فافهم!

[كيفيّة وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة]

الثاني: في أنّه هل حكم العقل أو الشرع بوجوب الاحتياط في أطراف الشبهة المحصورة من باب الإرشاد، دفعاً للوقوع في المفسدة الواقعة في البين، أو حكمهما نفسي وموجب لحرمة ارتكاب الأطراف مطلقاً؟

---

(١) بل فيما لا وحدة إلّا من حيث العلم بجنس التكليف، كما التزموا في المرأة المشتبه حيضها بأن تجمع بين تروك الحائض وأفعال المستحاضة؛ «منه ﷺ».

وتظهر [الفائدة] فيما لو ارتكب بعض الأطراف ولم يصادف الواقع، فعلى الأوّل لا يستحقّ العقاب حينئذٍ؛ بخلاف الثاني الّذي لازم الأمر النفسي عدم كون الحرمة واستحقاق العقوبة دائراً مدار الواقع ومصادفته، بل هما تابعان لفعليّة النهي، ولمّا لا [توجد] شبهة في أنّ النواهي المقدميّة الّتي منشأها دفع الضرر لوجود البيان كلّها إرشاديّة، وإنّما ينهى أو يؤمر بالمقدّمات شرعاً أو عقلاً حفظاً لمصلحة الواقع أو دفعاً لمفسدته، فالحكم واستحقاق المثوبة أو العقوبة مطلقاً دائر مدار الواقع، ولا يترتّب على نفس المقدّمات الّتي هي طرق محضة شيء أصلاً، كما لا يخفى.

فما وقع من الشيخ ﷺ في المقام من أنّ حكم الشرع في بعض المقامات وأمره بدفع الضرر نفسي[1]، لا وقع له. وقد تعرّض لدفع كلامه صاحب «الكفاية» وغيره من المحشّين في المقام[2].

وقد سبق منّا الكلام في قاعدة دفع الضرر المحتمل من أنّها لا تثمر شيئاً، بل كلّما ثبت من الشرع بيان بالنسبة [إلى] الضرر الأُخروي، فهذا البيان بنفسه كافٍ لوجوب الاحتياط، وقاعدة دفع الضرر لو لم تثبت البيان لا يثبت البيان، واحتمال الضرر وإن لم يتمّ، بيانٌ من الشرع، فقاعدة قبح العقاب بلا بيان واردة عليها، وينفي لزوم الاحتياط، وأمّا بالنسبة إلى الضرر الدنيوي فقد عرفت الكلام فيه مفصّلاً فلا نعيد.

نعم؛ إنّ ما يهمّ في المقام تعرّضه، هو أنّ شيخنا في المقام رتّب الحكم على

---

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ٢٣٠.

(٢) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ١٤٥، كفاية الأُصول: ٣٧٩.

استحقاق العقاب بارتكاب الأطراف الّتي هي المقدّمات بسبب ارتكاب نفسها لا لمصادفتها مع الواقع على بحث التجرّي، بحيث لو التزمنا بحرمة التجرّي من حيث الفعل واستحقاق المتجرّي، فهنا أيضاً نلتزم بعقوبات ثلاث[١]، مثلاً لو ارتكب كلا الطرفين، واستحقاقه عقوبة واحدة لو ارتكب أحد الطرفين ولم يصادف الواقع، هذا ما يُستفاد من إطلاق كلام الشيخ ﷺ[٢].

وأنت خبير أنّه بإطلاقه لا يتمّ، وذلك لأنّه لمّا لا إشكال في أنّ وحدة العقاب وتعدّده تابعان لتعدّد الغرض الفائت بالعصيان وتعدّده، لا لتعدّد الخطاب، ولذا قلنا: إنّ ترك الواجب ولو انتهى إلى ترك ألف مقدّمة، ومع ذلك لا يستحقّ التارك إلّا عقاباً واحداً، فعلى هذا جعل استحقاق تعدّد العقاب ووحدته تبعاً لعقاب المتجرّي إنّما يتمّ فيما لو خالف المكلّف وارتكب إحدى مقدّمتي الحرام وشرب أحد الإناءين اللذين عُلم بكون أحدهما خمراً، فحينئذٍ لمّا كان يعلم إجمالاً بأنّه عصى لأحد أمرين: إمّا شربه الحرام أو تجرّيه في هذا الارتكاب، فالعلم التفصيلي باستحقاقه العقاب موقوفٌ على أن نقول بأنّ المتجرّي مستحقّ العقاب لتجرّيه.

وأمّا فيما لو ارتكب المقدّمتين؛ فحينئذٍ لمّا نعلم تفصيلاً بفوت غرض واحد تفصيلاً الّذي هو فوت الواقع، فلا تصل النوبة إلى الغرض الآخر الّذي يحصل بالتجرّي، إذ التجرّي إنّما يتوقّف صدقه واستحقاق العقاب به فيما لم يصادف

---

(١) هذا مبنيّ على أن يكون النهي نفسيّاً لا على التجرّي، وأمّا عليه فتظهر ثمرة التجرّي عند عدم المصادفة، كما لا يخفى؛ «منه ﷺ».

(٢) فرائد الأُصول: ٢ / ٢٣١ و ٣٠٦.

العمل مخالفة الواقع، وإلّا فهو سبب الاستحقاق، كما في مطلق المعاصي، وهـذا واضح فيما لو ارتكب الطرفين دفعةً، وكذلك فيما لو ارتكـبها تـدريجاً؛ إذ بـعد الارتكاب أيضاً نقطع بعدم فوت الغرض إلّا واحداً.

وبالجملة؛ صدق التجرّي حينئذٍ موقوفٌ على احتمال تعدّد الغرض، حتّى يستحقّ من جهة أحدهما العقاب للتجرّي، والآخر لمخالفة نفس الواقـع، وبـعد القطع بوحدة الغرض وكونه مستنداً إلى فوت الواقع بنفسه لا يبقى الموضوع لعنوان التجرّي وسببيّته لاستحقاق العقوبة، فالحقّ؛ التفصيل في المقام وترتّبه على بحث التجرّي، فتأمّل!

[مناط تنجّز العلم الإجمالي وعلّيته]

الثالث: إنّه قد ظهر من مطاوي كلماتنا أنّ مناط تـنجّز العـلم الإجـمالي وعلّيته هو أن يكون حكم المعلوم فعليّاً مطلقاً، بأن تكون فعليّته قابلةً للانطباق مع كلّ واحدٍ من الطرفين، بحيث لو كشف الغطاء وظهر انطباقه مع كلّ واحد منهما فيكون قابلاً لإحداث التكليف فيه فعلاً، والبعث المنجّز، وأمّا لو لم يكن كذلك، بل لم يكن قابلاً للبعث إلّا بالنسبة إلى أحد الطرفين، إمّا لعدم إحداث التكليف بالنسبة إلى الطرف الآخر مطلقاً، أو أمكن ولكن لا فعلاً بل على تقديرٍ، فحينئذٍ ليس مثل هذا العلم منجّزاً مطلقاً، ولكن لا لقصورٍ في نفسه، بل في المعلوم، وهذا هو مراد ما أحدث من الشرط شيخنا ﷺ من أنّ تنجّز العلم الإجمالي، بل كلّ منجّز موقوفٌ على الابتلاء بالأطراف جميعاً فعلاً[1]، زائداً على ما اشترطوا من الشرائط العامّة

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ٢٣٤.

للتنجّز من القدرة العقليّة وغيرها، فالمراد من الخروج عن محلّ الابتلاء هو أن لا يتوجّه إلى المكلّف تكليف من ناحية هذا المعلوم بالنسبة إلى أحد الطرفين.

وذلك يكون على أنحاء، فتارة لوجود المنجّز الآخر والعلم تفصيلاً بتكليفٍ من سنخ التكليف المتوجّه من ناحية هذا المعلوم في ذاك الطرف، كما لو وقعت قطرةٌ من البول في أحد الإناءين اللذين نعلم تفصيلاً بكون أحدهما نجساً، فحينئذٍ لمّا لا يحدث من ناحية هذه القطرة بالنسبة إلى ذاك الطرف تكليف، بل إنّما حدوثه متوقّف على وقوعه في الطرف الآخر، فما يحدث من وقوع هذه القطرة هو الشكُّ في أنّه هل توجّه من ناحيتها إلى المكلّف بالنسبة إلى الكأس الغير المعلومة نجاستها، وهذا شكّ بدوي في التكليف، ولا مانع من إجراء البراءة في المشكوك فيه؟ فهنا العلم وإن كان موجوداً بأنّه أوجب وقوع هذه القطرة العلم الإجمالي بتوجّه تكليف منها يكون بالنسبة إلى أحد الطرفين بقاءً، وبالنسبة إلى الآخر حدوثاً، فتأمّل! إلّا أنّه غير قابل للتّنجيز للقصور في المعلوم والمحلّ.

وأُخرى؛ يكون لعدم المجال، لحدوث التكليف بالنسبة إلى أحد الطرفين رأساً ولو لم يكن مسبوقاً بتكليف أصلاً، كما لو كان أحدهما ماء كرّ أو أزيد، بحيث ليس قابلاً للتنجّس أصلاً، فهنا أصل العلم بالتكليف غير موجود.

وثالثة؛ يكون المنشأ بعد ابتلاء المكلّف بأحد الطرفين الّذي يُستهجن عادةً توجّه الخطاب الفعلي بالنسبة إليه إلى المكلّف، وعدم الاستهجان موقوفٌ على قيدٍ وتعليق في الحكم، وأمّا البعث الفعلي المطلق فيراه العرف قبيحاً، مثل ما لو أُمر شخص فقير أو عاجزٌ جدّاً فعلاً بأن يعمل بوظائف السلطنة ويعدل في الحكم.

وسرّ ذلك؛ أي استهجان الخطاب والتكليف الفعلي بالنسبة إلى مثل هذا

الشخص هو أنّه لمّا كان شأن الخطاب التحميل وجعل ثقل التكليف فعلاً على عهدة العبد، فهو يتوقّف أن يكون المكلّف فعلاً قابلاً لأن يصدر منه الآن ذاك التكليف، فإذا كان عادةً في كمال البعد أن يصدر ذاك العمل المنهيّ عنه فعلاً عن العبد، لبعد مقدّماته بحيث ولو لم يكن عقلاً محالاً أن يبتلي المكلّف به، إلاّ أنّ البعد عرفاً والاستحالة عادةً موجبان لحكم العقل بقبح توجّه التكليف إليه مطلقاً بلا تعليق؛ لكون المفروض أنّه تارك قهراً أو محالٌ عادة ابتلاء المكلّف بالعمل فعلاً، فالأمر بإتيانه لغو، فإذا كان الأمر كذلك فلا معنى للتحميل والإلزام.

هذه كبرى المسألة، ولا إشكال فيها، فما أفاده الشيخ ﷺ من هذا الاشتراط ما يقتضيه التحقيق كما يساعده العقل والنظر الدقيق، وإنّما الكلام في صغريات الباب، فنقول: إنّ لخروج الأطراف عن محلّ الابتلاء صوراً، فإنّ الخروج عنه إمّا أن يكون مقارناً لحصول العلم الإجمالي بالتكليف، وإمّا أن يكون متأخّراً عنه، وفي كلّ منهما الخروج إمّا أن يكون بمقدار أمد التكليف أو أقلّ منه.

أمّا فيما كان مقارناً مع كون الخروج بمقدار أمد التكليف، فبالبرهان الّذي بيّناه ليس العلم الإجمالي قابلاً للتنجيز أصلاً، وفيما كان أمد الخروج أقلّ، مثل ما لو حصل العلم الإجمالي وقت الظهر بوقوع نجاسة في أحد الإناءين اللذين أحدهما فعلاً خارجٌ عن محلّ الابتلاء، ولكنّه وقت العصر يدخل في محلّ الابتلاء، فحينئذٍ وإن لم يكن العلم الآني بتعلّق التكليف بأحد الإناءين [موجوداً] لخروج أحدهما فعلاً عن محلّ الابتلاء، ولكن لمّا كان العلم التدريجي بأنّ هذا الإناء الّذي الآن محلّ ابتلاء نجسٌ، أو الإناء الّذي وقت العصر أيضاً ابتلي به نجسٌ، فالآن يتنجّز التكليف بالاجتناب عن النجس الموجود بينهما، فلا يجوز لنا

ارتكاب الإناء المبتلى به فعلاً، كما لا يجوز وقت العصر ارتكاب هذا، والّذي ابتلي به وقته، وقد سبق منّا دفع توهّم مناط اعتبار منجّزية العلم الإجمالي أن يكون له الطرفان فعلاً حين حصول العلم، وإلّا فيسقط عن التأثير رأساً.

ومحصّله؛ أنّه قد بيّنا أنّ مناط منجّزية العلم الإجمالي هو أن يكون الحكم المعلوم فعليّاً مطلقاً، بأن يكون قابلاً للتنجيز والتأثير بالنسبة إلى كلا الطرفين على البدل، فعلى هذا لو لم يكن حين حصول العلم بوقوع القطرة من البول مثلاً في أحد الإناءين إلّا أحدهما فعلاً محلّ الابتلاء، ولكن بعد ساعة يصير كلاهما محلّاً للابتلاء، أليس العلم الإجمالي بنجاسة إحدى الكأسين الآن موجوداً، وهل يُضّر بذلك كون الساعة الأُولى أحدهما خارجة عن محلّ الابتلاء، مع أنّ الجامع الإطلاقي المعلوم بالإجمال قابلٌ للانطباق على كلّ واحدٍ من الطرفين في الجملة، وكون القابليّة لذلك بالنسبة إلى أحدهما بعد مضيّ زمان لا يوجب عدم صدق المناط فعلاً؟

وبالجملة؛ إنّ تأخّر الابتلاء ببعض الأطراف، عن زمان حدوث المنجّز ضروري أنّه لا يوجب سقوط المنجّز، بعد فرض تماميّته بحسب ذاته للتنجيز عن التأثير حتّى يصير حكم العلم بالنسبة إلى الطرف المبتلى به الفعلي حكم الشكّ، وإنّ ما يُضرّ بمنجّزية العلم هو أن لا يكون لأحد الطرفين طرفٌ رأساً، فيصير ذلك مانعاً من تأثير العلم، وسيأتي لذلك مزيد توضيح إن شاء الله.

وأمّا لو كان الخروج عن محلّ الابتلاء بعد حصول العلم، فلا فرق في هذه الصورة بين أن يكون الخروج بمقدار أمد التكليف أو أقلّ منه، كما لو حصل العلم الإجمالي بوقوع قطرةٍ من البول في إحدى الكأسين الموجودتين فعلاً، ولكن

تخرج إحداهما عن محلّ الابتلاء وقت العصر، فحينئذٍ لا إشكال في تنجيز العلم فعلاً لتحقّق المناط، وأمّا بالنسبة إلى الكأس الباقية وقت العصر فأيضاً يجب الاجتناب عنها، ولو خرج طرفها عن محلّ الابتلاء لجريان ما ذكرنا من العلم التدريجي هنا أيضاً، وهو أنّه وقت العصر يعلم المكلّف إجمالاً بأنّه إمّا أن تكون الكأس الباقية نجسة وإمّا أن كانت الكأس التالفة وقت الظهر كذلك، كما أنّه وقت الظهر أي حين حدوث العلم يعلم إجمالاً بأنّه إمّا أن تكون الكأس الّتي تخرج عن محلّ الابتلاء وقت العصر نجسة وإمّا أن تكون الكأس وقت العصر نجسة.

فالمحصّل؛ أنّه في غير الصورة الّتي يكون أحد الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء مقارناً لحدوث العلم الإجمالي إلى الأبد، أي إلى نهاية زمان التكليف لمّا كان العلم الإجمالي بمناط منجّزيته، وهو كون الجامع الإطلاقي المعبّر عنه بالمعلوم الإجمالي قابلاً لأن ينطبق على كلّ واحدٍ من الأطراف فعلاً أو تدريجاً موجودٌ، فلا محيص عن الالتزام بكونه علّةً تامّة للتنجّز، كما لو لم يخرج أحد الأطراف عن محلّ الابتلاء أبداً.

هذا ممّا لا إشكال فيه، إنّما الكلام في أنّه قد يستشكل في الصورة الأُولى أيضاً بأنّه كيف لا يكون العلم الإجمالي فيها منجّزاً، ولا يجب [الاجتناب] عن أطرافه مع أنّه لمّا كان المقام من أفراد الشبهة المصداقيّة المخصّص بالتخصيص اللبّي، فيجوز التمسّك فيها بالعامّ، وتصير النتيجة منجّزية العلم الإجمالي هنا أيضاً.

توضيح ذلك؛ أنّه لا إشكال في أنّ منشأ سقوط العلم الإجمالي فيها عن المنجّزيّة هو القطع بخروج بعض الأطراف مقارناً لحدوث العلم عن الابتلاء، ثمّ

إنّه لمّا يُحتمل أن يكون المعلوم بالإجمال ـ أي القطرة من الخمر مثلاً ـ واقعاً في ذاك الطرف دون الطرف المبتلى به، فلا يجب الاجتناب عنه؛ لكون الشكّ بالنسبة إليه بدويّاً، فليس منشأ عدم منجّزية العلم وعدم وجوب الاجتناب عن الخمر المعلوم المحتمل انطباقه على الفرد المبتلى به إلّا احتمال وقوعها في الفرد الغير المبتلى به، فإذا أمكن لنا إبطال هذا الاحتمال ـ أي وقوعها في غير المبتلى به ـ وتعيّن الوقوع في المبتلى به، فلمّا يرتفع المانع فيصير العلم منجّزاً.

فنقول: لا شبهة في أنّ اشتراط الابتلاء بالأطراف في تنجيز العلم الإجمالي إنّما هو من الشرائط الفعليّة، مثل القدرة ونحوها، فتكون ممّا لا يُضرّ بظهور العامّ وهو «اجتنب عن الخمر» المعلوم وجوده في البين مثلاً، كما هو الشأن في جميع المخصّصات اللبيّة الّتي ينثلم إطلاق العامّ، وليست من قبيل المخصّصات اللفظيّة المتّصلة الموجبة لكسر صولة ظهور العامّ، بحيث تمنع عن انعقاد الظهور له من أوّل الأمر، فيكون العامّ الموجود في المقام نظير «لعن الله بني أُميّة قاطبة»، الّذي يمكن التمسّك به لرفع الشكّ عن جواز لعن الفرد منهم الّذي يحتمل كونه مؤمناً، فكذلك في ما نحن فيه، حيث إنّ مرجع الشكّ في وجوب الاجتناب عن الفرد المبتلى به إلى أنّه هل ذاك الجامع الإطلاقي المعلوم بالإجمال، أي القطرة من الخمر منطبق عليه أم لا؟ فبالتمسّك إلى ظهور «اجتنب عن الخمر» وإطلاقه نثبت كون الخمر واقعاً فيه، فيجب الاجتناب عنه.

ولا يتوهّم أنّه مع الشكّ في وجود الخمر فيه نشكّ في أصل توجّه النهي إلينا؛ إذ الشكّ فيه يوجب الشكّ في حجّية العامّ بالنسبة إلينا، وإلّا فأصل ظهوره باقٍ على ما كان عليه حال الخطاب والإنشاء، ولا ريب أنّا نثبت المصداق بأصل

الظهور الّذي لا يحتاج ذلك إلى حجيّته.

فالحاصل: أنّه بإطلاق العامّ وهو «اجتنب عن الخمر» يُحرز كون الفرد المبتلى به ممّا يجب الاجتناب عنه، ولا يتوقّف ذلك على حجيّته، كما في «لعن الله بني أُميّة» بمعنى أنّه لمّا صار خروج أحد الفردين عن محلّ الابتلاء منشأ لصيرورة الشكّ بالنسبة إلى الآخر بدويّاً، ومرجع ذلك يكون إلى أنّه هل المعلوم بالإجمال ـ أي الجامع الّذي نقطع بكونه من مصاديق الخمر ـ هل يكون هذا المصداق ممّا يجب الاجتناب عنه لانطباقه على الفرد المبتلى به، أم لا يجب لانطباقه على الغير المبتلى به؟ ففي الحقيقة متعلّق الشكّ هو نفس المعلوم بالإجمال في أنّه ممّا يجب الاجتناب عنه أم لا، وخروج الفرد منشأ لهذا الشكّ.

فحينئذٍ؛ لا مانع من إثبات كونه من مصاديق الواجب الاجتناب بعموم «اجتنب عن الخمر» فنتيجة هذا الإشكال هي عدم كون مسألة الابتلاء من شرط تنجّز العلم الإجمالي ولغويّة هذا الشرط؛ إذ كلّ مورد من موارد الخروج عن محلّ الابتلاء بالتمسّك بالعامّ يحرز كون المعلوم بالإجمال ممّا يجب الاجتناب فيه، فتركه ذلك يثبت منجّزية العلم الإجمالي مطلقاً.

هذا بالنسبة إلى ما لو قطع بخروج بعض الأطراف، وأمّا ما لو شُكّ في خروجه، فهذا الكلام بطريق أولى يجري، كما لا يخفى، هذا تقريب الإشكال.

ثمّ إنّه قد يُجاب عن ذلك أنّ مقام التمسّك بالإطلاق إنّما يكون فيما لو تحقّق الإطلاق وشكّ في اعتبار قيد زائدٍ عن المحقّق اعتباره، فيتمسّك لرفع المشكوك فيه، بالإطلاق، وأمّا فيما لو كان القيد بنفسه مصحّحاً للإطلاق والخطاب فشكّ فيه، لا مجال لرفعه بإطلاق الخطاب، ولمّا كان المقام من قبيل

ذلك؛ إذ المفروض أنّ الابتلاء بالمكلّف به شرطٌ لصحّة الخطاب وتوجّه التكليف إلى المكلّف عقلاً، فحينئذٍ؛ كيف يمكن التمسّك بالإطلاق لرفع القيد؟

وفيه؛ أنّه بعد أن بيّنا في تقريب الإشكال من أنّ هذا الشرط ممّا يعتبره العقل في صحّة توجّه التكليف، فلا يمنع عن تحقّق الظهور الّذي هو من لوازم نفس الخطاب لا حجيّته؛ ضرورة أنّه كسائر الشرائط العقليّة الّتي لا مدخليّة لها في انعقاد الظهور، بل لو تحقّق اعتباره إنّما يسقط حجيّة الخطاب ويرفع مدلوله عن المكلّف، فلا يبقى مجال لهذا الجواب.

نعم؛ لو كان الابتلاء من القيود المتّصلة بالخطاب، مثل بعض القرائن الحاليّة المانعة عن أصل انعقاد الظهور لكان محلّاً له، وقد عرفت بما لا مزيد عنه أنّه من القرائن المنفصلة.

وأجاب بعض آخر عن ذلك ـ أي أصل الإشكال ـ بأنّه إنّما يُتمسّك بالإطلاق في الشبهات المصداقيّة فيما لو عُلم بكون فردٍ من مصاديق العامّ، وشُكّ في دخوله فيه حكماً، لاحتمال كونه من مصاديق المخصّص بالتخصيص اللبّي، كما لو شُكّ في فردٍ من بني اُميّة أنّه مؤمن، فلا يجوز لعنه، أو غيره، فيجوز.

وأمّا لو عُلم كون فردٍ حكمه مخالفاً للعامّ، وشكّ في أنّه من مصاديقه حتّى يلزم التخصيص، أو ليس منه، فيكون خروجه من حكمه من باب التخصّص، فحينئذٍ قد يتوهّم جواز التمسّك بالعامّ للحكم بخروجه موضوعاً حتّى يبقى العامّ على ظهوره، ولا تترتّب عليه الأحكام الاُخر للعامّ أيضاً، ولا إشكال في أنّ التمسّك بالعامّ في مثله لمّا كان مخالفاً لما عليه المحقّقون فلا سبيل إليه، ولا ريب أنّ المقام من قبيل الأخير؛ إذ لمّا كان الأمر دائراً بين أن يكون الفرد الخارج عن

محلّ الابتلاء خارجاً عن العامّ مصداقاً أو حكماً، فبإبقاء الظهور يحكم بالأوّل، بمعنى: يُحكم بأنّ النجس الواقع لم يقع فيه، بل وقع في المبتلى به، بحيث لو لم نقل بذلك يلزم التخصيص في الحكم بالنسبة إلى النجس الّذي نعلم بوجوده في البين، والخروج عن محذور التخصيص موقوفٌ على الأوّل، أي الحكم بخروج الغير المبتلى به عن العامّ موضوعاً، وهذا من التمسّك بالعامّ لإخراج الفرد الّذي نعلم بمخالفته حكماً مع العامّ، وإنّما الشكّ في كونه من مصاديق [العامّ] وقد أشرنا [إلى] أنّ السيرة لم تستقرّ على التمسّك به في مثله[1].

وفيه: أنّ الكلام إنّما هو في المعلوم بالإجمال لا بالأطراف، وأنّ الحكم المتعلّق بها مقدّمي ليس محلّاً للبحث، وأمّا المعلوم بالإجمال فلا شبهة أنّ الشكّ فيه من قبيل الأوّل؛ إذ بعد أن نعلم بأنّه تكون هنا قطرةٌ من الخمر أو البول، فشكّ في أنّ حكمها مخالفٌ الخمر المطلق والبول كذلك أم لا، فيكون مجال التمسّك بالعامّ الذي محلّه في الشبهات المصداقيّة في المقام واسعاً، كما في «لعن الله بني أُميّة قاطبة»، فتأمّل!

فالتحقيق في الجواب: هو أنّه بعد العلم بأنّ مقام التمسّك بإطلاق العامّ في الشبهات المصداقيّة المخصّصة اللبيّة إنّما يكون فيما لو قطع بالصغرى، وأُحرز أنّ المشكوك فيه من مصاديق الصغرى، وشكّ في القدرة في الامتثال، فكلّما أُحرزت هاتان الكبريان، فعند ذلك يجوز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، وفي ما نحن فيه وإن كان الشرط الثاني محقّقاً، ولكن لمّا كان الشرط الأوّل مفقوداً فلا يبقى [محلّ] للتمسّك بالعامّ، وذلك لأنّ المصداق المشكوك فيه هو المعلوم

(١) أُنظر! أجود التقريرات: ٣ / ٤٣٤ و ٤٣٧.

بالإجمال، أي الجامع الإطلاقي الّذي هو قابل للانطباق مع كلّ واحدٍ من الطرفين، فهو وإن عُلم بكونه من مصاديق الخمر أو البول أو غيرهما، ولكن امتثاله بما هو الجامع الإطلاقي نقطع بعدم القدرة عليه؛ إذ القدرة عليه كذلك موقوفة على أن تكون قابلة للامتثال بالنسبة إلى كلّ واحدٍ من الطرفين، والمفروض أنّ الفرد الغير المبتلى به غير قابل لذلك، وأمّا الفرد الآخر فالمنطبق عليه حصّة من الجامع لا هو بإطلاقه.

وبعبارة أُخرى: إنّ القدرة على الجامع الّذي هو صرف الوجود تتوقّف على إمكان امتثال كلّ واحدٍ من الطرفين المحتمل انطباقه عليه.

ومعنى إمكان الامتثال هو أن يقدر المكلّف أن يُعطي باختياره بيد المكلّف ما حمّله عليه، ومن المعلوم أنّ هذا المعنى في امتثال المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي لا يُمكن، إلّا أن يكون طرفاه تحت الاختيار في ذلك، فافهم! حتّى لا يُتوهّم أنّ في المقام يقدر المكلّف على ترك الفرد المبتلى به الّذي به يقطع أنّ المعلوم بالإجمال لم يرتكب؛ لأنّه بالنسبة إلى الفرد المبتلى به لو كان منطبقاً عليه فمتروك اختياراً، وبالنسبة إلى غيره لم تقع المخالفة فيه قهراً؛ إذ هذا لا يُعدّ امتثالاً للجامع بما هو مطلقٌ الّذي يتوقّف على إمكانه، فكذلك الاشتغال، كما لا يخفى.

وممّا ذكر انقدح؛ أنّه ليس للمستشكل أن يرجع ويقول: إنّه لمّا كان بناء الأصحاب فيما إذا شكّ في الشروط العقليّة الرجوع إلى الاحتياط لا البراءة، لإطلاق المادّة، ففي ما نحن فيه أيضاً لا محيص عن ذلك، ولا يحتاج إلى الإطلاق اللفظي؛ ضرورة أنّه بعد القطع بعدم تحقّق الشرط ـ وهو القدرة ـ لا مجرى لما ذكر؛ لأنّ ما عليه الأصحاب إنّما هو فيما لو شُكّ في الشرط.

وظهر أيضاً: أنّه كمال الفرق بين ما لو شُكّ في الخروج عن محلّ الابتلاء، وما لو قطع بعدم المجال لمقايسة الثاني إلى الأوّل؛ لظهور أنّ في الأوّل مناط التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة ـ على ما بيّنّا ـ محقّق؛ للقطع بوجود الصغرى، والشكّ في القدرة من جهة أنّ المقام خارجٌ عن محلّ الابتلاء حتّى تبقى القدرة أم ليس خارجاً، فحينئذٍ؛ يتمسّك لعدم الخروج بعموم الحكم الوارد على المعلوم بالإجمال، كما صنعه الشيخ ﷺ فبنى عليه في آخر كلامه، بعد الترديد في أوّله، فتأمّل جيّداً!

[الكلام في ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة]

التنبيه الرابع: الكلام في ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة، **فنقول**: إنّ هنا صوراً؛ إذ المشتبهتين إمّا أن يكون لهما حالة سابقة، فيكون في الطرفين أصل مثبت للتكليف، وإمّا لا يكون كذلك، بأن كان في أحد الطرفين أصل مثبت له، أو لم يكن فيهما أصلٌ.

وأمّا الكلام في الصورة الأُولى؛ بأن كان الطرفان مستصحبي النجاسة مثلاً، فحينئذٍ؛ إمّا أن يُعلم إجمالاً بتطهير أحدهما أو يُشكّ فيه، أمّا في الثاني، فلا إشكال في جريان الاستصحاب في الطرفين، ولا يجري فيه الإشكال الآتي ولا شبهة أُخرى، فلا يبقى المجال لجريان الأصل في الملاقي، بل حكمه حكمهما، كما لا يخفى.

وأمّا في الأُولى؛ فتارةً يُستشكل فيها من جهة أنّه بعد العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما، فذاك الواحد الغير المعيّن لا يجري

الاستصحاب فيه؛ إذ الاستصحاب شأنه التوسعة في الواقع، ومع القطع بكون الواقع في أحدهما أي الواحد الغير المعيّن، الحكم فيه نقيض ما يقتضيه الاستصحاب، فكيف يمكن التوسعة بالنسبة إليه؟ فإذا خرج الواحد الغير المعيّن منهما عن قابليّة جريان الاستصحاب فيه، فيسقط كلا الطرفين عن القابليّة للمعارضة، كما هو الشأن في جميع الأُصول.

هذا إشكالٌ يُستفاد من كلام صاحب «الكفاية» في المقام وغيره، كما أنّه يُستظهر ذلك من كلمات الشيخ ﷺ في باب التعادل والتراجيح أيضاً، فإنّهما مصرّحان بأنّ الخبرين المتعارضين لمّا نعلم بكذب أحدهما، فلا يجري دليل حجّية الخبر بالنسبة إليه، ولازم ذلك سقوطه بالنسبة إلى كليهما[1].

وبالجملة؛ فالمستظهر من كلماتهم عدم اختصاص الإشكال بباب، بل يجري في الأمارات أيضاً، ولكنّه من أصله مدفوع، وذلك يظهر بعد الإشارة إلى مقدّمة، وهي أنّه لا خفاء في أنّ عنوان المشكوكيّة والمعلوميّة وأمثالهما إنّما هو من الصفات الّتي ظرف عروضها الذهن، ولا يعبر منه إلى الخارج، كيف؛ مع أنّ بينهما كمال المعارضة والمضادّة، فكيف يمكن أن يكون متعلّقهما الخارج الّذي ليس فيه إلّا شخص واحد؟! فكما أنّ صفة العلم والشكّ من الصفات المتباينة، فكذلك معروضهما شيئان موجودان في الذهن، كلّ منهما منهاضٌ عن الآخر، فإذا كان لنا إناءان، أحدهما لزيد والآخر لعمرو، [و] كنّا عالمين بنجاسة كأس زيد مثلاً، فاشتبهت بينهما، فحينئذٍ لنا مفاهيم ثلاثة، عنوان إناء زيد المعلومة نجاسته، وعنوان الواحد الغير المعيّن، المعبّر عنه بالمعلومة بالإجمال طهارته، وكلّ واحدٍ

(١) كفاية الأُصول: ٣٦٣، فرائد الأُصول: ٤ / ١١٤.

من الطرفين المشكوكة طهارته تفصيلاً، فهذه عناوين ثلاثة موجودة في الذهن مستقلّاً، ولكن لمّا كان النظر إلى هذه الأُمور عبوريّاً الّذي قد عبّرنا عنه سابقاً بالفارسي (خارج ديده) فلذلك يتوهّم كونه موجوداً فيه، مع أنّه ليس كذلك بالضرورة، لما عرفت من أنّه ليس في الخارج أمر واحد وشيء فارد، فكيف يُعقل أن يتّصف بهذه العناوين مجموعاً؟

ثمّ إنّه لا إشكال أيضاً في أنّ الاستصحاب لا يثبت الواقع الحقيقي؛ إذ كثيراً ما يخالف الواقع، بل إنّما موضوعه الواقع المحتمل، وسنشير إلى ذلك.

إذا عرفت ذلك؛ فنقول: كلّ واحدٍ من هذه العناوين معروضٌ لحكم غير الآخر، فكلّ واحدٍ من الطرفين [...]، أمّا المعلوم بالإجمال ـ وهو الواحد الغير المعيّن في كلام المستشكل ـ فهو المحكوم بالطهارة تفصيلاً، كما أنّ موضوع النجاسة التفصيليّة إناء زيد، وكلّ واحدٍ من الطرفين المشكوك تفصيلاً موضوع الاستصحاب؛ إذ هما اللذان كانا مقطوعي النجاسة سابقاً، ومشكوكي الطهارة فعلاً.

فحينئذٍ؛ لو كان الحكم الثابت على كلّ واحدٍ من الموضوعات المتباينة سارياً إلى العنوان الآخر، كما لو كان الحكم الاستصحابي يسري من موضوعه، وهو كلّ واحدٍ من الطرفين المشكوك تفصيلاً ارتفاع نجاسته السابقة إلى ذاك العنوان الإجمالي، أي المعلوم الطهارة في البين، أو كان الحكم الثابت لذاك المعلوم والجامع الإطلاقي من الطهارة متجاوزاً عن موضوعه، ويسري إلى الطرفين الموجب ذلك، ارتفاع موضوع الحكم الظاهري وعدم بقاء الرتبة، لكان كلام المستشكل تامّاً.

ولكنّك عرفت أنّ هذا خلاف التحقيق، وهذه العناوين موضوعات متباينة في ظرف الذهن، وكلّ واحدٍ منها معروضٌ لحكم غير الآخر فالموضوع للحكم الظاهري في الطرفين ثابت والرتبة محفوظة.

ولذلك نقول: إنّ العلم الإجمالي بخروج أحد الطرفين عن كونه قابلاً لأن يتعلّق به الحكم الظاهري ـ سواء كان مفاد أمارةٍ أو أصل ـ لا يوجب عدم جريان دليل الأمارة أو الأصل في الطرفين، ولا فرق في ذلك بينهما.

نعم؛ في باب الأمارات وتعارض الخبرين لمّا كانت الدلالة الالتزاميّة فيها حجّة، فأوجب ذلك سقوط الدليل بالنسبة إلى كلا الخبرين، وأمّا في باب الأُصول، فلمّا لم يكن هذا المحذور، فلا مانع من إجراء الدليل في الطرفين لبقاء الموضوع، وعدم مانع آخر غير ما عرفت بطلانه، هذا هو الإشكال ودفعه.

وأُخرى يستشكل من جهة أنّه بعد العلم الإجمالي بتطهير أحد المستصحبين لما يحكم العقل حينئذٍ في الرتبة المتأخّرة عن هذا العلم بالترخيص في الطرفين، كما لو كان عُلم تفصيلاً بطهارته، فكيف يُعقل أن يتعلّق حكمان إلزاماً من الشارع اللّذان هما مفاد الاستصحاب بهما؟

لا يقال: إنّه بعد العلم الإجمالي بنجاسة أحد الطرفين لمّا يحكم العقل تنجيزاً بالاحتياط في كلا الطرفين فليس للعقل هنا حكمٌ بالترخيص أيضاً حتّى يُناقض حكم الشرع.

لأنّا نقول: حكم العقل بالترخيص ليس من جهة جواز الارتكاب حتّى يُضادّ حكمه المقدّمي بالاحتياط، بل إنّما حكمه ذلك حجّةٌ من الجهة الأُخرى، وهي سقوط الاستصحاب عن الجريان في الطرفين لارتفاع موضوعه حتّى

يجري الأصل في ملاقيهما، ولا إشكال أنّ هذه الجهة لا اقتضاء [لها] بالنسبة إلى الجهة الأُولى، كما أنّ الجهة الأُولى ـ أي حكم العقل بالاحتياط في الطرفين مقدّمةً ـ أيضاً لا اقتضاء [لها] بالنسبة إلى هذه الجهة، أي جريان الاستصحاب فيهما حتّى لا يكون محلّاً لجريان الأصل في الملاقي.

وبالجملة؛ كلّ واحدٍ من الحكمين من العقل مقتضٍ بالنسبة إلى موضوعه ومتعلّقه، ولا اقتضاء بالنسبة إلى الجهة الأُخرى، فمن هذه الجهة لا مجال للخدشة في الإشكال بل هو مسجّلٌ.

وحقّ الجواب عنه، هو أنّه لا إشكال في أنّ مفاد الاستصحاب حكمٌ طريقي لا منافاة بينه وبين الحكم الواقعي لو كانا ضدّين؛ إذ معنى الحكم الطريقي هو إثبات الحكم الواقعي في الظاهر لو لم يكن الواقع على خلافه.

فحينئذٍ؛ إجراء الاستصحاب في الطرفين في الشبهة المحصورة الّتي نعلم بكون الحكم في أحدهما مخالفاً للمستصحب واقعاً إنّما يكون على نحو التعليق، بمعنى أنّ استصحاب النجاسة في هذا الطرف معلّق على وقوع التطهير على الطرف الآخر، وكذلك جريانه في الطرف [الآخر] معلّق على وقوعه على هذا الطرف.

فالحاصل؛ أنّه ليس الحكم الطريقي دائراً مدار الواقع، بمعنى أن يثبت الواقع الحقيقي، وإنّما هو دائرٌ مدار محتمله، بحيث لا مناقضة بين الحكمين لو تخالفا، ما دام موضوع الحكم الظاهري محفوظاً.

نعم؛ بناءاً على الموضوعيّة ـ كما قد يحتمل ذلك بأن يكون مفاد الاستصحاب هو الحكم النفسي ـ احتملوا ذلك في الأمارات أيضاً، فعليه لا ذبّ عن الإشكال؛ للزوم التناقض؛ إذ بناءاً عليها يصير الحكم الفعلي أيضاً واقعيّاً، فلا

يمكن أن يحكم بالنجاسة في الطرفين مع الحكم بطهارة أحدهما للعلم الإجمالي به، فلا يجتمع الإلزام الفعلي بالطرفين مع حكم الفعل بالترخيص فيهما أيضاً، ولكن هذا المسلك في الاستصحاب وغيره خلاف التحقيق.

فانقدح ممّا ذكرنا أنّه إذا أمكن جريان الأصل في الطرفين في الشبهة المحصورة بأن كانا مستصحبي النجاسة مثلاً، فلا تصل النوبة إلى جريان الأصل في الملاقي، بل هو في الحكم تبع للملاقاة، وكذلك [لو كان] لأحدهما حالة سابقة يجري الأصل فيه وملاقيه بالخصوص تبعاً له.

وأمّا فيما لهما حالة سابقة ولم يكن في الطرفين أصل مثبت للتكليف، فهنا وقع الكلام في أنّه هل يحكم بطهارة ملاقي أحدهما، لجريان الأصل فيه، أو لا، بل في الحكم يتبع لملاقاه؟

ثمّ ينبغي أوّلاً؛ دفع توهّم وقع في المقام، ثمّ تحقيق المسألة، **فنقول**: إنّه قد يتوهّم أنّه إذا لاقى طاهرٌ أحد طرفي الشبهة المحصورة، فالشكّ في طهارته ونجاسته يرجع إلى الشكّ في الأقلّ والأكثر؛ إذ حينئذٍ يدور الأمر بين أن يكون لنا خطابان أحدهما متوجّه بالملاقى والآخر بالملاقي ـ بالكسر ـ إذ الجسم الطاهر الملاقي للنجس يتحمّل هو أيضاً خطاباً آخر بـ«اجتنب»، غير ما تعلّق بملاقاه، أو يكون خطابٌ متعلّقاً بالملاقى فقط، فيتحقّق مناط الأقلّ والأكثر، وهو أن يكون وجوب الأقلّ مترشحاً من وجوب الأكثر لو كان الأكثر واجباً دون العكس، ففي المقام كذلك، بمعنى أنّ خطاب «اجتنب عن الملاقي ـ بالكسر ـ» يلازم الخطاب به عن الملاقى ـ بالفتح ـ وأمّا خطاب «اجتنب» المتعلق بالملاقى ـ بالفتح ـ لا يلزمه، فعند ذلك يحكم بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ وهو القدر المتيقّن المعلوم،

ويرجع إلى البراءة في الزائد من الخطاب المتيقّن المشكوك تعلّقه بالملاقي بالكسر.

هذا فيما لو لوحظ الخطاب المتوجّه إلى الملاقى مع الخطاب المتوجّه إلى ما لاقاه.

فالجواب عنه؛ هو، أنّه ولو سلّمنا الأمر كذلك من كونه من باب الأقلّ والأكثر، وأجرينا البراءة في الملاقي، ولكن لمّا يصير بالملاقاة الملاقي طرفاً لصاحب الملاقى ـ بالفتح ـ وهو الطرف الآخر من المشتبه، فيتولّد علمٌ إجمالي آخر بين الملاقي ـ بالكسر ـ وصاحب الملاقى، ومقتضاه هو الاجتناب عنه لذلك، ولو لم يوجب له ملاقاته مع الملاقى؛ إذ حينئذٍ يدور الأمر بين أن يكون صاحب الملاقى نجساً، أو الملاقي متنجّساً، فيحصل العلم الإجمالي بأحدهما، فلذلك يجب الاحتياط في الملاقي للشبهة المحصورة مطلقاً.

وإنّما دوران الأمر بين الأقلّ، والأكثر إنّما يثمر فيما لو كان الأقلّ معلوماً تفصيلاً، حتّى لو التزمنا بالأقلّ وأجرينا البراءة في الأكثر لم يكن الأكثر من جهةٍ أُخرى طرف تكليف آخر الموجب ذلك للالتزام بالاشتغال.

وأمّا لو لوحظ الملاقي مع المعلوم بالإجمال الّذي هو متعلّق التكليف حقيقةً، فحينئذٍ وإن كان يبدو في بادي النظر أنّ المسألة من باب دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر؛ إذ لو كان المعلوم بالإجمال مع الملاقي واجب الاجتناب، فيكون الحكم بالاجتناب في المعلوم بالإجمال قطعيّاً؛ إذ هو القدر المتيقّن بخلاف ما لو كان الأقلّ ـ وهو المعلوم بالإجمال واجب الاجتناب ـ فلا يلزم ثبوت الحكم في الملاقي، فالمناط في الأقلّ والأكثر وهو أن يكون العلم بالتكليف في الأقلّ ناشئاً

عن العلم به بالأكثر، بخلاف العلم بالأقلّ لا يوجب العلم بالأكثر[١]، فلا مانع من إجراء البراءة أصلاً؛ إذ ليس له طرفٌ آخر على هذا حتّى لا يثمر إجراء الأصل.

ولكن هذا الوهم باطل أيضاً؛ إذ الملاك في باب الأقلّ والأكثر هو أن يكون العلم بالأقلّ بعنوانه وإطلاقه ناشئاً من الأكثر لا من جهةٍ دون أُخرى، وهنا ليس الأمر كذلك؛ ضرورة أنّ الأقلّ ـ وهو الجامع الإطلاقي بإطلاقه ـ العلم به ليس ناشئاً من قبل العلم بالأكثر، وهو الملاقي وملاقاه؛ إذ معنى نشؤ العلم بالجامع بهذا المعنى من العلم بالملاقي هو أن يكون الجامع مع قابليّته للانطباق على كلّ واحدٍ من طرفي الشبهة، العلم بهذه الحيثيّة يكون من قبل الأكثر، مع أنّه يمكن أن يكون التكليف بالأقلّ ناشئاً من قبل صاحب الملاقى ـ بالفتح ـ ويكون الجامع الإطلاقي من جهة انطباقه عليه واجب الاجتناب، فيمكن أن لا يكون الأكثر ـ وهو الملاقى ـ بالفتح ـ وملاقيه ـ متعلّقاً للتكليف، مع كون الأقلّ ـ وهو المعلوم بالإجمال بوصف كونه في ضمن الأكثر لا استقلالاً ـ متعلّقاً للتكليف، لاحتمال كون التكليف من قبل الطرف الآخر.

فهذا في الحقيقة سرّ ما بيّنا من أنّ مسألة عنوان الأقلّ والأكثر في باب العلم الإجمالي وملاقيه لا تنفع، فعلى كلّ تقدير يلزم محذورٌ؛ إذ قد عرفت أنّه على التقريب الأوّل أنّ العلم الإجمالي المتولّد من الملاقاة بين الملاقي وصاحب الملاقى يمنع أن يثمر إجراء الأصل في الملاقي؛ إذ القضيّة التعليقيّة الّتي صدقها مناط كون الدوران بين المتباينين، وإن لم تكن محقّقةً وصادقة بين الملاقي ونفس

---

(١) فالمناط في المتباينين ـ وهو صدق القضيّة التعليقيّة من الطرفين ـ غير محقّق؛ «منه ﷺ».

ما لاقاه، ولكن هذه صادقة بالنسبة إلى الملاقي وصاحب الملاقي؛ ضرورة أنّه يصدق لو لم يكن صاحب الملاقى نجساً، فالملاقي متنجّسٌ، ولو لم يكن الملاقي متنجّساً، فالصاحب نجسٌ.

فمن هذه الجهة لابدّ من الحكم بكون [حكم] الملاقي حكم ملاقاه وإن لم يجز القول به من الجهة الأُولى، وهي لحاظه مع نفس الملاقى؛ لعدم صدق القضيّة التعليقيّة بينهما، فافهم!

وأمّا على التقريب الثاني، فلعدم تحقّق ما هو المناط في باب الأقلّ والأكثر، وهو كون العلم بالأقلّ ناشئاً من قبل العلم بالأكثر، كما لا يخفى.

فإذا تحقّق كون المسألة من باب دوران الأمر بين المتباينين لا من باب الأقلّ والأكثر، فنقول: إنّ تحقيق الكلام يظهر بعد ذكر مقدّمة، وهي: أنّه لا إشكال في أنّه لو تعلّق تكليف بالملاقي ـ بالكسر ـ إنّما نشأ ذلك من قبل الملاقى ـ بالفتح ـ حيث لو فرضنا كون أحد الإناءين من نجس العين المشتبه بالآخر، فيتحقّق حينئذٍ، أي بعد ملاقاة أحد [الإناءين علم إجمالي]، فبعد تحقّق الملاقاة بين شيءٍ وأحد طرفي المعلوم بالإجمال يحصل حينئذٍ علم إجمالي بأنّه إمّا أن يكون صاحب الملاقى ـ بالفتح ـ نجساً أو الملاقي ـ بالكسر ـ متنجّساً، فالمحصّل من العلم الإجمالي الأوّل والمتولّد هو العلم الإجمالي في مثل إناء زيد النجس المشتبه بإناء عمرو، مع ملاقاة شيء لأحدهما بأنّه إمّا أن يكون إناء زيد نجساً أو الملاقي متنجّساً أو أحد الإناءين نجساً، فبالملاقاة تتوسّع دائرة متعلّق العلم، وهكذا فيما لم يكن المشتبه نجس العين.

ولا فرق في هذه الجهة بينهما، فعلى كلّ حال الحكم في الملاقي ناشئ من

قبل الملاقى ـ بالفتح ـ ونجاسته مترتّبة على نجاسته، وذلك لانعقاد الإجماع على أنّه إذا لاقى جسم نجساً فيتنجّس.

ويدلّ عليه أيضاً فحوى بعض الأدلّة من الأخبار، فليس أن يكون النجس من الملاقى ـ بالفتح ـ بنفسه حاصلاً في الملاقي، بل لو كان حكمه سرى من المحلّ إليه، فعلى هذا تصير نجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ سبباً لنجاسته، ونجاسته مسبّباً، بحيث كلّما تحقّقت نجاسته فيثبت الحكم في الملاقي أيضاً لو بُني عليه.

هذا في عالم الثبوت والخارج، وأمّا في عالم الإثبات والوقوف على الأمر فقد يعكس الأمر، كما في مطلق الأسباب والعلل؛ إذ كثيراً ما يُستكشف وجود العلّة من العلم بوجود المعلول، كما في الدخان والنار، وقد يحصل العلم بهما مقارناً [لهما] كما لو أخبر الصادق بوجود السبب مع مسبّبه، فإنّه لا يجوز حينئذٍ أن يُسند العلم بأحدهما إلى الآخر، وإن كان في عالم الثبوت بينهما الترتّب.

ولا فرق في ذلك بين مراتب الإدراك من العلم والظنّ والشكّ، فإنّه ربما يوجب الشكّ في المسبّب الشكّ في السبب، كما يكون في عالم الثبوت الأمر بالعكس، ولذلك كان الشكّ في السبب في كلام القدماء يُعبّر بالشكّ في المزيل، والشكّ في المسبّب بالمزال، فما وقع التعبير في كلام الشيخ ﷺ من الشكّ السببي والمسبّبي[1] مسامحة؛ إذ ليس الشكّ سبباً بل شكٌ في السّبب.

وبالجملة؛ كما أنّ العلم بالمسبّب قد يوجب العلم بالسّبب، كذلك قد يكون الشكّ فيه سبباً للشكّ في السبب، ولا ترتّب بين الأسباب والمسبّبات في عالم الإثبات، بل هو في عالم الواقع، فحينئذٍ الحكم في الملاقي وإن كان ناشئاً من

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ٢٤٢.

الحكم في الملاقى ـ بالفتح ـ وهو علّة له في عالم الواقع، ولكن لمّا كانت الملاقاة بمنزلة وجود ملازمة بين الملاقي والملاقى، ونجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ من لوازم نجاسة الملاقى وتبعٌ له ثبوتاً، وبحيث يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم، ولكن يمكن أن يكون في عالم الإثبات الأمر بالعكس، بأن ينشأ العلم بالحكم في طرفي الشبهة من ناحية لازمه، أي الملاقي، وذلك كما لو حصلت الملاقاة قبل حصول العلم الإجمالي بنجاسة إحدى الكأسين. فحينئذٍ؛ يكون أحد [أسباب] قوام تحقّق العلم الإجمالي والمنجّز للحكم هو هذا الملاقي؛ إذ لمّا لم يتحقّق بعد منجّزٌ في البين، فالعلم الإجمالي الحاصل حينئذٍ الّذي بيّنا يؤثّر على نحو ما تحقّق، ويكون الملاقي من أطراف الشبهة، وهذا بخلاف ما لو تنجّز العلم بالمشتبهين لتحقّقه أوّلاً، فالملاقي لمّا كان حكمه مترتّباً على حكم الملاقى ـ بالفتح ـ والفرض أنّ العلم بالملاقاة أيضاً متأخّر عن ثبوت الحكم وتنجّزه في سببه، أي الملاقى ـ بالفتح ـ فيخرج عن أطراف الشبهة الملاقي ـ بالكسر ـ ولا يمكن أن يؤثّر العلم الإجمالي الحاصل من الملاقاة بين الملاقي وصاحب الملاقى ـ بالفتح ـ لكونه مسبوقاً بالمنجّز، كما هو واضح، فتدبّر واغتنم!

إذا عرفت ذلك؛ فنقول: إنّه على مسلك من يرى العلم الإجمالي مقتضياً للتنجّز دون أن يكون علّةً تامّة، بحيث لا مانع من إجراء الأصل في أحد الطرفين إلّا تعارض الأصلين فيهما، كما يظهر من كلام شيخنا ﷺ في المقام[1]، خلافاً لما استظهرنا من كلماته في صدر البحث، فلا بدّ من أن يحكم بطهارة الملاقي مطلقاً، سواء حصل العلم بالنجاسة في أحد الطرفين قبل الملاقاة، أو مقارناً لها، أو مؤخّراً

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ٢٤٣.

عنها؛ إذ المفروض أنّ المانع من الحكم بالطهارة في أحد طرفي المشتبه بالنجس ما كان إلّا تعارض الأصلين، ولا ريب أنّ تعارضهما تابعٌ للواقع، ولا مدخليّة للعلم والجهل فيه.

فحينئذٍ؛ كلّما حصل العلم الإجمالي بوجود نجس في أحد الإناءين ولو وقعت الملاقاة لأحدهما قبله، فلمّا كان الأصلان يتعارضان في نفس الطرفين ويتساقطان لذلك فيبقى الأصل في طرف الملاقي بلا معارض، بمعنى أنّ الملاقاة إنّما حصلت إذا ثبت الحكم في الملاقى ـ بالفتح ـ وطرفه، وتنجّز التكليف بالنسبة إليهما، فالشكّ في نجاسة الملاقي شكّ بدوي، وإن كان هو مسبّباً عن الشكّ في الملاقى، إلّا أنّ الأصل فيه لمّا لم يجر للمعارضة، فيجري الأصل في المسبّب كما هو الشأن في جميع الموارد، ولا يمكن القول بأنّ الأصل أوّلاً يجري في المسبّب قبل حصول المنجّز، وكذلك فيما لو كان حصول العلم بنجاسة الملاقي أو أحد الطرفين مقارناً له؛ لأنّه ولو كان العلمان في رتبة واحدة إلّا أنّ التقدّم الرتبي للسبب أيضاً يوجب جريان الأصل في الطرفين أوّلاً في طرف الواقع، فيصير الأصل المسبّبي بلا معارض، وأمّا في صورة تقدّم العلم الإجمالي على الملاقاة، فالأمر واضح.

هذا؛ نعم فيما[1] لو فرضنا أنّه حصل العلم الإجمالي أوّلاً بنجاسة أحدالشيئين، ثمّ علمنا بعد ذلك أنّ النجاسة المشكوكة في أحدهما مستندة إلى ملاقاته لشيء هو طرفٌ في الشكّ لأحد الأوّلين، بحيث كانت النتيجة أنّه حصل

---

(١) أو فيما لو علمنا بنجاسة الملاقي أو طرف الملاقى ـ بالفتح ـ وكان الملاقي خارجاً عن محلّ الابتلاء، فحينئذٍ الأصل، «منه ﷺ»

علم إجمالي أوّلاً بين الملاقي وطرف الملاقى ـ بالفتح ـ ثمّ بعدُ حصل العلم بطرف الملاقي، ففي مثل ذلك لمّا كان على مقتضى العلم الأوّل يقع التعارض بين الأصل الجاري في الملاقي والجاري في صاحب الملاقى الواقعي، فيحكم بوجوب الاجتناب فيهما، فحينئذٍ العلم الحاصل بالطرف الملاقى بعد ثبوت التنجيز بالنسبة إلى طرفه لا يمكن أن يؤثّر، لمسبوقيّته بالمنجّز، فيصير الشكّ بالنسبة إلى الملاقى ـ بالفتح ـ بدويّاً، فيجري الأصل فيه، فإذا أُجري الأصل فيه الّذي معناه ترتّب الأثر، ومن آثاره طهارة ملاقيه، فيطهر ملاقيه الّذي قد كان محكوماً بالنجاسة أوّلاً، ولكن ذاك الحكم كان منشأه عدم جريان الأصل الّذي بنفسه [مقتضٍ]، للمعارضة، فالملاقى ـ بالفتح ـ بنفسه وإن كان خارجاً عن محلّ الابتلاء فعلاً، ولم يجر الأصل فيه الآن، ولكن بلحاظ أثره لمّا كان بالنسبة إليه محلّاً للابتلاء يجري، فلا مانع من إجرائه من هذه الجهة، وذلك كما لو توضّأ بماءٍ ثمّ شكّ في طهارته، فالماء بنفسه وإن كان الآن خارجاً عن محلّ الابتلاء، ولكنّه بلحاظ أثره ـ وهو صحّة الوضوء ـ مقتضى جريان الأصل فيه موجودٌ، فكذلك في المقام.

ولا يتوهّم أنّ رعاية الأصل السببي ليس تابعاً للعلم والمنجّز، بل هو تابع للواقع؛ إذ السببيّة إنّما تؤثّر إذا تحقّق القوام للعلم الإجمالي، والمفروض أنّ أحد طرفيه أوّلاً طرف لعلم إجمالي آخر منجّز في الزمان السابق، فافهم!

وأمّا على مسلك العليّة التامّة ـ كما هو التحقيق ـ فلا بدّ من الفرق بين الصور بحسب تقدّم العلم الإجمالي على تحقّق الملاقاة وتأخّره عنهُ وتقارنهما، فلو تقدّم العلم الإجمالي بنجاسة إحدى الكأسين على ملاقاة جسم لأحدهما، فحينئذٍ؛ على ما بيّنا وإن كان يتولّد من الملاقاة علمٌ إجمالي آخر، ولكنّ هذا العلم

الإجمالي لا يعقل أن يصير منجّزاً ومؤثّراً؛ إذ قوام العلم الإجمالي لمّا كان بوجود الطرفين له، بحيث يمكن أن يكون معلومه قابلاً للتنجيز بالنسبة إلى كلّ واحدٍ من الطرفين، وهذا الشرط بالنسبة إلى العلم المتأخّر مفقود؛ إذ أحد الطرفين له وهو صاحب الملاقي مسبوق بالمنجّز، وهو العلم المتقدّم، فلا يمكن أن ينجّز هذا العلم بالنسبة إليه، فيصير الشكّ بالنسبة إلى الملاقي بدويّاً، فلا مانع من إجراء الأصل فيه.

وفيما لو تأخّر العلم عن الملاقاة، فلا يبقى المجال لجريان الأصل في الملاقي أيضاً، لتأثير العلم الإجمالي المتولّد الموجب لعلم إجمالي واحد مع توسعة في أطرافه زائداً على ما قبل التولّد، كما بيّناه، ويكون من قبيل ما لو كان أطراف المشتبه من أوّل الأمر ثلاثة، فلا مقتضي للانحلال الحكمي، كما كان في الصورة كذلك؛ إذ ليس العلم اللاحق مسبوقاً بالمنجّز، والعلم الفعلي أيضاً لا يمكن أن يُنجّز بالنسبة إلى السابق، أي إلى قبل حصول الملاقاة حتّى يصير ورود الملاقاة على ما هو المسبوق بالمنجّز، فلا محيص حينئذٍ عن الالتزام بكون حكم الملاقي حكم الملاقى ـ بالفتح ـ ولا مجال لجريان الأصل فيه، لكونه بنفسه طرفاً للعلم الإجمالي.

وفيما لو تقارنا؛ بأن حصل العلم الإجمالي من جهة إخبار صادق بأنّه إمّا أنّ الملاقي نجسٌ أو الملاقى وطرفه، فحينئذٍ لمّا كان العلمان حاصلين في عرضٍ واحد، وليس أحدهما مقدّماً على الآخر، وقد بيّنا أن مناط التنجّز هو العلم، وأمّا السببيّة الواقعيّة لا تؤثّر شيئاً ما لم يحصل العلم به، فالملاقي والملاقى والطرف جميعاً محكومٌ بالنجاسة.

فالحاصل: أنّه على هذا المسلك المناط في تعلّق الحكم الاحتياطي وعدمه هو إمكان منجّزيّة العلم الإجمالي وعدمه، وقد عرفت أنّه موقوفٌ على عدم مسبوقيّته بعلمٍ آخر، فعلى هذا لا محيص عن الالتزام بالتفصيل بين ما لو كان العلم الإجمالي المتعلّق بالملاقي ـ بالكسر ـ مقدّماً أو مقارناً، وبين ما لو كان مؤخّراً، وقد ظهر لك أنّه في عالم الإثبات ربما يكون المسبّب موجباً للعلم بالسبب، ولا ريب أنّ مناط التنجّز هو العلم.

هذا ما يقتضيه التحقيق في المقام، وقد أشرنا إلى أنّ مقتضى ما يُستظهر من كلام الشيخ في أوّل بحث الشبهة المحصورة، هو هذا المسلك، وعليه لا بدَّ من أن يلتزم في المقام بالتفصيل، لا القول بجريان الأصل في الملاقي ـ بالكسر ـ مطلقاً، ولكن لمّا كان المستفاد من إفاداته هنا كون المانع من إجراء الأصل هو تعارضه في الطرفين، ولذلك بني على الإطلاق، وقد ظهر لك أنّه عليه أيضاً لا يتمّ الإطلاق.

ثمّ إنّه ﷺ ذكر صورة يجب فيها الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ دون الملاقى، وهو ما لو حصلت الملاقاة ثمّ حصل العلم الإجمالي مع خروج الملاقى حين حدوثه عن محلّ الابتلاء، فحينئذٍ لمّا يقوم الملاقي ـ بالكسر ـ مقام الملاقى، فالأصل الجاري فيه يُعارض الأصل الجاري في طرف الملاقى، فيصير حكم ذلك مثل ما لو كان الملاقي ـ بالكسر ـ من أوّل الأمر طرفاً للعلم الإجمالي، فلابدّ من الاجتناب عنه وعن الطرف الموجود[1].

وفيه: أنّ الأصل الجاري في الملاقى ـ بالفتح ـ وإن لم يكن له المقتضي فعلاً

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٦٣.

بالنسبة إلى نفسه؛ لخروجه عن محلّ الابتلاء إلّا أنّه بلحاظ أثره ـ وهو طهارة ملاقيه الّذي هو محلّ الابتلاء فعلاً ـ لمّا كان له الأثر، فالمقتضي لجريانه الآن موجودٌ من هذه الجهة.

وذلك كما مثّلنا بأنّه لو توضّأ أحدٌ بماء ثمّ شكّ بعده في طهارة الماء، فالماء حينئذٍ وإن كان مفقوداً وخارجاً عن محلّ الابتلاء فعلاً، إلّا بلحاظ صحّة الوضوء لمّا كان له الأثر الآن، فيُستصحب طهارة ذاك الماء المفقود بلحاظ أثره فعلاً، فكذلك في ما نحن فيه.

فعلى هذا؛ لا مانع من إجراء الاستصحاب في الملاقي المفقود بلحاظ طهارة الملاقى، فالأصل الجاري فيه بلحاظ هذا الأثر لمّا يعارض الأصل في الطرف فيتساقط الأصلان، فيبقى الأصل في الملاقي بلا معارض، والمفروض أنّه لا مانع من إجرائه فيه من حيث نفسه، ولازم ذلك الحكم بطهارة الملاقي في هذه الصورة أيضاً، كما لا يخفى.

هذا؛ ثمّ إنّ لصاحب «الكفاية» في المقام كلاماً لا بأس بتعرّضه، فنقول: إنّه ﷺ بعد أن قسّم صور الملاقاة إلى أربعة، فقال: القسم الثالث هو ما لو حصلت الملاقاة قبل حدوث العلم الإجمالي، ثمّ حدث العلم الإجمالي مع كون الملاقى خارجاً عن محلّ الابتلاء، ودخل بعد ساعة في محلّ الابتلاء ففي هذه يجب اجتناب الملاقي والطرف، دون الملاقى ـ بالفتح ـ لكون الملاقي حين حدوث العلم طرفاً للشبهة، فالعلم ينجّز بالنسبة إليه وإلى الطرف، فالشكّ بالنسبة إلى الملاقى ـ بالفتح ـ بدويّ، والمرجع فيه الأصل؛ ضرورة أنّه حين حدوث المنجّز ما كان قابلاً لأن يتنجّز التكليف بالنسبة إليه، والآن الّذي دخل في محلّ الابتلاء

العلم ليس قابلاً لأن ينجّز؛ لكونه مسبوقاً بالمنجّز[١].

وفيه نظرٌ، يظهر بعد التذكّر إلى مقدّمتين أشرنا إليهما في السابق، أُولاهما؛ أنّه لا إشكال في أنّ كلّ منجّز هذا الوصف له ثابت آن وجوده بالنسبة إلى ذاك الآن، وإلّا فبالنسبة إلى السابق أو اللاحق، لا مؤثّرية للمنجّز الفعلي.

ثانيتهما؛ أنّه لا خفاء في أنّ العلم الإجمالي الحاصل بين الملاقي والطرف في هذه الصورة مقدّمٌ رتبة على العلم الإجمالي الحاصل بين الملاقي ـ بالكسر ـ والطرف في هذه الصورة، وإن كانا زماناً متقارنين، لكون المفروض أنّ العلم الثاني متولّدٌ عن الأوّل، وليس من قبيل صورة المقارنة الّتي ليس أحد العلمين مستنداً إلى الآخر في عالم الإثبات، بخلاف المقام الّذي يكون المفروض أنّ العلم الإجمالي في الملاقي والطرف مستندٌ إلى العلم الأوّل، بحيث لو لم يكن أحد طرفيه خارجاً عن محلّ الابتلاء لكان العلم الأوّل، مؤثّراً كما لا يخفى.

إذا عرفت ذلك؛ **فنقول**: بعد ما كان المفروض أنّ منشأ سقوط العلم الأوّل، أي الّذي هو مقدّمٌ رتبة عن المنجّزية، هو فقدان ما به قوام المنجّزية من كون الطرفين حين حدوثه محلّاً للابتلاء وقابلاً لأن يتوجّه إليهما التكليف فعلاً، والآن هذا الشرط حاصل، وكذلك نفس العلم، فلا مانع من تأثيره سوى توهّم وجود العلم الّذي بين الملاقي والطرف ولما كان هو بوجوده السابق قابلاً لأن يؤثّر بالنسبة إلى اللاحق بحكم المقدّمة الأُولى، وأمّا وجوده الفعلي فأيضاً ليس قابلاً لأن يمنع عنه؛ لتقدّمه رتبةً عليه.

وبالجملة؛ فما أفاده ﷺ مبنيٌّ على عدم رعاية التقدّم الرتبي وترجيح التقدّم

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٦٣.

الزماني عليه، أو إمكان تأثير المنجّز السابق بالنسبة إلى الزمان اللاحق، وكلاهما فاسدان، فالتحقيق في هذه الصورة أيضاً عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي بعد الابتلاء بالملاقى ـ بالفتح ـ فافهم!

ثمّ قال ﷺ: الصورة الرابعة، وهي الّتي يجب الاجتناب فيها عن الملاقي والملاقى كليهما، حيثما تحقّقت الملاقاة قبلاً، ثمّ حصل العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ أو الطرف، فحينئذٍ؛ لمّا كان الملاقي أيضاً بنفسه طرفاً للعلم في عرض الملاقى ـ بالفتح ـ والطرف، فلا يبقى المجال لجريان الأصل فيه؛ لكونه أيضاً معارضاً[1].

وأنت خبيرٌ بفساد ذلك أيضاً ضرورة أنّ العلم الإجمالي المتعلّق بالملاقي والطرف لمّا كان متولّداً عن العلم الإجمالي بالطرفين، فيستحيل أن يؤثّر هو أيضاً، بل يصير مشكوكاً بالشكّ البدوي، فلا مانع من إجراء الأصل فيه.

الكلام في الاضطرار إلىٰ بعض أطراف الشبهة المحصورة

التنبيه الخامس في الاضطرار.

فنقول: إنّ الاضطرار ببعض أطراف الشبهة المحصورة قد يكون قبل تحقّق العلم واستقراره، بحيث لم ينقص زمانٌ عن تحقّقه بمقدار يمكن فيه امتثال المعلوم بالإجمال، فإنّ هذا أيضاً ملحقٌ بما لو اضطرّ قبله، كما أنّ المقارن ملحقٌ به بالأولويّة.

وقد يكون بعد تحقّق العلم بالمعنى المذكور، وفي كلّ منهما إمّا أن يكون

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٦٢.

الاضطرار بطرف معيّن أو غير معيّن.

أمّا فيما لو اضطرّ إلى المعيّن قبل العلم الإجمالي، وكان الاضطرار بمقدار أمد التكليف، فحينئذٍ بعد تحقّق العلم لا يجب الاجتناب عن الطرف الغير المضطرّ إليه أيضاً، وذلك لأنّ العلم الإجمالي ليس منجّزاً؛ لعدم شرط تنجّزه، وهو أن يكون الجامع الإطلاقي بحيث يكون المعلوم حين حدوث العلم قابلاً لأن ينطبق على كلّ واحدٍ من الطرفين مع كونه منجّزاً بالنسبة إليه.

نعم؛ قد يتوهّم هنا إثبات تنجّزه بمعونة الاستصحاب، وذلك أنّه فيما لو فرضنا أنّ الاضطرار كان عارضاً على منشأ العلم، كما لو وقعت قطرة مائع وقت الصبح في أحد الإناءين ثمّ اضطرّ المكلّف إلى استعمال أحدهما وقت الظهر، وحصل العلم وقت العصر بأنّ القطرة الواقعة كانت بولاً، فحينئذٍ؛ لمّا يعلم المكلّف بأنّ ذاك التكليف الفعلي المتعلّق بتلك القطرة وقت الصبح ما كان مضطرّاً إليه، فيشكّ حينئذٍ بتنجّزه أي الوقت بأنّه هل صار مضطرّاً إليه أم لا؟ فيستصحب عدم اضطراره الثابت وقت الصّبح، ولكن لمّا لم يكن تحصيل الموافقة القطعيّة لذلك التكليف، فالعقل يحكم بوجوب الامتثال بمقدار الإمكان، وهو تحصيل الموافقة الاحتماليّة.

وفيه؛ إن أُريد أن يثبت بالاستصحاب المزبور كون المعلوم بالإجمال في الطّرف الغير المضطرّ إليه، فهذا مثبتٌ، وإن أُريد أن يثبت به كون نفس المعلوم بالإجمال فعلاً غير مضطرّ إليه كما كان كذلك وقت الصبح، فهذا لا يمكن إثباته؛ إذ الّذي كان وقت الصبح غير مضطرّ إليه هو الجامع الإطلاقي القابل للانطباق على كلّ واحدٍ من الإناءين، والآن ـ أي حين تنجّز العلم ـ يقطع بعدم كونه بهذا المعنى

مختاراً، كذلك وقت الصبح.

هذا؛ فالتحقيق ـ ما أفاده شيخنا في المقام من عدم إمكان تنجّز العلم الإجمالي في هذه الصورة[١].

وإنّما قيّدنا الاضطرار بكونه بمقدار أمد التكليف؛ إذ لو كان أقلّ منه فحكمه حكم الصورة الآتية.

ولو كان الاضطرار بعد العلم واستقرار تنجّزه، فهنا لمّا تنجّز العلم وتحقّق أثره ثمّ عرض المانع من تحصيل الامتثال القطعي، فلا موجب لسقوط العلم عن التأثير رأساً. وهذا كما لو خرج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء بعد حدوث العلم الإجمالي، وقد حقّقنا سابقاً أنّ ذلك لا يوجب الترخيص بالنسبة إلى المبتلى به.

وملخّصه؛ أنّه وإن لم يكن حينئذٍ الاضطرار للعلم الإجمالي إلّا طرفاً واحداً، إلّا أنّ ذلك لا يُضرّ بتنجّزه حين حدوثه الّذي يكون المناط فيه ذاك الحين، فإن كان شرطه زمان حدوثه موجوداً فالاشتغال اليقيني الناشئ من قبله مقتضٍ لتحصيل البراءة مطلقاً إن أمكن، وإلّا ففي الجملة؛ ضرورة أنّه لا يلزم كون المناط محقّقاً كلّ آن، كما أنّ العلم التفصيلي أيضاً كذلك، بمعنى أنّه بنفس حدوثه مقتضٍ لتحصيل البراءة، وإنّما شرائط التنجّز معتبرة حينه.

هذا؛ وإنّما الكلام في إشكال صاحب «الكفاية» في المقام، وحاصله: أنّه لا ريب في أنّ الاضطرار من قيود التكليف، بمعنى أنّ تنجّزه مشروطٌ بعدم الاضطرار إلى مخالفته، فلو اضطرّ إليه يوجب تقييد التكليف الواقعي، فحينئذٍ؛ الاضطرار ببعض الأطراف لمّا كان من الأزل ثابتاً فالمعلوم بالإجمال الّذي

---

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ٢٤٥.

يحتمل أن يكون منطبقاً على المضطرّ إليه، فكيف يمكن أن يكون منجّزاً حتّى يقتضي في مثل المقام التنجيز من جهة؟

ثمّ أورد ﷺ على نفسه بأنّه إن قلت: ما الفرق بين الاضطرار والابتلاء، بحيث لا يوجب الثاني تقييد التكليف بخلاف الأوّل[1]؟

وحاصل ما أجاب عنه بتوضيح منّا، هو أنّه لمّا كان الابتلاء وعدمه ممّا يوجب انقلاب موضوع الحكم من أصله بحيث عنوانهما عنوان الوجود والعدم، ولا ربط لهما بعالم الحكم؛ إذ الابتلاء عبارةٌ عن وجود موضوع الحكم، كما أنّ عدمه عبارةٌ عن عدمه، فعلى هذا تصير رتبته رتبة الموضوع ومقدّمة على الحكم، فكما أنّ الموضوع الّذي مقدّمٌ على الحكم لا يعقل أن يؤخذ من قيود الحكم الّذي هو من عوارض الحكم، فكذلك الابتلاء وعدم [الابتلاء] لمّا كانا من قبيل قيود نفس الموضوع، بل قد عرفت أنّهما عبارة عن وجوده وعدمه، فحينئذٍ كيف يجوز أن يُقيّد الحكم بالابتلاء؟ وهذا بخلاف مثل الاضطرار الّذي هو عبارةٌ أُخرى عن لزوم ترك الموضوع أو فعله، فهو من عوارض الموضوع، فيصير في رتبة الحكم ومؤخّراً عن رتبة الموضوع، فيجوز أن يقيّد الحكم[2]. هذه خلاصة ما يستفاد من كلامه في المقام.

وأنت خبيرٌ بأنّ هذا الكلام وإن كان في حدّ نفسه تامّاً وفي كمال المتانة، إلّا أنّه لا يُضرّ بالمقام، ولا يدفع ما بنى عليه الشيخ ﷺ، ولكنّه نفسه أيضاً رجع عمّا أفاده في المتن في هامشه، بالبيان الّذي قربت بما ذكرناه.

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٦٠.

(٢) كفاية الأُصول: ٣٦١.

وملخّصه: أنّه وإن كان حين خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء للاضطرار ليس العلم الإجمالي فعلاً قابلاً للتنجيز على النحو الّذي كان عند حدوثه قابلاً له، إلّا أنّه لمّا يعلم فعلاً إمّا أنّه مكلّف بتكليفٍ محدودٍ أو مطلق، بمعنى أنّه لو كان في طرف المضطرّ إليه فالتكليف المعلوم أوّلاً محدودٌ، أو في الطرف الآخر فغير مقيّد بل مطلق، ولا ريب في أنّه يكفي ذلك لعدم سقوط العلم عن التأثير؛ لوجود العلم باشتغال الذمّة بتكليف إمّا محدوداً أو مطلقاً، فيحكم العقل بلزوم تحصيل الفراغ بمقدار الإمكان[1].

وهذه عبارة أُخرى عمّا أشرنا [إليه] سابقاً من أنّه وإن لم يكن العلم الإجمالي العرضي الآن موجوداً، إلّا أنّ العلم التدريجي بأنّه إمّا أنّ المضطرّ إليه قبل الاضطرار كان حراماً عليه أو غيره الآن حرام، كما أنّه قبل الاضطرار كان العلم على نحو العرضيّة والتدريجيّة موجوداً، ولا إشكال في أنّه لا فرق في نظر العقل بين القسمين في حكمه بالاشتغال، كما لا يخفى.

هذا؛ مضافاً إلى أنّ ما أفاده ﷺ في وجه الفرق بين الابتلاء والاضطرار لا يوجب بقاء إطلاق التكليف في الثاني دون الأوّل؛ إذ تقييد الحكم بالنسبة إلى الابتلاء وإن لم يمكن في عالم اللحاظ والاعتبار، إلّا أنّه لمّا لا ريب في أنّ كلّ حكم مشروط بوجود موضوعه في الواقع فالحكم لبّاً مقيّدٌ بالابتلاء الّذي هو عبارة أُخرى عن وجود الموضوع، وذلك كما في الأوامر المتعلّقة بالمركّبات، فإنّه وإن لم يكن الأمر بكلّ جزءٍ منها مقيّداً بوجود جزءٍ آخر، إلّا أنّه مع ذلك لا مجال للتمسّك بإطلاق الأمر لوجوب بقيّة الأجزاء عند فقد بعضها؛ وذلك لقصور ذات

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٦٠.

الأمر لأن يشمل الأجزاء عند عدم اجتماعها، فهكذا التكاليف والأوامر بالنسبة إلى موضوعاتها، فتدبّر!

وأمّا فيما لو كان الاضطرار إلى غير معيّن، ففي هذه الصورة مقتضى القاعدة مطلقاً وجوب الاحتياط في أحد الطرفين، وذلك لعدم جريان المانع الّذي كان في الصورة السابقة؛ ضرورة أنّه إنّا نقطع حينئذٍ بتوجّه تكليف لو كنّا عالمين تفصيلاً لكان يجب علينا الامتثال بخلاف الاضطرار إلى الطرف المعيّن، فإنّ امتثال ذاك التكليف لو كان منطبقاً على المضطرّ إليه لم يجب، وفي هذه الصورة ليس كذلك، بل على كلّ تقدير العلم بوجوب امتثاله لمّا كان الاضطرار إلى غير معيّن، بحيث لو كشف الغطاء وتعيّن المعلوم بالإجمال لكان العقل يحكم بالترخيص في الطرف الغير المنطبق عليه الواجب.

هذا هو الموافق لما استقرّ عليه رأي شيخنا ﷺ.

ولصاحب «الكفاية» في المقام إشكالٌ من حيث إنّه لمّا لم يكن المعلوم من التكليف معيّناً وانطباقه مردّدٌ ويحتمل أن يكون هو الّذي يختاره المكلّف لدفع اضطراره، فكيف يمكن القول بأنّ العلم الإجمالي تعلّق بتكليفٍ لو كنّا عالمين به تفصيلاً يجب امتثاله على كلّ تقدير[1]؟

وبالجملة؛ لمّا فرّق بين الاضطرار بالمعيّن بأنّه فيه العلم الإجمالي بتكليف إمّا محدوداً أو مطلقاً محقّقٌ، بخلاف غير المعيّن، فلذلك بنى في هذه الصورة على

(١) ضرورة احتمال الترخيص بالنسبة الى كلّ واحدٍ من الطرفين محقّق، بخلاف صورة الاضطرار إلى المعيّن، «منه ﷺ»

عدم وجوب الاحتياط مطلقاً وسقوط العلم عن التأثير للتنجيز خلافاً للشيخ ﷺ[١].

ولكنّ التحقيق الّذي أفاده ﷺ في «الرسائل» وبنى على وجوب الاحتياط[٢]، أنّه لو فرضنا أنّه علم تفصيلاً بإتيان واجبين مستقلّين، ثمّ اضطرّ المكلّف إلى ترك أحدهما بغير معيّن، بحيث تعلّق لذلك بحكم العقل أو الشرع ترخيصٌ بأحدهما، ولا إشكال في أنّه لمّا كان المفروض وجوب الأمرين فنتيجة هذا الترخيص هي تعلّقه بالجامع الّذي هو الترخيص بأحد الفردين، ولازم ذلك هو كون فعل كلّ واحد منهما تحت الإلزام في ظرف ترك الآخر، وترخيص ترك كلّ واحدٍ منهما في ظرف فعل الآخر. ومرجع ذلك هو تحقّق وجوب تخييري وإباحة تخييريّة بالنسبة إلى الأمرين، لا سقوط التكليف الإلزامي رأساً لمحض الاضطرار بأحد الواجبين.

هذا في الواجبين، وهكذا يكون في ما نحن [فيه] إذ بعد فرض العلم الإجمالي بأحد الأمرين، بمعنى كون أحدهما حراماً مثلاً وحكم العقل بوجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين من باب المقدّمة، ثمّ اضطرّ إلى ارتكاب أحدهما غير معيّن نتيجة الأمرين هو تعلّق إلزام تخييري بأحدهما وترخيص تخييري كذلك، لا سقوط العلم عن التأثير؛ ضرورة أنّه على هذا العلم الإجمالي يكون ترك كلّ واحدٍ منهما تحت الإلزام في ظرف فعل الآخر محقّقاً، فكيف يمكن الحكم بجواز كليهما، وعدم لزوم الامتثال رأساً؟

فالحاصل: أنّه بعد تحقّق وجود تكليف إلزاميّ في البين الّذي بلحاظه كان

---

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ٢٤٥، كفاية الأُصول: ٣٦٠.

(٢) فرائد الأُصول: ٢ / ٢٤٥.

العقل يحكم بالإجتناب عن كلا الطرفين، وكذلك طروّ الاضطرار الّذي به يثبت الترخيص إلى أحدهما، نتيجة الأمرين هو حكم العقل بالترخيص في أحدهما والإلزام في الآخر، لا سقوط العلم عن التأثير رأساً، فما أفاده ﷺ من أنّ قيام احتمال الترخيص في كلا الطرفين رافع للعلم الإجمالي بالتكليف[1] ساقطٌ، ولا نعرف وجهه.

[هل يجب الاحتياط في المشتبهين التدريجيّين؟]

التنبيه السادس: في أنّ المشتبهين لو كانا تدريجيّين هل يجب الاحتياط حينئذٍ أيضاً أم لا؟

ملخّص ما يستفاد من كلمات شيخنا في المقام هو التفصيل في المسألة بين ما لو كان الطرف الّذي لم يتحقّق ظرف التكليف، أو الامتثال به فعلاً من قبيل الواجب المشروط، وبين ما لو كان واجباً مطلقاً، ففي الأوّل بنى على عدم وجوب الاحتياط والرجوع إلى ما يقتضيه الأصل في المسألة؛ إذ الواجب المشروط كما في مثل حرمة وطء المرأة الّتي مشروط بتحقّق الحيض ممّا لم يتحقّق شرطه، ليس تكليفٌ، فليس يمكن أن يصير طرفاً للمشتبه بالتكليف الفعلي، فالشكّ بالنسبة إليه يصير بدويّاً، بخلاف ما لو كان من قبيل الواجب المطلق كالربا الّذي يعلم بابتلائه بها في إحدى المعاملات الّتي تقع في هذا الشهر مثلاً، فإنّه ليس فيه أصل التكليف مشروطاً، بل الآن بترك الربا، إلّا أنّ ظرف امتثاله في الزمان المتأخّر، فهنا العلم الإجمالي بأحد التكليفين فعلاً موجودٌ فيصير كسائر موارد العلم الإجمالي فيجب

---

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ٢٤٧.

الاحتياط فيه[١].

هذا قلنا: أمّا على مسلكنا في باب الواجب المشروط ـ من عدم الفرق بينه وبين الواجب المطلق، بل لمّا كان الشرط ملحوظاً ذهنيّاً لا خارجيّاً فالحاكم حين حكمه يرى الشرط موجوداً فيحكم ـ فهو كسائر الواجبات المطلقة؛ إذ الواجب المشروط عند تحقّق شرطه يصير واجباً مطلقاً، فالطرفان للشبهة الآن ـ أي حين الشكّ وتحقّق العلم الإجمالي كليهما ـ محتمل فيهما وجود التكليف الفعلي المنجّز.

وأمّا على مسلك المشهور من كون أصل الوجوب والحكم معلّقاً على الشرط، ولا إرادة فعلاً أصلاً ولو منوطه، كما على مسلكنا وإن لم يكن واجباً حفظ هذا الواجب من قبل شرطه، إلّا أنّه يجب حفظه من سائر الجهات، مثل القدرة ونحوها؛ إذ لا فرق في هذه الجهة بين المطلق والمشروط، فالعلم بتوجّه الخطاب الشرعي أو العقلي الآن أي حين احتمال ابتلائه بالخطاب الشرعي موجودٌ.

ففي أوّل الشهر الزوج الّذي يعلم إجمالاً بكون زوجته إمّا أوّل الشهر حائضاً أو آخره، يعلم بحرمة وطئها إمّا فعلاً عليه أو بحفظ القدرة على ترك الوطء في آخر الشهر، فعلى كلا المسلكين يجب الاحتياط فيما لو كان أحد طرفي الشبهة من الواجب المشروط؛ إذ على مسلك التحقيق فقد عرفت وجود التكليف الفعلي بين الطرفين، إلّا أنّه بالنسبة إلى أحدهما الإرادة مطلقة لو كان فيه، وبالنسبة إلى الآخر منوطة لو كان في الطرف المشروط، فعلى كلّ تقدير الإرادة فعلاً محقّقة، وعلى المسلك الآخر وإن لم يكن التكليف شرعاً فعلاً إلّا بالنسبة إلى

---

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ٢٤٧.

أحد الطرفين على فرض وجوده في الطرف الّذي فعلاً مبتلى به، ولكن بالنسبة إلى الآخر التكليف الفعلي بحفظ القدرة أيضاً موجود، لو كان التكليف الواقعي منطبقاً عليه.

وبالجملة؛ العلم الإجمالي بكونه إمّا مكلّفاً بحفظ غرضٍ فعليّ أو غرض آتي موجودٌ، فالعلم بالتكليف بالجامع بين الغرضين محقّق، فلا ينبغي الفرق بين الأمثلة الّتي ذكرها الشيخ ﷺ فالتحقيق أنّ العلم الإجمالي بالتكاليف التدريجيّة حكمه حكم العلم بالتكاليف الفعليّة الآتية، فتدبّر!

[الكلام في الشبهة الغير المحصورة]

وأمّا الشبهة الغير المحصورة، فالكلام فيه أنّه ينبغي أوّلاً إخراج الموارد الّتي لطروّ عنوانٍ آخر على الشبهة يخرج به العلم عن المنجّزية، كما في خروج بعض أطرافها عن محلّ الابتلاء أو الاضطرار في ارتكابها؛ للزوم وجوب الاجتناب عن الجميع موجبٌ للعسر، وغير ذلك من الموانع.

ولا يخفى أنّه من هذه الجهة حال غير المحصورة حال المحصورة؛ لما ظهر من أنّ عروض مثل هذه الأُمور عليها أيضاً يخرجها عن المنجّزية، أي العلم فيها.

فعلى ذلك؛ فكما أنّ طروّ الاضطرار ونحوه في الشبهة المحصورة لا يوجب خروج العلم عن المنجزيّة رأساً وجواز ارتكاب جميع الأطراف، فكذلك في ما نحن فيه، فامتناع الاجتناب عن جميع أطراف الشبهة الغير المحصورة لكونه عسراً لا يوجب إلّا جواز الارتكاب بقدر ما يرتفع به العسر لا مطلقاً.

فكيف كان، من ذلك ظهر أنّه لا مجال لجعل دليل رفع الحرج من جملة أدلّة

عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الغير المحصورة.

وأمّا توهّم الملازمة بين الاحتياط فيها والعسر والحرج باطلٌ جدّاً.

إذا عرفت ذلك فنقول: ممّا استُدلّ به على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الغير [المحصورة] الإجماع المنقول، وقد أفاد شيخنا ﷺ بأنّ نقله مستفيض[١]، فهل هو منعقدٌ على جواز ارتكاب جميع الأطراف بحيث يرجع إلى عدم حرمة المخالفة القطعيّة، أو على عدم وجوب الموافقة القطعيّة والاكتفاء بتحصيل الموافقة الاحتماليّة، الإنصاف، الثاني، كما استظهره ﷺ أيضاً، ولذا بنى على وجوب إبقاء مقدار الحرام[٢].

ثمّ إنّه على ذلك لا بدّ من استكشاف جعل البدل عن الإجماع، كما أنّه على الأوّل استكشاف عدم منجّزية العلم، ولكن لا سبيل إليه.

ومن الأدلّة هي أخبار الحلّ[٣]، بدعوى أنّ الجمع بين أخبار الاحتياط[٤] وأخبار الحلّ يقتضي ذلك بحمل الأُولى على الشبهة المحصورة، والثانية على الغير المحصورة والشبهات البدويّة، إذ هي عامّة، والقدر المسلّم خروج المحصورة عنها فبقي الباقي تحتها.

قلنا: إنّ الكلام في ذلك إمّا [أن] يكون بعد البناء على منجّزية العلم الإجمالي أو عدمه، أمّا على الأوّل؛ فلا مجال للتمسّك بأخبار الحلّ؛ ضرورة أنّه مع حكم العقل واستقلاله في وجوب الاحتياط لا يبقى المجال للترخيص

---

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ٢٥٧.

(٢) فرائد الأُصول: ٢ / ٢٦٦.

(٣) وسائل الشيعة: ١٧ / ٢٢٩ الباب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به.

(٤) وسائل الشيعة: ٢٧ / ٢٠ الباب ٤ و ٣٥ الباب ٦، من أبواب صفات القاضي.

الشرعي، وأمّا أنّه بإطلاق هذه الأخبار وشمولها للشبهة الغير المحصورة يُستكشف جعل البدل، فلا سبيل إليه أيضاً؛ إذ ذلك بعد سقوط العلم عن المنجّزية، فلا يمكن إثبات ذلك بإطلاق هذه الأخبار حتّى يتحقّق موقع جعل البدل، بمعنى أنّ شمولها لها موقوفٌ على عدم منجّزية العلم بجعل البدل، فلا يمكن إثباته بإجراء هذه الأخبار؛ للزوم الدور، كما أنّه على هذا المبنى لا مجال للتمسّك بأخبار الاحتياط أيضاً؛ لما عرفت سابقاً من كونها إرشاداً محضاً.

وأمّا على الثاني؛ **فنقول**: تارةً يُبنى على كون ملاحظة النسبة بين العامّين بعد رعاية مخصّصيّتهما بالمنفصل، وأُخرى على رعاية نفس الظهورين وعدم ملاحظة التخصيص.

فعلى الأوّل؛ فلمّا كانت أخبار الاحتياط مخصّصة بالشبهات البدويّة، كما أنّ أخبار الحلّ بالشبهة المحصورة، فتكون النسبة بينهما عموماً من وجه، فتتعارضان بالنسبة إلى الشبهة الغير المحصورة فتتساقطان، فيرجع إلى البراءة فيها الّتي هي الأصل في كلّ شبهة.

وعلى الثاني، كما هو التحقيق؛ إذ لا إشكال في أنّ المخصّص المنفصل لا يكسر صولة ظهور العامّ، بل هو باق على ما عليه، والتكافؤ إنّما هو بين الظهورين، فحينئذٍ؛ يكون العامّان متباينين، فلمّا لم يكن الجمع الدلالي من حيث التعميم والتخصيص بينهما، ولكنّ أخبار البراءة نصٌّ في حلّية كلّ مشتبه، كما أنّ أخبار الاحتياط ظاهرةٌ في الحرمة، فترفع اليد من ظاهر كلّ منهما بنصّ الآخر، فيجمع بين الطائفتين من هذه الجهة، ونتيجة ذلك هو استحباب الاحتياط في الشبهة الغير المحصورة وجواز الارتكاب، كما لا يخفى.

ومن الأدلّة، حديث الجبن[١]، وقد ذكر وجه الدلالة شيخنا ﷺ واستشكل فيه[٢].

فنقول: مضافاً إليه يحتمل أن يكون جري عادة أهل ذاك المكان الّذي يخبر السائل عن وضع الميتة في الجبن على هذا العمل، فحينئذٍ تدخل المسألة في باب شبهة الكثير في الكثير، وتكون من الشبهة المحصورة، فمع ذلك الإمام عليه السلام يجوّز ارتكاب مشتبهات تلك الناحية، فلا بدّ من طرح الرواية لمخالفتها للحكم الضروري من العقل.

وأمّا تتمّة الرواية فملخّص ما أفاده ﷺ فيها أنّ حكم الإمام عليه السلام بجواز استعمال ذبائح المسلمين مع العلم [بأنّ] المراد من لفظ «ما أظنّ»[٣] عدم عملهم بوظائفهم والإتيان بشرائط الذبح لعلّه كان التجويز من جهة السوق الّذي هو أمارة على الحلّ[٤].

ثمّ استشكل في ذلك بأنّه إلّا أن يقال: إنّ الأمارة مع العلم الإجمالي لا تفيد، فلا محيص عن الالتزام بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة الغير المحصورة رأساً[٥].

وأنت خبيرٌ بأنّ ذلك أيضاً لا يتمّ؛ لاستقلال العقل بمنجّزية العلم الإجمالي، فلا يمكن الردع عنه، كما أنّه لا سبيل لاستكشاف جعل البدل، للزوم الدور المشار

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٥ / ١١٧ الحديث ٣١٣٧٦.
(٢) فرائد الأُصول: ٢ / ٢٦٢ و ٢٦٣.
(٣) وسائل الشيعة: ٢٥ / ١١٩ الحديث ٣١٣٨٠.
(٤) فرائد الأُصول: ٢ / ٢٦٣.
(٥) فرائد الأُصول: ٢ / ٢٦٣.

إليه في الدليل السابق، فتأمّل ! فعلى هذا كيف التوفيق بين ما تـقتضيه القـاعدة ومفاد الرواية؟

ويمكن الجواب عن ذلك؛ بما نقول بعد ذكر مقدّمة، وهي: أنّه لا خفاء في أنّ متعلّقات الأحكام على قسمين: أحدهما الموضوعات المحقّقة فـي الخـارج مثل الخمر ونحوها، والآخر الأفعال الصادرة من الأشخاص، مثل الصحّة والفساد المترتّبين على البيع والشراء، فالفرق بينهما: أنّ النهي المتعلّق بشرب الخـمر أو الأمر المتعلّق بشرب الماء مثلاً، إذا تحقّق [فيهما] الموضوع من الخمر والماء مثلاً في الخارج يتحقّق الحكم أيضاً، بحيث لا تتوقّف فعليّة الحكم على تحقّق شيءٍ آخر في الخارج؛ إذ المفروض أنّ الموضوع المتعلّق بالفعل الواقع عليه النـهي، محقّق في الخارج، فليست حينئذٍ لصيرورة الحكم فعليّاً حالةٌ منتظرة، ولا يعقل توقّفه على صدور الفعل، إذ الغرض من إنشاء الحكم هو جعله محرّكاً للـفعل أو الترك، وتستحيل المحرّكيّة بعد تحقّق الفعل.

وأمّا في مثل الأحكام المتعلّقة بالأفعال؛ مثل النهي المتعلّق بشراء الخـمر فليس الغرض منه أوّلاً وبالذات ترك الشراء؛ إذ لا يترتّب عليه من حيث [الشراء] أثر وفسادٌ كما في شربها، بل المراد من النهي الأثر المـترتّب عـليه مـن فسـاد المعاملة وعدم تملّك الثمن؛ ففي القسـم الأوّل ليس إلّا حكـم تكـليفيٌ مـحض متعلّق بفعل المكلّف، بخلاف هذا القسم، فالمراد من النهي الحكم الوضـعي مـن الصحّة والفساد، فكما أنّ في الأوّل ما لم يتحقّق الخمر في الخارج لا يوجد حكمٌ، فكذلك هنا ما لم يصدر الفعل من الشخص فلا توجد صحّةٌ ولا فسادٌ، بل هما من العناوين المترتّبة على الأفعال الخارجة الموجودة، كما لا يخفى.

إذا عرفت ذلك؛ **فنقول**: إنّ ما استفيد من الرواية من جواز شراء ما ذكر فيها مع العلم باشتمال السوق على ما هو حرامٌ منها مثل اللحم والسمن والجبن، فجواز الشراء لأجل عدم تحقّق العلم الإجمالي وكون شبهة التحريم من باب الشبهة البدويّة؛ ضرورة أنّ المفروض عدم اشتراء جميع ما في السوق من المشتبهات، حتى يتحقّق العلم الإجمالي بفساد بعضها، ومع ذلك يكون جائزاً شراؤها بل إنّما هو واقعٌ على البعض، والبعض الآخر خارجٌ عن محلّ الابتلاء؛ فكيف يمكن القول بتحقق العلم الإجمالي ببطلان الشراء؟ وقد عرفت أنّه ليس موضوع هذا الحكم هو الحرام من نجس العين أو غير المذكّى ونحوهما، حتّى يقال بثبوت العلم الإجمالي بهما في السوق، بل الموضوع الفعل الوارد عليهما الّذي تكون الشبهة بالنسبة إليه بدويّةً.

نعم؛ يتمّ ذلك في مثل الخمر المردّد بين الكأسين، فلمّا كان موضوع الحكم فيه الخمر الخارجي، وقد عُلم إجمالاً بتحقّقه، فيعلم بثبوت الحكم أيضاً، بخلاف ما نحن فيه.

نعم؛ لو اشترى جميع المشتبهات، فيكون حال هذا الشراء حال الخمر، فلمّا علم بتحقّق الموضوع فيُعلم ببطلان الشراء في الجملة، فلا محيص عن الحكم ببطلان الجميع.

وممّا ذكرنا ظهر عدم الفرق بين الشبهة المحصورة وغيرها بالنسبة إلى ما نحن فيه، فلو كان هنا لحمان يُعلم إجمالاً بعدم تذكية أحدهما واشتري أحدهما فلا إشكال في صحّته، لجريان الكلام السابق، نعم لو اشترى كليهما شخص واحدٌ فيحكم بالفساد، كما لا يخفى.

فانقدح؛ أنّ الحكم المستفاد من الرواية تامّ ودلالتها صحيحة، وهي منطبقة على القواعد، ولا تصير دليلاً لجواز ارتكاب الشبهة المحصورة، ولعلّ تأمّل الشيخ ﷺ[1] ناظرٌ إلى ما بيّنا، فافهم واستقم!

ومن الأدلّة أصل البراءة، وملخّص وجه الاستدلال بها وتوضيح ما أراده الشيخ ﷺ في المقام ـ بحيث لا يرد عليه اعتراض المحشّين ـ هو أنّه لمّا كان بازدياد أطراف الشبهة يضعف احتمال انطباق المعلوم بالنسبة إلى كلّ واحدٍ من الأطراف، بحيث يوجب ذلك عدم اعتناء العقلاء بهذا الاحتمال، فذلك يوجب سقوط العلم الإجمالي عن المنجّزيّة، لا أنّه بضعف الاحتمال يرتفع احتمال الضرر، فلا تجري قاعدة رفع الضرر المحتمل الّذي بها ترفع اليد عن البراءة، بل لأنّه ليس مناط منجّزية العلم الإجمالي هو وجود المعلوم بالإجمال فقط، والعلم بالتكليف بين المشتبهات، بل لابدّ وأن يكون مضافاً إلى ذلك احتمال المعلوم على الأطراف احتمالاً عقلائيّاً، وإلّا فليس العلم الإجمالي بحجّة، لمحض وجود المعلوم الغير القابل للانطباق الّذي يكون محلّاً لاعتناء العقلاء، فإذا لم يصر العلم الإجمالي منجّزاً لفقد شرطه لبيان ليس بتامّ، فالعقاب على مخالفة المعلوم الغير المنجّز عقابٌ من غير بيان، فالتمسّك إنّما هو بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، لا قاعدة رفع الضرر[2].

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه الاستدلال، وأنت خبير بضعفه؛ ضرورة أنّه لو فرضنا ولد المولى اشتبه في ألف نفر غرقى مثلاً، والمولى يأمر

---

(١) فوائد الأُصول: ٢ / ٢٦٣.

(٢) فوائد الأُصول: ٢ / ٢٦٣ و ٢٦٤.

ويُصرّ بإنقاذ ولده، والعبد أيضاً يقدر على إنقاذ الألف جميعهم حتّى يسلم ولد المولى، فمع ذلك لو تسامح العبد وما أخذ الألف أو أزيد أو أقلّ المشتبه بينهم ولد المولى، واعتذر بأنّه لمّا كانت أطراف الشبهة كثيرة، واحتمال المعلوم على كلّ واحد منهم كان ضعيفاً، هل يقبل هذا الاعتذار منه، ولا يراه العقلاء مستحقّاً للذمّ والعقوبة، أو لا يرونه بإنقاذ جميع الغرقىٰ مكلّفاً مقدّمة لخلاص الولد؟ حاشا ثمّ حاشا، فهذا يكشف عن عدم اشتراط منجّزية العلم الإجمالي بما توهّم، بل ولو كان احتمال انطباق المعلوم في كمال الضعف، ولكن نفس وجود المعلوم والعلم به يكفي للمنجّزية ويتمّ به البيان، ولا يتوقّف بعدُ على شيء، خصوصاً في الأُمور المهمّة كأُمور الآخرة، فحيث إنّ العقلاء يرون الضرر الأُخروي أمراً عظيماً، فاحتماله ـ ولو كان ضعيفاً ـ يرونه منجّزاً، ولا يحكمون به بسقوط العلم به عن المنجّزية، كما لا يخفى.

هذه جملة الأدلّة الّتي ذكروها لعدم منجّزية العلم الإجمالي إذا كانت أطرافه غير محصورة، وقد عرفت ضعف جميعها سوى الإجماعات المنقولة الّتي وصلت إلى حدّ الاستفاضة، كما صرّح به شيخنا ﷺ[1].

ولكن لابدّ أن يُعلم؛ أنّ التمسّك بالإجماع إنّما يتمّ لو ثبت كونه تعبّدياً يُحدس به رضا المعصوم عليه السلام على المجمع عليه، ودعوى مثله في المقام في غاية الإشكال، وذلك؛ لأنّ نظر أغلب المجمعين والناقلين إنّما هو بهذه الأدلّة الّتي نقلناها، وعرفت حالها بما لا مزيد عليه، فيكون من الإجماعات الّتي تدّعى لما يرون المسألة موافقة لقاعدةٍ مسلّمة عندهم، مثل استدلالهم بكون الاجتناب عن

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ٢٥٧.

الشبهة الغير المحصورة ملازماً للحرج، أو استدلالهم برواية الجبن، فإنّ كلمات ناقلي الإجماعات مشحونة بهذه الاستدلالات، فحينئذٍ هل يمكن الاعتماد عليها، مع أنّ احتمال كون الاعتماد في النقل على القواعد يكفي، لصيرورة الإجماع موهوناً؟

وبالجملة؛ فحال الإجماع المنقول في المسألة حال سائر الوجوه المستدلّ بها في المسألة.

نعم؛ لو أمكن حمل سائر الأدلّة على ذكرها، تأييداً للمدّعى، بحيث تكون ذكر النكات بعد أن رأوا الحكم مسلّماً عند الأصحاب وانعقاد الإجماع التعبّدي على الترخيص فتعرّضوا لهذه الوجوه تبرّعاً وتأييداً للأمر، لا أن تكون معتمداً مستقلّاً، وتكون هي منشأ دعوى الإجماع، فيتمّ هذا الدليل من بين الأدلّة، وليس ببعيد دعوى ذلك.

مضافاً إلى ما نرى وجداناً دأب المتشرّعة وسيرة المسلمين على عدم اجتنابهم عن الشبهة الغير المحصورة؛ بحيث يمكن دعوى القطع بتحقّق الإجماع قولاً وعملاً على عدم وجوب الاحتياط فيها، كما لا يخفى.

فهذا ممّا لا إشكال فيه في الجملة، بقي الكلام في أمرين: **الأوّل**؛ في أنّ الإجماع قائمٌ على الترخيص حتّى يجوز المخالفة القطعيّة أم لا، بل غايته عدم وجوب الموافقة القطعيّة، البحث في ذلك يختلف باختلاف المباني في العلم الإجمالي، ولابدّ أن يُعلم أوّلاً أنّه بعد ثبوت منجّزية العلم الإجمالي في الجملة قد أشرنا [إلى] أنّه لا مجال لجعل الترخيص شرعاً إلّا بعد ثبوت جعل البدل، فما لم يتحقّق ذلك لا يُعقل جعل الترخيص، فعلى هذا الّذي يثبت بالإجماع إنّما هو

استكشاف جعل البدل أوّلاً، ثمّ العقل يحكم بالترخيص بالنسبة إلى غير ما جعل بدلاً.

إذا عرفت هذا؛ فنقول: أمّا على مسلك كون العلم الإجمالي مقتضياً للتنجيز، فلابدّ أن يُلاحظ أن الإجماع منعقدٌ على أيّ مقدار، هل هو على جواز المخالفة القطعيّة ويُجرى الأصل في سائر الأطراف، ولو كان الشخص بانياً من الأوّل على ارتكاب الجميع، أم الجواز متوقّف على ما لو كان بانياً على ترك ما يحصل به المخالفة القطعيّة؟ فعلى الأوّل، فالعصيان دائرٌ مدار ارتكاب الأخير ومصادفته للحرام الواقعي، وعلى الثاني، فهو عاصٍ من أوّل الأمر.

وبعبارة أُخرى: على هذا المبنى لمّا لم يجز الإتيان بأطراف المشتبه جميعاً، بل لا يجري الأصل فيها رأساً؛ لمكان المعارضة، نعم لمّا سوّغ الإجماع الترخيص في الجملة، فيجوز إجراء الأصل كذلك في بعض الأطراف، فعصيان الأمر الواقعي المعلوم بالإجمال يحصل بارتكاب الجميع، ولكن لو صادف الأخير الواقع لا مطلقاً، وذلك لأنّ المفروض جواز إجراء الأصل بالترخيص الناشئ من قبل الإجماع في الأطراف ما لم تحصل به المخالفة القطعيّة، ولمّا كانت المخالفة لم تتحقّق إلّا بارتكاب الفرد الأخير، فمقتضى ذلك عدم إجراء الأصل بالنسبة إليه فقط، وأمّا قبله فجميع الأفراد تحت الترخيص.

فحينئذٍ؛ لو قصد من الأوّل ارتكاب الجميع [من] العصيان بالنسبة إلى غير ما قبل الأخير ولو صادف الواقع؛ لوجود الترخيص بالنسبة إليها، فلا يعقل أن يكون الواقع معه منجّزاً، فليس بالنسبة إليها متجرّياً أيضاً؛ إذ مورده ارتكاب المنهيّ عنه مع وجود المنجّز لا عند وجود المرخّص، واحتمال مخالفة الواقع بل

التجرّي والعصيان إنّما يصدقان بالنسبة إلى الفرد الأخير، بمعنى أنّه لو صادف الواقع فيتحقّق الثاني، وإلّا فالأوّل.

ولكن هذا لو كان الإجماع منعقداً على الترخيص مطلقاً، وأمّا لو نوقش في ذلك وقيل: إنّ غاية ما يثبت به هو الترخيص فيما لم يكن بانياً على ارتكاب الجميع، فلا بدّ أن يلتزم بالعصيان مطلقاً، ولو كان المصادف للواقع غير الأخير، كما أنّه يصدق التجرّي أيضاً بالنسبة إلى الجميع غير الفرد المصادف، وإن كان في صدق هذا العنوان إشكالٌ من حيث إنّه بارتكاب الجميع لم يفت إلّا غرض واحد، فتأمّل!

وأمّا على مسلك العلّية فلما أشرنا قريباً أنّه لا يثبت بالإجماع إلّا كون بعض الأطراف بدلاً ثمّ منشأ الترخيص من ناحية حكم العقل بالنسبة إلى غيره.

فعلى هذا إنّ جعل البدل يتصوّر على قسمين: فتارة يكون البدل هو آخر الوجودات، بحيث يكون هو مطلوباً فعله أو تركه، كما أنّه ربّما يكون المكلّف به أوّل الوجود فيما لو كان التكليف بصرف الطبيعة، وذلك بأن يقال: إنّ العصيان لا يتحقّق إلّا بالأخير لا بما قبله، فلا بدّ من أن يكون هو بدلاً عن الواقع لا غيره، فعليه إمّا أن لا يكون الشخص قاصداً للجميع حين أخذه بارتكاب المشتبهات.

ثمّ إنّه إمّا أن يبقى على بنائه إلى الآخر، فلا معصية ولا تجرّي، وإمّا لا، بل يرتكب الجميع فيتحقّق العصيان بالأخير لو صادف الواقع، وإلّا فليس بالعصيان الحقيقي، بل يحكم العصيان الّذي يعبّر عنه بالتجرّي.

وإمّا أن يكون بانياً على ارتكاب الجميع بالنسبة إلى غير الأخير لا عصيان ولا تجرّي ولو صادف الواقع، لكون المفروض أنّه بالنسبة إليه مرخّص فيه عقلاً،

فلا يصدق عليه التجرّي أيضاً لعدم وجود المنجّز الّذي قد أشرنا إلى كونه المناط في صدق التجرّي.

نعم؛ يكشف ذلك عن سوء سريرته لو كان قاصداً به التوصّل بالحرام، وأمّا بالنسبة إلى الأخير فالعصيان دائر مدار مصادفة الواقع؛ إذ ليس للبدل موضوعيّة، كما أنّه تجري لو لم يصادف. فتأمّل!

وأُخرى ليس كذلك، بل البدل هو أحد الوجودات لا على التعيين، كما هو التحقيق؛ ضرورة أنّه لا دليل على كون البدل فرداً معيّناً وطرفاً، بل غاية ما يثبت بالإجماع منضمّاً إلى كون العلم الإجمالي علّة تامّة للاحتياط واستحالة مجيء الترخيص مطلقاً من ناحية الشرع، كون أحد الأطراف بدلاً عن المعلوم بالإجمال الموجب لرفع الاحتياط، ولازم ذلك عدم جواز ارتكاب الجميع بترك بعض الأطراف بمقدار المعلوم بالإجمال كيفما كان، ولا تعيّن في ذلك من حيث أوّل الوجود أو غيره، وأمّا تحقّق العصيان بارتكاب الآخر ليس لأجل كونه بخصوصه مطلوب الترك، بل لمّا يرتفع به بعد موضوع الامتثال فيستكشف تحقّق العصيان أمّا بأيّ فرد، فليس بمعلوم، بل هو للواقع، أي ارتكاب الفرد المصادف.

فعلى كلّ حال؛ لازم هذا المبنى كون ارتكاب كلّ واحدٍ من الوجودات تحت طلب الترك في ظرف ارتكاب الباقين، بمعنى أنّ جميع الأطراف سوى بعضها بمقدار المعلوم بالإجمال تحت الترخيص، فحينئذٍ؛ لو ترك منها بمقداره فيكون الباقي مرخّصاً فيه، وإلّا فالجميع مبغوض؛ إذ المفروض عدم جواز الجمع بين ذاك المقدار من حيث الارتكاب مع الباقين، والمفروض عدم كون ذاك المقدار في الأطراف المعيّنة، بل البدل هو ما يحتمل انطباق المعلوم عليه من

الأطراف.

فحينئذٍ؛ من كان بانياً على ارتكاب الجميع بلا عزم ترك البعض فمن أوّل شروعه فيه مبغوضٌ عليه، لإتيانه إمّا بالعصيان الحقيقي أو الحكمي؛ إذ يحتمل أن يكون كلّ واحدٍ منها هو البدل المجعول، فمع هذا الاحتمال تجرٍّ بالنسبة إلى الأفراد الغير المصادفة، كما أنّه عصيانٌ بالنسبة إلى ما هو المصادف.

وبالجملة؛ فعلى هذا المبنى لابدّ من جعل البناء من حين الشروع بالارتكاب على ترك المقدار المعلوم بالإجمال، لأنّه بعد فرض تعلّق التكليف من ناحية العلم الإجمالي، فلا محيص عن الامتثال إمّا حقيقةً بترك الجميع، أو حكماً بترك البدل الّذي هو نقيض ارتكابه الّذي كان مبغوضاً، ومع ترك كلا النحوين من الامتثال والبناء على ارتكاب المجموع، فهو عاصٍ من بدو الشروع؛ لكون المفروض عدم المرخّص حينئذٍ ووجود المنجّز بالنسبة إلى المجموع، فيتحقّق ملاك التجرّي، كما أنّه يتحقّق العصيان الحقيقي أيضاً لو أتى بالمجموع أو البعض، وصادف بينها مع الواقع، فعلى هذا تتمّ مقالة الشيخ ﷺ في المقام، حيث أفاد أنّ مع إرادة ارتكاب الجميع فهو عاصٍ من حين الشروع، لا على الاحتمال الأوّل[1]، كما لا يخفى.

هذا كلّه في حكم الشبهة غير المحصورة، وأمّا الكلام في موضوعها، فقد اختلف الأصحاب في بيان الضابطة لها، وأمتنها ما أفاده الشيخ ﷺ، ومحصّله: أنّ كلّ ما يُعدّ الاجتناب عنه من الشبهات وسواسيّاً لكون كثرة أطرافه أوجب عدم اعتناء العقلاء بها، بحيث يكون المحتاط فيها وسواساً في نظرهم، فهي الشبهة الغير

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ٢٦٦.

المحصورة[١].

فالإنصاف كون هذا الضابط خالياً عن النقض والإبرام بالنسبة، وأمّا في الشكّ في ذلك بأنّ الشبهة هل هي من المحصورة أو غيرها؟ فنذكر الحكم فيه على كلّ واحدٍ من المسالك في الباب، فنقول: أمّا على مسلك من لا يرى العلم الإجمالي مقتضياً للتنجيز رأساً فيما إذا كثرت أطرافه كما يقتضيه الدليل الخامس، فقد يتوهّم أنّه عليه لمّا كان الشكّ حينئذٍ يرجع إلى أصل وجود المنجّز، فمقتضى القاعدة إجراء البراءة، ولكنّه ضعيفٌ في الغاية؛ ضرورة أنّ ذلك في الطريق المنجعل، أي العلم الّذي تكون إرائيّته وطريقيّته ذاتيّة لا يتمّ، بل فيه بعد تحقّقه والشكّ في كثرة الأطراف وعدمها يكون الشكّ في وجود المانع، ومن المعلوم أنّه ما لم يقطع به فالمقتضي على تأثيره باق، كما لا يخفى.

نعم؛ إنّما يتمّ ذلك في الطرق المجعولة كالأمارات الّتي يكون الشكّ في حجيّتها مساوقاً للقطع بعدمها، لا في العلم الّذي طريقيّته ذاتيّة، والأمر فيه بعكس باب الظنّ، فعلى هذا المبنى في باب الشبهة الغير المحصورة لا محيص عن الاحتياط في المشتبهات حتّى يُقطع بتحقّق ضابطة غير المحصورة.

وأمّا على مسلك من لا يرى الفرق بين المحصور وغير المحصور في اقتضائهما الاحتياط والتنجيز، إلّا أنّ الإجماع في غير المحصور قام على الترخيص، ولا مانع منه، لكون العلم مقتضياً فمقتضى القاعدة أيضاً الاحتياط، إذ الشكّ يرجع إلى أنّه هل المورد ممّا قام الدليل فيه على الترخيص أم لا؟ بل يمكن التمسّك بعمومات التكاليف الواقعيّة لإثبات الاحتياط على المسلك الأوّل، وهنا

---

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ٢٧١.

أيضاً، لأنّ الشبهة وإن كانت مصداقيّة إلّا أنّ المخصّص لبّيّ كما أنّه على مسلك التحقيق من كون العلم علّة تامّة، وإنّما يستكشف بالإجماع جعل البدل أيضاً، لا بدّ من الاحتياط حتّى يثبت سقوط التكليف الواقعي عن وجوب الامتثال بجعل البدل عن المعلوم بالإجمال، فعلى كلّ واحدٍ من المباني لمّا كان الشكّ في كون المورد من المحصورة أو غير ما يرجع إلى وجود المانع عن تأثير العلم الإجمالي، فمقتضى القاعدة الاحتياط، فافهم!

الكلام في الأقلّ والأكثر

الكلام في الأقلّ والأكثر، أي: فيما إذا دار الأمر ووقع الشكّ في وجوب مركّب من أجزاء تسعة أو عشرة المعبّر عنه بالواجب الارتباطيّ، فقد وقع الخلاف في أنّ مقتضى الأصل البراءة أو الاحتياط.

وقبل الخوض في المقصود؛ ينبغي رسم أُمور:

الأوّل، لا إشكال في أنّ الضابط للرجوع إلى البراءة هو أن يكون الشكّ في أصل الاشتغال، وكون رقبة العبد تحت تكليف وعدمه، كما أنّ مناط الرجوع إلى الاحتياط هو أن يعلم الاشتغال ويرجع الشكّ إلى حصول الامتثال والفراغ عن المشتغل به، وهذا ضابطٌ لا غبار عليه ولا خلاف فيه، فعلى هذا يكون النزاع في هذه المسألة صغرويّاً لا كبرويّاً.

الثاني: هل المراد بالتكليف الارتباطي الّذي لا يحصل الامتثال به إلّا بإتيان الجزء الأخير من المركّب، هو أن يكون كلّ واحدٍ من الأجزاء في عالم الوجوب والامتثال مشروطاً بوجود الآخر، بحيث يرجع الأمر في التكليف

المركّب والواجب الارتباطي إلى واجبات مشروطة، لكون التقيّد داخلاً في كلّ جزءٍ، ويكون نظير اجتماع نفراتٍ عشرة لتحريك حجرٍ واحد، بحيث يكون تحريك كلّ واحدٍ وتأثيره مقيّداً ومشروطاً بالآخر، أم ليس ضابط التكليف الارتباطي ارتباط امتثال كلّ واحدٍ من الأجزاء بالآخر، بل كلّ منها مستقلٌ في حصول الامتثال به، كما في الوجوب، ويكون نظير تلك النفرات العشرة الّتي يكون كلّ واحدٍ منها مستقلاً في التحريك، ولا تقيّد في عملهم، وإنّما الأثر الواحد منشأ من مجموعهم، كذلك في المقام المناط الارتباطي هو كون منشأ الواجبات المتعدّدة غرضاً واحداً؟

الانصاف أنّه لا سبيل إلى الالتزام بالأوّل وإن اشتهر في لسان بعض، وذلك لأنّه يمكن أن يكون واجبان مستقلّان ناشئين عن مصلحتين، مع ذلك مناط وجوب كلّ واحدٍ منهما بالآخر، ويكون امتثالهما موقوفاً على امتثال الآخر، فإنّه لا يمكن القول بكون هذين الواجبين إنّما مرجعهما إلى وجوب واحد؛ لأنّ الوجوب كذلك لا ينشأ إلّا عن مصلحة واحدة وعلى مخالفته عقوبةٌ فاردة، والمفروض أنّهما ناشئان عن المصلحتين اللتين لازمهما تعدّد العقوبة، فكيف يمكن القول بأنّهما تكليفان ارتباطيّان بالمعنى المصطلح؟

فعلى هذا ليس مناط الارتباط إناطة امتثال أحد الواجبات بالآخر واشتراط وجوب كلّ واحد بالآخر، كما أنّ مناط الاستقلال ليس عدم إناطة واجب وتكليف بالآخر في ظرف الامتثال، وتعلّق التكليف بحيث كلّما تحقّقت الارتباطيّة كذلك، يخرج التكليف عن الاستقلال، بل التحقيق أنّ المناط الارتباطيّ هو المعنى الثاني، أي ما يكون التكليف في الأُمور المتعدّدة ناشئاً عن

غرض واحد ومصلحة فاردة الّتي هي علّة الأمر والإلزام، ولو لم يكن بينها ارتباطٌ في عالم الامتثال ولا تقييدٌ في عالم التكليف بل كانت ذواتٍ متعدّدة متباينة تعلّق عليها التكليف، وأُلزم بإيجادها مجتمعاً لكونها ذات مدخليّة في تحقّق الغرض الواحد.

فحينئذٍ؛ يكون عنوان الاجتماع في الوجود والوجوب أو اشتراط امتثال كلّ من الأجزاء بامتثال الآخر، هذه عناوين منتزعة ممّا هو موضوع الحكم، ويكون من أحواله وعوارضه، ولا يُعقل أن تكون هي نفس الموضوع، كما يستحيل أن يكون الموضوع معروضاً للحكم بلحاظ تقيّده بها، بل الملحوظ ليس إلّا ذواتٍ متعدّدة، فلمّا كانت محصّلة لغرض واحد فكلّف بها.

فالحاصل؛ أنّ الضابط في الواجب الارتباطي هو أن يكون الغرض للتكليف بالمتعدّد واحداً، أو الحكم واللحاظ فارداً، فبهذه الجهة يُجمع بين المتكثّرات في الوجود، الّتي هي في قبال ما هي المتّحدات في الوجود، كما في مصاديق الكمّ المتّصل مثل الخطّ الطويل الّذي ليس في الخارج إلّا وجوداً واحداً، ولكن للعقل أن يُحلِّله ويجعله متعدّداً، فيصير هذا الوجود الكمّ الواحد متكثّراً وتتصوّر له الأجزاء، ولكن لا خفاء في أنّه ليس لهذه الكثرة واقع، بل هي اعتبارٌ محض صرف، لا وجود لها إلّا في الذهن، وهذه بخلاف المركّبات الخارجيّة، فإنّها عكس ذلك؛ لأنّها مع كونها في الخارج متكثّرات، مع ذلك تعتبر وجوداً واحداً كالصلاة المركّبة من الركوع والسجود والقراءة وغيرها، فهي في الواقع متعدّدات، وإنّما اعتبرت واحداً بلحاظ طروّ إرادةٍ واحدة عليها؛ لكونها مُحصّلة لغرض واحد.

ولا ينافي ذلك ما بنينا عليه في باب الصحيح والأعمّ من أنّه لا بدّ من فرض جامعٍ ذاتيّ بين الأجزاء؛ لأنّه كان في مقام تصوير الجامع؛ لكون وضع الألفاظ للصحيح متوقّفاً عليه، فهو جامعٌ اعتباري لتصحيح هذا العنوان، ولا ربط له بالمقام الّذي ليس الغرض إلّا البحث عن واقع الأمر، ومعرفة أنّ الواجب يصير ارتباطيّاً إنّما هو لوجود علقة بين نفس الأُمور المتعدّدة الممتازة في الخارج، بحيث صار اشتراط وجود كلّ منها في عالم التأثير بالآخر منشأً لصيرورة المكلّف به ارتباطيّاً، حتّى لو لم يكن كذلك يستحيل تعلّق الإرادة الواحدة بها، وإنّما أمكنت لكون متعلّقها الجامع بينها، لا بما هي متباينات أم المنشأ شيء آخر.

أمّا إنكار إمكان صيرورة الأُمور المتباينة بما هي كذلك موجبة لحصول غرض واحدٍ، فقد بيّنا بطلانه في بحث تعريف العلم، من أنّه إنّما يمتنع ذلك لو كان الغرض بسيطاً من جميع الجهات، فلا بدّ حينئذٍ من وجود الجامع بين المحمولات والمسائل، وبذلك تمتاز العلوم بعضها عن الآخر، أي بفقد ذاك الجامع بين مسائل العلم الآخر، وأمّا لو لم يكن الغرض كذلك، بل كان ذات جهات، فحينئذٍ لما يمكن أن تحصل كلّ جهةٍ منه من أمرٍ من الأُمور، ولا مانع من ذلك أبداً، كما لا يخفى.

فلا يتوقّف على وجود الجامع بينها، بحيث يكون هو بما هو الجامع موضوعاً للعلم، ومعروضاً للمسائل المختلفة المبحوث عنها فيه، وإن أمكن انتزاع الجامع الاعتباري عنها، ولكن هذا لا ربط له بعالم الثبوت.

إن قلت: إنّ ما ذكرت من إمكان حصول الغرض الواحد عن المتكثّرات واقعاً بلا وجود الارتباط والتقيّد بينها، لا يتمّ في ما نحن فيه، أي في باب العبادات والتكاليف المركبّة الشرعيّة مثل الصلاة وغيرها؛ إذ لا إشكال أنّ الغرض

فيها واحدٌ بسيط من جميع الجهات ولا تكثّر فيه أصلاً، فكيف يمكن أن يحصل من المتباينات بما هي كذلك ؟! بل لابدّ أن يكون بينها جهة ربط هي الجهة الجامعة فتكون هي مؤثّرة في تحقّقه، فعلى هذا تكون وحدة الغرض كاشفة عن وجود ذاك الجامع والعلقة الذاتيّة بين الأجزاء المتباينة، فلا يمكن أن تنشأ الوحدة بينها من ناحية الغرض ثبوتاً، بل الأمر بالعكس، لكون المفروض أنّه معلولٌ لها، فلا يبقى المجال لإنكار الارتباط بين الأجزاء الّذي هو عبارة أُخرى عن اشتراط تأثير كلّ منها بالآخر.

قلت: قد أشرنا في صدر البحث؛ [إلى]أنّ توقّف تحقّق واجب على واجب آخر ما لم يكن الغرض المترتّب عليهما واحداً، لا يوجب صيرورتهما ارتباطيّاً؛ ضرورة إمكان حصول غرضين مستقلّين عن المتباينين بلا وجود جامع بينهما، وإن انتزع عنهما جامعٌ اعتباري، فيصير الغرضان أيضاً واحداً بالاعتبار، ولكنّهما حقيقةً متعدّدان.

فحينئذٍ؛ لا يمكن أن يصير ذلك ملاكاً للارتباطيّة، بل لا أن تلاحظ حيثيّة الغرض، فإن كان الغرض المترتّب على المتباينين واحداً، فالواجب ارتباطي، ولو لوحظ المتكثّران بما هما متباينان وإن كانا متعدّدين فالواجب استقلاليٌّ، وإن لوحظا مجتمعين ومرتبطين لا يتوقّف حصول الغرض الواحد على وجود الارتباط بين الأجزاء الكثيرة، إذ ليس الغرض الواحد إلّا مرتبة كاملة من الوجود، قد تحقّقت باجتماع مراتب ضعيفة، نظير الإنسان الموجود في ضمن أربعة من أفراده، فإنّه قد اجتمعت مرتبة من الإنسانيّة المتحقّقة في ضمن زيدٍ، والأُخرى في ضمن عمرو وبكر، فتحقّقت مرتبة كاملة من الإنسانيّة باجتماعها بلا

توقّف وارتباط بينها، بحيث تكون ذات الأفراد محفوظة منسلخةً عن حدودها الشخصيّة، فحصلت بها طبيعةُ الإنسان.

وكما في القطرات المجتمعة من الماء الحاصل بها منٌّ من الماء، فلا يمكن أن يُقال: إنّه لمّا كان بينها الارتباط الذاتي الّذي هو الجامع فيه تحقّق ذاك المقدار من الماء، بل المتحقّق من الوجودات الضمنيّة المتباينة خارجاً مع كون الذوات محفوظة، والحدود منسلخة؛ لعدم إمكان بقاء حدّ الضعيف مع الكامل، بحيث لولا تحقّق ذاك الوجود الكامل [تكون]؛ القطرات المتكثّرة بحدودها محفوظة، فكذلك الغرض الحاصل من الصلاة المركبّة من تلك الأجزاء، لولا هي واحدة لما كان مجال دعوى الارتباط بين الأجزاء، بل هي مراتب من الوجودات مستقلّات واقعاً، نعم؛ من وحدته استكشفنا الارتباط بينها.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّه ليس وحدة الغرض إلّا مرتبة كاملة من الوجود الحاصلة من اجتماع الأغراض المترتّبة على الركوع والسجود والقراءة، وغيرها من الأجزاء، فاشتدّت المراتب، فحصلت الوحدة الكاملة بلا وجود ارتباط بينها وجامع كذلك.

نعم؛ لو فرض جامع، إنّما هو الجامع السرياني نحو الطبيعة السارية، لا صرف الوجود، بمعنى أنّه الجامع المتحقّق في ضمن كلّ مرتبة من الأجزاء لحصّة منه، والقابل للانطباق على كلّ من المراتب حين الانطباق على المراتب الأُخر، ولكن بمرتبةٍ من الوجود غير مجتمعة مع المرتبة الأُخرى المتحقّقة في ضمن جزءٍ آخر، وما تصوّرنا من الجامع في باب الصحيح والأعمّ هو هذا الجامع، لا الجامع الصرف الوجودي، حتّى يكون المؤثّر في تحقّق الطبيعة الجامع الحاصل من

الارتباط بين المتكّثرات كما توهّم، بل المتكّثرات بما هي كذلك بذواتها الّتي هي وجودات ضمنيّة محصّلة للطبيعة الكاملة، حتّى لو تُفرض الطبيعة الحاصلة واحدة لا ارتباط بين تلك المتباينات حقيقة وفي نفس الأمر.

فممّا ذكرنا انقدح سرّ ما قلنا من أنّ الوجودات المجتمعة بما هي مجتمعةٌ ومتوقّف تحقّق الامتثال بكلّ منها على الآخر، لو لم يكن الغرض المترتّب عليها واحداً لم يكن وجه للحاظ الارتباط وجعل الواجب واحداً بينها، كما أنّه لو كان الغرض متعدّداً نحكم باستقلالها، ولو كان امتثال كلّ منها مشروطاً بالآخر فمناط الارتباطيّة في الواجبات المتعدّدة ليس إلّا كون الإرادة المتعلّقة بها وكذلك الغرض الحاصل منها واحدة، فالأجزاء بما هي متبايناتٌ في الوجود بذواتها الّتي كلّ ذاتٍ منها مشتملة على مرتبةٍ من الغرض الّتي باجتماعها تشتدّ الإرادة المتعلّقة بالمجموع، بحيث يكون بالتحليل كلّ مرتبةٍ منها متعلّقة لحصّةٍ من الإرادة أوّلاً بهذه الحيثيّة، بل بجامعها السرياني هي المحصّلة للمركّب الّذي به يتحقّق الغرض الواحد، وتعلّقت الإرادة به أيضاً، فمن هذه الجهة صارت تلك المتكّثرات المجموعة تحت إرادة واحدة ارتباطيّة، وسُمّيت أجزاء دون أن تكون واجبات مستقلّة، فهي المؤثّرات الضمنيّة، بحيث يتوقّف تأثير الضمنيّة من كلّ منها على الاجتماع مع الآخر حتّى يحصل الغرض منها الّذي ليس هو إلّا عبارةً عن مجموع تلك المراتب المتكثّرة.

وقد عرفت [أنّ] كلّ جزءٍ مشتمل على مرتبةٍ منه، ومن المعلوم أنّ هذا لا يلازم الارتباط الذاتي بين الأجزاء، بل هو في التأثير بالنسبة إلى حصّة نفسه مستقلٌّ، وإنّما لاجتماعها المدخليّة في تحقّق تلك المرتبة الكاملة من الوجود والطبيعة، وهو الغرض التامّ، فكيف كان؛ لا مؤثّر فيه إلّا نفس ذوات الأجزاء،

وأمّا الجامع الّذي تصوّرناه لا يهمّنا في المقام، وإنّما هو مربوط ببحث الصحيح والأعمّ.

الثالث: في أنّه ما المناط في الأقلّ والأكثر، وما الفارق بينه وبين المتباينين؟ **فنقول**: إنّه قد أشرنا في بعض المباحث السابقة إلى أنّ الضابطة في الشكّ في الأقلّ والأكثر هو أنّه لو كان المفروض كون الأكثر واجباً، الأقلّ قطعاً واجب، بخلاف العكس، فعلى هذا لابدّ وأن يكون الأقلّ لا يمكن أن يتحقّق في ضمن فردٍ مباين مع الأكثر، وإلّا فيخرج عن هذا الباب، مثلاً فيما إذا دار الأمر بين أن يكون الإنسان المطلق واجب الإكرام أو فرد خاصّ، وهو زيدٌ مثلاً، فلا مجال لدعوى أنّه من باب دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، إذا الفرد مشتملٌ على الإنسانيّة وشيء زائد وهو الخصوصيّة الفرديّة، فيقال: إنّ الأصل البراءة من الخصوصيّة، ولا يجب إلّا إكرام الإنسان المطلق، وهو الأقلّ.

وذلك؛ لأنّ الإنسان لمّا كان بإطلاقه قابلاً لأن يتحقّق في ضمن زيد والأفراد الأُخر، بحيث يكون في كلّ فردٍ حصّة من طبيعة الإنسان غير الحصّة الأُخرى الموجودة في الآخر، ونسبة الطبيعة إليها نسبة الآباء إلى الأولاد، فحينئذٍ في الدوران المزبور وجوب إكرام زيد لا يلازم وجوب إكرام الإنسان المطلق، أي القابل لأن يوجد في ضمن عمرو، كما أنّ وجوب إكرام الإنسان المطلق لا يلازم إكرام زيد بخصوصه؛ لأنّ الموجود فيه الطبيعة المهملة من الإنسان الكلّي لا المطلقة، فيتحقّق ـ فيما إذا دار الأمر بين تعلّق التكليف بطبيعة مطلقة، أو فرد منه ـ ملاك دوران الأمر بين المتباينين، وهو صدق القضيّة التعليقيّة من الطرفين؛ إذ يصير الأمر حينئذٍ أنّه لو كان زيدٌ بخصوصه واجب الإكرام، فالإنسان المطلق

ليس بواجب إكرامه، وكذلك لو كان الإنسان المطلق واجباً إكرامه فخصوص زيد ليس بواجب الإكرام.

وبالجملة؛ فالقطع بتعلّق التكليف بأحد الطرفين لا يلازم تعلّقه بالآخر، وهذا هو ملاك الأقلّ والأكثر.

نعم؛ يصدق هذا الملاك لو اشتبه وتردّد الأمر في شخص زيد بأنّه بخصوصه واجب الإكرام، أو هو أو عمرو مثلاً، فحينئذٍ؛ لمّا كانت الخصوصيّة أمراً زائداً، بحيث لو علمنا بوجوبها نقطع بوجوب إكرام زيد، وأمّا لو لم تكن الخصوصيّة واجبة فليس كذلك، وربّما يثمر ذلك من حيث قصد القربة، فيتحقّق بالنسبة إليه ملاك الأقلّ والأكثر، فافهم واغتنم!

الرابع: بعد أن ظهر لك أنّ الأقلّ هو الّذي بذاته محفوظ في الأكثر، وأنّ كلّ ما يكون له من حصول الامتثال به لو كان هو الواجب، فعند تحقّقه في ضمن الأكثر أيضاً موجودٌ، ولا ينفكّ عنه حين تحقّقه في ضمن الأكثر شيءٌ سوى حدّ الأقلّ، فينعدم لانضمام الجزء الآخر به، وإلّا فتخرج المسألة من باب الأقلّ والأكثر، بأن يكون للأقلّ شيءٌ غير ما يكون له حين تحقّقه في ضمن الأكثر ويدخل في المتباينين.

وبالجملة؛ فالأصل حين تحقّقه في ضمن الأكثر على اقتضاء ذاته من إيفائه بمرتبة من المصلحة والغرض باقٍ بعين ما يكون له لو كان واجباً مستقلّاً، وانضمام جزءٍ وأمرٍ زائدٍ به لا ينثلم به شيء، سوى أنّه يعدم به حدّه الخاصّ ولا يجوز أن تكون له سعة وجود بحيث يوجد في فرد آخر ويجتمع معه، فيصير ذات خصوصيّة أُخرى مضافاً على حدّه الخاصّ به.

فحينئذٍ؛ لو فرضنا أنّه انعدم جزءٌ من المركّب الّذي قوام تحقّقه وتأثيره العامّ إنّما هو بأربعة أجزاء مثلاً، فهل استناد عدم المركّب الّذي يعدم حينئذٍ قطعاً إلى فقدان ذاك الجزء فقط أو إلى نقص وقصور في سائر الأجزاء معه، الّذي نشأ قصورها أيضاً من جهة فقده؟

لا خفاء في أنّ كلّ مركّبٍ لمّا كان لكلّ جزءٍ منه مدخليّةٌ في تحقّقه، وهي بمنزلة المعدّات له، وبالتحليل في عالم الواقع تترشّح كلّ حصّة من وجوده من ناحية كلّ جزء منها، فعلى هذا يُتصوّر لهذا المركّب إعدام أحدها ما يكون منشأه عدم جميع الأجزاء من عدم كلّ واحدٍ منها مع وجود الباقي إعدام أربعة غير الأوّل، وليس يعقل أن يُستند مع ذلك عند عدم جزءٍ خاصّ عدم المركّب بوجود سائر الأجزاء ونقص فيها؛ لأنّ المفروض أنّ كلّاً منها بمقتضى ذاته له التأثير في تحقّق المركّب، ويستحيل أن يكون ذلك مستنداً إلى سائر الأجزاء، بل إنّما اجتماع كلّ جزءٍ مع الآخرين، له المدخليّة في تحقّق المركّب التامّ لا في مؤثّرية الجزء بالنسبة إلى حدّ نفسه وتأثيره الضمني.

وبعبارةٍ أُخرى: قد عرفت أنّ كلّ جزءٍ من الأجزاء الّتي يتحقّق بها المركّب مشتملٌ على مرتبة من الغرض الّذي يتحقّق باجتماعها الغرض التامّ، فكلّ واحدٍ منها بالنسبة إلى ما له من الغرض مستقلٌّ في ترشّحه عنه، ومقتضى ذاته، حتّى لو منعت المقدّمة السابقة وبُني على كون التأثير الضمني للأجزاء متوقّف على التأثير الآخر، بحيث يكون المؤثّر أمرين: ذات وتقيّدٌ، مع ذلك نُنكر أن تكون مؤثريّة ذات الجزء موقوفة على تأثير الجزء الآخر فعلاً، بل غايتها توقّف تأثيرها الفعلي على وجود الجزء الآخر وحصول التقييد، لا أصل قابليّته، فإنّ ذلك محال عقلاً.

فالحاصل: أنّ المركّب الّذي هو عين الأجزاء بالأسر، فعدمه لعدم أحد الأجزاء وإن كان عين عدم مجموع الأجزاء، ولكن لا يلازم ذلك أن يكون منشأ عدمه حين تحقّق بقية الأجزاء قصورها في التأثير، بل هو مستند إلى عدم اجتماع الأجزاء الّذي مستنده فقدان ذاك الجزء الرابع له، وكمال الفرق بين هذه الصورة وبين ما لو فقد الأجزاء بالأسر، فإنّه حينئذٍ عدم المركّب مستندٌ إلى عدمها جميعاً والمؤثّرات بذاتها مفقودة، بخلاف ما لو فقد أحدها؛ ضرورة أن فقد المركّب مستند إلى أمرين مختلفين، بمعنى أنّ إضافة المعدوم لهذا الجزء غير إضافته بالأجزاء الموجودة، فبالنسبة إليه إنّما هو إعدام ذات المؤثّر، وإلى سائر الأجزاء منع عن تأثيرها الفعلي واتّصافها بالمؤثّرية مع قابليّتها بذاتها له، وعدم نقصٍ فيها أصلاً فليس عدم المركّب الّذي فرضنا أنّ قوام تحقّقه بأربعة أجزاء عند فقد أحدها إلّا مستنداً بعدمه فقط، لا إلى سائرها مع وجودها، كما لا يخفى.

الخامس: إنّ المراد بالأقلّ هو أن يكون الشيء محدوداً بحدّ خاصّ لو زيد عليه ليخرج عن كونه أقلّ ويصير جزءً للأكثر وعينه، فعنوان الأقليّة محفوظٌ ما دام لم يُضف إليه جزء آخر، ومشروطٌ بعدم الزيادة، فنصف الذراع من الخطّ خصوصيّة محفوظة ما لم يزد عليه نصفٌ آخر، فيصير ذراعاً واحداً، وإلّا فيسقط الحدّ وتبقى الذات الّتي هي لا بشرط.

هذا واضحٌ؛ وإنّما الكلام في أنّه ليس كلّ ما زيد خارجاً على شيء اعتبر كونه أقلّ فيخرج عن الأقليّة ويفوت عنه الاتّصاف، وذلك؛ لأنّ الأقلّ الّذي هو عبارةٌ عن حدٍّ خاصٍّ مشروطٍ بعدم انضمام جزءٍ آخر عليه، قد يعتبر كونه كذلك خارجاً، مثل الخطّ الّذي قلنا يُفرض في الخارج نصف ذراع، فلو أُضيف عليه

مقدارٌ من الخطّ ليخرج في الخارج عن ذاك المقدار المخصوص، وقد يُعتبر كون شيء كذلك أي محدوداً بحدّ الأقليّة لا في الخارج، بحيث لو زيد عليه حصّة أُخرى من الوجود في الخارج لا يخرج عن كونه أقلّ أيضاً في الموطن الّذي لوحظ فيه العنوان، وهذا بشرط لا، في عالم العروض، وإن كان في عالم الاتّصاف لا بشرط، كما أنّ الأوّل في عالم الاتّصاف والعروض كليهما بشرط لا، وهو الّذي جزءٌ حقيقةً للكلّ بخلاف الثاني، فإنّه جزءٌ إن أُخذ بشرط لا، وإن أُخذ لا بشرط فهو عين الكلّ.

وبالجملة: فهذا القسم إنّما يتّصف بالأقليّة في عالم الاعتبار لعدم لحاظ الزائد معه وأخذه بشرط لا ذهناً، وذلك يكون بالنسبة إلى الخارجيّات، مثل الجسم الطويل الّذي طلعت الشمس على مقدارٍ منه، فكذلك لو فرضنا أنّه في الخارج مركّبٌ قد زيد على ما اعتبر له من الأجزاء جزءٌ آخر.

فكما أنّه لا يقال في ذاك الجسم الخارجي بأنّ ذاته ناقصة وليست قابلة لأن تطلع الشمس على جميعها، مع أنّ استعداد الشمس لوجود الحاجب له ليس أزيد ممّا طلعت عليه، ولا يوجب ذلك أن يصير الجسم في الخارج أقصر ممّا كان عليه، ويصير وجوده العيني محدوداً؛ لعدم وقوع شعاعها على تمامه، فكذلك في المركّب الاعتباري الّذي تعلّقت الإرادة بإيجاده مثلاً من أربعة أجزاء لا زائداً عليها ولا ناقصاً عنها، لا يوجب أن يصير المركّب في الخارج محدوداً بحدّ الأقلّ؛ إذ القصور الّذي في ناحية الإرادة الّتي هي بمنزلة العرض للجسم، لا يُعقل أن يصير منشأً لتحديد المراد إلّا في طرف الاعتبار، فالموجود الخارجي ذاته الّتي قامت بها المصلحة متعلّقةٌ للإرادة، فلو اجتمع مع الزائد لا يخرج عن اشتمالها

عليها؛ إذ المفروض عدم اعتبارها خارجاً بشرط لا، وعدم سراية الحدّ الاعتباري إلى الخارج أيضاً حتّى يوجب تحديده فيه، فبقي كون الذات في الخارج لا بشرط متعلّقاً للإرادة، لكونها بمرتبتها الخاصّة مشتملة على المصلحة.

فحاصل الكلام؛ أنّ باب الأقلّ والأكثر الّذي ليست الأقلّية فيه إلّا باعتبار لحاظ جملة من الأُمور منضمّة، الّتي تعلّقت بها الإرادة خاصّة بشرط عدم انضمام شيء معها، إنّما هو يمتاز عن المتباينين من جهة أنّ العلم الإجمالي فيه إنّما يتعلّق بنفس الذاتين الممتازتين في الخارج ذاتاً، ففيه ما به قوام العلم الإجمالي ـ وهو العلم بتكليف مردّد بين تعلّقه بموضوع خارجيّ أو بموضوع آخر بلا علم تفصيلي بأحدهما ـ محقّقٌ، بخلاف باب الأقلّ والأكثر؛ إذ بعد أن فرضنا أنّ الأقلّ لو كان واجباً مثلاً فإنّما أُخذ بشرط لا في عالم العروض، لا في عالم الوجود والاتّصاف، وإلّا ليدخل في المتباينين؛ إذ الأقلّ المحدود بالحدّ الخارجي مباينٌ مع الأكثر، ولا يعقل أن يجتمع معه بأن يتحقّق في ضمنه؛ ضرورة أنّ الخطّ المتّصف بنصف الذراع خارجاً، منهاضٌ عن ذراع من الخطّ، ويستحيل أن يتحقّق في ضمنه.

فحينئذٍ؛ لو كان هو متعلّق التكليف، فلو تحقّق في الخارج في ضمن الأكثر فذات الأقلّ الّتي هي توأمٌ مع المصلحة على ما عليها من اشتمالها عليها وكونها متعلّقاً للإرادة، باقية، ويقع الامتثال به أيضاً، فليس في ناحية الذاتين ـ أي الأقلّ والأكثر ـ ملاك تحقّق العلم الإجمالي، وهو صدق قضيّة تعليقيّة من كلّ واحدٍ من الطرفين، موجوداً؛ إذ لا يصدق أنّه لو كان الأكثر واجباً لم يكن الأقلّ بواجب، كما أنّه لا يصدق أنّه لو كان الأقلّ واجباً فالأكثر ليس بواجب، بل أن تكون ذات الأقلّ واجباً والأكثر كذلك، وليس الملاك أيضاً بالنسبة إلى الحدّ الخارجي موجوداً؛

لعدم كونهما بهذا الحدّ متعلّقاً وموضوعاً للتكليف، بل نفس الذاتين بما هما مرتبتان من الوجود إحداهما متعلّقٌ له، وأمّا الحدّ الاعتباري قد بيّنا أنّه يستحيل أن يحدّد الشيء خارجاً حتّى يصير بذلك موضوعاً للعلم الإجمالي ويصدق عليه، وأمّا الحكم المتعلّق بهما فذاته أيضاً ليس فيه ملاك العلم الإجمالي محقّقاً؛ لعدم صدق القضيّة التعليقيّة فيه.

بقي حدّ الحكمين، أي الحكم المتعلّق بالأقلّ والأكثر القصير أو الطويل، فهما وإن تعلّق بهما العلم الإجمالي إلّا أنّ حدّ التكليف ليس محلّاً لاعتناء العقلاء، بل همّهم كشف إرادة المولى، فحينئذٍ يوجبون الامتثال لاستكشاف الإرادة بلا نظر إلى حدّه، مضافاً إلى كون هذا العلم منحلّاً للعمل التفصيلي بالأقلّ، فاتّضح من ذلك كلّه خروج باب الأقلّ والأكثر عن بحث العلم الإجمالي؛ إذ ما يمكن أن يكون العلم الإجمالي فيه لو وُجد مؤثّراً، فملاك العلم الإجمالي فيه غير محقّق، وهو الذاتان، وما تحقّق فيه ملاكه إمّا خارجٌ عن الباب أو منحلٌّ، فتأمّل جيّداً!

إذا عرفت هذه الأُمور؛ فنقول: ينبغي البحث أوّلاً في ما سلكه القوم في المقام، أمّا صاحب «الكفاية» فقد استشكل في جريان البراءة العقليّة وأجرى البراءة الشرعيّة[1].

توضيح كلامه؛ أنّه إمّا أن يُبنى على كون التكاليف المتعلّقة بالطبائع أفرادها واجبةٌ بالوجوب المقدّمي، وكذلك أجزاء المركّب، لا أن تكون واجبات عينيّة، وإمّا أن يُبنى على كونها واجبةً بعين وجوب الطبيعة أو المركّب، وليس هنا العنوان المقدّمي، أمّا على كون وجوب الأجزاء مقدّمياً، فحينئذٍ فيما إذا دار الأمر بين

(١) كفاية الأُصول: ٣٦٥ و ٣٦٦.

وجوب الأقلّ أو الأكثر الّذي مرجع الشكّ بالتحليل هو كون الأجزاء الثلاثة واجبة أو الأربعة مثلاً، لازم ذلك هو العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ أي الأجزاء الثلاثة إمّا وجوباً مقدّمياً أو نفسياً، ثمّ إنّه هل هذا العلم التفصيلي يوجب الانحلال أم لا؟ موقوفٌ على عدم تنجّز العلم السابق وتنجّزه، ولمّا كان تحقّق هذا العلم التفصيلي بأحد الوجوبين للأجزاء موقوفاً على منجّز العلم الإجمالي السابق حتّى يثبت وجوب الأكثر ليثبت به وجوب الأجزاء مقدّمةً، فلا يمكن أن يؤثّر هذا العلم بالنسبة إلى العلم السابق ويجعله منحلاً.

وبعبارة أُخرى: ليس هذا العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ الّذي هو أحد طرفي العلم الإجمالي من قبيل قيام الأمارة في بعض أطراف العلم الإجمالي حتّى يوجب انحلاله؛ ضرورة أنّ هذا العلم في الرتبة المتأخّرة من العلم الإجمالي وتنجّزه؛ لأنّه متولّد منه، وأحد طرفي هذا العلم وقوامه موقوف على تنجّز العلم الأوّل، فكيف يُعقل أن يؤثّر فيه ويوجب انحلاله؟

وبالجملة؛ فعلى هذا المبنى في باب المركّبات وأجزائها لا مجال للقول بانحلال العلم الإجمالي في باب الأقلّ والأكثر؛ للعلم التفصيلي بالتكليف بالأقلّ؛ لأنّ العلم اللاحق لا يوجب انحلال العلم السابق ولا يوجب جعل البدل أيضاً.

فالجواب عن ذلك؛ أنّ المبنى فاسدٌ وخلاف مبنى «الكفاية» أيضاً، وقد أوضح فساده في بحث مقدّمة الواجب، وأفاد بما هو التحقيق من كون التكليف بالأجزاء عين التكليف بالكلّ[1]، فظهر أنّ كلامه في المقام ليس على هذا المبنى.

ويظهر من كلامه ﷺ أنّ منشأ التزامه بعدم الانحلال هو الملازمة بين التكليف

---

(١) كفاية الأُصول: ٩٠.

بالأقلّ والتكليف بالأكثر، بمعنى أنّه وإن كان العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ المردّد بين كونه نفسيّاً أو غيريّاً ثابت، إلّا أنّ ذلك لا يوجب انحلال العلم الإجمالي؛ إذ وجوب الأقلّ مطلقاً ملازمٌ لوجوب الأكثر، فتنجّز العلم بوجوب الأقلّ مطلقاً ملازمٌ لتنجّز العلم الإجمالي وتنجّز التكليف بالأكثر، فلا يمكن أن يصير موجباً لانحلاله، وإلّا يلزم من العلم الإجمالي بالأقلّ عدمه، وهذا خلف، فتنجّز العلم بالأقلّ موقوفٌ على تنجّز العلم الأوّل بينه وبين الأكثر[1].

هذا؛ وفيه؛ أنّه لا خفاء في أنّ للأكثر المركّب من أجزاءٍ أربعة مثلاً تتصوّر أنحاءٌ من العدم، مستندة إلى كلّ واحدٍ من عدم الأجزاء، فيجب حفظ وجود المركّب من ناحية سدّ باب إعدام الأجزاء بجميعها؛ إذ المفروض أنّه بترك كلّ واحدٍ منها، ولو كانت البقيّة يؤتى بها مع ذلك يعدم المركّب، وقد ثبت في المقدّمات أنّ عدم المركّب في هذه الصورة مستند إلى عدم ذاك الجزء الفاقد، لا إلى قصور في الأجزاء الموجودة.

فحينئذٍ؛ لمّا كان الأكثر لم يثبت حفظ وجوده من ناحية الجزء المشكوك فيه، بل غاية ما ثبت إنّما هو من جهة الأجزاء الثلاثة؛ لوجود الطريق إليها من ناحية العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ إمّا نفسيّاً أو غيريّاً؛ فالملازمة المذكورة لا تقتضي تنجّز العلم بالأكثر إلّا بهذا المقدار، أي بالقدر الّذي قام عليه الطريق، ويقتضي سدّ باب عدمه من ناحية الثلاثة لا مطلقاً، فكيف يمنع عن الانحلال مطلقاً ؟ وإنّما يمنعه عن انحلاله بمقدار الأقلّ.

فالحاصل؛ أنّه كما يُتصوّر لفعليّة الحكم والتكليف مراتب ثلاثة: الفعليّة

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٦٤.

المطلقة، وهي الّتي لابدّ من حفظ وجودها من ناحية جميع مقدّماتها والتكليف الشأني المحض، أي ما ليس واجباً امتثاله فعلاً أصلاً والفعليّة من جهةٍ المعبّر عنها في كلام شيخنا ﷺ بالفعليّة التوسّطية[١]، وهي الّتي تقتضي حفظ وجود التكليف من ناحية بعض مقدّماته دون أُخرى، كذلك يُتصوّر للتنجّز هذه المراتب الثلاث، فلا ينافي أن يكون التكليف فعليّاً مطلقاً، مع ذلك من حيث التنجّز شأنيّاً محضاً؛ لعدم قيام الطريق عليه أصلاً؛ ضرورة أنّه تابعٌ للطريق أو لم يكن منجّزاً إلّا من جهة دون جهةٍ، كما في ما نحن فيه؛ إذ المفروض أنّ فعليّة الأكثر مطلقاً، أي حتّى من جهة المقدّمة الرابعة المشكوكة لم يثبت تنجّزها، بل إنّما ثبت من ناحية الأجزاء الثلاثة، وهذا المقدار من التنجّز لا يقتضي إلا امتثال الأكثر من ناحية هذه المقدّمات بالإتيان بالأقلّ لا الأكثر بقولٍ مطلق، وهذا هو التنجّز التوسّطي، أي ما يحكم العقل بوجوب الامتثال من جهةٍ دون جهة؛ لعدم قيام الطريق على التكليف إلّا كذلك، فلا منافاة بين تسليم الملازمة المذكورة والالتزام بانحلال العلم الإجمالي بين الأقلّ والأكثر؛ لما عرفت من عدم التلازم بين تنجّز التكليف بالأكثر من ناحية العلم بالأقلّ تفصيلاً وتنجّزه مطلقاً، حتّى يمنع ذلك من الانحلال الّذي يقتضيه العلم التفصيلي بتنجّز التكليف في بعض أطراف العلم الإجمالي وهو الأقلّ.

فما توهّم من كون الملازمة المذكورة مقتضية لتنجّز التكليف بالأكثر مطلقاً الموجب ذلك لعدم العلم التفصيلي بالأقلّ سبباً للانحلال[٢]، في غير محلّه.

هذا كلّه بناءاً على مقدّميّة الأجزاء للمركّب وكون الوجوب لها غيريّاً، لا أن

---

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ٢٤٦ و ٣٥٦.

(٢) فرائد الأُصول: ٢ / ٢٣٣.

يكون وجوبها نفسيّاً بعين وجوب الكلّ، وأمّا بناءاً عليه فنقول: أيضاً لا يتمّ كلام صاحب «الكفاية» وما أورده في «الحاشية»[١].

توضيح ذلك؛ أنّه لا إشكال في أنّ الذوات المتباينة الّتي يُعتبر في لحاظ الأمر اجتماعها والإتيان بها كذلك؛ ليحصل به الغرض الواحد، لا ملازمة بين كونها كذلك في لحاظه أن تكون في الخارج أيضاً مجتمعة، حتّى يكون لازم ذلك أنّه إذا تردّد الأمر بين أن يكون مركّبٌ قوامه بأجزاءٍ أربعة أو ثلاثة، إيجاد الثلاثة خارجاً، موقوفاً على الإتيان بالمشكوك فيه أيضاً، بل نرى بالوجدان أنّ العلم بفعليّة التكليف بالنسبة إلى الثلاثة لا تلازم فعليّة الجزء المشكوك فيه، فالعلم التفصيلي بوجوب الثلاثة مثلاً ضمناً أو مستقلّاً لا يلزم العلم بوجود الأربعة للاحتمال الأوّل، وذلك لما حقّقناه في باب مقدّمة الواجب من أنّ حقيقة التكاليف المركّبة هي تعلّق إرادة واحدة بأجزائها، بحيث تنحلّ إرادة واحدة إلى إرادات متعدّدة حسب تعدّد الأجزاء، ويُعبّر [عن] هذه بالواجبات الضمنيّة، فالإرادة والوجوب وإن لم يكونا إلّا واحداً، إلّا أنّها لمّا لم تكن واحداً، بل متعدّدٌ فتنبسط عليها إلى أن تصل إلى حدّ العدم، وهو نهاية الأجزاء.

وقد ظهر لك في المقدّمة الثانية؛ أنّ المؤثّر في تحقّق الغرض الّذي به أُمر بإيجاد المركّب، ليس إلّا نفس الذوات باقتضائها الّذي في نفسها ناقصاً فيكمل باجتماعها، لا أن تكون الهيئة الاجتماعيّة هي المؤثّرة، وهي الموضوع، فلذلك يُقال بعدم انحلال الإرادة لوحدة متعلّقها حقيقة، وأيضاً بأنّ العلم بالأقلّ يلزم بالأكثر، وعدم الانفكاك بين كون الأجزاء الثلاثة واجباً ضمناً مع عدم وجوب

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٦٤، حاشية كتاب فرائد الأُصول: ١٤٧.

الرابع؛ لأنّ ذلك هو خاصيّته الارتباطيّة؛ لما عرفت من أنّ الارتباط بين الأجزاء ليس إلّا لأجل كون الخاصيّة المترتّبة عليها واحدة، لا لأنّ الإرادة والتكليف المتعلّق بكلّ واحدٍ منها مرتبطٌ بالآخر، فكلٌّ منها مستقلّ في تعلّق إرادة ضمنيّة بها.

فعلى هذا؛ إذا تحقّق وجوب الأجزاء الثلاثة مثلاً وشُكّ في الجزء الرابع، الّذي مرجع ذلك إلى أنّه هل الملحوظ في ذهن الآمر منحصرٌ بالثلاثة، أو تعدّى منه ولاحظ أمراً رابعاً؟ لمّا لم يكن لحاظها على تقدير كون الرابع أيضاً منضمّاً متوقّفاً عليه في الواقع، فلا يسري الشكّ إلى ما هو متعلّقٌ للعلم كما أنّ العلم لا يسري إلى الزائد الّذي هو المتعلّق للشكّ؛ إذ لا تنافي بين فعليّة التكليف واقعاً بالنسبة إلى الأكثر مع الشكّ فيه خارجاً.

فذلك بعينه كباب الاستصحاب الّذي يكون فيه شيء واحد متعلّقاً لليقين والشكّ في زمانٍ واحد باعتبار اختلاف ظرف متعلّقهما، بأن يكون اليقين سابقاً والشكّ لاحقاً، لا بأن يسري الشكّ إلى السابق أيضاً حتّى يدخل في مسألة الشكّ الساري، فهكذا ما نحن فيه؛ إذ الأقلّ وإن كان متيقّناً تعلّق التكليف به وواجبٌ على كلّ تقدير، إلّا أنّه لا يسري هذا اليقين إلى الأكثر فعلاً، فحاله كحال الجسم الّذي يُرى خارجاً مقداراً معيّناً ويُشكّ في كونه أزيد مما يُرى؛ لوجود حاجب يُحتمل به كون مقدارٍ منه واقعاً تحته، فكما أنّ شهود هذا المقدار منه واليقين بوجوده لا ينافي احتمال وجود جزءٍ آخر له مستور بالحاجب والشكّ فيه، فكذلك القطع بوجوب الأقلّ لا ينافي الشكّ في وجوب الأكثر، كما لا يخفى.

إذا ظهر ذلك فنقول: إنّ الملازمة المدّعاة لا تخلو عن احتمالين، فتارة

يُدّعى التلازم بين العلم بالأكثر بتمامه والعلم بالأقلّ، بأنّ العلم الإجمالي بوجوب الأقلّ إمّا ضمناً أو مستقلاً، لمّا كانت الضمنيّة متوقّفة على تعلّق التكليف بالأكثر، فلازم ذلك ثبوت التكليف في ناحية الأكثر.

وفيه؛ أنّه قد بيّنا في جواب الشبهة على تقدير تقريب الالتزام بكون وجوب الأجزاء مقدّمياً أنّ غاية ما يثبت من هذه الملازمة وجوب الأكثر من ناحية هذه الأجزاء المعلومة، فكذلك على هذا التقدير أنّ لازم العلم المزبور ليس وجوب الأكثر بقول مطلق، حتّى من حيث جزئه المشكوك فيه، لما عرفت من أنّ الوجوب الضمني للأقلّ يتوقّف على وجوب بقيّة الأجزاء في لحاظ الآمر لا خارجاً، ولحاظها على نحو القضيّة التعليقيّة، أي لو كان الأكثر واجباً فالأقلّ كذلك ثابت، ولا خفاء في أنّ ذلك يكفي لثبوت منجّزية تكليف الأقلّ، وأمّا الأكثر فلمّا كان من حيث بقيّة الأجزاء مشكوكاً محضاً فهو من هذه الجهة تحت أصل البراءة؛ لعدم المانع له بعد عدم سراية اليقين من ناحية الأقلّ إليه، أزيد ممّا هو غير مضرّ، لجريان الأصل.

وبالجملة؛ فمن الجهة الّتي تكون الملازمة ثابتة حقيقة لا يمنع عن انحلال العلم، ومن الجهة الّتي يدّعى بها المنع عن الانحلال، الملازمة غير محقّقة.

وأُخرى؛ من حيث رعاية الملازمة بين نفس الأقلّ والجزء الزائد الّذي مشكوكٌ لإتمام الأكثر، فيقال: إنّ العلم التفصيلي بوجوب المركّب المردّد بين كون أجزائه ثلاثة أو أربعة من حيث أجزائه الثلاثة ملازمٌ لتنجّز العلم الإجمالي بالنسبة إلى الأكثر أي الجزء المشكوك فيه، بمعنى أنّه لمّا كان أحد قوامي هذا العلم هو الوجوب الضمني للأقلّ، فيستحيل حينئذٍ أن ينفكّ تنجّزه عن التنجّز بالنسبة إلى

الجزء الّذي به يتحقّق عنوان الأكثريّة، فلا محيص عن الالتزام بتنجّز العلم من الجهتين، ولا يبقى المجال معه للانحلال.

هذا؛ وأنت خبيرٌ أنّ ذلك لا يخلو عن أحد المحذورين: من الالتزام بالتكليف في طرف البيان، أو الالتزام بالترخيص عند تماميّة البيان بالتكليف، وذلك لأنّ لازم تلك الملازمة هو إمّا البناء على وجوب الجزء الرابع مع كون أصل التكليف بالنسبة إليه مشكوكاً محضاً؛ لعدم سراية اليقين من الأجزاء الثلاثة إليه، فلا طريق لإثبات التكليف بالنسبة إليه، أو البناء على عدم وجوب تلك الأجزاء الثلاثة أيضاً؛ فمن هذه الجهة المركّب تحت الترخيص.

وهذا هو المحذور الثاني لتماميّة البيان بالنسبة إليها، وعدم صيرورة الشكّ في الرابع موجباً للشكّ فيها، ولو كان أحد احتمالي وجوبها الّذي منوط به العلم التفصيلي هو وجوب الثلاثة بالتكليف الضمني، إلّا أنّه قد عرفت [أنّ] ثبوت هذا العنوان له لا يتوقّف على تنجّز التكليف بالنسبة إلى الأكثر فعلاً، بل يكفي فيه صدق القضيّة التعليقيّة، وأنّه لو كان الأكثر واجباً واقعاً فالأقلّ كذلك يقيناً.

فاتّضح ممّا ذكرنا، أنّ الملازمة المذكورة لا تنفع شيئاً، وأنّها على تقدير [أنّ] العلم الإجمالي في باب الأقلّ والأكثر منحلٌّ، إلّا على المبنى الأوّل الّذي قد ظهر فساد أصل مبناه بما لا مزيد عليه في محلّه، مضافاً إلى عدم كونه مرضيّاً عند صاحب «الكفاية» أيضاً.

نعم؛ لو أُدّعي العلم الإجمالي من جهة دوران الأمر بين وجوب الأقلّ بحدّه الخاصّ، أي بشرط عدم الانضمام والأكثر الّذي هو بشرط انضمام خصوصيّة أُخرى إليه، فحينئذٍ؛ لمّا تدخل المسألة ـ لأخذ الحدّ في الموضوع ـ في المتباينين؛

لكون الموضوع مُردّداً بين كونه مع الخصوصيّة المتضادّة مع خصوصيّة أُخرى على تقدير كون الأمر الآخر هو موضوع التكليف، فلا يبقى المجال للانحلال ويثبت المانع له. إلّا أنك عرفت في المقدّمة الرابعة بطلان هذه المقالة أيضاً، وأنّ حدّ الأقلّ الّذي يُنتزع عن قصر الإرادة إلى حدّ الخاصّ وعدم تجاوزها عنه، يستحيل أن يؤخذ فيه الموضوع حكماً، ولا خفاء أنّ هذا التوهّم نشأ من اشتباه بشرط لا في عالم العروض إلى بشرط لا في عالم الوجود، وباب الأقلّ والأكثر من الأوّل الّذي ظرف الحدّ فيه الذهن، ولا سبيل إلى مقايسته بالخارج؛ ضرورة أنّه ينشأ من ناحية الحكم، فكيف يُعقل أن يؤخذ في الموضوع؟ وإنّما يمكن أخذه فيه إن [كان] هو المأخوذ بالخصوصيّة الخارجيّة، بمعنى بشرط عدم الانضمام في عالم الوجود، وعند ذلك يدخل في المتباينين، مثل صلاة القصر والإتمام، ولا ربط له بالمقام الّذي المفروض عدم كون انضمام الأكثر خارجاً مضرّاً به من حيث حصول الامتثال به، وأنّ باب الأقلّ والأكثر حدّ الأقلّ منتزعٌ من قصر الحكم، وإلّا فالموضوع الّذي هو المطلوب ذات الأقلّ فقط.

وبالجملة، هذا هو المسلك الآخر في الباب لمنع الانحلال وعدم جريان البراءة العقليّة والتمسّك بالبراءة الشرعيّة كالأوّل، وانقدح بطلانه أيضاً وأنّه نشأ من الخلط بين الحدّ الخارجي والحدّ الذهني واعتبار التقيّد في الأقلّ، فالتزم بما ذكر، فتدبّر وتبصّر!

بقي في المقام مسلكٌ آخر لمنع جريان البراءة العقليّة، يُنسب إلى صاحب «الفصول» ﷺ، ومحصّل مرامه أنّه ولو بنينا على انحلال العلم الإجمالي في باب الأقلّ والأكثر وعدم بقاء ملاك الاحتياط فيه لانتهاء الأمر إلى العلم التفصيلي

بكون الأقلّ مكلّفاً به، ولكن مقتضى قاعدة الاشتغال الاحتياط والإتيان بالأكثر، وذلك لأنّه بعد أن فرضنا أنّ من جهة العلم الإجمالي بكون الأقلّ واجباً إمّا ضمناً أو مستقلّاً حصل العلم التفصيلي به، ولا ريب أنّ امتثاله على تقدير كون وجوبه ضمنيّاً متوقّف على الإتيان بالجزء المشكوك فيه أيضاً، وإلّا فلا يثمر الإتيان بباقي الأجزاء شيئاً.

وبالجملة؛ اقتضاء التكليف الارتباطي توقّف امتثاله على الإتيان بكلّ ما له دخلٌ في تحقّق المركّب، فحينئذٍ؛ تحصيل الفراغ اليقيني من هذا التكليف المعلوم تفصيلاً موقوفٌ على الإتيان بالأكثر؛ ضرورة أنّه لمّا كان هذا العلم ناشئاً من أمرين؛ أحدهما احتمال كون التكليف بالأجزاء الثلاثة ضمنيّاً وإنّما تعلّق به وبأمر آخر، والآخر كون المكلّف به تلك الثلاثة فقط، وأنّ التكليف بها نفسيٌّ، فلا محيص عن الإتيان بالمكلّف به على نحو يحصل الفراغ لو كان كلّ واحدٍ من الأمرين مكلّفاً به، وهذا ليس إلّا ما هو المعروف من أنّ الاشتغال اليقيني الّذي في المقام حصل من العلم التفصيلي بأحد النوعين من التكليف يقتضي الفراغ اليقيني الّذي لا يتأتّى إلّا من الإتيان بالجزء المشكوك فيه، وإلّا فيحصل الشكّ في ناحية الامتثال، فلا بدّ من الاحتياط[1].

وهذا نظير ما وقع في كلام شيخنا ﷺ وصاحب «الكفاية» في باب قصد القربة من أنّه إذا شُكّ فيه من جهة اعتباره في المأمور به وعدمه أنّ مقتضى القاعدة حينئذٍ الاحتياط فيه، فإنّه وإن لم يكن هذا شرطاً لو كان معتبراً في المأمور به، يمكن أن يؤخذ قيداً في الأمر، ومقتضى إطلاق الأمر فيه البراءة، إلّا أنّه لمّا كان

(١) لاحظ! فرائد الأُصول: ٢ / ٣٣٠، أُنظر! الفصول الغرويّة: ٥١ و ٣٦٤.

من شؤون الأمر والإطاعة، وعدم الإتيان به يوجب الشكّ في الامتثال، فلا محيص عن الاحتياط فتأمّل، فكذلك حال التكليف فيما لو اشتبه اعتبار جزء زائد على ما تيقّن في المأمور به، فلمّا يشكّ في انطباق المأمور به على المأتيّ به خارجاً، مع أنّ العقل مستقلّ في الحكم بلزوم تحصيل العلم بالفراغ، وهو موقوف على القطع بانطباق المأتيّ به مع المشتغل به، فلا بدّ من الإتيان بالأكثر كما في كلّ الموارد الّتي من هذا القبيل[1]. هذا ملخّص تقريب أصالة الاشتغال في المقام، فافهم!

والجواب عنه: أنّه قد أشرنا في طيّ المقدّمات [إلى] أنّ عند انعدام جزءٍ من المركّب المأمور به، عدم المركّب مستند حينئذٍ إلى فقدان ذاك الجزء، لا إلى قصور في ذات سائر الأجزاء الموجودة المجتمعة، فعلى هذا عدم الجزء المشكوك فيه، لو كان يتوقّف المركّب عليه واقعاً، يوجب عدم اتّصاف سائر الأجزاء بالوجوب، وعدم اتّصافها به مستندٌ إلى ما يكون بحكم العقل تحت أصل البراءة؛ إذ المفروض أنّ بضمّه تتّصف سائر الأجزاء بالوجوب، فعدم الاتّصاف به من شؤون نفس الجزء، وهو مرفوعٌ بالأصل، فما هو من شؤونه كذلك، فليس عدم تحقّق الامتثال واقعاً بالأقلّ؛ لاعتبار الجزء المشكوك فيه مستنداً إلى المكلّف وما هو وظيفته، بل إلى عدم الجزء الزائد الّذي حكم العقل بعدم وجوب الإتيان به.

وبعبارة أُخرى: أنّه لا إشكال في أنّ حكم العقل بكيفيّة تحصيل الامتثال تبعٌ لكيفيّة الاشتغال، وفي ما نحن فيه وإن كان الفراغ اليقيني والقطع بالانطباق موقوفاً على الإتيان بالأكثر، إلّا أنّ الاشتغال ليس بحدّ يقتضي ذلك، بل إنّما هو بحدّ

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ٣٢٧، كفاية الأُصول: ٣٦٥.

يقتضي الموافقة الاحتماليّة؛ ضرورة أنّه بعد فرض انحلال العلم الإجمالي وجواز الرجوع في الجزء الزائد إلى البراءة، وأنّ عدم اتّصاف بقية الأجزاء بالوجوب مستند إلى عدم ذاك الجزء، فعدم الاتّصاف هذا معلول لعدمه، فكيف يُعقل أن يحكم العقل بتحصيل العلم بالاتّصاف، مع أنّه حكم بالترخيص بالنسبة إلى عليّته في الرتبة السابقة؟

وبالجملة؛ فالاشتغال اليقيني ليس بأزيد من الإتيان بذوات الأجزاء فقط، وأمّا الإتيان بها متّصفة بالوجوب الّذي يتوقّف حينئذٍ على امتثال الأكثر فلا، لفرض كون علّة هذا الاتّصاف تحت البراءة، فكذلك ما هو من شؤونه، فلا يجب إلّا اليقين بالفراغ عن نفس الذوات لا بانطباقها مع المأمور به الواقعي، وهذا هو المراد من لزوم تحصيل الموافقة الاحتماليّة، أي بالنسبة إلى الواقع وإن كانت حصلت الموافقة القطعيّة بالنسبة إلى المشتغل به، كما لا يخفى، هكذا أفاد ـ دام ظلّه ـ.

وفيه؛ أنّه بعد الاعتراف بكون العلم بالأقلّ الّذي أمره دائرٌ بين أن يكون التكليف به ضمنيّاً الّذي لا يكاد يحصل الامتثال حينئذٍ إلّا بالإتيان بالأكثر، أو نفسيّاً منجّزاً، مع أنّ الامتثال لهذا المعلوم بقول مطلق، بمعنى أن يحصل امتثاله على كلّ تقدير، يتوقّف على ضمّ بقيّة الأجزاء بالمعلوم، مع ذلك حكم العقل بالبراءة بالنسبة إلى المشكوك فيه من أوّل الأمر لا يخلو عن النظر، كما لا يخفى.

وأمّا مقايسة المقام بمسألة قصد القربة، مع أنّ الالتزام بالاشتغال في تلك المسألة ممنوع، قياس مع الفارق؛ ضرورة أنّ المشكوك فيه هنا ليس ممّا يُعتبر في أصل الامتثال، وليس من شؤون الإطاعة، بل من شؤون ما هو الممكن أن يصير

متعلّقاً.

وأمّا ما قيل في المقام؛ من أنّ مقتضى الالتزام بكون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد النفس الأمريّة الّتي هي الغرض من التكليف، فكلّ ما يحتمل دخله في تحقّقه، فلا بدّ من الإتيان به، ويكون من الشكّ في العنوان والمحصّل الّذي لا محيص فيه عن الاحتياط[١].

ففيه؛ أنّ ذلك يتمّ لو كان الغرض بنفسه تحت التكليف الّذي يتوقّف الجزم بحصوله وامتثاله على إتيان كلّ ما يشكّ في محصّليته له، وأمّا لو لم يكن كذلك، بل كانت الأفعال الخارجيّة بما هي متعلّقة للتكليف، كما نرى بالوجدان أنّه كذلك، وأنّ التكليف بها نفسيٌ لا مقدّميٌ، فهو بنفسه لمّا يصير تحت البراءة والاشتغال، فلا بدّ من رعاية شرائطهما في نفسها، من أنّ الشكّ يرجع إلى أصل التكليف أو المكلّف به، فتأمّل!

ثمّ إنّه ظهر ممّا قدّمنا بطلان دعوى الملازمة بين تنجّز التكليف بالأقلّ وتنجّزه بالنسبة إلى الأكثر[٢].

وقد يقال: إنّه مع تسليم الملازمة أيضاً لا يثبت الاحتياط العقلي؛ لأنّه وإن كانت الملازمة من جهة سراية التنجّز عن الأقلّ بالحصّة المشكوكة مستلزمة محذور عدم قبح العقاب بلا بيان بالنسبة إليها، ويترتّب عليه هذا التالي الفاسد، إلّا أنّه لا يلزم المحذور الآخر، وهو سقوط العلم عن البيانيّة من طرف الآخر من الملازمة، وهي الملازمة بين عدم تنجّز الأكثر وعدم تنجّز الأقّل، كيف لا يلزم مع

---

(١) لاحظ! فرائد الأُصول: ٢ / ٣١٩.

(٢) راجع! الصفحة: ٥٨٦ من هذا الكتاب.

العلم بالتكليف بالنسبة إليه؟ فإنّه علم بقطعة من التكليف المعلوم لا معلوم مطلقاً، فهذا المعلوم قاصرٌ عن أن يتنجّز التكليف بالنسبة إليه، فالعلم لم يسقط عن المنجّزية إلّا لقصورٍ في المحلّ.

وبعبارةٍ أُخرى: العلم لم يتعلّق بما هو قابلٌ لأن يتنجّز مطلقاً، لا أن يكون العلم ساقطاً عن المنجّزية؛ ضرورة أنّ العلم التفصيلي بالأقلّ الّذي أمره دائرٌ بين أن يكون التكليف به غيريّاً ـ أي ضمنيّاً ـ أو نفسيّاً، ولا ريب أنّه على التقدير الأوّل المكلّف به خارجٌ عن محلّ الابتلاء؛ لكونه متوقّفاً على تنجّز الأكثر، والمفروض كونه غير منجّزٍ، فيكون العلم بالأقلّ من قبيل العلم الّذي له طرفان، ويحتمل أن يكون أحد طرفيه خارجاً عن محلّ الابتلاء، ولكن ذلك لا يوجب سقوط العلم بالأقلّ عن التأثير، كما أنّه لا يخرج المحلّ عن القابليّة أيضاً؛ إذ العلم لمّا كان تعلّق بأحد الأمرين اللذين يكون أحدهما قابلاً لأن يتنجّز التكليف بالنسبة إليه فعلاً، وتنجّز العلم ذاتي ليس من قبيل المنجّز الجعلي الّذي يكفي الشكّ في حجيّته سقوطه عن المنجّزية، فاحتمال كون المكلّف به نفس الأقلّ يكفي في تأثير العلم وتتحقّق به قابليّة المحلّ أيضاً، فتتمّ بيانيّة العلم، وتدخل المسألة في صغريات قاعدة دفع الضرر المحتمل الّذي لا محيص فيه عن الاحتياط، ويصير ذلك من قبيل ما لو احتمل خروج بعض أطراف العلم الإجمالي عن محلّ الابتلاء الّذي لا يوجب ذلك سقوط العلم عن البيانيّة وخروجه عن التأثير.

فالحاصل: أنّ مراد هذا القائل هو أنّه مع تسليم عدم لزوم محذور من ملازمة عدم تنجّز الأكثر للأقلّ؛ لما أشرنا من أنّ العلم بالأقلّ ليس قابلاً للتأثير،

لاحتمال خروج متعلّقه وهو الذوات الأربعة[١] مثلاً المحتمل كون جزء آخر منضّماً إليها في لحاظ الشارع عن محلّ الابتلاء؛ إلّا أنّ هذا الاحتمال لا يُسقط العلم عن البيانيّة، بل احتمال كون متعلّقه هو الأقلّ واجباً نفسيّاً، لمّا يوجب ذلك احتمال تنجّز تكليف مخالفته، موجبٌ للعقاب. فيرتفع حينئذٍ موضوع قبح العقاب بلا بيان به، فيُثبت ذلك تنجّز العلم بالأقلّ، ولو لم يكن الأكثر مكلّفاً به، ويحتمل انطباق المعلوم بالأقلّ على ما ينطبق عليه الأكثر؛ لِما عرفت من أنّ تنجّز العلم لمّا كان ذاتيّاً فلا شيء يمنع عن تأثيره إلّا ما قطع بمانعيّته.

فهذا تقريبٌ آخر لإجراء البراءة العقليّة في باب الأقلّ والأكثر، ولا غبار عليه، إلّا أنّ لازم ذلك أنّ التارك للصلاة الّتي شُكّ في كون السورة جزءاً لها مثلاً، مع أنّ في الواقع يكون كذلك لا يكون لها عقابٌ، ولو تركها رأساً ما دام عمره إلّا على من يرى العقاب للتجرّي.

أقول: وليت شعري ما وجه الخصوصيّة لهذا التالي الفاسد على هذا التقريب؟ مع أنّه على كلّ حال في المثال المزبور العقاب على ترك الأقلّ الّذي هو منجّزٌ على كلّ تقدير ليس إلّا عقاب التجرّي، كما لا يخفى[٢].

---

(١) فهذا المعلوم بالإجمال، يُحتمل لكونه الواحد في ضمن الأكثر الّذي فرض عدم قيام المنجّز عليه، خروجه عن محلّ الابتلاء؛ «منه ﷺ».

(٢) غاية ما أفاد ـ دام ظلّه ـ في وجه الفرق أنّه على مسلكنا لمّا كان الأكثر الّذي هو المأمور به واقعاً منجّزاً من ناحية الأقلّ، بحيث يكون حفظ الغرض الواقعي واجباً عليه من هذه الجهة، فالتارك للأقلّ حينئذٍ يصير عاصياً حقيقة؛ لتفويته غرض المولى من الجهة الّتي كان حفظ غرضه واجباً والتكليف به فعليّاً؛ إذ ليس معنى التكليف التوسّطي وتنجّز الواقع من جهة [الأقلّ] إلّا ذلك، وقد أوضحنا تصويره ووقوعه بما لا مزيد عليه، وأبطلنا القول بعدم تأثير

ثمّ قال ـ دام ظلّه ـ: ولنا تقريبٌ ثالث لإثبات المطلوب، محصّله: أنّه مع الغضّ عمّا عرفت وتسليم الملازمة وعدم كون الأقلّ من باب دفع الضرر المحتمل واجب الامتثال.

فنقول: لا إشكال في أنّ الأمر بالشيء مقتضٍ للنهي عن ترك ضدّه العامّ، بمعنى أنّه ملازمٌ له كالاستقبال الملازم للاستدبار، لا أن يكون بينهما ترتّب؛ ضرورة أنّ طلب الشيء وإرادته مطلقاً ملازمٌ [له]، بل عين الانزجار عن تركه، وقد حقّقنا ذلك في محلّه من أنّه ليس كالضدّ الخاصّ.

فكيف كان؛ فحينئذٍ فيما دار الأمر بين التكليف بالأقلّ والأكثر نعلم تفصيلاً بالنهي عن ترك ضدّه العامّ، ولا ريب في أنّ النهي كذلك عن ترك مركّب إنّما يكون على نحو العامّ البدلي لا كالعامّ المجموعي، كما في طرف الأمر به؛ إذ الترك كذلك يتحقّق بترك كلّ جزءٍ كما يتحقّق بترك المجموع.

وبالجملة؛ فنعلم في مثل الصلاة الّتي شُكّ في كون السورة جزءاً لها يتعلّق النهي عن تركها، وما هو المتيقّن من هذا النهي هو النهي عن ترك الأقلّ والأكثر مشكوك فيه رأساً، ومن المعلوم أنّه لا يتوقّف تنجّز هذا النهي على تنجّز النهي عن ترك الأكثر، لما أشرنا من أنّ النهي عن ترك كلّ واحدٍ من الأجزاء على نحو البدليّة فعليٌّ، ولا يتوقّف ذلك على فعليّة النهي بالأجزاء اللاحقة، ولا على النهي بالمجموع، بداهة أنّ النهي كذلك، أي العامّ تابعٌ لما يتحقّق به الترك ولو بجزءٍ واحدٍ

ـ العلم التفصيلي بالأقلّ بالنسبة إلى الأكثر، وأنّه يلازم عدم تنجّز الأكثر للأقلّ وبيّنا أنّ الأقلّ منجّزٌ واقعاً على كلّ تقدير، وهذا بخلاف مسلك الملازمة، وأنّ الإتيان بالأقلّ ليس واجباً إلّا من باب دفع الضرر المحتمل منشأه احتمال الوجوب النفسي للأقلّ فيدور حينئذٍ العصيان وعدمه مدار الواقع، ولكنّه بعد لا يخلو عن التأمّل؛ «منه ﷺ».

من أوّل الأجزاء إلى آخرها، فالنهي عن ترك الأقلّ ـ سواء كان وجوبه نفسيّاً أو ضمنيّاً ـ فعليٌّ منجّزٌ، والأجزاء الثلاثة المتيقّنة وجوبها، النهي عن تركها قبل انتهاء الأمر إلى الجزء الرابع المشكوك فيه مثلاً؛ فلا محيص عن الإتيان بالأقلّ فراراً عن المخالفة عن النهي عن تركه بحكم العقل بلا لزوم الإتيان بالأكثر، لكون النهي عن تركه مشكوكاً فيه محضاً.

إن قلت: إنّ ذلك يتمّ لو كان الجزء المشكوك فيه هو الجزء الأخير من المركّب، وإلّا فلا يُثمر الدليل المزبور شيئاً، وذلك لأنّه لو احتمل أن يكون الجزء الأوّل منه وأُجريت البراءة بالنسبة إليه من حيث النهي عن تركه، مع أنّه في الواقع كانت جزئيّته معتبرة، فحينئذٍ؛ لمّا يتحقّق الترك به واقعاً فلا يبقى بعد موضوعٌ للنهي عنه بالنسبة إلى الأجزاء اللاحقة، ففي جميع الموارد من باب الأقلّ والأكثر كلّما كان الجزء المشكوك غير الأخير فأُجريت البراءة فيه، مع أنّه يحتمل كونه معتبراً واقعاً، فلمّا يسقط النهي عن الترك بتركه ولا نهي بعد بالنسبة إلى الأجزاء الأُخر، فيقع الشكّ كليّاً في ذاك النهي عن ترك الضدّ العامّ، فليس نهيٌ منجّز حتّى يقتضي الإتيان بالأقلّ الّذي هو القدر المتيقّن ممّا نهي عن تركه؛ إذ المفروض أنّ هذا النهي بدليٌّ، فكلّما تحقّق الترك الّذي يتحقّق بعدم الإتيان بكلّ واحدٍ من الأجزاء، فلا يبقى بعد موضوعٌ للنهي.

ولا ريب في أنّ تنجّز هذا النهي موقوفٌ على أُمور ثلاثة، كما في مطلق النواهي: العلم بالكبرى، والعلم بالصغرى، وبالانطباق. ومع الاحتمال المزبور لمّا يُشكّ في الصغرى، وأنّ المركّب الفلاني مع عدم الإتيان بجزئه المشكوك فيه ممّا نُهي عن تركه، فكيف يمكن القول في الفرض بأنّه ببركة النهي عن تركه يُحكم

بتنجّز الأقلّ؟

قلت: إنّه على مبنى الواجب المشروط بأن يكون النهي عن ترك كلّ واحدٍ من الأجزاء اللاحقة مشروطاً بعدم ترك الأجزاء السابقة، أنّ ما ذُكر كلامٌ متين، ولا دافع عن الإشكال المزبور؛ ضرورة أنّه في الصورة المفروضة مع احتمال سقوط النهي بترك الجزء الأوّل، فيقع الشكّ في تعلّق النهي بترك الأجزاء اللاحقة للشكّ في تحقّق موضوعه وشرطه، وأمّا بناءاً على نحو الواجب المعلّق بأن يكون النهي عن ترك كلّ واحدٍ من أجزاء المركّب فعليّاً، ويكون ظرف الامتثال مؤخّراً ومعلّقاً على عدم ترك جزئه السابق، فحينئذٍ؛ من أوّل الأمر لمّا كان التكليف والنهي عن ترك المركّب الملازم للنهي عن ترك كلّ واحدٍ من أجزائه منجّزاً، لا يحصل الامتثال عنه إلّا بإتيانه، فلا يُضرّ الشكّ والاحتمال المزبور؛ إذ الشكّ إنّما هو في السقوط لا في الثبوت؛ لأنّ احتمال مخالفة النهي بترك الجزء الأوّل يوجب الشكّ في أنّ ذاك التكليف المنجّز والنهي الفعلي عن ترك بقيّة الأجزاء المعلومة اعتبارها، هل ارتفع موضوعه وسقط، أم لا؟ ومن المعلوم أنّ المرجع في مثل هذا الشكّ الاحتياط الّذي به يحصل اليقين بالخروج عن التكليف المنجّز، فعلى هذا لمّا يتحقّق الشرط الآخر لتنجّز النهي، وهو العلم بالصغرى، وكون الأقلّ أي الأجزاء المعلومة وانطباق المنهيّ عنه عليها، فيتمّ الاستدلال المزبور أيضاً مطلقاً بالنسبة إلى جميع أقسام الشكّ في الأقلّ والأكثر، كما لا يخفى.

هذا كلّه في تقريب البراءة العقليّة في المسألة، وقد ظهر [من] ذلك أنّه لا مانع من إجرائها، وأنّ ما يتوهّم من المانع لا وجه له.

وأمّا الكلام في البراءة النقليّة: فنقول: إنّها يختلف جريانها حسب اختلاف

المباني، فعلى مسلك مقدّمية الأجزاء للمركّب الّذي قد عرفت أنّه عليها لا ينحلّ العلم الإجمالي بين الأقلّ والأكثر، فلا بدّ من الاحتياط لو ثبت بحديث الرفع[1] أو سائر أخبار البراءة وجوب الأقلّ يقيناً بحيث يُستفاد منه جعل البدل، وكذلك على مسلك من يجعل حدّ الأقلّ داخلاً في موضوع الحكم، فمن جهة دخول الأقلّية يلتزم بعدم الانحلال لو أمكن إثبات بدليّة الأقلّ أيضاً يتمّ إجراء البراءة؛ إذ ولو مقتضى دخول الحدّ في الموضوع صيرورة الأقلّ مع الأكثر من قبيل المتباينين، إلّا أنّه لما لا ينافي ذلك جعل البدل الّذي مرجعه إلى قناعة الشارع بالإطاعة الاحتماليّة وتنجّز الواقع من جهة.

وإنّما الكلام في المبنى الثالث، وهو مسلك الملازمة، فهل يفيده جعل البدل، بحيث يوجب رفع اليد عن مقتضى الملازمة، أم لا؟ الإنصاف أنّه على فرض تماميّة جريان حديث الرفع في المقام واستفادة جعل البدل منه لا يُثمر ذلك بالنسبة إلى هذا المسلك، بل لا محيص عليه من الاحتياط الّذي يحكم به العقل؛ لأنّه لا يثبت بحديث الرفع إلّا عدم وجوب الأكثر ورفع التكليف عنه، لا وجوب الأقلّ، وتعيّنه نفي وجوبه الضمني الّذي يرتفع به مقتضى الملازمة، فهو لا يثبت به، ولو سلّمنا ذلك بأن يقال: معنى الرفع المشكوك فيه هو إثبات الوجوب النفسي للأقلّ بحيث لو كان وجوبه ضمنيّاً فهو مرفوع من هذه الجهة، فحينئذٍ يرتفع أثر الملازمة.

ولكن يترتّب على ذلك المحذور السابق، وهو: لازمه أنّ التارك للأقلّ والأكثر كليهما مع كون الأكثر واجباً في الواقع لا يكون له عقاب؛ إذ المفروض

---

(١) وسائل الشيعة: ١٥ / ٣٦٩ الحديث ٢٠٧٦٩.

كون وجوب الأقلّ الثابت بحديث الرفع [illegible]ـ ـيّاً لا يترتّب على عصيانه العقاب، والأكثر أيضاً رفع بحديث الرفع رأساً؛ للجهل به، فلا يبقى موضوع للعصيان حتّى يترتّب عليه العقاب إلّا على القول بعقاب المتجرّي الّذي هو خلاف المبنى، مضافاً إلى أنّه لا خفاء في أنّهم يرون من ترك الصلاة الّتي شكّ في وجوب جلسة الاستراحة منه رأساً عاصياً حقيقةً ومعاقباً، لا متجرّياً، كما لا يخفى لو انكشف كون جلسة الاستراحة جزءاً، والأقلّ واجباً هنا، بحيث لو أتى به ما كان ممتثلاً حقيقةً، والمفروض أنّه ترك الأقلّ والأكثر كليهما، فلا يُسمع منه العذر من عدم عصيانه، بأنّ الأكثر الّذي هو الواجب واقعاً ما كان عليه منجّزاً، والأقلّ بما هو كذلك لم يكن مأموراً به رأساً، ولم يلتزم به أحد.

هذا؛ ثمّ إنّه قد يُقرّب تنجّز الأقلّ فعلاً على هذا المسلك أيضاً ـ بحيث يتعيّن الأقلّ بحدّه الخاصّ ويوجب تركه استحقاق العقاب ـ بأنّه لم يثبت من الأدلّة المثبتة لأجزاء الصلاة الّتي منها جلسة الاستراحة إلّا اعتبارها واقعاً في تحقّق الصلاة، فيستفاد منها كون الصلاة مركّبة من عشرة أجزاء مثلاً، وحديث الرفع ليس إلّا بمنزلة استثناء يرد على تلك الأدلّة، ويثبت اعتبار تسعة أجزاء فيها، فحينئذٍ؛ لا يبقى التنافي بين تسليم الملازمة مع عدم الالتزام إلّا بوجوب الأقلّ فعلاً دون الأكثر الّذي لو لم يكن حديث الرفع لكان مقتضى العلم الإجمالي الكاشف عن اعتبار الجزء المشكوك فيه في العبادة بالأدلّة الواقعيّة، الإتيان به أيضاً، ولكنّه ببركة حديث الرفع المستثنى ذاك عن تلك الأجزاء يرتفع أثر الملازمة ويثبت وجوب الأقلّ[1] واقعاً الموجب ذلك لاستحقاق تارك العقوبة.

---

(١) بضمّ الأدلّة الواقعيّة إلى الحديث، ولا يخفى عليك أنّ صريح كلامه ﷺ في باب الشبهات

هذه غاية تقريب جريان حديث الرفع في المقام على مسلك الملازمة وغيرها، فنقول: بتنقيح البحث وتماميّة التقريب وعدمها يظهر بعد الإشارة إلى مدلول حديث الرفع، وأنّ المرفوع أيّ شيء، والمحتملات فيه: فتارة يُجعل المرفوع به والمراد بـ«ما» الموصول هو نفس الحكم في رتبة الواقع بما هو المجعول الواقعي؛ بحيث يكون الجهل المعبّر عنه في الحديث بما لا يعلمون، عنواناً مشيراً لما هو المرفوع الّذي ليس إلّا الحكم بمرتبته الواقعيّة، دون أن يكون للجهل فيه خصوصيّة من كونه علّة أو مقيّداً له، بل المرفوع نفس ذات الواقع التوأم مع الجهل في هذه الحالة، فعلى هذا لا يكون الموصول وكذلك الرفع على معناهما الحقيقي بلا تصرّف فيهما؛ إذ الحكم الواقعي أمر وضعه ورفعه بنفسه بيد الشارع، والمفروض أنّ المرفوع أيضاً هو الحكم الواقعي في مرتبة نفسه، فلا حاجة إلى تصرّف في أحد الأمرين.

وأُخرى؛ يُجعل الجهل جهة تعليليّةً للرفع، كما هو ظاهر الحديث، فحينئذٍ؛ لابدّ من التصرّف إمّا في الموصول، بأن يراد من المرفوع الحكم في مرتبة الشكّ، بحيث يتجاوز عن موطنه، أو يتصرّف في لفظ الرفع ويبقى هو على معناه الحقيقي، بأن يراد منه المنع والدفع مثلاً.

فعلى كلّ تقدير؛ الحكم الواقعي على حاله، ولا يُعقل أن يكون هو مرفوعاً بما هو كذلك، بل إنّما يرفع في الرتبة المتأخّرة عن الواقع، أي رتبة الشكّ به؛ ضرورة أن المفروض كون الجهل علّةً للرفع، وهو متأخّرٌ عن رتبة الحكم الواقعي، فلا يُعقل إلّا رفع الحكم في الرتبة المتأخّرة؛ إذ الرفع ليس في الحقيقة إلّا عدماً،

⊃ البدويّة رفع الاحتياط والحكم الظاهري بالحديث، فراجع وتدبّر! «منه ﷺ»

وهو لابدّ وأن يكون في مرتبة العدم لا المتقدمّة عليه، وإلّا فيلزم تقدّم المعلول ـ الّذي هو رفع الحكم ـ على علّته أي الجهل، ولا ريب في أنّه لا بدّ وأن تكون متأخّرةً عنها حتّى في الرتبة، كما لا يخفى.

وثالثةً: يُجعل الجهل جهةً تقييديّة، ويجري فيه كلّ ما قلناه في الجهة التعليليّة، ولا فرق بينهما في هذه الجهة.

إذا ظهر ذلك فنقول: إنّه لا خفاء في أنّ تماميّة التقريب المذكور موقوفة على أن يُستفاد من حديث الرفع المعنى الأوّل؛ إذ بناءاً عليه يثبت وجوب الأقلّ بحدّه الخاصّ ويرتفع وجوبه الضمني[1]، كما يرتفع وجوب الأكثر أيضاً لو كان في الواقع كذلك، فيتمّ جعل البدل حينئذٍ وينحلّ العلم الإجمالي، ويرتفع أثر الملازمة لارتفاعها بنفسها.

وأمّا على المعنيين الأخيرين، فلا ترتفع الملازمة؛ ضرورة أنّ رفع الجزء المشكوك فيه ظاهراً لا ينافي ثبوته واقعاً، والملازمة إنّما كانت بين الأقلّ والأكثر في الواقع، فكيف يمكن أن يؤثّر الرفع الظاهري في الملازمة الواقعيّة بينهما؟

وبالجملة: الرفع الظاهري للأكثر ليس ملازماً لتحديد الأقلّ، لا لزوماً عقليّاً ولا شرعيّاً إلّا على المثبت، فلا يمكن تحديد الأدلّة الواقعيّة به، وهذا ممّا لا خفاء فيه، وإنّما الكلام في تماميّة المعنى الأوّل الّذي لازمه كون حديث الرفع من الأدلّة الواقعيّة، ويكون من قبيل الأمارات، ولا يلتزم بذلك أحدٌ، بل يعدّونه من الأُصول، مضافاً إلى كون هذا المعنى مخالفاً لكونه في مقام الامتنان، وهو يتمّ بجعل الترخيص الظاهري، ولا يحتاج إلى رفع الحكم الواقعي، وأيضاً مخالف لما

---

(١) وذلك بضمّ الأدلّة الواقعيّة بالاستثناء الوارد عليها؛ «منه ﷺ»

هو مساق الحديث؛ إذ هو ظاهرٌ في كون العناوين المأخوذة فيه ممّا لا يعلمون وما لا يطيقون وغيرهما لها دخلٌ في الحكم، ولا أقلّ من أن تكون عللاً للرفع، فعلى هذا؛ الإنصاف [أنّ] دون إثبات المعنى الأوّل خرط القتاد.

أقول: لا يخفى أنّه يتمّ التقريب المذكور على المعنى الثاني أيضاً على مسلك صاحب «الكفاية»، إذ مبناه في رفع التهافت بين الحكم الظاهري والواقعي على رفع فعليّة الواقع، وجعل الحكم الواقعي إنشائيّاً عند كون الحكم الظاهري فعليّاً، وإن لم يتمّ على مبناه دام ظلّه من بقاء الحكم الواقعي على فعليّته، ولا ينافيه الترخيص الظاهري[1].

وعليه؛ لا ترتفع الملازمة بخلاف مبناه نفسه؛ لارتفاع فعليّة الأكثر عليه.

ثمّ قال دام ظلّه: إنّ غاية ما قيل في إثبات التقريب المذكور على المعنى الثاني، هو دعوى الملازمة بين رفع الأكثر ظاهراً وتحديد الأقلّ، حتّى يصير بدلاً ظاهراً، وذلك لأنّه لمّا كانت الواسطة بين رفع الأكثر ظاهرة وإثبات الأقلّ وتحديده جليّةً، بحيث تكون بينهما الملازمة العرفيّة، فلا ضير في إثبات هذا اللازم برفع الأكثر، وذلك مثل ما لو تردّد بين تحقّق أحد العددين فنفي الآخر، كما لو كان الأمر مشتبهاً بين وجود الاثنين أو ثلاثة، فارتفعت الثلاثة والزيادة على الاثنين، فلا يرى العرف انفكاكاً بينه وبين إثبات الاثنين.

وتماميّة هذه الدعوى موقوفة على ثبوت كون الواسطة جليّةً، ويكون من قبيل سلب مالكيّة المالك مثلاً، لنفيه الملك عنه بالاستصحاب أو إتيانه له به، فتأمّل! فإنّه أيضاً موقوف على عدم فرض أصل الملازمة بين تمام الأكثر والأقلّ،

---

(١) كفاية الأصول: ٣٦٢.

وإلّا فلا يمكن إثبات الأقلّ برفع الأكثر الّذي في ضمنه الأقلّ، وإن كان يتمّ بناءاً على لحاظها بين القطعتين والحصّتين، فتدبّر!

هذا كلّه في عالم التصوّر؛ وأمّا تحقيق الأمر فيظهر بعد ذكر مقدّمة، وهي: أنّه لا إشكال أوّلاً في أنّ حديث الرفع ليس كالأمارات الرافعة، ليحكم بجميع مراتبها حتّى المصلحة، بل إنّ غاية ما يرتفع به؛ فعليّة التكليف، فحينئذٍ؛ إذا رفع وجوب الأكثر والجزء المشكوك فيه مفاده جعل الترخيص الظاهري بالنسبة إلى تركه، بحيث لا تنافي بينه ووجود المصلحة فعلاً في الأكثر.

وبعبارة أُخرى؛ مفاده أنّه لو كانت المصلحة في الأكثر واقعاً، فليس عليك فعلاً تكليف بالنسبة إليه، وهذا بخلاف الأمارة؛ إذ هي لمّا كانت ناظرةً إلى الواقع وتنفي المصلحة رأساً، فعند قيامها على أمرٍ ورفع تكليفٍ لا يجتمع مع ثبوت المصلحة، واحتمالها ملقىً.

ثمّ إنّ الخطابات المتعلّقة بالمركّبات وإن كانت مهملةً من حيث بيان الأجزاء وشرائطها، ولكنّها مطلقةٌ [و] من حيث دلالتها على كون المطلوب منها ما هو تامّة، بمعنى أنّ الطلب إنّما تعلّق بما هو الوافي بالمصلحة، فكلّ ما يكون دخيلاً في تحقّقها إطلاق الخطاب يقتضي الإتيان بها، وإلّا فلو لم يتمّ الإطلاق من هذه الجهة، بل يبنى على كونها مهملة كالجهة الأُولى، فلا نزاع في الاشتغال والبراءة في باب الأقلّ والأكثر؛ ضرورة أنّه لازم ذلك تحقيق الامتثال بالناقص أيضاً، فلا ينبغي النزاع في أنّه هل يجب الإتيان بالجزء المشكوك فيه، أم لا؟

وبالجملة؛ لا ريب في تماميّة إطلاق الخطاب من هذه الجهة، وأنّ المطلوب هو التامّ، فحينئذٍ؛ يخرج من كلّ خطاب قضيّة تعليقيّة مفادها أنّه لو كان الجزء

المشكوك فيه له دخلٌ في تحقّق الغرض فهو مطلوبٌ، والمفروض أنّ مفاد حديث الرفع ما كان إلّا أنّه لو كان للجزء المشكوك غرض واقعاً فليس بواجب عليك إتيانه، وأنت مرخّص في تركه، فيقع التعارض بين مفاد الخطاب بالمأمور به ومفاد الحديث، ولا ريب في كون إطلاق الخطاب حاكماً على الحديث؛ إذ هو ينفي الشكّ في وجوب الإتيان وعدمه بعد إحراز موضوعه، وهو احتمال المصلحة، وهذا بخلاف ما لو كان النافي للأكثر أمارة، فهي على ما عرفت لمّا ينفي أصل المصلحة، فيرتفع بها الموضوع للقضيّة التعليقيّة.

فانقدح بذلك؛ أنّه بعد تسليم إطلاق الخطاب من الجهة الّتي بيّنّاها، الّذي لا بدّ للاشتغالي من تسليمه، فلا يمكن معه إثبات البراءة العقليّة بإجراء حديث الرفع، بل إطلاق الخطاب لمّا كان محكماً ويرتفع الشكّ به، فلا يبقى موردٌ لحديث الرفع، ثمّ إذا لم يجر فيجب العمل بحكم العقل في الامتثال.

ثمّ إنّه بالتأمّل في ما ذكرنا في مفاد حديث الرفع، بقدر أن تستفيد ما أشرنا [إليه] سابقاً من أنّ التكليف بالأقلّ والحكم بتنجّزه إنّما هو تكليفٌ توسّطي على فرض وجوب الأكثر واقعاً به؛ ضرورة أنّ المفروض على التحقيق من إجراء البراءة العقليّة قد التزمنا بالملازمة بين تنجّز الأقلّ والأكثر من ناحية الأقلّ، ونتيجة ذلك كان تنجّز الأقلّ مطلقاً إمّا لكونه واجباً نفسيّاً أو لحفظ وجود الأكثر من جهته؛ لوجوب حفظ الغرض بقدر ما عُلم به.

وبالجملة؛ فالأكثر لو كان واجباً واقعاً فعليٌّ منجّز ظاهراً من ناحية الأقلّ، وكذلك قد عرفت أنّ نتيجة إجراء البراءة العقليّة أيضاً ليس إلّا رفع فعليّة التكليف بالنسبة إلى الجزء الزائد المشكوك فيه ظاهراً، وأمّا التكليف بالنسبة إلى بقيّة

الأجزاء فباق فعلاً، كما أنّ المصلحة الواقعيّة المشكوك فيها أيضاً باقية، ونتيجة ذلك هو العصيان الحقيقي بترك الأقلّ لو كان الأكثر واجباً واقعاً؛ لأنّ التكليف به من طريق الأقلّ كان فعليّاً منجّزاً وحراماً تفويت الغرض من جهته، وهذا هو المراد من الفعليّة من جهة والتكليف التوسّطي، كما وقع في كلمات شيخنا ﷺ أيضاً[1] فلا تغفل!

ثمّ إنّه مع الغضّ عمّا ذكرنا؛ وتسليم الملازمة المذكورة بين رفع الأكثر وتحديد الأقلّ ظاهراً؛ ومنع الإطلاق المذكور في أدلّة التكاليف أو عدم تحكيمها على حديث الرفع، **فنقول**: مع ذلك لا مجال للتفكيك بين البراءة العقليّة والنقليّة وإجراء حديث الرفع مثلاً مع تنجّز الأكثر عقلاً من جهة أُخرى، وهي أنّه لا إشكال في أنّ العلم الإجمالي كلّما تحقّق وأثّر، فلا يُعقل رفع اليدعنه إلّا بجعل البدل، لما عُلم إجمالاً بالتكليف، فحينئذٍ لمّا كان موضوع حكم العقل بالامتثال أعمّ من الحقيقي والجعلي وللشارع التصرّف في عالم الفراغ، فيجوز رفع اليد عن مقتضى العلم الإجمالي، وإلّا الإتيان بالبدل فقط.

ثمّ إنّه لا ريب في أنّ سقوط العلم عن التأثير والترخيص في بعض أطرافه إنّما هو موقوف على العلم بجعل البدل، لا على وجود الجعل واقعاً؛ فلو كان الترخيص بالمشكوك فيه في رتبة نفس جعل البدل، لا يمكن أن يؤثّر هذا الترخيص في سقوط العلم الإجمالي عن المؤثّرية، بل مجيء الترخيص كليّاً إنّما يكون بعد ارتفاع أثر العلم، وارتفاعه موقوفٌ على جعل البدل في الرتبة السابقة.

فإذا ظهر جميع ذلك؛ **فنقول**: قد أُريد استفادة جعل البدل في ما نحن فيه

---

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ٣٥٢.

من إجراء حديث الرفع في المشكوك فيه وإثبات الترخيص بالنسبة إليه، والأخذ بلازمه، وهو تحديد الأقلّ، ومن المعلوم أنّ ثبوت هذا التحديد إنّما يكون في رتبة الترخيص، ولا يُعقل أن يكون سابقاً أو لاحقاً عليه؛ ضرورة امتناع انفكاك أحد المتلازمين عن الآخر، بل هما في رتبة واحدة في جميع النشآت فحينئذٍ كيف يُعقل ثبوت الترخيص بالنسبة إلى الأكثر، مع أنّ العلم في الرتبة السابقة عليه لم يسقط عن التأثير؟! بل لا محيص عن أن يثبت البدل أوّلاً حتّى يصير قابلاً لأن يتعلّق الترخيص بالطرف، ومرجع ذلك إلى عدم إمكان استفادة جعل البدل من نفس دليل الترخيص ثبوتاً، وكذلك إثباتاً على نحو الكشف؛ للزوم الدور لما عرفت من أنّ أصل مجال الترخيص إنّما هو موقوفٌ على العلم بالبدل، فكيف يمكن استكشاف البدل وطريق العلم به إجراء الترخيص؟!

فتلخّص من ذلك كلّه عدم تعقّل الانفكاك بين البراءة العقليّة والنقليّة، بناءاً على تماميّة علّية العلم الإجمالي للتنجّز، بل كلّ من التزم بالاشتغال عقلاً فلا بدّ من أن يلتزم به نقلاً؛ بداهة أنّه على هذا المبنى في باب العلم الإجمالي جريان الترخيص في أطرافه لا يمكن إلّا بعد استكشاف جعل البدل بقيام أمارة ونحوها، وأمّا مثل حديث الرفع فقد ظهر أنّه لا يصلح لذلك؛ إذ إمّا أنّه لا يمكن أن يثبت به أو يثبت ولا ينفع.

نعم؛ بناءاً على كون العلم الإجمالي مقتضياً للتنجّز، يمكن إجراء حديث الرفع وغيره من أدلّة البراءة على بعض المسالك المتقدّمة، أمّا على مسلك من يثبت الاشتغال من باب العلم الإجمالي بالوجوب النفسي للأقلّ أو الأكثر بناءاً على مقدّمية الأجزاء للمركّب، لا أن يكون التكليف بها عين التكليف به، فإنّه لا

خفاء في أنّ عنوان الجزئيّة أمر منتزع من الوجوب المتعلّق بكلّ جزء من المركّب، فيكون هذا المنتزع في الرتبة المتأخّرة عن نفس ذوات الأجزاء والتكليف المتعلّق بها، ولا إشكال في أنّ جزئيّة الأقلّ مقطوع بها، وإنّما الشكّ في جزئيّة الأكثر والجزء المشكوك، بمعنى أنّ ثبوت هذا العنوان لذات أجزاء الأقلّ متيقّن.

ثمّ إنّ ذات الأكثر لمّا لا يمكن إجراء حديث الرفع بالنسبة فيه؛ للمعارضة بذات الأقلّ، فيجري بالنسبة إلى العنوان المنتزع منها والمسبّب عن الحكم المتعلّق بها؛ لعدم المعارض لها بعد القطع بجزئيّة أجزاء الأقلّ، وهذا هو الحكم المعروف من أنّ الأصل في السبب إذا كان مانعاً في إجرائه فيرتفع حينئذٍ المانع عن إجرائه في المسّبب.

وأمّا ما قيل من أنّ الجزئيّة هي بنفسها ليست قابلةً للرفع؛ لعدم كونها مجعولة[1]. فالجواب عنه أنّه قد بيّنا سابقاً مراراً في باب الحرج وغيره من أنّ رفع الأحكام الوضعيّة إنّما يكون برفع منشأ انتزاعها، فبهذه العناية يجوز رفعها، وقد أوضحنا أيضاً من أنّ الرفع كذلك، أي رفع الإلزام تارة يكون برفع المقتضي، بأن يُرفع الحكم المشكوك فيه، وأُخرى بإحداث المانع، كما في الخيارات المجعولة في العقود؛ إذ ليس اللزوم فيها مرفوعاً، بل إنّما رفع أثره من جهة جعل حقّ الخيار فكذلك في ما نحن فيه لا يُرفع الحكم الواقعي المتعلّق بذات الأكثر، بل المرفوع بإثبات الترخيص في جزئيّة تلك الذوات [هو] المتحقّق بها الأكثر، كما لا يخفى.

وبالجملة؛ فعلى مسلك الاقتضاء في باب العلم الإجمالي لمّا لا مانع من إجراء البراءة في الأطراف إلّا تعارض الأُصول، فكلّما وجد أصل بلا معارض في

---

(١) أُنظر! فرائد الأُصول: ٢ / ٣٣٦ و ٣٣٧.

بعض الأطراف فتجري البراءة بالنسبة إليه، وفي ما نحن فيه وإن كان الأصل في طرف السبب، أي من حيث نفس ذوات المكلّف بها وإن كان معارضاً، ولذا لم يجر حديث الرفع فيها، ولكنّ المانع في طرف المسبّب ـ وهو الجزئيّة المنتزعة من تعلّق التكليف بها ـ مفقود، فيجري حديث الرفع بالنسبة إلى جزئيّتها، ولا يرد شيء من الاعتراضات السابقة؛ لكونها مبنيّة على استفادة جعل البدل من الحديث، وهنا الغرض إثبات الترخيص[1] في المشكوك فيه به بلا جعل بدلٍ؛ لعدم الحاجة إليه، هكذا أفاد دام ظلّه.

وفيه؛ أنّه مع تسليم عدم إمكان رفع الجزئيّة إلّا باعتبار رفع منشأها، ومن المعلوم أنّه لا منشأ لها سوى الوجوب المحتمل المتعلّق بذات الأكثر، والمفروض أنّ رفعه في رتبة الشكّ لا يُعقل للمعارضة، فمع ذلك كيف يجوز رفع الجزئيّة الّتي ليست إلّا مساوقة لرفع الوجوب عن تلك الذات.

اللهمّ إلّا أن يلتزم بالحيثيّتين بالنسبة إلى الذات، فيقال: من جهة العنوان المنتزع منها لا مانع من رفعها، وإن كانت ممنوعة من حيث نفسها، أو أنّ الممنوع الوجوب الواقعي للذات، لا في ظرف الشكّ، فتأمّل!

وأمّا على مسلك من التزم بالاشتغال نظراً إلى دخول الحدّ للتكليف في الأقلّ، فإنّه يمكن أن يُقال: يجوز رفع حدّ الأكثر بالحديث؛ لأنّ المفروض كونه متعلّقاً للتكليف؛ وذلك لأنّه مع القطع يكون ذات الأقّل تحت التكليف وإن كان حدّ الأقلّ واقعاً أيضاً داخلاً فيه ومتعلّقاً له في لحاظ الأمر، ولكن لا إشكال في أنّه لا

---

(١) فمع وجود المقتضي للإلزام في طرف الشكّ بجعل الاحتياط، الشارع يرخّص في الترك، فافهم! «منه ﷺ».

يُضرّ بذلك رفع الحدّ ظاهراً، بمعنى أنّه ليس ملازماً لرفع التكليف عن ذوات الأجزاء ظاهراً، بل الموجودة في الخارج لمّا كانت بعينها هي الموجودة في لحاظ الأمر، إذ المفروض أنّ الحدّ المأخوذ في ذوات الأجزاء ليس حدّاً خارجيّاً حتّى يُضرّ ارتفاعه بما هو الملحوظ في نظر الآمر، ويصير مبايناً له، بل هو حدّ اعتباري أُخذ في الأقلّ مثلاً، بحيث لو أُتي في الخارج به، وكان هو في نفس الأمر مكلّفاً به ينطبق المأتيّ به الخارجي على المحدود الواقعي بلا ميز بينهما.

فحينئذٍ؛ قد ظهر أنّ رفع حدّ الأقلّ ظاهراً أوّلاً لا يوجب ولا يلازم رفع المحدود، وهو ذات الأقلّ، بعد القطع بكونها على كلّ تقدير ولو في ضمن الأكثر هي مكلّفٌ بها.

وثانياً، لا يوجب ذلك تغييراً في الذات واقعاً، حتّى لو كانت ذات الأقلّ مكلّفاً بها في نفس الأمر، فيكون الإتيان بذات الأقلّ، وامتثاله لا يكفي عن الواقع، ولا يحصل الامتثال، كما لا يخفى.

فنقول: على هذا إجراء حديث الرفع في الأكثر لا مانع منه؛ إذ لو قيل: إنّ رفعه إنّما برفع حدّه، فيتعارض مع رفع حدّ الأقلّ، فيقال: بعد ما عرفت، لا مجال لرفع حدّ الأقلّ؛ لعدم ترتّب أثر عملي عليه، مع أنّ المعتبر في إجراء الأُصول العمليّة ترتّب الأثر العملي عليها أوّلاً وبالذات، وهي غير الأمارات؛ ضرورة أنّه مع أنّ الإتيان بذات الأقلّ على كلّ حال واجبٌ، فرفع حدّه لكونه مشكوكاً فيه لا يثمر شيئاً، فإذا لم يترتّب أثر عملي على هذا الأصل التنزيلي فلا مقتضي لإجرائه، فيرتفع المانع عن إجرائه في طرف الأكثر، فتأمّل!

وهكذا؛ يمكن إجراء الأصل بنحو على المسلك الآخر الملتزم بالاشتغال

من جهة الشكّ في الانطباق، ولكنّه على مسلك الملازمة لا سبيل إلى إجرائه أصلاً؛ بداهة أنّه ولو قلنا باقتضاء العلم الإجمالي للتنجّز، مع ذلك لمّا كان إجراء البراءة في طرف الأكثر بأيّ نحوٍ كان يلازم رفع التكليف عن الأقلّ فعلاً، فلا يمكن الإجراء بالنسبة إليه أيضاً، وأمّا البحث في إجراء البراءة العقليّة على مسلك التحقيق وهو الالتزام بالبراءة العقليّة، فأمره واضح، وقد أوضحه شيخنا ﷺ[1].

ولكن[2]؛ لابدّ أن يُعلم بأنّه ليس رفع التكليف عن الأكثر برفع الحكم الواقعي بجميع مراتبه، كما أشرنا إليه في ما تقدّم أيضاً، وإنّما يُرفع الإلزام الظاهري في مرتبة الشكّ وإلّا فالمصلحة والمرتبة الإنشائيّة بل الفعليّة على معنىً باقية على حالها؛ لعدم الامتنان في رفعها.

ثمّ إنّه لا بأس بالإشارة إلى كلام صاحب «الكفاية» في حاشية منه، حيث يتوهّم أنّه ظاهرٌ في عدوله عن الالتزام بالاشتغال العقلي، وتوضيح ذلك: أنّه قد أفاد في بعض كلامه ـ كما في فوائده[3] ـ أنّ الحكم بالمرتبة الفعليّة يكون على قسمين: فتارةً يكون المستفاد من الدليل كون الحكم في الواقع وصل في المرتبة الفعليّة وبلغ إلى حدّ يكون الطلب من المولى تامّاً حتّى في ظرف الشكّ به، وأُخرى ليس كذلك، بل لم تُستكشف هذه المرتبة من الفعليّة، كما يكون كذلك

---

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ٣١٨.

(٢) والعجب منه ﷺ أنّه التزم في المقام بأنّه ولو بُني على الاشتغال عقلاً ومنع عن الانحلال، فببركة حديث الرفع من أدلّة البراءة العقليّة يرفع اليد عن مقتضى حكم العقل، مع أنّ مبناه ﷺ عدم إمكان رفع اليد عن حكم العقل إذا تنجّز العلم الإجمالي إلّا بجعل البدل، وقد أوضح دام ظلّه أنّه بحديث الرفع وأمثاله يستحيل استفادته؛ «منه ﷺ».

(٣) فوائد الأُصول: ٣٣٧.

أغلب ظواهر الخطابات، حيث إنّها بظاهرها لا دلالة فيها على الطلب حتّى في ظرف الشكّ بها.

ففي القسم الأوّل بنى ﷺ على عدم جواز الترخيص في مثله لو شكّ في تنجّزه لأنّ الترخيص في محتمل المعصية يكون كالترخيص في مقطوعها واحتمال المضادّة كالقطع بها؛ إذ المفروض أنّه حينئذٍ محلّ جريان قاعدة دفع الضرر المحتمل، وليس للعقل فيه مع استكشاف الفعليّة بتلك المرتبة، وأنّ الحكم الواقعي لو كان في نفس الأمر ثابتاً في حال الشكّ به أيضاً تامّ الفعليّة الحكم بعدم جواز المؤاخذة، لأنّ استكشاف التكليف كذلك كافٍ للبيانيّة، بخلاف الصورة الثانية، فلمّا لم يتحقّق فيها شيء ممّا ذكر فلا يحكم العقل فيه بتنجّز التكليف، ولو كان في الواقع موجوداً، فحينئذٍ تجري فيه الأدلّة المرخّصة في الشبهات الواصلة من الشرع؛ لعدم المانع منه[1].

هذا خلاصة مرامه ممّا أفاد في مطاوي كلماته، ومراده في حاشيته في المقام بقوله؛ لكنّه لا يخفى أنّه لا مجال للنقل فيما هو مورد الحاجة الّذي ذكرنا، والإشارة إلى أنّ ما أفاده في المتن من إجراء حديث الرفع شرطه كلّياً عدم استفادة فعليّة التكليف الواقعي بالمرتبة المذكورة، وإنّما موقع إجرائه عدم استكشاف بلوغ التكليف المحتمل بتلك المرتبة، لا أن يكون غرضه كون ما نحن فيه من قبيل الأُولى، حتّى يكون ذلك عدولاً عمّا بنى عليه من جريانه، وإلّا لما كان بعد ذلك محلّاً لاهتمامه في الردّ على المنع من جريانه، كما لا يخفى.

هذا كلّه؛ الكلام فيما كان منشأ الشكّ في الباب جزئيّة الأمر الزائد، وأمّا

---

(١) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ٧٦.

البحث في الشرط فقد قسّموه إلى شرط خارج ـ وهو ما كان له وجود خارجيّ مستقلّ في قبال الوجود المشروط، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة ـ وداخليّ ـ كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة المعتقة.

والآن الكلام في القسم الأوّل؛ فنقول: إنّه لا فرق بين الشرط والجزء في ما ذكرنا من كون الطلب المتعلّق بالقيد والمقيّد قد انبسط على الذات والقيد؛ بحيث تكون الإرادة المتعلّقة بهما في الحقيقة منحلّة إلى حصّةٍ وحصّةٍ، فلا تكون حيثيّة التأثير في الذات منتسبة إلى الشرط، ولا القابليّة في الشرط مستندةً إلى المشروط، بل كلتاهما مؤثّرتان ضمناً، بحيث يكون الغرض متحصّلاً منهما، وإنّما فعليّة التأثير في كلّ من الذات والقيد موقوفةٌ على اجتماعهما في الوجود، ولازم ذلك هو ما بيّناه في الجزء من أنّه لو تحقّقت الذات في الخارج مجرّدةً عن القيد، فعدم تحقّق الغرض والمراد فيه، ليس مستنداً إلى نقص وقصور في ذات المقيّد، بل منشأه عدم تحقّق القيد وإن كان ذلك سبباً لعدم فعليّة التأثير في الذات، إلّا أنّ ذلك لا يوجب استناد عدم تحقّق المراد به، كما لا يخفى.

وبالجملة؛ قد تقدّم الكلام في ذلك، فجلّ المطالب السابقة في الجزء من توهّم الاشتغال العقلي وإجراء البراءة العقلية والشبهات المذكورة ودفعها، جميعاً آتٍ هنا، والتحقيق في الشكّ في الشرط أيضاً البراءة العقليّة والنقليّة ولا مجال للتفكيك، فلا نعيد البحث فيه.

وإنّما الكلام في بعض الشروط الّتي لا يمكن أخذها في حيّز الأمر، ويستحيل تقييد الطلب والإرادة به، مثل قصد القربة، فإنّها لمّا كانت بمعنى الإتيان بداعي الأمر فهي تكون معلولاً للأمر وقيداً ناشئاً من ناحيته، فكيف يُعقل أن تؤخذ

في حيّز الطلب؛ ضرورة أنّ المأخوذ فيه إنّما يكون ذات الموضوع وجميع أحواله من الوصف والشرط وغيرها، ومن المعلوم أنّ جميع ذلك مقدّم رتبةً على الأمر، فلا يُعقل أن يترشّح من ناحيته، بمعنى أنّ القيد الناشئ من قبل نفس الأمر بشيء يستحيل أخذه في موضوعه، فإذا لم يمكن ذلك واستحيل تقييد الأوامر المتعلّقة بالعبادات بالقربة وأمثالها، فكيف يمكن إجراء البراءة بالنسبة إليها فيما لو شُكّ في دخلها في الغرض وعدمه، مع أنّ البراءة إنّما تجري فيما أمكن البيان من الشارع ولم يُبيّن، بل المرجع في مثله الاشتغال؟

توضيح ذلك: أنّه لا إشكال في أنّ الإرادة المتعلّقة بالمركّبات والمقيّدات على ما بيّنا إنّما تنحلّ إلى إرادات متعدّدة تتعلّق كلّ قطعة منها بواحدٍ من الأجزاء والذات وقيده، ولذلك نعبّر عن كون وجوبها بالضمني، فحينئذٍ؛ المراد إنّما يحصل في الواقع إذا اجتمعت في الوجود جميع الأجزاء والشرائط، بمعنى أن يصير ما يأتي به المكلّف منطبقاً على الملحوظ في ذهن الآمر ونظره؛ بحيث لو تحقّقت جميعها إلّا عشراً من واحد من الأجزاء والشروط لا يكاد يحصل المراد؛ ضرورة أنّ المفروض أنّ التكليف إنّما نشأ عن تعلّق الإرادة أوّلاً بغرض ومصلحة يتوقّف تحقّقهما على أُمور لكلّ واحدٍ منها دخلٌ فيه حسبما علمه الآمر، بحيث لولا اجتماعها لم يحصل الغرض ومراده، فلذلك جمعها في الوجود بعد لحاظها كذلك فأمر بإيجادها، فما هو المحصّل التامّ ليس إلّا المجتمعات في نظره، ولذلك نقول: إنّ الغرض والمصلحة اللتين علّتان للإرادة، لا توجدان إلّا بعد ذات المأمور به بما لها من القيود، كما أنّ الامتثال الحقيقي في المركّبات لا يحصل إلّا بالإتيان بها كذلك، ولا تُتصوّر امتثالات متعدّدة تدريجيّة على حسب الإيجادات، بل

الامتثال واحدٌ، فإن اجتمع جميع ما يُعتبر خارجاً في المأمور بـه مـعه يـحصل الامتثال، وإلّا فلا.

لا يقال: بعد أن بُني على تحليل الإرادة المتعلّقة بالمركّبات، فلا بدّ أن ينحلّ الأمر الكاشف عن الطلب إلى أوامر متعدّدة متعلّقة كلّ قطعة منها بجزءٍ أو قيدٍ من المكلّف، فحينئذٍ؛ كلّ جزءٍ يؤتى به خارجاً، لابدّ وأن يحصل الامتثال بالنسبة إليه وتسقط الإرادة كذلك، وإلّا يلزم طلب الحاصل أو عدم كون المأتـيّ بـه مـتعلّقاً للأمر، وهذا خلفٌ.

فإنّه يقال: هنا يفكّك بين فعليّة الإرادة وفاعليّتها، بيان ذلك؛ أنّه بعد أن كان المفروض كون الإرادة معلولةً لغرض بسيط، هي لا تحصل إلّا باجتماع وجودات في الخارج، ولازم ذلك بقاء الإرادة على حالها ما لم تتحقّق علّته، وهو الغرض البسيط المتوقّف على الإتيان بجميع تلك الأجزاء بكمالها، بحيث لو بـقي مـنها شيءٌ ولم يؤت به فهي على الفعليّة باقية؛ لبساطة الغرض والإرادة كليهما.

وما قلنا من تقطيع الإرادة إنّما هو بحسب التحليل العقلي من حيث تعلّقها بالمعدّات المحصّلة للغرض، وإلّا فبحسب الواقع فهي أمرٌ واحد بسيط لا تكـثّر فيه، فعلى هذا سقوط الإرادة المتعلّقة بالمركّب متوقّف على انطباق المأتـيّ بـه الخارجي على ما هو الموجود في ذهن الشارع ولحاظ الآمر، بحيث لا يشذّ عنه، وما لم ينطبق فهو على فعليّته باق، إذ ليس هي متعلّقاً بالخارج بما هو خارجٌ حتّى يتوهّم أنّ الإرادة تسقط عن الفعليّة تدريجاً تبعاً لإيجاد المركّب تدريجاً، فكـلّ جزءٍ أُتي به فحصّةٌ منها المتعلّقة به لابدّ وأن تسقط؛ ضرورة أنّه بعد أن بنينا على كون المراد هو الموجود في لحاظ الآمر من حيث حكـايته عـن الخـارج، وأنّ

الخارج طرف السقوط لا الثبوت، ومن الواضح أنّ ما هو في لحاظ الأجزاء المجتمعة في الوجود ولا تدريج هناك، والخارج لمّا كان ظرف الامتثال، وهو لا يحصل إلّا بعد انطباق الخارج على المراد، فالامتثال إنّما يحصل حيثما تسقط الإرادة عن الفعليّة، وسقوطها يتوقّف على حصول الغرض البسيط، ولمّا لا يمكن حصوله بجزءٍ جزءٍ من المركّب ما لم تجتمع جميع أجزائه، فكيف يمكن التجزئة في الامتثال، ويُقال بحصوله بالنسبة إلى الجزء المأتيّ به؟

نعم؛ الإرادة بالنسبة إليه تسقط عن الفاعليّة والمحركيّة، فكلّما حصل جزء وكان قابلاً لأن تلحق به التقيّة، ويتحقّق تمام المراد، تسقط الإرادة عن المحرّكية بالنسبة إليه، وإلّا ففعليّته حتّى بالنسبة إلى المأتيّ به باقية؛ لما عرفت من أنّها بسيطة، ولذلك لو خرج المأتيّ به عن القابليّة، فهي على فعليّتها الأوّلية مقتضية للإتيان بها ثانياً على وجه يصحّ لحوق البقيّة به، بحيث يكون المجموع محصّلاً للغرض، فالامتثال[1] في التدريجيّات أيضاً آنيّ.

وبالجملة؛ فالإرادة المتعلّقة بالمركّبات وكذلك القيود والمقيّدات هذا حالها، بحيث لو كان متعلّق الإرادة الذات المجرّدة فهي واقفة عليها، ومحدودة، ولو كان المقيّد فهي متعدّية عن الذات ومنبسطة على القيد أيضاً، بحيث يكون كلٌّ من الذات والقيد مستقلّاً في التأثير بالنسبة إلى حصّة من الغرض والقابليّة فيهما ذاتيّة، وإنّما تتحقّقت فعليّة التأثير وحصول الغرض بتمامه على اتّصاف الذات

---

(١) لا يخفى أنّه لا يتوقّف الالتزام للامتثال التدريجي على القول بكون متعلّق الأحكام الخارجيّات، بل الالتزام به مطلقاً بعد البناء على كون معنى الامتثال حفظ الوجود وعدم تفويت الغرض لابدّ منه، فتدبّر! «منه ﷺ».

بالقيد، وإلّا فكلٌّ يسدّ باباً من أبواب عدم المراد ويحفظ وجوده من ناحيته، ولذلك لو تحقّقت الذات بدون القيد فهو لا قصور فيه من حيث سدّه باب عدم المراد، وإنّما المانع من تحقّقه عدم وجود القيد، فعدمه مستندٌ إلى فقده لا إليه، ووجود الذات المجرّد وهكذا يكون قيد قصد القربة، ولا خصوصيّة فيها من هذه الجهة من بين القيود؛ ضرورة أنّ ذات العبادة بما هي أيضاً يحفظ وجود الغرض من جهةٍ، وإن كانت فعليّة هذا التأثير لها متوقّفة على انضمام القربة بها، إلّا أنّ ذلك لا ينافي كونها بنفسها تسدّ باباً من أبواب عدم الغرض المقصود منها، كما أوضحناه، فكما أنّ في سائر القيود لو لم تتحقّق ووجدت الذات، عدم حصول المراد مستندٌ إليها الموجب ذلك لعدم اتّصاف الذات بالوجوب أيضاً لا إلى نقص وقصور فيها من حيث نفسها، فكذلك بالنسبة إلى القربة، فإذا لم تنضمّ إلى ذات الصلاة مثلاً، فهي بما هي مركّبة من الأجزاء وسائر الشرائط، لا قصور فيها بما لها من القابليّة لسدّ باب من أبواب عدم حصول المراد والغرض، وإنّما المانع عنه عدم ضمّها بها.

ولذا نقول: فكما أنّه في سائر الشرائط لو شُكّ في اعتبارها، ولم يكن دليل عليه، يُتمسّك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وتُجرى البراءة، واحتمال دخله في الغرض الموجب لاحتمال توقّف امتثال الأقلّ وهو المشروط على حصول الشرط المحتمل، لا يمنع عن جريانه؛ لما عرفت مفصّلاً من أنّه بعد أن لو فرض كون الواقع كذلك، فعدم تحقّق الغرض ليس مستنداً إلى المشروط الفاقد من الشرط، بل هو بالنسبة إلى نفسه حافظٌ لوجوده، فأين يبقى بعدُ مجال المنع عن جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وأيّ وجه لاقتضاء ذاك الاحتمال الاشتغال؟

فهكذا الكلام بعينه في القربة.

نعم؛ إنّما الإشكال فيه من الجهة المتقدّمة، وحاصلها: أنّ ما ذكر من كون مقتضى القاعدة في باب الأقلّ والأكثر الرجوع إلى البراءة عقليّة أو نقليّة، فهي بالنسبة إلى غيرها مسلّمة، وأمّا فيها فلا سبيل لجريانهما، أمّا الأُولى فلرجوعها إلى قبح العقاب بلا بيان، مع أنّه لا يمكن البيان الشرعي بالنسبة إليها، والثانية إلى إجراء حديث الرفع مثلاً، ومن المعلوم أنّ الشارع يرفع ما له الوضع، فلا محيص حينئذٍ عن إجراء الاشتغال؛ لكون مرجع الشكّ إلى أنّ المأمور به الذات التوأم مع القربة أم لا، إذ عدم إمكان تقييد الإرادة والطلب ـ لما عرفت ـ بإتيان المأمور به بدعوة الطلب والأمر، لأنّه لا يُعقل أن يصير الشيء ملزماً لما هو المتأخّر عن نفسه رتبة، بحيث يكون علّةً له، وإلّا يلزم تقدّم الشيء على نفسه، لا يوجب امتناع تعلّق الإرادة بالذات توأماً مع قصد القربة مطلقاً، بحيث تكون الذات حينئذٍ متعلّقةً للطلب لا إطلاق فيه ولا تقييد.

وذلك؛ أمّا عدم التقييد فلاستحالته، وعدم الإطلاق الموافق للإتيان بعدم داعي القربة، فلأنّ كون الأمر عباديّاً بمعنى أنّ المصلحة قائمة على الذات المقيّد، وبها يحصل الغرض، والمفروض أنّ الإرادة القهريّة إنّما نشأت عن تلك المصلحة وهي علّة لها، فكيف تكون دائرة المعلول أوسع من العلّة؟ بل هو مستتبعٌ لها، فالإرادة إنّما تعلّقت بما هو المحصّل للغرض، بعد أنّ الضرورة قضت بأنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد النفس الأمريّة لا جزافيّاً، ولا ريب أنّ المفروض كون المحصّل له الذات التوأم، بحيث لو كان ممكناً تقييد الطلب والإرادة به لفظاً كسائر الشروط لكان يُقيّد، ولكنّ المانع الخارجي أوجب عدم التقييد كذلك، وليس سبباً

لصيرورة الإرادة المتعلّقة بالذات مطلقة، وتكون الذات مطلوبة بإطلاقها، بل الإرادة حسب ما نشأت عن المصلحة القائمة بالأمرين ـ أي الذات والتقيّد ـ تتعلّق بالذات التوأم لا مطلقة، فهي تابعة للواقع الّذي ليس المحصّل للغرض فيه إلّا الذات التوأم.

فعلى هذا؛ في دوران الأمر بين كون المراد توصّلياً أو تعبّدياً يرجع الأمر إلى أنّ الواجب ذات التوأم مع القربة، أو مطلقة، فإذا أُتي بلا ضمّها إليها يكون الشكّ في انطباق المأمور به مع المأتيّ به، وليس هنا مثل باب الأقلّ والأكثر الّذي كنّا نجري البراءة في الأكثر لحديث الرفع وغيره؛ إذ قد اتّضح أنّه ليس هنا بيانٌ للشارع، بل إنّما الشرط لمّا كان من شؤون الإطاعة، فالمرجع حكم العقل الّذي ليس يحكم إلّا بالإتيان بالمشكوك فيه لتحصيل اليقين بالامتثال.

هذا ملخّص الإشكال في المقام الّذي يرجع إلى ما أفاده المحقّق المحشّي ﷺ في باب الأقلّ والأكثر[1] الّذي كان مقتضاه وجوب امتثال الأكثر. مع كونه هنا أوقع، لما أشرنا إليه.

والجواب عنه؛ أنّه قد اتّضح عدم الفرق بين هذا الشرط ـ أي إتيان العمل بداعي القربة ـ وسائر الشروط من حيث كيفيّة تعلّق الإرادة بذات المأمور به وقيده، وأنّه إذا لم يؤت بالقيد فليس عدم تحقّق الامتثال مستنداً إلى قصورٍ في المأتيّ به من حيث نفسه، وإنّما هو من جهة عدم اتّصافه بالوجوب وعدم تأثيره الفعلي لحصول الغرض الّذي ليس منشأ ذلك سوى عدم تحقّق القيد، ففي الحقيقة السبب في عدم حصول الامتثال فقد قصد القربة، وإلّا فما هو مقتضى ذات العمل

---

(١) لاحظ! حاشية كتاب فرائد الأُصول: ١٥١.

وشأنه فقد حصل، وهو حفظ الوجود من ناحيته.

فعلى هذا؛ لو كان أمكن للشارع تقييد خطابه بهذا القيد ولم يُحرز تقيّده كان مجال إجراء أصل البراءة، وإنّما المانع الخارج منع عن تقييده، وهذا لا يوجب منع إجراء الأصل، إذ المفروض عدم توقّف الامتثال الفعلي لذات العمل على الإتيان بالقيد بعد أن كان عدم حصول المأمور به ليس مستنداً إليه.

فاليقين بالاشتغال به المقتضي لتحصيل الفراغ اليقيني عنه لا يقتضي الاشتغال بالقيد والإتيان به؛ لأنّ القطع به لا يقتضي أزيد من حفظ وجود الغرض من ناحيته، وكذلك احتمال اعتبار القيد أيضاً لا يقتضي الإتيان به، بعد كونه بنفسه تحت الأصل من قاعدة قبح العقاب بلا بيان وحديث الرفع؛ إذ وإن لم يمكن للشارع تقييد نفس الأمر بالعبادة بالإتيان به بداعي القربة، ولكن يمكنه إعلام المكلّف بأمرٍ آخر بأنّ المقصود بذاك الأمر إتيان العمل بداعي القربة وكونه عباديّاً.

فحينئذٍ؛ لو لم يُبيّن مع كونه مراده فعلاً، فيكون ذلك هو الطلب المنجّز بلا إخبار به، فيدخل في القاعدة العقليّة، وكذلك يجري حديث الرفع أيضاً؛ لكونه ممّا لا يعلمون، مع كون الإعلام وظيفةً.

فكذلك؛ نمنع القول بأنّه لا يمكن أن يكون إهمال الشارع في البيان مستقلّاً مستنداً إلى إيكال الأمر بحكم العقل الحاكم بالاشتغال؛ لأنّ إيكاله به إنّما يجوز لو لم يكن في الرتبة السابقة على حكم العقل به الحكم بالبراءة، كما في المقام، حيث إنّه بعد القطع بعدم اقتضاء اليقين بالاشتغال بنفس العمل كما في باب الأقلّ الإتيان بالمشكوك فيه، جزءاً كان أو شرطاً، وأمّا نفس المشكوك فيه تحت الأصل فأين حكم العقل بالاشتغال حتّى يكون الشارع متّكلاً عليه؟ فإنّما اعتماد الشارع في

الأحكام الإلزاميّة إنّما يجوز لو لم يكن العقل مرخّصاً، كما أنّ إلزامه إنّما يكون لو لم يكن هو ملزماً، وإلّا فيكفي حكمه للدعوة، كما في باب الإطاعة والمعصية.

وبالجملة؛ لا مجال للتمسّك بقاعدة الاشتغال؛ لاحتمال كون عدم بيان الشارع لاعتبار قصد القربة لاتّكاله بحكم العقل؛ إذ ذلك يتوقّف على حكم العقل بالاشتغال، وإتيانه بذلك الاحتمال يلزم الدور، وقد ظهر أنّه يحكم بالبراءة لعدم العثور على البيان بعد ما أنّ وظيفة الشارع البيان، فكيف يمكن له المسامحة في البيان اتّكالاً على حكم العقل؟

فانقدح أنّه لابدّ في اعتبار قصد القربة من مبرز، ولا يمكن جعله حكم العقل والاعتماد عليه لما عرفت من المحذور.

ولنا بيان آخر في الجواب؛ وهو: أنّه لا إشكال في أنّ مناط الأمر بذات العمل العبادي هو كونه وافياً بمرتبة من الغرض، بحيث أوجب العلم بالمصلحة إرادة المحصّل لها والأمر به، فالإنشاءات في باب الأحكام ـ كما مرّ منّا ذلك ـ إنّما هي في الحقيقة إخبارٌ عن الإرادة، لا أن تكون كإنشاء المعاملات الّتي هي حقيقة الإنشاء بمعنى الموجديّة، فبهذا المناط لا بدّ للشارع الإعلام والأمر بإتيانه بقصد القربة؛ لكونه أيضاً وافياً بمرتبة أُخرى من الغرض، إلّا أنّه لمّا لا يمكن الإعلام به بالأمر الأوّل، فلا بدّ من أمرٍ آخر مستقلّاً حتّى يُعلم اعتباره به، فهاتان الإرادتان طوليّتان واقعاً، وإن كان متعلّقهما في المحصّلية للغرض في عرضٍ واحد، والمصلحة قائمة بكليهما بلا ترتّب بينهما، إلّا أنّ ذلك لا يرتبط بعالم الطلب، ففي عالم الإرادة لمّا نرى بالوجدان كون قصد الإتيان بداعي أمر المولى وإرادته واقعاً في طول إرادته، بحيث نرى أُموراً ثلاثة طوليّة، أي إرادة العمل، والأمر به،

والإتيان بداعيه، فلذلك تتأخّر رتبته الأُخرى عن الأُوليين، لكونهما في الحقيقة بمنزلة الموضوع لها، فحينئذٍ فكما أنّ إرادة نفس الذات نشأت قهراً عن العلم بالمصلحة القائمة بها، فكذلك العلم بقيام المصلحة على إتيانها بداعي القربة يوجب الأمر، وليست إرادتها اختياريّة حتّى يقال[1]...

فكون كلا الأمرين، أي الذات وقيدها في محصّليّتهما للغرض لا ينافي كونهما طوليّين بحسب المراديّة؛ لما عرفت القيد ذاتاً [لا ينفكّ] عن المقيّد، وكونه معلولاً له أوجب التأخّر عنه في الطلب وعدم إمكان تقييد الإرادة الأُولى به، واحتيج إلى أمرٍ آخر يُتمّ بيان المراد، ويعلم أنّ الغرض قائمٌ بالأمرين.

وبالجملة؛ الأمر الأوّل يتعلّق بنفس ذات العمل، كما أنّ الإرادة الأوّليّة كذلك، والأمر الثاني الناشئ عن إرادة أُخرى يكشف عن اعتبار القيد ويتعلّق به، وأنّ بإتيان متعلّق الأمر الأوّل لا يحصل الغرض، وامتثاله موقوفٌ على إتيان العمل بداعي أمره، ولمّا أشرنا إلى أنّ الإنشاءات المتعلّقة بالأحكام والتكاليف في الحقيقة إخبارٌ ولو كانت بصورة الأمر فحينئذٍ؛ نقول: إنّه لا فرق في هذا الأمر المتأخّر هنا بين أن يكون بصورة الأمر والإنشاء، أو يكون بصورة القضيّة الخبريّة، وكذلك يمكن أن يكون أمره إرشاديّاً أو ملزماً؛ لما عرفت من عدم ملزم من ناحية العقل بالنسبة إلى اعتبار القيد، وأنّه لولا بيان الشارع فحال قصد القربة حال سائر الشروط، فعند عدم العثور على البيان يحكم العقل بالترخيص.

فكيف كان؛ يجب امتثال الحكم الثاني ولا يلزم أن يكون بصورة الأمر، فقد اندفعت الشبهة بتأييد الله تعالى وإشكال قصد القربة بحذافيره، وإنّ ما يتوهّم من

---

(١) بياض في الأصل.

أنّ هذا القيد لمّا كان مرجعه إلى الشكّ في حصول الغرض والامتثال، فالأصل فيه الاحتياط، لا وجه له. ولا فرق فيه بين هذا القيد وسائر القيود؛ إذ في جميعها يرجع الشكّ إلى حصول الغرض، وأنّ الإشكال من هذه الجهة مطّرد، وقد أجبنا عنه، سوى أنّ هذا القيد في طول ذات المقيّد به، وقد اتّضح أنّ ذلك لا يوجب لزوم الاحتياط.

فهذا تمام الكلام في نوعين من القيد، أي ما كان ذاته تحت الأمر المسمّى بالجزء، وما كان إضافته[1] تحت الأمر المسمّى بالشرط بقسميه من الطولي والعرضيّ.

وأمّا النوع الثاني من الشرط أي ما ليس لنفسه اعتبار وجود في مقابل وجود المشروط، بل وجوده عينه، وهذا كمشخّصات الأفراد، كما إذا دار الأمر بين تعلّق تكليف بفرد معيّن من نوع؛ أو مطلق أفراده، وهذا ما يُسمّى بالتخيير العقلي، أي ما يكون للأفراد جامعٌ خارجي حقيقي، أو كان الاشتباه في التخيير الشرعي، كما إذا تردّد الأمر بين خصال الكفّارة.

أمّا الكلام في القسم الأوّل؛ فقد يقال: إنّ حاله حال الشرط الخارجي، وما له وجودٌ في مقابل وجود المشروط من جريان البراءة بالنسبة [إلى] الاشتراط ورفع الخصوصيّة الّذي مرجعه إلى رفع تعيّن الوجوب؛ لكون المقام أيضاً من باب دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، وانطباق الضابط السابق هنا، إذ فيما إذا دار الأمر بين وجوب إكرام زيد بخصوصه من أفراد الإنسان، أو هو أو سائر الأفراد مثلاً.

---

(١) المسمّى في كلام شيخنا ﷺ بالقيود الخارجيّة، كما أنّ الأُولى بالقيود الداخليّة؛ «منه ﷺ».

فحينئذٍ؛ لا خفاء في أنّ الأقلّ بجميع حدوده تحت الأكثر موجودٌ، وهو إنسانيّة فرد آخر من أفراد إنسان غير زيد، سوى حدّ الأقليّة، وهو خصوصيّة لزيد به مثلاً، ولذلك ينحلّ العلم الإجمالي، فتجري البراءة بالنسبة إلى الخصوصيّة.

هذا تقريب إجراء البراءة؛ ولكنّه يُشكل في أنّه لمّا كان مرجع الشكّ المذكور إلى أنّه هل يحرم ترك إكرام زيد منضمّاً إلى خصوصيّة الفرديّة، أو يحرم تركه مع ترك الحصّة الموجودة من الإنسان المتحقّق في عمرو مثلاً.

وبعبارة أُخرى: إذا ترك إكرام زيد وعمرو، فيشكّ في أنّ العقاب هل هو لترك الأمرين، بحيث يكون العقاب على الجامع حتّى يكون لترك إكرام عمرو مدخليّة في استحقاقه، أو يكون العقاب على ترك إكرام زيد بخصوصيته؟ فعلى كلّ حال؛ أحد الأمرين منضمٌّ إلى ترتّب العقوبة على ترك إكرام زيد، إمّا الخصوصيّة، أو ترك إكرام حصّةٍ أُخرى من الطبيعة الّتي هي مباينةٌ للحصّة الموجودة في ضمن زيد، فليس الأمر إلّا من باب الدوران بين المتباينين، وليس قدرٌ مشترك يقينيّ هو المتعلّق للتكليف، بل أحد الأمرين لا محالة منضمّ إلى ترك إكرام الإنسان الموجود في ضمن زيد الموجب لتحقّق الحرام؟

وبالجملة؛ ففي الحقيقة يدور الأمر بين تعلّق التكليف بحصّةٍ من الطبيعة مطلقة، أو حصّة مع الخصوصيّة، فلا محيص عن الاحتياط، كما في مطلق المتباينين.

ولا يخفى؛ أنّ الاحتياط يحصل بإتيان الفرد المعيّن، أي الحصّة مع الخصوصيّة المحتملة، فلا يتوهّم أنّ البيان المذكور يقتضي حصول الاحتياط

بالإتيان بكلا الفردين[١]، وليس من الأقلّ والأكثر في شيء.

وأمّا الكلام في القسم الثاني من التخيير، وهو أن يكون التكليف بالخصال مثلاً مرتّباً أو مخيّراً، فبناءاً على أن يكون التكليف فيه أيضاً يرجع إلى الجامع الحقيقي المستكشف ذلك من وحدة الغرض واتّحاد التكليف المتعلّق بالمتعدّد، فلمّا يكون ذلك من التخيير العقلي أيضاً، فيصير حاله حال القسم الأوّل.

وأمّا بناءاً على ما هو التحقيق؛ من كون التكليف متعلّقاً بالمتباينات وأنّ الجامع اعتباري بحيث لا يرجع الأمر إلى التكليف بحصّة معيّنة من طبيعة أو المطلقة منها، بل المكلّف به أُمورٌ مختلفة ولا جامع لها إلّا ما هو الملحوظ في نظر الآمر، فحينئذٍ؛ قد يقال أيضاً برجوع الأمر إلى باب الأقلّ والأكثر، والشكّ في الكلفة الزائدة فيرتفع بالأصل.

ولكنّ التحقيق؛ أنّ مقتضى القاعدة هنا أيضاً الاحتياط والالتزام بالترتيب؛ إذ وإن لم تكن هنا مسألة دوران الأمر بين الخصوصيّة أو الحصّة، ولكنّه يدور الأمر فيه بين أن يكون إمّا ترك ما يُحتمل وجوبه تعييناً في ظرف وجود الآخر حراماً لو كان وجوبه تعيّناً، أو تركه في ظرف عدمه لو كان الوجوب تخييراً، فأمره دائر بين حرمة أحد التركين، والعلم الإجمالي به يقتضي الاحتياط.

وأمّا الكلام في المانع، فلمّا كان مرجعه إلى اعتبار عدم شيء في المأمور به فيكون عدمه شرطاً فيه، فحكم الشكّ فيه حكم الشكّ في الشرط، وسيجيء مزيد توضيح لذلك، وقد يُعتبر عدم أمرٍ في المأمور به، ولكن لا بأن تكون حيثيّة إضافة

---

(١) إذ ليس دوران الأمر بين فرد مع الخصوصيّة أو فرد مطلق، بحيث يكون بين الفردين تباين ذاتي، فتدبّر! «منه ﷺ».

عدمه بنفسه مأخوذة فيه، كما في المانع، بل لكونه موجباً لسلب وصف معتبر فيه كوصف الاتّصال المعتبر في الصلاة، وهذا هو المسمّى بالقاطع، بناءاً على اعتبار جزءٍ آخر فيها، وهو الهيئة الصوريّة.

والكلام في الشكّ في القاطع؛ على قسمين: فتارةً يُشكّ في كون شيء قاطعاً للمأمور به من جهة الشكّ في أصل اعتبار ذاك الوصف فيه، كما لو شكّ في أنّ نيّة رفع اليد عن الوضوء في أثنائه هل يُبطله أم لا، من جهة الشكّ في اعتبار الجزء الصوري فيه؟ فحال ذلك حال الشكّ في المانعيّة، والمرجع البراءة؛ ضرورة أنّ مرجع هذا الشكّ إلى أنّه هل يُعتبر الوصف المشكوك فيه في العمل حتّى تكون نيّة الخروج مبطلة ونافية له أم لا يُعتبر، حتّى لا يكون الأمر الواقع في الأثناء مضرّاً بالعمل؟ ومقتضى الشكّ في ذلك إجراء البراءة، كما تقدّم.

وأُخرى؛ من جهة الشكّ في أصل اتّصاف الأمر الحادث بالقاطعيّة، مع العلم باعتبار الجزء في العبادة كما في الصلاة، حيث إنّه يعتبر فيها مضافاً إلى الأجزاء الماديّة الخارجيّة جزءٌ صوري، فلو وقع في أثنائها فصلٌ، فشكّ في أنّه كان بحيث ينتفي به وصف التوالي أم لا، فحينئذ؛ لابدّ من الاحتياط؛ لأنّ الشكّ [ليس] في الجعل الشرعي والتكليف الفعلي، بل إنّما هو في محصّله بعد القطع بنفسه، بمعنى أنّه مع اليقين باشتغال الذمة بالصلاة الكذائي فيشكّ في أنّ المأتيّ به الواقع فيه مقدارٌ من الفصل مثلاً، هل منطبق عليه المشتغل به الذمّة، وهذا محصّل له أم لا؟ فلمّا يرجع الشكّ إلى الامتثال، فلا محيص عن الاحتياط، ولكن لا لاستصحاب الاشتغال؛ لعدم ترتّب أثر عملي عليه، بعد أن كان العقل مستقلّاً في الحكم بالاحتياط لنفس الشكّ، فلا ينتهي الأمر إلى لحاظ حال المشكوك فيه، ويكون

المقام من قبيل الشكّ في الحجّية.

هذا؛ ولكن ذلك لو منع عن استصحاب الهيئة وبقائها نظراً إلى أنّ الجزء الصوري عبارة عن وصف خارجيّ ثابت للأجزاء على نحو مفاد «كان» الناقصة، فحينئذٍ؛ استصحاب هذا الوصف لا يترتّب عليه أثرٌ إلّا على النحو المثبت.

وأمّا لو قلنا بأنّ الوصف ليس إلّا عبارة عن كون نفس الأجزاء متّصلةً، بأنّ ثبوت الوصف لها على نحو مفاد «كان» التامّة، فلمّا لا إشكال في هذا الاستصحاب لعدم كونه مثبتاً، فيستصحب بقاء الأجزاء المتّصلة، فيثبت به الشرط أي الجزء الصوري، فلا تصل النوبة حينئذٍ إلى حكم العقل بالاحتياط؛ لكون الشكّ مسبّباً عن الشكّ في بقاء الوصف.

والتحقيق؛ أنّه يجري الاستصحاب ولا مانع منه.

إلى هنا كان البحث في الشكّ في الجزء والشرط والمانع من حيث الشبهة الحكميّة، وأمّا الكلام فيها من حيث الشبهة الموضوعيّة، فالّذي يظهر من بناء الأصحاب كلّهم عدم إجراء البراءة، بل بناؤهم على الرجوع إلى أصل الاشتغال، كما في مسألة الشكّ في الطهارة الحدثيّة، وكون الشخص متوضّئاً وعدمه، فيما لم تكن الحالة السابقة معلومة؛ للعلم بتوارد الطهارة والحدث، فحينئذٍ؛ إمّا لتعارض الأصلين، أو لعدم إجرائهما رأساً؛ لانصراف الأخبار عن مثل هذا المورد، فقد أفتوا فيه بلزوم تحصيل الطهارة.

وكذلك في باب أجزاء الصلاة؛ فيما لو شُكّ في إتيان جزءٍ مع كون المورد ممّا لم تنطبق عليه قاعدة التجاوز والفراغ، بناؤهم على الاحتياط ووجوب إتيان ما شكّ فيه.

وبالجملة؛ لا إشكال في إطباقهم في الأُمور المذكورة، من جهة الشبهة الموضوعيّة على الاحتياط فيما إذا لم يكن أصلٌ موضوعي، أو قاعدة تقتضي البراءة، ففي المثال الأوّل وإن وقع الكلام في وجوب تحصيل الطهارة وعدمه عند بعض[١]، ولكن ليست المناقشة في الكبرى، بل من جهة توهّم جريان الأصل الموضوعي نظراً إلى الرجوع في مثله إلى الحالة قبل طروّ الحالتين أو ضدّه، كما عن بعض آخر[٢]، واستصحابهما.

هذا، ثمّ إنّه قد يتوهّم كون عدم جريان البراءة في هذه الموارد ليس مستنداً إلى حكم العقل بوجوب تحصيل القطع بالفراغ، بعد العلم بالاشتغال المتوقّف ذلك على العلم بتحقّق المأمور به مع ما له من الأجزاء والشرائط غير مقترن بالمانع أو إحرازها بالأصل، بل من جهة إجراء دليل البراءة كحديث الرفع، حيث إنّ ببركته يُرفع ما شُكّ في تحقّقه من الجزء والشرط، بمعنى إنّما يكون وجوده موضوعاً لأثر شرعيّ من الموجودات الخارجيّة، كما أنّه يجوز مع الشكّ في وجوده تنزيلها منزلة الوجود وترتيب آثاره عليها، كذلك يجوز تنزيلها منزلة العدم فيما كان أثرٌ لعدمها، كما في الأجزاء والشرائط، حيث إنّ عدم تحقّقها موجبٌ لعدم ترتّب الصحّة على العمل، بل لو فرض عدم أثرٍ شرعي لعدمها، بل كان وجودها موضوعاً له، مع ذلك يجري التنزيل في عدمها بلحاظ نفي أثر الوجود، فهنا كذلك يرفع بالحديث الجزء المشكوك في إتيانه، أو الشرط المشكوك في تحقّقه، ولازمه إتيانهما وتحصيل اليقين بتحقّقهما؛ إذ معنى رفع الموضوع المشكوك فيه هو الحكم

---

(١) أُنظر! مختلف الشيعة: ١ / ٣٠٨، جواهر الكلام: ٢ / ٣٥٠ و ٣٥١.

(٢) مختلف الشيعة: ١ / ٣٠٨.

بعدمه، وتنزيله منزلة المعدوم، ولو كان في الواقع موجوداً، كما أنّ التنزيل منزلة الموجود معناه ترتيب أثر الوجود، ولو كان في الواقع معدوماً.

فالحاصل: أنّ بإجراء حديث الرفع يثبت الاشتغال[1].

وأنت خبيرٌ بما فيه؛ ضرورة أنّه يوجب الكلفة بحديث الرفع؛ إذ برفع الشرط يثبت عدم تحقّق المأمور به تامّاً، فلا بدّ من إعادته لو لم يمكن تدارك الشرط بدونها، وإلّا فيجب تداركه، فكيف كان؛ هذا المعنى مخالف لما سيق له الحديث من الامتنان وإثبات السعة، فبهذا التقريب لا مجال لدعوى أنّ الحكم في المسألة موافق للقاعدة ومفاد البراءة الشرعيّة.

نعم؛ لنا تقريبٌ آخر يصحّ به إجراء الحديث، بناءاً على حكم العقل بالنسبة إلى مقام تحصيل الفراغ تعليقيّاً لا تنجيزيّاً، فكما أنّه يجوز للشارع التصرّف بالنسبة إلى عالم أصل الاشتغال، وكذلك بالنسبة إلى مرحلة الفراغ بجعل البدل ونحوه، كذلك يجوز له جعل الترخيص بالنسبة إلى ظرف الفراغ أيضاً، لكون حكم العقل تعليقيّاً.

توضيحه: أنّه لمّا [كان] للعقل حكمٌ إلزامي بتحصيل الفراغ عمّا اشتغلت الذمة به يقيناً، فلذلك لم يتعيّن فيما عُلم جزئيّته أو شرطيّته باحتمال تحقّقهما، بل لابدّ من إحرازهما واليقين بالإتيان بهما، ولكنّ ذلك لو لم يمنع عنه الشارع لكون هذا الإلزام حكماً اقتضائيّاً من طرف العقل حسب الفرض، فللشارع الرّدع عنه برفع الإلزام.

فحينئذٍ؛ لا يبقى إشكال بأن يقال: إنّ ببركة حديث الرفع يثبت الترخيص

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٦٦.

في ما حكم العقل به، وينفي الشرطيّة أو الجزئيّة، بمعنى أنّ الإلزام على إتيانهما الّذي كان من ناحية العقل لولا الشرع، فالآن نرفع هذا الإلزام ونثبت الترخيص، ولازم ذلك الاكتفاء باحتمال تحقّقهما، فقد ثبت بالحديث التوسعة دون الكلفة، فلا محذور في إجرائه.

ولكن؛ لمّا نرى بالعيان عدم التزام أحدٍ بذلك في ما نحن فيه، بل كلماتهم متّفقة على الحكم بكون الأصل في المسألة الاشتغال، مع أنّه لا مانع من إجراء حديث الرفع ونحوه من أدّلة البراءة، يُستكشف من ذلك كون حكم العقل بالنسبة إلى تحصيل الفراغ اليقيني تنجيزياً، كما أوضحنا ذلك سابقاً، غايته كونه أعمّ من الفراغ الحقيقي الوجداني والجعلي، ولا مجال لتصرّف الشارع بالنسبة إليه إلّا بجعل المفرّغ، لا إثبات الترخيص.

نعم؛ لو أمكن استفادة جعل المفرّغ من حديث الرفع، بأن يعيّن الواجب في الأقلّ أو ما احتمل من المأمور به باشتماله على الجزء أو الشرط، كما زعمه صاحب «الكفاية»[1] يكون مجالٌ لجريانه في ما نحن فيه، ولذلك قد يستظهر من بعض إفاداته في الفقه، التزامه بإجرائه فيما لو شكّ في الاكتفاء في الطهارة بغسلة واحدة برفع الثانية، ولزومها بالحديث خلافاً للأصحاب حيث يحكمون بلزومها استصحاباً للنجاسة، وقد أوضحنا نحن فساد هذا المعنى في حديث الرفع أيضاً.

وممّا ذكرنا انقدح البحث فيما لو كان منشأ الشكّ في حصول الموضوع شبهةٌ في الحكم، كما في المحقّق والمحصّل، بل الطهارة الحدثيّة الحاصلة من هذه الأفعال الخارجيّة، بناءاً على كون الوضوء هي الحالة النفسانيّة الحاصلة منها لا

(١) كفاية الأُصول: ٣٦٦.

نفسها، أو الغسل كذلك، بحيث يكون الوجوب له [وجوباً] مقدّمياً، فحينئذٍ؛ لو شكّ في بعض أجزاء البدن في كونها من الظاهر أو الباطن، أو في أنّ الصدغين من الوجه أم لا، فلمّا كان المكلّف به مبيّناً لا إجمال ولا إبهام فيه حتّى يكون بالنسبة إليه محلّ وموقع، ولإجراء قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فلا محيص عن الاحتياط بالنسبة إلى المقدّمات؛ لاستقلال العقل في الحكم بوجوب تحصيل العلم بالفراغ جعلاً أو وجداناً، والمفروض عدم أصل في المسألة يثبت به حصوله له، فينحصر بتحصيل العلم الوجداني بتحقّق العنوان الّذي فرضنا كونه بنفسه مأموراً به، ولا يحصل ذلك إلّا بالإتيان بالمشكوك فيه.

نعم؛ لو أمكن تحديد المحقّق بالأقلّ ببركة حديث الرفع كما أشرنا إلى أنّه قد يتعيّن به المطهّر للخبث، لكان محلّاً للالتزام بالبراءة في الشكّ في المحصّل أيضاً.

هذا كلّه؛ [في] الكلام في الشرط والجزء، وأمّا المانع الّذي مرجعه إلى اشتراط عدم الشيء؛ فلا خفاء في أنّه ليس مثلهما في عدم إجراء البراءة؛ إذ المانع لمّا يرجع الأمر فيه بالنسبة إلى الموضوع إلى الشكّ في تعلّق التكليف من الشارع لانحلال النهي عنه إلى النواهي المتعدّدة حسب تعدّد الموضوعات، ففي كلّ مورد شكّ في كونه مصداقاً للمانع، فمرجع الشكّ إلى أنّه هل المأمور به يقيّد بعدم هذا الموضوع أم لا، فيتحقّق موضوع البراءة بخلاف الجزء والشرط، حيث إنّه لا انحلال بالنسبة إليهما، بل التقيّد بالنسبة إليهما من حيث إيجاد ما هو المعدوم، لا إلى التقيّد بعدم ما هو الموجود فارغاً عنه؟

وبالجملة؛ لا يتصوّر الشكّ في حكم الشارع بالنسبة إليهما من حيث الموضوع الخارجي، كما لا يخفى، بخلاف المانع، فإنّه لمّا يرجع إلى الزجر عن

الوجود والنهي عن الموجود، فلذلك ينحلّ النهي، ففي مورد الشكّ مرجعه إلى أصل التكليف لا إلى الامتثال، كما لا يخفى.

نعم؛ قد يُفرّق في المانع بين ما كان النهي تعلّق بصرف الوجود أو الطبيعة السارية، ففي الأوّل يُلتزم بالاشتغال، نظراً إلى كون متعلّق التكليف مبيّناً مفهوماً ولا إجمال في حدوده؛ إذ المفروض تعلّق التكليف بصرف طبيعة عدم لبس الحرير مثلاً.

فحينئذٍ؛ إذا شكّ في مصداق كونه من الحرير وعدمه يرجع الشكّ إلى المحقّق لا إلى نفس التكليف؛ لأنّه ليس لنا إلّا تكليفٌ واحد قد عُلم، وليس متعدّداً كما في الطبيعة السارية، حيث إنّها لمّا ينحلّ التكليف بالنسبة إلى الموضوعات، ففي كلّ مصداق شكّ في كونه من الحرير مثلاً فيشكّ في أصل التكليف، وأمّا في صرف الوجود فلا تعدّد ولا انحلال، بل التكليف واحدٌ قد عُلم به، والعقل لمّا يحكم بتحصيل الفراغ اليقيني عنه، فلا محيص عند الشكّ إلّا بالاحتياط.

هذا؛ ولكنّا قد أوضحنا الإشكال في هذا الكلام في ذيل مسألة الشبهة التحريميّة، وملخّصه: أنّ ذلك بالنسبة إلى طرف الوجود في صرف الوجود تامّ، وأمّا في طرف عدمه فلمّا كان عدم الطبيعة بعدم جميع أفرادها، فلا فرق بينها وبين الطبيعة السارية؛ لأنّه كما فيها تتعدّد الأفراد، فكذلك في صرف الوجود تتعدّد مراتب عدمه، فكما أنّ في الطبيعة السارية بالنسبة إلى أفرادها يدور الأمر بين الأقلّ والأكثر، فهكذا في عدم صرف الطبيعة يدور بين مرتبة الضعيف والشديد.

هذا بالنسبة إلى النواهي النفسيّة، فكذلك في النواهي الغيريّة المنتزعة منها القيديّة في التكاليف، فحينئذٍ؛ أنّ النهي عن صرف طبيعة لبس الحرير مثلاً لمّا كان

مقتضاه الأمر بعدمه العامّ القابل للانطباق على القليل والكثير، فإذا شُكّ في فرد أنّه من الحرير أم لا، فيكون شكّاً في أنّ عدم الطبيعة هل وصل بهذه المرتبة، بحيث يكون لترك هذا الفرد دخل في عدمها أم لا، فيدور الأمر بين الأقلّ والأكثر؟ فمن التزم فيه بالاشتغال فلا بدّ أن يلتزم هنا، وإلّا فلا، فلا فرق في هذه الجهة بين أن كان متعلّق النهي في المانع صرف الطبيعة أو الطبيعة السارية.

نعم؛ إنّما الفرق بينهما أنّ في الثاني يكون دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في التكاليف المستقلّة؛ لما عرفت من الانحلال، بخلاف الأوّل، فإن الدوران [فيه] من الدوران في الارتباطيّات؛ لأنّه بعد أن اعتبر في طرف الوجود صرف الطبيعة، فلا يتعدّد عدمه من حيث الأفراد، وإنّما يختلف من حيث المرتبة والطول والقصر اعتباراً، فمن التزم في الارتباطيّات بالاشتغال، فلابدّ أن يلتزم فيه، ومن بنى على البراءة، فكذلك هنا، فافهم واستقم.

[الكلام في الأصل في الجزئيّة]

ثمّ إنّه ينبغي التنبيه على اُمور: الأوّل في أنّه إذا ثبت جزئيّة شيء فهل الأصل يقتضي ركنيّته أم لا؟ بمعنى له المدخليّة التامّة في تحقّق المركّب من طرف الزيادة والنقيصة مطلقاً، سواء كان في حال الذكر أم النسيان أو غيرهما، فلو أخلّ به زيادةً أو نقيصةً يفسد العمل أم ليس كذلك، بل غاية اقتضاء دليله اعتباره فيه في حال الذكر فقط؟ فيقع البحث في ذلك من جهتين من النقيصة والزيادة.

والكلام الآن في الأُولى؛ فنقول: تارةً يُبحث في ذلك مع فرض وجود إطلاق لدليل المركّب يقتضي طلبه مطلقاً في جميع الأحوال، واُخرى مع عدم

وجود هذا الإطلاق، كما هو الظاهر؛ لعدم كون الأمر بالصلاة مثلاً في مقام البيان من هذه الجهة.

وبالجملة؛ فعلى هذا الفرض الأصل أيّ شيء يـقتضي؟ فـنقول: إنّ ذلك يختلف حسب اختلاف لسان الدليل المثبت، فقد يكون الدليل بلسان الوضع، مثل «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»[1] ونحوه، فحينئذٍ لا إشكال في اقتضائه مطلوبيّته مطلقاً، وعدم اختصاصه بحال دون حال، كما هو الشأن في الأحكام الوضـعيّة؛ لعدم اشتماله على نحو طلب حتّى يتوهّم أنّ الطلب من غير المثبتة قبيح.

وقد يكون بلسان الطلب، ولكن لا المولوي بل الإرشادي، كما ادّعي ذلك يفي الأوامر الشرعيّة المتعلّقة بقيود المركّبات، حيث التزموا بكونها ظاهرة فـي الإرشاد، وأنّ متعلّق الأمر له المدخليّة في تحقّق المركّب، ولكنّا قد أشكلنا فـي ذلك في محلّه، من أنّه أيّ سبب لرفع اليد عن الظهور بالكليّة؟ بل غاية ما يثبت رفع اليد عن ظهوره في المولوي النفسي، وأمّا المولوي الضمني أو الغيري، بمعنى أن يكون الأمر ملزماً بجزء من المركّب حتّى يؤتى به، إذ كما أنّ الإرادة المتعلّقة بالمركّب تنحلّ عقلاً، كذلك للآمر أن يظهر هذه الإرادة على نحو التقطيع، أو بأن يكون المولى بنفسه متكفّلاً لبيان المقدّمة المحصّلة للغرض بمرتبة منه، فتأمّل!

فكيف كان؛ على هذا التقدير أيضاً يعمّ الطلب، ولا اخـتصاص له بـحال الذكر؛ إذ حال هذا الأمـر ومـا يـدلّ عـلى الجـزئيّة بـلسان الوضـع مـن جـهة الاستكشاف أنّه للمتعلّق مدخليّة في تحقّق المركّب مطلقاً سواء، كما لا يـخفى. فلازم هذا أيضاً بطلان العمل بالنقص حتّى في حال النسيان.

---

(١) عوالي اللآلي: ١ / ١٩٦ الحديث ٢، ٢ / ٢١٨ الحديث ١٣ و ٣ / ٨٢ الحديث ٦٥.

وقد يكون بلسان الأمر والطلب الإلزامي، فحينئذٍ؛ لمّا يتوهّم أن لا يعقل الطلب عن الغافل والإلزام بالناسي فيختصّ القيد الثابت بمثل هذا الدليل بالمتذكّر. فيجاب عنه بأنّ الإلزام لمّا كان مستفاداً من الهيئة، فالهيئة تسقط عن الدلالة والاعتبار بالنسبة إلى الغافل، وأمّا إطلاق المادّة الكاشفة عن مدخليّة الجزء في المصلحة مطلقاً على حالها باقٍ، وهو لا يتقيّد بهذا المقيّد العقلي، فببركة إطلاقها تثبت الجزئيّة المطلقة وإن لم يكن الناسي ملزماً بإتيانه حال النسيان ولكن إطلاق المادّة لمّا دلّ على عدم تحقّق المركّب الّذي أتى به الناسي فبعد تذكّره لا بدّ أن يأتي به تامّاً بمقتضى الأمر الأوّل.

وفيه؛ أنّ الهيئة الكاشفة عن الطلب والدالّة على الإرادة، مساوية سعةً وضيقاً مع المصلحة الكامنة في الفعل الموجبة لانبعاثها، ولا يُعقل أن تكون للمادّة الكاشفة عن الغرض إطلاق أزيد[1] ممّا في ناحية الطلب؛ لكونه معلولاً للغرض، فكذلك الهيئة تصير في الرتبة متأخّرة عن المادة وتبعاً لها سعةً وضيقاً، فلا يجوز أن يتحقّق الغرض في مورد المستتبع لوجود إطلاق للمادّة بالنسبة إليه، ولم يتحقّق فيه الطلب، فالتفكيك بين إطلاق المادّة والهيئة مستحيل.

فحينئذٍ لو بُني على كون حكم العقل هذا بعدم جواز تعلّق الطلب بالغافل من قبيل القرائن المتّصلة بالكلام؛ لعدم وجود واسطةٍ بين الأمر والطلب والانتقال إلى اختصاصه بالذاكر بحيث ذلك من القرائن الحاليّة اللاحقه باللفظ، فيوجب كسر صولة ظهور الأمر رأساً، فلا يبقى له ظهورٌ أصلاً لا من حيث المادّة ولا الهيئة حتّى

---

(١) لانحصار طريق استكشاف الغرض بالأمر، فلو لم يبق له ظهور ولا حجيّة، فكيف يمكن استكشاف الغرض من المادّة؟ فتأمّل! «منه ﷺ».

يُتمسّك بإطلاقه، ويثبت كون الغافل أيضاً مأموراً بالتمام، والمركّب التامّ بالنسبة إليه ذو مصلحةٍ لا الناقص.

فالحقّ في الجواب؛ أن يُقال: إنّه ليس حكم العقل هذا من القرائن المتّصلة؛ لما نرى بالوجدان أن الحكم بالاختصاص وعدم إمكان الطلب عن الغافل يحتاج إلى التأمّل، وليس بحيث ينتقل سريعاً من حين صدور الأمر إلى كون يكون متعلّقه [هو] المتذكّر، فعلى هذا يصير هذا الحكم من القرائن المنفصلة الموجبة لسقوط اللفظ عن الحجّية، لا من جهة الظهور بل ظهوره عامٌّ يشمل الغافل أيضاً، إلّا أنّ الخطاب ليس بالنسبة إليه بحجّة، كما في مطلق القرائن المنفصلة يكون الشأن ذلك، فإذا بقي الخطاب على ظهوره من حيث الهيئة والمادّة، فبإطلاقه يتمسّك، ويثبت التكليف التامّ للغافل.

وبالجملة؛ إنّ غاية ما يثبت من حكم العقل بعد التروّي عدم كون الخطاب بالنسبة إلى الغافل محرّكاً فعلاً، ولا يمكن بعثه به حين غفلته، وأمّا سقوط الأمر عن الظهور بالنسبة إليه رأساً، بحيث يوجب عدم كونه مكلّفاً بمضمونه وتكليفه منحصر مطلقاً بغير متعلّق هذا الخطاب، فلا، بل الخطاب الواقعي ما دام هو غافلاً غير محرّك بالنسبة إليه فعلاً، ولكن ظهور الخطاب والكاشف عن إطلاق الطلب باقٍ، ونتيجته الإتيان بمتعلّقه بعد رفع الغفلة، فباقتضاء الأمر الأوّلي عند التذكّر لابدّ وأن يأتي به؛ لعدم حصول ما يسقط عنه مطلقاً، بل حكم العقل أوجب معذوريّته حين الغفلة فقط، فبمثل ذلك ينبغي الجواب، كما أنّ الجواب هو الجواب أيضاً بالنسبة إلى شرط القدرة من شروط التكليف، لا أنّه يُتمسّك أيضاً بإطلاق المادّة لبقائه وثبوته بالنسبة إلى العاجز، فيجب عليه الإتيان بعد حصول القدرة؛

لما عرفت من أنّه لا معنى لإطلاق المادّة بعد سقوط الهيئة عن الدلالة والظهور رأساً، فتأمّل جيّداً!

فانقدح ممّا ذكرنا أنّه على هذا التقدير أيضاً الخطاب والدليل الدالّ على الجزء عامّ يشمل الغافل، ولا وجه لاختصاصه بالمتذكّر كما لا يخفىٰ.

وأمّا الصورة الرابعة؛ وهي أن لا يكون دليلٌ لفظيٌّ تثبت به الجزئيّة، بل قام إجماعٌ على اعتبار جزء في المركّب، فحينئذٍ لمّا لا إطلاق للدليل اللبّي، بل القدر المتيقّن منه كونه جزءً للمتنبّه لا مطلقاً، فيشكّ بالنسبة إلى الناسي، فيرجع إلى ما يقتضيه الأصل في باب الشكّ بين الأقلّ والأكثر، ولا مانع من إجراء حديث الرفع[1] حينئذٍ، وسيأتي توضيحه.

نعم؛ يبقى إشكال الشيخ ﷺ في المقام، وهو أنّه لا إشكال في أنّه يعتبر في العبادة أن تؤتىٰ بداعي الأمر، ولابدّ أن يتوجّه إلى الغافل أمرٌ حتّى يأتي التكليف بداعيه، ومع فرض كون المكلّف ناسياً فكيف يؤمر به بالمركّب الفاقد من المنسيّ عنه؟ مع أنّ أمره بهذا العنوان مع كونه غافلاً عن نسيانه لا معنى له، فإذا لم يمكن الأمر به فما يأتي به ليس موافقاً للأمر، فكيف يجزي عنه ويوجب سقوط التكليف عنه رأساً؟ فلا صحّة بمعنى موافقة الأمر، فلا امتثال[2].

فقد يدفع ذلك بأنّه وإن لم يمكن أمره بهذا العنوان الموجب للخلف ورفع النسيان عنه حتّى يأتي هو بداعي الأمر بهذه الكيفيّة، ولكنّه يمكن الأمر به بعنوان عامّ، مثل «أيّها المؤمن» أو «أيّها المكلّف» بحيث يكون الناسي من أحد

---

(١) وسائل الشيعة: ١٥ / ٣٦٩ الحديث ٢٠٧٦٩.

(٢) فرائد الأُصول: ٢ / ٣٦٤.

مصاديقه، فيأتي العمل بداعي هذا الأمر، ولا يلزم أن [يكون]العنوان المتّصف به المكلّف مأخوذاً في حيّز الأمر حتّى يلزم المحذور، أو يأمره بعنوان خاصّ ملازم للعنوان الّذي هو المتّصف به، مثل أن يقال: «أيّها المسافر»، أو «أيّها الحاضر» ـ حيث كان الناسي متّحداً أحدهما ـ إيت المركّب الفاقد، فحينئذٍ يتمّ الأمر ويصحّ توجّه التكليف إليه بالناقص، ويأتي الغافل أيضاً بداعي هذا الأمر ولا يحتاج إلى أزيد من ذلك.

هذا، وأنت خبيرٌ بأنّ ذلك يتمّ لو كان الإشكال من جهة عدم إمكان توجّه الأمر إليه حيث يوجب زوال الوصف عنه، ويلزم من وجود الخطاب على النحو المزبور عدمه، فعلى هذا يكفيه الجواب بتغيّر العنوان، وأمّا لو لم يكن من هذه الجهة فقط، بل كان من جهة أنّه إذا فرضنا كون الخطاب الواقعي المتوجّه إلى الناسي ناقصاً، أي كان المركّب المتعلّق له أقلّ أجزاءً من المركّب المتعلّق به الخطاب المتوجّه إلى المتذكّر، فكيف يمكن أن يدعوه الخطاب الّذي يتخيّل أنّه تامّ؟

وبعبارة أُخرىٰ: إذا كان الإشكال ممحّضاً من حيث إنّه إذا كان الأمر المتوجّه إلى الغافل ناقصاً من جهة نقص متعلّقه، مع أنّه يتوهّم أنّه ليس في الواقع أمرٌ غير ما توجّه، وأنّه تامٌّ فلا يمكن أن يدعوه الأمر الناقص الّذي ليس هو عالماً به، ولا إشكال أنّ الأمر بوجوده العلميّ يكون داعياً لا بوجوده [الواقعي]، وللعلم في باب الدعوة موضوعيّة كما أنّ المصلحة الواقعيّة بوجودها العلمي منشأ لانبعاث الإرادة نحو الطلب إلى الفعل المشتمل عليها لا بوجودها الواقعي؛ إذ ربّما ليس في الواقع مصلحةٌ والآمر بتخيّلها يريد الفعل، كما أنّه ربّما تكون المصلحة

محقّقة والإرادة مفقودة للجهل بها.

وبالجملة، فدعوة الأمر وكذلك سببيّة المصلحة للإرادة دائرةٌ مدار العلم بهما، لا وجودهما الواقعي، فحينئذٍ الأمر المتوجّه إلى الغافل بأيّ عنوان كان، إذا كان في الواقع محدوداً بحدّ النقصان وهو متوهّم أنّه محدودٌ بحدّ تامّ يستحيل أن يدعوه الأمر الواقعي، والمفروض أنّ ما يتوهّمه بتخيّل الأمر واحتمال كون المقام من باب الخطأ في التطبيق، باطلٌ؛ ضرورة أنّ الأمرين ـ أي الواقعي وما توهّمه ـ متباينان، ومجال الخطأ في التطبيق إنّما يكون إذا أمكن انطباق الواقع علىٰ ما يزعمه المكلّف.

فالتحقيق؛ أن يقال في دفع الإشكال: إنّه لا دليل على لزوم كون الأمر بخصوصيّاته الخارجيّة وحدوده الشخصيّة داعياً للعمل، وملحوظاً في نظر المكلّف، بحيث لو تبدّل بعضها واشتبه الأمر لديه بالعمل بداعي الأمر غير المتّصف بحدّه الواقعي فيبطل العمل، بل غاية ما يلزم في التعبّديات هو جعل إرادة المولى داعياً له، والمعتبر ذاتها، وأمّا خصوصيّاتها من كونها متعلّقة بالأجزاء الأربعة أو الثلاثة مثلاً، فلم يدلّ دليلٌ على اعتبارها، فحينئذٍ؛ ولو فرض كون الأمر في نفس الأمر متعلّقاً بالأربعة واختصاصه بالمتذكّر، مع زعم المكلّف أنّها ثلاثة فأتى بداعي الأمر بها فلا وجه لفساد المأتيّ به، مع صدق كونه بداعي الأمر أُتي به، كما لا خفاء في صدقه.

وبالجملة؛ لو كان متعلّق الأمر بالناسي ناقصاً يكفي في صحّة عمله قصده الإتيان بداعي الأمر، ولو كان معتقداً بأنّ الأمر تامٌّ وأنّه لا واقع له ولا لمتعلّقه سوى ما يأتي به.

هذا؛ ويمكننا دفعه ببيان آخر، وهو أنّه على مسلك الصحيحي في باب العبادات لمّا كان الجامع بين مصاديقها متعلّقاً للأمر حقيقةً، وأنّ الأفراد الخارجيّة من باب انحصار الكلّي في الفرد من مصاديقها، لا أن يكون هو المأمور به، فحينئذٍ؛ ولو بني على اعتبار دخول الحدود في حيّز الأمر، بحيث يكون اللازم إتيان العمل بداعي الأمر الخاصّ، مع ذلك لا يُضرّ قصد الأمر التامّ بتحقّق الداعي الصحيح؛ إذ المفروض كون الجامع منطبقاً على ما يقصده كيفما كان.

هذا كلّه لو بُني على عدم إطلاق لدليل المركّب؛ وأمّا لو بنينا على وجود الإطلاق له، فحينئذٍ؛ لو كان لدليل الجزء أيضاً إطلاقٌ يدلّ على اعتباره في مطلق الأحوال، فبالنسبة إلى حال الذكر لا بدّ من تقييد دليل المركّب به؛ إذ وإن كان لدليل المركّب مفهومٌ يُستظهر منه انحصار أجزائه بالمعلومات، ولكن لمّا كان دليل الجزء نصّاً في اعتباره فيه، فلا يكون دليل المركّب قابلاً لمعارضته، بل لا بدّ من تقييده به.

وأمّا بالنسبة إلى حال النسيان؛ فيعارضه دليل المركّب من حيث إطلاقه، وبعد أن يكون لإطلاق دليل الجزء قدرٌ متيقّنٌ وهو اعتباره بالنسبة إلى حال الذكر، فمن هذه الجهة يقيّد دليل المركّب ويرفع اليد عن ظهوره، وأمّا بالنسبة إلى ما زاد من ذلك من حال الغفلة، فليس قابلاً لكسر ظهوره.

فلا يتوهّم أنّه لمّا كان حال الإطلاقين بمنزلة القرينة وذي القرينة، فيجب رفع اليد من ظهور دليل المركّب مطلقاً؛ ضرورة أنّه إنّما ترفع اليد عن ظهور دليل المطلق فيما لو لم تكن دلالة دليل المقيّد من حيث الإطلاق، وإلّا فلو كان له إطلاق أحوالي بحيث يكون له القدر المتيقّن كما في جميع موارد المطلق والمقيّد،

مثل [ما] لو فرض وجود إطلاق أحوالي، لا عتق رقبة مؤمنة، فعند ذلك بالنسبة إلى الزائد على القدر المتيقّن يتعارض الإطلاقان فيتساقطان، فيرجع إلى الأصل، وفيما لابدّ من الرجوع إلى الأصل في باب الأقلّ والأكثر لا مانع من الرجوع إلى البراءة ـ كما هو التحقيق ـ وإجراء حديث الرفع، فتأمّل! فإنّه لمّا كان دليل المقيّد مطلقاً أظهر من المطلق، بحيث يكون حالهما كليّاً من قبيل القرينة وذي القرينة فيما أمكن رفع اليد عن ظهور المطلق والتصرّف فيه، فلا يتصرّف في ظهور المقيّد ولو كانت دلالته بالإطلاق، كما لا يخفى.

إلى هنا كان البحث في الأصل الأوّلي في باب الجزئيّة، وأمّا الكلام من حيث الأصل الثانوي فيه، وأنّ مثل حديث الرفع هل يرفع الجزئيّة بالنسيان فيما لو لم يجر الأصل الأوّلي لعدم الإطلاق لدليل الجزئيّة، بأن يكون دليلها مثل الإجماع، أو لعدم إمكان إثبات الأمر بالنسبة إلى الناسي، أو لتعارض الإطلاقين وغير ذلك ممّا أوجب عدم المجال لجريانه أم لا؟ **فنقول**: الظاهر أنّه لا إشكال في إجراء الحديث من حيث كون المورد من «ما لا يعلمون» وتقريب ذلك: أنّه لمّا يشكّ في أنّ كلّ ما يكون جزءاً في حال الذكر، هل جزء مطلقاً حتّى في حال النسيان أم لا؟ فببركة الحديث تُرفع الجزئيّة المشكوكة مطلقاً، بمعنى وجوب الجزء المشكوك فيه أو العقاب المترتّب على ترك الكلّ من ناحية تركه مرفوع به، ولكن لا بالنسبة إلى حال النسيان فقط؛ إذ بالنسبة إليه لا شكّ أصلاً، كما سيأتي الكلام فيه، بل الشكّ إنّما تعلّق بأصل اعتبار الجزئيّة مطلقاً، حتّى يكون لازمه لو تُرك في حال الغفلة، فلمّا لم يَسقط الأمر بالكلّ، فمقتضاه وجوب الإتيان به تامّاً بعد التذكّر، أو لا، بل الجزئيّة مختصة بحال الذكر، فإذا فات في حال الغفلة فلمّا لم

يكن معتبراً من الأزل فلم يسقط شيء، بل أُتي المأمور به، فلا إعادة.

فعلى هذا؛ مرجع الشكّ يصير الجهل بالحكم الشرعي بالنسبة إلى كيفيّة جعل الجزئيّة، وأنّه [هل] يترتّب من قبل عدم إتيانه في حال الغفلة وعدم تداركه بعد التذكّر عقابٌ أم لا؟ فيرفع هذا الاحتمال الحديث، ولا محذور فيه أصلاً، كما لا يخفى.

وأمّا من جهة إدخال المورد في النسيان؛ فهل يُثمر إجراء الحديث ويرتفع الشكّ في وجوب الإعادة، أو يمكن جريانه أصلاً، أم لا؟

فتنقيح البحث يتوقّف على بيان فقه الحديث من هذه الجهة، فقد يحتمل كون المرفوع نفس النسيان بلحاظ أثره، وقد يحتمل كونه المنسيّ، أمّا على الأوّل فيصير محصّل الكلام انطباق الحديث على ما نحن فيه أنّه رفع النسيان أي ترك الجزء، فتركه لمّا كان نسياناً فهو بمنزلة عدمه، ثمّ رفع هذا الترك أيضاً بلحاظ أثره، أي وجوب الكلّ المركّب منه وباقي الأجزاء، وإلّا فلو لم يكن مرفوعاً بهذه العناية فلا يتصوّر ترتّب أثر شرعي عليه.

ولا خفاء؛ أنّ الرفع بهذا المعنى يرد عليه ما أفاده شيخنا ﷺ من أنّ ترك الجزء من الآثار العقليّة للنسيان[1]، فكيف يمكن رفعه تنزيلاً بلحاظ هذا الأثر؟ بل يكون مثبتاً من جهة أُخرى أيضاً، أي من حيث رفع الجزء بلحاظ وجوب الكلّ وتركه، وذلك؛ لأنّه بناءاً على كون وجوب الأجزاء مقدّمياً، فترتّب تركه عليها لمّا يصير حينئذٍ عقليّاً، فيكون رفع وجوب الجزء وتركه نظراً إلى صيرورته منشأً لترك الكلّ مثبتاً وتوجد الواسطة.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ٣٦٨.

وبالجملة؛ لا سبيل إلى نفي وجوب الإعادة، كما هو المهمّ من هذا الطريق للزوم المثبت، كما هو واضح، كما أفاده شيخنا ﷺ أيضاً من أنّ حديث الرفع لا يرفع إلّا الآثار الشرعيّة المترتبّة على الشيء بلا واسطة أمر، وأمّا الآثار العقليّة أو الشرعيّة المترتبّة عليها، فلا، كما هو الحال في مطلق الأُصول التنزيليّة[1].

ولكنّ الإشكال في المصير إلى هذا الاحتمال، فإنّه على ما أفاد ﷺ سابقاً في مفاد الحديث من أنّه إنّما تُرفع به الآثار المترتّبة على الذات مع قطع النظر عن عروض هذه الصفات من النسيان والخطأ وأمثالهما، وأمّا الآثار المترتّبة على نفس هذه العناوين، فلا يمكن رفعها، فحينئذٍ؛ كيف يبقى المجال للتقريب المذكور، مع أنّه يتوقّف على الالتزام بموضوعيّة النسيان المترتّب عليه ترك الجزء؟ فكان الأولى منعه جريان الحديث عليه رأساً، كما لا يخفى.

وأمّا على الثاني، بأن يُجعل المرفوع نفس المنسيّ، ويكون النسيان عنواناً مشيراً إلى نحو الجهة التعليليّة، فحينئذٍ؛ إمّا أن يُراد برفعه بلحاظ حكمه الفعلي حال النسيان، وإمّا أن يراد نفي الحكمة بمرتبتها الاقتضائيّة ودخلها في الغرض.

أمّا الأوّل فلا وجه له؛ إذ الناسي لا تكليف عليه حال نسيانه بحكم العقل الضروري، فليس أمرٌ حتّى يُرفع، بل هو منفيٌّ بالوجدان، فينحصر الأمر بالثاني، وعليه أيضاً لمّا لا مجال لرفع اقتضاء الحكم وحيثيّة دخله في الغرض حقيقةً لكونه أمراً تكوينيّاً غير قابل للتصرّف الشرعي، فلا بدّ أن يكون رفعه تنزيليّاً بلحاظ أثره، وهو الإلزام بالإتيان به فعلاً، ووجوب إعادة الكلّ ثانياً.

ورفعه بلحاظ هذا الأثر بالنسبة إلى حال النسيان أيضاً غير معقول؛ لما

---

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ٣٦٧ و ٣٦٨.

عرفت من عدم موضوع للتكليف حينه حتّى يكون قابلاً للرفع، فلا محيص أن يرفع بلحاظ أثره في حال التذكر وانتفاء الغفلة، وهذا موقوفٌ على أن يكون دخل كلّ جزءٍ في الغرض بالنسبة إلى التكليف والإلزام في كلّ زمانٍ على نحو الإطلاق، فلو كانت المدخليّة في الغرض على نحو الطبيعة المطلقة مستلزمةً لثبوت التكليف، بحيث لو لم يكن في آن شيء دخيلاً في الغرض، فلا يبقى محلّ للتكليف بالنسبة إليه بعد أصلاً، ولو أمكن دخله فيه في غير ذاك الآن فيتمّ الكلام، وببركة إجراء الحديث في حال النسيان ينفى وجوب الإعادة مطلقاً حتّى في حال التذكّر.

وأمّا لو لم يكن كذلك؛ بل كانت المصلحة الناشئ من قبلها التكليف مؤثّرة على نحو الطبيعة المهملة، بحيث كانت سببيّتها لانبعاث الإرادة والأمر بمحصّلها في كلّ زمانٍ مؤثّرة بالنسبة إليه، لا إلى سابقه ولاحِقه، فلا يثمر الرفع المزبور بالنسبة إلى حال التذكّر.

وبعبارةٍ أُخرى؛ لو كان الأمر والتكليف حدوثاً وبقاءً تابعاً للمصلحة الفعليّة ـ كما هو التحقيق ـ ضرورة أنّ الطلب في كلّ زمانٍ منشأٌ عن وجود مصلحةٍ فيه، فإنّ المولى إذا يطلب الماء من العبد، غرضه رفع عطشه به، ولو لم يكن سابقاً عليه عطشاناً، فحينئذٍ؛ لمّا يصير عدم المصلحة في حال النسيان أجنبيّاً عن التكليف في حال التذكّر، فلا يمكن أن يُقال: إنّ رفع اقتضاء الحكم في النسيان إنّما هو بلحاظ رفع فعليّة الحكم حال الذكر تنزيلاً، كما لا يخفى.

فانقدح من ذلك كلّه أنّه لا سبيل لإثبات البراءة عن الإعادة التمسّك بالحديث من جهة رفع النسيان مطلقاً، بل الطريق منحصرٌ بما بيّنا من حيث التمسّك بـ«ما لا يعلمون» من الحديث، فإنّ الجزء المشكوك فيه يرفع به، وباقي

الأجزاء المفروض ثبوتها وجداناً وقد أُتي بها، إلّا أن يشكل في أصل توجّه النهي بالناسي، أو يثبت الإطلاق لدليل الجزئيّة، وقد عرفت حقيقة الحال.

الكلام في حديث « لا تعاد »

هذا تمام الكلام في الأصل الثانوي من الجزئيّة مطلقاً؛ ويكون أصلٌ ثالث مختصّاً بباب الصلاة المستفاد من الحديث الشريف، وهو قولهم:: « لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور، والقبلة، والوقت، والركوع، والسجود »[1].

فينبغي البحث فيه أيضاً في الجملة، فنقول: لا إشكال في صحّة الحديث سنداً، وكونه في غاية الاعتبار، وأنّ المراد به عدم لزوم إعادة العمل، وإنّما الكلام في دلالته من جهات:

الأُولى: في أنّه يعمّ الجاهل أم لا، بل يختصّ الحكم المستفاد منه بالغافل والناسي؟ فظاهر المشهور اختصاصه، وظاهر بعض من عاصرناهم الميل إلى التعميم، وتنقيح البحث يستدعي رسم مقدّمتين:

الأُولى: أنّ الّذي يحتمل في معنى الحديث أمران: **الأوّل**: أن يُراد به عدم وجوب إعادة الصلاة لعدم المقتضي لها، وذلك بأن تكون المصلحة المقصودة من المركّب التامّ حاصلة بالمأتيّ به؛ لكونه بمرتبة الناقصة وافية بالغرض الواقعي الداعي للأمر بالمركّب على حسب ما يراه الآمر، ولازم هذا المعنى تقييد دليل الواقعي للمركّب بما وراء الجزء الناقص؛ إذ المفروض ثبوت الإطلاق لدليل الجزء، وكونه دخيلاً في حصول الغرض التامّ الحاصل بالمركّب، فلابدّ أن يختصّ

---

(١) وسائل الشيعة: ١ / ٣٧١ الحديث ٩٨٠، و ٤ / ٣١٢ الحديث ٥٢٤١.

ذلك بالعالم، كما أنّ المصلحة أيضاً تُقيّد في حال عدم الإتيان بالجزء بغير ما نشأت من هذا الفاقد.

وبعبارة أُخرى؛ مع فرض وجود الإطلاق لدليل الجزئيّة إمّا لفظاً أو غيره، بناءاً على هذا المعنى للحديث لا محيص عن الالتزام بتقييده بهذا الحديث، كما أنّ المأمور به الواقعي لابدّ وأن يكون حينئذٍ الجامع بين الناقص والكامل، لا خصوص أحدهما. ولمّا كان أيضاً لازم هذا المعنى ومرجعه إلى عدم المقتضي للأمر بالإعادة لا وجود المانع، فاللازم كون تكليف الجاهل من الأزل هو الناقص، ولا يكون مأموراً بالتامّ أصلاً كلّ من انطبق الحديث عليه، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه على ذلك؛ لا يمكن إجراء الحديث بالنسبة إلى الجاهل بالحكم، ويختصّ بالناسي أو الجاهل بالموضوع؛ إذ لا يُعقل تقييد دليل الواقعي بالجهل والعلم وغيرهما من أحوال المكلّف؛ للزوم الدور.

الثاني؛ أن يكون منشأ نفي الإعادة وجود المانع لها، مع كون المقتضي لها موجوداً؛ لعدم حصول الغرض بالمأتيّ به، ولكنّه أوجب إتيان الناقص سقوط الأمر عن التامّ وعدم بقاء الموضوع له، كما في الجاهل المقصّر الآتي بالصلاة التامّة مع كون تكليفه ناقصاً، فإنّه مع عدم استيفاء الغرض الواقعي يحكم بصحّة صلاته هذه.

وبالجملة؛ فتارة يكون منشأ عدم لزوم الإعادة ارتفاع موضوع الأمر الواقعي وحصول الامتثال، ولو بإتيان فرد آخر من المأمور به المردّد بين الناقص والتامّ، وأُخرى يكون لسقوط الأمر عن التأثير والفعليّة، لوجود المانع، مثل ما إذا يسقط الأمر للعصيان، ففي الأوّل يكون أصل التكليف نوعين بخلاف الثاني، فإنّ

المأمور به من أوّل الأمر نوعٌ واحد، ولكن امتثاله بل طلبه يتوقّف على عدم تحقّق الناقص، ولذلك يكون سقوط التكليف الواقعي عن القابليّة للامتثال بإتيان الناقص، وإلّا فالتكليف من الأزل تعلّق بالتامّ، فعلى هذا المعنى يعمّ الحديث الجاهل بالحكم والموضوع والناسي، ويمكن أن يشمل كليهما؛ إذ لا يلزم المحذور السابق؛ إذ لا مانع من أن يختلف الحكم بمرتبته الظاهريّة بالنسبة إلى الجاهل والعالم؛ إذ المفروض كون الحكم الواقعي فعليّاً[1] بالنسبة إلى كليهما، وإنّما المصلحة الخارجيّة دعت إلى جعل الناقص بدلاً عمّا هو مؤدّاه.

وبالجملة؛ لمّا لا يلزم حينئذٍ تقييدٌ في الواقع ولفظ الحديث مطلق، فيشمل الغافل مطلقاً، فتأمّل!

الثانية؛ لا إشكال في أنّ التكاليف الارتباطيّة لمّا كان الغرض المقصود منها الّذي دعا الشارع إلى الأمر بها، لا يحصل إلّا بتحقيق أجزائها بجميعها، فلا يسقط الأمر بها إلّا بعد اجتماع الأجزاء، فكما أنّ في لحاظ الآمر كانت مرتبطة، كذلك لابدّ أن ينطبق الخارج عليه حتّى تسقط الإرادة عن الفعليّة، فلذلك يكون الأصل في باب الارتباطيّات أنّه لو تعذّر جزءٌ سقط التكليف عن الباقي؛ لعدم تحقّق المراد بها، بحيث لولا قاعدة «الميسور» ونحوها لم يكن دليلٌ على لزوم الإتيان بها، لا من العقل ولا من الشرع.

نعم؛ لو يثبت من الخارج كون التكليف على نحو تعدّد المطلوب، بأن يكون

---

(١) اقتضائيّاً، ويكون بقيد الحكم بالأقلّ بالنسبة إلى الناسي من قبيل اختلافه بحسب حالات المكلّف كالحضر والسفر ونحوهما، ومن المعلوم أنّه لمّا يكون الكلام في ناسي الموضوع لا الحكم حتّى يدخل في الجاهل، فهو يكون من باب تغيير الحكم على حسب اختلاف موضوعاته؛ « منه ﷺ ».

مرتبةٌ ناقصة من الغرض تحصل بجملة من الأجزاء، وتمامه ـ أي الكامل منه ـ يحصل بتمامها، فحينئذٍ؛ ولو لم يمكن الإتيان بالجميع يجب الإتيان بالناقص، وللمولى أيضاً الأمر بهما.

مثال ذلك؛ أنّه لو فرضنا أنّه بالصلاة بلا سورة تحصل مرتبة من الغرض، ومعها تحصل المرتبة الكاملة، بحيث يكون لطبيعة الصلاة فردان: ناقصٌ وكامل، فحينئذٍ؛ قد يأمر الشارع أوّلاً بالإتيان بالناقص لعدم إمكان الثاني، كما في الناسي مثلاً، ثمّ لمّا كان الطلب بالنسبة إلى الكامل باقياً بعدُ، فإذا حصل التذكّر بأمر ثانياً بالإتيان بالكامل لحصول المصلحة التامّة ولكن ليس هذا الأمر مبايناً مع الأوّل، بل هو لمّا كان ساقطاً عن التأثير الفعلي للنسيان فبعد ارتفاعه يؤثّر بوجوده الأوّلي.

نعم؛ لو فرضنا مثله في الجاهل يكون تأثير الأمر الفعلي في إتيان الصلاة ثانياً ببقائه، بخلاف الناسي، فإنّ فعليّة التكليف بالنسبة إليه بعد التذكّر حادثة.

ثمّ لا خفاء في أنّ الأمر الثاني إنّما يتحقّق إذا أُتي بالناقص أوّلاً، فلأجل حصول الغرض بكماله يأمر المولى بإعادته مع الجزء الفاقد، وأمّا لو أُتي أوّلاً بالمركّب تامّاً، فلا يبقى حينئذٍ موضوع لطلب الناقص، وذلك يكون من قبيل طلب المولى معجوناً له فردان: ناقص يداوي مرضاً واحداً، وكاملٌ له جزء زائد على الأوّل يُعالج المرضين، والمفروض احتياج المولى بالكامل، فلو أتى العبد أوّلاً به، فلمّا لا يبقى الموضوع للناقص فلا طلب بالنسبة إليه، بخلاف ما لو بدر بالإتيان بالناقص، فالطلب بعد بالنسبة إلى الكامل ثابتٌ، فهكذا بالنسبة إلى الفردين من الصلاة، الأمر بإتيانهما ثانياً المنتزع عنه عنوان الإعادة إنّما يكون لو أُتي بالناقص

أوّلاً، كما في المتعذّر عن الإتيان بالكامل، وأمّا لو أُتي بالكامل فلا يبقى موضوع لطلب فاقد الجزء، كما لا يخفى.

هذا كلّه لو كان التكليف على نحو تعدّد المطلوب بالمعنى المزبور، وأمّا لو كان على نحو وحدة المطلوب، بأن لا يكون للغرض إلّا مرتبةٌ واحدة، كما هو الأصل في باب التكاليف المركّبة، وأنّ إثبات المراتب للغرض الموقوف على كون التكليف على نحو تعدّد المطلوب يحتاج إلى الدليل الخارج، وستأتي الإشارة إليه، فحينئذٍ؛ لمّا يصير المأتيّ به ناقصاً، لغواً محضاً، فما يؤتى به ثانياً هو بتمامه مأمور به للأوّل فهو في الحقيقة ليس تكرار الأوّل، ففي مثال الصلاة لو أُتيت بلا سورة، فلمّا لم تكن وافية بالمصلحة أصلاً لكون المفروض أنّ الواجب ارتباطي، فلا يحصل الغرض إلّا باجتماع أجزاء الواجب كلّها، فلذلك هي بلا سورة تكون صورة الصلاة، فلو أُطلق حينئذٍ على إتيانها لفظ الإعادة تكون بعناية كونها صلاة متوهّمة عند الإتيان أوّلاً، لا أن تكون إعادةً حقيقة، كما لا يخفى.

إذا عرفت ذلك؛ فنقول: إنّه إن كان المراد من لفظ «لا تعاد» في الحديث[1] معناه الحقيقي، أي تكرار العمل السابق بعينه، فلا يمكن ذلك إلّا بأن تكون الصلاة المأتيّ بها سابقاً مشتملةً على مرتبة من الغرض، وافيةً بها، وتكون صحيحة أيضاً، إلّا أنّها لمّا لم تكن وافية بتمام الغرض فيؤمر بإعادتها مع إضافة جزءٍ عليها لاستيفاء الغرض التامّ، فحينئذٍ؛ لا يفرق بين ما يأتي به الجاهل أوّلاً ناقصاً، وما يأتي به الناسي للجزء الفاقد؛ ضرورة أنّ المفروض اشتمال كلّ منهما على مرتبة من الغرض، وقد أُمر بإعادتها لتدارك المصلحة الفاقدة.

---

(١) وسائل الشيعة: ١ / ٣٧١ الحديث ٩٨٠.

وإن لم يكن كذلك، بل كان التكليف على نحو وحدة المطلوب وانحصار الصلاة الصحيحة بما هي تامّة الأجزاء، والغرض أيضاً بسيط من جميع الجهات لا يحصل إلّا بالمركّب التامّ، فما يؤتى به أوّلاً فاقداً عن الجزء الزائد المعتبر فيه واقعاً ليس إلّا صورة العمل المأمور به والصلاة المتوهّمة حقيقة، فلا يفرّق أيضاً بين أن لو يأتي بها الجاهل أو الناسي، بل على كلّ حال إطلاق الإعادة حينئذٍ صوريٌّ ويكون بالعناية، ولا يمكن الدعوى بأنّ الناسي لمّا لا يمكن توجّه التكليف إليه بنحو أصلاً بخلاف الجاهل، فهو المأمور به بالأمر الأوّل، كما أشرنا إلى ذلك في طيّ المقدّمة، فهذا يوجب الفرق بينهما من حيث صيرورته موجباً لكون الجاهل مأموراً بالأمر الأوّل بعد ارتفاع جهله بإيجاد الصلاة؛ لكونه مكلّفاً به حين جهله، وإن لم يكن منجّزاً عليه لقصوره بخلاف الناسي، فكأنّه حين نسيانه ما يأتي به من الصلاة هو تكليفه، ولذا يصحّ إطلاق لفظ الإعادة بالنسبة إلى عمله؛ إذ هي مدفوعة بأنّه بعد أن اتّضح أنّ حقيقة التكليف لا تخلو عن أحد القسمين واقعاً فإطلاق لفظ الإعادة وصحّته تابعٌ لواقع القسمين، ومن المعلوم أنّ اختلاف الوصف في المكلّف لا يغيّره؛ إذ على كلّ تقدير المأتيّ به إمّا أن يصحّ إطلاق لفظ الصلاة عليه حقيقة، فإطلاق الإعادة أيضاً حقيقة، وإلّا فإطلاق لفظ الإعادة بالعناية، فهو يصير عبارة أُخرى عن «أوجد الصلاة» فينتزع منه عنوان الإعادة.

نعم؛ الفرق بينهما قد أشرنا إلى أنّه من حيث كون الجاهل مكلّفاً بالإتيان ثانياً تماماً بنفس الأمر الأوّل، وفي الناسي بحدوثه ثانياً، إذ هو لمّا لا يحسن الخطاب به أصلاً؛ لعدم القدرة على الامتثال بخلاف الجاهل[1] الّذي لمّا كان

(١) إذ مناط حسن الخطاب والبعث الفعلي هو توجّه المكلّف بأنّ له حالة لو وصل إليه أمر

المفروض التفاته في الجملة القادر على الامتثال ولو بالاحتياط، فلذلك يقيّد أصل ظهور الخطاب بالنسبة إليه ما دام ناسياً، ولكن هذا الاختلاف لا يفرّق فيهما من حيث صيرورة العمل الناقص الّذي أتى به الناسي يصحّ إطلاق لفظ الصلاة عليه مثلاً حتّى يصحّ إطلاق لفظ الإعادة بالنسبة إلى عمله، بخلاف الجاهل، كما لا يخفى.

فاتّضح ممّا ذكرنا أنّه لا دلالة للفظ الإعادة، ولا مجال للاستفادة من هذه المادّة كون الحديث مختصّاً لبيان حكم الناسي ولا يشمل الجاهل، فافهم واستقم!

فالتحقيق؛ أن يقال في وجه انحصار الحديث بالناسي، وعدم دلالته على بيان حكم الجاهل كالعامد: هو أنّه أوّلاً يشمل ذيل الحديث جملة أُخرى، وهي قوله عليه السلام: «إنّ القراءة والتشهّد وغيرهما من غير الخمسة سنّة»[1].

ثمّ إنّه ورد حديث آخر مضمونه: أنّ الفريضة لا تنقض بالسنّة، والقراءة سنّة، والسنّة إذا تركت عمداً بطلت الصلاة[2].

ولمّا لا ريب أنّ الجاهل عامدٌ، سواء كان قاصراً أو مقصّراً، إلّا أنّ الأوّل

⊃ المولى يمكنه امتثاله، ولا يكون عاجزاً عنه، وهذا في الناسي والجاهل المركّب الّذي بحكمه مفقود، فتأمّل! إذ مع ذلك يمكن الالتزام بالفرق بين الجاهل والناسي حيث إنّ الأوّل عند تركه مكلّف بإتيانه وعليه لا تصل النوبة بالنسبة إليه إلى الخطاب به بعد إتمام عمله بلفظ «أعد» بخلاف الناسي فلا يعقل الخطاب به إلّا كذلك، كما لا يخفى؛ «منه رحمه الله».

(١) نقل بمضمونه، والروايات مذكورة في الوسائل في باب القراءة وفي باب القواطع عن أبي جعفر عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود» ثمّ قال عليه السلام: «القراءة سنّة والتشهّد سنّة، فلا تنقض السنّة الفريضة»؛ «منه رحمه الله». وسائل الشيعة: ٦ / ٩١ الحديث ٧٤٢٧.

(٢) مستدرك الوسائل: ٤ / ١٩٥ الحديث ٤٤٧١، نقل مضموناً.

ليس عليه عقابٌ بخلاف المقصّر، فمن مجموع ذلك يُستفاد أنّ الحديث في مقام بيان حكم الناسي والساهي، وأنّه كما لا دلالة له على العالم العامد في ترك الأجزاء، لذلك لا دلالة له على بيان حكم الجاهل أيضاً، كما لا يخفى[1].

فانقدح ممّا ذكرنا؛ أنّ مقتضى حديث «لا تعاد» الّذي هو أصل ثابت في باب الشكّ في الجزئيّة المختصّ بباب الصلاة هو اختصاص الأجزاء والشرائط الغير الخمسة مختصّة بحال الذكر، فلو ترك غفلةً لا بأس به، والصلاة صحيحة، فلو لم يتمّ الأصل الثانوي، أو تمّ الإطلاق لدليل الأجزاء، فلمّا كان الحديث حاكماً عليه فمقتضى هذا الأصل صحّة العمل الفاقد لبعض الأجزاء، وعدم وجوب الإعادة.

هذه جملة من الكلام في الحديث، وسيأتي الكلام فيه من الجهات الأُخر.

[الكلام في الزيادة العمديّة]

وأمّا الكلام في الجهة الثانية، أي طرف زيادة الجزء عمداً؛ فينبغي أن يُعلم أوّلاً أنّ الزيادة كذلك، إنّما تُتصوّر فيما إذا لم يكن الجزء المزيد عليه ممّا يكون مأخوذاً في المركّب بشرط لا، وإلّا ففساد العمل يستند إلى نقص فيه وعدم إتيان الجزء على النحو المأخوذ فيه لا إلى زيادته، فعلى هذا ينحصر البحث فيما إذا كان الجزء معتبراً لا بشرط.

---

(١) أي كما لا دلالة لها على بيان حكم العامد في ترك الجزء، كذلك لا دلالة لها على حكم الجاهل، خلافاً لصاحب «الكفاية»، حيث يظهر من بعض كلماته (لاحظ! «كفاية الأُصول»: ٣٦٨) دلالتها عليه أيضاً؛ «منه ﷺ».

ثمّ إنّه قسم شيخنا ﷺ زيادة الجزء على أقسام ثلاثة:

الأوّل: أن يأتي بجزء بقصد أنّه جزء مستقلّاً، كأن يزيد قراءة شرعاً أو تشريعاً بقصد أنّه جزء آخر معتبرٌ في الصلاة غير القراءة المأتيّ بها أوّلاً، فحينئذٍ بنى ﷺ على بطلان العمل مطلقاً[1].

ولكنّه لا يخفى أنّ الزيادة كذلك لها صور؛ إذ قد تقصد الزيادة في الأمر، وقد تقصد في المأمور به، والأوّل قد يقصد أمرٌ في مقابل أمر الشارع أوسع منه، بمعنى أنّه تعلّق بأجزاء تسعة مثلاً، وهو يستند إليه أمر متعلّق بأجزاء عشرة، وقد لا يكون كذلك، بل يزيد على نفس الأمر الوارد من الشرع بمقدار جزء، والثاني؛ فتارةً يزيد ويقصد زيادة الجزء على ماهيّة الصلاة المأمور بها مثلاً، بلا أن يكون ناظراً إلى جهة الأمر أصلاً، وأُخرى يزيد كذلك ولكن لا في الماهيّة، بل يقصد الزيادة في الفرد المحصّل لها.

وأمّا حكمها؛ **ففي الصورة الأُولى** لو أُتي المأمور به بداعي الأمر الّذي هو بنفسه مشرّعه لا إشكال في بطلان العمل، وأمّا لو أُتي بالأمر الّذي ورد من الشرع، فلا وجه للحكم ببطلان عمله، ولو كان في نظره أيضاً استناد أمرٍ آخر إليه، ولكنّه لمّا كان منشأ بطلان العمل وعدمه هو صيرورة الأمر الواقعي الشرعي داعياً وعدمه، فإذا فرضنا كون الداعي هو الأمر الشرعي فالعمل صحيح، ولو كان أيضاً يستند إلى الشارع أمر آخر، ولكن هذا لا يضرّ بالعمل، بل إنّما يوجب عصياناً جناحيّاً فقط.

وأمّا في الصورة الثانية؛ فأيضاً يُتصوّر قسمان؛ إذ قد يُجعل الأمر الّذي

---

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ٣٧٠.

قصدت الزيادة عليه داعياً، بحيث يكون مجموع الزيادة والمزيد عليه داعياً على العمل، فحينئذٍ؛ لمّا لم يؤت العمل بداعي الأمر الشرعي ولم يُقصد الامتثال حقيقةً، فلا ريب في بطلان العمل، وأما لو كان داعيه في الإتيان القطعة الخاصّة من الأثر، أي المزيد عليه فقط، فحكم ذلك حكم الصورة الثانية، فالعمل صحيح لحصول الامتثال، كما لا يخفى.

وأمّا **الصورة الثالثة**، فلا إشكال في صحّة العمل؛ إذ المفروض عدم خللٍ في ناحية الأمر وقصد الامتثال، وإنّما قصده تعلّق بمتعلّق الأمر وقد أُتي بداعي الأمر الواقعي، فحيثيّة التشريع لا تسري إليه، وإنّما المأتيّ به أمرٌ زائدٌ خارجي لا يُضرّ بذات العمل أيضاً، فلا وجه للبطلان حينئذٍ بعد أن تؤتى الأجزاء المعتبرة بداعي الأمر بها، كما هو المفروض.

ومن ذلك ظهر حال الصورة الرابعة، بل الصحّة فيها بطريق أولى؛ إذ قصد الزيادة في الفرد الخارجي لا تعلّق [له] بالأمر بخصوصه أصلاً، فلا يُضّر بالأمر ولا بالعمل، بل هو تشريعٌ في ما هو الخارج عن المأمور به، كما لا يخفى.

فانقدح ممّا ذكرنا: أنّه لا ينبغي إطلاق القول بأنّ في الصورة[1] الأُولى من الزيادة يبطل العمل بها، وأنّه سوى القسمين منها الّذي يسري التشريع فيهما إلى الأمر يُضّر بجهة الامتثال، [وأمّا] باقي أقسامها صحيحة.

الثاني؛ على [ما] أفاده الشيخ ﷺ من الأقسام أن يقصد اعتبار الجزئيّة في الزائد والمزيد عليه، ولا يكون هو ملحوظاً جزءاً مستقلّاً بأن يقصد وجوب

---

(١) الصورة الثالثة الّتي ذكرها الشيخ ﷺ؛ «منه ﷺ».

القراءتين للصلاة أو التشهّدين مثلاً، ويأتي بهما[١].

ولا يخفى؛ أنّ ذلك يُتصوّر نوعان:

أحدهما: أن يقصد الاثنين بما هما فردان جزءً، بحيث [يكون] كلّ منهما ملحوظاً مستقلّاً، ولكن ضمناً.

والآخر: أن يقصد الجامع الساري بينهما بعنوان الطبيعة لا من حيث الخصوصيّة الفرديّة.

وحكم كلّ منهما يظهر بعد الإشارة إلى أمرٍ، وهو أنّه لا إشكال في أنّه يعتبر في أجزاء مثل الصلاة أن يؤتى بها بقصد الجزئيّة، ولا يكون بلا قصد فيه.

وإنّما الكلام في أنّه هل منشأ اعتباره هو أنّه يلزم أن يكون المركّب يؤتى به بأجزائه على نحوما اعتبرها المولى، بمعنى على النحو الّذي يكون ملحوظاً عند المولى، كذلك لا بدّ وأن يكون العبد قاصداً بتلك الكيفيّة الملحوظة عند الإتيان بها، كما يظهر ذلك من بعض حواشي صاحب «الكفاية»[٢] أم لا؟ وليس ذلك لازماً بل منشأ لزوم القصد المزبور هو أنّ الصلاة لمّا كانت من الأُمور القصديّة، وامتثال الأمر بها يتوقّف على قصد الصلاتيّة بما هي صلاة، فحينئذٍ؛ لابدّ أن تكون أجزاؤها أيضاً مقصودة كذلك.

أمّا على الأوّل؛ ففي الصورة الأُولى لا محيص عن الالتزام ببطلان العمل؛ إذ بعد أن يكون الملحوظ في نظر المولى اعتبار القراءة الواحدة بلا ضمّ أُخرى عليها؛ فإذا قصد المكلّف وجوب القراءتين، وأتى بهما، فقد اختلف قصده مع ما

---

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ٣٧٠.

(٢) الحاشية على كفاية الأُصول للبروجردي: ٢ / ٢٨٤.

هو معتبرٌ في لحاظ المولى، وقد كان المفروض لزوم انطباقهما، وكذلك في الصورة الثانية؛ لأنّه أيضاً يختلف فيهما قصد المكلّف الآتي بالقراءتين لوجوب جامعهما عن المعتبر في لحاظ المولى الّذي ليس إلّا فردٌ من القراءة بخصوصيّة الفرديّة، فلا يحصل الامتثال حينئذٍ.

أمّا على الثاني؛ ففي الأُولى التحقيق صحّة العمل؛ إذ بعد أن قصد الامتثال بالفردين كليهما، فقصد الصلاتيّة تحقّق بالأوّل، وتحقّق ما هو المعتبر في حصول الامتثال في المركّبات، والثاني زيادة خارجيّة، وكونه في ضمن الأوّل مقصوداً أيضاً لا يضرّ به، بل هو بنفسه تشريعٌ وفاسدٌ.

وأما في الثاني البطلان؛ إذ قصد الجامع الكلّي بين الجزءين ليس قصداً لما هو جزء للصلاة، بل قصدٌ لأمر آخر، ومباين لما هو المأمور به، فما قُصد لم يؤمر به، وما أُمر به لم يُقصد، ففي الحقيقة يرجع إلى النقص في الصلاة.

ثمّ لا يخفى؛ أنّ التحقيق في الاحتمالين هو الثاني، ولا وجه للأوّل؛ إذ لا يُعتبر في الامتثال في المركّبات أزيد من إيجادها في الخارج، كما اعتبرها الشارع، وأمّا قصد إتيانها على النحو الملحوظ في نظر المولى لا دليل عليه، ولذلك لم يُحتمل ذلك في مثل باب الغسل والوضوء وبعض أفعال الحجّ؛ ضرورة أنّ العلم حاصل بعدم تعلّق غرض الشارع؛ إلّا بإتيان هذه الأفعال بأجزائها في الخارج، كما في كلّ مركّب أُمر به العبد من طرف المولى، فلذلك لو زيد في غسلات الوضوء أو الغسل مثلاً، لو لم يوجب من الجهة الأُخرى، مثل دخول الماء الخارج في الوضوء الموجب للإشكال من حيث وقوع المسح بالماء الخارج، فمن جهة الزيادة وعدم انطباق قصد المكلّف من حيث الجزئيّة وكيفيّة اعتبارها مع

الإتيان بها، لا يُضرّ بالعمل.

نعم؛ في مثل الصلاة الّتي هي من الأُمور القصديّة بجملتها، فلا بدّ من صدورها بقصد العنوان، لا محيص عن الإتيان بها مقارناً بهذا الوصف.

فعلى هذا؛ التحقيق في هذه الصورة صحة العمل في صورة منها، وهي الأُولى والبطلان في الثانية، كما عرفت، فلا مجال لإطلاق القول بالصحّة فيها أيضاً، وأنّ الشكّ فيها يرجع إلى المانعيّة والأصل عدمها لا ربط بالحيثيّة الّتي أشرنا إليها، ومرجعها إلى عدم موافقة الأمر على ما هو عليه في الحقيقة.

الصورة الثالثة من أقسام الزيادة هي: أن يأتي بالجزء ثانياً بعد رفع اليد عن الأوّل، المسمّى ذلك بالعدول، ففيها الحكم [هو] الصحّة مطلقاً، لحصول الامتثال، والزائد لا يُضرّ به، لعدم كونه تشريعاً حتّى يُضرّ به، ولا غير ذلك من الجهات.

ثمّ إنّ هذا كلّه مقتضى الأصل الأوّلي في المسألة، مع قطع النظر عن الأخبار الخاصّة في المسألة، مثل أنّه: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة» وغيره[1]، فمقتضاه البطلان في خصوص الصلاة في الصور بجملتها لو قصد الجزئيّة في الإتيان لا قصد القرآنيّة ونحوه.

ولكن لا بدّ أن يُعلم أنّ الزيادة المأتيّ بها لا بدّ وأن يصدق عليها عنوان الجزء، فزيادة نصف السورة أو جملة من القراءة ليست زيادةً مبطلة؛ لانصراف الأخبار إلى زيادة الجزء المجعول شرعاً، فمطلق الزيادة لا يوجب البطلان، كما أنّ أحكام الجزء لا يثبت لجزء الجزء، كما لا يخفى.

---

(١) وسائل الشيعة: ٨ / ٢٣١ الحديث ١٠٥٠٩، وانظر! وسائل الشيعة: ٨ / ٢٣١ الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

هذه جملة من الكلام في المقام على ما يقتضيه البحث الأُصولي، وبسط الكلام فيه موكولٌ إلى محلّه في الفقه وباب الخلل، والله الموفق[١].

الكلام في شرائط الأُصول

والّذي يُهمّنا تحريره، شرائط إجراء البراءة وما في حكمها من أصل العدم أو أصالة الحلِّ والطهارة في الشبهات الحكميّة، كلّما يكون مرجعه إلى نفي الإلزام والتكليف، فنقول: من الشروط الفحص عن عدم الدليل، والبحث الآن في أصل وجوبه، لا في مقداره، فهو سيأتي بعد ذلك.

ثمّ لا يخفى؛ أنّه لا فرق في ذلك[٢] على حسب حكم العقل بين الشبهات الموضوعيّة والحكميّة؛ إذ مناط حكمه لمّا كان رفع الضرر المحتمل ففي الموضوعين الاحتمال وجداناً موجودٌ، فموضوع حكمه في كليهما محقّق.

نعم؛ إنّما الدليل الشرعي مثل ذيل الموثّقة الثانية لزرارة، بل وموثّقة مسعدة ابن صدقة وغيرهما[٣] الّذي العمدة في ذلك الإجماع القطعي قام على عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعيّة.

---

(١) لا يخفى أنّه لمّا لم تكن إفاداته بالنسبة إلى التنبيه الثاني زائداً على ما أفاده الشيخ ﷺ [و] ما كان راجعاً إلى البحث السابق الّذي قد مضى تنقيحه، فلذا ما تعرّضنا لتحرير التنبيه المزبور مستقلّاً، لعدم الحاجة إليه؛ «منه ﷺ».

(٢) وقد أشار إلى ذلك شيخنا ـ قدس سرّه ـ في بعض كلماته أيضاً (أُنظر! فرائد الأُصول: ٢ / ٤١٣ و ٤١٤) كما أنّه تعرّض له صاحب «الكفاية» ﷺ في بعض حواشيه في المقام أيضاً؛ (أُنظر! حاشية كتاب فرائد الأُصول: ١٦٢) «منه ﷺ».

(٣) وسائل الشيعة: ١٧ / ٨٩ الحديث ٢٢٠٥٣ و ٢٥ / ١١٧ الحديث ٣١٣٧٦ و ١١٩ الحديث ٣١٣٨٢، و ٤٢٩ الحديث ٣٢٢٨٢.

وأمّا وجوب الفحص في الشبهات الحكميّة فقد استدلّوا بوجوه كلّها تامّة لا غبار عليها، خامسها ما أفاد الشيخ ﷺ من أنّ العقل مستقلٌّ بعدم جواز إجراء البراءة قبل الفحص عن الدليل، بحيث لو لم يكن علمٌ بالتكليف لا تفصيلاً ولا إجمالاً مع ذلك العقل لا يُرخّص في ارتكاب الشبهات، ونفس احتمال وجود التكليف يكون عنده موجباً للزوم الفحص، كما أنّه يحكم بلزوم الفحص والنظر في المعجزة لمن يدّعي النبوّة، ولا يجوز ترك ذلك اعتماداً على البراءة وأصالة عدم التكليف[1].

هذا ملخّص ما أفاد شيخنا ﷺ من هذا الدليل، وتفصيل ذلك أنّه إنّ ما يمكن تقريب هذا الدليل وجهان:

الأوّل: أنّه لمّا كان موضوع حكم العقل بالبراءة هو عدم البيان، فقبل الفحص لمّا يُحتمل وجود البيان، فموضوع حكمه بعد لم يُحرز، فلا يتحقّق حكمه، بل لاحتمال وجوده تدخل الشبهة في صغريات قاعدة دفع الضرر المحتمل.

وبعبارة أُخرى؛ إنّ موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان هو على الواقع الّذي لم يكن في معرض البيان، وقبل الفحص عن الأمارة معرضيّة البيان الواصل محقّقة، فيبقى احتمال التكليف المنجّز بحاله، وهو مساوقٌ لاحتمال الضرر، فيجب دفعه بحكم العقل بالفحص.

ثانيهما؛ أن يقال: إنّ نفس الشكّ في التكليف قبل الفحص منجّزٌ للواقع بنظر العقل، فيكون احتمال الواقع بنفسه بياناً، فهو مصحّح للعقاب على الواقع من جهة

---

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ٤١٣.

بيانيّة الشكّ والاحتمال قبل الفحص الّذي كان منجّزاً للواقع، بخلاف بعد الفحص، فإنّه يخرج احتمال الواقع عن البيانيّة الّتي كانت له قبل الفحص في نظر العقل، فالعقاب حينئذٍ على الواقع على فرض ثبوته عقاب بلا بيان.

والفرق بينهما؛ أنّه على الأوّل لو كان الاحتمال مطابقاً للواقع، ولكنّه لم يكن على الواقع طريقٌ يمكن الاطّلاع عليه ـ ولو بعد الفحص ـ وخالف المكلّف الاحتمال، ولم يفحص لم يكن معاقباً على الواقع، لعدم كونه منجّزاً إلّا بعد قيام الطريق عليه.

وعلى الثاني، فالعقاب يدور مدار مخالفة الاحتمال المطابق للواقع وموافقته لكون المفروض أنّ نفس الاحتمال قبل الفحص منجّزٌ ولو لم يكن هناك طريقٌ على الواقع واقعاً.

وبالجملة؛ فهذا الوجه على أيّ واحد من التقريرين يمنع عن البراءة العقليّة، كما تقدّمت الإشارة إليه. وأمّا البراءة الشرعيّة، فهذا الوجه لا يوجب الفحص في قبال العمومات والإطلاقات الدالّة على رفع «ما لا يعلمون»[1] و «كلّ شيء مطلق»[2] و «كلّ شيء [هو] لك حلال»[3] كما لا يخفى.

فبالنسبة إليها الّذي كلامنا الآن فيه؛ لابدّ من تقريب آخر، وهو وجهٌ سادس، وتنقيحه بأحد الوجوه الثلاثة: الأوّل؛ من جهة الجمع بينها وبين ما دلّ على وجوب التوقّف والاحتياط عند الشبهة «حتّى تلقى إمامك»[4]، بحمل ما دلّ

(١) وسائل الشيعة: ١٥ / ٣٦٩ الحديث ٢٠٧٦٩.
(٢) وسائل الشيعة: ١٥ / ٣٦٩ الحديث ٢٠٧٦٩.
(٣) وسائل الشيعة: ١٧ / ٨٩ الحديث ٢٢٠٥٣.
(٤) وسائل الشيعة: ٢٧ / ١٠٦ الحديث ٣٣٣٣٤.

على وجوب الاحتياط، على قبل الفحص، وما دلّ على البراءة، على بعده، كما يشهد به في بعض أخبار الاحتياط قوله عليه السلام: «إذاً فتوقّف حتّى تلقى إمامك»[١] وقد سلك بهذا المسلك شيخنا قدس سره[٢].

الثاني: دعوى انصراف أدلّة البراءة إلى ما لم يكن هناك معرض بيانٍ، فينصرف إلى ما بعد الفحص ولو من جهة ما هو المرتكز في الذهن من عدم قبح العقاب بلا بيان، مع كون المورد معرضاً للبيان الّذي لو تفحّص لظفر به.

الثالث: من جهة أنّه بعد ما فرضت حجّية الأمارة بدليل خاصّ، وتقديمها على الأصل من جهة الورود، أو الحكومة، أو التخصيص، فقبل الفحص يحتمل وجود الحجّة المتقدّمة على دليل الأصل، فيكون التمسّك بدليل الأصل من قبيل التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، وهو لا يجوز.

لكن يرد على الأخير: بأنّ الأمارة الّتي تقدّم على الأصل بأحد الوجوه، ليس هي بوجودها الواقعي؛ لعدم وجوب التعبّد إلّا بمؤدّى الخبر الواصل، لا الخبر بوجوده الواقعي. فعلى هذا: قبل الفحص نقطع بعدم المخصّص.

اللهمّ إلّا أن يُقال: إنّ الخبر بوجوده الواقعي حجّة، كما اختاره الأُستاذ في المقام ردّاً على ما أوردنا على الوجه الأخير، فتأمّل!

مضافاً إلى أنّه ولو سلّمنا أنّ الأمارة بوجودها الواقعي حجّة، فيمكن إحراز عدمها قبل الفحص بالاستصحاب؛ إذ هي شبهةٌ موضوعيّة، فلا مانع من إجراء الاستصحاب فيها، فالأولى هو الاكتفاء بالوجهين الأوّلين.

---

(١) مستدرك الوسائل: ١٧ / ٣٠٢ الحديث ٢١٤١٢.

(٢) أُنظر! فرائد الأُصول: ٢ / ٤٤١ ـ ٤٤٦.

إن قلت: إنّ الشبهة وإن كانت موضوعيّة إلّا أنّها لمّا كانت منتجة للحكم الكلّي ـ وهو عدم وجوب الفحص ـ تكون في حكم الشبهة الحكميّة.

قلت: نعم؛ ولكنّه بالأخرة لا ينتهي الكلام فيها إلى حال يحصل القطع بعدم وجود الأمارة على خلاف الاستصحاب، فيجري بلا احتمال التخصيص فيه.

ويرد على الثاني: بأنّه لا وجه للانصراف، كما يشهد بذلك تمسّكهم بتلك الأدلّة في الشبهة الموضوعيّة، حتّى جعلوا تلك الإطلاقات أحد الوجوه؛ لعدم وجوب الفحص فيها. ومن المعلوم أنّ لسان أدلّة البراءة في الشبهات الحكميّة واحد من هذه الجهة، بل يقدّم كونها ممّا تمسك بها في الشبهات الحكميّة أيضاً، فحينئذٍ؛ لا يبقى إلّا الوجه الأوّل الّذي أفاده الشيخ ﷺ.

ولكن يرد عليه أيضاً: بأنّ أدلّة الاحتياط إمّا محمولة على الاستحباب دون الوجوب، كما تقدّم ذلك بالنسبة إلى بعض أخباره، وإمّا محمولة على موارد كون الشبهة مقرونة بالعلم الإجمالي، كما تقدّم بالنسبة إلى بعضها الآخر، فالأولى في وجه تخصيص البراءة الشرعيّة هو الوجه الأوّل بمعنى الإجماع القطعي لو تمّ، والآيات، أي آيتي النفر[١] والسؤال[٢] وغيرهما[٣]، والأخبار[٤] ممّا سنشير إلى عمدتها.

فانقدح ممّا ذكرنا؛ أنّ الوجه في التخصيص أحد الوجوه الثلاثة، وهي: إمّا الجمع بين أخبار الاحتياط وأخبار البراءة مع ما فيه من الإشكال، وإمّا الإجماع

---

(١) التوبة (٩): ١٢٢.

(٢) النحل (١٦): ٤٣، والأنبياء (٢١): ٧.

(٣) التغابن (٦٤): ١٦، والبقرة (٢): ١٩٥.

(٤) الكافي: ١ / ٣٠ الحديث ١، ٢، ٤ و ٥، و ٤٠ الحديث ٢ و ٥.

القطعي لو تمّ، وإمّا الآيات والأخبار، وهي العمدة.

ولا خفاء في أنّ النتيجة تختلف مع كلّ واحدٍ منها، أي الأوّل على الأوّل والأخيرين. فإنّه على الوجه الأوّل لابدّ من البناء على أنّ وجوب الفحص في الشبهات كان من جهة إيجاب الاحتياط من الشارع في الشبهات قبل الفحص عنها، وحيث إنّه ليس في البين بعد طريق إلى التكاليف الواقعيّة، وإيجاب الاحتياط ليس إلّا حكماً طريقيّاً بالنسبة إلى الواقع في ظرف الشكّ به واحتماله، وهو لا يمكن إلّا في ظرف تنجّز الواقع، فلا بدّ وأن يكون نفس الشكّ واحتمال الواقع منجّزاً له.

فحينئذٍ؛ يدور الأمر في استحقاق العقاب ـ لو لم يتفحّص وخالف الاحتمال ـ وعدم استحقاقه مدار مطابقة الشكّ والاحتمال للواقع وعدم مطابقته، من دون نظرٍ إلى وجود الطريق في البين وعدمه، ومطابقته وعدمها؛ إذ الفرض أنّه على هذا الوجه ليس الواقع الواصل بطريقه منجّزاً، بل هو الواقع المنجّز من قبل نفس الشك والاحتمال.

وأمّا على الأخيرين؛ فكلّ واحدٍ منهما يصلح لما ذكرناه في الوجه الأوّل من كون منجّز الواقع نفس احتماله، ولكون الشكّ في الأمارة والطريق منجّزاً للطريق على الواقع، وأنّ المنجّز للواقع حقيقة هو الأمارة عليه، فيصير الشكّ من قبيل السراج على السراج.

فحينئذٍ؛ يدور العقاب على الواقع مدار مخالفته الطريق الواقعي المطابق له وعدمها، لا على مخالفته نفس الشكّ والاحتمال، فلو احتمل الوجوب فما تفحّص وترك ثمّ ظهر أنّه كان هناك أمارة على الحرمة مثلاً، وكان الحكم الواقعي حقيقة

هو الوجوب، يكون معاقباً على مخالفته على الوجه الأوّل، بخلاف الأخيرين، على احتمالهما الثاني.

والوجه في ثبوت كلا الاحتمالين فيهما؛ أمّا بالنسبة إلى الإجماع، فلأنّه دليلٌ لبيٌّ لا لسان له، فيصلح لكلّ منهما من دون تعيين لأحدهما، وأمّا بالنسبة إلى الآيات والأخبار الّتي أهمّها وأوضح دلالةً من جميعها قوله: «هلّا تعلّمت» في جواب العبد «ما علمت»[١] فهو يختلف على اختلاف المعاني فيه، أمّا بناءاً على كونه ظاهراً في الإرشاد إلى ما يحكم به العقل، وكان جواباً بما هو المرتكز في الأذهان، كما أُجيب بأنّه في مورد الجهل بدواً لا يجري حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ما لم يستقرّ الشكّ ولم يخرج عن معرضيّة وجود البيان[٢]، فيكون احتمال وجود البيان المساوق لاحتمال الضرر في ترك الفحص وترك الاحتياط موجوداً، ولذلك كان مقصّراً على مخالفة الأحكام ولو كان جاهلاً فهذا الأمر الارتكازي يمنع عن انعقاد الظهور للأمر المستفاد[٣] في المولويّة، بل منصرفٌ إلى ما هو حكم العقل وإرشادٌ إليه.

وقد تقدّم تقريره بوجهين، وأنّه يمكن أن يكون وجوب الفحص وعدم جريان البراءة قبله من جهة أنّ موضوع الحكم هو عدم كون المورد معرضاً للبيان، فيكون الشكّ في وجوده شكّاً في وجود المنجّز للواقع هو الطريق المحتمل وجوده، فيدور العقاب على المخالفة وعدمها مدار وجود الطريق وعدمه، أو من جهة أنّ نفس الشكّ بالواقع منجّزٌ له، فيكون هو بنفسه بياناً عليه، إلى آخره.

---

(١) أمالي الطوسي: ٩ الحديث ١٠ مع اختلاف.

(٢) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ١١٦.

(٣) من قوله: «هلّا تعلّمت».

الكلام في وجوب تعلّم الأحكام

ثمّ إنّه اتّضح ممّا بيّنّا في كون قوله: «هلّا تعلّمت» ظاهراً في الإرشاد، ومنصرفاً إلى ما يحكم به العقل محضاً، فلا يبقى مجالٌ لباقي الاحتمالات فيه، الّتي منها كون المراد به إيجاب التعلّم طريقيّاً، مثل إيجاب الاحتياط، [و] منها احتمال إيجابه المقدّمي لامتثال الأحكام، وعلى هذين الاحتمالين كان العقاب في ترك التعلّم على مخالفة الواقع، ومنها احتمال كون الوجوب نفسيّاً وهو أيضاً على احتمالين:

أحدهما: الإيجاب التهيّأي، فيكون التعلّم مطلوباً نفسيّاً، ولكن لأن يتهيّأ العبد لتتوجّه إليه الأحكام والتكاليف ليمتثل وقتها، فيكون هذا الاحتمال أيضاً كالأوّلين في كون العقاب على مخالفة الواقع، ودائراً مدار فوت الغرض.

ثانيهما: الإيجاب النفسي الاستقلالي، كما نُسب إلى صاحب «المدارك وشيخه الأردبيلي[1] فالعقاب حينئذٍ على نفس ترك التعلّم.

بعد ما أحطت خبراً بما ذكرنا؛ تعلم أنّه لا مجال لشيء من هذه الاحتمالات، مضافاً إلى بُعد الاحتمال الأوّل، وأنّ وجوب التعلّم نفسيٌّ.

وأمّا الوجوب المقدّمي؛ إنّما يتمّ إذا أوجب الجهل بالحكم الغفلة عن صورة العمل رأساً، وإلّا لا يتمّ بالنسبة إلى الجاهل الملتفت حين العمل، كالجاهل بوجوب السورة، مع كونه ملتفتاً في حال الصلاة في الجملة، بأن يكون شاكّاً فيها،

---

(١) مدارك الأحكام: ٢ / ٣٤٥، مجمع الفائدة والبرهان: ٢ / ١١٠

أي في وجوبها؛ ضرورة أنّ القدرة على الامتثال عند العمل باقية من جهة أنّه لما كان المكلّف ملتفتاً إلى الحكم ولو بالاحتمال، وليس جاهلاً مركّباً، فيمكنه الاحتياط؛ لكون صورة العمل في ذهنه حاضرة، وكذلك احتمال الحكم، فلا يتطرّق هذا الاحتمال أصلاً.

هذا كلّه بالنسبة إلى عالم التصوّر، وأمّا تحقيق الأمر وتصديقه، فأمّا احتمال كون تحصيل الأحكام وتعلّمها واجباً نفسيّاً ـ مع كون وجوبه عقلاً من المرتكزات ـ ففي كمال البعد، مضافاً إلى ما [في] نفس الأخبار من القرائن، مثل قوله عليه السلام: «هلّا تعلمت» ونحوه[1] الدالّة على كون لزوم التعلّم للعمل وامتثال التكاليف، وأنّه لا معنى للتحضيض والترغيب على أمرٍ إلّا فيما لو كانت مطلوبيّة الأمر مع قطع النظر عن التحضيض مسلّمة من الخارج، ومن المعلوم أنّه ليس لنا أوامر أُخر تُستفاد منها مطلوبيّة التعلّم شرعاً، بل منحصرة بحكم العقل به، فحينئذٍ يتحقّق موضوع الإرشاد.

مع أنّه لو كان الأمر به مولويّاً؛ ولم يكن وجوب التعلّم مرتكزاً في ذهن السامع، كان له أن يعتذر عن تركه العمل بعدم علمه بالتكليف، وجهله بلزوم تحصيل العلم، فمن عدم بقاء المورد للاعتذار يُستكشف أنّ لزوم الأمر كان مركوزاً في ذهن المسؤول عنه، ولم يكن يستفيد من الأمر في الأخبار المولويّة، كما لا يخفى فتأمّل! فإنّه ليس [إلّا لأنّه] لابدّ وأن يكون ما يحّض عليه مطلوبيّته ثابتةً من الخارج، بل يمكن أن يؤمَر بشيء بصورة التحضيض لاشتداد الطلب المتعلّق به.

---

(١) لاحظ! الكافي: ١ / ٣٠.

هذا أوّلاً، وثانياً إنّ ما أفاد ـ دام ظلّه ـ أخيراً لا يخفى ما فيه، فإنّ عدم اعتذار المسؤول عنه يمكن أن يكون وجهه ثبوت وجوب التعلّم عن نفس مثل هذه الأخبار، فإنّ الحديث راجعٌ إلى بيان حال العبد يوم القيامة.

وأمّا احتمال الوجوب المقدّمي للتعلّم؛ أمّا في الصورة الثانية منها، فلا معنى للمقدّمية؛ إذ المفروض عدم توقّف العمل على العلم به، لإمكان الاحتياط بنفس الالتفات.

وأمّا في الصورة الأُولى؛ فإن أوجب الجهل بالحكم تفصيلاً الغفلة عن صورة العمل، فحينئذٍ تتمّ المقدميّة لحصول توقّف الامتثال على العلم بالتكليف، وأمّا لو فرضنا أنّ الجهل لا يوجب ذلك، بل إنّما أوجب الغفلة عن الحكم فقط، فحينئذٍ في التوصّليات لا يتوقّف الامتثال على العلم بالحكم؛ لأنّ الالتفات بنفس العمل فيها يكفي لتحقّق القدرة على الامتثال، فلا مقدّميّة حينئذٍ أيضاً، نعم التعبّديّات لمّا يتوقّف الامتثال فيها على قصد الأمر، ولا أقلّ من احتماله، ففيها أيضاً تتمّ المقدّمية.

فانقدح؛ أنّ إمكان تصوير الوجوب المقدّمي للتعلّم إنّما هو بالنسبة إلى بعض الصور الّتي يمكن دعوى ندرتها، فمع ذلك؛ كيف يمكن حمل الأخبار الّتي في كمال القوّة في الإطلاق، على هذا المعنى؟ وكذلك لا وجه لاحتمال الوجوب المولوي الطريقي؛ إذ قد عرفت أنّه مع حكم العقل المزبور لا يبقى محلّ لإعمال الجهة المولويّة أصلاً، ومن المعلوم أن لا فرق في ذلك بين الطريقي والنفسي؛ إذ مناط الامتناع فيهما واحدٌ، وهو وجود الدعوة العقليّة المستغنى بها عن الدعوة الشرعيّة، فأقرب الاحتمالات هو الإرشاد إلى حكم العقل؛ لعدم الوقوع في كلفة

الاحتياط بعد ثبوت استقلاله في الحكم بعدم كون الشبهات قبل الفحص قابلة لجريان البراءة بالنسبة إليها، بل هي مورد وجوب دفع الضرر المحتمل إمّا لكون نفس الاحتمال في نظره بياناً، أو لكون احتمال وجود الواقع المنجّز ـ أي ذو الطريق ـ منشأ لعدم تحقّق الموضوع للقاعدة، وهو اللابيان المستقر.

فعلى كلّ تقدير[1]؛ العقل يحكم بعدم جواز إجراء البراءة قبل الفحص، فالشرع أيضاً يُرشد إليه حذراً من الوقوع في لزوم كلفة الاحتياط، وهذا لا محذور فيه، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ هنا إشكالاً مشهوراً لا بأس بالإشارة إليه، وهو: أنّه ما الوجه في لزوم تحصيل الأحكام والعلم بها بالنسبة إلى الواجبات المشروطة والموقّتة، فإنّها قبل زمان تحقّق شروطها ووقتها لا [يوجد] تكليف، حتّى يجب تحصيل العلم بها من باب المقدّمة أو غيرها، وبعد تحقّق الشروط والوقت، المفروض عدم قدرته على الامتثال للجهل؟

فنقول: أمّا على مسلكنا في باب الواجب المشروط من أنّ الطلب فيه فعليٌّ، إلّا أنّ الفرق بينه وبين المطلق هو أنّ الطلب والإرادة فيه منوطة بخلاف المطلق، ففيه الإرادة الفعليّة ليست منوطة بشيء، فحينئذٍ؛ لمّا كان متعلّق الطلب

---

(١) والأقرب من هذين الاحتمالين هو الثاني، لأنّه لا ريب في أنّ المكلّف لو تفحّص بمقدار الواجب ولم يظفر بطريق على التكليف، أو ظفر بطريق نافٍ له، يحكم العقل بأنّ الواقع غير منجّز عليه من أوّل الأمر؛ لا أن صار لذلك من الآن، أي بعد الفحص، فهذا شاهد على أنّ الموجب لحكم العقل بوجوب الفحص هو احتمال وجود الطريق على التكليف، لا كون نفس الشكّ بياناً، ولو سلّمنا بقاء الترديد فلا إشكال في أنّ القدر المتيقّن [هو] الاحتمال الأوّل؛ «منه ﷺ».

نفس الصور الذهنيّة، ففي الواجبات المشروطة لمّا يرى الآمر الشرط موجوداً فيطلب، بمعنى أنّه في ظرف تحقّق الشرط في الذهن يأمر، فالطلب من غير ناحية الشرط مطلق، والإرادة فعليّة، نعم محركيّته وفاعليّته موقوفة على تحقّق الشرط في الخارج، فهنا أحد المقامات الّتي يفكّك بين الجهتين في الطلب، فإذا صارت الواجبات المشروطة وكذلك الموقّتة مطلقة من غير جهة الشروط والأوقات، فكما لا يجوز في غيرها من الواجبات المطلقة تفويت مقدّماتها بالاختيار، فهكذا فيها لا يجوز تفويت المقدّمات الّتي منها العلم بها، بحيث لو تسامح في تحصيله فعند حصول الشرط والوقت، عدم قدرته على الامتثال مستند إلى اختيار المكلّف.

وبالجملة؛ فعلى هذا المبنى لمّا لا فرق بين الواجب المشروط والمعلّق، إلّا أنّ في الأوّل الطلب منوطٌ على أمرٍ خارج، بخلاف الثاني، فيجب تحصيل المقدّمات فيها الّتي منها العلم بالأحكام، فعلى هذا المسلك لا يبقى للإشكال صورة.

نعم؛ يستقرّ الإشكال على مسلك المشهور في باب الواجب المشروط من أنّه قبل تحقق الشرط خارجاً لا طلب ولا إرادة.

ولكنّه يمكن دفعه أيضاً؛ أمّا على مسلك التحقيق من كون طلب العلم بالأحكام إرشاديّاً، فبأنّه قبل تحقّق الشرط وإن لم يستقرّ التكليف فعلاً حتّى تحت مقدّمته، إلّا أنّه لمّا كان تحقّقه متوقّعاً، بل معلوماً عادةً، فالعقل يحكم بلزوم تحصيل العلم الّذي هو إحدى مقدّمات التكليف والقدرة على امتثاله، بحيث يكون ترك الامتثال في ظرف تحقّق الشرط ـ لمّا كان منشأه ترك التعلّم بسوء

اختياره ـ مستنداً إلى اختيار المكلّف.

وبالجملة؛ العقل لا يفرّق بين الواجبات المطلقة والمشروطة في كون تركهما؛ إذا كان منشأه الجهل بالتكليف المستند إلى اختيار المكلّف في استحقاق المكلّف الذمّ والعقاب لتركه الامتثال، فكما أنّه يستقلّ في الحكم بلزوم تحصيل العلم بالتكاليف المطلقة، فكذلك مشروطاتها، لما هو مقتضى العبوديّة من أنّه لابدّ وأن تكون في مقام امتثال أوامر المولى، فيجب أن يتعلّم الأحكام حتّى يكون قادراً على امتثالها كلٌّ في وقته.

وأمّا مسألة جواز تبديل الموضوع للمكلّف؛ بحيث إنّه يجوز له أن يُبدل الحال الّذي يكون فيمعرض تكليف إلى حال آخر حتّى لا يكون معرضاً له، فلا ربط لها بالمقام؛ إذ هي من باب تبدّل المصلحة، لا أن يعمل عملاً يمنعه عن المعرضيّة للتكليف مطلقاً الّذي لا مصلحة في ذلك، كما هو المفروض، فتأمّل!

وهكذا الجواب على مسلك الوجوب الطريقي للتعلّم؛ إذ العلم أيضاً يجب تحصيله بحكم العقل؛ لأن تتحقّق القدرة على الامتثال المتوقّفة على تحقّق الطريق في ظرف حصول الشرط، ولا يفصل في أنّه يجب تحصيل الطريق للمطلقات دون المشروطات، كما لا يخفى.

وأمّا بناءاً على الوجوب المقدّمي؛ فأيضاً يمكن الجواب بأنّه لمّا كان ترك المشروط في ظرف تحقّق الشرط يستند إلى اختيار المكلّف، فيستحقّ العقاب لذلك، فيجري مناط حكم العقل السابق فيه الملزم به على وجوب التعلّم وتحصيل المقدّمة لئلّا يفوت ذيها عند الشرط، ومع العلم بوجود هذا النوع من التكاليف الّتي يبتلى بها المكلّف في دهره لا يعذره العقل في ترك التعلّم؛ لعدم كون التكليف فيها

فعليّاً، أمّا صحّة استناد الترك إلى اختيار المكلّف فيما أوجب ترك التعلّم الغفلة عن التكليف رأساً، بحيث سلب عنه القدرة على الامتثال، فواضح. وأمّا فيما لم ينته الأمر إلى ذلك، فأيضاً يجب تبعاً للأوّل؛ لعدم التفصيل في حكم العقل مع عدم الميز بين المصاديق.

فانقدح ممّا ذكرنا؛ أنّ الإشكال على تقدير مدفوعٌ، إلّا أنّ الفرق بين المسلكين أنّه على مبنى التحقيق في باب الواجب المشروط أنّه بعد البناء على كون الطلب فعليّاً تحصيل العلم وجوبه شرعي، بخلاف مسلك المشهور، فإنّما يجب عليه بحكم العقل.

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ التحقيق في هذه الاحتمالات وكيفيّة وجوب تعلّم الأحكام هو احتمال الوجوب الإرشادي، وأمّا احتمال الوجوب التهيّؤي، فإن أُريد به الوجوب من حيث الملاك، بأن يصير ملاك تحصيل الأحكام للتهيّؤ الوصول إلى ملاك نفس الخطابات وتوجّهها إلى المكلّف وملاكها العمل الّذي يكون هو أيضاً مقدّمة لملاكات الأفعال من المصالح والمفاسد الناشئة عنها، فهذا هو عين الوجوب المقدّمي، وإن أُريد به التهيّؤ من حيث الإيجاب ونفس الخطاب، نظير وجوب تحصيل العلم بالبلوغ، فهذا يتمّ، ويحصل الفرق بينه و [بين] الوجوب المقدّمي؛ إذ هذا وجوبه نفسي بخلاف الوجوب المقدّمي، فأصل وجوبه ناشيء من قبل الغير.

ولكنّك قد عرفت؛ أنّ الأولى حمل أوامر الطلب وتحصيل العلم إلى الإرشاد إلى حكم العقل بأحد المناطين، من أنّ عدم تجويزه إجراء البراءة هل هو من جهة أنّ نفس الاحتمال في نظره قبل الفحص بيان، أو لا، بل لاحتمال وجود

الواقع المنجّز وعدم ثبوت اللابيان المستقرّ لا يرخّص؟ والقدر المتيقّن منهما هو الثاني، وقد أشرنا إلى أنّه تظهر الثمرة من حيث استحقاق العقاب في صورة كشف الواقع والطريق وعدم استحقاقه.

فعلى الأوّل؛ لو انكشف الواقع وظهر أنّ الطريق المثبت للتكليف مخالفٌ، بمعنى أنّه لا إلزام في نفس الأمر، فحينئذٍ؛ لمخالفته الاحتمال المنجّز يكون المكلّف متجرّياً، ولكن ليس فاسقاً حتّى [على] مسلكنا الّذي نراه مستحقّاً للعقاب؛ إذ ليس كلّ ما يوجب استحقاق العقوبة يوجب العصيان، بمعنى ارتكاب إحدى المحرّمات المعهودة؛ إذ ملاك الفسق إنّما هو ارتكابها الموجب للمعصية الحقيقيّة، لا كلّ ما يوجب العقوبة، وقد بيّنا في محلّه أنّ المتجرّي يستحقّ العقوبة بمناط الطغيان، وهذا بخلاف ما لو تصادف الاحتمال الواقع، فإنّه يوجب استحقاق العقوبة حينئذٍ، وكذا الفسق، ولو كان طريق في الواقع نافياً للتكليف.

وأمّا على الثاني؛ فما لم تصل اليد إلى إحدى الطرق المقرّرة، فلا عقاب ولا عصيان إلّا فيما لو عثر بعد الفحص [على البيان] وانكشف وجود البيان موافقاً للواقع، وغير ذلك من الثمرات الّتي أشرنا إليها في طيّ البحث. فتدبّر!

الكلام في شروط إجراء البراءة

تذنيب؛ قد وقع في كلام بعض المحقّقين شرطان آخران لإجراء البراءة:

أوّلهما: أن لا يلزم من إجرائها ثبوت حكم وتكليف في موضوع آخر، كما في الإناءين المشتبهين، حيث إنّ إجراء [أصالة] الطهارة أو الحلّيّة في أحدهما مستلزم للحكم بنجاسة الآخر وحرمته، وغير ذلك من الأمثلة.

نقول: إنّ كلّ حكمٍ شرعيٍّ إذا قيس إلى حكم آخر، إمّا أن يكون بينهما ربطٌ أو لا، فالأوّل بأن يكون أحد الحكمين موضوعاً أو شرطاً للآخر، مثل ما مثّل به شيخنا ﷺ من المستطيع الّذي شكّ في اشتغال ذمّته بدين مانع عن تحقّق الاستطاعة، فإنّ من آثار الأصل الموضوعي الجاري في المشكوك فيه ـ وهو الحكم بالبراءة الظاهريّة ـ استقرار وجوب الحجّ، بحيث يكون هذا الحكم الظاهري بمنزلة ملزوم لوجوبه، وموضوعاً له، فإن كان المراد من الشرط المذكور عدم إجراء الأصل في مثله، فهذا يكون من قبيل الحكم بانفكاك اللازم عن الملزوم؛ إذ بعد فرض أن يكون الوجوب من قبيل اللوازم والآثار للحكم بالبراءة عن الدين؛ فالمنع عن إجراء الأصل حينئذٍ حكم بالتفكيك بين اللّازم والملزوم، فكما أنّه مستحيل بالنسبة إلى اللوازم الخارجيّة والعقليّة؛ فهكذا في الجعليّات واللوازم الشرعيّة الّتي هي كاشفةٌ عن ثبوت اللزوم عقلاً بينها وملزوماتها[1].

ولا يخفى؛ أنّ الوجوب المذكور ليس من آثار عدم الاشتغال الواقعي بالدين، حتّى يدخل المثال في باب العلم الإجمالي، وقد كان فيه إشكال أوضحنا رفعه في المباحث السابقة.

وأمّا في الثاني، بأن لم يكن ربطٌ بين الحكمين شرعاً، سواء كان بينهما ربط ولزومٌ عقلي أو عادي أم لا، فحينئذٍ لا مقتضي للشرط المذكور أصلاً.

توضيح ذلك؛ إنّه لا إشكال في أنّ أصل البراءة ليس من الأُصول الشرعيّة من قبيل الاستصحاب الّذي مفاده ترتيب آثار الواقع الّذي لازمه حجّية مثبته، كما قد يقال، بل هو حكمٌ ووظيفة ظاهريّة في ظرف الشكّ بلا نظر إلى الواقع، حتّى

---

(١) فرائد الأُصول: ٢ / ٤٤٩.

يجري التوهّم المذكور فيه من الحكم بترتيب آثار الواقع ولوازمه الشرعيّة مع الواسطة؛ أو العقليّة بدونها.

فعلى هذا؛ في مثال الإناءين المشتبهين لا سبيل إلى ما أفاده المحقّق المذكور، من أنّ وجه المنع في إجراء الأصل في أحدهما إنما هو لزوم إجراء الاشتغال في الآخر[١]، لأنّه أوّلاً بعد البناء على أنّ شأن أصل البراءة ليس إلّا إثبات حكم ظاهريّ في ظرف الشكّ، وليس مفاده التنزيل، فلا مقتضي لإجراء الاشتغال في الطرف الآخر أصلاً، حتّى يمنع عن إجراء البراءة، لعدم تحقّق شرطه، وهو لزوم ثبوت الإلزام في موضوع آخر، ولذا يُجرى الأصل فيه بناءاً على كون العلم الإجمالي مقتضياً لولا التعارض، بل يُجري في كليهما على قول بعض[٢].

وبالجملة؛ على ما هو التحقيق في مفاد أصل البراءة وغيرها من الأُصول الّتي ليس مفادها ترتيب آثار الواقع لمّا لا مقتضي لإجراء الاشتغال في الطرف الآخر أصلاً ولو أُجريت البراءة في أحد الطرفين، فلا موقع للشرط المذكور.

وثانياً؛ مع الغضّ عمّا ذكر، وتسليم كون البراءة من الأُصول التنزيليّة فحينئذٍ أيضاً لا وجه للشرط؛ إذ ليس الاجتناب عن إلاناء الآخر من آثار إجراء البراءة في أحد الطرفين، لا ظاهراً، كما في مثال الحجّ والدين، ولا واقعاً؛ ضرورة أنّ إجراء الطهارة في أحد الإناءين ليس من الأثر الواقعي أو الظاهري الشرعي له

---

(١) نقل عنه في فرائد الأُصول: ٢ / ٤٤٩ و ٤٥٠، المحقّق هو الفاضل التوني.

(٢) هو العلّامة المجلسي في أربعينه: ٥٨٢، على ما حكاه عنه في القوانين: ٢ / ٢٧، لاحظ! فرائد الأُصول: ٢ / ٢٠٠.

[حتّى يوجب] الاجتناب عن الإناء الآخر، نعم؛ من آثار العلم الإجمالي بالنجاسة بينهما، الّذي سنشير إليه.

فكيف كان؛ لا ربط له بالأثر الشرعي الّذي لابدّ وأن يكون كذلك حتّى يكون مقتضياً لترتّبه، فيمنع به عن إجراء البراءة؛ إذ ولو فُرض البناء على كون البراءة من الأُصول التنزيليّة الّتي باعتبار الآثار يُنزّل المشكوك منزلة الموجود، فليس يحكم بترتّب جميع مطلق الآثار على المنزّل، بل لابدّ وأن يكون أثراً شرعيّاً له؛ إذ ليس التنزيل من أصله إلّا بلحاظه، أي الآثار الشرعيّة.

وثالثاً؛ لو سلّمنا كون الأصل المزبور من آثار البراءة في أحد الطّرفين، غايته أنّه مع الواسطة؛ فحينئذٍ إمّا أن يُبنى على حجيّة الأصل المثبت أو يمنع عنها، فعلى الثاني أيضاً لا مقتضي لإجراء الاشتغال رأساً في الطرف الآخر، حتّى يستلزم جريانه المنع من إجراء البراءة في أحد الطرفين، فلمّا لا اقتضاء له من أصله، فكيف يجوز استناد المنع إليه؟ وأنّه لمّا يلزم من إجراء البراءة إثبات التكليف في موضوع آخر، فلذا لا يجري.

وعلى الأوّل؛ فلا محيص عن إجراء البراءة في أحد الطرفين والإشتغال في الطرف الآخر، والمنع عنه يكون أيضاً من الحكم بالتفكيك بين اللازم والملزوم؛ ضرورة أنّه بعد البناء على الأصل المثبت الّذي معناه تنزيل الشيء بلحاظ جميع الآثار، أعمّ من كونها مع الواسطة أو بدونها، فحينئذٍ؛ يصير إجراء الاشتغال في الموضوع الآخر الّذي هو من آثار إجراء البراءة في أحد الإناءين من قبيل اللوازم العقليّة لها؛ إذ المفروض كون التنزيل بلحاظه أيضاً.

فمع ذلك كيف يمكن المنع عن البراءة؟ لعدم تحقّق الشرط الّذي هو عبارة

أُخرى عن الحكم بعدم ترتّب اللازم على ملزومه؛ إذ معنى الاشتراط المزبور حينئذٍ: أنّه إذا أمكن التفكيك بين أصل البراءة في أحد الطرفين وإجراء الاشتغال في الطّرف الآخر، فيكون محلّ إجراء البراءة، إلاّ أن يكون مرجع الاشتراط المزبور حينئذٍ إلى عدم كون الأصل مثبتاً، وهو كما ترى، فتأمّل! فإنّه يمكن الدعوى بأنّ مراد المحقّق من الشرط المزبور هو: أنّه لمّا كان الغرض من إجراء البراءة هو حصول السعة للمكلّف امتناناً له، فلا بدّ أن لا يلزم من إجرائه ضيق عليه، حتّى يلزم نقض الغرض وخلاف الامتنان، ففي مثال الإناءين ونحوه لمّا لا يمكن التفكيك المزبور، فلا لا يجوز إجراء البراءة؛ للزوم المحذور المذكور، فليس هذا حكماً بالتفكيك.

وبالجملة؛ فانقدح ممّا أفاده ـ دام ظلّه ـ أنّ الاشتراط المزبور لا يرجع إلى محصّل؛ إذ على كلّ تقدير إمّا أنّه لا محيص عن إجراء الأصل، ولو استلزم ثبوت التكليف في موضوع آخر، وإلّا يلزم القول بالتفكيك بين الحكم وموضوعه، واللازم وملزومه، وإمّا أنّه لا مقتضي لثبوت التكليف رأساً حتّى يكون قابلاً لجعل شيء مانعاً عنه، كما لا يخفى.

ثانيهما؛ أن لا يتضرّر بإعمال البراءة مسلمٌ، ومثّل لذلك بما لو فتح إنسانٌ قفص طائر فطار طيره، فلا يجوز إجراء البراءة لافتتاحه؛ لدخوله في قاعدة «الإتلاف» أو «لا ضرر ولا ضرار».. إلى آخر كلامه ﷺ[1].

ونقول في توضيح المقام: إنّ القفص الّذي يتصرّف فيه الشخص مثلاً، إمّا أنّه مالٌ لنفسه، كما لو أعاره لصاحب الطير، أو ليس ماله، ففي الثاني لمّا ليس له

(١) لاحظ! فرائد الأُصول: ٢ / ٤٥٥.

حقٌّ في التصرّف فيه أصلاً، وفتحه القفص يوجب إتلاف الطير، بحيث يُستند تلفه عرفاً إلى الفاتح، فحينئذٍ؛ في حرمة هذا التصرّف له لا شكّ فيها، بل مقطوع بها، وليس دليلها أيضاً قاعدة «لا ضرر» إذ هي لا تثبت حكماً كما سنشير إليه، بل حرمة التصرّف في مال الغير محرزة من الخارج.

وكيف كان؛ فموضوع البراءة حينئذٍ منفيّ رأساً، سواء أوجب تصرّفه تلف الطير أم لا؛ ضرورة أنّه لا شكّ في حرمة التصرّف في مال الغير بدون إذنه، إلّا أنّه لو أوجب تلف الطير يثبت الحكم الوضعي مضافاً إلى الحكم التكليفي.

وفي الأوّل؛ إمّا [أن] يكون صاحب الطير مأذوناً في التصرّف في القفص، بأن استعاره من صاحبه أو غيره، ممّا يثبت له حقّ التصرّف فيه، وإمّا أن لا إذن له، بأن يكون غاصباً للقفص، فحينئذٍ لا إشكال في جواز تصرّف صاحب القفص بفتحه ونحوه بمقتضى قاعدة سلطنة الناس على أموالهم، فهنا أيضاً لا شكّ حتّى يحتاج إلى إعمال الأصل، بل له التصرّف في ماله ولو استلزم تضرّر صاحب الطير، ولا يمنعه عنه ذلك، حيث لم يستند الإضرار إلى صاحب القفص كما هو المفروض، بل مستند إلى الغاصب نفسه.

وأمّا في الأوّل؛ بأن يكون صاحب الطير مأذوناً في التصرّف في القفص، كما لو أعاره صاحبه، فالمسألة داخلة في باب تزاحم الحقوق، ولمّا حقّقنا في بحث الفقه أنّه يجوز لكلّ واحدٍ من المالكين الاستقلال في التصرّف في ماله، كما في مسألة الأرض المستعارة للغرس ونحوه، حيث بيّنا بأنّه لا يُحدث إذن صاحب الأرض حقّاً لصاحب الغرس بحيث يصير مقطوع السلطنة عن ماله ما دام غرسه ثابتاً على الأرض، بل غاية ما يثبت إباحة التصرّف فيه ما لم يرجع عن إذنه.

نعم؛ لمّا كان إحداث الغارس عن حقّ، فاحترام ماله يقتضي أن يكون على صاحب الأرض تدارك الخسارة المتوجّهة إليه، بأن يعطيه التفاوت بين الشجّرية والخشبيّة لو أوجب القلع تبديله كذلك مثلاً؛ إذ سلطنة صاحب الأرض على ماله الموجبة لجواز تفريغ أرضه بقلع شجر المستعير، لا يسقط احترام مال المستعير أو اتلافه بلا تدارك، بل غايتها أنّ له ـ مقدّمةً لتفريغ أرضه ـ قلع الشجر[1]، ولكن لمّا لم يكن صاحبه غاصباً فاحترام ماله يقتضي الجبر، كما أنّ لصاحب الشجر قلعه، وعليه أيضاً طمّ الحفر وجبر الخسارة الواردة على الأرض.

فلذلك؛ نقول في المقام أيضاً: لصاحب القفص التصرّف فيه، وعلى مقتضى هذه القاعدة الّتي أسّسناها لا يبقى الشكّ في ذلك، حتّى يكون محلّاً للأصل.

هذا بناءاً على تسليم القاعدة المذكورة، كما يظهر من فتوى المشهور، وأمّا لو أُنكرت لقاعدة «الإتلاف» أو قاعدة «لا ضرر» فبني على حرمان كلّ من المالكين عن التصرّف في ماله بعد إذنه، فحينئذ أيضاً لا شكّ في عدم جواز التصرّف وحرمته، وليس مقتضى البراءة أيضاً محقّقاً حتّى يكون قابلاً لمنع شيء عن إجرائها.

فاتّضح ممّا ذكرنا؛ أنّ هذا الشرط كسابقه ليس له موقعٌ أصلاً؛ إذ قد عرفت في المثال الّذي أورده في جميع صوره [أنّ] عدم جريان البراءة قطعيٌّ، إمّا لوجود دليل الجواز او دليل الحرمة؛ كما لا يخفى.

أقول: بقي شيءٌ، وهو أنّ ظاهر كلام الفاضل ﷺ يُعطي أنّ أحد الأمرين من الحكم التكليفي المحض وهو الحرمة، أو الوضعي وهو الضمان، يستفاد من إحدى

---

(١) بإلزامه صاحبه عليه، أو رجوعه إلى الحاكم في ذلك، أو جواز مباشرته بنفسه على الخلاف المذكور في محله؛ «منه ﷺ».

القاعدتين، أي قاعدة «لا ضرر» وقاعدة «الإتلاف» بحيث لو لم تنطبق الثانية، فلا أقلّ من الحرمة الثابتة بالأُولى، فهو في مقام دعوى العلم الإجمالي بأحد الأمرين، فليس في مقام استفادة الحكم الوضعي من قاعدة «لا ضرر» كما يظهر ذلك لمن تأمّل في عبارته بتمامها[١]، فراجع!

[الإشارة إلى قاعدة لا ضرر]

وحيث انجرّ الكلام إلى قاعدة الضرر، فلا بأس بصرف الكلام إليها في الجملة، ونقول: يقع البحث فيها من جهات:

الأُولى في مدركها، لا إشكال في أنّها قاعدة معتبرة دلّت [عليها] أخبارٌ خاصّة، بمعنى أنّ مفادها أنّه «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»[٢] وبعض أخبار أُخر مثل ما ورد في باب المباحات قوله عليه السلام: «من أضرّبطريق المسلمين فهو له ضامن»[٣] وقد استفادوا القاعدة المذكورة منها أيضاً.

وبالجملة، ما دلّت عليها الروايات لو لم ندّع تواترها لفظاً لا شبهة في تواترها إجمالاً. وإنّما الكلام في رواية سمرة بن جندب الّتي هي عمدة مدركها، حيث اشتهر أنّها بالنسبة إلى موردها لا توافق القاعدة، وأنّ هذه الرواية مخالفة للقواعد المسلّمة بينهم، وهي قاعدة السلطنة، إذ لا ريب أنّه لا تسقط سلطنة الإنسان عن ماله لدفع الضرر عن الغير، كما أنّه لا يجب تحمّل الضرر للدفع عن الغير، مع أنّ مفادها أنّه صلى الله عليه وآله أمر الأنصاري بقلع العذق لسمرة، وهذا مخالفٌ

---

(١) لاحظ! فرائد الأُصول: ٢ / ٤٥٥.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٦ / ١٤ الحديث ٣٢٣٨٢.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٩ / ٢٤٣ الحديث ٣٥٥٤٤ وفيه: كلّ من... إلى آخره.

للأمرين، كما لا يخفى؛ حيث إنّ المفروض أنّ النخلة كان مالاً له، وكان له حقّ العبور إلى بستانه، فما وجه إلزامه على الاستيذان أو قلع النخلة؟

بل يتولّد إشكال آخر، وهو عدم حكمه ﷺ بالتدارك أيضاً، مع أنّه لم يظهر شيء يوجب سقوط احترام ماله رأساً.

فانقدح؛ أنّ الإشكال في الرواية من جهتين، فلنذكر مقدّمةً حتّى يتبيّن أنّه هل يمكن تطبيق الحديث على القاعدة، أم لا؟ وهي: أنّه قد أوضحنا في بحث الفقه أنّ القاعدة المذكورة ـ وهي قاعدة السلطنة ـ إنّما تجري بالنسبة إلى كلّ شخص ما لم يزاحم سلطنة شخص آخر، فكلّ أحدٍ [له] سلطان على التصرّف في ماله كيف ما شاء، حتّى ينطبق على هذا التصرّف التصرّف في مال الغير المنافي لسلطنته، فعند ذلك؛ القاعدة منصرفةٌ عن إثبات السلطنة، وذلك لكونها قاعدة امتنانيّة نسبتها إلى العباد على السويّة، فلا يجوز جريانها بالنسبة إلى أحدٍ، مع كونها خلاف امتنان بالنسبة إلى الآخر، كما لا يخفى.

ولذلك بنينا في بحث تزاحم الحقوق أنّ لصاحب العذق المغروس على الأرض المستعارة قلع نخلته ولو أوجب فساد الأرض، وليس لصاحب الأرض منعه، وإنّ ذلك لعدم تصرّفه في أرضه، ولكن لمّا ينطبق على هذه سلطنة التصرّف في مال الغير، وهو إبقاء نخلته في أرضه، فليس له هذه السلطنة، أي المنع من أصله.

ولا ينقض ذلك بتصرّف صاحب العذق، حيث إنّ قلعه أيضاً تصرّف في أرض الغير بلا رضاه، وجه عدم النقض هو أنّه مع فرض سقوط سلطنة صاحب الأرض عن منعه، فيصير ذلك ـ أي عدم سلطنته ـ في الرتبة المتأخّرة عن سلطنة صاحب النخلة، فلا يُعقل حينئذٍ أن يزاحم سلطنته، فإذا لم تصر قابلة للمزاحمة له،

فبقي سلطنة صاحب النخلة بلا مزاحمةٍ، فثبتت سلطنته، فإذا ثبتت فلمّا كانت السلطنة على الشيء سلطنة على مقدّماته، فله قلع النخلة المستلزم للتصرّف في أرض الغير، حيث فُرض أنّه لا يمكن إعمال سلطنته بدونه، وتفصيل ذلك موكولٌ إلى محلّه.

وبالجملة؛ لا شبهة في أصل المسألة وهو انصراف قاعدة السلطنة عمّا لو كان إعمالها منافياً لسلطنة الغير.

إذا عرفت ذلك؛ فنقول: لمّا كان الظاهر من الرواية المذكورة أنّه كان ورود سمرة في البستان مفاجأةً مستلزماً لهتك عرض الأنصاري[1]، فينطبق على عمله هتك عرض الغير، ولا إشكال في أنّه كما أنّ مال المسلم محترم؛ كذلك عرضه، بل هو أولى، فكما أنّه لا يجوز للشخص التصرّف في ماله لو استلزم التصرّف في مال الغير المنافي لسلطنته، فهكذا لا يجوز لو استلزم هتك عرض الغير. فكلّما كان التصرّف والسلطنة مهتكاً، فيحرم مثل هذا التصرّف، لعدم ثبوت السلطنة عليه من أصله، فظهر حينئذٍ أنّ مقتضى قاعدة السلطنة أيضاً حرمة عمل سمرة، وهو وروده مفاجأةً؛ لاستلزامه هتك عرض الغير، فحينئذٍ يدور الأمر بين منعه عن النخلة رأساً بمنعه عن وروده، وسدّ الباب عليه أوّلاً، بل منعه عن الورود فقط وإيصال ماله إليه بقلع عذقه وردّه إليه، حيث إنّ المفروض انحصار العلاج بأحدهما؛ لعدم ارتضائه بالاستئذان حال الورود، وعدم ارتداعه عن عمله، وعدم ارتضائه ببيع النخلة أيضاً، ولمّا انحصر الطريق بأحد الأمرين، فلا بدّ من الأخذ بأقلّهما محذوراً، ومن المعلوم أنّ منعه عن ماله كلّياً ظلمٌ محض، ولا وجه له، فهو أشدّ محذوراً من قلع النخلة وإعطاء عين ماله إيّاه، فلذلك أمر ﷺ به دون أن يسدّ عليه الباب ويمنعه عن الدخول في بستانه، حتّى يوجب حرمانه عن ماله رأساً.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٥ / ٤٢٨ الحديث ٣٢٢٨١.

فانقدح من ذلك؛ أنّ ما يُستظهر من الحديث هو الّذي تـقتضيه القـاعدة، وليس أمره ﷺ مخالفاً للأصل، بل إبقاؤه ـ أي صاحب العذق على سلطنته، مع أنّه ينطبق عليها وإعمالها هتك عرض الغير ـ مخالف للقاعدة، كما لا يخفى.

هذا بالنسبة إلى الإشكال الأوّل، وأمّا الثاني؛ فيمكن الجواب عنه أيضاً بأنّه يمكن أن لا يكون قلع النخلة موجباً لتبدّله إلى الخشب حتّى يتضرّر به المالك، بل لعلّه كان بحيث يمكن غرسه في مكان آخر، مع بقاء كونه عذقاً وقـابليّة صـدقه عليه.

ويشعر بذلك قوله ﷺ: «وارم بها»[1] إذ كأنّه كنايةٌ عن أنّه ردّ ماله إليـه حتّى يغرسه في [مكان] غير مكانه، فيستظهر من ذلك أنّه ما كان القـلع مـوجباً لزوال خصوصيّة العذقيّة حتّى يحتاج إلى التدارك، ولذلك لم يأمر به ﷺ؛ لعدم توجّه ضرر مالي عليه، فلا خسارة في البين، فلا موضوع للجبر، فمن هذه الجهة أيضاً ليس في الحديث شيء ينافي القاعدة، فتأمّل!

ثمّ إنّه ـ دام ظلّه ـ لما تعرّض لشرح قاعدة «لا ضرر» مفصّلاً في كـتاب الغصب، فلذلك اكتفى هنا بهذا المقدار، ولم يتعرّض للجهات الأُخر الّتي صدّرنا البحث بها، هذا على ما ببالي ظاهراً. وتحرير هذين السطرين في سنة ١٣٥٥ في بلدة طهران.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٥ / ٤٢٨ الحديث ٣٢٢٨١.

فهرس الآيات

﴿ إنّ الظَنَّ لا يُغْني ﴾ ١٨٥
﴿ إنّ الظَنَّ لا يُغْني مِنَ الحَقِّ شَيْئاً ﴾ ٢٦٣
﴿ إنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمونَ ﴾ ٢٥١
﴿ اِنْ هُمْ اِلّا يَظُنُّونَ ﴾ ١٨٦
﴿ اِنْ يَتَّبِعُونَ اِلّا الظَنَّ ﴾ ١٨٦
﴿ أَنْ تُصيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلىٰ ما فَعَلْتُمْ نادِمينَ ﴾ ٢١٤
﴿ أوفُوا بِالعُقُودِ ﴾ ١٥٥
﴿ حَتّى نَبْعَثَ رَسولاً ﴾ ..... ٣٦٣، ٣٦٥
﴿ حَتّى يُبَيِّنَ لَهُمْ ما يَتَّقُونَ ﴾ ٣٦٥
﴿ فَاسْأَلوا أَهْلَ الذِكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلمونَ ﴾ ٢٥١
﴿ قُلْ لا اَجِدُ فيما اُوحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّماً عَلى طاعِمٍ يَطْعَمُهُ ﴾ ٣٦٦
﴿ لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ ٢٦٣
﴿ لا يُكَلِّفُ الله نَفْساً إلّا ما آتيها ﴾ ..... ٣١، ٣٥٧
﴿ لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إلّا وُسْعَها ﴾ ٣٦٠
﴿ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرونَ ﴾ ..... ٢٤٢، ٢٤٦
﴿ لِيَتَفَقَّهوا ﴾ ٢٤٦
﴿ لِيُنْذِروا ﴾ ٢٤٦
﴿ لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ ﴾ ٣٥٥
﴿ مَنْ يُطِعِ اللهَ وَرَسُولَهُ ﴾ ٤٩٣
﴿ نِساؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ ﴾ ١٥٤

﴿ وَجاءَ رَجُلٌ مِنْ اَقْصَى المدينةِ ﴾ ٢٠٥
﴿ وَلا تَرْكَنوا إِلَى الَّذينَ ظَلَموا ﴾ ١٦١
﴿ وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لك بِهِ عِلْمٌ ﴾ ١٨٢
﴿ وَلِلّٰهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبيلاً ﴾ ٤٩١
﴿ وَمَا اُمِرُوا اِلّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصينَ لَهُ الدِّينَ ﴾ ٦٢
﴿ وَما كانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ اِذْ هَداهُمْ ﴾ ٣٦٤
﴿ وَما كُنّا مُعَذِّبينَ حَتّىٰ نَبْعَثَ رَسولاً ﴾ ..... ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٤٢٥
﴿ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ ﴾ ٣٦٠
﴿ يُريدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُريدُ بِكُمُ العُسْرَ ﴾ ٣٠٥

فهرس الأحاديث

«إذاً فتوقّف حتّى تلق إمامك» ٦٩٥
«اسكتوا عمّا سكت الله» ٣٩٤
«اعتمد على فلان» ٣٠
«إنّ القراءة والتشهّد وغيرهما من غير الخمسة سنّة» ٦٨٥
«إنّه مأمون في الدين والدنيا» ٢٥٣
«ألا فصدّقوه» ٣٠
«أيّما رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه» ٤٠٠
«حتّى تستبين لك حالها، أو تقوم به البيّنة» ١٥٨
«خذ معالم دينك» ١١٢
«رجلٌ قضى بالحقّ وهو لا يعلم، فهو في النار» ١٢٥
«على الله البيان» ٣٦٠
«عليك بفلان» ٣٠
«فارجعوا إلى رواة أحاديثنا» ٣١
«كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال» ٤٠٨
«كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرامٌ» ٤٠٩
«كلّ شيء لك حلال ـ وطاهر ـ حتّى تعلم» ١٣٦
«كلّ شيء مطلق حتىٰ يرد فيه نهي» ..... ٤٠١، ٦٩٤
«كلّ شيء [هو] لك حلال» ٦٩٤
«لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور، والقبلة» ٦٧٩

«لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» ٧١٣
«لا عذر لأحد في التشكيك في موالينا» ١١٢
«لا عذر للتشكيك في موالينا» ٣٠
«لم ينجّسه شيء» ٥٣٠
«ما أدّاه فهو يؤدّي عنّي» ..... ٣٠، ١١٢
«ما عليك بفلان» ٣٠
«ما ورّثك الله من القرآن حرفاً» ١٤٥
«الماء إذا بلغ قدر كرّ لم يحمل خبثاً» ٥٣٠
«الماء إذا بلغ قدر كرّ لم ينجّسه شيء» ١٦٢
«من أضرّ بطريق المسلمين فهو له ضامن» ٧١٣
«من بلغه ثواب على عمل» ٥٠٤
«من بلغه ثواب من الله على عمل ففعله التماس ذلك الثواب» ٤٨٨
«من بلغه شيءٌ من الثواب على شيءٍ من الخير فعمل به» ٤٨٨
«من بلغه عن النبيّ صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمل ذلك ...» ٤٨٨
«من ترك الشبهات كان لما استبان له من الإثم أترك» ٤٦٧
«الناس في سعة ممّا لا يعلمون» ..... ٣٥٦، ٣٩٩
«وإن لم يكن كما بلغه» ٤٤
«الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» ..... ٣٥٦، ٤٦٣
«يأتي عنكم الحديثان المتعارضان» ١٥٤

فهرس الموضوعات

القطع والظنّ ١٣
[الكلام في القطع] ١٥
[الكلام في الشكّ] ١٧
القطع ١٩
[القطع الطريقي والقطع الموضوعي] ٢١
[التجرّي] ٣٣
[اجتماع الأمر والنهي] ٤٥
[عقاب المتجرّي] ٥١
[فروع فقهيّة تبتني على مسألة التجرّي] ٥٣
[الفارق بين القطع الطريقي والقطع الموضوعي] ٥٤
[الكلام في العلم الإجمالي] ٥٨
الكلام في الظنّ ٨٣
[في تحقيق معنى الحكم وبيان كيفيّة تعلّق الإرادة التشريعيّة] ٨٨
[في بيان اُمور] ١١٢
[هل الحجيّة أمر قابل للجعل كالملكيّة والحريّة أم لا؟] ١١٤
[تأسيس الأصل في جواز العمل بالظن وعدمه] ١٢٦
[البحث في ظواهر الكتاب] ١٤٠
[تنبيه في اختلاف القراءات] ١٥٢
[في حجيّة الظنون الحاصلة من الظهورات] ١٥٦

الكلام في الإجماع المنقول ١٥٩
حجيّة خبر الواحد ١٦٩
[أدلّة المانعين عن حجّية أخبار الآحاد الغير المحفوفة بالقرائن
القطعيّة] ١٨٢
[أدلّة المجوّزين لحجّيّة أخبار الآحاد] ١٩٤
الكلام في الأدلّة العقليّة الّتي أقاموها على حجيّة مطلق الظنّ ٢٧٢
في دليل الانسداد ٢٧٦
[الكلام في البيان] ٢٧٨
[البيان العلمي] ٢٧٨
البيان الظنّي ٢٨٤
[في مقدّمات الانسداد] ٣٠٩
الكلام في تنبيهات الانسداد ٣١٩
البراءة ٣٤٧
الكلام في اصالة البراءة ٣٤٩
الكلام في الشبهة التحريميّة ٣٥٤
[أدلّة البراءة] ٣٥٦
[الاستدلال بالآيات علىٰ البراءة] ٣٥٧
[الاستدلال بالروايات على البراءة] ٣٦٩
الاستدلال بالإجماع ٤١١
[الاستدلال بالعقل] ٤١٣

[استدلال الأخباريّين للاحتياط] ٤٢٢
[الإشارة إلى برهان آخر في المقام] ٤٤٦
[القول بأنّ الاحتياط راجح عقلاً وشرعاً] ٤٦٠
[الشبهة التحريميّة من جهة إجمال النصّ وتعارض النصّين] ٤٧٢
[الشبهة الوجوبيّة] ٤٧٣
[الإشارة إلى بعض التنبيهات الّتي ذكرها الشيخ ﷺ] ٤٧٥
الاحتياط في الشبهة الموضوعيّة في التوصّليّات ٤٨٠
الكلام في أخبار «من بلغ» ٤٨٤
في تنبيهات التسامح ٤٩٦
[الإشارة إلى بعض التنبيهات الّتي ذكرها الشيخ ﷺ في المقام] ٥٠٥
الشبهة الوجوبيّة ٥٠٨
الكلام في الشبهة الموضوعيّة الوجوبيّة ٥١٤
الكلام في الشبهة المحصورة ٥١٩
الإشارة الى التنبيهات الّتي ذكرها الشيخ ﷺ في المقام ٥٤٤
[كيفيّة وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة] ٥٤٩
[مناط تنجّز العلم الإجمالي وعلّيته] ٥٥٢
[الكلام في ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة] ٥٦٢
الكلام في الاضطرار إلىٰ بعض أطراف الشبهة المحصورة ٥٧٩
[هل يجب الاحتياط في المشتبهين التدريجيّين؟] ٥٨٦

[الكلام في الشبهة الغير المحصورة] ٥٨٨
الكلام في الأقلّ والأكثر ٦٠٢
[الكلام في الأصل في الجزئيّة] ٦٦٧
الكلام في حديث «لا تعاد» ٦٧٩
[الكلام في الزيادة العمديّة] ٦٨٦
الكلام في شرائط الأُصول ٦٩٢
الكلام في وجوب تعلّم الأحكام ٦٩٩
الكلام في شروط إجراء البراءة ٧٠٦
[الإشارة إلى قاعدة لا ضرر] ٧١٣

فهرس المنابع

١ ـ القرآن الكريم ..

٢ ـ أجود التقريرات، تقريراً لأبحاث الميرزا محمّدحسين النائيني، تأليف المحقّق الكبير السيّد أبوالقاسم الموسوي الخوئي، تحقيق و نشر مؤسسة صاحب الأمر ـ عجّل الله تعالى فرجه الشريف ـ قم، سنة ١٤١٩ هـ.

٣ ـ أصول الفقه، للشيخ محمّد رضا المظفّر، ط / دار التعارف، بيروت، سنة ١٤٠٣هـ.

٤ ـ أمالي الطوسي، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي ﵀، ط / مؤسسة البعثة، قم سنة ١٤١٤هـ.

٥ ـ أوثق الوسائل، للعلّامة المحقق الحاج ميرزا موسى التبريزي الغروي، ط / مطبعة مهر.

٦ ـ بحارالأنوار، للعلّامة المحقّق الشيخ محمّد باقر المجلسي ﵀، ط / المكتبة الإسلامية، طهران، سنة ١٣٨٨ هـ.

٧ ـ البيان، للشهيد الأوّل، أبي عبد الله محمّد بن جمال الدين مكّي العاملي، ط / مجمع الذخائر الإسلاميّة، قم.

٨ ـ تفسير العيّاشي، لأبي جعفر محمّد بن مسعود بن عيّاش السلمي السمرقندي المعروف بِـ«العيّاشي»، ط / مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤١١ هـ.

٩ ـ تفسير القمّي، لأبي الحسن علي بن إبراهيم القمّي، ط / مؤسسة دار الكتاب، قم.

١٠ ـ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، للعلّامة المحقّق الشيخ محمّد حسن النجفي، ط / دارالكتب الإسلامية، النجف الأشرف، سنة ١٣٨١ هـ.

١١ ـ حاشية على كفاية الأُصول، تقريراً لأبحاث العلّامة المحقّق السيّد حسين الطباطبائي البروجردي، تأليف الشيخ بهاء الدين الحجّتي البروجردي، ط / مؤسّسة انصاريان، قم، سنة ١٤١٢ هـ.

١٢ ـ حاشية كتاب فرائد الأُصول، للشيخ محمّد كاظم الخراساني، ط / مكتبة بصيرتي، قم.

١٣ ـ حقائق الأُصول، للسيّد المحقّق السيّد محسن الطباطبائي الحكيم، ط / منشورات مكتبة بصيرتي، قم.

١٤ ـ الخصال، للشيخ الأقدم الصدوق ﵀، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، سنة ١٤٠٣ هـ.

١٥ ـ الذخيرة في علم الكلام، لأبي القاسم علي بن موسى الشريف المرتضى، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، سنة ١٤١١ هـ.

١٦ ـ الذريعة إلى أُصول الشريعة، لأبي القاسم علي بن موسى الشريف المرتضى، ط / انتشارات جامعة الطهران، سنة ١٣٧٦ ش.

١٧ ـ رجال الكشّي، لأبي جعفر محمّد بن الحسن بن علي الطوسي، ط / من منشورات آل البيت ﵈ لإحياء التراث، سنة ١٤٠٤ هـ

١٨ ـ رسائل الشريف المرتضى، لأبي القاسم علي بن موسى الشريف المرتضى، ط / دار القرآن الكريم، قم، سنة ١٤٠٥ هـ.

١٩ ـ روض الجنان، للشهيد الثاني، زين الدين بن علي الجبعي العاملي (الطبعة الحجريّة)، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم.

٢٠ ـ عدة الأصول، للشيخ الطائفة أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي رحمه الله، ط / المطبعة ستاره، قم، سنة ١٤١٧ هـ.

٢١ ـ العروة الوثقىٰ، للعلّامة المحقّق السيّد محمّد كاظم الطباطبائي اليزدي، ط / مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، سنة ١٤٠٩ هـ، ومكتبة الداوري، قم.

٢٢ ـ عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة، لابن أبي جمهور الأحسائي، الشيخ محمّد بن علي بن إبراهيم، ط / مطبعة سيّد الشهداء عليه السلام، قم، سنة ١٤٠٥ هـ.

٢٣ ـ غنية النزوع، للسيّد أبي المكارم حمزة بن علي بن زهرة، المتوفّى سنة ٥٨٥هـ، ط / مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، سنة ١٤١٧ هـ.

٢٤ ـ فرائد الأصول، للشيخ الأعظم الشيخ مرتضى الأنصاري، ط / مجمع الفكر الإسلامي، قم، سنة ١٤١٩ هـ.

٢٥ ـ الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة، للعلّامة المحقّق الشيخ محمّد حسين بن عبدالرحيم الطهراني الحائري، (الطبعة الحجريّة)، قم، سنة ١٤٠٤ هـ.

٢٦ ـ فوائد الأصول، تقريراً لأبحاث الميرزا محمّدحسين النائيني، تأليف الشيخ محمّد علي الكاظمي الخراساني، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، سنة ١٤٠٤ هـ.

٢٧ ـ قوانين الأصول، للمحقّق الفقيه الميرزا أبي القاسم القمّي، (الطبعة الحجريّة).

٢٨ ـ الكافي، لثقة الإسلام الكليني، أبي جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق، المتوفّى سنة ٣٢٩ هـ، ط / دار التعارف، بيروت، الطبعة الرابعة، سنة ١٤٠١ هـ.

٢٩ ـ كشف الغطاء، للمحقّق الفقيه الشيخ جعفر المدعوّ بـ«كاشف الغطاء»، (الطبعة الحجريّة)، انتشارات مهدوي، إصفهان.

٣٠ ـ كفاية الأصول، للشيخ محمّد كاظم الخراساني، (الطبعة الحجريّة)، ط / تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، سنة ١٤١٢ هـ.

٣١ ـ مجمع البيان، للشيخ أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، ط / دار المعرفة، بيروت، سنة ١٤٠٦ هـ.

٣٢ ـ مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، للمولى أحمد بن محمّد، المعروف بـ«المقدّس الأردبيلي» المتوفّى سنة ٩٩٣ هـ، ط / مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، سنة ١٤٠٢ هـ.

٣٣ ـ مختصر المعاني، تأليف سعدالدين التفتازاني، ط / مؤسّسة دارالفكر، قم.

٣٤ ـ مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، للعلّامة الحلّي، ط / مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، سنة ١٤١٢ هـ.

٣٥ ـ مدارك الأحكام، في شرح شرائع الإسلام، للفقيه المحقّق السيّد محمّد الموسوي العاملي، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، سنة ١٤١٠ هـ.

٣٦ ـ مستدرك الوسائل، للميرزا حسين النوري الطبرسي، المتوفّى سنة ١٣٢٠ هـ، ط / مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، سنة ١٤١٩ هـ.

٣٧ ـ المستصفى في علم الأصول، لأبي حامد محمّد بن محمّد الغزالي، ط / مكتبة الشريف الرضي، قم، سنة ١٣٦٤ ش.

٣٨ ـ مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلّامة، للسيّد محمّد جواد الحسيني العاملي، المتوفّى سنة ١٢٢٦ هـ، (الطبعة الحجريّة)، ط / مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم.

٣٩ ـ مفتاح العلوم، أبو يعقوب يوسف الخوارزمي الملّقب بـ «السكّاكي»، ط / نشر دار الكتب.

٤٠ ـ من لا يحضره الفقيه، للشيخ الأقدم الصدوق رحمه الله، المتوفّى سنة ٣٨١ هـ، ط / دار الكتب الإسلاميّة، طهران، سنة ١٤٠٦ هـ.

٤١ ـ وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، للشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، ط / مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، سنة ١٤١٢ هـ.