مركز مديريت حوزه هاى علميه

أجود التقريرات

الجزء الثالث

تقرير بحث الأستاذ الأعظم

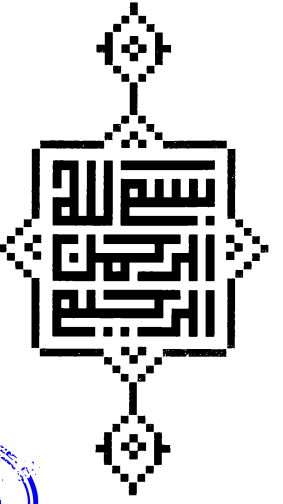
المبرز المحدث حسين الحلي النائيني

تأليف

آية الله المتبحر أبي القاسم الموسوي الخوئي

الناشر: الإدارة العليا للحوزات العلمية / قسم المقدسة

موسوعة الإمام الخوئي ١٤



شبكة الفكر
alfeker.net

سرشناسه: نائینی، محمدحسین، ۱۲۷۶-۱۳۵۵ق.
عنوان و نام پدیدآور: موسوعة العلّامة المحقّق النائیني / تألیف: میرزا محمدحسین الغرویّ النائیني.
مشخصات نشر: قم: مرکز مدیریت حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۴۴۶ق.= ۱۴۰۳ -.
مشخصات ظاهری: ج.
ISBN:
978-622-358-167-0 : 3 ج / 978-622-358-166-3 : 2 ج / 978-622-358-165-6 : 1 ج
978-622-358-170-0 : 6 ج / 978-622-358-169-4 : 5 ج / 978-622-358-168-7 : 4 ج
978-622-358-173-1 : 9 ج / 978-622-358-172-4 : 8 ج / 978-622-358-171-7 : 7 ج
978-622-358-176-2 : 12 ج / 978-622-358-175-5 : 11 ج / 978-622-358-174-8 : 10 ج
978-622-358-179-3 : 15 ج / 978-622-358-178-6 : 14 ج / 978-622-358-177-9 : 13 ج
978-622-358-182-3 : 18 ج / 978-622-358-181-6 : 17 ج / 978-622-358-180-9 : 16 ج
978-622-358-185-4 : 21 ج / 978-622-358-184-7 : 20 ج / 978-622-358-183-0 : 19 ج
978-622-358-188-5 : 24 ج / 978-622-358-187-8 : 23 ج / 978-622-358-186-1 : 22 ج
978-622-358-191-5 : 27 ج / 978-622-358-190-8 : 26 ج / 978-622-358-189-2 : 25 ج
978-622-358-194-6 : 30 ج / 978-622-358-193-9 : 29 ج / 978-622-358-192-2 : 28 ج
978-622-358-197-7 : 33 ج / 978-622-358-196-0 : 32 ج / 978-622-358-195-3 : 31 ج
978-622-358-200-4 : 36 ج / 978-622-358-199-1 : 35 ج / 978-622-358-198-4 : 34 ج
978-622-358-203-5 : 39 ج / 978-622-358-202-8 : 38 ج / 978-622-358-201-1 : 37 ج
978-622-358-204-2 : 40 ج
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
یادداشت: زبان: عربی.
مندرجات: ج: ۱. الصلاة في المشكوك. ج: ۲. وسيلة النجاة. ج: ۳. رسالة لا ضرر. ج: ٤-۷. الفتاوى ج: ۸. استفتائات فارسی. ج: ۹. كتاب الحج و أحكام العبادات والمعاملات. ج: ۱۰. حاشية العروة الوثقى ج: ۱۱. تنبيه الأمة و تنزيه المِلّة. ج: ۱۲ - ۱۵. أجود التقريرات. ج: ۱٦ - ۲۰. فوائد الأُصول ج: ۲۱ - ۲٦. التقريرات الأُصولية. ج: ۲۷-۳٤: الصلاة. ج: ۳۵- ۳۷. منية الطالب في شرح المكاسب ج: ۳۸ - ۳۹. المكاسب والبيع. ج: ٤۰. رسائل فقهيه
موضوع: نائینی، محمدحسین، ۱۲۷٦-۱۳۵۵ق. -- کتابشناسی
موضوع: مجتهدان و علما -- ایران -- کتابشناسی
'ULAMA -- IRAN -- BIBLIOGRAPHY
شناسه افزوده: حوزهٔ علمیهٔ قم. مرکز مدیریت
شناسه افزوده: ناشر همکار (مشارک): دار العتبة الحسينية للطباعة والنشر.
رده بندی کنگره: Z ۸۸٤۹ / ٤
رده بندی دیویی: ۲۹۷۹۸٤ / ۰۱٦
شماره کتابشناسی ملی: ۱۰۰۰۸۰۳۹

مركز مديريت حوزه‌هاى علميه

الأمانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة

موسوعة العلامة المحقق النائيني

(١٢٧٦ - ١٣٥٥ق)

١٤

أجود التقريرات

تقرير بحوث الأستاذ الأعظم

الميرزا محمد حسين الغروي النائيني

الجزء الثالث

تأليف

آية الله السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي

الناشر: الإدارة العليا للحوزات العلمية / قم المقدسة

مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

انتشارات مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

موسوعة العلامة المحقق النائيني

رقم المجلّد ■ الرابع عشر

عنوان الجزء ■ أجود التقريرات

تقريراً لبحوث الأستاذ الأعظم الميرزا محمدحسين الغرويّ النائينيّ ﷺ / الجزء الثالث

تأليف ■ السيد أبوالقاسم الخوئيّ ﷺ

الناشر ■ الإدارة العليا للحوزات العلمية

الناشر المشارك ■ دارالعترة الحسينية للطباعة والنشر

الطبعة ■ الأُولى / قم المقدّسة

سنة الطبع ■ ١٤٤٦ هـ.ق

عدد النسخ ■ ٥٠٠ نسخه

شابك الدورة ■ ٩٧٨-٦٢٢-٣٥٨-١٦٣-٢

شابك الجزء ■ ٩٧٨-٦٢٢-٣٥٨-١٧٨-٦

إيران■قم المقدّسة■شارع معلّم
جنب بيت الإمام الخميني ﷺ

(98+) (25) 37 74 84 73

www.nashrehowzeh.ir

nashrehowzeh@gmail.com



المقصد السادس:
[في الأمارات والقطع]

والكلام فيه إنّما هو في الأمارات التي تقع -أو قيل بوقوعها- في طريق الاستنباط عقلاً أو نقلاً. وقبل الخوض في ذلك لا بدّ من التكلّم في القطع وما يترتّب عليه من الأحكام فنقول:

[تقسيم حالات المكلّف]

اعلم أنّ البالغ الذي وضع عليه قلم التكليف إذا التفت في مقام الاستنباط إلى حكم شرعي، فإمّا أن يحصل له القطع أو الظنّ أو الشكّ.

أمّا القطع فهو حجّة من قبل نفسه من غير أن يكون بجعل جاعل أو اعتبار معتبر.

وأمّا الشكّ فهو غير قابل للحجّية والكاشفيّة أصلاً، والوجه فيه ظاهر.

وأمّا الظنّ فهو متوسّط بينهما، فإن قام دليل على اعتباره فيلحق بالقطع ويكون قطعاً تنزيليّاً، وإلّا فيلحق بالشكّ فيجري في مورده أحد الأُصول الأربعة العمليّة التي لا بدّ من الرجوع إليها في موارد عدم حصول القطع أو الأمارة المعتبرة.

وممّا ذكرناه ظهر تعيّن جعل التقسيم ثلاثيّاً -كما فعله العلّامة الأنصاري[1] ﷺ- إنّما هو باعتبار انقسام حالات المكلّف في حدّ ذاتها إلى ذلك وتمييز أحكام بعضها عن بعض.

---

١. فرائد الأُصول، ص ٢.

[في أنّ التقسيم الثلاثي ليس فيه إشكال تداخل الأقسام]

فما عن المحقّق صاحب الكفاية ﷺ -من الإشكال عليه بأنّه مستلزم لتداخل الأقسام، فإنّ الظنّ المعتبر يلحق بالقطع وغير المعتبر منه يلحق بالشكّ[1]- من الغرائب، بداهة أنّ التقسيم إنّما هو باعتبار ذلك وبيان تعيّن الظنّ ليس كالقطع والشكّ، بل يلحق بأحدهما مرّة وبالآخر أُخرى.

[في أنّ انحصار الأُصول في الأربعة استقرائيّ وانحصار موارد جريانها فيها عقليّ]

ثمّ إنّ الأُصول الجارية في مورد الشكّ وإن كانت كثيرة إلّا أنّ الأُصول -التي تستعمل في مقام الاستنباط وتكون جارية في تمام الأبواب- منحصرة بحكم الاستقراء في الأربعة. وأمّا موارد جريانها فانحصارها في الأربعة عقلي دائر بين النفي والإثبات.

[في تقريب انحصار موارد الجريان في الأربعة عقلاً]

والأولى في تقريبه -بحيث يسلم عن الإشكال- أن يقال: إنّ الشكّ إمّا أن يكون مسبوقاً بالحالة السابقة أم لا، وعلى الثاني إمّا أن يكون جنس الإلزام معلوماً أم لا، وعلى الأوّل إمّا أن يكون الأمر فيه دائراً بين المحذورين أم لا، فالأوّل مورد الاستصحاب، والثاني مورد البراءة، والثالث مورد التخيير، والرابع مورد الاحتياط.

والغرض من التعرّض لموارد الأُصول في المقام إنّما هو بيان تلك الموارد بنحو الموجبة الجزئيّة للإشارة الإجمالية إلى المباحث الآتية، وأمّا شرائط جريان الأُصول فبيانها موكول إلى مباحثها، إن شاء الله تعالى.

---

١. كفاية الأُصول، ص ٢٩٧، حاشية فرائد الأُصول، ص ٢.

[في أنّ الجريان في تلك الموارد مشروط بشرائط وليس مطلقاً]

ومن ذلك يظهر أنّه لا وقع لإيراد المحقّق المذكور على تقسيم العلّامة الأنصاري قدس سره بأنّ الشكّ في البقاء مع تحقّق الحالة السابقة إن لم يكن من جهة الشكّ في الرافع لا يكون مجرى للاستصحاب[١] على ما يراه الشيخ قدس سره من عدم جريان الاستصحاب عند الشكّ في المقتضي[٢]، إذ هو نظير أن يورد على تقسيمنا بأنّ مورد العلم بالإلزام في الجملة في غير موارد دوران الأمر بين المحذورين لا يكون مجرى للاحتياط مطلقاً، بل عند عدم انحلال العلم الإجمالي.

ثمّ إنّه إذا قيّدنا مورد الاستصحاب بما إذا لوحظ فيه الحالة السابقة -كما فعله العلّامة الأنصاري قدس سره هنا[٣] وفي أوّل البراءة[٤]- فلا يكون الإشكال المذكور وارداً من أصله حتّى يحتاج إلى تكلّف الجواب عنه بما ذكرناه، إذ ما لم يلحظ فيه الحالة السابقة -الذي هو مورد جريان الأُصول الثلاثة الأخيرة- يكون أعمّ ممّا لا يكون فيه حالة سابقة أو كانت ولم تلحظ كما في موارد الشكّ في المقتضي[٥] على ما هو التحقيق عندنا وعند العلّامة الأنصاري قدس سره من عدم حجّيّة الاستصحاب عند الشكّ في المقتضي على ما سيأتي تفصيله في محلّه، إن شاء الله تعالى.

[في أنّ انحصار غير الاستصحاب من الأُصول في الثلاثة عقليّ دائر بين النفي والإثبات]

ثمّ إنّ الأُصول الجارية في الأحكام الكلّيّة وإن لم يكن انحصارها في الأربعة

---

١. حاشية فرائد الأُصول، ص ٣.
٢. فرائد الأُصول، ص ٣٢٨.
٣. فرائد الأُصول، ص ١.
٤. فرائد الأُصول، ص ١٩٢.
٥. فرائد الأُصول، ص ٣٢٨.

عقليّاً -كما أشرنا إليه- إلّا أنّ انحصار غير الاستصحاب في الثلاثة عقلي دائر بين النفي والإثبات.

وتقريبه أن يقال: إنّ في موارد عدم مراعاة الحالة السابقة إمّا أن يراعى أحد طرفي الاحتمال وجوداً أو عدماً أو لا يعتبر شيء منهما، بل يكون التخيير بيد المكلّف، وعلى الأوّل فإمّا أن يراعى وجود التكليف أو عدمه، فهذه أقسام ثلاثة، وهي أصالة التخيير والاحتياط والبراءة ليس إلّا.

[في أنّ مباحث الأمارات والأُصول العمليّة كلّها من المباحث الأُصوليّة]

ثمّ إنّه لا إشكال في كون مباحث الأمارات والأُصول العمليّة من المباحث الأُصوليّة. وأمّا مباحث القطع ففيها ما يكون كذلك، وتقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي كمباحث العلم الإجمالي من جهة وجوب الموافقة القطعيّة أو حرمة المخالفة القطعيّة، ومنها ما لا يكون كذلك كالبحث عن عدم قابليّة حجّيّة القطع لتعلّق الجعل بها إثباتاً ونفياً ونحو ذلك.

[أحكام القطع]

وكيف كان فبيان أحكام القطع إنّما هو في ضمن أُمور:

[الأمر الأوّل: في أنّ القطع بالنسبة إلى المقطوع به ومتعلّقه طريق دائماً]

أنّه لا إشكال في أنّ القطع إذا تعلّق بكلّ شيء يكون طريقاً إليه لا محالة، كما أنّه لا إشكال في وجوب متابعته فيما إذا تعلّق بتكليف أو موضوع تعلّق به التكليف.

والتعبير بوجوب متابعته وإن كان يوهم كون القطع بنفسه شيئاً حكم عليه بوجوب المتابعة، وهذا لا يتحقّق في القطع الطريقي، فإنّ حيثية ذاته هي الطريقيّة الكاشفيّة لا أمر زائد عليها إلّا أنّ ذلك من باب ضيق التعبير، والمراد وجوب متابعة المقطوع به عند تعلّق القطع به.

ثمّ إنّ الحجّيّة والطريقيّة وإن كانت مجعولة في غير القطع على خلاف بيننا وبين العلّامة الأنصاري ﷺ في أنّها مجعولة بنفسها أو بتبع منشأ انتزاعها إلّا أنّها في القطع غير قابلة للجعل التشريعي، بداهة أنّ الجعل التشريعي إنّما يتعلّق بشيء يكون تكوينه بعين تشريعه بعد قابليّة المحلّ له، كالوجوب للصلاة. والطريقيّة للأمارات

الظنّيّة ونحوهما من المجعولات التشريعيّة. وأمّا الموجودات الخارجيّة من الجواهر والاعراض فهي لا تكون مجعولة للشارع بما هو شارع، وحيث إنّ الطريقيّة والانكشاف إنّما هو ذات القطع وحقيقته -كما هو الصحيح- أو من لوازمه الذاتيّة، فيستحيل تعلّق الجعل التشريعي بها لا محالة.

ومن ذلك يظهر استحالة تعلّق الجعل بنفي طريقيّتها أيضاً، إذ ما لا يكون قابلاً لتعلّق الجعل به إثباتاً لا يكون قابلاً لتعلّق الجعل به نفياً بالضرورة.

ثمّ إنّ القطع كما يمكن أن يكون طريقيّاً محضاً كذلك يمكن أن يؤخذ في موضوع حكم شرعي مغاير لمتعلقه أو لحكم متعلّقه، كما إذا أُخذ القطع بالملكيّة في موضوع جواز الشهادة. وهذا يكون على قسمين:

الأوّل: أن يؤخذ القطع في الموضوع بما أنّه صفة خاصّة ومعلوم بالذات ونور لنفسه من دون ملاحظة جهة إراءته وكشفه عن المعلوم بالعرض، وحينئذ فإمّا أن يكون تمام الموضوع هو وجود هذه الصفة في النفس ولا يكون للواقع فيه دخل أصلاً -كما هو الظاهر في باب الشهادة- فيعبّر عن القطع بأنّه تمام الموضوع، وإمّا أن يكون للواقع دخل في الموضوع أيضاً، فيكون الموضوع مركّباً من وجوه الصفة النفسانيّة ومطابقتها للواقع، وعند انكشاف الخلاف ينكشف عدم الموضوع من أوّل الأمر. وفي هذا القسم يكون القطع جزءاً للموضوع ومقوّماً له.

الثاني: أن يؤخذ القطع في الموضوع بما أنّه كاشف من الواقع وطريق إليه ومنوّر لغيره الذي هو المعلوم بالعرض، وعليه فلا يمكن أخذ القطع إلّا جزءاً للموضوع ومقوّماً له، ويستحيل كونه تمام الموضوع حينئذ، بداهة أنّ معنى كونه تمام الموضوع هو دوران الحكم مداره أصاب الواقع أم أخطأ، وأخذه مع ذلك طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عنه ممّا لا يجتمعان.

فتحصّل: تعيّن أقسام القطع أربعة:

الأوّل: القطع الطريقي المحض.

الثاني: ما يكون مأخوذاً في الموضوع على نحو الصفتيّة مع كونه تمام الموضوع.

الثالث: ما يؤخذ جزءاً للموضوع على نحو الصفتيّة.

الرابع: ما يؤخذ جزءاً للموضوع على نحو الكاشفيّة والطريقيّة.

ثمّ إنّ القطع بأقسامه لا يمكن أن يطلق عليه الحجّة في باب الأدلّة، وأمّا الحجّة في باب الأقيسة فلا يمكن إطلاقها على القطع الطريقي فقط.

وتوضيح ذلك هو: أنّ الحجّة تارة تطلق ويراد منها معناها اللغوي وهو ما يحتجّ به في مقام الاحتجاج، وأُخرى تطلق ويراد منها معناها المصطلح عليه عند المنطقي المعبّرعنه بالحجّة في باب الأقيسة، وثالثة تطلق ويراد معناها المصطلح عليه عند الأُصولي المعبّرعنه بالحجّة في باب الأدلّة.

أمّا الحجّة بالمعنى الأوّل فلا إشكال في كون القطع الطريقي من أظهر أفراده ومصاديقه بل ينتهي إلى حجّيّته حجّيّة كلّ حجّة، إذ بالقطع بحكم المولى أو بقيام ما يقطع بحجّيّته عليه يحتجّ المولى على عبده العاصي، فيكون قاطعاً للعذر، كما أنّ العبد في فرض موافقته لقطعه بالحكم أو بما قطع بحجّيّته يحتجّ على مولاه إذا كان القطع أو الطريق مخالفاً للواقع فيكون معذّراً له.

وأمّا الحجّة في باب الأقيسة فهي عبارة عن الوسط الذي يكون واسطة لإثبات الأكبر للأصغر في الشكل الأوّل، سواء كان علّة لوجوده أو معلولاً له أو كانا متلازمين من جهة معلوليتهما لعلّة ثالثة، وحيث إنّه لا علّيّة ولا معلوليّة بين القطع الطريقي ومتعلّقه فلا يمكن جعله وسطاً في الشكل الأوّل فلا يطلق عليه الحجّة في اصطلاح المنطقي.

وأمّا القطع الموضوعي فحيث إنّ نسبته إلى حكمه الثابت له كنسبة العلّة إلى معلولها ويمكن تشكيل قياس من ضمّ صغرى وجدانيّة إلى كبرى مجعولة

شرعيّة بحيث يكون عنوان المقطوع وسطاً في القياس كقولك: هذا ممّا قطع بملكيّته لزيد وكلّ ما كان كذلك فيجوز الشهادة عليه، فيطلق عليه الحجّة في باب الأقيسة.

وبالجملة، حال القطع الموضوعي في ترتّب جواز الشهادة عليه -مثلاً- كحال الخمر في ترتّب حرمة الشرب عليه شرعاً، فكما يمكن ترتيب قياس يكون الوسط فيه هو عنوان الخمر، ويكون الأكبر هو الحرمة المترتّبة عليه، نظير ترتّب الحدوث على التغيّر، فكذلك يمكن ترتيب قياس يكون الوسط فيه هو عنوان المقطوع، ويكون الأكبر هو الحكم المترتّب عليه شرعاً.

وأمّا الحجّة في باب الأدلّة -أعني بها ما يكون مثبتاً لمتعلقه بحيث يمكن عند قيامها تشكيل قياس ولو على نحو المسامحة، كما تقول: هذا ممّا قامت البيّنة على خمريّته وكلّ ما كان كذلك فهو خمر- فلا يمكن إطلاقها على القطع مطلقاً طريقيّاً كان أو موضوعيّاً.

أمّا عدم جواز إطلاقها على القطع الطريقي فلعدم جواز وقوعه وسطاً في الشكل الأوّل مطلقاً حتّى يثبت الأكبر للأوسط.

وأمّا عدم إطلاقها على القطع الموضوعي فلأنّه وإن أمكن كونه وسطاً لإثبات الأحكام المتعلّقة به إلّا أنّه لا يمكن كونه وسطاً لإثبات متعلّقه حتّى يمكن إطلاق الحجّة في باب الأقيسة عليه.

وإنّما قلنا: إنّ تشكيل القياس فيما يكون حجّة في باب الأدلّة مبنيّ على المسامحة، فلأن المجعول الشرعي عند قيام البيّنة -مثلاً- ليس هي الكبرى الكلّيّة بنفسها، كمجعولية الكبرى الكلّيّة في القطع الموضوعي بل المجعول في الحقيقة -كما سيتّضح فيما بعد إن شاء الله تعالى- إنّما هو نفس طريقيّة البيّنة ونحوها.

فتحصّل: أنّ الحجّة في باب الأدلّة لا يراد منها إلّا ما يكون مثبتاً للمتعلّق،

سواء لم يكن هناك علّيّة ومعلوليّة أصلاً، أوكان الحجّة كالمعلول بالإضافة إلى الأكبر المحمول في الكبرى كالظواهر فإنّها حجّة على المراد الواقعي ونسبتها إلى إرادة الواقعيّة نسبة المعلول إلى العلّة، فإنّها هي الموجبة والداعية إلى إلقاء كلام كاشف عنها. وبهذه الملاحظة يكون هذا القسم من الحجّة حجّة في باب الأقيسة أيضاً.

وبالجملة، القطع الطريقي لا يمكن إطلاق الحجّة عليه إلّا بالمعنى الأوّل اللغوي، والقطع الموضوعي لا يكون حجّة إلّا في الاصطلاح المنطقي، والبيّنة وأمثالها حجّة في باب الأدلّة فقط، والظواهر يطلق عليها الحجّة بكلا الاصطلاحين باعتبارين.

ثمّ إنّ القطع الطريقي لا يفرق فيه بين أفراده، ولا يمكن التصرّف فيه أصلاً لا من جهة الأشخاص ولا من جهة الأزمنة والأسباب، لما عرفت من تعيّن طريقيّته ذاتيّة غير قابلة لتعلّق الجعل بها إثباتاً ونفياً.

ولا يفرق أيضاً بين تعلّقه بنفس الحكم الشرعي أو بمتعلّقه أو موضوعه. وأمّا القطع الموضوعي فحاله في السعة والضيق يتبع دلالة الدليل الدالّ على أخذه في الموضوع نظير بقيّة الموضوعات المأخوذة في أدلّة الأحكام، فربّما يدلّ الدليل على أخذ خصوص قطع من جهة القاطع أو السبب أو غيرهما في الموضوع، وربما يدلّ على أخذه في الموضوع مرسلاً غير مقيّد بخصوصيّة خاصّة.

وتوضيح ذلك: أنّ متعلّق القطع إمّا أن يكون موضوعاً من الموضوعات الخارجيّة أو حكماً من الأحكام الشرعيّة.

وعلى الأوّل فيمكن أن يكون الحكم الشرعي مترتّباً على نفس الموضوع الذي تعلّق به العلم من دون مدخليّة للعلم في ترتّبه أصلاً، فيكون القطع حينئذ طريقاً محضاً إلى حكم متعلّقه، ويمكن أن يكون مترتّباً على الموضوع المعلوم دون نفسه فيكون العلم تمام الموضوع أو جزءه على التفصيل المتقدّم.

وعلى الثاني فتارة يقع الكلام في الحكم المقطوع به، وأُخرى في حكم آخر مترتّب عليه.

أمّا التكلّم في الحكم الآخر فحاله حال القسم الأوّل بعينه، فإنّ الحكم الآخر تارة يترتّب على نفس الحكم المقطوع من دون مدخليّة لتعلّق القطع به، فيكون القطع بالإضافة إليه طريقاً محضاً لا محالة. وأُخرى يكون مترتّباً على الحكم المقطوع بما أنّه كذلك، فيكون القطع مأخوذاً في موضوعه على نحو يكون تمام الموضوع أو جزءه ويجوز تخصيص القطع حينئذ ببعض الأفراد دون بعض، كما أنّه أُخذ قطع المجتهد بالأحكام من الطرق المتعارفة موضوعاً لجواز تقليده دون القطع الحاصل من مثل الجفر والرمل ونحوهما.

وأمّا التكلّم في الحكم المقطوع به فملخّصه: تعيّن القطع إن كان متعلّقاً بالحكم فلا محالة يكون طريقاً إليه، ويستحيل كونه مأخوذاً في موضوعه، لأنّ أخذه في الموضوع يستلزم تقدّمه على حكمه تقدّم كلّ موضوع على ما يترتّب عليه من الحكم، وفرض تعلّقه به وكونه طريقاً إليه كونه متأخّراً عنه وتقدّم الحكم عليه، ففرض تعلّقه بحكم أُخذ في موضوعه القطع بهِ يستلزم تقدّم الشيء على نفسه، ولكن استحالة تقييد موضوع الحكم بالقطع به لا يوجب كونه مطلقاً بالإضافة إلى حالتي العلم والجهل، لما بيّنّاه في بحث المطلق والمقيّد وغيره من أنّ استحالة التقييد تستلزم استحالة الإطلاق أيضاً. فكلّ تكليف بالإضافة إلى الانقسامات الثانويّة الناشئة من نفس الخطاب لا يعقل فيه إلّا الإهمال. ولا يمكن اتّصافه لا بالتقييد ولا بالإطلاق اللحاظيّين وإنّما المتصوّر هو نتيجة الإطلاق أو التقييد المستفادة من دليل آخر متمّم للجعل الأوّل باعتبار تقييد الغرض وعدمه، ففي مثل قصد القربة قد علم تقييد العبادات به بنتيجة التقييد لأجل تقيّد

الغرض به، كما أنّه قد علم من أدلّة اشتراك التكليف -المدّعى تواتر اخبارها في كلمات العلّامة الأنصاري[1] ﷺ- عدم اختصاص الأحكام بخصوص العالمين بها، بل يعمّ الجاهلين أيضاً، ولكن ثبت من الأدلّة الاختصاص في باب القصر والتمام والجهر والإخفات، وأنّ الجاهل بوجوب القصر لا يجب في حقّه القصر، كما أنّ الجاهل بوجوب الجهر أو الإخفات كذلك. فيكون الدليل المستفاد من الدليل المتمّم للجعل الأوّل هو اشتراط وجوب القصر أو الجهر أو الإخفات بالعلم بالوجوب من باب نتيجة التقييد، وإذا أمكن أخذ القطع بالحكم في موضوعه بدليل آخر فيمكن أخذ القطع بالحكم من سبب خاصّ مانعاً عنه أيضاً، وهذا كما في القطع القياسي فإنّ المستفاد من رواية أبان[2] عدم اعتبار القطع الحاصل من القياس. وهذا إنّما يكون باعتبار تقييد الأحكام الواقعيّة بأن لا تكون معلومة من طريق القياس من باب نتيجة التقييد، ففي الحقيقة موضوع تلك الأحكام من لايكون عالماً بها من طريق القياس، وهذا ليس تصرّفاً في ناحية القطع حتّى يقال بأنّ طريقيّته ذاتيّة غير قابلة لأن تنالها يد الجعل نفياً وإثباتاً بل تصرّفاً في ناحية المقطوع وتخصيصه بموضوع خاصّ دون آخر، بل لا يبعد أن يكون القطع الحاصل من الجفر والرَّمل ونحوهما أيضاً كذلك بأن تكون الأحكام الواقعيّة مختصّة من باب نتيجة التقييد بغير العالمين بها من تلك الطرق الغير المتعارفة، فإنّ دعوى الإجماع على ذلك ليست بكلّ البعيد.

وبالجملة، فأخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه بنحو الشرطيّة أو المانعيّة وإن

---

١. فرائد الأُصول، ص ٢٧.

٢. الكافي، ج ٧، ص ٢٩٩؛ الفقيه، ج ٤، ص ٢٨٣/٨٨؛ التهذيب، ج ١٠، ص ١٨٤-٧١٩؛ الوسائل ٢٩: ٣٥٢، الباب ٤٤ من أبواب ديات الاعضاء، الحديث ١.

لم يمكن بالنظر إلى الجعل الأوّل الغير الممكن فيه إلّا الإهمال إلّا أنّ ذلك بالنظر إلى متمّم الجعل الناشئ من تقيّد الأغراض أو إطلاقها بمكان من الإمكان.

والغرض من جميع ذلك هو دفع ما ربما يورد على شيخنا العلّامة الأنصاري قدس سره في تمثيله للقطع الخاصّ المأخوذ في الموضوع بالقطع الحاصل من الكتاب والسنّة عند الأخباري[1].

وحاصل الإيراد هو: أنّ القطع المتعلّق بالحكم الشرعي لا محالة يكون طريقيّاً محضاً، ولا وجه لعدّه من أقسام القطع الموضوعي.

وحاصل الجواب هو: أنّه يمكن أخذ القطع بالحكم في موضوعه شرطاً أو مانعاً لكن لا من باب تقييد الجعل الأوّل المستحيل، بل من باب نتيجة التقييد المستفادة من المتمّم للجعل الأوّل، فإذا أمكن للأخباري إقامة الدليل على تقييد الأحكام الواقعيّة بأن لا تكون معلومة من غير الكتاب والسنّة فلا مناص عن تصديقه، لما عرفت من عدم المحذور في التقييد بالجعل الثاني أصلاً.

ثمّ إنّ في قيام الأمارات والأُصول المحرزة مقام القطع وجوهاً بل أقوالاً:

الأوّل: قيامها مقام القطع الطريقي المحض دون غيره من الأقسام مطلقاً.

الثاني: قيامها مقام القطع بأقسامه.

الثالث: قيامها مقام القطع الطريقي المحض أو المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيّة، وهذا هو الذي اختاره شيخنا العلّامة الأنصاري[2] وسيّد أساتيذنا العلّامة الشيرازي قدس سره وهو الحقّ عندنا.

---

١. فرائد الأُصول، ص ٣.

٢. فرائد الأُصول، ص ٣-٤.

[في مقدّمات المختار]

ولتوضيح ذلك نقدّم مقدّمات:

[المقدّمة] الأُولى: [في الجهات الموجودة في العلم الطريقي والمجعول في مورد الأمارة والأُصول]

أنّ العلم وإن اختلف في كونه من مقولة الفعل أو الانفعال أو الكيف أو الإضافة إلّا أنّ الحقّ أنّ فيه جهات كلّ منها، إذ أوّل مراتبه هو استعداد النفس وتأثّرها من المعدّات لإيجاد صورة في صقعها، وهذا هو جهة الانفعال. ثمّ بعد ذلك توجد تلك الصورة في عالم الذهن، وهذا هو جهة الفعل. ثمّ تتّصف النفس بكونها واجدة لتلك الصورة والكيفيّة التي لم تكن واجدة لها قبل ذلك، وهذا هو جهة الكيفيّة. ثمّ بعد ذلك تكون تلك الصورة المعلومة بالذات للنفس إضافة بينها وبين الموجود الخارجي الذي هو معلوم بالعرض، وهذا هو جهة الإضافة. وهذه المراتب وإن لم يكن بينها تقدّم وتأخّر خارجي إلّا أنّ كلّ مرتبة منها متأخّرة عن مرتبة سابقة عليها بالرتبة.

ثمّ إنّ المرتبة الأخيرة لها جهتان:

إحداهما: انكشاف المعلوم الخارجي لدى النّفس، وحضوره لديها.

وثانيهما: البناء على وجوده وعقد القلب عليه المترتّب عليه الرغبة إليه أو الهرب عنه، وربما تختلف الجهة الثانية عن الأُولى، كما في موارد التشريع والبناء على عدم المعلوم، المعبّر عنه في الآية[1] المباركة بالجحود مع اليقين. ثمّ إنّ ما عدا المرتبة الرابعة -التي هي مرتّبة تحقّق المعلوم بالعرض- أُمور تكوينية غير قابلة لأن تنالها يد الجعل.

---

١. النمل: ٢٧.

وأمّا المرتبة الرابعة فهي في القطع ذاتيّة غير قابلة للمجعوليّة، وأمّا في غيره فجعلها بمكان من الإمكان على خلاف بيننا وبين شيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ في أنّ مجعوليّتها هل هي بنفسها أم بتبع الأحكام التكليفيّة[1]؟ وستعرف في بحث الاستصحاب أمكن مجعوليّتها بنفسها واستحالة كونها منتزعة من الأحكام التكليفيّة.

ففي مثل الأمارات والطرق الناظرة إلى الواقع يكون المجعول الشرعي هي الجهة الأُولى من المرتبة الرابعة، فتكون هي طريقة إلى الواقع، كما أنّ القطع طريق إليه، غاية الأمر أنّ طريقيّة القطع ذاتيّة له، وطريقيّة الأمارات مجعولة لها بجعل الشارع ابتداءً أو إمضاءً.

وفي مثل الأُصول المحرّزة -التي أُخذ الشكّ في موضوعها، وليس لها نظر إلى الواقع، ولكن حكم الشارع مع فرض الشكّ بالبناء على الواقع، وبعدم الاعتناء بوجوده كالاستصحاب- يكون المجعول الشرعي هي الجهة الثانية من المرتبة الرابعة، وفي كلّ منهما يكون لأدلّة اعتبارهما حكومة على الأدلّة الواقعيّة حكومة ظاهريّة لا واقعيّة.

توضيح ذلك: أنّ الحكومة عبارة عن دلالة أحد الدليلين على توسعة موضوع الدليل الآخر أو تضييقه، وقد يكون دالّاً على تضييق حكمه أيضاً. والتوسعة أو التضييق تارة يكونان في مقام الثبوت والواقع، وأُخرى في مقام الإثبات والظاهر، ففي مثل أدلّة «لا ضرر» و«لا حرج» المفيدة لاختصاص الأحكام الشرعيّة بغير مواردهما تكون الحكومة واقعيّة. ويستفاد منها تعيّن الأحكام الشرعيّة لم تجعل في موارد الضرر والحرج واقعاً وهذا تضييق بحسب الأحكام الواقعيّة، كما أنّ المستفاد من قوله ﷺ: «لا شكّ لكثير الشكّ» هو اختصاص الشكّ المأخوذ في أدلّة الشكوك بغير شكّ من يكثر شكّه، فيكون موضوع تلك الأدلّة ضيّقاً بحسب الواقع، وتكون الحكومة

---

١. فوائد الأُصول، ص ٣٥٠-٣٥١.

أيضاً واقعيّة، وكذلك قوله ﷺ: «الطواف بالبيت صلاة»[1] وقوله ﷺ: «الفقّاع خمر استصغره الناس»[2] يفيدان تعميماً في أدلّة حرمة الخمر وأدلّة اشتراط الصلاة بالطهارة من جهة الموضوع واقعاً. وهذا بخلاف أدلّة حجّيّة الأمارات والأُصول، فإنّها لا تفيد تعميماً أو تضييقاً في الواقعيّات بأن تدلّ على أنّ ما قامت البيّنة على خمريّته أو المستصحب الخمريّة مثلاً حرام واقعاً، كيف وحجّيّة الأمارات في ظرف الجهل بالواقع، والأُصول أُخذ في موضوعها الجهل به فهي في طول الواقع، فكيف يمكن أن تكون مفيدة للتعميم أو التضييق بحسبه!؟

ومن ذلك ظهر أنّ المناط في الحكومة الواقعيّة هو كون الدليل الحاكم في عرض الدليل المحكوم حتّى يكون معمّماً له أو مضيّقاً له في مرتبته. وهذا بخلاف ما إذا كان الدليل الحاكم في طول الواقع وفي مرتبة متأخّرة عنه، فإنّه يستحيل حينئذ كون الحكومة واقعيّة وتتمحّض في كونها ظاهريّة، كما في حكومة الأمارات والأُصول بعضها على بعض، أو الأمارات بتمامها على الأُصول أو الأمارات والأُصول على الأدلّة الواقعيّة، فإنّ الحكومة في جميع ذلك ظاهريّة، والتعميم أو التضييق إنّما هو بحسب مقام الإثبات ليس إلّا.

وبالجملة فحكم الشارع على المكلّف بأنّه عند قيام الأمارة محرز للواقع، وفي موارد الأُصول المحرزة بوجوب البناء على كون مواردها هو الواقع يستلزم تعميماً أو تضييقاً في الأدلّة الواقعيّة في مقام الإثبات.

فإن قلت: تشترك أدلّة الشكوك في الصلاة مع أدلّة الأُصول في كون الشكّ

---

١. سنن النسائي، ج ٥، ص ٢٢٢؛ سنن الدارمي، ج ٢، ص ٦٦-١٨٤٧؛ سنن البيهقي، ج ٥، ص ٨٧؛ المعجم الكبير، للطبراني، ج ١١، ص ٣٤-١٠٩٥٥؛ المستدرك، للحاكم، ج ١، ص ٤٥٩ و ج ٢، ص ٢٦٧.

٢. الكافي، ج ٦، ص ٤٢٣-٩؛ التهذيب، ج ٩، ص ١٢٥-٥٤٠؛ الاستبصار ٤: ٩٥-٣٦٩؛ الوسائل، ج ٢٥، ص ٣٦٥، الباب ٢٨ من أبواب الاشربة المحرّمة، الحديث ١.

مأخوذاً في موضوعها فما الفارق بينهما حتّى تكون الحكومة في أدلّة الأُصول ظاهريّة وفي أدلّة الشكوك واقعيّة؟

قلت: الفرق بينهما هو أنّ الشكّ المأخوذ في أدلّة الشكوك إنّما أُخذ في الموضوع لا من جهة الحيرة في الواقع، بل من جهة كونه صفة من الصفات النفسانيّة نظير أخذ القطع في الموضوع بما هو صفة. ولا ريب أنّ المكلّف باعتبار وجود تلك الصفة وعدمه ينقسم إلى قسمين، وبمقتضى أدلّة الشكوك ينقلب الحكم الواقعي ويكون واجد تلك الصفة مكلّفاً بإتيان الركعة المفصولة مثلاً، وإذا كان الحكم الثابت في حقّه واقعيّاً لا ظاهريّاً فلا محالة تكون حكومة الدليل الدالّ على إلغاء شكّ كثير الشكّ عليها حكومة واقعيّة وموجباً لتضييق الموضوع واقعاً. وهذا بخلاف أدلّة الأُصول، فإنّ الشكّ لم يؤخذ في موضوعها بما هي صفة، بل من جهة التخيير في متعلّقه، فإذا فرض حكم الشارع على شيء بالمحرزيّة في مورد الأصل، فلا محالة يكون رافعاً للتحيّر من جهة إحراز الحكم الواقعي بحكم الشارع.

ومنه يظهر أنّ حكومة الأُصول بعضها على بعض وحكومة الأمارات عليها أو بعضها على بعض ليست إلّا من جهة حكومتها على الأحكام الواقعيّة، وكون الحكومة فيها ظاهريّة إنّما هو بهذا الاعتبار، لا أنّ حكم الأُصول يكون محفوظاً في الواقع مع حكومة الأمارات عليها، كيف وقد ذكرنا في بحث الأجزاء وسيجيء إن شاء الله تعالى أنّ الأحكام الظاهريّة -أعني بها حكم الشارع بمحرزيّة شيء- لا يمكن فعليّتها إلّا مع وصولها إلى المكلّف موضوعاً وحكماً، فإذا فرضنا حكم الشارع بمحرزيّة الأمارة في مورد الاستصحاب مثلاً، فيستحيل مع ذلك بقاء الاستصحاب على صفة المحرزيّة، ولا مناص عن إلغاء صفة المحرزيّة عنه حينئذ، ومع ذلك تكون الحكومة ظاهريّة، فإنّ حكومتها عليها ليست إلّا من جهة كونها محرزة للواقع ليس إلّا وقد عرفت أنّ هذه الحكومة ظاهريّة لا واقعيّة.

[المقدّمة] الثانية: [في أنّ التنجيز والتعذير ليسا بمجعولين بأنفسهما، بل هُما من لوازم جَعْل الطريقيّة]

أنّ تنجيز الواقع عند مصادفة الأمارة أو الأصل للواقع أو المعذّريّة عند المخالفة ليسا بمجعولين بأنفسهما، بل هما من لوازم جعل الحجّيّة والطريقيّة، فإنّ استحقاق العقوبة على مخالفة التكليف الواصل إنّما هو من اللوازم العقليّة لها، كما أنّ عدم استحقاق العقاب على مخالفة التكليف الغير الواصل أيضاً كذلك، فهما غير قابلين لأن تنالهما يد الجعل أصلاً، فالمجعول في الحقيقة هو الكاشفيّة والطريقيّة للأمارة أو الأصل المحرز للواقع، وعند تحققهما يكون الواقع واصلاً بنفسه، ويكون المخالفة عليها حينئذ مخالفة للتكليف الواصل بنفسه، فيترتّب عليها استحقاق العقوبة.

نعم، في الأُصول الغير المحرزة كأصالة الاحتياط في الأموال والنفوس والأعراض أو في الشبهة التحريميّة على القول بها لا يكون الواقع واصلاً بنفسه، إذ هو على مجهوليّته بعد إيجاب الاحتياط أيضاً إلّا أنّ وجوب الاحتياط لكونه وجوباً طريقيّاً ناشئاً عن اهتمام الشارع بالواقع ومتمّماً للجعل الأوّل يكون وصوله كافياً في استحقاق العقوبة على الواقع، إذ الواقع -بعد إيجابه- يكون واصلاً بطريقه، فيصحّ العقوبة على مخالفته. وقد ذكرنا في بعض المباحث السابقة أنّ متمّم الجعل الأوّل الناشئ من عدم وفاء الجعل الأوّل بالغرض تارة يكون واقعيّاً وفي عرض الجعل الأول، وأُخرى يكون طريقيّاً وفي طوله، وعلى كلّ تقدير فالعقاب على مخالفته هو العقاب على مخالفة الواقع عيناً، لكون الداعي إلى جعلهما غرضاً واحداً فيكونان في حكم تكليف واحد.

وبالجملة، ما يمكن للشارع جعله في باب الأمارات أو الأُصول المحرزة ابتداء أو إمضاء إنّما هو الطريقيّة والكاشفيّة حتّى تكونا موجبتين لوصول الواقع على ما عرفت

من الفرق بينهما. وأمّا استحقاق العقاب أو المعذّريّة فهما من اللوازم العقليّة للوصول وعدمه، وغير قابلين للمجعوليّة أصلاً.

[المقدّمة] الثالثة: [في معنىٰ حجّيّة الطريق وأنّها عبارة عن إعطاء الطريقيّة للأمارة دون تنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع أو الأمارة منزلة القطع]

أنّه ليس معنى حجّيّة الطريق -مثلاً- تنزيل مؤدّاه منزلة الواقع ولا تنزيله منزلة القطع، حتّى يكون المؤدي واقعاً تعبّداً، أو يكون الأمارة علما تعبّداً، بداهة أنّ دليل الحجّيّة لا نظر له إلى هذين التنزيلين أصلاً، وإنّما نظره إلى إعطاء صفة الطريقيّة والكاشفيّة للأمارة وجعل ما ليس بمحرز حقيقة محرزاً تشريعاً.

نعم، لا بدّ وأن يكون المورد قابلاً لذلك بأن يكون له كاشفيّة عن الواقع في الجملة ولو نوعاً، إذ ليس كلّ موضوع قابلاً لإعطاء صفة الطريقيّة والمحرزيّة له. فما يجري على الألسنة -بأنّ ما قامت البيّنة على خمريّته مثلاً خمر تعبّداً أو أنّ نفس البيّنة علم تعبّداً- فممّا لا محصّل له وليس له معنى معقول، إذ الخمريّة أو العلم من الأُمور التكوينيّة الواقعيّة التي لا تنالها يد الجعل تشريعاً، مضافاً إلى أنّه لم يرد في آية ولا رواية أنّ ما قامت البيّنة على خمريّته خمراً وأنّ الأمارة علم حتّى يصحّ دعوى كون المجعول هو الخمريّة أو كون البيّنة علماً ولو بنحو المسامحة ومن باب الضيق في التعبير.

وبالجملة، ما يكون قابلاً لتعلّق الجعل التشريعي به كبقيّة المجعولات التشريعيّة هو نفس صفة الكاشفيّة والطريقيّة لما ليس كذلك بحسب ذاته من دون تنزيل للمؤدى منزلة الواقع، ولا لتنزيل نفسه منزلة العلم.

إذا عرفت هذه المقدّمات فنقول: إنّ عمدة ما يتصوّر أن يكون مانعاً عن قيام الأمارات والأُصول منزلة العلم الطريقي المحض والمأخوذ في الموضوع على وجه

الطريقيّة هو ما ذكره المحقّق صاحب الكفاية[1]، وهو الذي كان يدور على ألسنة تلامذة شيخنا العلّامة الأنصاري منذ سنين.

وحاصله: أنّ في كلّ تنزيل لا بدّ من ملاحظة المنزّل والمنزّل عليه لا محالة، وتنزيل الأمارة منزلة القطع الطريقي إنّما هو بتنزيل المؤدّى منزلة الواقع في الحقيقة، إذ المفروض عدم ترتّب أثر شرعي على نفس القطع، فيكون لحاظ الأمارة والقطع في هذا التنزيل آلياً وفانياً في الواقع والمؤدّى، كما أنّ تنزيل الأمارة منزلة القطع الموضوعي لا بدّ فيه من لحاظهما استقلالاً وباعتبار آثار نفس القطع. ولا ريب أنّ هذين اللحاظين -مع قطع النظر عن عدم إمكان تصوّر الجامع بينهما- متنافيان كمال المنافاة. ولا يمكن الجمع بينهما في دليل واحد، فلا مناص من كون دليل الحجّيّة متكفّلاً للتنزيل بذاك اللحاظ الآلي، فلا يكون دليلاً على قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي أو بذلك اللحاظ الاستقلالي، فلا يكون دليلاً على قيامها مقام القطع الطريقي.

ولا يخفى أنّ بناء هذا الإشكال على عدم التفرقة بين الحكومة الظاهريّة والواقعيّة، وتخيّل أنّ دليل الاعتبار إنّما يتكفّل لإثبات أحكام الواقع للمؤدّى أو أحكام القطع للأمارة، فيكون تعميماً في الموضوعات الواقعيّة أو في العلم المأخوذ في الموضوع واقعاً. وأمّا إذا بنينا على عدم تكفّل دليل الحجّة والاعتبار للتنزيل أصلاً، بل غاية شأنه هو إعطاء صفة الطريقيّة والكاشفيّة للأمارة، وجعل ما ليس بمحرز للواقع حقيقة محرزاً له تشريعاً، فليس هناك تنزيل حتّى يترتّب عليه الجمع بين اللحاظين المتنافيين.

والحاصل: إذا فرضنا أنّ الشارع حكم بوجوب الاجتناب عن الخمر الواقعي، وحكم بنجاسته حين ما كان محرزاً عند المكلّف، فعند قيام البيّنة على خمريّة شيء -والمفروض أنّ الشارع جعل لها صفة المحرزيّة والكاشفيّة- فكما أنّه يترتّب عليه

---

١. كفاية الأصول، ص ٣٠٤-٣٠٥.

وجوب الاجتناب لكون المكلّف محرزاً للخمر الواقعي فكذلك يترتّب عليه النجاسة أيضاً، إذ المفروض أنّ الموضوع لها هو الخمر المحرز، وما قامت البيّنة على خمريّته بعد حكم الشارع بمحرزيّتها وطريقيّتها يكون كذلك لا محالة. غاية الأمر أنّ موضوع الحكم في القطع الطريقي هو نفس الواقع وهو محرز بحكم الشارع، وفي القطع الموضوعي مركّب من جزءين طوليّين بحيث يكون تحقّق أحدهما كافياً في تحقّق الآخر أيضاً، فإنّ الإحراز الذي هو جزء الموضوع محرز بنفسه والواقع الذي هو الجزء الآخر محرز به.

وممّا ذكرناه يظهر أنّه لا معنى للحكم الظاهري إلّا الحكم الواقعي المحرز بحكم الشارع وإلّا فليس هناك بعث وزجر آخر في قبال الواقع حتّى يكون حقيقة الحكم منقسمة إلى واقعي وظاهري.

ثمّ لا يخفى أنّ مرادنا من القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيّة ليس كون لفظ القطع مستعملاً في مطلق الكاشف على نحو عموم المجاز، ولا كون كاشفيّته علّة مستنبطة حتّى يورد علينا بأنّ استعمال العلم في مطلق الكاشف يحتاج إلى قرينة في الكلام، وبأنّ العلّة المستنبطة ما لم تكن قطعيّة لا توجب سراية الحكم إلى غير الموضوع في القضيّة، ودون إثبات القطع يكون الملاك والعلّة هو الكاشفيّة خرط القتاد، بل المراد منه هو كونه بنفسه مأخوذاً في الموضوع بما أنّه منوّر لغيره موجب لكون الموجود الخارجي معلوماً بالعرض، كما أنّ الموضوع في القطع الطريقي هو نفس الخمر الواقعي، ولكنّ الأمارة إنّما تقوم مقامها لأجل الحكومة الظاهريّة وتحقّق موضوع الحكم في كلا المقامين في حكم الشارع وبجعله.

وبعبارة أُخرى: كما أنّ ما قامت البيّنة على خمريّته لا يكون حقيقة من أفراد الموضوع لوجوب الاجتناب ولا يكون دليل الاعتبار كاشفاً عن عموم موضوع الحكم له واقعاً بناءً على عدم كون الحكومة واقعيّة -كما هو الصحيح- ومع ذلك يترتّب

عليه الأحكام ظاهراً، لكونها محرزة للخمر الواقعي بحكم الشارع فكذلك لا يكون نفس البيّنة من أفراد القطع الموضوعي حقيقة بأن يكون دليل الاعتبار كاشفاً عن توسعة الأحكام الثابتة للقطع الموضوعي واقعاً، ومع ذلك فحيث إنّ موضوع الحكم -بعد حكم الشارع بالكاشفيّة والطريقيّة- يكون محرزاً بجعل الشارع فيترتّب عليه أحكامه أيضاً. وبالجملة حال تحقّق موضوع الحكم في القطع الموضوعي على وجه الطريقيّة بعينها حال تحقّقه في القطع الطريقي، فكما أنّ الموجب له هو حكم الشارع بطريقيّة الأمارة وكاشفيّتها، فكذلك الموجب له هو ذلك أيضاً.

والحاصل: أنّ تحقّق الواقع بعد قيام البيّنة -مثلاً- إنّما هو من جهة إعطاء الشارع صفة المحرزيّة والكاشفيّة للبيّنة التي هي ليست بمحرزة تامّة للواقع، فصفة المحرزيّة إنّما هي المجعولة أوّلاً بالذات، وكون الواقع محرزاً إنّما هو بتبعها فقيامها -بعد اتّصافها بهذه الصفة المجعولة- مقام القطع الوجداني في كونه جزءاً للموضوع أولى من قيام المؤدّى منزلة الواقع.

هذا كلّه في القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيّة والكاشفيّة، وأمّا ما أُخذ فيه على وجه الصفتيّة فلا يمكن قيام الأمارات أو الأُصول مقامه بالنظر إلى دليل اعتبارها، فإنّ دليل الاعتبار كما عرفت إنّما يتكفّل لإعطاء صفة الكاشفيّة والمحرزيّة فقط. والمفروض أنّ القطع لم يؤخذ بهذه الجهة موضوعاً للحكم، والجهة التي بها أُخذ في الموضوع لا يكون دليل الاعتبار ناظراً إليها ومثبتاً لها.

وبعبارة أُخرى: حال القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفتيّة حال بقيّة الصفات المأخوذة فيه، فكما لا معنى لقيام الأمارة مقامها بدليل اعتبارها، فكذلك لا معنى لقيامها مقامه. وهذا واضح بأدنى التفات وتأمّل، ولا يحتاج إلى مزيد توضيح وبيان.

ثمّ إنّ القطع المأخوذ في الموضوع بتلك الجهة الظاهر عدم وجوده في الشرعيّات.

وتوهّم: كون القطع المأخوذ في موضوع جواز الشهادة أو في الركعتين الأوليين من هذا القبيل، فاسد: فإنّ قوله ﷺ في باب الشهادة: «بمثل هذا فاشهد أودع»[1] ظاهر في كون القطع مأخوذاً بجهة كشفه عن الواقع كانكشاف الشمس في النهار ولا بما أنّه من صفات الشاهد.

وأمّا أدلّة اعتبار اليقين في الركعتين الأُوليين فبعضها وإن كان مشتملاً على لفظ «اليقين» إلّا أنّ الموجود في البقيّة هو لفظ «الإثبات» و «الإحراز» ومن الواضح أنّ ظاهرهما هو كونه مأخوذاً فيه بما أنّه كاشف لا بما أنّه صفة خاصّة.

ثمّ إنّه إذ فرضنا قيام دليل خاصّ على قيام أمارة أو أصل مقام القطع الصفتي -كما هو مقتضى رواية حفص[2]، الدالّة على جواز الشهادة من جهة اليد بناءً على كون القطع المأخوذ في موضوعه مأخوذاً فيه على وجه الصفتيّة- فليس قيامهما مقامه من قبيل قيامهما مقام القطع الطريقي المحض أو المأخوذ في موضوع الحكم على وجه الطريقيّة، لما عرفت من أنّ قيامهما مقامه إنّما هو من جهة الحكومة الظاهريّة المقتضية لترتيب الآثار في مقام الظاهر، وأمّا قيامها مقام القطع الصفتي فهو أجنبيّ عن جهة الكاشفيّة، بل هو من باب التعميم في الموضوع واقعاً، وإسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر الكاشف عن عدم اختصاص الحكم بالموضوع الأوّل، وعن اشتراك الآخر معه نظير قوله ﷺ: «الطواف بالبيت صلاة» الكاشف عن اشتراط الطواف كالصلاة بالطهارة الحدثيّة والخبثيّة، فتكون الحكومة واقعيّة،

---

١. شرائع الاسلام، ج ٤، ص ١٢١؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ٣٤٢، الباب ٢٠ من أبواب الشهادات، الحديث ٣.

٢. الكافي، ج ٧، ص ٣٨٧-١؛ الفقيه، ج ٣، ص ٣١-٩٢؛ التهذيب، ج ٦، ص ٢٦١-٢٦٢-٦٩٥؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ٢٩٢-٢٩٣، الباب ٢٥ من أبواب كيفيّة الحكم، الحديث ٢.

فالأحكام الثابتة للمقطوع بعد قيام الدليل على تنزيل الظنّ منزلته وقيامه مقامه ينكشف ثبوتها للأعمّ من المقطوع والمظنون واقعاً.

هذا ولكن الظاهر من عبارة شيخنا العلّامة الأنصاري[1] ﷺ أنّ قيام الأمارات مقام القطع الصفتي إنّما هو من باب قيامها مقام القطع الطريقي، وإنّما الفرق بينهما إنّما هو في أنّ الثاني يثبت بنفس دليل الاعتبار، بخلاف الأوّل فإنّه يحتاج إلى دليل بالخصوص، ولا يكفي فيه قيام الدليل على اعتبارها.

بقي الكلام فيما استدلّ به على قيام الأمارات والأُصول مقام القطع بتمام أقسامه.

وعمدة ما يستدلّ به على ذلك هو: أنّ دليل الاعتبار إنّما يفيد تنزيل المؤدّى منزلة الواقع، وبعد قيام الأمارة يقطع بكون مؤدّاها واقعاً تعبّدياً جعليّاً، فأحد جزئي الموضوع -وهو القطع- يكون محرزاً بالوجدان والجزء الآخر وهو الواقع يكون محرزاً بالتعبّد، فكما تترتّب على آثار الخمر الواقعي على ما قامت البيّنة على خمريّته بالتعبّد على خمريّته، فكذلك يترتّب عليه آثار مقطوع الخمريّة بنفس هذا التعبّد أيضاً.

وهذا هو الوجه الذي تشبّث به المحقّق صاحب الكفاية ﷺ في تعليقه على الرسائل في إثبات قيام الأمارات مقام القطع الطريقي والموضوعي بنفس دليل الحجّيّة[2].

ثمّ إنّه ﷺ -بعد ما أورد على نفسه بما حاصله: أنّ القطع المأخوذ جزء للموضوع هو القطع المتعلّق بالموضوع الواقعي فلا يكون تنزيل المؤدّى منزلة الواقع كافياً في تحقّق تمام الموضوع بضميمة الوجدان إلى التنزيل[3]- التزم باستلزام تنزيل المؤدّى

---

١. فرائد الأُصول، ص ٤.

٢. حاشية فرائد الأُصول، ص ٨.

٣. حاشية فرائد الأُصول، ص ٨.

منزلة الواقع حتّى بلحاظ كونه جزءاً للموضوع لتنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، وبالأخرة فقد تمسّك بإطلاق الدليل للتنزيل من هذه الجهة أيضاً[١].

وهو ﷺ وإن عدل عن هذا التقريب في الكفاية[٢] إلّا أنّه لا يخفى ما فيه من الإشكالات الكثيرة، إذ يرد عليه:

أوّلاً: إنّ هذا التقريب -على تقدير تماميّته- إنّما يتوقّف على كون مفاد أدلّة الاعتبار هو تنزيل المؤدّى منزلة الواقع، وقد عرفت أنّ أدلّة الاعتبار لا تتكفّل إلّا إعطاء صفة الطريقيّة والمحرزيّة للأمارة، فيكون حال الأمارة حال القطع الوجداني، غاية الأمر أنّ الطريقيّة فيه ذاتيّة وفي الأمارة جعليّة.

وأمّا تنزيل المؤدّى منزلة الواقع فلازمه -كما عرفت- هي الحكومة الواقعيّة، وهي مستلزمة للتصويب وكون مؤدّيات الأمارات محكومة بالأحكام الواقعيّة، وعليه فلا يكون لجملة من المباحث -كمبحث الإجزاء ونحوه- مجال أصلاً، إذ بعد كون المؤدّى محكوماً بالحكم الواقعي فما معنى انكشاف الخلاف بعد ذلك حتّى يتكلّم في كونه مجزئاً عن الواقع وعدمه؟

وثانياً: أنّ تنزيل المؤدّى منزلة الواقع في كونه جزءاً للموضوع باعتبار الحكم الثابت للمركّب يتوقّف على كون الجزء الآخر منزّلاً في عرضه أو محرزاً بالوجدان كذلك، مع أنّ الجزء الآخر -وهو القطع بالواقع الجعلي وتنزيله منزلة القطع بالواقع الحقيقي- يتوقّف على تنزيل المؤدّى منزلة الواقع على الفرض فيلزم الدور المصرّح، وبهذا الوجه أشار هو ﷺ في الكفاية[٣] أيضاً.

وثالثاً: أنّ موضوع الحكم في القضيّة الحقيقيّة -التي حكم فيها بثبوت الحكم

---

١. حاشية فرائد الأُصول، ص ٩.
٢. كفاية الأُصول، ص ٣٠٣-٣٠٥.
٣. كفاية الأُصول، ص ٣٠٦.

على مفروض الوجود- إذا كان مركّباً من جزءين لا يكون أحدهما إحرازاً، فيمكن حينئذ أن يكون أحد الجزءين محرزاً في زمان والجزء الآخر محرزاً بعد ذلك بزمان كالكرّيّة والمائيّة.

وأمّا إذا كان أحد الجزءين هو الواقع والجزء الآخر إحرازه، فلا يمكن إحراز أحد الجزءين أوّلاً وإحراز الجزء الآخر بعده، ويستحيل كون الإحراز المتأخّر جزءاً من هذا الموضوع، وحيث إنّ المفروض في المقام هو تركّب الموضوع من الإحراز ومتعلّقه فلو كان الجزء الآخر منزّلاً في عرض الجزء الأوّل بأن يكون مشكوك الخمريّة منزّلاً منزلة الخمر الواقعي وكان إحراز الخمر الواقعي بالأمارة منزّلاً منزلة القطع بالواقع فيتمّ الموضوع حينئذ.

وأمّا إذا كان الإحراز المتأخّر عن التنزيل -وهو القطع بالواقع الجعلي الذي لا مساس له بالواقع الحقيقي- منزّلاً منزلة القطع بالواقع، فيستحيل التئامه مع الجزء الأوّل حتّى يتحقّق المركّب الذي هو الموضوع للحكم.

وليت شعري ما الذي دعا هذا المحقّق إلى جعل الجزء الآخر -المنزّل منزلة القطع بالواقع- هو القطع بالواقع الجعلي حتّى يرد عليه ذلك؟ ولِمَ لم يلتزم بكون الجزء الآخر -المنزّل منزلته بالملازمة- هو الإحراز الناقص المتعلّق بنفس الواقع حتّى يسلم من ذلك؟

ورابعاً: أنّ تمسّكه بالإطلاق لإثبات التنزيل بلحاظ كون المؤدّى جزءاً للموضوع حتّى يترتّب عليه تنزيل الجزء الآخر عجيب.

وأعجب منه قياسه ذلك بورود الدليل الخاصّ على التنزيل بهذا اللحاظ. والوجه في ذلك هو: أنّ الدليل الخاصّ الوارد في مقام التنزيل بلحاظ جزء الموضوع لا محالة يكون دليلاً ومثبتاً للتنزيل بلحاظ الجزء الآخر أيضاً صوناً لكلام الحكيم عن اللغويّة، إذ المفروض عدم ترتّب الأثر على جزء الموضوع بنفسه.

وهذا كما إذا ورد الدليل بالخصوص على استصحاب الحياة مع عدم أثر مترتّب على نفسها، بل كان الأثر مترتّباً على لازمها العقلي والعادي، فإنّه لا مناص حينئذ عن الالتزام بكون التعبّد بلحاظ أثر اللازم لئلّا يلزم اللغويّة في كلام الحكيم، وأين ذلك من إثبات هذا الأثر بإطلاق: لا تنقض اليقين بالشكّ، فإن شموله بلحاظ أثر اللازم أوّل الكلام.

وكذلك في المقام فإن شمول إطلاق دليل التنزيل لجزء الموضوع حتّى يترتّب عليه تنزيل آخر أوّل الدعوى.

وبالجملة، التمسّك بالإطلاق إنّما يصحّ فيما إذا لم يكن شموله لمقام محتاجاً إلى عناية أُخرى، وأمّا فيما إذا احتيج إلى ذلك في الشمول فلا يمكن إثبات تلك العناية به، وإلّا فلا بدّ من القول بحجّيّة كلّ أصل مثبت.

ومن الغريب أنّه قدس سره مع عدم ذهابه إلى حجّيّة الأصل المثبت[1] قد صدر منه ما ينافي مبناه في المقام، وفي القول بمحصّليّة الأقلّ بجريان حديث الرفع فيما شكّ في جزئيّته أو شرطيّته[2]، وفيما إذا نسي الجزء أو الشرط[3].

وخامساً: إذا أغمضنا عن جميع ما يرد عليه فغاية ما يدلّ عليه دليل التنزيل هو كون المؤدّى منزّلاً منزلة الواقع في كونه منكشفاً للمكلّف، وغاية ما تقتضيه الملازمة بين التنزيلين هو كون الجزء الآخر منزّلاً منزلة القطع في انكشاف الواقع به، وأين ذلك من تنزيل الجزء الآخر منزلة القطع المأخوذ على وجه الصفتيّة؟ وهذا يحتاج إلى عناية أُخرى لا يتكفّل لها دليل الحجّيّة أصلاً.

بقي هناك شيء، وهو: أنّ موضوع الحكم إذا كان مرسلاً وغير مقيّد بكونه معلوماً فهل يمكن أخذ القطع به في موضوع حكم آخر مثله أو ضدّه أم لا؟

---

١. كفاية الأُصول، ص ٤٧٢-٤٧٣.

٢. كفاية الأُصول، ص ٤١٦.

٣. كفاية الأُصول، ص ٤١٨.

أمّا بالنسبة إلى الضدّ فلا إشكال في عدم جوازه، لما فيه من اجتماع الضدّين وامتناع امتثال المكلّف في الخارج.

وأمّا بالنسبة إلى إلى الحكم المماثل فربما يقال فيه بالجواز، نظراً إلى عدم ترتّب محذور على ذلك، إلّا ما يتوهّم من استلزامه لاجتماع المثلين، وهو لا يكون بمحذور في أمثال المقام أصلاً، فإنّ اجتماع عنوانين في شيء واحد يوجب تأكّد الطلب، وأين ذلك من اجتماع الحكمين المتماثلين؟

وقد وقع نظير ذلك في جملة من الموارد كما في موارد النذر على الواجب وأمثاله.

ولكن التحقيق هو استحالة ذلك أيضاً، فإنّ القاطع بالخمريّة -مثلاً- إنّما يرى الخمر الواقعي ولا يرى الزجر عمّا قطع بخمريّته إلّا زجراً عن الواقع، فليس عنوان مقطوع الخمريّة عنده عنواناً آخر منفكّاً عن الخمر الواقعي ومجتمعاً معه أحياناً حتّى يمكن تعلّق حكم آخر عليه في قبال الواقع، كما في موارد اجتماع وجوب الشيء في حدّ نفسه مع وجوب الوفاء بالنذر وأمثاله، ومع عدم قابليّة هذا العنوان لعروض حكم عليه في نظر القاطع لا يمكن جعله له حتّى يلتزم بالتأكد في موارد الاجتماع.

هذا كلّه في أقسام القطع وقد عرفت أنّ أقسامه الممكنة أربعة، والواقع منها في الشريعة قسمان: القطع الطريقي المحض، وما أُخذ في الموضوع على جهة الطريقيّة، وقد عرفت أنّ الصحيح هو قيام الأمارات مقام كلّ من القسمين بنفس دليل الاعتبار والمفيد لحكومتها على الأدلّة الواقعيّة بالحكومة الظاهريّة.

وأمّا الظنّ فحيث إنّ طريقيّته ليست ذاتيّة، بل لا بدّ وأن تكون بجعل جاعل كما عرفت، فهو ينقسم إلى قسمين ما يكون حجّة مجعولة، وما لا يكون كذلك.

وتوهم: وجود قسم ثالث فيه -وهو ما يكون حجّة منجعلة كالظنّ الانسدادي

على الحكومة بتوهّم أنّ الظنّ في هذا الحال كالقطع حال الانفتاح في كون الطريقيّة من لوازم ذاته وكونه حجّة منجعلة بحكم العقل، ولا يمكن استكشاف الحكم الشرعي منه بقاعدة الملازمة أيضاً كما أفاده العلّامة الأنصاري[1] ﷺ- فاسدٌ، فإنّ حقيقة الظنّ إذا لم يكن الطريقيّة من لوازمها فكيف يمكن كونها كذلك بمقدّمات الانسداد وهل يوجب ترتيب مقدّمات الانسداد انقلاب الظنّ عن حقيقته إلى حقيقة أُخرى؟

والمراد من كون الظنّ حجّة على الحكومة ليس هو كونه طريقاً منجعلاً، بل المراد هو: أنّ بطلان الاحتياط إذا لم يستلزم جعل الشارع طريقاً -كما يدعيه القائل بالحكومة- فلا بدّ وأن نتنزّل من الامتثال القطعي الإجمالي إلى الامتثال الظنّي. وبعبارة أُخرى لا بدّ من الاحتياط في خصوص المظنونات وطرح المشكوكات والموهومات، كما أنّه إذا لم يمكن الامتثال الظنّي في أطراف العلم الإجمالي فلا بدّ وأن نتنزّل إلى الاحتمالي، لا أنّ الظنّ والاحتمال يكونان طريقين إلى متعلّقيهما عقلاً في هذا الحال.

وأمّا عدم استكشاف حكم شرعي بقاعدة الملازمة فليس من جهة كون الطريقيّة فيه ذاتيّة، بل من جهة استقلال العقل بالحكم في باب الإطاعة والمعصية من دون أن يكون مستتبعاً لحكم شرعي.

ثمّ إنّ حال الظنّ في أخذه في الموضوع كحال القطع بعينها في أنّه قد يكون تمام الموضوع، وأُخرى يكون جزءاً له، وعلى الثاني فإمّا أن يؤخذ فيه على وجه الطريقيّة أو على وجه الصفتيّة، وأمّا على الأوّل فقد عرفت استحالة كونه موضوعاً على وجه الطريقيّة.

ثمّ إنّ الظنّ المأخوذ في الموضوع في تمام أقسامه الثلاثة الممكنة إمّا أن يكون ظنّاً معتبراً، أو يكون ظنّاً غير معتبر، فيكون الأقسام ستة.

---

١. فرائد الأُصول، ص ١٣٩.

وتوهّم: استحالة أخذ الظنّ الغير المعتبر جزءاً للموضوع -بتقريب أنّه إذا لم يكن حجّة وطريقاً إلى متعلّقه فكيف يلتئم منه الموضوع في الخارج؟ فإنّ الجزء الآخر له وهو الواقع، إمّا أن يكون محرزاً بالظنّ أو بالقطع، أمّا إحرازه بالظنّ فهو بعد فرض عدم حجّيّته غير معقول، وأمّا إحرازه بالقطع فهو وإن كان ممكناً إلّا أنّ اجتماعه مع الظنّ ليتحقّق تمام الموضوع ويلتئم الجزءان في الخارج مستحيل، فإذا لم يمكن التئام الظنّ الغير المعتبر مع الجزء الآخر فجعله جزءاً للموضوع غير معقول- مدفوع بعدم انحصار المحرز للجزء الآخر بالقطع. وبهذا الظنّ غير المعتبر المأخوذ في الموضوع حتّى لا يمكن التئام الجزءين في الخارج، بل يمكن إحراز الجزء الآخر بأصل أو أمارة خارجيّة، ويلتئم الموضوع حينئذ بضمّ الوجدان إلى التعبّد، ويترتّب عليه الآثار المجعولة.

ثمّ إنّك قد عرفت سابقاً أنّ أخذ القطع في الموضوع في تمام أقسامه الثلاثة الممكنة إنّما هو باعتبار أخذه في موضوع حكم آخر أجنبيّ عن حكم متعلّقه. وأمّا الظنّ فهو إن كان معتبراً وطريقاً مجعولاً إلى متعلّقه فحاله حال القطع بعينها، فإنّ متعلّقه إذا كان حكماً شرعيّاً أو موضوعاً ذا حكم فيستحيل أخذه في موضوع حكم آخر يضادّ حكم المتعلّق أو يماثله.

بيان ذلك: أنّ الشارع إذا حكم بحرمة الخمر فيكون تلك الحرمة شاملة لصورة الظنّ بها بنتيجة الإطلاق، كما أنّها تشمل الخمر المظنون خمريّته بالإطلاق اللحاظي، فإنّ انقسام الخمر إلى كونه مظنوناً ومشكوكاً ومقطوعاً من الانقسامات الأوّليّة التي يمكن لحاظها في مقام الحكم، ومع شمول الحرمة للحرمة المظنونة أو الخمر المظنون خمريّته فيستحيل جعل حرمة أُخرى، أو جعل الوجوب مثلاً لمظنون الحرمة أو لمظنون الخمريّة، لامتناع اجتماع المثلين والضدّين.

هذا، مضافاً إلى أنّ جعل الحكم المضادّ يستلزم تحيّر المكلّف في مقام الامتثال، بداهة أنّ لازم تعلّق الظنّ المعتبر بالحرمة أو الحرام هو لزوم الاجتناب، ولازم أخذه موضوعاً للوجوب هو الارتكاب، والجمع بينهما غير ممكن فيبقى المكلّف متحيّراً في مقام الطاعة.

وتوهم: إمكان الأخذ في موضوع حكم مماثل -باعتبار كون الظنّ بالحرمة أو الحرام عنواناً آخر، فيمكن الحكم لهذا العنوان بنفسه، ويكون لازم ذلك هو تأكّد الحكم في مورد الاجتماع- قد ظهر فساده ممّا بيّناه في استحالة كون القطع بالحكم موجباً لحدوث عنوان آخر يكون متعلّقاً لحكم مماثل، وموجباً لتأكّد الحكم في مورد الاجتماع.

وجه الظهور هو: أنّ الظنّ بالحكم أو بموضوع ذي حكم -بعد فرض كونه طريقاً ومحرزاً لمتعلّقه- يكون حاله حال القطع فيما ذكرناه في وجه الاستحالة من أنّ المحرز للشيء ليس حقيقته إلّا ما به ينكشف ذلك الشيء، وليس انكشاف الشيء أمراً آخر في قبال المنكشف وموجباً لتعنونه بعنوان آخر، بل الظنّ أسوأ حالاً من القطع في بعض الجهات، فإنّ القطع يمكن أن يؤخذ في موضوع حكم متعلّقه من باب نتيجة التقيّد والتصرّف في الحكم المقطوع دون نفسه، لعدم كون طريقيّته قابلة للتصرّف. وهذا بخلاف الظنّ المعتبر، لأنّه لا يعقل فيه ذلك إذ المفروض أنّ طريقيّته جعليّة وأنّها قابلة للتصرّف، ومع إعطاء الطريقيّة له كيف يمكن أن يتصرّف في الحكم المظنون بتقييده بعدم كونه مؤدّى لهذا الطريق!؟

والحاصل: أنّه يمكن للشارع أن لا يعطي صفة الطريقيّة للظنّ القياسي مثلاً ولكن مع إعطائها له لا يمكن تقييد حكمه بأن لا يحصل من الظنّ القياسي، وأمّا في القطع فحيث كان التصرّف فيه وإلغاء الطريقيّة عنه مستحيلاً فلم يكن هناك مناص عن تقييد الحكم كما عرفته، هذا كلّهُ في الظنّ المعتبر.

وأمّا الظنّ غير المعتبر فيظهر استحالة أخذه في موضوع الحكم المضادّ ممّا ذكرناه في وجه الاستحالة في أخذ الظنّ المعتبر موضوعاً له، فإنّ الحكم الواقعي بعد شموله لموارد الظنّ بالإطلاق الذاتي واللحاظي فيستحيل جعل حكم آخر مضادّ له لا محالة.

وأمّا أخذه في موضوع الحكم المماثل تمام الموضوع أو جزءاً له فلا محذور فيه أصلاً بداهة إمكان كون تعلّق الظنّ بالخمر أو كون عنوان مظنون الخمريّة بنفسه -وإن لم يكن هناك خمر واقعي- موجباً لحرمة أُخرى فيما إذا لم يتّصف الظنّ بالمحرزيّة والطريقيّة كما هو المفروض في المقام، ومع إمكانه فلا مانع من جعلها [موضوعاً] الموجب للتأكد في مورد الاجتماع لا محالة.

فإن قلت: إذا فرض شمول الخمر الواقعي المفروض حرمته لصورة الظنّ بهِ أيضاً -كما مرّ آنفاً- فلا محالة بكون جعل حرمة أُخرى له لغواً محضاً لا يترتّب عليه أثر.

قلت: إذا كان الظنّ بالخمريّة -مثلاً- تمام الموضوع للحرمة فلا محالة يكون النسبة بينه وبين الخمر الواقعي هو العموم من وجه، ويكون كلّ من العنوانين بنفسه موجباً لتعلّق الحكم به، كما في عنواني «العالم» و «الهاشمي» الموجب كلّ منهما لجعل وجوب الإكرام له، غاية الأمر هو تأكّد الحكم في مورد الاجتماع كما أشرنا إليه، وأين ذلك من اللغويّة؟

وأمّا إذا كان الظنّ بها جزءاً لموضوع الحرمة، فلكون النسبة بين الموضوعين هو العموم والخصوص المطلقين ربما يتوهّم استحالة جعل الحكم للخاصّ مرّة ثانية بعد جعله للعامّ، كما إذا حكم بوجوب إكرام الفقهاء بعد الحكم بوجوب إكرام العلماء مطلقاً.

إلّا أنّه توهّم فاسد، فإنّ عنوان «الفقيه» في المثال وعنوان «كون الخمر الواقعي مظنوناً» في المقام إذا كان فيهما ما يوجب جعل الحكم لهما بالخصوص، فلا مانع

عن الجعل الموجب لتأكّد الطلب فيهما، وتكون فائدة التشريع هو: أنّ المكلّف ربما لا يكون له داع إلى امتثال الأحكام الغير المؤكّدة الصادرة من المولى، ولكنّه لا يتجاسر على مخالفة التكاليف المؤكّدة، فإذا لم يجعل الوجوب لخصوص إكرام الفقهاء أو الحرمة لخصوص الخمر المظنون فلا يكون التكليف الأوّل الشامل لهما بالعموم موجباً لإطاعته، وهذا المقدار يكفي في فائدة التشريع وإخراجه عن اللغويّة.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ الممكن من أقسام الظنّ المأخوذ في الموضوع ثمانية، فإنّه إمّا أن يكون حجّة أولا. وعلى كلا التقديرين فإمّا أن يكون تمام الموضوع أو جزءه، وعلى الثاني فإمّا أن يكون مأخوذاً على وجه الصفتيّة أو مأخوذاً على وجه الطريقيّة، فهذه أقسام ستّة ممكنة باعتبار أخذه في موضوع حكم آخر أجنبيّ.

وأمّا أخذه فيه في موضوع حكم مماثل لحكم المتعلّق أو مضادّ له فقد عرفت أنّ الممكن من أقسامه قسمان لا غير:

أحدهما: أخذ الظنّ الغير المعتبر تمام الموضوع للحكم المماثل.

والثاني: أخذه جزءاً له.

وفيما ذكرناه من قيام الأمارات والأُصول مقام القطع وعدمه غنى عن إعادة الكلام في أقسام الظنّ.

هذا، وفي عبارة العلّامة الأنصاري[1] ﷺ في المقام تشويش لا يخفى على من راجعها، وقد نقل الأُستاذ -دام ظلّه- من أُستاذ أساتيذنا العلّامة الشيرازي ﷺ تصحيحه لعبارة الكتاب بما يرتفع به التشويش.

ثمّ لا يخفى أنّ أخذ الظنّ في موضوع حكم من الأحكام الشرعيّة ليس له عين ولا أثر، وإنّما كان تعرضنا لأقسامه المعقولة تشريحاً[2] للذهن تبعاً للعلّامة الأنصاري ﷺ.

---

١. فرائد الأُصول، ص ٤.

٢. كذا، والظاهر: تشجيذاً.

فإن قلت: أليس اعتبار الوثوق بالعدالة في موضوع جواز الائتمام من باب أخذ الظنّ في موضوع الحكم الشرعي؟

ثمّ إنّ الظاهر أنّ اعتباره فيه من باب أخذه تمام الموضوع وعلى وجه الصفتيّة، ولذا لا يجب إعادة الصلاة عند انكشاف عدم العدالة بالفسق أو الكفر بعدها، فلا بدّ وأن لا تقوم البيّنة أو الاستصحاب مقامه مع عدم حصول الوثوق منهما بناءً على ما ذكرت من عدم قيام الأمارات والأُصول مقام ما أُخذ في الموضوع على جهة الصفتيّة والكاشفيّة.

قلت: الوثوق المأخوذ موضوعاً لجواز الائتمام إنّما هو الاطمئنان المعبّر عنه بالعلم العادي، فأخذه في الموضوع أجنبيّ عن أخذ الظنّ فيه.

وأمّا حديث قيام الأمارات والأُصول مقامه فهو على القاعدة، إذ الظاهر أنّ أخذه فيه من جهة الكاشفيّة والطريقيّة إلى متعلّقه، وليس في حكم الشارع بالإجزاء عند كشف الخلاف دلالة على أنّ الموضوع هو نفس الإحراز، كما توهّم ذلك في اشتراط الصلاة بالطهارة من جهة حكم الشارع بالإجزاء عند انكشاف وقوعها في الثوب المتنجّس، بل الصحيح هو أنّ الحكم بالإجزاء إنّما هو لاكتفاء الشارع عن المأمور به بالمأتيّ به لمصلحة التسهيل أو غيرها، وقد ذكرنا في بحث الإجزاء ما ينفع في المقام، فراجع.

الأمر الثاني: [في حكم التجرّي]

في بيان أنّ التجرّي والمخالفة الاعتقاديّة هل يترتّب عليه ما يترتّب على المعصية والمخالفة الواقعيّة أم لا؟

وقبل التكلّم في ذلك لا بدّ من التنبيه على أمر، وهو أنّه توهّم بعضهم أنّ النزاع في المقام إنّما يجري في خصوص مخالفة القطع بالواقع المفروض عدم إصابته، وأمّا

مخالفة الطرق الشرعيّة فلا يجري فيها النزاع، لعدم الإشكال والريب في استحقاق العقاب على مخالفتها وإن كانت غير مصيبة للواقع.

ومنشؤ هذا التوهّم هو تخيّل أنّ مخالفة الطرق الشرعيّة إنّما هي مخالفة للأحكام الظاهريّة المجعولة من قبل المولى، فلا محالة يترتّب عليها استحقاق العقاب وإن لم يكن هناك أحكام واقعيّة في مواردها، وهذا بخلاف القطع فإنّ مخالفته في صورة عدم المصادفة لا يكون مخالفة لحكم واقعي ولا ظاهري، فيقع النزاع في أنّ المخالفة الاعتقاديّة التخيّليّة [هل] يترتّب عليها ما يترتّب على المخالفة الواقعيّة أم لا؟

وأنت بعد ما عرفت أنّ المجعول في موارد الطرق الشرعيّة ليس هي الأحكام البعثيّة أو الزجريّة، وإنّما هو نفس صفة الطريقيّة والكاشفيّة من دون استتباعها لحكم شرعي تعرف أنّ حال مخالفة الطريق الوجداني حال الطريق الجعلي بعينها من دون فرق بينهما أصلاً، وعليه يكون محلّ النزاع في المقام أعمّ من مخالفة القطع الوجداني والأمارات أو الأُصول حتّى أصالة الاحتياط في موارد العلم الإجمالي أو غيرها.

وبالجملة، مخالفة مطلق المنجّز للحكم -على تقدير انكشاف عدم ثبوته في الواقع- يكون محلّ الكلام في المقام.

[في وجوه تحرير المسألة تارة فرعيّة وأُخرى أُصوليّة وثالثة كلاميّة]

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه ربّما يحرّر المسألة في محلّ الكلام فرعيّة، وأُخرى أُصوليّة، وثالثة كلاميّة.

[في بطلان تحريرها فقهيّةً]

أمّا تحريرها فرعيّة فباعتبار أن يقع الكلام في اتّصاف المخالفة القطعيّة -ولو كان القطع غير مصادف للواقع- بالحرمة وعدمه، وأنت بعد ما عرفت أنّ انكشاف

الواقع لا يزيد بنظر القاطع على الواقع بشيء، ويستحيل أن يكون بهذا العنوان محكوماً بحكم آخر تعرف بطلان تحريرها فقهيّة.

[في أنّ تحريرها أُصوليّةً من وجهين]

وأمّا تحريرها أُصوليّة فهو من وجهين:

الأوّل: أن يقع النزاع في شمول الخطاب الواقعي فيما كان له موضوع خارج عن الاختيار كما في «لا تشرب الخمر» وأمثاله لمقطوع الخمريّة مثلاً، فيكون مقطوع الخمريّة محرّماً بنفس الدليل الواقعي.

الثاني: أن يكون النزاع في أنّ عنوان المقطوعيّة وتعلّق صفة القطع بشيء هل يمكن أن يكون من العناوين التي بها يتأكّد الحكم أو يتبدّل أم لا.

أمّا الكلام من الجهة الأُولى وإبطال توهّم شمول الإطلاقات الأوّليّة لعنوان المقطوع [فهو] يتوقّف على بيان مستند الخصم في توهّم شمول الإطلاق لذلك.

[في المقدّمات الثلاث لإثبات شمول الخطاب للمقطوع في الوجه الأوّل]

فنقول: إنّ من ذهب إلى شمول الإطلاقات الأوّليّة للمقطوع -وإن كان القطع غير مصادف للواقع- قد اعتمد في إثبات مطلوبه إلى مقدّمات ثلاث:

الأُولى: أنّ الخطابات التي لها موضوع خارجي لا محالة يكون الحكم فيها بعد فرض وجود الموضوع خارجاً كما هو شأن القضايا الحقيقيّة، ويكون متعلّق الحكم حينئذ هي القطعيّة الاختياريّة التي لم تأخذ مفروض الوجود.

مثلا: خمريّة المائع الخارجي في قضيّة «لا تشرب الخمر» وصدق الخمر عليه لا بدّ وأن يكون مفروض الوجود في الخطاب حتّى يكون المتعلّق له هو الشرب الاختياري، بداهة أنّ الأُمور الغير الاختياريّة -كخمريّة المائع- غير قابلة لتعلّق الخطاب

بها، وعلى ذلك فرّعنا بطلان الواجب المعلّق، وذكرنا أنّ الزمان لكونه خارجاً عن الاختيار يستحيل كونه قيداً للمطلوب، بل لا مناص عن كونه مفروض الوجود حين الخطاب وتعلّق الخطاب بالقطعة الاختياريّة، ولازم ذلك هو الالتزام باشتراط الوجوب، فإنّ كلّ قضيّة حقيقيّة ترجع إلى قضيّة شرطيّة، كما أنّ كلّ قضيّة شرطيّة ترجع إلى قضيّة حقيقيّة.

الثانية: أنّ العلم وحضور صورة الموجود الخارجي في النفس هو الموضوع والعلة لتحقّق الإرادة التكوينيّة، ضرورة استحالة الانبعاث أو الانزجار عن الموجود الخارجي ما لم يتّصف بصفة المعلوميّة، بداهة أن العطشان لا يعقل تحرّكه نحو الماء الخارجي ما لم يعلم بوجوده، بل ربما يموت عطشاً مع وجود الماء عنده، كما أنّ الإنسان لا يفرّ عن الأسد الخارجي ما لم يعلم بوجوده ولو ترتّب على عدم الفرار افتراسه له. وهذا بخلاف القاطع بوجود الماء أو الأسد، فإنّه يتحرّك نحو الماء ويفرّ من الأسد وإن لم يكن هناك ماء أو أسد في الخارج وكان القطع غير مصيب للواقع.

فتحصّل: أنّ الموجب للحركة أو الهرب إنّما هو نفس صفة العلم ليس إلّا، ولها موضوعيّة في تحقّق الإرادة من دون فرق بين أن يكون للصورة النفسانيّة واقع يطابقها أو لم يكن.

الثالثة: أنّ الإرادة التكوينيّة واختيار العبد في الخارج هي التي يكون إرادة المولى محرّكة لها، فكأنّ المولى عند طلبه يفرض أعضاء العبد أعضاء نفسه، ويحرّك إرادة العبد نحوها. فطلب المولى وإرادته التشريعيّة هو الموجب لتحقّق إرادة العبد واختياره.

ويترتب على هذه المقدّمات أنّ التكليف بحسب مقام التعلق وإن كان يتعلّق بنفس الموضوع الخارجي إلّا أنّه في مقام التحريك إنّما يحرّك إرادة العبد واختياره في فرض العلم، وللصورة النفسانيّة موضوعيّة لتحقّق الإرادة، والمقدار الممكن من العبد

وما هو باختياره إنّما هو ترك شرب ما قطع بخمريّته، والإصابة وعدمها وخمريّة المائع الخارجي وعدمها أجنبيّتان عن اختيار العبد وإرادته، فكما أنّ العاصي اختار شرب الخمر لقطعه بخمريّة المائع الخارجي، فكذلك المتجرّي اختار ذلك أيضاً لقطعه بها، والجهة الاختياريّة مشتركة بينهما، فيكون تحريك التكليف الواقعي مشتركاً بينهما لا محالة، وهذا معنى ما ذكرناه من شمول الإطلاقات الواقعيّة لعنوان المقطوع ولو كان القطع غير مصادف للواقع.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب مستند هذا التوهّم.

[في صحّة المقدّمة الأُولىٰ دون الثانية والثالثة]

وجوابه: أنّ المقدّمة الأُولى وإن كانت صحيحة ولا مناص عن الالتزام بها -كما أوضحناها في بحث الواجب المشروط- إلّا أنّ المقدّمة الثانية والثالثة ممنوعتان.

أمّا منع المقدّمة الثانية فلأنّ الإرادة إنّما تنشأ من العلم بالموجود الخارجي بما أنّه طريق إليه لا بما أنّ له موضوعيّة، ضرورة أنّ القاطع بوجود الماء أو الأسد إنّما يتحرّك أو يهرب لا من جهة وجود صفة نفسانيّة بما هي صفة، بل من جهة انكشاف الموجود الخارجي بها، والمحرّك لها إنّما هو الموجود الخارجي لكن لا مطلقاً بل بعد الانكشاف.

وبالجملة القاطع حيث إنّه يرى الواقع يتحرّك نحوه، لا أنّ الرؤية بنفسها محرّكة له، وهذا ظاهر وجداني لا يحتاج إلى زيادة بيان.

ثمّ إنّ كون العلم موضوعاً للإرادة بحيث يقيّد متعلّقها ممنوع أيضاً، بل انكشاف الواقع عند الشخص داع للحركة الخارجيّة من دون كونها متقيّدة بمتعلّق الانكشاف، فالعلم بعداوة زيد بما أنّه طريق إليها يكون داعياً إلى ضربه، وقد يتخلّف الداعي عن العمل، لا أنّ العلم بها يوجب وقوع الضرب على عنوان العدوّ، ضرورة أنّ الضرب

لا يقبل لأن يقع على العنوان، وإنّما يقع على الموجود الخارجي ليس إلّا، كما أنّ العلم بوجود الخمر خارجاً يكون داعياً للخمّار لشربه المائع الخارجي، وعند انكشاف الخلاف يكون التخلّف من قبيل تخلّف الداعي.

وأمّا منع المقدّمة الثالثة: فلأن الإرادة التشريعيّة وإن كانت محرّكة للإرادة التكوينيّة ونسبتها إليها نسبة حركة المفتاح إلى حركة اليد إلّا أنّ كون حركتها مرادة بنحو المعنى الاسمي الاستقلالي ممنوع، بل المراد إنّما هو الفعل الصادر بالإرادة والاختيار، لأنّه هو الذي يترتّب عليه المصلحة أو المفسدة، والإرادة تكون مرادة بنحو المعنى الحرفي الغير الاستقلالي.

ثمّ لا يخفى أنّ منع كلّ واحدة من المقدّمتين يكفي في بطلان ما أراد الخصم إثباته، ضرورة أنّه إذا منعنا المقدّمة الثانية -وهي دعوى كون الصورة النفسانيّة لها موضوعيّة في تحقّق الإرادة- وأثبتنا أنّ العلم بما هو طريق إلى الواقع يكون داعياً إلى الحركة فبانكشاف الخلاف وتبيّن عدم كون الموضوع الخارجي خمراً ينكشف أنّه لم يكن هناك محرّك، وإنّما كان هناك تخيّل الحركة، فلو سلّمنا أنّ الإرادة التكوينيّة هي التي يتعلّق بها الإرادة التشريعيّة بنحو المعنى الاسمي إلّا أنّ المحرّك هو نفس التكليف الواقعي المشروط بوجود موضوعه واقعاً، وهو مفقود في المتجرّي على الفرض، كما أنّا لو سلّمنا هذه المقدّمة ولكن التزمنا بكون متعلّق الإرادة التشريعيّة هو الفعل الإرادي دون نفس الإرادة والاختيار بنحو المعنى الاسمي -كما عرفت- فلايكون المتجرّي مشتركاً مع العاصي، ضرورة أنّه بانكشاف الخلاف في فرض التجرّي ينكشف أنّ متعلّق الإرادة التكوينيّة وهو شرب المائع الخارجي لم يكن متعلّقاً للإرادة التشريعيّة، إذ المفروض تعلّقها بنفس شرب الخمر الواقعي، وهو غير متحقّق، والمتحقّق إنّما هو إرادة الشرب واختياره المفروض عدم كونها متعلّقة للإرادة التشريعيّة.

والحاصل: أنّ دعوى اشتراك المتجرّي والعاصي في كون التكليف الواقعي شاملاً لهما في مقام التحريك الخارجي تتوقّف على إثبات كون العلم هو العلّة التامّة والموضوع لتحقّق الإرادة بما هو صفة نفسانيّة، وعلى إثبات كون الإرادة التكوينيّة بنفسها متعلّقة للإرادة التشريعيّة بنحو المعنى الاسمي دون الفعل الإرادي، وقد عرفت فسادهما بما لا مزيد عليه، فلا يبقى للدعوى المذكورة مجال أصلاً.

وأمّا التكلّم من الجهة الثانية فملخّصه أن يقال: إنّه بعد الفراغ عن عدم الإشكال في أنّ العناوين الطارئة على شيء ربما توجب تأكّد حكمه أو تبدّله في الجملة وقع النزاع والكلام في أنّ تعلّق القطع بشيء هل هو من تلك العناوين بأن يكون تعلّق القطع بخمريّة شيء -مثلاً- موجباً لتحقّق مفسدة فيه يترتّب عليها حكم شرعي أم لا؟

والتحقيق في المقام أن يقال: إنّه لا إشكال في عدم تغيّر الموضوع عمّا هو عليه بتعلّق القطع بخلافه، ضرورة أنّه لا يخرج الماء الخارجي عمّا هو عليه في الخارج، ولا يكون ذا مفسدة بتعلّق القطع بكونه خمراً، كما أنّه لا إشكال في عدم تغيّر الشرب الخارجي عمّا هو عليه، ولا يكون متّصفاً بالقبح بمجرّد القطع المذكور، لما ذكرنا من أنّ انكشاف الشيء لا يزيد عليه بشيء، فشرب الماء الخارجي على ما هو عليه من الإباحة الواقعيّة وعدم القبح في فعله وفي تركه بعد تعلّق القطع بخمريّته أيضاً، كما أنّه لا إشكال في أنّ تعلّق القطع بخمريّة المائع الخارجي يوجب القبح الفاعلي بإرادة شربه، وإلّا لخرج المتجرّي عن كونه متجرّياً على المولى وكونه في مقام معصيته.

إنّما الإشكال في أنّ القبح الفاعلي هل يستتبع خطاباً شرعيّاً مولويّاً بترك هذا الشرب أم لا؟ ويقع الكلام في ذلك تارة من جهة استتباع القبح الفاعلي لسراية الحرمة الثابتة للخمر الواقعي إلى مقطوع الخمريّة أيضاً، وأُخرى من جهة استتباعه لحكم آخر ثابت لنفس هذا العنوان.

أما استتباعه لسراية الحكم الأوّلي الثابت لنفس الخمر إلى مورده فهو غير معقول، فإنّ القبح الفاعلي في مرتبة متأخّرة عن التكاليف الواقعيّة، ضرورة أنّ ثبوت الحرمة للخمر الواقعي هو الموجب للقبح الفاعلي في شرب مقطوع الخمريّة ولو كان القطع بها مخالفاً للواقع، وما كان في مرتبة متأخّرة عن التكليف الواقعي لا يمكن استتباعه له.

وتوهّم: إمكان استتباعه له بنتيجة الإطلاق قياساً باستتباعه التضييق في الحكم الواقعي من باب نتيجة التقييد، كما في موارد اجتماع الأمر والنهي بناءً على الجواز وكون التركيب بينهما انضماميّاً، فإنّا قد ذكرنا في ذلك المبحث أنّ متعلقي الأمر والنهي وإن كانا مختلفين خارجاً إلّا أنّ ذلك لا يوجب صحّة المأمور به إذا كان عبادة في صورة العلم بجهة الحرمة، فإنّ القبح الفاعلي الناشئ عن اتّحاد وجود المأمور به مع المنهيّ عنه في مقام الإيجاد والتأثير يوجب عدم إمكان التقرّب بهذا الفرد، فيكون الفرد المتّصف بالقبح الفاعلي خارجاً عن إطلاق المأمور به بنتيجة التقييد، فإذا أمكن كون القبح الفاعلي موجباً للتضييق من باب نتيجة التقييد فيمكن كونه موجباً للتوسعة من باب نتيجة الإطلاق أيضاً.

مدفوع: بوجود الفارق بين المقامين، فإنّ التضييق في باب اجتماع الأمر والنهي إنّما هو لأجل منافاة القبح الفاعلي مع قصد التقرّب، فلا محالة يتقيّد المأمور به بغير صورة وجود القبح الفاعلي من باب نتيجة التقييد. وأمّا القبح الفاعلي في المقام فهو أمر آخر مباين للقبح الفعلي الموجب للحرمة في مرتبة سابقة عليه، والمفروض عدم تحقّق ذلك الموجب في مورد التجرّي، فلو كان القبح الفاعلي أيضاً موجباً لخطاب مولوي فلا بدّ وأن يكون موجباً لخطاب آخر غير الخطاب الأوّلي الناشئ عن القبح الفعلي الغير المتحقّق في مورد التجرّي. والتحقيق امتناع ذلك أيضاً، فإنّا قد ذكرنا

سابقاً أنّ تعلّق القطع بشيء ذي حكم يستحيل أن يكون موجباً لجعل حكم آخر على هذا العنوان، لاستلزامه اجتماع المثلين بنظر القاطع، فلا يمكن أن يكون هذا الحكم -المستلزم للمحال بنظر القاطع- محركا له إلى الامتثال، وما كان كذلك يستحيل جعله. فعنوان المقطوعيّة وإن كان من العناوين الطارئة على الشيء إلّا أنّ العنوان الطارئ إذا كان هو الانكشاف، فهو لا يزيد عن المنكشف في نظر المكلّف حتّى يوجب جعل حكم آخر له في قبال الحكم الأوّلي ليترتّب على ذلك تأكّد الحكم في مورد الاجتماع.

ولو أغمضنا عن هذا المحذور فلا مانع من استتباع القبح الفاعلي لحكم آخر ثابت لنفس عنوان المقطوع في قبال الحكم الواقعي الثابت لنفس الموضوع الواقعي.

وأمّا ما أُفيد في وجه الاستحالة -من أنّ القطع حيث إنّه لا يكون ملحوظاً استقلالياً في نظر القاطع ولا يكون الفعل صادراً عن المكلّف إلّا بعنوانه الأوّلي الاستقلالي دون عنوانه الطاري الآلي، ضرورة أنّ القاطع بخمريّة المائع الخارجي إنّما يشربه بما أنّه خمر لا بما أنّه مقطوع الخمريّة، بل يكون هذا العنوان مغفولاً عنه وغير ملتفت إليه غالباً فلا يمكن أن يكون متعلّقاً لحكم شرعي، إذ المتعلّق له لا بدّ وأن يكون من الأفعال الاختياريّة- **فمدفوع** بأنّ الموضوع الخارجي إنّما يكون ملتفتا إليه بالقطع، فصفة القطع حاضرة للنفس بذاتها، والموضوع الخارجي يكون حاضراً لها بها، ولا ريب أنّ صدور الفعل بهذا العنوان اختياري وملتفت إليه، غاية الأمر أنّه بالارتكاز لا بالتفصيل، وهذا لا ضير فيه، وإلّا لما كان عنوان المقطوع قابلاً لتعلّق الحكم به أصلاً ولو كان ذلك حكماً آخر أجنبيّاً عن حكم متعلّقه مع أنّه لا إشكال فيه ولا ريب، وإنكاره يستلزم هدم جميع ما ذكرناه في القطع الموضوعي مع أنّ هذا القائل ملتزم بها أيضاً.

ثمّ إنّه ظهر ممّا ذكرناه فساد توهّم أنّ ملاك استحالة جعل الحكم لعنوان الناسي -وهو أنّ الحكم الثابت لهذا العنوان يستحيل فعليّته فإنّه مع عدم الالتفات إلى

الموضوع يستحيل فعليّة الحكم ومحرّكيته له، ومع الالتفات إليه ينقلب الموضوع إلى ضدّه- جارفي المقام أيضاً، فإنّ من لم يلتفت إلى القبح الفاعلي وكون قطعه مخالفاً للواقع يستحيل فعليّة الحكم في حقّه، ومع الالتفات إليه ينقلب الموضوع إلى ضدّه.

وجه الظهور: أنّ المدّعى إذا كان هو استتباع القبح الفاعلي في خصوص المتجرّي لخطاب متعلّق به بخصوصه، فيرد عليه ما ذكر، ويصحّ القياس بالناسي في استحالة جعل الحكم له، لكنّه خلاف الواقع والمفروض فإنّ القبح الفاعلي مشترك بين العاصي والمتجرّي، وعلى تقدير استتباعه لحكم آخر يكون هذا الحكم ثابتاً في حقّ كلّ منهما، و إذا كان القبح الفاعلي مشتركاً بينهما فلا محالة يكون الحكم التابع له ثابتاً لكلي عنوان المقطوع به، كان القطع مصادفاً للواقع أم لم يكن، ولا ريب إنّ هذا العنوان ممّا يلتفت إليه المتجرّي. وعلى تقدير استتباعه لحكم آخر يمكن له الانبعاث عنه مع الالتفات إلى موضوعه، وأين ذلك من النسيان المستحيل أن يلتفت إليه مع بقائه على حاله؟

وبالجملة، القبح الفاعلي الموجود في التجرّي إن كان صالحاً للاستتباع لخطاب شرعي فالقبح الفاعلي الموجود في فرض العصيان يكون صالحاً له بالأوْليّة والأولويّة، فلا يكون الخطاب مختصّاً بخصوص المتجرّي حتّى يلزم من الالتفات إلى موضوعه انقلابه إلى ضدّه.

[في تحرير المسألة كلاميّةً]

وأمّا التكلّم من الجهة الثالثة -وهي الجهة الكلاميّة- فحاصله: أنّه ذهب جماعة إلى أنّ المتجرّي يستحقّ العقاب بعين ذاك الملاك الذي يوجب استحقاق العاصي.

وأمّا توهّم كون المتجرّي مستحقّاً له بملاك آخر، يختصّ به فلم يذهب إليه أحد ودون إثباته خرط القتاد.

وعمدة ما يستدلّ به على كون المتجرّي مستحقّاً للعقاب بملاك استحقاق العاصي له هو ما اعتمد عليه سيّد أساتيذنا العلّامة الشيرازي[1] ﷺ وأوضح مرامه في ضمن مقدّمات أربع:

الأُولى: أنّه لا إشكال في أنّ وظيفة المولى هو جعل الأحكام وإيصالها إلى المكلّفين بالطرق المتعارفة من إنزال الكتب وإرسال الرسل وأمرهم بتبليغها إلى أوصيائهم وأمرهم بالتبليغ إلى الرواة وهكذا... إلى أن تنتهي الأحكام إلى المكلّفين بها، وبالوصول إليهم تنتهي سلسلة البعث، ويحكم العقل بوجوب الانبعاث عنها. وحكم العقل بذلك -أعني حكمه بوجوب الطاعة وحسنها وقبح المعصية وحرمتها- حكم استقلالي يستحيل وجود حكم شرعي في مورده، إذ المفروض أنّ مرتّبة حكمه هي مرتبة الانبعاث، ففرض البعث في هذه المرتبة خلف محال. فوجوب الانبعاث عن تكاليف المولى المنحلّ إلى وجوب الطاعة وحرمة المعصية هو الوجوب الذاتي الذي ينتهي إليه وجوب كلّ واجب، كما أنّ طريقيّة القطع كانت ذاتيّة وإليها كانت تنتهي طريقيّة كلّ طريق.

والوجه في ذلك هو: أنّ هذا الوجوب لو لم يكن ذاتيّاً لما وجب امتثال حكم من الأحكام الإلهيّة، ضرورة أنّ وجوب الانبعاث عنها لو كان مجعولاً غير ذاتي لكان وجوب الانبعاث عن هذا الوجوب محتاجاً إلى جعل آخر وهكذا، فيدور أو يتسلسل، وهذا بخلاف ما إذا كان غير مجعول وكان ذاتيّاً فيكون وجوب كلّ واجب شرعي بعد وصوله إلى المكلّف داخلاً في هذه الكبرى العقليّة ويجب إطاعته بحكم العقل.

الثانية: إنّه قد ظهر ممّا ذكرناه أنّ حكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصية يغاير الأحكام العقليّة الأُخر، مثل حكمه بقبح التشريع، وقبح التصرّف في مال الغير،

---

١. تقريرات المجدّد الشيرازي، للروزدري، ج ٣، ص ٢٧٧-٢٨٥.

ونحوهما في أنّ مرتبة هذا الحكم العقلي هي مرتبة المعلول من الحكم الشرعي، ضرورة أنّ مرتبة الانبعاث من البعث هي مرتبة المعلول من العلّة. وأمّا مرتبة بقيّة الأحكام العقليّة فمرتبتها من الأحكام الشرعيّة مرتبة العلّة من معلولها، فإنّ حكم العقل بقبح التشريع وقبح التصرّف في مال الغير بضميمة قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع يكونان مثبتان للحكم الشرعي، فيكونان في مرتبة العلّة للحكم الشرعي بحرمة التشريع وحرمة التصرّف في مال الغير.

ثمّ إنّ هناك فرقاً بين هذا الحكم العقلي الذي هو في مرتبة المعلول وبين بقيّة الأحكام العقليّة التي هي في مرتبة العلّة من جهة أُخرى.

وحاصل هذا الفرق هو: أنّ هذا الحكم العقلي لا يكون ثابتاً إلّا في مورد إحراز الحكم الشرعي بطريق عقلي أو شرعي، وأمّا في موارد الشكّ أو الظنّ الغير المعتبر فلا يكون ثابتاً، بل يكون تلك الموارد محكومة بحكم عقلي آخر، وهو حكمه بقبح العقاب بلا بيان. وهذا بخلاف بقيّة الأحكام العقليّة، فإنّها كما تثبت في موارد الإحراز كذلك تثبت في موارد الشكّ أيضاً، فإنّ العقل لا يفرّق بين مورد العلم بعدم صدور التكليف من المولى وبين مورد الشكّ في صدوره في حكمه بقبح التشريع فيهما، كما أنّه لا يفرّق بين موارد العلم بكون المال مالاً للغير وبين موارد الشكّ في ذلك في حكمه بقبح التصرّف فيه.

نعم، بين حكمه بقبح التشريع في موارد عدم العلم بعدم الصدور وبين حكمه بقبح التصرّف عند الشكّ في كون المال مالاً للمتصرّف فرق أيضاً، فإنّ حكمه بقبح التشريع في موارد الشكّ حكم واقعي ناشئ عن الملاك الذي به حكم العقل بالقبح في موارد العلم بعدم الصدور، فإنّ قبح التشريع إنّما هو لكونه تصرّفاً في سلطان المولى بغير إذنه، وهو مشترك بين موارد العلم والشكّ، فحكمه بالقبح في الموردين

بملاك واحد مشترك بينهما. وأمّا حكمه بقبح التصرّف في موارد الشكّ في كون التصرّف فيه مالاً للمتصرّف فهو حكم طريقي ناشئ عن الاهتمام بالواقعيّات، فالملاك فيه غير الملاك في حكمه بالقبح عند إحرازكونه مالاً للغير، والفرق بين المقامين بذلك يستتبع ثمرات تظهر لك فيما بعد ذلك إن شاء الله تعالى.

الثالثة: أنّ العلم المأخوذ في موضوع حكم العقل بوجوب الطاعة وحرمة المعصية لا بدّ وأن يكون هو تمام الموضوع صادف الواقع أم لا، ضرورة أنّه لو كان موضوعه هو العلم المصادف لكان إحراز المصادفة -التي هي الجزء الآخر للموضوع- لازماً في حكمه بالوجوب، وعليه فلا يجب امتثال تكليف واصل من قبل المولى أصلاً، لاحتمال أن لا يكون هذا الإحراز مورداً لحكمه لاحتمال انكشاف الخلاف فيه وهذا يستلزم سدّ باب حكم العقل بوجوب الطاعة وحرمة المعصية بالكلّيّة.

وبالجملة فما يمكن أن يكون موضوعاً للحكم العقلي هو نفس الإحراز ليس إلّا، وأمّا تخصيصه بفرد دون فرد فغير معقول وموجب للمحذور المذكور.

الرابعة: أنّ الملاك لحكمه بوجوب الطاعة إذا استحال كونه هو القبح الفعلي، وإلّا لزم استحقاق العقاب في موارد الجهل أيضاً، فلا بدّ وأن يكون الملاك له هو القبح الفاعلي لانحصار الملاك في أحدهما وعدم قابليّة شيء آخر للملاكيّة، وإذا كان هو الملاك فلا بدّ من الالتزام باستحقاق المتجرّي للعقاب كالعاصي، لثبوت القبح الفعلي في كليهما، وما يختصّ بالعاصي من القبح الفعلي قد عرفت كونه أجنبيّاً عن الملاك واستحالة كونه موجباً لاستحقاق العقاب.

ولا يخفى عليك أنّ لازم هذه المقدّمات وإن كان هو استحقاق المتجرّي للعقاب بملاك استحقاق العاصي له، إلّا أنّ المقدّمة الثالثة والرابعة منها محلّ نظر بل منع.

أمّا المقدّمة الثالثة: فلأنّ العلم وانكشاف الواقع وإن كان هو الموضوع في هذا

الحكم العقلي كما عرفت في المقدّمة الثانية إلّا أنّه غير متحقّق في باب التجرّي والمتحقّق في مورده هو الجهل المركّب، وأنّى لهم بإثبات سراية أحكام العلم للجهل ولسنا ندّعي أنّ أحكام العلم ثابت لفرد دون فرد، بل ندّعي عدم ثبوت أحكام العلم لغيره.

وبالجملة إنّ ما تقتضيه وظيفة العبوديّة هو لزوم انبعاث العبد عن البعث الواصل إليه، وأمّا لزوم انبعاثه عن البعث التخيّلي فلا يحكم به العقل أصلاً، لعدم كون ترك هذا الانبعاث ظلماً للمولى وحركة على خلاف إرادته ورضاه. والمتجرّي في حال كونه متجرّياً وإن كان يرى مخالفته محكومة بالقبح العقلي إلّا أنّ من جهة عدم احتماله لعدم المصادقة وتخيّله أنّه يخالف البعث الواصل من المولى، وبعد انكشاف الخلاف ينكشف أنّه لم يكن هذه المخالفة محكومة بالقبح، لعدم كونه معصية ومخالفة للبعث الواصل.

والحاصل: أنّ حكم العقل بوجوب الطاعة وحرمة المعصية إنّما هو بملاك العبوديّة والمولويّة، وأنّ العبد لا بدّ وأن ينبعث عن البعث الواصل من المولى وينزجر عن زجره الواصل، وهذا الملاك غير متحقّق في موارد التجرّي قطعاً، ووجود ملاك آخر في مورد التجرّي يوجب استحقاق العقاب، مع أنّه خلاف المدّعى قد عرفت أنّ دون إثباته خرط القتاد.

وأمّا المقدّمة الرابعة: فلأنّ ملاك استحقاق العقاب وإن لم يكن هو القبح الفعلي -كما أفاده ﷺ- إلّا أنّ ذلك لا يستلزم كون القبح الفاعلي الموجود في صورة التجرّي ملاكاً له أيضاً.

بيان ذلك: أنّ القبح الفاعلي المتحقّق في فرض العصيان ليس أمراً مغايراً للقبح الفاعلي الواصل إلى المكلّف، بل نفس القبح الفعلي بعدم فرض علم المكلّف

به يوجب اتّصاف الفعل بالقبح الفاعلي، وهذا هو الملاك في استحقاق العقاب. وأمّا القبح الفاعلي الموجود في التجرّي فهو مغاير لهذا المعنى من القبح الفاعلي، وإنّما هو مجرّد كشف الفعل عن سوء السريرة وشقاوة الفاعل، وأين ذلك من القبح الفاعلي الموجود في فرض العصيان؟ وإثبات كونه ملاكاً لاستحقاق العقاب أيضاً يحتاج إلى مؤونة أُخرى وإقامة برهان آخر، وقد عرفت أنّ دون إثباته خرط القتاد.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ التجرّي لا يكون مستتبعاً للقبح الفعلي، ولا يكون القبح الفاعلي الموجود في مورده مستتبعاً لخطاب مولوي، ولا موجباً لكون التجرّي في حكم المعصية في استحقاق العقاب، وبعد ذلك لا يبقى مجال للبحث عن كونه محكوماً بالحرمة الشرعيّة فقهيّاً. وهل يمكن إثبات الحرمة لموضوع آخر أعمّ من التجرّي المبحوث عنه في المقام، ومن إتيان مقدّمات الحرام بقصد التوصّل إليه ومن إيجاد بعض المقدّمات لصدور الحرام من الغير أم لا؟

ربما يقال بأنّ نيّة السوء -التي يكون لها مظهر عملي في الخارج- تكون محرّمة شرعاً، ويستدلّ على ذلك بالإجماع وبالأخبار.

ولا يخفى عدم تماميّة هذه الدعوى، لوضوح عدم قيام الإجماع على هذه الكبرى الكلّيّة.

نعم، لا يبعد قيامه على بعض المسائل الجزئيّة لكن كونها من قبيل المقام ممنوعة.

منها: حكمهم بحرمة تأخير الصلاة لمن ظنّ تضيّق الوقت ولو انكشف بعد ذلك سعته.

ومنها: حكمهم بوجوب إتمام الصلاة لمن ظنّ بالخطر في السفر، لكون السفر معصية ولو انكشف بعد ذلك كون الطريق مأموناً.

وجه المنع هو: أنّ حكمهم في المسألة الأُولى بتحقّق المعصية ليس من جهة حرمة

التجرّي، وإنّما هو لأجل أنّ خوف تضيّق الوقت -ولو لم يكن هناك ظنّ بالضيق- أيضاً هو تمام الموضوع لوجوب البدار، وأين ذلك من التجرّي المبحوث عنه في المقام؟

وأمّا حكمهم بوجوب الإتمام لمن ظنّ الخطر في الطريق فهو مبنيّ على وجوب دفع الضرر المظنون عقلاً.

وتوضيح الحال فيه هو: أنّ الظنّ قد يتعلّق بالضرر الأُخروي، وأُخرى بالضرر الدنيوي لا إشكال في أنّه إذا تعلّق بالضرر الأُخروي يكون العقل حاكماً بوجوب دفعه إرشاد إلى عدم الوقوع فيه، ولا يكون هذا الحكم مستتبعاً لخطاب مولوي، فإنّه من فروع حكمه بوجوب الطاعة وحرمة المعصية، لأنّ الملاك في حكمه بذلك هو دفع العقاب، ولا يفرق في ذلك بين كونه مقطوعاً أو مظنوناً أو مشكوكاً.

وأمّا حكمه بوجوب دفع الضرر الدنيوي المظنون بل المشكوك فلا مانع من استتباعه لخطاب مولوي شرعي إلّا أنّ كون مخالفته معصية حكميّة ليكون داخلاً في باب التجرّي يتوقّف على كون حكمه بذلك طريقاً مغايراً الحكمة بوجوب دفع الضرر المقطوع، وهذا غير مسلّم، بل الظاهر أنّ حكمه بوجوب دفع الضرر المقطوع وغير بملاك واحد، وهو قبح إلقاء النفس فيما لا يؤمن من ضرره، كما ربما يدّعى كون ذلك هو الظاهر من قوله تعالى: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾[1] وعليه فلا يتصوّر هنا انكشاف خلاف في موضوع هذا الحكم، إذ تمام الموضوع له هو نفس عدم الأمن من الضرر وأين ذلك من باب التجرّي؟

وبالجملة، فساد توهّم قيام الإجماع على تلك الكبرى الكلّيّة المنطبقة على موارد التجرّي أيضاً الناشئ من حكمهم في هذين الفرعين من الموضوع بمكان، ولا يحتاج إلى أزيد من ذلك من البيان.

---

١. البقرة: ١٩٥.

وأمّا الأخبار الدالّة على ثبوت العقاب بنيّة السوء فهي متعارضة بأخبار أُخر دلّت على العفو عنها. والجمع بينهما بحمل الطائفة الثانية على النيّة المجرّدة وحمل الطائفة الأُولى على النيّة مع الإظهار وان كان جمعاً حسناً إلّا أنّه يتوقّف على وجود شاهد من الأخبار وعمل جمع من الأصحاب على طبقه، وإلّا فهو جمع تبرّعي لا يمكن كونه منشأ للفتوى.

نعم، يمكن أن تكون الرواية[1] الواردة في دخول القاتل والمقتول كليهما في النار من جهة تحقّق القتل من أحدهما والإرادة من الآخر -التي هي العمدة في أخبار الباب- دالّة على حرمة نيّة السوء إذا وقعت الحركة على طبقها، لكن لا مطلقاً، بل في خصوص ما إذا كان المانع عن عدم تحقّق المعصية أمراً خارجيّاً حائلاً بين الشخص وبين المعصية. وبها يخصّص أخبار العفو عن نيّة المعصية وتحمل على غير تلك الصورة، ولكن مع ذلك لا يمكن الحكم بحرمة التجرّي، إذ المتجرّي وإن كان ناوياً للسوء إلّا أنّه لم يقع منه في الخارج تصدٍّ نحوه، بل كان ما فعله تصدّياً خياليّاً. وغاية ما أمكننا أن نحكم بحرمته هو ما إذا كان التصدّي حقيقيّاً، كما هو مورد الرواية الدالّة على الحرمة لا ما إذا كان خياليّاً كما في المقام.

[في التنبيه على أُمور]

وينبغي التنبيه على أُمور:

[الأمر الأوّل: في دفع الإشكال على الأخبار الدالّة على العفو عن نيّة السوء]

أنّه ربّما يشكل على الأخبار الدالّة على العفو عن نيّة السوء بأنّها تنافي قاعدة اللطف، فإنّها تقتضي تبعيد المكلّف عن المعصية وتقريبه إلى الطاعة، والعفو اللازم

---

١. التهذيب، ج ٦، ص ١٧٤ ح ٣٤٧؛ الوسائل، ج ١٥، ص ١٤٨، الباب ٦٧ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ١.

ينافي ذلك، إذ لا يكون بعده رادع للمكلّف عن نيّة المعصية. ويمثله يشكل على ما دلّ على العفو عن الصغائر في فرض الاجتناب عن الكبائر.

ولكنه لا يخفى فساد الإشكال في كلا المقامين.

أمّا في المقام فلأنّ الناوي للمعصية لا يتحقّق منه النيّة بما أنّها نيّة بنحو المعنى الاسمي حتّى تكون الأخبار الدالّة على العفو عنها موجبة لتحقّقها من المكلّف بل تحقّق النيّة منه إنّما يكون باعتباركونها فانية في المنويّ وبنحو المعنى الحرفي، [و] الالتفات إلى قبح المعصية والى ترتّب العقاب عليها يكفي في الرادعية عن تحقّق النيّة ولو مع القطع بعدم ترتّب العقاب على نفسها.

وبعبارة أُخرى: جعل العقاب على المنويّ وما يصدر من المكلّف خارجاً كما أنّه يكفي في كونه رادعاً عن تحقّق نفسه في الخارج كذلك يكفي في كونه رادعاً عن تحقّق نيّته، فإنّ الملتفت إلى قبح المنويّ مع التزامه بعدم ارتكاب القبيح لا يتحقّق منه نيّة لا محالة.

وأمّا في مسألة العفو عن الصغائر فلأنّ العفو عنها إذا كان مطلقاً وغير متعلّق على شيء لكان للإشكال المذكور - من كونه منافياً لقاعدة اللطف - مجال واسع، وأمّا إذا كان معلّقاً على الاجتناب عن الكبائر، فكونه منافياً لها يتوقّف على إمكان الوثوق من المرتكب لها بأنّه لا يرتكب كبيرة أصلاً حتّى يكون مأموناً من العقاب حين ارتكابها، وحصول هذا الوثوق من البعد بمكان يلحق بالمستحيل العادي، ومع عدم حصوله لا يمكن أن يكون العفو المعلّق مؤمّناً له حين الارتكاب حتّى يكون منافياً لقاعدة اللطف.

[الأمر] الثاني: [في أنّ جريان التجرّي في الأمارات والأُصول مبنيّ على جَعْل السببيّة]

إنّا قد ذكرنا في صدر المبحث أنّ التكلّم في التجرّي لا يختصّ بخصوص مورد القطع، بل يجري في موارد الأُصول والأمارات مطلقاً، محرزة كانت أو غير محرزة.

ولكنّه لا يخفى أنّ حجّيّة الأمارات أو الأُصول إذا كانت من باب السببيّة، فيمكن تحقّق التجرّي من جهتين: الأُولى: من جهة الواقع. الثانية: من جهة المخالفة للحكم الظاهري.

وتوضيح ذلك: أنّه إذا دامت البيّنة على خمريّة مائع خارجي، فالشارب له تارة يشربه من جهة عدم مبالاته بشرب الخمر، وأُخرى لعدم مبالاته بمخالفة البيّنة من جهة عدم بنائه على كونها حجّة، وإلّا فلو كانت الخمريّة مقطوعة عنده لما تحقّق منه الشرب خارجاً. أمّا التجرّي من الجهة الأُولى فلا يكون إلّا بالإضافة إلى الحكم الواقعي، وأمّا بالإضافة إلى الجهة الثانية فكونه تجرّياً يتوقّف على انكشاف عدم جعل الشارع للبيّنة حجّة وإلّا فيكون الشرب معصية حقيقيّة ويخرج بذلك عن مبحث التجرّي.

والحاصل: أنّ شرب المائع الذي قامت الحجّة على خمريّته عند المكلّف كما يكون تجرّياً بالإضافة إلى الواقع فيما إذا انكشف عدم الخمريّة بعد الارتكاب، كذلك يكون تجرّياً بالإضافة إلى الحكم الظاهري المقطوع جعله من قبل الشارع المنكشف خلافه بعد ذلك بانكشاف عدم إعطاء الشارع لها صفة الحجّيّة.

وأمّا بناءً على كون الحجّيّة من باب الطريقيّة -كما هو المختار عندنا- فليس هناك حكم ظاهري مجهول في موارد قيام الحجّة الشرعيّة أصلاً حتّى يمكن فرض التجرّي بالإضافة إليه في قبال الواقع، فيتمحّض التجرّي عند قيام الحجّة عند المكلّف على خمريّة مائع مثلاً في التجرّي بالإضافة إلى الواقع ليس إلّا.

ثمّ لا يخفى أنّ في موارد الأُصول والأمارات النافية للتكليف وإن أمكن الاحتياط وكان حسناً -على ما سيجيء إن شاء الله تعالى من عدم منافاة وجود الحجّة على العدم مع حسن الاحتياط- إلّا أنّ من لم يحيط واقتحم فيها إذا كان في اقتحامه مستند إلى الحجّة الموجودة فيها، فلا يتحقّق منه التجرّي ويكون معذوراً ولو انكشف وقوعه في المخالفة الواقعيّة.

وأمّا إذا لم يكن الاقتحام استناداً إلى الحجّة الشرعيّة، بل لرجاء تحقّق المعصية منه، كمن شرب المائع المحكوم بعدم الخمريّة برجاء كونه خمراً، فلا ريب في حسن مؤاخذته إذا كان الاقتحام موجباً لتحقّق المخالفة الواقعيّة، فإنّ المخالفة الواقعيّة إنّما يقبح العقاب عليها إذا كانت مستندة إلى حجّة شرعيّة أو عقليّة، وأمّا في غير ذلك فلا موجب لقبحه. وسيجيء تفصيل الكلام في ذلك في مبحث البراءة إن شاء الله تعالى، بل لو بنينا على استحقاق المتجرّي للعقاب فلا ريب في حسن المؤاخذة في المقام ولو لم يكن الاقتحام موجباً لتحقّق المخالفة الواقعيّة.

وبالجملة، حال من لا يستند في اقتحامه إلى حجّة شرعيّة أو عقليّة حال من لم يكن عنده حجّة أصلاً في أنّه مع وجود المخالفة الواقعيّة يستحقّ عقاب العاصي، ومع عدمها يستحقّ عقاب المتجرّي، وصرف وجود الحجّة مع عدم الاستناد عليها لا يوجب رفع العقاب عن المرتكب، بل يمكن أن يقال بأشدّية العصيان أو التجرّي عند قيام الحجّة النافية مع عدم الاستناد إليها من العصيان أو التجرّي في موارد القطع بالمخالفة، فإنّ الإقدام على مخالفة المولى وعصيانه حتّى في الموارد المحتملة رجاءً لتحقّق المعصية لا ينشأ إلّا عن سوء سريرة أقوى من سوء السريرة الموجودة في موارد القطع بالمخالفة، فالعقاب عليه في فرض المصادفة وعدمها يكون أولى من العقاب على المعصية أو التجرّي الموجودين في موارد القطع.

[الأمر] الثالث: [في تعرّض كلام صاحب الفصول في ذهابه إلى انقسام التجرّي إلى أقسام خمسة]

إنّ صاحب الفصول ﷺ بعد ما ذهب إلى قبح التجرّي في حدّ ذاته التزم بانقسامه إلى الأحكام الخمسة باعتبار مزاحمة قبحه في بعض الموارد بالمصلحة

الواقعيّة، ففي مثل ما إذا تجرّى العبد بعدم قتل من قطع بعداوته للمولى التزم بعدم القبح بل بالحسن فيما إذا انكشف كونه ابناً للمولى[١].

ثمّ إنّه ذكر في بعض كلماته أنّه إذا صادف التجرّي المعصية الواقعيّة تداخل عقابهما[٢].

وحاصل ما ذكره فيحلّ إلى دعاوٍ ثلاث:

الأُولى: إنّ قبح التجرّي يمكن زواله بعروض عنوان آخر موجب لحسنه، فيختلف حاله في الحسن والقبح باختلاف الوجوه من الاعتبارات.

الثانية: إنّ مصادفة مورد التجرّي لمحبوب المولى واقعاً من جملة الوجوه التي بها يرتفع قبح التجرّي.

الثالثة: إنّ في صورة مصادفة التجرّي للمعصية الواقعيّة يتداخل عقابهما.

وكلّ هذه الدعاوي فاسدة.

أمّا الدعوى الأُولى فيبطلها أنّ الأفعال باعتباركونها حسنة أو قبيحة بحكم العقل على أقسام ثلاثة، فإنّ منها ما ليس فيه اقتضاء الحسن والقبح أصلاً، ويحتاج في اتّصافه بهما إلى عروض عنوان خارجي عليه، وهذا كالمباحات، فإنّها لا تتّصف بالحسن والقبح في حدّ ذواتها. نعم، إذا عرض لها عنوان محسّن أو مقبّح، فهي تتّصف بالحسن أو القبح.

ومنها: ما يكون فيه اقتضاء الحسن أو القبح لكن لا يمتنع أن يعرض له عنوان آخر يغيّره عمّا هو عليه، وهذا كالصدق والكذب، فإنّ الأوّل مقتض للحسن وما لم يكن هناك جهة أُخرى كالإضرار بمؤمن مثلاً فيتّصف بالحسن، كما أنّ الثاني فيه

---

١. الفصول، ص ٤٣١-٤٣٢.

٢. الفصول، ص ٨٧.

اقتضاء القبح وما لم يعرض له جهة محسّنة -كإنجاء مؤمن أو دفع فتنة مثلاً- فيتّصف بالقبح، فالصدق مع بقاء عنوانه يمكن أن يتّصف بالقبح لعروض عنوان آخر، كما أنّ الكذب مع كونه كذباً يمكن أن يتّصف بالحسن لأمر خارجي.

ومنها: ما يكون علّة تامّة للحسن أو القبح، ولا يمكن فيه الانفكاك أصلاً، وهذا كالعدل والظلم، فإنّهما مع بقائهما على عنوانهما يستحيل أن يتغيّرا عمّا هما عليه.

نعم، يمكن أن يكون بعض العناوين مخرجاً للشيء عن كونه عدلاً أو ظلماً كما في ضرب اليتيم، فإنّه إذا كان بعنوان التأديب يخرج عن كونه ظلماً ويكون عدلاً في حقّه، لا أنّه يتّصف بالحسن مع بقائه على كونه ظلماً، وكما في حكم الشارع بأخذ المال من الكافر الحربي، فإنّ الشارع بعد إلغائه مالكيته وجعل ما يملكه هنيئاً للمسلمين لا يكون الأخذ منه بالغلبة والقهر ظلماً في حقّه.

ولا يخفى أنّ عنوان التجرّي على المولى وكشفه عن سوء سريرة العبد لا يمكن أن يعرض له جهة أُخرى محسّنة، فإنّه كالمعصية الحقيقيّة في كونه ظلماً على المولى، فكما أنّه لا يمكن اتّصاف المعصية الحقيقيّة بالحسن أصلاً فكذلك يكون التجرّي أيضاً.

وبالجملة، القبح الفاعلي الموجود في التجرّي إنّما هو من لوازم ذاته، ويستحيل انفكاكه عنه أبداً.

وأمّا الدعوى الثانية فيبطلها إنّا ولو سلّمنا إمكان عروض عنوان موجب لارتفاع قبح التجرّي إلّا أنّ المصادقة مع محبوب المولى واقعاً لا يمكن أن يكون من هذا القبيل، فإنّ الأُمور الغير الاختياريّة كما لا يمكن أن تكون معروضة للحسن أو القبح، فكذلك لا يمكن أن تكون من العناوين المزيلة للحسن أو القبح، ضرورة أنّ ضرب اليتيم لا للتأديب لا يمكن أن يقع حسناً ولو ترتّب عليه الأدب خارجاً، كما أنّ الكذب لا يرتفع عنه قبحه بمجرّد مصادفته لإنجاء مؤمن أو دفع فتنة واقعاً، ومصادفة مورد

التجرّي مع ما هو محبوب المولى واقعاً -لكونها خارجة عن الاختيار- يستحيل كونها دافعة لقبح التجرّي وموجبة لحسنه، ولذا اعترف بمعذورية من لم يتجرّ على مولاه، وبعدم فعله القبح لو أتى بما هو مبغوض للمولى واقعاً[1]، فكما أنّ المبغوضيّة الواقعيّة لا توجب قبحاً في ترك التجرّي على المولى، فكذلك لا توجب المحبوبيّة الواقعيّة حسناً في التجرّي.

فإن قلت: إذا كان دخل الأُمور الواقعيّة الخارجة عن الاختيار في اتّصاف الفعل بالحسن أو القبح محالاً، فلما إذا أنكرت استحقاق المتجرّي للعقاب مع أنّ المصادفة الواقعيّة في العاصي وعدم المصادفة في المتجرّي خارجان عن الاختيار فكما أمكن دخل المصادفة الواقعيّة في استحقاق العقاب وفي صدور القبيح منه خارجاً فكذلك يمكن دخل المصادفة مع محبوب المولى رافعة للقبح عن التجري.

قلت: المستحيل إنّما هو دخل الأُمور الغير الاختياريّة في اتّصاف شيء بالحسن أو القبح وكونها مزيلة ورافعة لهما كما في المقام، وأمّا كونها موجبة لعدم تحقّق القبيح فلا محذور فيه أصلاً، وما التزمناه هناك إنّما هو من هذا القبيل لا القسم الأوّل، فإنّا قد ذكرنا هناك أنّ الموجب للعقاب هو القبح الفعلي مع كونه محرزاً عند الفاعل. ومن المعلوم أنّ عدم المصادفة الواقعيّة يوجب عدم تحقّق القبيح من المكلّف لا أنّها توجب ارتفاع القبح عمّا هو متّصف به في حدّ نفسه، وكم فرق بين كون الأمر الغير الاختياري رافعاً للقبح وكونه مانعاً عن تحقّق القبيح خارجاً، وما أنكرناه في المقام هو الأوّل دون الثاني.

وأمّا الدعوى الثالثة فيرد عليها: أنّا إذا بنينا على استحقاق المتجرّي للعقاب بملاك استحقاق العاصي له، فليس في مورد العصيان إلّا ملاك واحد للعقاب فأين

---

١. الفصول، ص ٤٣٢.

عقابان حتّى يتداخلا؟ وإذا بنينا على استحقاق المتجرّي له بملاك اخر يخصّ به في قبال ملاك استحقاق العاصي له، فكيف يمكن فرض المصادفة في صورة التجرّي حتّى يكون هناك ملاكان لاستحقاق العقاب فيلتزم بتداخلهما!؟

وكيف كان فلا نعقل معنى محصّلاً لتداخل العقابين في فرض المصادفة، إلّا أن يريد من المصادفة مورد التجرّد الحرام آخر، كما إذا قطع المتجرّي بخمريّة مائع فشربه فظهر كونه مغصوباً. وحينئذ فإن بنينا على جواز العقاب على جنس الحرام المعلوم وإن كان المكلّف مخطئا في فصله كما هو المختار عندنا -على ما سيجيء تفصيله في بحث الاشتغال- أو بنينا على جواز العقاب على نفس الحرام الواقعي وهو الغصب في الفرض المزبور بعد معلوميّة حرمة الفعل الخارجي ولو بعنوان آخر، فلا محالة تتحقّق المعصية بالإضافة إلى جنس الحرام المعلوم، أو بالإضافة إلى الحرام الواقعي، ويتحقق التجرّي بالإضافة إلى خصوصيّة الخمر المعلوم للمكلّف، فيجتمع المعصية والتجري في محلّ واحد باعتبارين.

وأمّا إذا بنينا على عدم صحّة العقاب على جنس الحرام المعلوم ولا على الفرد الواقع الموجود في ظرف القطع بفرد آخر خطأ لما اجتمع المعصية والتجري حتّى في الفرض المزبور.

الأمر الثالث: [في تحقيق قاعدة الملازمة]

في تحقيق قاعدة الملازمة، وما ذهب إليه الأخباريّون من عدم اعتبار الدليل العقلي في الأحكام الشرعيّة. وهذه المسألة وإن وقع فيها ما وقع من الاضطراب وكثرة النقض والإبرام في كلماتهم إلّا أنّه لا حاجة لنا إلى ذكرها، وتمييز الصحيح منها من سقيمها، فإنّ روح المراد وحقيقة المطلب إنّما تتّضح بالبحث عن جهات أربع:

[وفيه جهات أربع]

الجهة الأُولى: في بيان أنّ الأحكام الشرعيّة هل هي تابعة للمصالح والمفاسد أم لا؟ والمخالف في هذه المسألة هم الأشعريّة، ولهم في ذلك قولان:

الأوّل: أنّ الأحكام بأجمعها جزافيّة، والشارع له أن يأمر بكلّ ما يريد وينهي عن كلّ ما يريد، وليس هناك مصلحة ومفسدة أصلاً. وهذه الطائفة أنكروا وجود الحسن والقبح بالكلّيّة، والتزموا بعدم قبح الترجيح بلا مرجّح. ولا ريب أنّ هذا القول مناف لضرورة العقل والوجدان، لكن الالتزام به ممّن لا يلتزم بالعقل وينكر كلّ بديهي ليس بعزيز.

الثاني: أنّ الأحكام إنّما جعلت لمصلحة اقتضت التشريع وحفظاً لتلك المصلحة لا بدّ من إيجاب أُمور وتحريم أُمور، وحيث إنّ الأفعال بعضها مشتملة على المصلحة وبعضها الآخر على المفسدة، فهما صارتا مرجّحتين في إيجاب ما فيه المصلحة وتحريم ما فيه المفسدة، وإلّا فليست المصلحة أو المفسدة بنفسهما مناطين لجعل الواجب أو الحرمة، وهذا القول ربما مال إليه بعض العدليّة تبعاً لهم.

ولا يخفى اشتراك هذا القول مع القول الأوّل في الفساد، فإنّ الضرورة قاضية بعدم المصلحة في جعل المكلّفين في الكلفة إلّا إيصال المصالح إليهم وتبعيد المفاسد عنهم، وإلّا فأيّ مصلحة تقتضي جعلهم في الكلفة مع عدم رجوع المنفعة إليهم؟

هذا وقد تواترت الأخبار معنى بمضمون قوله ﷺ: «**ما من شيء يقرّبكم إلى الجنّة ويبعدكم عن النار إلّا وقد أمرتكم به وما من شيء يقرّبكم إلى النار ويبعّدكم عن الجنّة إلّا وقد نهيتكم عنه**»[1] الصريح في انبعاث الأحكام عن المصالح والمفاسد في الأفعال.

---

١. **الكافي**، ج ٢، ص ٧٤ (باب الطاعة والتقوى) الحديث ٢؛ **الوسائل**، ج ١٧، ص ٤٥، الباب ١٢ من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث ٢.

وكيف كان فلا ريب في أنّ مناطيّة المصالح والمفاسد للأحكام ضرورية لا يمكن إنكارها، وسيجيء إن شاء الله تعالى في الجهة الرابعة بعض المغالطات الواقعة في هذا المقام والكشف عنها.

ثمّ لا يخفى أنّ إنكار قبح الترجيح بلا مرجّح المختصّ بالأشاعرة إنّما هو مع عدم وجود المرجّح أصلاً، وعليه بنوا إنكار تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، كما عرفت آنفاً، وأمّا الترجيح في الفرد مع وجود المصلحة في النوع من دون مرجّح في خصوص ذلك الفرد فهو ليس تقبيح، ضرورة أنّ العاقل لا يفوّت المصلحة الثابتة في النوع بعدم وجود المرجّح في خصوص فرد من أفراده، وقد بيّنّا تفصيل هذا المطلب ونقلنا عن الفخر الرازي كلاماً لطيفاً في هذا المقام في بحث الطلب والإرادة، فراجع.

الجهة الثانية: في بيان أنّ العقل هل يدرك الحسن والقبح بعد الفراغ عن إثبات أنفسهما أم لا؟

والتحقيق أن يقال: أنّ العقل وإن لم يكن له إدراك جميع المصالح والمفاسد إلّا أنّ إنكار إدراكه لهما في الجملة وبنحو الموجبة الجزئيّة مناف للضرورة أيضاً، ولولا ذلك لما ثبت أصل الديانة ولزم إفحام الأنبياء، إذ إثبات النبوّة العامّة فرع إدراك العقل لقاعدة وجوب اللطف، كما أنّ إثبات النبوّة الخاصّة بظهور المعجزة على يد مدعيها فرع إدراك العقل قبح إظهار المعجزة على يد الكاذب، ومع إنكار إدراك العقل للحسن والقبح بنحو السالبة الكلّيّة، كيف يمكن إثبات أصل الشريعة فضلاً عن فروعها!؟

الجهة الثالثة: في بيان أنّ حكم العقل -بعد تسليم إدراكه للحسن أو القبح بنحو الموجبة الجزئيّة- هل يكون ملازماً لثبوت الحكم الشرعي أم لا؟

ربّما يقال بعدم الملازمة، فإنّ إدراك العقل لمناط الحكم من الحسن أو القبح لا يلزم عدم وجود ما يكون مزاحماً له في مورده، إذ يحتمل أن يكون هناك جهة

أُخرى خفيت على العقل، والشارع الحكيم على الإطلاق لاطّلاعه على الجهة المخفيّة على العقل لم يحكم على طبق حكمه، ومع هذا الاحتمال كيف يمكن القول بملازمة الحكمين دائماً!؟

وأنت خبير بفساده، فإنّ الكلام إنّما هو فيما إذا استقلّ العقل بحكم، ووجود هذا الاحتمال في مورد حكمه خلف واضح، ضرورة عدم إمكان الاستقلال بحكم مع احتمال وجود المزاحم، والكلام إنّما هو في مورد لا يتطرّق هذا الاحتمال، ومع عدم تطرّقهِ لا ريب في استكشاف الحكم الشرعي بعد فرض تبعيّته للمصلحة أو المفسدة بحكم العقل، فتكون الملازمة ثابتة من الطرفين.

ثمّ إنّ صاحب الفصول ﷺ ذهب إلى إنكار الملازمة من الطرفين[1]، واستدلّ عليه بوجوه يرجع بعضها إلى دعوى وجود الحكم الشرعي مع عدم وجود الملاك في مورده وبعضها إلى دعوى وجود الملاك مع عدم وجود الحكم الشرعي في مورده.

منها: وجود الأوامر الامتحانيّة في الشريعة مع عدم وجود الملاك في متعلّقاتها[2].

وفيه: أنّ المأمور به في الأوامر الامتحانيّة إنّما هو فعل بعض المقدّمات، وهو مشتمل على المصلحة، وأمّا توجيه الأمر إلى ذي المقدّمة فهو من جهة الإيهام لمصلحة فيه، وإلّا فهو ليس بمأمور به حقيقة.

ومنها: أنّه ثبت لنا في الشريعة موارد لم يحكم الشارع فيها على طبق الملاكات الموجودة فيها، كما هو مقتضى قوله ﷺ: «لولا أن أشقّ على أُمّتي لأمرتهم بالسواك»[3] بل أمرنا بالسكوت فيما سكت الله عنه في قوله ﷺ: «اسكتوا عمّا سكت الله عنه،

---

١. الفصول، ص ٣٣٧.

٢. الفصول، ص ٣٣٧-٣٣٨.

٣. الكافي، ج ٣، ص ٢٢-١؛ الفقيه، ج ١، ص ٣٤-١٢٣؛ الوسائل، ج ٢، ص ١٧، الباب ٣ من أبواب السواك، الحديث ٤، و١٩، والباب ٥ من تلك الأبواب، الحديث ٣.

فإنّ الله لم يسكت عنها نسياناً»[١] إلى آخره، فإذا أمكن تخلّف الحكم الشرعي عن الملاك ولو في مورد واحد، فبمجرّد إدراك العقل لحسن شيء أو قبحه لا يمكن استكشاف الحكم الشرعي في ذلك المورد، بل لا بدّ من السكوت فيه[٢].

وفيه: أنّ الكلام إنّما هو في مورد لا يتطرّق فيه احتمال المزاحم، مثل المشقّة ونحوها، إذ معه لا يمكن استقلال العقل حتّى يستكشف به الحكم الشرعي.

ومنه يظهر فساد توهّم دخول المقام في موارد الأمر بالسكوت، فإنّ في موارد الاستقلال يكون الحكم الشرعي واصلاً بطريق الرسول الباطني، ولا فرق في وصول الحكم بين أن يكون بتوسّط الرسول الظاهري أو الباطني، بل الوصول بتوسّط الثاني لكونه قطعياً يكون أقوى من الوصول بتوسّط الرسول الظاهري، فإنّه في غالب الموارد لا يكون إلّا ظنّياً.

وبالجملة السكوت إنّما يتحقّق في موارد عدم وصول الحكم، وأمّا موارد الوصول فلا معنى لتوهّم دخولها في الأخبار الآمرة بالسكوت أصلاً.

ومنها: أنّه لا إشكال في النهي عن العمل ببعض الطرق، كالظنّ القياسي كما أنّه لا إشكال في الأمر بالعمل ببعضها الآخر، مع أنّ الأوّل ربما يكون مصادفاً للواقع، فيكون في مورده ملاك الحكم بوجوب العمل به، والثاني ربّما لا يكون مصادفاً للواقع فلا يكون في مورده الملاك، وعلى التقديرين يلزم تخلّف الحكم عن الملاك[٣].

وجوابه: يظهر ممّا ذكرناه من أنّ المدّعى عدم إمكان تخلّف الحكم عن الملاك التامّ، وأمّا تخلّفه في فرض مزاحمة الملاك بملاك آخر أقوى -كما في موارد القياس- فممّا لا ينكر.

---

١. عوالي اللآلئ، ج ٣، ص ١٦٦-٦١ بدون الذيل، و ورد نحوه في نهج البلاغة، بشرح محمّد عبده، ص ٥٧٨-١٠٥؛ الفقيه، ج ٤، ص ٥٣-١٩٣ عن الإمام علي ﷺ.

٢. الفصول، ص ٣٣٩.

٣. الفصول، ص ٣٣٩.

وأمّا توهّم: وجود الحكم في موارد الأمارات المعتبرة الغير المصادفة للواقع مع عدم وجود الملاك فيها، فيدفعه: أنّ الملاك المفقود فيها إنّما هو ملاك جعل الحكم الواقعي، وأمّا الملاك لجعل الحكم الظاهري وإعطاء صفة الطريقيّة لها فهو موجود في فرض عدم المصادفة أيضاً.

ومنها: أنّه لا ريب في أنّ الملاك والمصلحة في العبادات إنّما يترتّب على إتيانها بقصد قربي لا على مجرّد وجوداتها في الخارج، ومن المعلوم أنّ الأوامر فيها لا تتعلّق إلّا بأنفسها من دون اعتبار قصد القربة فيها، فما فيه الملاك يستحيل تعلّق الأمر به، وما تعلّق به الأمر لا يكون واجداً للملاك على الفرض[1].

وجوابه: أنّ المأمور به فيها إنّما هو الفعل المأتيّ به بداعي القربة، لكنّه لا بأمر واحد بل بأمرين، فإنّ ما لا يمكن فيه استيفاء الغرض بأمر واحد لا بدّ من استيفائه بأمرين، وأين ذلك من تخلّف الحكم عن الملاك؟ ومن أراد الاطّلاع على تفصيل الكلام فليراجع ما ذكرناه في بحث التعبّدي والتوصّلي.

ومنها: أنّه لا ريب في أنّ الملاك ربما يكون في بعض الأفراد دون بعض، ومع ذلك يجعل الحكم على كلّي يشملهما، وهذا كما في باب العدّة، فإنّ مصلحة حفظ الأنساب وعدم اختلاف المياه اقتضت تشريع حكم العدّة مطلقاً حتّى فيما لا يلزم فيه من عدم العدّة اختلاط المياه، فقد تخلّف الحكم في تلك الموارد عن الملاك[2].

وفيه: أنّ الالتزام يجعل الحكم الكلّيّ لمصلحة في بعض الأفراد الغير الممتازة عن الأفراد الأُخر عين الالتزام بوجوب تبعيّة الحكم للملاك، غاية الأمر أنّ المصلحة

---

١. الفصول، ص ٣٣٩.

٢. الفصول، ص ٣٣٩.

الداعية إلى الجعل ربما تكون مصلحة نوعيّة وأُخرى شخصيّة، وأين ذلك من الالتزام بعدم تبعيّة الحكم للملاك كما هو المدّعى؟

ومنها: أنّ التقيّة إذا كانت في نفس الحكم دون المتعلّق، كما إذا أمر الإمام ﷺ بشيء لحفظ دم نفسهِ -سلام الله عليه- بنفس الأمر من دون أن يكون هناك مصلحة في المأموربه، فقد تخلف الحكم عن الملاك[1].

وفيه: أنّ المصلحة إذا كانت في نفس الإنشاء بأن يكون التقيّة في نفس الأمر لا أن تكون التقيّة مأموراً بها، فهو لا يكون بأمر حقيقة، بل هو مجرّد تكلم بلفظ المصلحة في نفس التكلّم، وأين ذلك من تخلف الحكم عن الملاك؟

وبالجملة، فما ذهب إليه ﷺ -من إمكان انفكاك الحكم عن الملاك وبالعكس واستدلاله على ذلك بهذه الوجوه الضعيفة- لم يكن مترقّباً منه ﷺ وكيف كان فلا ريب بعد إثبات تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، وبعد إثبات إمكان إدراك العقل لهما في الجملة في ثبوت الملازمة من الطرفين.

الجهة الرابعة: فيما ذهب إليه الأخباريّون في المقام والجواب عنه.

ولا يخفى أنّ كلماتهم فيه وإن كانت مختلفة جدّاً، إذ ظاهر كلام بعضهم إنكار الملازمة بين الحكم العقلي والشرعي، وظاهر بعض آخر منهم عدم جواز الاستدلال بالأدلّة العقليّة الظنّيّة على الأحكام الشرعيّة مع دعوى عدم إمكان حصول القطع بها من غير الطرق الشرعيّة، وجماعة أُخرى منهم عدم حجّيّة القطع بالحكم الحاصل من غير الطرق الشرعيّة إلّا أنّ الذي يجتمع عليه كلماتهم هو دعوى لزوم توسّط الأوصياء -سلام الله عليهم- في التبليغ، فكلّ حكم لم يكن فيه وساطتهم فهو لا يكون واصلاً إلى مرتبة الفعليّة والباعثيّة وإن كان ذلك الحكم واصلاً إلى

---

١. الفصول، ص ٣٣٨.

المكلّف بطريق آخر. وهذا الذي يدّعونه -من كون التبليغ بوساطة حجج الله تعالى مأخوذاً في موضوع الأحكام- وإن كان أمراً ممكناً من باب نتيجة التقييد على ما بيّنّا توضيح ذلك في نظائر المقام مراراً إلّا أنّ الكلام معهم في ذلك في مقام الإثبات وإقامة الدليل على المدّعي. وما يمكن أن يستدلّ لهم على ذلك أمران:

الأوّل: هو احتمال مدخليّة وساطتهم عليهم السلام في فعليّة الأحكام والعقل بعد احتمال ذلك يستحيل أن يستقلّ على وجه الجزم بشيء حتّى يحكم بملازمة الحكم الشرعي له.

ويردّ هذا الوجه أنّ العقل بعد ما أدرك المصلحة الملزمة في شيء كالكذب المنجي للنبيّ أو الجماعة من المؤمنين مثلاً وأدرك عدم مزاحمة شيء آخر لها وأدرك [أنّ] الأحكام الشرعيّة ليست جزافيّة وإنّما هي لأجل إيصال العباد إلى المصالح وتبعيدهم عن المفاسد كيف يعقل أن يتوقّف في استكشاف الحكم الشرعي بوجوبه ويحتمل مدخليّة وساطتهم -صلوات الله وسلامه عليهم- بل لا محالة يستقلّ بحسن هذا الكذب ويحكم بمحبوبيّته!؟

والحاصل: أنّ المدّعى هو تبعيّة الحكم الشرعي لما استقلّ به العقل من الحسن أو القبح، وبعد الاستقلال لا يبقى مجال لهذا الاحتمال أصلاً.

الثاني: الاخبار الكثيرة -التي لا يبعد تواترها معنى- الدالّة على وجوب الرجوع إلى الأئمّة صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، ووجوب الاعتقاد بهم وعدم الاعتناء بالعقل في الأحكام الشرعيّة.

ولا يخفى أنّ هذه الأخبار على كثرتها على طائفتين.

الأُولى: الأخبار الدالّة على عدم قبول الأعمال، بل على عدم صحّتها ممّن لا يعتقد بإمامتهم صلوات الله عليهم. وكون هذه الأخبار أجنبيّة عمّا هو محلّ الكلام في المقام ظاهر لا يحتاج إلى البيان.

الثانية: الأخبار الدالّة على وجوب أخذ الأحكام منهم ﷺ وعدم الاعتماد على الإدراكات العقليّة، وظاهر هذه الطائفة أنّها في مقام الردع عمّا يفعله أئمّة النفاق والكفر -عليهم لعائن الله- من الاستقلال في الفتوى بآرائهم الفاسدة المبنيّة على العمل بالأقيسة والاستحسانات الظنّيّة من دون الرجوع إلى أئمّة الهدى صلوات الله عليهم، بل ربما كانوا يعارضونهم وأين ذلك ممّن يعتقد بإمامتهم ويرجع في مقام الفتوى إلى كلماتهم والأخبار الصادرة عنهم -صلوات الله عليهم- وربّما يتّفق له استقلال عقله بحسن شيء أو قبحه، ويستكشف من ذلك رأيهم صلوات الله عليهم بطريق الإنّ، لما ثبت عنده من تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، وعدم كونها جزافيّة، كما يدّعيها الأشاعرة من دون شعور. فإذا لم يكن هناك دليل من الشرع على تقييد الأحكام الواقعيّة بكونها مبلّغة تبليغهم -صلوات الله عليهم- من باب نتيجة التقييد، ولم يكن هو محتملاً في حدّ ذاته، فلا يبقى ما يمنع عن استقلال العقل بشيء وعن ملازمة حكم الشرع له لا عقلاً ولا نقلاً.

الأمر الرابع: [في حكم قطع القطّاع]

ذهب بعض الأساطين في كشف غطائه[1] إلى عدم الاعتبار بقطع كثير القطع، كعدم الاعتبار بظنّ كثير الظنّ، وشكّ كثير الشك.

والتحقيق أن يقال: إنّ الشكّ المأخوذ في موضوع أدلّة الشكوك من جهة انصرافه إلى الشكّ المتعارف لا يكون شاملاً للشكّ الغير المتعارف، ومقتضى القاعدة الأوّليّة عند حصول الشكّ الغير المتعارف هو بطلان العمل، لاستلزامه الشكّ في انطباق المأمور به على المأتيّ به خارجاً إلّا أنّ الأدلّة الدالّة على عدم اعتبار شكّ

---

١. كشف الغطاء، ص ٦٤، المقصد العاشر.

من يكثر شكّه قد دلّت على اكتفاء الشارع عن المأمور به بما يؤتى به في الخارج مع الشكّ المذكور، وبها خرجنا عن مقتضى القاعدة الأوّليّة.

وأمّا الظنّ المأخوذ في لسان الدليل فهو ينصرف إلى الظنّ المتعارف أيضاً، وعليه يكون الظنّ الغير المتعارف الحاصل ممّا لا ينبغي حصول الظنّ منه محكوماً بأحكام الشكّ لا محالة، فيختلف حاله باختلاف الموارد، فيفرق بين الظنّ المتعلّق بالركعتين الأخيرتين وبين المتعلّق بالأُوليين، وكذا يفرق بين حالتي تعلّقه بالافعال قبل تجاوز المحل وبعده.

وأمّا القطع فهو إن كان مأخوذاً في الموضوع فلا ريب أنّه ينصرف إلى القطع المتعارف، ولا يترتّب على القطع الحاصل ممّا لا ينبغي حصول القطع منه إلّا الأحكام الثابتة له، إلّا أنّ القاطع لا يلتفت إلى كون قطعه غير متعارف، وإلّا لزال قطعه لا محالة، بل الظان [أيضاً] لا يلتفت بذلك، فلا يكون الانصراف الثابت في الدليل مفيداً لهما أصلاً. وإذا كان هذا حال القطع المأخوذ في الموضوع مع فرض انصرافه إلى المتعارف فكيف يعقل عدم اعتبار القطع الطريقي مع عدم جريان دعوى الانصراف فيه؟ لأنّ المفروض أنّ طريقيّته ذاتيّة وليست ثابتة له بجعل شرعي حتّى يمكن فيه دعوى الانصراف إلى خصوص قسم دون قسم آخر.

الأمر الخامس: [في العلم الإجمالي]

لا ريب في أنّ العلم الإجمالي كالعلم التفصيليّ في انكشاف متعلّقه به في الجملة، إلّا أنّه من جهة كونه مشوباً بالجهل وقع الكلام في أنّه هل هو مثله في إثبات التكليف وتنجيزه أو في إسقاطه والفراغ عنه أم لا؟ ولا يخفى أنّ البحث في مرحلة الإثبات وإن كان سابقاً في الرتبة على البحث في مرحلة الإسقاط إلّا أنّ شيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ حيث قدّم البحث عن الإسقاط على البحث على

الإثبات[1] -لنكتة تظهرلك فيما بعد إن شاء الله تعالى- فنحن نقتفي أثره في ذلك.

فنقول: لا ريب في صحّة الاكتفاء بالامتثال الإجمالي -ولو مع التمكّن عن الامتثال التفصيلي- في التوصّليات، إذ المفروض سقوط الأمر فيما بمجرّد وجود المأموربه خارجاً من دون أن يعتبرفيه شيء آخر فإذا فرض تحقّقه في الخارج -ولو في ضمن أُمور متعدّدة- فيسقط الأمر لا محالة.

ومن ذلك يظهر أنّ الأمر في باب العقود والإيقاعات أيضاً كذلك، فإذا أوجد المكلّف في ضمن أُمور متعدّدة ما هو سبب للملكيّة عند الشارع فتترتّب الملكيّة عليه لا محالة.

وتوهّم: أنّ التردّد في السبب ينافي قصد الإنشاء المعتبرفي تحقّق الملكيّة، فساده غني عن البيان.

وأمّا الامتثال الإجمالي في العبادات فقد يكون مع التكرار فيها، وقد يكون بدونه.

أمّا ما لا يحتاج فيه إلى التكرار فلا ينبغي الإشكال في جوازه ولو مع التمكّن عن الامتثال القطعي التفصيليّ، فإنّه لا مانع عنه إلّا توهّم لزوم قصد الوجه ومعرفته في صحّة العبادة الغيرالمتحقّقين في فرض الامتثال الإجمالي.

ولا يخفى أنّ اعتبارهما في صحّة العبادة وإن كان هو مختار جملة من المتكلّمين بل اعتبربعضهم أُمور أُخرفي صحّتها أيضاً، إلّا أنّ ذلك لا بدّ وأن يكون بدليل عقلي أو نقلي، وكلاهما مفقود.

أمّا العقل فهو لا يحكم إلّا بلزوم الإطاعة والانبعاث عن بعث المولى خارجاً، ولا يحكم بلزوم أزيد من ذلك في مقام الإطاعة جزماً.

---

١. فرائد الأُصول، ص ١٤.

وأمّا الدليل النقلي فهو بعد عدم وجدانه -مع كثرة الابتلاء بالعبادات من الصدر الأوّل إلى زماننا مقطوع العدم، إذ عدم الوجدان مع كون الواقعة في محلّ الابتلاء لا سيّما بهذه الشدّة من الابتلاء وعدم وجود داع إلى الإخفاء عادة، بل مع وجود الداعي إلى الإظهار كما في المقام- دليل قطعي على عدم الوجود، فحيث إنّه ليس من اعتبار قصد الوجه ومعرفته في الأخبار والآثار عين ولا أثر، فيحصل لنا القطع بعدم اعتبارهما شرعاً، ومع عدم اعتبارهما في صحّة العبادة لا عقلاً ولا شرعاً لا يكون هناك مانع آخر عن جواز الامتثال الإجمالي.

فإن قلت: اعتبارهما في صحّة العبادة وإن لم يدلّ عليه من الكتاب والسنّة شيء إلّا أنّه ادّعي عليه الإجماع في كلمات جملة من الأكابر، ولا ريب أنّ دعواهم الإجماع في مسألة يكون دليلاً عليها وإن لم نقل بحجّيّة الإجماع المنقول في حدّ نفسه.

قلت: نعم إلّا أنّه لم يظهر لنا أنّ دعواهم الإجماع على اعتبارهما من جهة كونهم فقهاء حتّى ينكشف بها رأي المعصوم عليه السلام.

ومن المحتمل قويّاً أنّ دعواهم على الإجماع اعتبارهما من جهة كونهم من أهل الكلام، ومستندهم في ذلك هو العقل، وإذا كان المستند هو العقل فقد عرفت أنّه لا يحكم بأزيد من وجوب إطاعة المولى والانبعاث عن بعثه. ولا يبقى حينئذ لدعوى الإجماع في المسألة أثر أصلاً، بل عدم العثور على دليل شرعي يدلّ على اعتبارهما في صحّة العبادة -مع كثرة الابتلاء بها كما عرفت- يكون دليلاً قطعيّاً على أنّ دعواهم الإجماع مستندة إلى ذهابهم على اعتبارهما فيها عقلاً، وليست مستندة إلى جهة فقاهتهم.

ثمّ إنّا لو تنزّلنا عن دعوى القطع بعدم الاعتبار فغاية ما هناك هو احتمال اعتبارهما فيها شرعاً. وعلى ما هو المختار عندنا من جريان البراءة في غير الشكّ

فيما يعتبر في الطاعة عقلاً -سواء كان الشكّ في اعتبار أصل قصد القربة أو اعتبار أمر آخر بعد الفراغ عن اعتباره- يكون المورد مجرى لها.

نعم، لو بنينا على ما بنى عليه شيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ -من لزوم الرجوع إلى الاشتغال عند الشكّ في اعتبار أمر آخر بعد الفراغ عن اعتبار قصد القربة وكون المأتيّ به عبادة[1]- لم يمكن الرجوع إلى البراءة في المقام، ولكنّا ذكرنا في بحث التعبّدي والتوصّلي وسيجيء في مبحث البراءة إن شاء الله تعالى عدم الفرق في الرجوع إلى البراءة بين كون الشكّ في أصل اعتبار قصد القربة، وبين الشكّ في اعتبار أمر آخر بعد الفراغ عن اعتباره.

ثمّ لا يخفى أنّ القائلين باعتبار قصد الوجه ومعرفته -مع الاختلاف بينهم في أنّ المعتبر هل هو أحدهما أو كلاهما معاً؟- اتّفقوا على أنّ الاعتبار إنّما هو في فرض التمكّن، وأمّا في صورة عدم التمكّن فلا ريب في عدم الاعتبار، وإلّا لانسدّ باب الاحتياط في العبادات مطلقاً، وهذا ممّا لا يلتزم أحد من القائلين باعتبارهما فضلاً عن غيرهم.

ثمّ إنّ الامتثال الإجمالي في مورد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر يتصوّر على أنحاء ثلاثة:

الأوّل: أن يكون مطلوبيّته ما يشكّ في جزئيّته مفروغاً عنها، وكان الشكّ في الإلزام به لكونه جزءاً للعبادة وعدمه.

الثاني: أن يكون الشكّ في أصل المطلوبيّة، ومع ذلك يشكّ في كونه جزءاً للعبادة الواجبة.

الثالث: أن يكون الجزء المعلوم جزئيّته مردّداً بين المتباينين، كأن يشكّ في أنّ الجزء المعلوم جزئيّته هل يعتبر فيه الجهر أو الإخفات؟.

---

١. فرائد الأُصول، ص ٢٨٣-٢٨٤.

أمّا القسم الأوّل فقد عرفت أنّه لا مانع عن الاحتياط فيه ولو مع التمكّن من الامتثال التفصيليّ إلّا توهّم اعتبار معرفة الوجه أو نيّته في صحّة العبادة، وحيث عرفت أنّ الصحيح هو عدم اعتبارهما فيها فلا يبقى إشكال في جوازه.

وأمّا القسم الثاني فلا إشكال في جواز الاحتياط فيه مع التمكّن من الامتثال التفصيليّ أيضاً، إذ الامتثال الاحتمالي وإن كان في طول الامتثال التفصيليّ -على ما ستعرف إن شاء الله تعالى- إلّا أنّ ذلك في غير مورد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، فإنّ المحرّك للمكلّف في موارد الدوران المذكور إنّما هو شخص الإرادة المتعلّقة بالعبادة، وللمكلّف أن يأتي بما يشتمل على المشكوك جزئيّته بداعي امتثال شخص تلك الإرادة، سواء كان الامتثال في الواقع بمجموع الاجزاء المأتيّ بها في الخارج أو بغير هذا المشكوك جزئيّته، وعلى كلّ تقدير فالامتثال إنّما هو بداعي الأمر المتعلّق بشخص العبادة.

وأمّا القسم الثالث فيجوز الاحتياط فيه بتكرار الجزء في العبادة، فيقصد بهذا العمل المشتمل على الجزء الواقع امتثال شخص الإرادة المتعلّقة بالعبادة، ويكون الجزء الزائد ذكراً مطلقاً لا يضرّ بها.

وأمّا الاحتياط في العبادة فيما يحتاج إلى التكرار -كما إذا علم المكلّف بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة يوم الجمعة- فلا إشكال في حسنه مع عدم التمكّن من الامتثال التفصيليّ.

وأمّا مع التمكّن منه فالحقّ عدم جوازه، لا لما أفاده المحقّق العلّامة الأنصاري ﷺ من كون التكرار في مقام الإطاعة لغواً ولعباً بأمر المولى[1] حتّى يورد عليه بأنّه غالباً يكون بداع عقلائي، بل لأنّ الإطاعة بالمعنى الأخصّ المعتبر في العبادات فقط

---

١. فرائد الأُصول، ص ٢٩٩.

-وهو الانبعاث عن بعث المولى والتحرّك عن تحريكه خارجاً- لا تتحقّق مع الامتثال الإجمالي بداهة أنّ المحرّك لخصوص صلاة الظهر أو الجمعة يستحيل أن يكون هو إرادة المولى وبعثه، فإنّ المفروض الشكّ في تعلّقها بكلّ منهما، بل المحرّك إنّما هو احتمال تعلّق الإرادة بكلّ منهما، ومع التمكّن من التحرّك عن نفس الإرادة يستقلّ العقل بعدم حسن التحرّك عن احتمالها، فإن مرتبة الأثر متأخّرة عن مرتبة العين، فكلّ ما أمكن التحرّك عن نفس الإرادة في مقام الإطاعة فلا حسن في التحرّك عن احتمالها.

وبالجملة، فالإطاعة بالمعنى الأعمّ المشترك بين العباديات والتوصّليات وهو إيجاد المأمور به خارجاً وإن علم بتحقّقها بعد الإتيان بالصلاتين إلّا أنّ الإطاعة بالمعنى الأخصّ المعتبر في العبادات لا تتحقّق -مع التمكّن من التحرّك عن نفس الإرادة- بالتحرّك عن احتمالها، والعقل يستقلّ بعدم حسن الاحتياط والتحرّك عن الاحتمال مع التمكّن عن الانبعاث عن نفس الإرادة.

ولو تنزّلنا عن ذلك فحيث إنّ كون الامتثال الاحتمالي في عرض الامتثال التفصيليّ لم يقم عليه دليل فلا محالة نشكّ في كونه في عرضه، ومقتضى القاعدة حينئذ هو عدم جواز الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي، ولا مجال للتمسّك بحديث الرفع في رفع هذا الشكّ، لأنّ مورد جريانه هو ما إذا كان المشكوك من الأُمور التي وضعها ورفعها بيد الشارع إمضاءً أو تأسيساً، وأمّا الأُمور المشكوك اعتبارها في الطاعة العقليّة فلا يكون حديث الرفع متكفّلاً لرفعها.

وبالجملة، الأُمور الّتي اعتبرها العقل في الطاعة أو يحتمل اعتبارها فيها عقلاً وإن كانت قابلة للتصرّف شرعاً، كأن يحكم الشارع بدليل مخصوص بكون الامتثال الاحتمالي في عرض الامتثال التفصيليّ، وليس وزان ذلك وزان ما لا يقبل للتصرّف الشرعي أصلاً كطريقيّة القطع وأمثالها، إلّا أنّ حديث الرفع ليس ناظراً إلّا على رفع

الأحكام المجعولة شرعاً إمضاءً أو تأسيساً، فيكون قاصراً عن الشمول لما يحتمل اعتباره في الطاعة عقلاً.

وبذلك يفرق بين المقام وبين الشكّ في اعتبارنيّة الوجه ومعرفته في صحّة العبادة، فإنّ الشكّ هناك -لرجوعه إلى الشكّ في اعتبارأمرزائد على ما هو معتبر عند العقل شرعاً- يكون مورداً لحديث الرفع بخلاف المقام، فإنّ الشكّ فيه راجع إلى اعتبارأمرفي الطاعة العقليّة، ضرورة أنّ حسن الاحتياط من الأحكام التي يستقلّ العقل بها، ومع الشكّ في تحقّقه لا يمكن التمسّك بحديث الرفع، الناظرإلى رفع الأحكام المجعولة الشرعيّة إمضاءً أو تأسيساً، وإذا لم يمكن التمسّك بحديث الرفع فمقتضى قاعدة الاشتغال هو عدم جواز الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي مع التمكّن من الامتثال التفصيليّ، ولا يفرق في ذلك بين كون الشبهة حكميّة كما في المثال الذي ذكرناه وبين كونها موضوعيّة كما إذا تردّد الماء بين مائعين يعلم كون أحدهما ماء ورد، فمع التمكّن من تعيين الماء خارجاً والتوضّؤ به لا يجوزالامتثال الإجمالي والوضوء منهما إذ لم يعلم وجود الماء متميّزاً عن غيره لما أمكن الانبعاث عن شخص الإرادة المتعلّقة بالتوضّؤ من الماء بل لا محالة يكون الانبعاث عن احتمالهما، وقد عرفت أنّ الانبعاث عن الاحتمال إنّما هو في طول الانبعاث عن شخص الإرادة، وأنّه مع الشكّ في ذلك لا مجال للتمسّك بالبراءة، ولا بدّ من القول بالاشتغال.

ثمّ إنّه قد ظهرممّا ذكرناه عدم جوازالاحتياط في الشبهة البدويّة قبل الفحص في خصوص العبادات أيضاً.

وتوضيح ذلك: أنّ الشكّ في التكليف في الشبهة البدويّة إمّا أن يكون قبل الفحص أو بعده، وعلى كلّ تقديرفإما أن تكون الشبهة حكميّة أو موضوعيّة، وفي تمام الأقسام إمّا أن يكون المشكوك عباديّاً أو توصّليّاً بالاشتغال.

لا إشكال في جواز الاحتياط في التوصّليّات مطلقاً، لما عرفت من أنّ الغرض فيها إنّما هو وجود المأموربه خارجاً، ولا ريب أنّ الاحتياط محرزله، فيكون التكليف به ساقطاً لا محالة.

وأمّا في العبادات فإن لم يكن الشكّ فيها منجّزاً للتكليف -كما إذا كان بعد الفحص في خصوص الشبهة الحكميّة أو مطلقاً في الشبهة الموضوعيّة- فلا ريب في حسن الاحتياط والإتيان برجاء المطلوبيّة عقلاً.

وأمّا إذا كان الشكّ منجّزاً له على تقديروجوده واقعاً -كما في الشبهة الحكميّة قبل الفحص- فالحقّ فيه عدم جوازالاحتياط، ولزوم الفحص لما عرفت من أنّ الامتثال التفصيليّ والتحرّك عن نفس إرادة المولى متقدّم رتبة على الامتثال الاحتمالي، وأنّ حسن الاحتياط في العبادات إنّما هوفي فرض عدم التمكّن من الامتثال التفصيليّ، فمع الشكّ في إمكان الانبعاث عن نفس الإرادة لاحتمال الوصول إليها بالفحص فلا محالة يكون حسن الاحتياط مشكوكاً أيضاً، وقد عرفت أنّ مقتضى القاعدة عند الشكّ في حسن الاحتياط هو الاشتغال لا البراءة، ومعه فلا بدّ من الفحص والتحرّك عن نفس الإرادة على تقديرالوصول إليها، والتحرّك عن احتمالها على تقديرعدمه.

نعم، إذا كان الشكّ في خصوص التكليف الإلزامي بعد الفراغ عن أصل المطلوبيّة فلا ريب في حسن الاحتياط قبل الفحص أيضاً.

والوجه فيه ظاهربعد ما عرفت من أنّ الصحيح هو عدم اعتبارنيّة الوجه ومعرفته في صحّة العبادة، إذ المانع عن حسن الاحتياط على هذا التقديرمنحصر بتوهّم اعتبارنيّة الوجه ومعرفته في صحّتها، وحيث عرفت أنّ الصحيح هو عدم اعتبارهما فيها فلا يكون هناك مانع آخرعن حسنه.

هذا كلّه فيما إذا تمكّن المكلّف من الامتثال التفصيليّ القطعي، وأمّا إذا لم

يتمكّن إلّا من الامتثال التفصيليّ الظنّي، فإن كان الظنّ ممّا ثبت اعتباره بدليل خاصّ، فحاله حال القطع الوجداني، ضرورة أنّه في مرتبة جواز العمل به، إذ لا ريب في جواز العمل بالظنّ الخاصّ مع انفتاح باب العلم أيضاً، فإذا كان هو في مرتبة والمفروض تأخّر مرتبة الامتثال الإجمالي عن مرتبة الامتثال التفصيليّ القطعي، فلا محالة تتأخّر مرتبة الامتثال الإجمالي عن مرتبة الامتثال التفصيليّ الظنّي الثابت اعتباره بدليل خاصّ أيضاً.

هذا مضافاً إلى أنّ الظنّ إذا كان معتبراً من قبل الشارع بإعطاء صفة الكاشفيّة والطريقيّة له، فهو يكون قطعاً بالجعل، فيستقلّ العقل بتقدّم الامتثال التفصيليّ بهذا القطع الجعلي على الامتثال الإجمالي. وقد عرفت أنّ مقتضى القاعدة على تقدير الشكّ أيضاً هو الاشتغال دون البراءة، وعليه فلا يجوز الاحتياط مع التمكّن من الامتثال الظنّي التفصيليّ أيضاً.

نعم، إذا عمل المكلّف على طبق الظنّ فلا بأس بإتيان الطرف الآخر المحتمل رجاءً.

مثلا: إذا علم المكلّف بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة في يوم الجمعة فالاحتياط بإتيان الصلاتين وإن كان لا يحسن قبل الامتثال التفصيليّ مع التمكّن منه، إلّا أنّه إذا تفحّص عن الأدلّة [و] بنى على وجود خصوص صلاة الظهر -مثلاً- وأتى بها فيحسن في حقّه الاحتياط بإتيان صلاة الجمعة رجاءً لإدراك الواقع، فإنّ الدليل الظنّي لا يوجب رفع موضوع الاحتياط وهو الاحتمال الوجداني، كما كان في القطع الوجداني كذلك، فغاية ما يقتضيه دليل الحجّيّة وإلغاء احتمال الخلاف والعمل على طبقه في قبال الأمارة من دون اعتناء بها، وأمّا إلغاء احتماله مطلقاً حتّى بعد العمل على طبق الأمارة وسقوط مقتضاها فلا يتكفّل له الأمارة أصلاً.

وهذا هو السرّ في احتياط العلّامة الأنصاري ﷺ في بعض موارد الاحتياط بالجمع بين القصر والإتمام بتقديم الإتمام على القصر[١] واحتياط تلميذه العلّامة الشيرازي ﷺ في تلك الموارد بتقديم القصر على الإتمام[٢]، فإنّ الشيخ ﷺ من جهة رجحان الإتمام في نظره في تلك الموارد احتياط بتقديمه على القصر، ولكن العلّامة الشيرازي ﷺ من جهة رجحان القصر في نظره احتاط بتقديمه على الإتمام.

وأمّا إذا كان الظنّ ممّا لم يثبت اعتباره إلّا بدليل الانسداد ففي تقديم العمل به على الامتثال الإجمالي وعدمه تفصيل.

وتوضيح ذلك هو: أنّ الاختلاف في كون نتيجة الانسداد على نحو الكشف أو الحكومة إنّما نشأ عن الاختلاف في كيفيّة ترتيب مقدّماته، وإلّا فكيف يعقل أن يترتّب على مقدّمات معيّنة الكشف مرّة والحكومة أُخرى؟ وسيتّضح في محلّه -إن شاء الله تعالى- أنّا إذا أخذنا في مقدّماته بطلان العمل بالاحتياط وعدم جواز الامتثال الإجمالي فيكون النتيجة هو الكشف لا محالة، بمعنى أنّ العقل يكشف عن أنّ الشارع جعل الظنّ حجّة عند تماميّة هذه المقدّمات، وأمّا إذا أخذنا في مقدّماته عدم وجوب الاحتياط فلا محالة بحكم العقل بأنّه عند تعذّر الامتثال التفصيليّ وعدم وجوب الامتثال الإجمالي لا بدّ من الامتثال الظنّي، ولا يجوز الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي، فحكم العقل على الكشف يكون علّة ومثبتاً للحكم الشرعي وكاشفاً عنه نظير آية النبأ[٣]، الكاشفة عن حجّيّة خبر الواحد، وعلى الحكومة يكون واقعاً في سلسلة المعلول للحكم الشرعي وفي مرتبة الامتثال، وحيث فرضنا من مقدّماته بطلان الامتثال الإجمالي، لقيام الإجماع عليه أو غيره على الكشف، وعدم وجوبه

١. حاشية نجاة العباد، ص ١٧٦.
٢. حاشية نجاة العباد، ص ١٧٦.
٣. الحجرات: ٦.

على الحكومة، فلا محالة يتقدّم الامتثال الظنّي التفصيليّ على الامتثال الإجمالي على الكشف. وأمّا على الحكومة فيكون كلاهما في عرض واحد في مقام الامتثال بحكم العقل.

فإن قلت: قد ذكرت سابقاً أنّ الملاك في تقديم العمل بالظنّ الخاصّ على الامتثال الإجمالي وأنّ العمل بالظنّ الخاصّ في عرض العمل بالعلم، والمفروض تقديم الامتثال التفصيليّ العلمي على الامتثال الإجمالي، فيكون العمل بالظنّ الخاصّ مقدّماً عليه أيضاً، وعليه فحيث إنّ العمل بالظنّ المطلق على الكشف ليس في عرض العمل بالعلم، بل هو مترتّب على عدم التمكّن منه فلا بدّ من كون العمل به في عرض الامتثال الإجمالي، فلا وجه للتفصيل بين الكشف والحكومة في ذلك.

قلت: ما ذكرناه في وجه تقدّم العمل بالظنّ الخاصّ على الامتثال الإجمالي من كونه في عرض العمل بالعلم التفصيليّ إنّما كان برهاناً صوريّاً، وإلّا فروح البرهان على ذلك هو: أنّه -بعد إعطاء الشارع صفة الكاشفيّة والطريقيّة للظنّ وأمره بإلغاء احتمال الخلاف- يكون حال الظنّ هو حال العلم في حكم العقل بعدم حسن الاحتياط مع التمكّن من العمل به، ولا أقلّ من الشكّ في ذلك الموجب لعدم جواز الاحتياط، وهذا الملاك جار في الظنّ المطلق على الكشف أيضاً، فيكون حكمه حكم الظنّ الخاصّ في عدم حسن الاحتياط مع التمكّن من العمل به.

فقد ظهر ممّا ذكرناه أنّه لا وجه لتعجّب العلّامة الأنصاري[1] ﷺ من ذهاب المحقّق القمّيّ ﷺ إلى تقدّم العمل بالظنّ على الامتثال الإجمالي[2] مع أنّه ﷺ ممّن ذهب إلى حجّيّة الظنّ من باب الانسداد[3]، فإن المحقّق القمّيّ ﷺ وإن كان يرى حجّيّة الظنّ

---

١. فرائد الأُصول، ص ١٥.

٢. جامع الشتات، ص ١٦.

٣. قوانين الأُصول، ج ١، ص ٤٣٩ وما بعدها و ج ٢، ص ١٠٢و١٠٣.

من باب الانسداد إلّا أنّه من القائلين بالكشف بل من المصرّين عليه[1]، وقد عرفت أنّ مقتضى القاعدة على هذا القول هو تقدّم العمل بالظنّ على الامتثال الإجمالي.

هذا كلّه في المقام الأوّل، وهو جواز الامتثال بالعلم الإجمالي.

[في الكلام عن العلم الإجمالي من حيث إثبات التكليف]

وأمّا المقام الثاني -وهو كون العلم الإجمالي مثبتاً للتكليف ومنجّزاً له- فيقع الكلام فيه تارة من جهة لزوم الموافقة القطعيّة، وأُخرى من جهة حرمة المخالفة القطعيّة.

أمّا الجهة الأُولى فالمتكلّف للبحث عنها هو مبحث البراءة والاشتغال، فلا بدّ من عقد البحث في المقام من الجهة الثانية.

فنقول: البحث عن هذه الجهة وإن كنّا تردّدنا فيه في الدورة السابقة في كونه أُصوليّاً أو كلاميّاً إلّا أنّ الحقّ هو كون هذه المسألة ذات جهتين، وكون الجهة الكلاميّة من مبادئ الجهة الأُصوليّة، فإنّ البحث عن الجهة الكلاميّة إنّما هو في أنّ العلم الإجمالي إذا تعلّق بحكم فهل هو كالعلم التفصيليّ في كونه مقتضياً لاستحقاق العقوبة على المخالفة، أو حاله حال الشكّ البدوي في أنّ العقاب معه على المخالفة عقاب بلا بيان، ثابت قبحه بحكم العقل؟ وأمّا البحث عن الجهة الأُصوليّة فهو في انحفاظ مرتّبة جعل الحكم الظاهري وعدمه معه.

إذا عرفت ذلك، فنقول: أمّا الجهة الكلاميّة فالحقّ فيها هو كون العلم الإجمالي كالعلم التفصيليّ في كونه موجباً لاستحقاق العقوبة على المخالفة.

وأمّا ما ربّما يقال من أنّه لا محذور في ارتكاب تمام الأطراف تدريجاً، لعدم علم المكلّف بالمخالفة والعصيان عند ارتكابه لكلّ واحد من الأطراف، والعلم بحصول

---

١. قوانين الأُصول، ج ١، ص ٤٤٠، و ج ٢، ص ١٠٢ و١٠٣.

المخالفة بعد ارتكاب تمام الأطراف لم يقم دليل على محذورفيه، إذ العقل إنّما يحكم بقبح المعصية، وهو عبارة عن المخالفة المعلومة، فالعلم نه دخل في موضوع حكم العقل بالقبح، وهذا مفقود في ارتكاب تمام أطراف المعلوم بالعلم الإجمالي، وليس هناك موجب آخر للقبح. ففيه: أنّ القائل بعدم جواز ارتكاب تمام الأطراف لا يدّعي وجود المحذورفيه من جهة العلم بالمخالفة الطارئ بعد ارتكاب تمام الأطراف، بل هو يدّعي أنّ العلم الإجمالي بوجود التكليف موجب لوصول التكليف إلى العبد، ومخرج للعقاب على مخالفته عن كونه عقاباً بلا بيان، ضرورة أنّ أصل التكليف -بما هو- واصل إلى المكلّف تفصيلاً، والمشكوك إنّما هو كلّ واحد من خصوصيّة الأطراف، والعقاب إنّما هو على مخالفة ذلك التكليف الواصل لا على خصوصيّة كلّ واحد من أطراف العلم، وإذا كان أصل التكليف واصلاً إلى المكلّف فلا محالة يجب إتيان كلّ واحد من الأطراف أو تركها من باب المقدّمة، ولا يبقى مجال للقول بأنّ الجهل بكلّ واحد من خصوصيّة الأطراف موجب لكون العقاب على المخالفة عقاباً بلا بيان، إذ المصحّح للعقاب -على ما بيّنّاه- هو مخالفة أصل التكليف الجامع بين الأطراف المعلوم للمكلّف تفصيلاً لا الخصوصيّة المجهولة.

والذي يدلّك على كفاية معلوميّة هذا المقدار من التكليف في استحقاق العقوبة، وفي إمكان الانبعاث عنه هو: أن لا إشكال في توجيه الخطاب إلى المكلّف بنحو لا يقتضي أزيد من هذا المقدار من الوصول إلى المكلّف، وفي صحّة العقاب على مخالفته، وفي إمكان الانبعاث عنه، كما إذا حكم الشارع بوجوب صلاة الظهر أو العصر تخييراً، أو بحرمة أحد الفعلين كذلك، أو بوجوب أحد الفعلين وحرمة الآخر تخييراً بينهما أيضاً، وهذا هو الميزان في تنجيز العلم الإجمالي ولزوم الانبعاث عنه، كما سيتّضح إن شاء الله تعالى.

وأمّا الجهة الأُصوليّة: فالحقّ فيها عدم انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري مع العلم الإجمالي بالنسبة إلى المخالفة القطعيّة.

وغاية ما يمكن أن يقرّب به انحفاظ مرتبة جعل الحكم الظاهري مع العلم الإجمالي هو أن يقال: إنّ العلم في موارد العلم الإجمالي إنّما تعلّق بالجامع، وهذا المقدار هو الذي لا يمكن جعل الحكم الظاهري على خلافه، وأمّا كلّ واحد من الأطراف فهو بعد على المجهوليّة، والجهل هو الموضوع لجعل الحكم الظاهري، فإذا علم بوقوع قطرة من البول في أحد إناءين المقطوع طهارة كلّ منهما سابقاً فيستصحب طهارة كلّ واحد واحد منهما وإن كان أصل خطاب «لا تشرب» الجامع بينهما معلوماً.

ولكن فساد هذا التقريب من الوضوح بمكان، فإنّ الكلام يقع تارة في تقييد الأحكام الواقعيّة والالتزام باختصاصها بموارد العلم التفصيليّ حتّى لا يكون في موارد العلم الإجمالي فضلاً عن الشكوك البدوي حكم واقعي أصلاً، وأُخرى في صحّة جعل الحكم الظاهري مع عدم التصرّف في الحكم الواقعي أصلاً.

أمّا تقييد الأحكام الواقعيّة بموارد العلم التفصيليّ بها فهو وإن كان ممكناً في حدّ نفسه من باب نتيجة التقييد -على ما عرفت تفصيله سابقاً- إلّا أنّ الشأن في قيام الدليل على ذلك ولم يقم الدليل على التقييد إلّا في موارد الجهر والإخفات والقصر والإتمام.

ويمكن أن يكون الأخبار الدالّة على جواز أخذ المال المشتبه ممّن عنده الحلال والحرام في غير الخراج والمقاسمة الثابت حلّيّتهما ولو مع العلم التفصيليّ دالّة على تقييد حرمة التصرّف في أموال الغير -إذا كان يد أحد عليها- بما إذا كانت معلومة تفصيلاً.

ففي موارد الشبهة المحصورة وإن كان مقتضى القاعدة الأوّليّة هو لزوم الاجتناب

إلّا أنّ هذه الأخبار دلّت على جواز التصرّف فيها لمن يعطيها الجائر ما لم يعلم حرمتها تفصيلاً، ولا منافاة بين الالتزام بذلك في خصوص تلك الأموال، وبين وجوب الاحتياط في موارد الشبهة البدويّة في الأموال، كما هو ظاهر، ولكن الشأن في عمل المشهور بهذه الأخبار وعدمه، والمسألة محرّرة في الفقه تفصيلاً.

وأمّا صحّة جعل الحكم الظاهري في مورد العلم الإجمالي مع عدم التصرّف في الواقع أصلاً فالحقّ عدمها في الأُصول التنزيليّة مطلقاً، وفي غيرها إذا لزم من جريان الأُصول المخالفة العمليّة. فالمحذور في جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي أحد أمرين على سبيل منع الخلوّ:

أحدهما: لزوم التناقض من جريانه، وهذا لا يتحقّق إلّا في موارد الأُصول التنزيليّة.

[و] ثانيهما: لزوم المخالفة القطعيّة، وهذا لا يتحقّق إلّا في موارد العلم بثبوت التكليف لا نفيه.

وتوضيح ذلك: أنّ الأصل الجاري في أطراف العلم الإجمالي إمّا أن يكون من الأُصول المحرزة ومتكفّلاً للتنزيل أم لا، وعلى كلّ من التقديرين فإمّا أن يكون العلم الموجود المخالف لمؤدّى الأصل مثبتاً للتكليف أو نافياً له.

فالصور أربع:

أمّا الصورة الواحدة منها -وهي ما إذا كان العلم نافياً للتكليف مع كون الأصل غير متكفّل للتنزيل- فلا مانع من جريان الأصل فيها، وهذا كما إذا علم إجمالاً بملكيّة أحد المالكين له أو بزوجيّة إحدى الامرأتين له أو بمهدوريّة دم أحد الشخصين، فإنّ الأُصول الجارية في تلك الموارد -وهي أصالة حرمة التصرّف في الأموال وأصالة حرمة ترتيب آثار الزوجيّة وأصالة حرمة القتل- غير متكفّلة للتنزيل حتّى يلزم من جريانها المناقضة للمعلوم بالإجمال الموجود في مواردها، ولا العلم الإجمالي مثبت

للتكليف فيها حتّى يلزم من الأُصول الجارية المخالفة له مخالفة عمليّة، فكلا المحذورين المذكورين مرتفعان في هذه الصورة.

وأمّا بقيّة الصور فالمحذور من جريان الأصل [في الأطراف] في بعضها لزوم المخالفة العمليّة فقط، وفي بعضها خصوص لزوم التناقض، وفي بعضها كلاهما معاً.

ففيما إذا كانت الأُصول الجارية في أطراف العلم الإجمالي من الأُصول النافية ولكنها لم تكن من الأُصول المحرزة -كما إذا علم بوقوع قطرة من البول في أحد الإناءين الغير المعلوم حالتهما السابقة- فيلزم من إجرائها تجويز المخالفة القطعيّة ليس إلّا، إذ المفروض أنّ الأصل القابل للجريان في أطراف العلم في المثال ليس إلّا أصالة الطهارة، وحيث إنّها ليست من الأُصول المحرزة فلا تكون مناقضة للنجاسة المعلومة إجمالاً، إلّا أنّه يلزم من جريانها في كلّ من الطرفين تجويز المخالفة القطعيّة للنجاسة المعلومة في البين إجمالاً.

وفيما إذا كانت الأُصول من الأُصول المثبتة وكانت من الأُصول المحرزة أيضاً فيلزم من إجرائها في أطراف العلم الإجمالي التناقض ليس إلّا، كما إذا علم بطهارة أحد الإناءين المعلوم نجاستهما سابقاً، فإنّ الحكم ببقاء نجاسة كلّ من الإناءين وإن لم يلزم منه مخالفة عمليّة لتكليف معلوم إلّا أنّه يناقض الحكم بالطهارة المعلومة في البين إجمالاه فلا يكون قابلاً للتعبّد في نظر المكلّف فلا يمكن جعله.

وفيما إذا كانت من الأُصول المحرزة النافية للتكليف -كما إذا علم بنجاسة أحد الإناءين المعلوم طهارتهما سابقاً- فيلزم من جريانها في الأطراف المناقضة وتجويز المخالفة القطعيّة معاً.

ثمّ إنّ ترتّب تجويز المخالفة القطعيّة على جريان الأصل في أطراف العلم

الإجمالي فيما إذا كان نافياً للتكليف المعلوم في البين، ويطلان هذا اللازم من الوضوح بمكان لا يحتاج معه إلى بيان.

وأمّا لزوم التناقض من جريان الأُصول المحرزة في أطراف العلم الإجمالي فربما يقال بعدمه، نظراً إلى أنّ مجرى الأصل إنّما هو كلّ واحد واحد من الأطراف المفروض عدم العلم بتحقّق المعلوم بالإجمال فيه، فمرتبة جعل الحكم الظاهري محفوظة، والمناقضة اللازمة من مخالفة مفاد الأُصول للمعلوم بالإجمال هي المناقضة المتحققة في موارد الشبهات البدويّة أيضاً.

نعم، لو كان كلّ واحد من الأطراف بحيث علم تحقّق المعلوم بالإجمال فيه، لما كان هناك مجال لجريان الأصل، وكان مناقضة مفاد الأصل للمعلوم من باب مناقضة الترخيص مع العلم التفصيليّ لكن أين ذلك من المقام الغير المعلوم وجود المعلوم بالإجمال في كلّ من الأطراف؟

مثلاً: إذا علم بنجاسة أحد الإناءين المعلوم طهارة كلّ منهما سابقاً، فإن كان مفاد استصحاب الطهارة فيهما هو البناء على عدم وقوع النجاسة فيهما رأساً، فلا إشكال في مناقضة ذلك للنجاسة المعلومة في البين إجمالا، ولكنّه ليس كذلك، بل مفاد الأصل هو الحكم بطهارة[1] كلّ واحد واحد من الإناءين مع قطع النظر عن الآخر وأين ذلك من المتناقضة المذكورة؟

ولكنه لا يخفى فساد ذلك، إذ الأصل الجاري في كلّ واحد واحد من الأطراف وإن لم يكن ناظراً إلى الأصل الجاري في الطرف الآخر إلّا أنّه كيف يمكن الجمع بين مؤدّى الأصلين في حكم الشارع والبناء على طهارة كلّ منهما في زمان واحد مع

---

١. ورد في الأصل: إذا علم بطهارة... بنجاسة... النجاسة... للطهارة... بنجاسة. وما أثبتناه يقتضيه سياق العبارة.

العلم بحكمه بنجاسة أحدهما واقعاً مع أنّه ليس الجمع بين المؤدّيين إلّا عين نفي الحكم للمعلوم بالإجمال في البين!؟

والحاصل: أنّ مؤدّى كلّ من الأصلين وإن لم يكن مناقضاً للمعلوم بالإجمال بنفسه إلّا أنّه مع ضمّ مؤدّى الأصل الآخر إليه في حكم الشارع يكون مناقضاً له لا محالة.

وبهذا يظهر أنّ المانع ليس منحصراً بقصور أدلّة الأُصول عن شمولها لأطراف العلم الإجمالي بحسب مقام الإثبات والدلالة، نظراً إلى أنّ العلم بمخالفة أحد الأصلين للواقع يكون مانعاً عن شمول دليل الأصل لموردهما، نظير قصور الدليل اللفظي -كالعموم- عن الشمول مع العلم بالتخصيص في الجملة، بل مناقضة مؤدّى الأصلين للحكم المعلوم في البين في مقام التشريع بنفسها مانعة عن جريان الأصل في الطرفين، مع قطع النظر عن مقام الدلالة والإثبات.

بقي هناك شيء وهو: أنّ عدم جريان الأصل في تمام أطراف العلم الإجمالي هل هو من جهة عدم المقتضى له أو من جهة وجود المانع مع تماميّة المقتضي؟ يمكن أن يقال: إنّ مفاد الأُصول إذا كان هو الحكم الظاهري الطبعي الاقتضائي الغير المنافي لحكم فعلي آخر في خلافه -نظير حلّية لحم الغنم في حدّ ذاته بالقياس إلى لحم الأرنب الغير المنافية للحرمة من جهة أُخرى، كما إذا كانت الغنم مغصوبة أو موطوءة- فلا ريب في وجود المقتضي حينئذ في تمام أطراف العلم الإجمالي إلّا أنّ وجود العلم بالخلاف يكون مانعاً عن فعليّته.

وأمّا إذا كان مفاده هو الحكم الفعلي العملي كان عدم الجريان لعدم تماميّة المقتضي مع العلم بالخلاف.

ولكن التحقيق فساد هذا الترديد، إذ من الظاهر أنّ مفاد الأُصول إنّما يكون حكماً

فعليّاً موجباً لمعذوريّة المكلّف أو تنجّز الواقع عليه، وليس من الحكم الاقتضائي في مفادها عين ولا أثر أصلاً، بل الظاهر هو الفرق بين الأُصول التنزيليّة وغيرها بأن يلتزم بعدم تماميّة المقتضي في الأُصول التنزيليّة، نظراً إلى ما عرفت من عدم تماميّة موضوع الأصل في مجموعها مع وجود العلم بالخلاف بالتقريب المتقدّم، وهذا بخلاف الأصل الغير التنزيلي، فإنّ العلم الإجمالي لا ينافي جريانه في تمام الأطراف، وإلّا يكون جارياً مع العلم بالخلاف حتّى في مورد الأصل المثبت للتكليف في خلاف المعلوم بالإجمال، بل المانع من الجريان هو لزوم المخالفة القطعيّة في موارد الأُصول النافية، ومع قطع النظر عن هذا المانع لم يكن بأس في جريانهما أصلاً.

ثمّ إنّه قد أشرنا سابقاً إلى أنّ الميزان في تنجيز العلم الإجمالي وعدم جواز الرجوع إلى الأُصول إنّما هو قابليّة نفس التكليف بالمعلوم بالإجمال بما هو كذلك -مع قطع النظر عن خصوصيّات أطرافه- للبعث حتّى تجب مراعاته في تمام الأطراف من باب المقدّمة، وإلّا فقد عرفت أن العقاب على مخالفة التكليف المتخصّص بخصوصيّة طرف لا يخرج عن كونه عقاباً بلا بيان، وعلى ذلك فيختصّ تنجيز العلم الإجمالي بما إذا أمكن المخالفة القطعيّة ولو كان بفعل أحد الطرفين وترك الآخر، ومع عدم إمكانها -كما في دوران الأمر بين المحذورين- يستحيل تنجيز العلم الإجمالي للحكم المعلوم بالإجمال، إذ الإلزام المتعلّق بالجامع بين الفعل والترك الذي هو المعلوم للمكلّف يستحيل أن يكون قابلاً للباعثيّة، لأنّ أحدهما بنفسه حاصل لاستحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما، فلا يمكن البعث نحوه، ولا يترتّب على مثل هذا العلم أثر أصلاً، ولا يمكن للشارع أو العقل الحكم بالتخيير أيضاً، إذ الحكم بالتخيير إنّما [هو] مقصور فيما إذا لم يكن في مرتبة سابقة عليه تخيير تكويني قهري على ما هو مقتضى المناقضة بينهما، ومعه لا معنى للحكم به كما هو ظاهر.

ولكن لا يخفى أنّ الميزان المذكور إنّما هو بالقياس إلى طرف المخالفة القطعيّة، وأمّا عدم إمكان الموافقة القطعيّة فلا يكون مانعاً عن تنجيز العلم الإجمالي، لإمكان الانبعاث بترك المخالفة القطعيّة وإن لم يمكن الموافقة كذلك.

[في أنّ عدم إمكان المخالفة القطعيّة في مورد الدوران إنّما هو بوجود شرطين]

وقوام هذا الميزان إنّما هو بوجود شرطين:

الأوّل: أن يكون الواقعة المعلوم فيها وجود الالتزام في الجملة واقعة واحدة غير متكرّرة، وإلّا فلو كانت الواقعة متكرّرة، كما إذا حلف على وطء امرأة معيّنة في ليلة وحلف على ترك الأُخرى فيها فاشتبهت الامرأتان، فإنّ كلّاً منهما وإن دار أمره بين الوجوب والحرمة إلّا أنّه يتمكّن المكلّف من المخالفة القطعيّة حينئذ بالجمع بينهما فعلاً أو تركاً، فلا بدّ حينئذ من الاكتفاء بالموافقة الاحتماليّة رعاية للعلم الإجمالي.

وهكذا الأمر فيما إذا تعلّق الحلف بامرأة معيّنة في ليلتين ولكن شكّ في تعلّقه بالفعل أو الترك فإن الفعل حينئذ في ليلة والترك في الأُخرى مخالفة قطعيّة للمعلوم بالإجمال.

الثاني: أن لا يكون أحد التكليفين معيّناً تعبّديّاً، وإلّا فلو كان الوجوب أو الحرمة -على تقدير وجود كلّ منهما- تعبّديّاً لكان الفعل بلا قصد القربة في الأوّل والترك كذلك في الثاني مخالفة قطعيّة.

وربّما يقال بتأثير العلم الإجمالي في دوران الأمرين المحذورين من جهة الالتزام حيث إنّ في الأخذ بالفعل أو الترك من دون الالتزام بالوجوب أو الحرمة مخالفة للتكليف المعلوم إجمالاً التزاماً.

وأنت خبير بفساد هذا القول، فإنّ المراد من الموافقة الالتزاميّة إن كان هو التصديق والتديّن بما جاء النبيّ صلى الله عليه وآله من الأحكام الفرعيّة فمرجع ذلك إلى تصديق

نبوّته ﷺ وإن كان ما جاء به فهو من عند الله، وهو لا يستلزم الالتزام بكلّ واحد واحد من الأحكام تفصيلاً.

وإن كان المراد منها هو الالتزام بكلّ واحد واحد من الأحكام على التفصيل، فإن أراد القائل بلزومه حرمة التشريع والالتزام بخلاف الحكم الواقعي مسنداً له إلى الشارع، فهو حقّ لكنّه أجنبيّ عن لزوم الالتزام بكلّ حكم على التفصيل.

وإن أراد لزومه بنفسه بحيث يكون لكلّ واجب -مثلاً- إطاعتان ومعصيتان، إحداهما من حيث العمل، والأُخرى من حيث الالتزام، فلا دليل عليه لا عقلاً ولا نقلاً.

وإن كان المراد من لزومها هو وجوب الإتيان بالعبادات بقصد التعبّد والامتثال بأن يؤتى بها بداعي الأمر مثلاً، فهو وإن كان حقّاً إلّا أنّه أجنبيّ عن محلّ الكلام أيضاً.

وبالجملة، لا دليل على لزوم الموافقة الالتزاميّة بالمعنى الذي يكون مربوطاً بالمقام ويمكن جعل العلم الإجمالي فيه مؤثّراً من تلك الجهة. مع أنّه -على تقدير وجود الدليل عليه- لا يكون بمثمر في خصوص المقام، إذ وجوب الالتزام على تقدير تسليمه لا محالة يكون مشروطاً بالإمكان، ومع عدمه كما في المقام فلا محالة يكون ساقطا.

توضيح ذلك: أنّ الالتزام بما هو حكم الله واقعاً على ما هو عليه من الوجوب أو الحرمة وإن كان ممكناً إلّا أنّه لا ينافي عدم تأثير العلم الإجمالي من حيث العمل رأساً، وكون المكلّف على تخييره التكويني القهري اللازم لاستحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما، وأمّا الالتزام بخصوص الوجوب أو الحرمة فمع أنّه لا دليل عليه يكون تشريعاً محرّماً شرعاً وقبيحاً عقلاً، فما هو الممكن في المقام غير مفيد، وغيره ساقط لا محالة.

[في جهات ينبغي التعرّض لها]

بقي هناك جهات ينبغي التعرّض لها.

الأُولى: [في أنّ الأُصول النافية لا تجري في موارد الدوران بين المحذورين]

إنّه قد ظهر ممّا ذكرناه -من عدم تأثير العلم الإجمالي في موارد دوران الأمر بين المحذورين حتّى في التخيير عقلاً وشرعاً- أنّه لا مجال لجريان الأُصول النافية فيها، إذ لا يترتّب عليها أثر في مقام العمل غير التخيير العملي الحاصل بنفسه مع قطع النظر عن جريانها، ومع عدم ترتّب أثر عملي عليها لا معنى لجريانها، كما هو ظاهر.

الثانية: [في أنّ جريان الأُصول في بعض الأطراف لا يصادم المعلوم بالإجمال]

إنّه قد ظهر ممّا ذكرناه في بيان عدم انحفاظ الحكم الظاهري مع العلم الإجمالي، وأنّ العلم بوجود التكليف الجامع بين الأطراف يمنع من جريان الأُصول فيها أنّ عدم انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري إنّما هو بالقياس إلى المخالفة القطعيّة، إذ الأصل المصادم للمعلوم بالإجمال إنّما هو الأصل الجاري في تمام الأطراف، وأمّا الأصل الجاري في بعض الأطراف معيّناً أو غير معيّن فهو غير مصادم للمعلوم بالإجمال بالضرورة، ومرتبة الحكم الظاهري معه موجودة، فعدم جريان الأصل فيه إنّما هو بضميمة بطلان الترجيح بلا مرجّح. فحكم العقل بلزوم الموافقة القطعيّة بالإتيان بتمام الأطراف في الشبهة الوجوبيّة، واجتناب كلّها في الشبهة التحريميّة متوقّفة على مقدّمتين:

إحداهما: عدم انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري بالقياس إلى المعلوم الجامع بين الأطراف مع قطع النظر عن الخصوصيّات.

الثانية: بطلان الترجيح بلا مرجّح، وإلّا فمع قطع النظر عن المقدّمة الثانية لا يحكم العقل إلّا بعدم جريان الأُصول في مجموعها إلّا في كلّ واحد منها، ويترتّب على

ذلك أنّه لو وجد رافع للمقدمة الثانية من جهة حكم الشارع بالترخيص في بعض الأطراف لما كان هناك موضوع لحكم العقل، لا أنّه يكون تخصيصاً في حكم العقل.

والحاصل: إنّ همّ العقل -بعد ثبوت التكليف بالعلم الوجداني- إنّما هو الفراغ عن عهدته بنحو لا خصوص الإتيان بمتعلّقه الواقعي، فكما أنّ الإتيان بتمام الأطراف في الشبهة الوجوبيّة وتركها في الشبهة التحريميّة موجب له، فكذلك رعاية العلم الإجمالي في بقيّة الأطراف التي لم يرخّص الشارع فيها تركاً أو فعلاً موجبة له، فإنّ حكم الشارع في مقام الامتثال في بعض الأطراف -بأنّه ليس هو المحرم الواقعي أو أنّ المحرّم الواقعي غيره أو بأنّه يجوز الاكتفاء في مقام الامتثال بالامتثال الاحتمالي كما في موارد قاعدتي التجاوز والفراغ- يوجب قطع العقل بالفراغ في هذا المقام ومعذوريّته عن مخالفة التكليف الواقعي لو كانت نظير ما إذا كان أحد أطراف العلم الإجمالي لا بعينه مضطرّاً إليه، فإنّه لا يوجب ارتفاع أثر العلم الإجمالي إلّا في خصوص ما يختاره المكلّف خارجاً، ومع رعاية العلم الإجمالي في الطرف الآخر يقطع العقل بعدم العقوبة ولو كان التكليف في محلّ اختياره.

نعم، بين المقام ومورد الاضطرار إلى أحد الأطراف لا بعينه فرق من جهة أُخرى، وهي أنّ الاضطرار حيث إنّه رافع للتكليف الواقعي في نفس الأمر فلا محالة يكون التكليف الواقعي في مورد الاضطرار المذكور متوسّطاً في الفعليّة بحسب نفس الأمر، بمعنى أنّ التكليف لو كان في غير ما يختاره في مقام الاضطرار يكون فعليّاً ومنجّزاً على المكلّف، وأمّا إذا كان في الطرف المختار فيكون ساقطاً من أصله بالاضطرار، وهذا بخلاف المقام، فإنّ الأصل الجاري في بعض الأطراف لا يوجب ارتفاع الحكم عنه واقعاً على تقدير وجوده، بل غاية إثبات حكم ظاهري في مورده موجب لمعذورية المكلّف من مخالفته، فيكون التوسّط في مقام الامتثال -الموجب

للتوسعة في مرحلة الفراغ- بجواز الاكتفاء بما لم يرد فيه ترخيص في مقام الامتثال.

نعم، الأُصول الجارية في مرحلة الاشتغال -كأصالة البراءة ونحوها- لا تكون جارية حتّى في بعض الأطراف، لفرض ثبوت الاشتغال بالمعلوم بالإجمال على ما هو عليه، فلا محلّ لجريان الأصل في رفعه.

فتلخّص أنّ الأُصول الجارية في مرحلة الاشتغال لا تجري في أطراف العلم الإجمالي ولو في بعضها، والأُصول الجارية في مرحلة الفراغ -محرزة كانت أم غير محرزة- لا تجري في تمام الأطراف، لمصادمتها مع المعلوم إجمالاً، وعدم انحفاظ مرتّبة الحكم الظاهري معه، وتجري في بعض الأطراف دون بعض. فقد صحّ ما أفاده العلّامة الأنصاري ﷺ من كون العلم الإجمالي علّة تامّة لحرمة المخالفة القطعيّة[1]، ومقتضياً لوجوب الموافقة كذلك[2] فإنّ مراده ﷺ من كونه علّة تامّة بالإضافة إلى حرمة المخالفة القطعيّة هو ما ذكرناه من عدم انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري معه في تمام الأطراف، ومن كونه مقتضياً بالإضافة إلى وجوب الموافقة القطعيّة هو انحفاظه معه في بعضها بجعل أصل جار في مرحلة الفراغ والامتثال وإن لم يمكن جعل الأصل الجاري في مقام الاشتغال فيه أيضاً.

نعم ظاهر عبارته ﷺ حيث قال: يجوز للشارع ترخيص بعض الأطراف بجعل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع[3] تخصيص الأصل الجاري في بعض الأطراف بالأصل المحرز، وقد عرفت أنّه لا تختصّ به، بل مطلق الأُصول الجارية في مرحلة الامتثال والفراغ تكون جارية فيه كما عرفت.

ومن جميع ما ذكرناه تعرف فساد ما أفاده المحقّق صاحب الكفاية ﷺ من

---

١. فرائد الأُصول، ص ٢١.

٢. فرائد الأُصول، ص ٢٤٢.

٣. فرائد الأُصول، ص ٢٤٢.

انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري مع العلم الإجمالي، فرتّب عليه تجويز الشارع في مورده للمخالفة الاحتماليّة بل القطعيّة، وأنّ العلم الإجمالي بالقياس إلى حرمة المخالفة القطعيّة مقتض يتوقّف تأثيره على عدم المانع عقلاً كما في موارد الشبهة الغير المحصورة، أو شرعاً كما في موارد الشبهة المحصورة على ما هو ظاهر قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه»[1] إلى أن قال: وأمّا احتمال أنّه بنحو الاقتضاء بالنسبة إلى الموافقة القطعيّة وبنحو العلّية بالنسبة إلى الموافقة الاحتماليّة وترك المخالفة القطعيّة فضعيف جدّاً، ضرورة أنّ احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتهما في الاستحالة[2] إلى آخر ما أفاده قدس سره إذ قد ظهر لك أنّ العلم الإجمالي بالإضافة إلى متعلّقه الجامع بين الأطراف حكمه حكم التفصيليّ بل هو هو بعينه، إذ العلم الإجمالي ليس إلّا ضمّ علم بشك، وإلّا فلا تردد في متعلّق العلم بما هو كذلك، فكما أنّه لا مجال لتوهّم انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري مع العلم التفصيليّ، فكذلك لا مجال لتوهّمه مع العلم الإجمالي فيما هو معلوم به، وكما أنّ حكم العقل بالاشتغال مع العلم التفصيليّ لم يكن مقتضياً لإيجاد ما هو متعلّق العلم بخصوصه، لما عرفت من أنّ همّ العقل هو الفراغ عن عهدة التكليف بإيجاد ما هو متعلّقه واقعاً أو في حكم الشارع كما في موارد قاعدة الفراغ، فكذلك حكمه به مع العلم الإجمالي أيضاً كذلك، فيجوز للشارع الترخيص في بعض أطرافه والاكتفاء في مقام الامتثال بغيره، ومع ذلك كيف يمكن إنكار علّيّة العلم الإجمالي بالإضافة إلى حرمة المخالفة القطعيّة والقول بأنّه مقتض حتّى بالإضافة إليها!؟

وأمّا ما أفاده بعد ذلك من قياس جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي

---

١. الكافي، ج ٥، ص ٣١٣-٣٩؛ الفقيه، ج ٣، ص ٢١٦-١٠٠٢؛ التهذيب، ج ٧، ص ٢٢٦-٩٨٨، و٩: ٧٩-٣٣٧؛ الوسائل، ج ١٧، ص ٨٧-٨٨، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.
٢. كفاية الأصول، ص ٣١٣-٣١٤.

بجريانها في أطراف الشبهة الغير المحصورة والشبهات البدويّة[١]، ثمّ اعتراضه على نفسه والجواب عنه -على ما في بعض النسخ- بقوله لا يقال: التكليف فيهما ليس بفعلي، فإنّه يقال: كيف المقال في موارد ثبوته في أطراف غير محصورة أو في الشبهات البدوية!؟[٢] ففي غاية السقوط، إذ فعليّة التكليف -كما مرّ منا مراراً- إنّما هو بوجود موضوعه مع تمام قيوده وخصوصيّاته، وفي مقابلة الحكم الإنشائيّ المجعول على نهج القضايا الحقيقيّة، كان في الخارج له موضوع أو لم يكن. ومن الضروري أنّ العلم إجماليّاً كان أو تفصيليّاً إذا تعلّق بنفس الحكم الشرعي مع قطع النظر عن وجود موضوعه وتعلّقه بالمكلف لا يترتّب عليه أثر أصلاً، بل المؤثّر إنّما هو العلم المتعلّق بالحكم الفعلي بالمعنى الذي ذكرناه، وهو موجود في الشبهة المحصورة دون غيرها، بدويّة كانت أو غير محصورة.

وتوهّم مناقضة نفس الحكم الواقعي -مع قطع النظر عن تعلّق العلم به- مع الحكم الظاهري سنتعرّض لدفعه في محلّه إن شاء الله تعالى.

الثالثة: [في اشتراط تأثير العلم الإجمالي بكونه علماً بالحكم الجديد على كلّ تقدير]

قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه أنّ تأثير العلم الإجمالي يتوقّف على سقوط الأصل في أطرافه بالمعارضة، إذ لو جرى الأصل في بعض الأطراف بلا معارض، كما إذا علم أو قام أمارة على نجاسة أحد الإناءين بالخصوص ثمّ علم إجمالاً بوقوع قطرة من النجس في أحدهما على الإجمال لما كان هذا العلم مؤثّراً في شيء، إذ وقوع النجاسة في الطرف الثابت نجاسته بالخصوص لا يترتّب عليه أثر، ووقوعه في الطرف الآخر مشكوك يجري فيه الأصل بلا معارض، فمرجع هذا الاشتراط إلى اعتبار كون

١. كفاية الأُصول، ص ٣١٣.
٢. كفاية الأُصول، ص ٣٥.

العلم الإجمالي علماً بالحكم على كلّ تقدير، ومع قيام الحجّة على ثبوت ما هو من سنخ العلوم بالإجمال لا يكون هناك علم بالتكليف الزائد من دون فرق بين أن يكون المثبت للتكليف علماً وجدانياً تفصيلاً أو أمارة معتبرة أو أصلاً شرعيّاً أو علماً إجماليّاً آخر، كما إذا علم بنجاسة أحد الإناءين لا بعينه ثمّ علم إجمالاً بوقوع قطرة أُخرى مردّدة بين وقوعه في أحد هذين الإناءين أو في إناء آخر فإنّ الأصل بالإضافة إلى الإناء الآخر بلا معارض، لعدم العلم الإجمالي بتكليف آخر غير المعلوم أوّلاً.

الرابعة: [في اشتراط تأثير العلم الإجمالي بكون التكليف المعلوم متعلّقاً بشخصٍ واحد على كلّ تقدير]

يعتبر في تأثير العلم الإجمالي أن يكون التكليف المعلوم متعلّقاً بشخص واحد على كلّ تقدير حتّى يكون جريان الأصل بالقياس إليه في أحد الطرفين معارضاً بجريانه في الطرف الآخر، فلو علم بتكليف مردّد بين تعلّقه بأحد الشخصين، لما ترتّب عليه أثر أصلاً، إذا الحكم المتعلّق بشخص آخر أجنبيّ من غيره، فيكون مرجع هذا العلم إلى الشكّ في ثبوت التكليف لكلّ منهما، فيجري الأصل بالقياس إلى كلّ منهما بلا معارض.

نعم، لو كان ثبوت التكليف لشخص آخر موضوعاً لخطاب متعلّق به لكان العلم الإجمالي بتعلّق التكليف إمّا بنفسه أو بغيره المفروض موضوعيّته لخطاب متعلّق به لكان العلم مؤثّراً لا محالة، هذا بحسب الكبرى.

وأمّا بحسب الصغرى فهو مثل ما إذا علم أحد الشخصين بجنابة نفسه أو صاحبه، لوجدان المنيّ في الثوب المشترك بينهما خاصّة، فبالنسبة إلى وجوب الغسل لا أثر للعلم الإجمالي، إذ وجوب الغسل على كلّ منهما أجنبيّ عن الآخر، فكلّ منهما شاكّ في وجوبه عليه، ويجري الأصل فيه بلا معارض.

وأمّا بالنسبة إلى تكميل عدد المصلّين في صلاة الجمعة فحيث إنّ اللازم على كلّ منهم إحراز صحّة صلاته وصلاة الباقين ولو بالأصل حتّى يتمّ العدد المعتبر فيها، فعلم واحد منهم بجنابة نفسه أو جنابة صاحبه المكمّل العدد يكون موجباً لبطلان الصلاة لا محالة، لأنّ أصالة عدم جنابة نفسه في مثل الفرض معارضة بأصالة عدمها في صاحبه.

نعم، يجوز لكلّ منهما استئجار صاحبه لكنس المسجد ونحوه ممّا يحرم على الجنب مع دخول نفسه أيضاً، كما أنّه يجوز لغيرهما استئجارهما لذلك مع علمه بجنابة أحدهما، إذ المدار في بطلان الإجارة هو كون العمل محرّماً على الأجير منجّزاً حتّى يخرج العمل عن قدرته وملكه تشريعاً، ومع عدم تنجّز الحرمة عليه وبقاء العمل تحت قدرته -كما هو المفروض في المقام- فلا مانع من صحّة إجارته، بل لو علم تفصيلاً جنابة شخص يجوز إجارته لذلك مع جهله بها، لعدم تنجّز الحرمة عليه مع الجهل.

وأمّا ائتمام أحدهما بالآخر أو الثالث بهما في صلاة واحدة أو صلاتين فإن بنينا على اعتبار إحراز المأموم صحّة صلاة إمامه -كما هو الظاهر- فلا يجوز شيء من ذلك. وأمّا إذا بنينا على أنّ المعتبر هو إحراز نفس الإمام صحّة صلاة نفسه وإن كانت باعتقاد المأموم باطلة، فلا يترتّب على مثل هذا العلم الإجمالي أثر أصلاً، والوجه فيها ظاهر.

ونظير ذلك هو استئجارهما لما يكون مشروطاً بالطهارة كالصلاة والطواف، فإنّه إذا بنينا في صحّة الإجارة على اعتبار صحّة العمل عند الأجير فلا يكون العلم الإجمالي مانعاً عن صحّة الإجارة، وأمّا إذا بنينا على اعتبار إحراز الصحّة لدى المستأجر ولو بالأصل فيكون العلم الإجمالي منجّزاً لا محالة.

الخامسة: [في اشتراط تأثير العلم الإجمالي بعدم كون موضوع الحكم المعلوم مقيّداً بالعلم التفصيلي]

يعتبر في تأثير العلم الإجمالي أن لا يكون موضوع الحكم المتعلّق به العلم

مقيّداً بالتميّز الخارجي والمعلوميّة التفصيليّة، ضرورة أنّه لو كان كذلك لما كان العلم الإجمالي المتعلّق به علماً بالحكم، إذ المفروض عدم تماميّة موضوعه في الخارج.

وعليه فإذا جعل مالان من جنس واحد عند ودعي فإمّا أن يكون كلّ منهما مفروزاً متميّزاً في الخارج عن غيره أولا، وعلى الأوّل فلا ريب في أنّه إذا تلف أحدهما وتردد صاحبه بين مالكيهما يرجع إلى القرعة، إذ المفروض اختصاص التالف بأحدهما وغيره بالآخر، فلا بدّ في التعيين من الرجوع إليها. وأمّا على الثاني بأن فرضنا الاختلاط بينهما اتفاقاً فحيث إنّ موضوع الماليّة عند العرف مقيّد بالتميّز- ولذا يحكمون بالشركة عند اختلاط أحد الجنسين بالآخر اختياراً أو قهراً كما في اختلاط اللبن باللبن والحنطة بالحنطة فتلف مقدار منهما عند الودعي- يحسب عليهما، ويقسم الباقي بالنسبة، وكلّ منهما يكون مالكاً لما في يده حقيقة، فلو اجتمعا عند ثالث يجوز جعلهما ثمنا لجارية مثلاً. ولا معنى لدعوى أن يقال: إنّا نعلم تفصيلاً بعدم انتقال الجارية إليه، للعلم الإجمالي بعدم انتقال تمام الثمن إليه من مالكه، لما عرفت من أنّ عدم تميّز مال كلّ منهما خارجاً الغير المنافي لتميّز أجزائه بحسب نفس الأمر يوجب زوال الملكيّة الشخصيّة ويبدّلها إلى الإشاعة، فكلّ مقدار وقع في يد كلّ منهما يكون مالكاً له في نفس الأمر، فأين علم إجمالي بعدم الانتقال المذكور؟

ومن هنا يظهر أنّ الرواية الواردة في مسألة الودعي من تنصيف الدرهم على صاحب الدرهم والدرهمين ليس على خلاف مقتضى قواعد العلم الإجمالي حتّى نحتاج إلى إعمال ما تكلّفه شيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ من الالتزام بالصلح القهري، بل الظاهر أنّ اختلاط الدراهم وعدم تميّزها خارجاً -وإن كانت متميّزة في نفس الأمر- أوجب زوال الملكيّة الشخصيّة عن كلّ من المالكين وانقلابها إلى الإشاعة، فالتقسيم على القاعدة، وكلّ منهما يكون مالكاً لما يأخذه بعد تلف أحد الدراهم

واقعاً، فاجتماعهما عند شخص لا يوجب علمه بعدم انتقال مجموع المال إليه من مالكه حتّى يتولّد منه علم تفصيلي في بعض الموارد.

ولكن التحقيق: أنّ الرواية لا تنطبق على هذه الجهة، إذ المفروض فيها تقسيم الدرهم نصفين، وإعطاء نصف إلى صاحب الدرهمين حتّى يكون عنده درهم ونصف، وإعطاء النصف الآخر إلى صاحب الدرهم الواحد، مع أنّ مقتضى الإشاعة وتبدّل الملكيّة الشخصيّة هو تقسيم الدرهمين الباقيين أثلاثاً لا أرباعاً، إذ التقسيم لا بدّ وأن يكون بنسبة أصل المال لا غيرها، وسيتّضح تطبيقها على القاعدة في الجهة الآتية إن شاء الله تعالى.

السادسة: [في اشتراط تنجيز العلم الإجمالي بعدم كون الإجمال موجباً لتعقّب أمرٍ يستلزم تبدّل المعلوم وزوال العلم]

يشترط في تنجيز العلم الإجمالي أن لا يكون الإجمال والاشتباه موجباً لتعقّب أمر يستلزم تبدّل المعلوم بالإجمال عمّا هو عليه إلى ما يرتفع معه العلم الإجمالي، كحكم الحاكم والحلف والإقرار على ما سيتّضح إن شاء الله تعالى.

والفرق بين هذا الشرط وسابقه هو: أنّ نفس الإجمال قد يكون موجباً لارتفاع المعلوم بالإجمال وزوال العلم، وقد لا يكون بنفسه موجباً لذلك، بل يكون أمر آخر في مورده موجباً له، والجامع هو زوال العلم الإجمالي وتبدّل المعلوم عمّا هو عليه إمّا بنفس الإجمال أو لأمر آخر في مورده، ومعه لا يبقى موضوع لتوهّم جواز المخالفة القطعيّة، كما هو واضح.

ثمّ إنّ ما يوجب تبدّل المعلوم في ظرف الإجمال قد يكون حكم الحاكم، كما في موارد التداعي في تعيين الثمن أو المثمن مع تعارض البيّنتين أو مع عدم البيّنة أصلاً، فإنّه بعد التحالف ينفسخ العقد ويرجع كلّ مال إلى صاحبه الأوّل، فإذا كان

البائع يدّعي بأنّ المبيع كان هو العبد والمشتري يدّعي كونه الجارية، فالعلم الإجمالي بخروج العبد أو الجارية عن ملك البائع إلى ملك المشتري وإن كان موجوداً إلى آن حكم الحاكم الموجب لانفساخ العقد إلّا أنّه يرتفع بعده بتبدّل معلومه، إذ بعد الانفساخ يكون كلّ من العبد والجارية ملكاً للبائع حقيقة، فليس هناك مخالفة للعلم التفصيليّ ولا الإجمالي أصلاً، وكذلك الأمر في صورة التداعي في الثمن أيضاً.

ومن هذا القبيل ما إذا كان التداعي في عين خارجيّة مع العلم الإجمالي بكونها لأحدهما مع عدم اختصاص أحدهما باليد أو البيّنة، فإنّ حكم الحاكم بالتنصيف يوجب ملكيّة كلّ منهما للنصف حقيقة، فيرتفع العلم الإجمالي بأنّ تمام العين الخارجيّة إمّا لهذا أو لذاك، إذ حكم الحاكم وإن كان له جهة طريقيّة إلّا أنّه ما لم ينقض يكون له جهة موضوعيّة أيضاً، فيحصل به حكم واقعي ثانوي في ظرف عدم النقض.

وأمّا حكم الإمام عليه السلام بالتنصيف في مورد تلف أحد الدراهم عند الودعي فإن قلنا بأنّه لا يحتاج إلى حكم الحاكم، كما إذا حملناه على صورة الخلط بين الدراهم التي قد عرفت أنّ مقتضى القاعدة فيها هو حصول الشركة بين مالك الدرهمين ومالك درهم واحد، فيكون الحكم على خلاف القاعدة، والموجب لتبدّل المعلوم بالإجمال حينئذ هو حكم الشارع بالصلح القهري بينهما، ومن هذه الجهة لم يعمل بها جماعة وضعّفوها بالسكوني.

وإن قلنا بالاحتياج إليه وحملناه على صورة عدم الخلط، وتداعي كلّ من المالكين بالنسبة إلى الموجود مع عدم البيّنة لكلّ منهما فيكون التنصيف حينئذ على القاعدة إعمالاً لكلّ من الدعويين بالنسبة إلى نصف المدّعى، فيكون الموجب للتبدّل هو حكم الحاكم. وعلى كلّ حال لا تكون الرواية موجبة لمخالفة علم تفصيلي ولا إجمالي.

وقد يكون الموجب للتبدّل هو الإقرار، كما إذا أقرّ بعين خارجيّة لزيد ثمّ أقرّ بها لعمرو، فإنّ الحكم بأخذ العين لزيد وقيمتها لعمرو وإن كان مخالفة للعلم بكذب أحد الإقرارين إلّا أنّ الإقرار مع اشتماله على جهة الطريقيّة -لكونه إخباراً عن حقّ سابق لا إنشاءً له- مشتمل على جهة الموضوعيّة أيضاً من جهة وجوب إنفاذ إقرار كلّ أحد عليه فيثبت الملكيّة الثانويّة مع عدم انكشاف الخلاف تفصيلاً، نظير القول بالسببيّة في باب الطرق المستلزمة لجعل الأحكام الثانويّة على طبقها في ظرف عدم انكشاف الخلاف تفصيلاً. ومع ثبوت الملكيّة الثانويّة يتبدّل المعلوم بالإجمال ويرتفع العلم الإجمالي من البين.

وقد يكون الموجب للتبدّل هو الحلف كما في العين الموجودة في يد اثنين يدّعي كلّ منها تمامها له، فبالتحالف يكون كلّ منهما مالكاً لنصفها حقيقة، فيرتفع العلم الإجمالي.

فتلخّص ممّا ذكرناه أنّ الفروع التي ذكروها نقضاً في المقام ليس شيء منها صالحاً لذلك، وأنّ المخالفة القطعيّة للمعلوم بالإجمال غير قابل لترخيص الشارع فيها أصلاً.

وأمّا ذهاب بعض إلى الرجوع إلى الأصل في مسألة اختلاف الأُمّة على قولين ولم يكن مع أحدهما دليل ولو كان مخالفاً لهما المفروض موافقة أحدهما للواقع أو التخيير الواقعي على ما استظهر من كلام القائل به المعلوم مخالفته للواقع أيضاً، فلا يكون نقضاً في المقام أيضاً، إذ لعلّ القائل بهما لا يرى بأساً في مخالفة العلم الإجمالي فكيف يجعل ذلك نقضاً على من يقول بذلك، ويرى استحالة تجويز المخالفة القطعيّة!؟

بقي هناك شيء، وهو: أنّ المعلوم بالإجمال قد يدور أمره بين أن يكون مانعاً

بوجوده الواقعي أو بوجوده التنجّزي الواصل -كما إذا علمنا بنجاسة ثوب أو غصبيّته، فعلى تقدير نجاسته واقعاً يكون عدم وقوع الصلاة فيه معتبراً واقعاً، وعلى تقدير غصبيّته فإن قلنا بامتناع اجتماع الأمر والنهي وسراية كلّ منهما إلى متعلّق الآخر فالأمر يكون كذلك أيضاً على ما حقّقنا في محلّه من أنّ لازم ذلك هو التقييد الواقعي فيكون خارجاً عن محلّ الفرض. وإن قلنا بالجواز من هذه الحيثيّة فلا محالة يكون اعتبار عدم الغصبيّة من جهة المزاحمة المشروطة بالعلم والوصول، وتكون الصلاة صحيحة مع الجهل بالغصبيّة على القاعدة كما هو المختار عندنا- فهل القاعدة في مثل ذلك تقتضي تأثير العلم الإجمالي من تمام الجهات، أو يختصّ تأثيره بمقدار المزاحمة، ويكون الأصل جارياً بالنسبة إلى المقدار الزائد ففي مثل المثال يكون عدم جواز الصلاة في الثوب المفروض عامداً متيقّناً، وأمّا بطلانها فيه ناسياً فيبتني على تأثير العلم الإجمالي حتّى في غير جهة المزاحمة؟

الحقّ هو عدم تأثيره إلّا بمقدار المزاحمة، فلو صلّى فيه ناسياً صحّت صلاته ولو انكشف نجاسته بعد ذلك واقعاً، وذلك لأنّ غاية ما يتوهّم كونه مانعاً عن الرجوع إلى الأصل بالنسبة إلى المقدار الزائد على المزاحمة هو توهّم أنّ العلم الإجمالي إذا تعلّق بأحد الحكمين فيكون كلّ واحد منهما ثابتاً في الواقع منجّزاً بهذا العلم، ولازم ذلك هو تنجّز النجاسة الواقعيّة على تقدير وجودها في مثل الفرض، ولازمه عدم جواز الرجوع إلى أصالة الطهارة بالنسبة إلى المقدار الزائد وبطلان الصلاة الواقعة فيه ولو نسياناً.

وجوابه أنّ تنجّز كلّ من الحكمين على تقدير وجوده إنّما يكون إذا لم يشتركا في أثر وكان أحدهما مختصّاً بالأثر الآخر، إذ في مثل ذلك يكون الأثر المشترك متيقّناً في البين، والأثر الآخر مشكوكاً بدويّاً، فيكون من دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، وفي مثله لا بدّ من الرجوع إلى الأصل في المقدار المشكوك لا محالة، وفي مثل فرض المقام

حيث إنّ أثر المزاحمة مشترك بين النجاسة والغصبيّة، وإنّما يزيد النجاسة على أثر زائد، وهو بطلان الصلاة في ظرف النسيان، وذلك الأثر مشكوك بدوي يجري الأصل بالقياس إليه بلا معارض.

وبذلك ظهر أنه يشترط في تأثير العلم الإجمالي أمر آخر زائد على ما ذكر، وهو أن لا يكون المعلوم بالإجمال مردّداً بين أن يكون مانعيّته لأجل المزاحمة وبين أن يكون لأجل اعتبار عدمه واقعاً، وإلّا فينحصر تأثيره بمقدار المزاحمة فقط.

[الأمارات]

هذا تمام الكلام في أحكام القطع، فلنرجع إلى البحث عن الأمارات المعتبرة عقلاً أو شرعاً أو التي قيل باعتبارها كذلك، والكلام فيه يقع في مقامين:

الأوّل: في إمكان التعبّد بالأمارة الغير العلميّة.

الثاني: في وقوعه.

والمراد من الإمكان المبحوث عنه في المقام هو الإمكان التشريعي بمعنى أنّ التعبّد بالأمارة هل يلزم منه محذور في عالم التشريع أم لا؟ وليس المراد منه الإمكان التكويني المختصّ بالأُمور الخارجيّة حتّى يبحث في أنّ الأصل العقلائي هل هو الحكم بالإمكان حتّى يثبت الامتناع أم لا؟ كما هو واضح.

[المقام الأوّل: حول إمكان التعبّد واستحالته]

أمّا المقام الأوّل: فلم ينسب الخلاف فيه إلّا إلى ابن قِبة القائل باستحالة التعبّد بالأمارة الغير العلميّة، ولم ينقل عنه في كتب الأُصول والكلام إلّا ذلك.

فاعلم أنّ القائل بالاستحالة إمّا أن يكون نظره إلى لزوم المحذور من التعبّد

بالأمارة الغير العلميّة من ناحية الملاك، وإمّا أن يكون نظره إلى لزومه من ناحية الخطاب.

أمّا توهّم المحذور من ناحية الملاك فغاية ما يمكن أن يقال في تقريبه هو: أنّ الأحكام الشرعيّة لا محالة تكون تابعة لملاكاتها، نظير تبعيّة المعاليل لعللها على ما أوضحنا الحال في ذلك سابقاً، وحيث إنّ الأمارة الغير العلميّة ربما تكون مصيبة وأُخرى مخطئة، فإذا قامت على حكم غير إلزاميّ وفرضنا كون الحكم الواقعي إلزاميّاً وجوبيّاً كان أو تحريميّاً فيلزم من التعبّد بها وجعلها حجّة تفويت الملاك الواقعي الملزم، إذ لو لم يكن ملزماً لما أمكن استتباعه لحكم إلزاميّ، كما هو واضح، ومع فرض كونه ملزماً كيف يمكن للشارع تفويته بجعل أمارة على خلافه!؟

وبالجملة، فرض جعل الأمارة حجّة مع فرض كون الحكم الواقعي إلزاميّاً ناشئاً عن ملاك ملزم نقض للغرض، وهو قبيح بالضرورة. وإلى هذا يشير ما نقل عن الخصم من أنّ التعبّد بالأمارة الغير العلميّة مستلزم لتحليل الحرام وهو قبيح[1]، كما أنّ الأمارة إذا قامت على حكم إلزاميّ وجوبي أو تحريمي وفرضنا الحكم الواقعي غير إلزاميّ يلزم من التعبّد بها وإيجاب العمل على طبقها كون الحكم الإلزامي من دون ملاك يقتضيه، إذ المفروض أنّ الفعل الذي أدّى الأمارة إلى وجوبه أو تحريمه عار عن الملاك الملزم، فجعل الحكم الإلزامي له بجعل الأمارة حجّة يستلزم عدم تبعيّة الأحكام للمصالح أو المفاسد، وهذا غير معقول كما عرفت. وإليه يشير ما نقل عنه من أنّ التعبّد بالأمارة الغير العلميّة مستلزم لتحريم الحلال وهو قبيح[2].

والحاصل: أنّ الأمارة إذا كانت مخالفة للحكم الواقعي يلزم من جعلها حجّة

---

١. فرائد الأُصول، ص ٢٤.

٢. فرائد الأُصول، ص ٢٤.

يجب العمل على طبقها اما كون الحكم الإلزامي مجعولاً من دون ملاك، وأمّا تفويت الملاك الملزم، وكلاهما قبيح.

والجواب عن ذلك: أنّ المانع عن حجّيّة الأمارة الغير العلميّة إن أراد امتناعها حتّى في صورة انسداد باب العلم، وعدم إمكان الوصول إلى الواقعيّات -وإن أمكن تحصيل القطع بها ولو كان مخالفاً للواقع فإنّ ذلك يرجع إلى انسداد باب العلم كما هو ظاهر- فلا ريب أنّه مع تعذّر العلم وبقاء التكاليف الواقعيّة وبطلان الاحتياط لعدم ابتناء أساس الشرع عليه فلا مناص عن العمل بالطرق الظنّيّة حفظاً للواقعيّات، لكونها أقرب إلى العلم من غيرها، ضرورة دوران الأمر حينئذ بين العمل بها وإدراك الواقعيّات في الجملة وبين إلغائها بالكلّيّة أو العمل بما يكون خطأه أكثر من الطرق الظنّيّة ولا إشكال في تعيّن الأوّل، وكون إدراك الواقعيّات ولو ظنّاً ملاكاً ملزماً لجعل الطرق الظنّيّة حجّة ولو لم تكن مصيبة للواقع دائماً، لكن الظاهر أنّ القائل بالاستحالة لم يرد صورة الانسداد، وإنّما أراد استحالة التعبّد بها في فرض الانفتاح وإمكان الوصول إلى الواقعيات.

وعليه فنقول: إنّ استحالة التعبّد بها في فرض الانفتاح تتوقّف على أن تكون إصابة العلوم الحاصلة للمكلّف للواقعيّات أكثر من إصابة الطرق الغير العلميّة لها، وأمّا إذا كانت الإصابة والخطأ فيهما على حدّ سواء، أو كان إصابة الطرق العلميّة لها أكثر فلا يلزم من التعبّد بها محذور أصلاً، ضرورة أنّه لا يلزم منه حينئذ تفويت ملاك من قبل الشارع أزيد ممّا يكون فائتاً في صورة تحصيل العلم حتّى يكون قبيحاً. وحيث إنّه لم يثبت كثرة خطأ الطرق الغير العلميّة بالإضافة إلى العلوم الوجدانيّة الحاصلة للمكلّف فلا يمكن الحكم بالاستحالة، ومعه فلا إشكال في وجوب الأخذ بظاهر كلّ دليل دلّ على حجّيّة أمارة غير علميّة.

فإن قلت: أ ليس القائل بالاستحالة يدّعيها في فرض الانفتاح وإمكان الوصول إلى الواقعيّات؟ ومعه كيف يمكن احتمال كون خطأ العلوم الوجدانيّة مساوياً لخطإ الطرق الغير العلميّة فضلاً عن احتمال أكثريّته!؟ إذ فرض كون العلوم الوجدانيّة مخالفة للواقع فرض الانسداد، كما أفاده العلّامة الأنصاري ﷺ والتزم لأجله بالقبح في فرض الانفتاح[1].

قلت: معنى فرض الانفتاح هو فرض إمكان الوصول إلى الواقعيّات، وهذا أعمّ من أن يتحقّق فعليّة الوصول إليها، فإذا فرضنا أنّ المكلّف يتمكّن من أخذ الأحكام من نفس الإمام ﷺ مشافهة ولكنّه لا يفعل ذلك وإنّما يعتمد كثيراً على السؤال من جماعة يحصل له القطع بالحكم من إخبارهم فيعمل به، فإذا علم الشارع بخطإ كثير من علومه، وقلّة خطأ طريق غير علمي بالإضافة إليها، فله أن يجعل ذلك الطريق حجّة عليه، ويحكم برجوعه إليه مع فرض انفتاح باب العلم وإمكان الوصول إلى الواقعيّات، فلا موجب للالتزام برجوع هذا الفرض إلى الانسداد، ولا للالتزام بالقبح في فرض الانفتاح.

فإن قلت: إيجاب التعبّد بالأمارة الغير العلميّة في الفرض الذي ذكرته وإن لم يكن قبيحاً إلّا أنّ ذلك يرجع إلى أنّ الشارع في إيجابه التعبّد بها أعمل جهة علمه بالغيب، وهو علمه بكثرة خطأ العلوم المتعارفة الحاصلة للمكلّف [بالإضافة إلى] الخطأ الموجود في مورد الأمارة. ومن المعلوم أنّ إعمال جهة العلم بالغيب خارج عن الوظيفة الشارعيّة، وكلامنا في المقام متمحض في الإمكان والاستحالة في تشريع التعبّد بها من حيث الشارعيّة ليس إلّا، فلا بدّ من الاعتراف بالقبح من تلك الحيثيّة لا محالة.

قلت قد ذكرنا مراراً أنّ العلم بالملاكات إنّما هو وظيفة الشارع، فكما أنّ إحراز

---

١. فرائد الأُصول، ص ٢٥-٢٦.

الملاك في التعبّديات يختصّ بالشارع دون غيره، فليكن العلم بكثرة خطأ العلوم الوجدانية في المقام -الذي هو من قبيل العلم بالملاكات- مختصّاً به أيضاً، وأين ذلك من إعمال جهة العلم بالغيب الخارج عن وظيفته؟ بل نقول: هذا الإشكال على تقدير تسليمه إنّما يختصّ بخصوص ما إذا جعل الشارع حجّيّة أمارة ابتداءً، وهذا فرض غير واقع في الشريعة. وأمّا إذا كان جعله عبارة عن إمضائه لما جعله العقلاء حجّة معتبرة عندهم في عرض الطرق العلميّة -لما يرون أنّ اصابته للواقع ليست بأقل من اصابتها- فالإشكال مندفع من أصله.

وتوهّم: أنّ الطرق غير العلميّة وإن سلّمنا أنّ خطأها ليس بأكثر من الخطأ المتحقّق في موارد الطرق العلميّة إلّا أنّه لا ريب في كون الطرق العلميّة أقرب منها إلى الواقع وأبعد خطأ فلا يعقل جعلها حجّة مع التمكّن منها، مدفوع بأنّ أقربيّة الطرق العلميّة بالإضافة إلى غيرها -على تقدير تسليمها- لا توجب ردع العقلاء عن ما جرى عليه بناؤهم العملي ما لم تكن مخالفة الطرق الغير العلميّة أكثر من مخالفة الطرق العلميّة، فإنّ مجرّد الأقربيّة من دون لزوم تفويت الملاكات الواقعيّة لا يقتضي الردع كما هو ظاهر.

ثمّ إنّه إذا سلّمنا أقربيّة الطرق العلميّة عن غيرها وقلّة خطإها بالإضافة إليها لكن ذلك لا يوجب ردع العقلاء عمّا جرى عليه طريقتهم من العمل بالطرق الغير العلميّة ما لم يكن الخطأ فيها بمرتبة توجب تفويت الواقعيّات كثيراً كما في القياس، وأمّا إذا كان الخطأ الزائد فيها قليلا -بأن تكون نسبة الخطأ الثابت في موارد الأمارة إلى الخطأ الموجود في موارد الطرق العلميّة نسبة العشرة إلى التسعة- فهو لا يوجب الردع والزام المكلّفين بتحصيل الطرق العلميّة فإنّ مصلحة التسهيل يزاحم بها ما في إمضاء طريقة العقلاء من تفويت الواقع أحياناً، فإنّها من المصالح النوعيّة المهمّة

التي يكون رعايتها مقدّمة على رعاية المصالح الشخصيّة التي تفوت أحياناً عند العمل بالأمارة، وتقديم المصالح النوعيّة على المصالح الشخصيّة لا مانع عنه، بل هو واقع في الشرع كثيراً، كما في حكم الشارع بجواز قتل المسلمين إذا تترّس بهم الكفّار في الحرب، فإنّ حكمه بجواز قتلهم وإن كان فيه تفويت المصلحة الشخصيّة إلّا أنّه لا يزاحم بالمصلحة النوعيّة الثابتة في إعلاء كلمة الإسلام وغلبة المسلمين.

فإن قلت: إن كان المراد من مصلحة التسهيل -الثابتة في إمضاء الطريقة العقلائيّة- المصلحة التي يكون تفويتها وإلزام المكلّفين بتحصيل العلم الوجداني موجباً للعسر والحرج عليهم، فلا إشكال في تقدّم ذلك على المصالح الشخصيّة وجواز إمضاء الشارع لطريقتهم، لكن هذا خارج عن المفروض في المقام، فإنّ ذلك يرجع إلى دعوى الانسداد، فإنّ المراد منه انسداد باب العلم على المكلّفين من دون لزوم عسر وحرج في تحصيله.

وإن كان المراد منها ما لا يكون تفويتها موجباً لهما، فكيف يكون رعايتها متقدّمة على رعاية المصالح الشخصيّة!؟

والحاصل: أنّ مجرّد التسهيل على المكلّفين من دون لزوم الحرج في تركه لا يمكن أن يكون داعياً لتفويت المصالح الشخصيّة، وأمّا التسهيل الموجب تركه للحرج فرعايته وإن كانت مقدّمة على رعاية المصالح الشخصيّة إلّا أنّ فرضه في المقام خلف، إذ المفروض في محلّ الكلام هو إمكان جعل الطرق في حال الانفتاح.

قلت: التسهيل المدّعي في المقام وإن لم يكن ما يوجب تركه للعسر والحرج إلّا أنّه لا مانع من كون مصلحته داعية للمولى لإمضاء الطرق العقلائيّة.

ودعوى: عدم قابليّتها للمزاحمة مع فوت المصالح الشخصيّة مع كون الدين مبنيّاً على السماحة والسهولة، ممنوعة، فإنّ مثل هذه المصلحة العامّة ربّما يكون في نظر الشارع

أهمّ من المصالح الشخصيّة كما في غيرها، وفرق واضح بين العسر المأخوذ موضوعاً لرفع التكاليف الثابتة لتعلّقاتها وبين المشقّة الداعية للمولى إلى جعل حكم من الأحكام.

وبالجملة، فرق بين كون الحرج علّة للتشريع وبين كونه موضوعاً للحكم المجعول، والملاك في الأوّل هو لزوم العسر ولو نوعاً، وفي الثاني لزوم الحرج في كلّ شخص، وقد مرّ في بعض المباحث السابقة توضيح ذلك، فراجع.

فإن قلت: سلّمنا عدم المحذور في التعبّد بالأمارة الغير العلميّة من ناحية تفويت الملاك الملزم ولو في فرض الانفتاح، ولكن إشكال لزوم تحريم الحلال الراجع إلى لزوم جعل الحكم من دون ملاك يقتضيه باق بحاله، فإنّ الأمارة إذا أدّت إلى حرمة شيء أو وجوبه، وفرض كون الحكم الواقعي هي الإباحة فجعلها حجّة حينئذ لم ينشأ من ملاك ملزم بناءً على الطريقيّة المحضة التي بناءً على الإشكال والحكم بالاستحالة عليها، وأمّا بناءً على السببيّة والموضوعيّة فالإشكال غير وارد من رأسه حتّى يحتاج إلى تكلّف الجواب عنه.

قلت: لو كان حكم الشارع بوجوب ما أدّت الأمارة إلى وجوبه أو بحرمة ما أدّت إلى حرمته حكماً واقعيّاً فلا بدّ وأن ينشأ عن ملاك ملزم يقتضيه، كما هو الحال في بقيّة الأحكام الإلزاميّة على ما هو التحقيق عندنا من تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات. وأمّا إذا كان حكماً ظاهريّاً ناشئاً من تحفّظ الشارع على أحكامه الواقعيّة الموجودة في جملة من موارد الطرق الغير العلميّة الغير الممتازة عن موارد خطئها فلا يلزم كونه ناشئاً عن ملاك ملزم في كلّ مورد مورد، بل يكفي وجود الملاك في جعل نوعها حجّة.

وهذا نظير ما ذكرناه سابقاً من أنّ مصلحة حفظ الأنساب وعدم اختلاط المياه اقتضت جعل العدّة، ولكنّا نعلم من الخارج عدم توقّفه في بعض الموارد عليها إلّا أنّ

اشتباه الموارد وعدم تميزبعضها عن بعض أوجب إيجاب العدّة على الجميع، وهذا أجنبيّ عن كون الحكم مجعولاً بلا ملاك.

هذا كلّه بناءً على الطريقيّة المحضة، وأمّا بناءً على الموضوعيّة والسببيّة وأنّ المصالح الفائتة في صورة خطأ الأمارة يتدارك بمصلحة في العمل بها فالأمر أوضح.

[في أنّ السببيّة تتصوّر على وجوه ثلاثة]

وتوضيح ذلك: أنّ السببيّة يتصوّر على وجوه ثلاثة:

الأوّل: أن يكون قيام الأمارة سبباً لحصول مصلحة في المؤدّى موجبة لجعل الحكم على طبقه، ولا يكون للفعل مع قطع النظر من قيام الأمارة حكم أصلاً، فتكون الأحكام الواقعيّة مختصّة بالعالمين، ولا يكون للجاهل حكم واقعاً وظاهراً غير الحكم الناشئ من قبل الأمارة.

والقول بمثل هذه السببيّة مستلزم للتصويب الأشعري الذي دلّ الإجماع والأخبار الدالّة على وجود الأحكام المشتركة بين العالم والجاهل على بطلانه.

الثاني: أن تكون الأحكام الواقعيّة تابعة لمصالح ومفاسد في نفس الأفعال مع قطع النظر عن قيام الأمارة وعدمه، إلّا أنّ قيام الأمارة على الخلاف كان موجباً لحدوث مصلحة في المؤدّى غالبة على مصلحة الواقع، فيكون الحكم الفعلي مختصّاً بغير من قام عنده الأمارة على الخلاف، كما يختصّ الأحكام الواقعيّة بغير موارد الضرر والحرج.

وهذا القول وإن لم يستلزم عدم وجود الحكم المشترك من أوّل الأمر إلّا أنّه يوجب تقييد الأحكام الواقعيّة واختصاصها بمن لم يقم الأمارة عنده على الخلاف بالأخرة، وهذا هو التصويب المعتزلي المشترك مع الأوّل في البطلان -وإن لم يكن مثله في الشناعة- فإن الإجماع والأخبار كما يدلّان على وجود الأحكام المشتركة

من أوّل الأمر، فكذلك يدلّان على بقائها بحالها وفعليّتها، وعدم تغيّرها عمّا هي عليها لقيام الأمارة على خلافها.

الثالث: أن لا يكون قيام الأمارة سبباً لتغيير في الأحكام الواقعيّة أصلاً إلّا أنّه كان هناك مصلحة في سلوك الأمارة والعمل على طبقها يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع عند الخطأ.

وهذا القسم من السببيّة هي التي قال بها جماعة من العدليّة، وهي لا تستلزم التصويب أصلاً، فلا مانع من الالتزام بالسببيّة بهذا المعنى، وتدارك المصالح الفائتة من جعل الأمارة حجّة في ظرف الانفتاح حتّى لا يلزم قبح من تفويتها.

فإن قلت: إذا بنينا على قبح التفويت مع عدم التدارك، فلا يمكن الالتزام بتداركها بالمصلحة السلوكيّة على تقدير المخالفة أيضاً.

مثلا إذا فرضنا أنّ الواجب الواقعي هو صلاة الجمعة يوم الجمعة وقامت الأمارة على وجوب صلاة الظهر يومها، وكان هناك مصلحة في سلوك تلك الأمارة، فإمّا أن لا يكون مصلحة السلوك غالبة على مصلحة صلاة الجمعة وموجبة لاضمحلالها، أو يكون غالبة عليها كذلك. وعلى الثاني فإمّا أن يبقى الحكم الواقعي على حاله، أو يزول بقيام الأمارة على الخلاف. والأوّل من الشقوق الثلاثة مستلزم لكون الحكم الواقعي هو التخيير بين وجوب صلاة الجمعة والظهر، لفرض اشتمال كلّ منهما على مقدار من المصلحة الداعية إلى الإيجاب. والشقّ الثاني مستلزم لبقاء الحكم الواقعي من دون ملاك يقتضيه، والشقّ الثالث مستلزم للتصويب، والتوالي الثلاثة كلّها فاسدة.

قلت: لو كانت المصلحة السلوكيّة قائمة بفعل صلاة الظهر وفي عرض مصلحة الواقع كما كان الأمر في السببيّة المعتزليّة كذلك لكان للترديد بين الشقوق الثلاثة مجال واسع، وأمّا إذا كان تلك المصلحة في نفس السلوك من دون أن يؤثّر في نفس

الفعل شيئاً، وفي طول المصلحة الواقعيّة من دون أن يكون لها مساس بها أو بالحكم الناشئ من قبلها فلا مجال للترديد المذكور أصلاً.

بيان ذلك: أنّ المصلحة السلوكيّة ليس المراد منها هو إعطاء المولى للعبد شيئاً من كيسه مجّاناً عند فوات الواقع بالعمل بالأمارة، كما أنّه ليس المراد منها هو حصول مصلحة في نفس الفعل بعد قيام الأمارة على وجوبه، بل المراد منها أنّ في نفس السلوك واستناد العبد في العمل بها مصلحة تختلف باختلاف مقدار السلوك المستلزم لفوات مصلحة الواقع.

مثلاً: إذا كان الواجب الواقعي الفائت بالعمل بالأمارة فورياً مضيّقاً ولم يشرع فيه القضاء، فسلوك الأمارة المؤدّية إلى خلافه موجب لفواته على المكلّف بالكلّيّة، فلابدّ من كون السلوك مشتملاً على مقدار من المصلحة الموجبة لتدارك جميع ما فات من مصلحة الواجب الواقعي. وأمّا إذا كان ممّا شرّع فيه القضاء وانكشف الخلاف بعد ذلك فسلوك الأمارة ينتهي إلى هذا الحدّ وهو لا يوجب إلّا فوات المصلحة الوقتية دون أصلها، فيكون المتدارك هي أيضاً، كما أنّه إذا كان الواجب موسّعاً وانكشف الخلاف في الوقت، فحيث إنّ سلوك الأمارة محدود بهذا المقدار، فيكون اشتماله على المصلحة التداركيّة بمقدار فوت الفضيلة فقط دون المصلحة القائمة بأصل الواجب.

وبالجملة، كما أنّ مقدار سلوك الأمارة يختلف باختلاف الموارد بانكشاف الخلاف في الوقت أو في خارجه مع مشروعيّة القضاء أو عدمها، أو لا ينكشف إلى آخر العمر أصلاً، فكذلك يختلف المصلحة القائمة بها أيضاً.

وبذلك يظهر فساد ما أُورد على شيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ -من عدم تعقّل اختلاف المصلحة القائمة بالسلوك باختلاف انكشاف الخلاف في الوقت أو في خارجه أو عدم انكشافه أصلاً، وأنّ الالتزام بذلك يرجع إلى دعوى إعطاء الشارع من

كيسه بدل الفائت مجّاناً وجزافاً- فإنّك قد عرفت أن اختلاف المصلحة إنّما نشأ من اختلاف نفس السلوك بحسب المقدار، وكلّ مقدار منه يشتمل على مقدار من المصلحة المغايرة لما يشتمل عليه الآخر وأين ذلك من دعوى التدارك المجّاني الجزافي؟

وقد ذكرنا في بحث الإجزاء معنى المصلحة السلوكيّة وعدم ترتّب القول بالإجزاء على القول بالسببيّة مطلقاً، بل لازم القول بمثل هذه السببيّة هو عدم الإجزاء كما في القول بالطريقيّة بعينه.

نعم السببيّة بالمعنى الملازم للتصويب تستلزم القول بالإجزاء لا محالة، كما أفاد الشهيد﵀ من أنّ القول بالإجزاء في موارد الطرق من فروع القول بالتصويب، فراجع ذلك المبحث حتّى يظهر لك حقيقة الأمر.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إذا كان الأمر بالعمل على طبق الأمارة وسلوكها والبناء على أنّ مؤدّاها هو الواقع مع كونها طريقاً محضاً إليه من دون استتباعها لمصلحة في الفعل غالبة على مصلحة الواقع أو مساوية لها، ناشئاً عن مصلحة في نفس السلوك وتطبيق العمل على طبق الأمارة على أنّ مؤدّاها هو الواقع، فليست المصلحتان في مرتبة واحدة حتّى يقع بينهما الكسر والانكسار، فيترتّب عليه المحاذير الثلاثة المذكورة، بل المصلحة السلوكيّة مترتّبة على وجود حكم واقعي أخبر الأمارة عنه، وفي مرتبة متأخّرة عنه فضلاً عن المصلحة الداعية إلى جعله، فكيف يمكن أن تكون هي مزاحمة لتأثير المصلحة الواقعيّة في جعل الحكم الواقعي؟ وليست الأمارة خالية عن المصلحة بالكلّيّة حتّى يلزم من جعلها حجّة تفويت الواقع بلا تدارك، بل هناك مصلحة في السلوك والعمل على طبق الأمارة على أنّ مؤدّاها هو الواقع يتدارك بها مصلحة الواقع عند فواتها على تفصيل قد عرفت، فلو أغمضنا عن حلّ الإشكال بناءً على الطريقيّة المحضة فلنا أن نلتزم بالسببيّة بهذا المعنى بلا محذور فيه أصلاً.

فإن قلت: إنّ المصلحة السلوكيّة إذا لم تكن قائمة بنفس الفعل حتّى يقع المزاحمة بينها وبين مصلحة الحكم الواقعي الملازم للتصويب المجمع على بطلانه، فإمّا أن تكون هي قائمة بالأمر على تطبيق العمل على الأمارة، أو بنفس التطبيق على حجّيّتها، ضرورة أنّها ما لم تكن حجّة يكون تطبيق العمل عليها تشريعاً محرّماً، فكيف يمكن أن يكون مشتملاً على مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع؟ والالتزام بالأوّل منهما ينافي ما مرّ من تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلّقات، والالتزام بالثاني مستلزم للدور، فإنّ الأمر بالتطبيق يتوقّف على وجود مصلحة فيه، والمفروض أنّ وجود المصلحة فيه يتوقّف على الأمر أيضاً فيدور.

قلت: نختار الشقّ الثاني.

قولك: إنّه مستلزم للدور، نجيب عنه تارة بالنقض بباب العبادات، فإنّ الالتزام بكون المصالح فيها ثابتة لنفس الأوامر ينافي مذهب العدليّة، والالتزام بكونها في الأفعال يستلزم الدور، فإنّ الفعل فيها من دون الأمر يقع تشريعاً محرّماً، فكيف يمكن أن يكون مشتملاً على مصلحة ملزمة!؟ بل المصلحة الملزمة متفرّعة على نفس الأمر فتوقّف الأمر عليها -كما هو مقتضى مذهب العدليّة- مستلزم للدور، فما يكون التفصّي به هناك يتفصّى به في المقام أيضاً.

وأُخرى بالحلّ في كلا المقامين.

وتوضيح ذلك إنّما هو ببيان مقدّمة، وهي أنّ الحجّيّة لها مراتب ثلاث:

الأُولى: مرتبة جعلها وصرف إنشائها لشيء، وهذه المرتبة من الحجّيّة -كإنشاء بقيّة الأحكام- لا تتوقّف على علم واحراز من المكلّف أصلاً.

الثانية: مرتبة إحرازها ووصولها إلى المكلّف موضوعاً وحكماً التي بها يكون الأحكام الواقعيّة واصلة إلى المكلّف، ويكون الحجّة وسطاً لإثبات متعلّقها.

الثالثة: مرتبة الاستناد إليها في مقام العمل، وهذه المرتبة هي التي توجب معذوريّة المكلّف عند مخالفته للأحكام الواقعيّة، وسيأتي في بحث البراءة والاشتغال أنّ مجرّد وجود طريق معتبر على خلاف الحكم الواقعي مع عدم إحراز المكلّف أو مع عدم الاستناد إليه لا يوجب المعذوريّة، فلو احتمل التكليف واقتحم في الشبهة قبل الفحص وصادف احتماله للواقع لعوقب على مخالفته وإن كان هناك طريق دلّ على إباحة الفعل بحيث لو تفحّص المكلّف عنه لظفر به، وكذلك لو كان ذلك الطريق واصلاً إلى المكلّف ولكن لم يستند المكلّف إليه في مقام العمل بل اقتحم الشبهة، لعدم مبالاته بمخالفة التكليف الواقعي، فإذا كانت المعذوريّة دائرة مدار المرتبة الثالثة فلا بأس بكون المصلحة السلوكيّة قائمة بهذه المرتبة أيضاً دون نفس الفعل حتّى يلزم التصويب ودون الأمر حتّى ينافي مذهب العدليّة.

إذا عرفت ذلك، فنقول: كما أنّ معنى توقّف الأوامر العباديّة على وجود المصلحة في متعلقاتها على مذهب العدليّة ليس كون الفعل في حدّ ذاته مشتملاً على مصلحة ملزمة مع قطع النظر عن الأمر، ضرورة أنّه يقع حينئذ تشريعاً محرّماً كما عرفت، بل معناه أنّ في ذوات الأفعال مصالح ملزمة هي مقتضيات نفس الأفعال لكنّها لا تتحقّق في الخارج إلّا بعد ورود الأمر وصدورها بداع قربي، فهي في مرتبة الاقتضاء علل للأوامر وداعية إلى جعلها، وفي مرتبة فعليّتها وتحقّقها متوقّفة عليها فلا دور، فكذلك المصلحة السلوكيّة القائمة بالمرتبة الثالثة من الحجّيّة هي علّة لجعل الطريق في مرتبة الاقتضاء ومتوقّفة عليه خارجاً في مرتبة التحقّق والفعليّة، فجهة التوقّف في كلّ منهما مغايرة لجهة التوقّف في الآخر والموجب للزوم الدور هو توقّف كلّ من الطرفين على الآخر من جهة واحدة، كما هو واضح.

وبالجملة، فالإشكال الوارد في المقام هو بعينه الإشكال الوارد في باب العبادات، والجواب مشترك بين المقامين.

ثمّ لا يخفى أنّ عبارة العلّامة الأنصاري ﷺ بحسب النسخ الأوّليّة كان مفادها كون المصلحة السلوكيّة قائمة بنفس السلوك وتطبيق العمل على الأمارة، والعدول إلى جعل المصلحة السلوكيّة قائمة بنفس السلوك وتطبيق العمل على الآمار، والعدول إلى جعل المصلحة في الأمر إنّما هو لأجل إشكال أورده بعض تلامذته ﷺ عليه فأمر ﷺ بتصحيح العبارة، فصحّحوه بزيادة لفظ «الأمر» في العبارة.

والإشكال الذي أُورد عليه وإن لم ينقل لنا بشخصه إلّا أنّه لا يبعد أن يكون الإشكال الذي تعرّضنا له آنفاً وأجبنا عنه بحمد الله تعالى، وبيّنّا أنّ الالتزام بالمصلحة السلوكيّة المختلفة باختلاف انكشاف الخلاف لا يمكن إلّا بالالتزام بكونها قائمة بنفس السلوك حتّى تختلف باختلافه، وأنّ الالتزام بالمصلحة في نفس الأمر ينافي مذهب التحقيق من تبعيّة الأحكام لمصالح ومفاسد في متعلّقاتها.

ولكنّه مع ذلك يمكن توجيه المراد من العبارة بأن لا يكون المراد منها ما هو ظاهرها من كون المصلحة في نفس الأمر، بل يكون المراد منها هو كون المصلحة في نفس السلوك كما اخترناه، ولكن المصلحة السلوكيّة حيث إنّها تتوقّف على كون الطريق حجّة حتّى يصحّ الاستناد إليه، والحجّية عنده ﷺ منتزعة عن الحكم التكليفي -وهو إيجاب العمل على طبق الأمارة- فعبّر بكون المصلحة السلوكيّة في الأمر مسامحة.

وكيف كان فقد اتّضح عدم المحذور من جعل الطريق من ناحية الملاك على الطريقيّة المحضة والسببيّة.

وأمّا توهّم المحذور من ناحية الخطاب فقد قيل في تقريبه: إنّ الأمارة إذا قامت على وجوب شيء في الواقع وفرضنا إيجاب الشارع العمل على طبقه فإمّا أن تكون موافقة للواقع أو مخالفة له، ولازم الأوّل هو اجتماع المثلين كما أنّ لازم الثاني هو اجتماع الضدّين.

ولكنّه لا يخفى أنّ إشكال اجتماع المثلين -كما أشرنا إليه مراراً- لا يكون إشكالاً في شيء من المقامات ضرورة أنّ لازم كون الفعل الواحد واجباً من جهتين بل مستحبّاً من جهة وواجباً من جهة أُخرى هو تأكّد الطلب وكونه ناشئاً عن ملاك أقوى من الملاك الموجود في كلّ واحدة من الجهتين، وأين ذلك من اجتماع المثلين المشترك مع اجتماع الضدّين في الاستحالة؟

[في الجواب عن اجتماع الضدّين بوجوه وعدم تماميّتها]

وأمّا إشكال لزوم اجتماع الضدّين في فرض المخالفة فقد أُجيب عنه بوجوه:

الأوّل: ما يظهر من عبارة العلّامة الأنصاري ﷺ في باب التعادل والترجيح -وهو المنقول عن جماعة أُخرى- من اختلاف موضوعي الحكم الظاهري والواقعي، فإنّ موضوع الأوّل منهما هو الشيء بعنوان كونه مشكوكاً، وهذا بخلاف موضوع الحكم الواقعي، فإنّ موضوعه نفس الفعل وذاته، واشتراط وحدة الموضوع في التضادّ -كما في التناقض- ربما يكون من الواضحات[1].

وفيه أوّلاً: إنّ هذا الجواب على تقدير تماميّته إنّما يختصّ بخصوص موارد الأُصول من جهة أخذ الشكّ في موضوعها، وأمّا الأمارات فموضوعها نفس الفعل من غير تقييد بالجهل بالحكم الواقعي، وكونها حجّة حال الجهل غير أخذ الجهل في موضوعها، وإلّا لما بقي فرق بين الأمارة والأصل، ولا يكون لها حكومة عليه، كما هو ظاهر.

وثانياً: أنّ الأحكام الواقعيّة وإن كانت ثابتة لنفس الأفعال من دون تقييدها بحال الجهل إلّا أنّها لا تخلو في نفس الأمر من اختصاصها بخصوص العالمين

---

١. فرائد الأُصول، ص ٤٣١.

من باب نتيجة التقييد أو ثبوتها للجاهلين أيضاً بنتيجة الإطلاق، وحيث إنّ الأوّل منهما مستلزم للتصويب المجمع على بطلانه فلا محالة يتعيّن الثاني، ويلزم منه كون الجاهل محكوماً بحكمين متضادّين.

الوجه الثاني: أنّ الحكم الواقعي وإن كان ثابتاً لعين ما ثبت له الحكم الظاهري إلّا أنّه لا منافاة بينهما، فإنّ اختلاف المحمول يوجب ارتفاع التضادّ كما في التناقض، فالوجوب الواقعي إنّما يضادّ الحرمة الواقعيّة دون الظاهريّة وبالعكس.

وهذا الوجه أفسد من سابقه، إذ بعد فرض كون الحكم الظاهري حكماً حقيقيّاً بعثيّاً أو زجريّاً كيف يمكن اجتماعه مع حكم آخر على خلافه!؟ ومجرّد تسمية أحدهما بالواقعي والآخر بالظاهري لا يوجب رفع التنافي بين الحكمين المتخالفين.

الوجه الثالث: ما أفاده المحقّق صاحب الكفاية ﷺ في تعليقته على الرسائل من حمل الأحكام الواقعيّة على الأحكام الشأنيّة، والأحكام الظاهريّة على الأحكام الفعليّة، وربّما عبّر عن الأحكام الواقعيّة بالاحكام الإنشائيّة، وصرح بأنّ المنافاة إنّما تكون بين الحكمين الفعليين ليس إلّا[1].

وفيه: أنّ المراد من الحكم الشأني ما هو؟ فهل هو عبارة عن ثبوت الحكم في مرتبة ثبوت ملاكه ومقتضية بحيث لا يكون الحكم الواقعي حكماً حقيقة وإنّما الموجود في الواقع هو ملاكه، أو أنّه عبارة عن سنخ حكم موجود في الواقع ولكنّه ليس بحكم فعلي بل اقتضائي؟

فإن كان المراد منه هو الأوّل، فلازمه عدم وجود حكم واقعي مشترك بين العالم والجاهل، وهذه عين القول بالتصويب المجمع على بطلانه.

وإن كان المراد هو الثاني فلا نتعقّل له معنى محصّلاً، إلّا بأن يراد من الأحكام

---

١. حاشية فرائد الأُصول، ص ٣٦.

الشأنيّة الأحكام المجعولة على طبق المقتضيات الغير المنافي لعروض عنوان آخر موجب لزوالها كما في موارد الضرر أو الحرج، أو يراد منها الأحكام المجعولة الغير الملحوظ فيه عروض العناوين الطارئة بنحو الإهمال.

والأوّل منهما يقتضي زوال الحكم الواقعي بطرق المانع، وهو قيام الأمارة على الخلاف، فيكون الحكم الواقعي بحسب النتيجة مختصّاً بغير من قام عنده الأمارة على الخلاف، وهذا عين القول بالتصويب.

والثاني منهما غير معقول في حدّ نفسه، فإنّ الإهمال إنّما يعقل في مرحلة الإثبات ومقام البيان دون مقام الثبوت والجعل من الملتفت إلى الانقسامات الأوّليّة أو الثانويّة، فالحكم الواقعي بحسب مقام الثبوت إمّا أن يكون ثابتاً لكلّ مكلّف أعمّ من أن يقوم عنده الأمارة على الخلاف من باب نتيجة الإطلاق أو يختصّ بغيره من باب نتيجة التقييد، [و] لازم الأوّل منهما هو اجتماع الحكمين المتخالفين في موضوع واحد، ولازم الثاني هو التصويب المجمع على بطلانه.

وبالجملة، الالتزام بالحكم الشأني في المقام بالمعنى المعقول مستلزم للتصويب، وبمعنى آخر غير مستلزم له غير معقول، ولا يبعد أن يكون مراده من الحكم الشأني هو الإنشائي حتّى يرجع التعبيران إلى مفاد واحد.

وعليه فنقول: إنّ الأحكام المجعولة في الشريعة -على ما حقّقناه في بحث الواجب المشروط- ليست إلّا أحكاماً فعليّة حقيقيّة على موضوعاتها المقدّر وجوداتها، فهي قبل وجود موضوعاتها يستحيل أن تكون فعليّة، كما أنّها بعد وجود موضوعاتها يستحيل أن لا تكون كذلك.

وبالجملة، حال الموضوعات بالإضافة إلى أحكامها حال العلل بالإضافة إلى معاليلها، فكما يستحيل وجود المعلول من دون وجود علّته وبالعكس، فكذلك

يستحيل وجود الموضوع من دون فعليّة حكمه وبالعكس، إذ بعد فرض كون الحكم المجعول حكماً لموضوع خاصّ فتتحقّق أحدهما من دون وجود الآخر يرجع إلى الخلف والمناقضة، وإن شئت توضيح الحال في هذا المقام فارجع إلى البحث المذكور.

وعلى ذلك فلا يخلو الحال من أنّ موضوع الحكم الواقعي إمّا أن يكون مقيّداً بغير من قامت عنده الأمارة على الخلاف، أو يكون مطلقاً [بالإضافة] إليه، والالتزام بالأوّل منهما وإن كان يوجب عدم فعليّة المجعول في حقّه، إذ المفروض تقييد موضوعه بقيد مفقود عند قيام الأمارة على الخلاف إلّا أنّ لازم ذلك هو القول بالتصويب واختصاص الأحكام الواقعيّة بغيره، والالتزام بالثاني يقتضي الالتزام بفعليّة الحكم الواقعي أيضاً، لما عرفت من أنّ فعليّة الحكم يستحيل أن يتخلّف عن فعليّة موضوعه بتمام قيوده، فالالتزام بعدم تقيّد الأحكام الواقعيّة بغير من قام عنده الأمارة على الخلاف مع القول بعدم فعليّتها عند قيام الأمارة أو الأصل على الخلاف يرجع إلى الخلف والمناقضة، وأن لا يكون ما فرضناه موضوعاً تامّاً للحكم موضوعاً تامّاً له.

وحاصل الكلام: أنّ فعليّة الحكم لا بدّ وأن تكون على طبق إنشائه ليس إلّا، فإن كان عدم قيام الأمارة أو الأصل على الخلاف مأخوذاً في الموضوع في مقام الإنشاء والجعل فلا بدّ وأن يكون له دخل في فعليته لا محالة، إلّا أنّ لازم ذلك هو القول بالتصويب المجمع على بطلانه، وإلّا فيستحيل عدم فعليّة الحكم الواقعي مع قيام الأمارة على الخلاف -حتّى إذا بنينا على أنّ الأحكام المجعولة في الشريعة من قبيل القضايا الخارجيّة بأن يكون القضايا المتكفّلة لبيان الأحكام إخبارات عن إنشاءات عديدة عند وجود كلّ واحد واحد من الموضوعات الخارجيّة- فإنّ قيام الأمارة على الخلاف حينئذ إمّا أن تكون مانعة عن جعل الحكم في حقّ من قامت الأمارة عنده أم لا، فعلى الأوّل يلزم التصويب، وعلى الثاني يلزم اجتماع الحكمين المتنافيين.

وبالجملة فعليّة الحكم الواقعي لا تنفكّ عن تحقّقه فلا بدّ من الالتزام إمّا بخلوّ الواقع عن الحكم في حقّ من قام عنده الأمارة على الخلاف أو بفعليّته، والأوّل مستلزم للتصويب، والثاني يوجب اجتماع الحكمين المتضادّين.

فإن أرادﷺ من الحكم الإنشائي الحكم الفعلي ومن الحكم الفعلي المنجّز حتّى يرجع ملخّص دعواه إلى عدم المنافاة بين الحكم الفعلي الغير المنجّز وبين الحكم المنجّز، فيرد عليه: أنّ مرتبة التنجّز ليست نفسها قابلة للجعل ولا من مراتب الحكم المجعول، وإنّما هي مرتبة وصول الحكم المجعول، وتنجّزه إنّما هو من أحكام العقل، فالحكم المجعول هو الذي بوصوله يكون منجّزاً على المكلّف، أي ممّا يستحقّ العقاب على مخالفته، والتنافي إنّما هو بين نفس الحكمين الفعليّين بحسب جعل الشارع، سواء كان كلاهما واصلين إلى المكلّف، أو كان الواصل أحدهما فقط، أو لم يصل شيء منهما أصلاً.

فتحصّل: ممّا ذكرناه أنّ مقتضى مذهب العدليّة هو كون الأحكام الواقعيّة فعليّة في حقّ الجاهلين بها كالعالمين، لعدم تقييد موضوعاتها بالعلم ولا بالجهل، ومعه فالالتزام بحكم فعلي آخر في مورد الأمارة أو الأصل على خلافه مستلزم لاجتماع الحكمين المتضادّين.

[فيما هو التحقيق في الجواب عن إشكال اجتماع الضدّين]

فالتحقيق في الجواب أن يقال: إنّ موارد الأحكام الظاهريّة التي توهّم مناقضتها مع الأحكام الواقعيّة على أقسام ثلاثة:

القسم الأوّل: موارد الأمارات والطرق المؤدّية إلى مخالفة الأحكام الواقعيّة التي في مواردها.

القسم الثاني: موارد الأُصول التنزيليّة -كالاستصحاب ونحوه- التي يكون مقتضاها

منافياً للحكم الواقعي، كما إذا فرضنا كون الحكم الواقعي في مورد استصحاب الحلّية الوجوب أو الحرمة.

القسم الثالث: موارد مخالفة الأُصول الغير التنزيليّة كالبراءة الشرعيّة ونحوها للواقع.

والتخلّص عن الإشكال في كلّ واحد من الأقسام يتوقّف على معرفة المجعول الشرعي فيه حتّى يظهر عدم مضادّته للحكم الواقعي الثابت في مورده.

فنقول: إنّ مقتضى التحقيق أنّ المجعول في باب الأمارات والطرق -كما أشرنا إليه في بعض مباحث القطع- إنّما هو المرتبة الثانية من العلم الطريقي، وهي المحرزيّة والوسطيّة في الإثبات دون الأحكام التكليفيّة البعثيّة أو الزجريّة على ما سيجيء في بحث الاستصحاب من كون الأحكام الوضعيّة في غير الجزئيّة والشرطيّة والسببيّة والمانعيّة ممّا تنالها بأنفسها يد الجعل تشريعاً، وليست هي منتزعة من الأحكام التكليفيّة. وسيتضح هناك إن شاء الله تعالى أنّ بعض الأحكام الوضعيّة وإن أمكن لنا تصوير ما يكون منشأ لانتزاعه إلّا أنّ بعضها الآخر ممّا لا يمكن فيه تصوير ذلك أبداً.

فإذا كان الحكم الوضعي بنفسه قابلاً للجعل كالحكم التكليفي، ولم يكن هناك مقتض لتخصيص المجعول الشرعي بخصوص الحكم التكليفي فلا مانع من كون المجعول [في] باب الطرق والأمارات نفس صفة المحرزيّة والوسطيّة في الإثبات، إذ هي نظير الملكيّة والزوجيّة والرقيّة وغيرها في كونها قابلاً للاعتبار ممّن بيده الاعتبار فكما أنّ اعتبار الملكيّة من الشارع اعتبار صحيح يترتّب عليه آثار كثيرة فكذلك اعتبار المحرزيّة للطريق فيترتّب عليه ما يترتّب على الإحراز الوجداني من كونه منجّزاً للواقع، ومن كونه قائماً مقامه فيما إذا أُخذ جزءاً للموضوع على جهة الطريقيّة على ما فصلنا الكلام في ذلك سابقاً.

وممّا يدلّ على أنّ المجعول في باب الطرق محض صفة المحرزيّة ليس إلّا: أنّه ليس في الشريعة طريق مجعول ابتدائي أبداً، وإنّما الطرق الشرعيّة هي التي يعتمد عليها العقلاء في أُمور معاشهم ومعادهم، لما يرونها طرقا متقنة، نظير العلم الوجداني ولا يعتنون باحتمال مخالفة الطريق للواقع، بل يفرضون هذا الاحتمال كالعدم حتّى فيما إذا كان في احتمال مخالفة الطريق خطر مالي أو عرضي أو نفسي، فاحتمال أنّ عملهم بها لعلّة من جهة حصول العلم لهم منها -كاحتمال أنّ عملهم بها من باب الرجاء واحتمال إدراك الواقع- مخالف للوجدان.

وإذا كانت الطرق المجعولة طرقاً عقلائيّة ولم يكن للشارع بالإضافة إليها تصرّف إلّا إمضاؤها، فلا بدّ وأن يكون المجعول محض صفة الطريقيّة والمحرزيّة، ضرورة أنّ جعل الأحكام التكليفيّة في موارد تلك الطرق غير محتمل من العقلاء بالكلّيّة، بل شأنهم إنّما هو إلغاء احتمال الخلاف الموجود في موارد تلك الطرق، وجعله كالعدم، والمعاملة معها معاملة الطرق العلميّة. فلو سلّمنا أنّ لاحتمال كون الحجّيّة منتزعة من الحكم التكليفي مجالاً واسعاً على تقدير كون الطرق مجعولات شرعيّة ابتدائيّة لكنّه ليس له مجال على تقدير كونها مجعولات إمضائيّة كما هو الواقع، وعلى ذلك يكون حال الأمارات حال العلم الوجداني بعينه في أنّه ليس في مواردها أحكام تكليفيّة غير الأحكام الواقعيّة حتّى يتحقّق المضادّة بينهما، فكما لا موجب لتوهّم المضادّة في صورة تخلّف العلوم الوجدانيّة وخطئها، فكذلك لا موجب لتوهّمها في صورة مخالفة الأمارات، ولا فرق بينهما إلّا في أنّ الأمارات محرزة للواقع بحكم الشارع، والعلوم الوجدانيّة محرزة لها تكويناً، وهذا لا يكون فارقاً فيما هو المهمّ في المقام، كما هو ظاهر.

وبالجملة، الإشكال إنّما يتوجّه على من ذهب إلى عدم استقلال الحجّيّة

بالمجعوليّة، وإنّما هي تنتزع في الحكم التكليفي، وبعد البناء على كونها بنفسها قابلة للجعل من دون أن يكون في موردها حكم تكليفي غير الأحكام الواقعيّة يندفع الإشكال، ويكون انتفاء التضادّ بين الحكم الواقعي والظاهري من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

وممّا ذكرناه -من أنّ المجعول في باب الأمارات إنّما هي نفس صفة المحرزيّة والوسطيّة في الإثبات، وحالها حال العلم في أنّها على تقدير المصادفة توجب تنجّز الحكم الواقعي وصحّة العقاب على مخالفته، لكونه من الأحكام العقليّة لوصول الحكم الفعلي، وعلى تقدير المخالفة تكون معذرة للعبد في مخالفته للتكليف الواقعي- يظهر لك فساد ما أفاده المحقّق صاحب الكفاية ﷺ من كون المجعول نفس المنجّزيّة والمعذّريّة من دون اعتبار صفة أُخرى في البين[1]، فإنّ المنجّزيّة والمعذّريّة من الأحكام العقليّة الصرفة المترتّبة على وصول الحكم وعدمه، فمن دون اعتبار صفة المحرزيّة والوسطيّة في الإثبات كيف يمكن ترتّبها على وجود الأمارة؟ ومع اعتبارها يكون ترتّبها قهريّاً غير قابل للجعل الشرعي.

تتميم: لا يخفى أنّ شيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ وإن ذهب إلى كون الأحكام الوضعيّة مطلقاً منتزعة من الأحكام التكليفيّة[2] إلاّ أنّه قد أمرنا سابقاً إلى أنّ بعض الأحكام الوضعيّة وإن كان يمكن القول بانتزاعيّته تصوّراً نظراً، إلى وجود حكم تكليفي في مورده غير قابل الانفكاك عنه، كما في اللزوم الملازم لوجوب الوفاء بالعقد، فيمكن القول بكونه منتزعاً من وجوب الوفاء بالعقد الشامل لما بعد الفسخ أيضاً -كما أفاده ﷺ في بحث الخيارات[3]- إلاّ أنّ بعضها الآخر ممّا لا يتطرّق فيه هذا الاحتمال رأساً.

---

١. كفاية الأُصول، ص ٣١٩.

٢. المكاسب، ص ٢١٥.

٣. المكاسب، ص ٢١٥.

ومن هذا القبيل الحجّيّة، فإنّ أيّ حكم تكليفي فرض في مورد الحجّة الشرعيّة فلا محالة يكون ساقطاً بالعصيان، ولا يكون له إطلاق بالإضافة إليه، ولازم ذلك أن يكون الحجّيّة المنتزعة منه بسقوطه، ضرورة أنّ كلّ أمر انتزاعي يدور مدار منشأ انتزاعه، ومن الضروري أنّ الحجّيّة لا تدور مدار إطاعة العبد ولا تسقط بعصيانه -فالمكلّف [سواء] عمل بمقتضى الأمارة أو لم يعمل، [سواء] بنى على كون مؤدّى الأمارة هو الواقع أو لم يبنِ- تكون الأمارة حجّة في حقّه، فيستكشف من ذلك أنّها مجعول بالاستقلال وغير منتزعة من حكم تكليفي أصلاً.

وأحسن ما قيل في بيان ما يمكن أن يكون منشأ لانتزاعها هو ما أفاده في بحث الانسداد في مقام الردّ على المحقّق صاحب الحاشية القائل باختصاص حجّيّة الظنّ، الثابتة بدليل الانسداد بخصوص الظنّ بالطريق، حيث قال: وفيه أنّ تفريغ الذّمّة عمّا اشتغلت به إمّا بفعل نفس ما أراده الشارع في ضمن الأوامر الواقعيّة، وإمّا بفعل ما حكم حكماً جعليّاً بأنّه نفس المراد، وهو مضمون الطرق المجعولة لتفريغ الذّمّة بهذا على مذهب المخطّئة من حيث إنّه نفس المراد الواقعي بجعل الشارع لا من حيث إنّه شيء مستقلّ في مقابل المراد الواقعي فضلاً عن أن يكون هو المناط في لزوم تحصيل العلم واليقين. والحاصل: أنّ مضمون الأوامر الواقعيّة المتعلّقة بأفعال المكلّفين مراد واقعي حقيقي، ومضمون الأوامر الظاهريّة المتعلّقة بالعمل بالطرق المقرّرة ذلك المراد الواقعي، لكن على سبيل الجعل لا الحقيقة[1]. انتهى محلّ الحاجة من كلامه.

وحاصل ما يستفاد من كلامه -زيد في علوّ مقامه- هو: أنّ الحجّيّة إنّما تنتزع من حكم الشارع بكون مؤدّى الطريق هو الواقع، والمجعول بالاستقلال هو حكمه

---

١. فرائد الأُصول، ص ١٣٦.

بالهوهويّة، والحجّيّة منتزعة عنه، وعليه فليس هناك حكم آخر في قبال الواقع يكون مضاداً له في صورة المخالفة.

ولكن ما أفاده ﷺ خال من التحصيل أيضاً، فإنّ الواجب الواقعي إذا كان هو صلاة الجمعة مثلاً، وقامت الأمارة على وجوب صلاة الظهر، فحكم الشارع بكون الظهر هو الواجب الواقعي إمّا أن يكون إخباراً محضاً وهو غير معقول، وإمّا أن يكون إنشاءً، وعليه فإمّا أن يكون حكمه بذلك لأجل تنزيله صلاة الظهر منزلة صلاة الجمعة وإثبات الوجوب الواقعي لها فهو عين القول بالتصويب وانقلاب الواقع عمّا هو عليه بقيام الأمارة على خلافه، أو لأجل حكمه بوجوب الجري العملي على طبق الأمارة، فينتفي الفرق حينئذ بين الأُصول والأمارات، لاشتراك الأُصول مع باقي هذا الحكم لا محالة.

وبالجملة، إنّ الحكم يكون صلاة الظهر هو الواجب الواقعي لا بدّ وأن يكون بلحاظ أثر، فإن كان ذلك الأثر ثبوت الوجوب الواقعي لها، فهو مستلزم للقول بالتصويب المعتزلي، وإن كان لزوم الجري على طبقها عملاً في ظرف الجهل بالواقع، فلا يبقى فرق بين الأمارة والأصل حتّى يحكم بحكومة الأُولى على الثاني، بل يكونان حينئذ في عرض واحد من دون حكومة في البين.

وحاصل الكلام أنا لا نتعقّل حكماً تكليفيّاً قابلاً لانتزاع صفة الحجّيّة منه أوّلاً، وعلى تقدير تعقّله فهو بعيد عن الأذهان العرفيّة، فلا يمكن كونها منتزعة منه، وعلى فرض عدم بعده عنها لا داعي إلى الالتزام بذلك بعد كون الطرق بنفسها كاشفة عن الواقع كشفاً غير تامّ، وقابلة لأن تنالها يد الجعل بتتميم جهة كشفها، وجعلها محرزة للواقع وواسطة لإثبات متعلّقاتها، كما كان هذا المعنى في العلم الوجداني تكويناً، والالتزام بانحصار المجعول في خصوص الأحكام التكليفيّة لا ملزم له أصلاً، وسيجيء لذلك زيادة توضيح في محلّه، إن شاء الله تعالى.

هذا تمام الكلام في الأمارات والطرق، ومنه يظهر الحال في الأُصول التنزيليّة أيضاً، فإنّا قد ذكرنا في بعض مباحث القطع أنّ المرتبة الرابعة من القطع الطريقي -التي هي مرتبة الإحراز- لها جهتان، إحداهما: انكشاف الواقع. وثانيهما: الجري العملي على طبق المنكشف. والمجعول في باب الأمارات هي الجهة الأُولى من تلك المرتبة، والمجعول في باب الأُصول الجهة الثانية منها، فالأُصول المحرزة تشارك مع الأمارات في أنّ المجعول في مواردهما ليست هي الأحكام التكليفيّة البعثيّة والزجريّة حتّى يتوهّم لزوم اجتماع الضدّين أو النقيضين، وإنّما المجعول هي الوسطيّة في الإثبات من حيث انكشاف الواقع في الأمارات، ومن حيث الجري العملي في الأُصول التنزيليّة المترتّب على تنجّز الواقع عند الإصابة، والمعذريّة عنه عند الخطأ. فالأُصول التنزيليّة وسط بين الأمارات والأُصول الغير التنزيليّة فمن حيث اشتراكها مع الأمارات في أنّ المجعول فيها هي الوسطيّة في الإثبات -على ما عرفت- تقوم مقام العلم الطريقي والمأخوذ في الموضوع على الوجه الطريقيّة، ومن حيث اشتراكها مع الأُصول الغير التنزيليّة في أخذ الشكّ في موضوعها لا تكون مثبتاتها حجّة على ما سيجيء توضيحه في محلّه، إن شاء الله تعالى.

والحاصل: أنّه لا فرق بين الأُصول التنزيليّة والأمارات إلّا في أنّ الشكّ أُخذ موضوعاً للأُولى دون الثانية، وإلّا فمن حيث كون المجعول فيهما هي المرتبة الرابعة من العلم الطريقي -وهي مرتبة الإحراز- فهما على حدّ سواء.

نعم بين الأمارات والأُصول فرق آخر من حيث عدم تعقّل كون الحجّيّة في الأمارات منتزعة من الحكم التكليفي في مواردها -كما عرفت- وإمكان تعقّل ذلك في الأُصول بأن يقال بانتزاعيّة الحجّيّة عن حكم الشارع بجعل مورد الأصل هو الواقع من حيث الجري العملي.

لكن الصحيح -كما عرفت- أنّ المجعول فيها أيضاً هي الوسطيّة في الإثبات وكون الأصل محرزاً للواقع من حيث الجري العملي، بل يمكن أن يقال باستحالة كون الحجّيّة فيها منتزعة من الحكم التكليفي أيضاً، فإنّا إذا فرضنا مخالفة مؤدّى الأصل للواقع، فحكم الشارع بجعل مؤداه هو الواقع ليس له معنى معقول إلّا إعطاء الحكم الواقعي للمؤدّى. وهذا يرجع إلى التصويب المعتزلي المجمع على بطلانه، فإذا كان مؤدّى الأصل وجوب صلاة الجمعة وكان الواجب صلاة الظهر، فهل هناك معنى معقول لحكم الشارع بجعل صلاة الجمعة هو الواجب الواقعي إلّا إعطاء الوجوب الواقعي له المستلزم للتصويب الباطل؟ فما هو الموجب لاستحالة كون الحجّيّة في الأمارات منتزعة عن الحكم التكليفي يكون موجباً لاستحالته في الأُصول التنزيليّة أيضاً.

فتحصّل: ممّا ذكرناه أنّ حال الأُصول التنزيليّة حال العلم الوجداني بعينه في أنّه مع المصادفة يكون مؤداه نفس الواقع، ومع الخطأ لا يكون حكم شرعي أصلاً إلّا تخيّلاً واعتقاداً.

وأمّا الأُصول الغير التنزيليّة فحيث إنّها ليست ناظرة إلى الواقع أصلاً فلا يمكن أن يكون المجعول فيها الواسطيّة في الإثبات ونفس صفة الطريقيّة، بل لا بدّ من الالتزام بكونه فيها هي الأحكام التكليفيّة تحريميّة كانت -كما في موارد النفوس والأعراض بل الأموال في الجملة- أو لا كما في موارد أصالة الإباحة في الشبهات البدويّة.

وعليه فلتوهّم لزوم اجتماع الضدّين عند مخالفة الأصل للواقع مجال واسع، فلابدّ في دفعه من بيان أنّ الأحكام التكليفيّة في مواردها متأخّرة رتبة عن التكاليف الواقعيّة، وليس بينهما منافاة أصلاً.

فنقول: إنّ التضادّ بين الحكمين إنّما يعقل إذا كانا متّحدين في الرتبة حتّى

يلزم من فرض وجود أحدهما عدم الآخر ومن فرضهما معاً اجتماع الضدّين، وأمّا إذا فرض أنّ جعل أحد الحكمين متفرّع على جعل الآخر وعند فرض وجوده، فيستحيل التضادّ بينهما، ضرورة عدم استلزام وجود أحدهما حينئذ عدم الآخر وانتفاءه.

وهذا هو مراد سيّد أساتيذنا العلّامة الشيرازي ﷺ من عدم كون الحكم الظاهري منافياً للحكم الواقعي لترتّبه عليه[1]، لا ما يتوهّم من أنّ موضوع الحكم الظاهري -وهو الشكّ- متأخّر عن الحكم الواقعي، فيكون الحكم الظاهري متأخّراً من الواقعي بمرتبتين. وبهذا يرتفع المنافاة بين الحكمين كما يرتفع التنافي بين الطلبين المتعلّقين بالمتضادّين بأخذ عصيان أحدهما في موضوع الآخر الموجب لاختلافهما في الرتبة، فإنّ فساد هذا التوهّم من الوضوح بمكان، إذ تجويز الترتّب لم يكن مبتنياً على ذلك، بل على أنّ طلب الأهمّ يستحيل أن يكون متعرّضاً لحال عصيانه لا بالإطلاق اللحاظي ولا بالإطلاق الذاتي، وإنّما كان انحفاظه فيها باعتبار هدم ذلك الخطاب لتقدير العصيان من دون تعرّضه لشيء على هذا التقدير، وطلب المهمّ ليس فيه اقتضاء عصيان الأهمّ حتّى يتنافيا، وإنّما هو يقتضي شيئاً آخر على هذا التقدير، فما يقتضيه كلّ من الخطابين يكون الآخر أجنبيّاً عنه بالكلّيّة، وأين ذلك من مثل المقام؟ فإنّ المفروض فيه هو إطلاق الحكم الواقعي لحال الشكّ فيه بنتيجة الإطلاق، والمفروض وجود الحكم الظاهري في حال الشكّ فيلزم اجتماع الحكمين المتنافيين.

[في أنّ المترتّب عليه في المقام هو نفس الحكم الواقعي لا عصيانه]

والحاصل أنّ مرادنا من الترتّب في المقام هو ترتّب نفس الحكم الظاهري على الواقعي الرافع للتنافي بين الحكمين، ولتوضيح ذلك نقدّم مقدّمات:

---

١. تقريرات المجدّد الشيرازي، للروزدري، ج ٣، ص ٣٥٩ و٣٦٣.

الأُولى: أنّ الأحكام الواقعيّة وإن كانت عامّة لحال الشكّ فيها من باب نتيجة الإطلاق إلّا أنّها تكون كذلك بما أنّ الشكّ صفة من الصفات وحالة من حالات المكلّف، وهو من هذه الجهة لم يؤخذ في موضوع أصل من الأُصول، وإنّما أُخذ فيها بما أنّه موجب لتحيّر المكلّف من حيث العمل، وهذا واضح جدّاً.

الثانية: أنّ كلّ تكليف كان قاصراً عن القيام بالملاك الموجب لجعله لا بدّ فيه من جعل المتمّم، وهذا على أقسام، إذ قد يكون التكليف المجعول متمّماً في عرض التكليف الأوّل، وهذا كوجوب قصد القربة على ما عرفت تفصيل الحال فيه في محلّه.

وأُخرى يكون النتيجة المترتّبة على جعل المتمّم متّحدة مع الوجوب المقدّمي، وهذا كإيجاب المقدّمات المفوّتة قبل وقت الواجب، كما في وجوب الغسل قبل الفجر لمن يجب عليه صوم الغد.

وثالثة: يكون نتيجته الوجوب الطريقي الموجب لتنجّز التكليف الواقعي عند الإصابة، وهذا كإيجاب الاحتياط الموجب لتنجّز الواقع في ظرف الشكّ.

ورابعة: يكون ثمرته وجوب الفحص، كما في موارد الشكّ في القدرة. والجامع بين الجميع هو قصور الجعل الأوّل عن القيام بالملاك، والاحتياج إلى جعل آخر.

الثالثة: إنّ حكم العقل والشرع بالبراءة والاحتياط ليس على نحو واحد، إذ العقل ليس من شأنه إلّا إدراك حسن العقاب المترتّب عليه وجوب الاحتياط أو قبحه المترتّب عليه الترخيص أو التحريم، وهذا بخلاف الشارع فإنّه الحاكم بالترخيص أو التحريم ابتداءً، إذ الحكم إنّما هو من شأنه ويترتّب على حكمه بالإباحة والحرمة قبح العقاب وحسنه.

والحاصل: أنّ قبح العقاب والترخيص أو حسن العقاب والحرمة أو إيجاب الاحتياط وإن كانا متلازمين إلّا أنّهما يختلفان بالأصالة والتبعيّة بحسب حكم العقل والشرع.

إذا عرفت ذلك، فنقول: لا ريب في مضادّة الأحكام الواقعيّة بعضها مع بعض، وفي مضادّة إيجاب الاحتياط مع رفع المجهول شرعاً، وفي مضادّة الإباحة الظاهريّة مع الحرمة كذلك، وفي مضادّة حكم العقل بقبح العقاب مع حكمه بصحّة العقاب وحسنه. وأمّا إيجاب الاحتياط مع الإباحة الظاهريّة، أو رفع المجهول شرعاً مع الحرمة الظاهريّة، فتضادّهما باعتبار استلزام أصالة الإباحة لرفع المجهول و استلزام الحرمة الظاهريّة لعدم رفعه، فالتضادّ بينهما بالعرض لا بالذات، كما لا ريب في عدم مضادّة حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مع الحرمة الواقعيّة، أو حكمه بحسن العقاب مع الإباحة الواقعيّة. إنّما الإشكال في مضادّة أصالة الإباحة أو الحكم برفع المجهول مع الحرمة الواقعيّة، أو إيجاب الاحتياط مع الإباحة الواقعيّة.

والحقّ عدم المضادّة بينهما، إذ الأحكام الواقعيّة -الشاملة لصورة الشكّ فيها- من باب نتيجة الإطلاق حيث إنّها بنفسها لا تكون قابلة للمحرّكيّة والباعثيّة في حال الشكّ، إذ المحرّكيّة والباعثيّة تتوقّفان على وصول الحكم بنحو من أنحاء الوصول، ومع عدمه يكون المكلّف في حيرة وضلال. فتارة تكون ملاكاتها من الأهمّيّة بمرتبة تقتضي جعلاً آخر في ظرف الشكّ يوجب كون الحكم الواقعي واصلاً بطريقه ومتنجّزاً ولو مع الجهل به، كما في موارد إيجاب الاحتياط أو أصالة الحرمة. وأُخرى لا تكون تلك الملاكات مقتضية إلّا لجعل نفس الأحكام الواقعيّة من دون أن تستتبع جعلاً آخر في ظرف الجهل.

أما في القسم الأوّل فلا ريب أنّ حكم الشارع بوجوب الاحتياط أو أصالة الحرمة -كما في موارد الفروج والدماء والأموال في الجملة الراجعة إلى إيجاب الاحتياط بالدقّة، إذ الحكم بها أيضاً ينشأ من الاهتمام بالأحكام الواقعيّة في مواردها- يوجب تنجّز الواقع في ظرف الإصابة، وصحّة العقوبة على مخالفته، إذ الحكم الواقعي وإن

لم يكن واصلاً بنفسه بعلم أو أمارة أو أصل محرز إلّا أنّه واصل بطريقه، وهو إيجاب الاحتياط، فيتمّ موضوع صحّة العقاب، وهي مخالفة الحكم الواصل. وفي موارد عدم الإصابة يكون حكماً صوريّاً لا يترتّب على مخالفته شيء إلّا على القول باستحقاق العقاب على التجرّي.

وبالجملة، مرتبة أصالة الحرمة أو إيجاب الاحتياط هي مرتبة تنجّز الأحكام الواقعيّة، وهي مترتّبة ومتفرّعة على مرتبة جعل نفس الأحكام، فيستحيل أن يكون الحكم المجعول في هذه المرتبة مضادّاً للحكم الواقعي المترتّب عليه هذا الجعل.

وأمّا في القسم الثاني فللشارع أن لا يجعل حكماً في هذه المرتبة أصلاً، بل يوكل المكلّف إلى استقلال عقله بقبح العقاب بلا بيان، المستلزم للترخيص العلمي، وله أن يحكم بالإباحة الظاهريّة أو رفع المجهول، سواء كان المورد بحيث لو لم يحكم الشارع بذلك، لحكم العقل بقبح العقاب، أو كان بحيث لو لم يكن حكم من الشارع لحكم العقل بلزوم تحصيل الفراغ اليقيني، كما في موارد الشكّ بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين على تفصيل يأتي في محلّه إن شاء الله تعالى.

فكما أنّ حكم العقل بقبح العقاب لا يكون مضادّاً مع الحرمة الواقعيّة فكذلك حكم الشارع بالإباحة لا يكون مضادّاً لها، إذ مرتبة هذا الحكم مرتبة المعذّرعن الحكم الواقعي، وهي مرتّبة على رتبة أصل الجعل الواقعي، فكيف يعقل مضادّتهما!؟

والحاصل: أنّ مرتبة جعل الأحكام في موارد الأُصول الغير التنزيليّة لكونها في مرتبة التنجّز أو المعذّريّة المتفرّعة على جعل الأحكام الواقعيّة تأبى عن تحقّق التضادّ بينهما، ولسنا ندّعي أن المجعول في تلك الموارد إنّما هو نفس صفة المنجّزيّة والمعذّريّة حتّى يقال: أنّ التنجّز والمعذّريّة المساوقين لصحّة العقاب وعدمها من الأُمور الغير القابلة لتعلّق الجعل الشرعي، بل نقول: إنّ المجعول الشرعي إنّما هو

أصالة الإباحة أو إيجاب الاحتياط الواقعان في مرتبة التنجّزوالمعذّريّة من حيث تفرّعهما على أصل جعل الأحكام الواقعية.

وقد ذكرنا سابقاً إنّ حكم العقل بصحّة العقاب المترتّب عليه المنع العملي المرادف لإيجاب الاحتياط، أو بقبح العقاب المترتّب عليه الترخيص العملي مع حكم الشارع بإيجاب الاحتياط أوالترخيص متعاكسان، فإنّ الحكم بالإباحة أو الاحتياط إنّما هو من شؤون الشارع ليس إلّا، وصحّة العقاب أو قبحه يترتّبان عليهما، وهذا بخلاف حكم العقل، فإنّه ليس إلّا بمعنى الإدراك المتعلّق بحسن العقاب أو قبحه، والمنع أو الترخيص العمليان يترتّبان عليه.

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّ حكم الشارع بالإباحة الظاهريّة إنّما تنافي حكمه بالحرمة كذلك المساوقة لإيجاب الاحتياط، وأمّا الإباحة الظاهريّة مع الحرمة الواقعيّة أوإيجاب الاحتياط مع الحلّيّة الواقعيّة فلا منافاة بينهما أصلاً.

فإن قلت: إنّ ما ذكرت -من عدم تضادّ الأحكام الواقعيّة مع الظاهريّة في الأُصول الغير التنزيليّة لتعدّد مرتبتهما- إنّما ينفع في خصوص الأحكام التكليفيّة، وأمّا في مثل الأحكام الوضعيّة كالطهارة والنجاسة فلا محالة يتحقّق المنافاة بينهما.

مثلاً: إذا حكم الشارع بالطهارة ظاهراً مع كون الشيء محكوماً بالنجاسة واقعاً أو بالعكس، كما إذا قلنا بأصالة النجاسة في الدماء وفرضنا طهارة المشكوك واقعاً، فلا محالة يكون الحكمان متنافيين.

قلت: إنّ ذلك إنّما يرد على مذهب من يرى كون النجاسة والطهارة من الأُمور الواقعيّة التي كشف الشارع عنها، كما يظهر ذلك من بعض عبارات العلّامة الأنصاري[1] ﷺ. وأمّا بناءً على ما اخترناه -من كونهما من الأحكام المجعولة وأنّ مجرّد

---

١. كتاب الطهارة، ص ٣٣٤، النظر السادس.

كون النظافة والقذارة العرفيّتين من الأُمور الواقعيّة لا يقتضي كون الطهارة والنجاسة أيضاً من هذا القبيل، بل هما قابلان لتعلّق الجعل الشرعي بهما كالأحكام التكليفيّة- فحالهما حال الأحكام التكليفيّة بعينها.

مثلاً: النجاسة الواقعيّة وإن كانت فعليّة بوجود موضوعها إلّا أنّها ما لم تحرز في الخارج لا تكون متنجّزة باعتبار آثارها التكليفيّة، فللشارع أن يجعل المنجّز أو المعذّر في هذه المرتبة، فلا مضادّة بين الحكمين لتعدّد مرتبتهما. ومنه يظهر حال الحكم بالنجاسة مع الطهارة الواقعيّة. هذا تمام الكلام في الجمع بين الأحكام الظاهريّة والواقعيّة.

ولا بأس بتنقيح أمرين يتّضح بهما ارتفاع إشكال التضادّ والتناقض من أصله:

الأوّل: أنّه وقع الكلام في أنّ استحقاق العقاب عند مخالفة إيجاب الاحتياط أو أصالة الحرمة هل هو مترتّب على مخالفة هذا الخطاب الطريقي، أو على مخالفة نفس التكليف الواقعي؟

الثاني: أنّه مع فرض كون استحقاق العقاب على مخالفة نفس الخطاب الطريقي فهل هو يترتّب على مخالفته مطلقاً أو عند مصادفة الواقع فقط؟

أمّا الأمر الأوّل: فالحقّ فيه أنّ استحقاق العقاب إنّما يترتّب على مخالفة الحكم الطريقي دون الحكم الواقعي، وذلك لأنّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان غير قابل للتخصيص بمورد دون آخر، فمع الجهل بالحكم الواقعي وعدم وصوله إلى المكلّف لا وجداناً ولا بحكم الشارع -كما في موارد الأمارات والأُصول التنزيليّة- فلا محالة يحكم العقل بقبح العقاب على مخالفته. ومن الواضح أنّ الحكم الواقعي في موارد إيجاب الاحتياط أو أصالة الحرمة لا يكون واصلاً ومحرزاً عند المكلّف، بل هو بعد على مجهوليّته، فكيف يصحّ العقاب على مخالفته.

نعم، نفس إيجاب الاحتياط أو أصالة الحرمة يكون محرزاً عنده، فيصحّ العقاب على مخالفته!؟

فإن قلت: إذا كان إيجاب الاحتياط -مثلاً- ناشئاً عن ملاك الحكم الواقعي ومتمّماً لجعله، فلا محالة يكون وصوله وصولاً للحكم الواقعي، ولا يفرق في نظر العقل بين وصول الشيء بنفسه أو بطريقه.

قلت: إيجاب الاحتياط وإن كان ناشئاً عن الملاك الواقعي ومتمّماً للجعل الأوّل إلّا أنّ صحّة العقاب -كما عرفت مراراً- تدور مدار مخالفة التكليف الواصل، ومع الشكّ في وجود التكليف الواقعي ولو علم بوجوب الاحتياط كيف يعقل وصول الحكم الواقعي!؟ بل الواصل إنّما هو نفس الطريق ليس إلّا، وهذا معنى قولنا: الحكم الواقعي واصل بطريقه، واتّصاف الواقع بالوصول من باب وصف الشيء بحال متعلّقه، وإلّا فالحكم الواقعي الموجود في مورد إيجاب الاحتياط غير متّصف بالوصول أصلاً.

وبالجملة، إيجاب الاحتياط ليس كالأمارات أو الأُصول المحرزة حتّى يكون الحكم الواقعي الموجود في مورده واصلاً بنفسه من جهة إعطاء الشارع صفة المحرزيّة للأمارة أو الأصل، بل هو باق على مجهوليّته من دون فرق بين حال قبل إيجاب الاحتياط وبين حال بعده، وإنّما الواصل هو نفس هذا الحكم الطريقي ليس إلّا فلا بدّ وأن يكون العقاب على مخالفته.

وأمّا الأمر الثاني: فهو أنّه وقع النزاع -بعد البناء على ترتّب استحقاق العقاب على مخالفة الطريق الواصل دون الواقع- في ترتّبه عليها مطلقاً أو في خصوص ما إذا كان الطريق مصادفاً للواقع، وأمّا في صورة عدم المصادفة فاستحقاق العقاب على المخالفة يتوقّف على استحقاق المتجرّي للعقاب، فإن قلنا به فيوجب مخالفة الطريق استحقاق العقاب مطلقاً إمّا على المعصية أو على التجرّي، وإلّا ففي صورة

الإصابة خاصّة. الحقّ هو الثاني، وأنّ استحقاق العقاب إنّما هو على مخالفة الطريق المصادف لا مطلقاً.

وتوضيح ذلك إنّما يتوقّف على رسم مقدّمة أشرنا إليها فيما تقدّم وهي: أنّ كلّ تكليف لا يكون وافياً بنفسه للملاك والغرض الداعي إلى تشريعه، فلا بدّ معه من جعل المتمّم إلّا أنّ النتيجة المترتّبة على جعله على أقسام:

الأوّل: أن يكون النتيجة المترتّبة على تقييد المأموربه بقيد من جزء أو شرط فيكون جعل المتمّم في عرض التكليف الواقعي ويتّحد معه في الحقيقة، وهذا كما في قصد القربة، فإنّ الغرض المترتّب على فعل العبادة بقصد القربة لمّا لم يمكن استيفاؤها بأمرواحد فلا بدّ هناك من جعلين: أحدهما يتعلّق بذات العبادة، والآخر بإتيانها بقصد القربة، فتكون نتيجة الأمرين ومفادهما تقيّد المأموربه بقصد القربة جزءاً أو شرطاً، فيكون عصيان أحدهما متّحداً مع عصيان الآخر.

الثاني: أن يكون النتيجة المترتّبة عليه هو إيجاب المقدّمات التي لا يمكن أن تتّصف بالوجوب المقدّمي من قبل وجوب ذيها، وهذا كما في المقدّمات المفوّتة، كالاغتسال قبل الفجر فيما وجب صوم الغد، فإنّا قد ذكرنا في محلّه أنّ التكليف بالصوم حيث إنّه قاصر عن إيجاب مقدّمته قبل الوقت ولا يمكن للمولى استيفاء غرضه بأمرواحد فلا بدّ له من جعلين: إحداهما يتعلّق بالمقدّمة، والآخر بذيها، فتكون نتيجة جعل المتمّم هو إيجاب المقدّمة، فلا يترتّب على مخالفته عقاب سوى ما يترتّب على مخالفة ذي المقدّمة بترك مقدّمته.

الثالث: أن يكون النتيجة المترتّبة عليه هو جعل الطريق وإيصال الواقع بطريقه فيما لا يمكن محرّكيّة الحكم الواقعي وباعثيّته للمكلّف في الخارج، وهذا يكون في عدة موارد:

منها: إيجاب الفحص في الشبهات الحكميّة وبعض الشبهات الموضوعيّة.

ومنها: إيجاب الفحص عن القدرة فيما إذا شكّ فيها.

ومنها: إيجاب التعلّم قبل وقت الواجب المشروط به.

ومنها: إيجاب الاحتياط وأصالة الحرمة في الأعراض والدماء والأموال في الجملة.

والجامع في هذا القسم من متمّم الجعل هو كون المتمّم خطاباً طريقيّاً لرعاية الحكم الواقعي المشكوك من جهة عدم إمكان استيفاء نفسه بما هو الغرض منه، فالملاك في جعل المتمّم في هذا القسم ليس هو الملاك لجعل الحكم الواقعي بل أحدهما في طول الآخر، فإنّ الملاك في جعل الحكم الواقعي إنّما هو نفس المصلحة أو المفسدة الموجودتين في متعلّقه، وهذا بخلاف ملاك جعل المتمّم، فإنّه ليس إلّا رعاية التكليف الواقعي وإيصاله إلى المكلّف بطريقه من جهة اهتمام الشارع بعدم تحقّق مخالفته حتّى حال الشكّ فيه وعدم قابليّته للمحرّكيّة، ولأجل ذلك قد بنينا على أنّ الحكم الطريقي إنّما هو في طول الواقعي، وليس في مرتبته حتّى يلزم اجتماع الضدّين في صورة عدم المصادفة.

وأمّا ملاك جعل المتمّم في القسمين الأوّلين فهو عين الملاك الباعث للجعل الأوّلي، كما هو ظاهر.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إذا كان الغرض من إيجاب الاحتياط أو أصالة الحرمة هو حفظ الأحكام الواقعيّة الموجودة في مواردها، وإيصالها إلى المكلّف بطريقها من باب تتميم الجعل، فلا محالة لا يكون مثل هذين الحكمين حكماً حقيقة إلّا في صورة الإصابة مع الواقع، وأمّا في فرض المخالفة فليس هناك إلّا صورة يتخيّل كونها حكماً.

فإن قلت: قد مرّ فيما سبق أنّ أخصّيّة ملاك الجعل لا توجب اختصاص الحكم

المجعول على موارد وجود الملاك فيها، بل يعمّ الحكم لصورتي وجود الملاك وعدمه لما مرّ مراراً من أنّ المعصية والطاعة إنّما تدوران مدار التكليف لا ملاك، فوجود الملاك وعدمه أجنبيان عن تحقّق المعصية أو الطاعة. وهذا كما في باب العدّة، فإنّ ملاك تشريعها وإن كان حفظ الأنساب وعدم اختلاط المياه إلّا أنّه لعدم تميز الأفراد التي يتحقّق فيها هذا الملاك عن الأفراد الأُخر الفاقدة له خارجاً جعل حكم العدّة على نحو العموم، لاهتمام الشارع بهذا الملاك حتّى لا يفوت في شيء من الموارد. وعلى ذلك يترتّب أنّ الغرض من إيجاب الاحتياط وإن كان هو حفظ الواقعيّات الموجودة في موارده وهو أخصّ من المجعول، ضرورة أنّه لا يتحقّق إلّا في صورة المصادفة إلّا أنّ ذلك لا يوجب اختصاص الحكم المجعول بموارد وجود الملاك، فكما أنّه يكون حكماً حقيقة في صورة المصادفة فكذلك في فرض المخالفة.

قلت: إذا كان الغرض أخصّ من الحكم المجعول فإن كان الغرض من قبيل الملاكات -أعني المصالح والمفاسد كما في باب العدّة- فلا محالة لا يوجب أخصّيّة الغرض قصر المجعول بموارد وجود الملاك مع عدم تميزه خارجاً، ضرورة أنّ الملاك الأخصّ حينئذ يكون موجباً لجعل الحكم بنحو العموم حفظاً للغرض الواقعي المتحقّق في بعض الموارد.

وأمّا إذا كان الغرض منه هو حفظ التكاليف الواقعيّة ورعايتها تتميماً للجعل و إيصالاً لها بطريقها حتّى يكون التكليف الواقعي متّحداً مع التكليف الطريقي في مقام الباعثيّة والمحرّكيّة فلا محالة ينحصر الحكم المجعول بموارد الإصابة دون الخطأ، بداهة أنّه مع عدم التكليف الواقعي كيف يعقل جعل المتمّم وإيصال الواقع؟ ففرض المتمّمية والإيصال يتوقّف على وجود الواقع، وهو لا يكون إلّا مع الإصابة، ويترتّب على ذلك أمران:

الأوّل: عدم استحقاق العقاب على مخالفة الطريق إلّا في فرض المصادفة، وهو الذي أردنا إثباته في المقام.

الثاني: عدم ثبوت حكم حقيقي في فرض عدم المصادفة حتّى يتوهّم مناقضته للحكم الواقعي المفروض عدم اصابته له، فيكون حال إيجاب الاحتياط أو أصالة الحرمة حال الأُصول المحرزة في عدم تحقّق حكم شرعي مجعول في فرض عدم الإصابة.

وأمّا أصالة الإباحة أو البراءة الشرعيّة فهما وإن لم يكن حالهما حال إيجاب الاحتياط في تنميم الجعل وإيصال الواقع بالطريق إلّا أنّه قد عرفت أنّ مرتبتهما من الحكم الواقعي مرتبة حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فإنّ مرجع أصالة الإباحة إلى عدم جعل المنجّز للحكم الواقعي في مرتبة الشكّ على تقدير وجوده الواقعي الغير القابل للمحرّكيّة، وجعل ما يكون معذّراً على هذا التقدير، وقد عرفت أنّ هذه المرتبة متأخّرة عن مرتبة الحكم الواقعي، ويستحيل تحقّق التضادّ أو التناقض مع اختلاف المرتبتين.

المقام الثاني: في وقوع التعبّد بالأمارات الغير العلميّة

وقبل الخوض في ذلك لا بدّ من تأسيس الأصل في المقام حتّى يكون هو المعوّل عليه في ظرف الشكّ.

[في تأسيس الأصل في المقام]

فنقول: إنّ الحجّيّة وإن كانت من الأحكام المجعولة -كالوجوب والحرمة وأمثالهما- وتشترك معها في استحالة أخذ العلم بها في موضوعها في مرحلة الإنشاء والجعل إلّا أنّها تفارقها في أنّها ما لم تصل إلى المكلّف لما يترتّب عليها أثر أصلاً،

لما عرفت من أنّه ليس معنى الحجّيّة إلّا الوسطيّة في الإثبات أو ما في حكمها. ومن المعلوم أنّ فعليّة هذا المعنى وترتّب الأثر عليه لا يكون إلّا في ظرف الإحراز ومقام الإثبات، وإلّا فصرف إنشاء الحجّيّة لشيء مع عدم وصوله إلى العبد لا يوجب وقوعه وسطاً في الإثبات. وهذا بخلاف بقيّة الأحكام المجعولة فإنّها بوجوداتها الواقعيّة -ولو لم تصل إلى المكلّف- ربما يترتّب عليها آثار كثيرة، ولأجل ذلك يكون الشكّ في إنشاء الحجّيّة لأمارة خاصّة موجباً للقطع بعدم وقوعها وسطاً في الإثبات، وعدم استناد مؤدّاه إلى الشارع.

ومن ذلك يظهر أنّ محلّ الكلام في المقام ليس هو العمل بالظنّ في العاديّات التي لا مساس لها بالشارع، كما أنّ العمل بمتعلّق الظنّ بما أنّه مظنون كذلك، فإنّه نحو من الاحتياط، ولا إشكال في حسنه لو لم يكن هناك مانع عنه، بل محلّ الكلام هو الإتيان بمتعلّق الظنّ بإلغاء جهة الظنّ، وإسناده إلى الله -تبارك وتعالى- بأن يؤتى بالفعل بما أنّه واجب، أو يترك بما أنّه حرام حتّى يكون الظنّ متمحّضاً في الوسطيّة في الإثبات ليس إلّا.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ المثبت لعدم جعل الحجّيّة الواقعيّة إذا كانت مشكوكة لا بدّ وأن يكون أمراً ناظراً إلى الواقع، وهو منحصر في الأدلّة الخاصّة الدالّة على إلغاء الشارع لبعض الأمارات وعدم إعطاء صفة الحجّيّة له، وفي الأدلّة العامّة الدالّة على عدم حجّيّة الظنّ والأمارة الغير العلميّة، وفي استصحاب عدم الحجّيّة.

أمّا الأدلّة الخاصّة فلا إشكال في جواز التمسّك بها لذلك في مواردها، كالأدلّة الدالّة على عدم حجّيّة القياس في الأحكام الشرعيّة.

[و] أمّا الأدلّة العامّة ففي جواز التمسّك بها لإثبات عدم حجّيّة أيّ أمارة غير علمية شكّ في حجّيّتها إشكال.

وجه الإشكال: أنّ موضوع تلك الأدلّة إنّما هو الظنون التي لم يعتبر الشارع لها صفة الحجّيّة والوسطيّة في الإثبات، وأمّا هي فخارجة عن موضوعها على نحو الحكومة على ما سيجيء بيانه في محلّه إن شاء الله تعالى، فإذا شكّ في اعتبار الحجّيّة لأمارة خاصّة فيكون التمسّك بها لإثبات عدم حجّيّتها تمسّكاً بالعموم في الشبهة المصداقيّة، وهو غير جائز على ما أوضحناه سابقاً. وأمّا التمسّك بالاستصحاب فإن بنينا على عدم جريانه في الأحكام الكلّيّة المشكوك حدوثها في الشريعة فلا ريب في عدم جريانه في المقام.

وأمّا إذا بنينا على جريانه فيها فلا يمكن التمسّك به لإثبات عدم الحجّيّة في مورد الشكّ أيضاً، لا لأنّ العقل يحكم بعدم الحجّيّة في ظرف الشكّ فلا يكون فائدة في إجراء الاستصحاب كما ربما ينسب ذلك إلى شيخنا العلّامة الأنصاري[1] ﷺ إذ حكم العقل بذلك إنّما هو في مرتبة متأخّرة عن الحكم الشرعي وحكم الشرع بعدم الحجّيّة يكون رافعاً لموضوع حكم العقل فكيف يمكن أن يكون الحكم العقلي مانعاً عن الحكم الشرعي، بل لأنّ الحجّيّة وإن كانت من الأحكام الشرعيّة إلّا أنّ مفاد الاستصحاب لكونه جرياً عملياً على طبق اليقين السابق يحتاج إلى أثر عملي في مورده حتّى يمكن الجري على طبقه.

والذي يمكن أن يكون أثراً عملياً لعدم الحجّيّة أحد شيئين على سبيل منع الخلوّ:

الأوّل: عدم استناد مؤدّى الأمارة إلى الشارع، وبعبارة أُخرى عدم كون الأمارة وسطاً في الإثبات.

الثاني: حرمة إسناده إليه لغير التشريع الثابت حرمته بالأدلّة الأربعة.

---

١. فرائد الأُصول، ص ٣١.

أمّا جريان الاستصحاب لإثبات عدم الاستناد وعدم كون الأمارة وسطاً في الإثبات فهو غير ممكن، فإنّ عدم وقوع الأمارة وسطاً لإثبات متعلّقه في ظرف الشكّ يكون محرزاً بالوجدان، لما عرفت من أنّ معنى الحجّيّة معنى يتقوّم بالوصول والإحراز، ومع عدم الوصول إلى المكلّف يكون الوسطيّة في الإثبات مقطوعة العدم، ومعه يكون التمسّك بالاستصحاب لإثبات ذلك بالتعبّد تحصيلاً للحاصل، بل من أردإ أنحائه، فإنّه من قبيل تحصيل الحاصل الوجداني بالتعبّد، وهو غير معقول.

وأمّا التمسّك به لإثبات حرمة الإسناد إلى الشارع فهو غير ممكن أيضاً، فإنّا إذا بنينا على أنّ حكم العقل بقبح التشريع من قبيل الأحكام العقليّة الثابتة للمقطوع والمشكوك بملاك واحد -كما هو كذلك، فإن قبح التشريع إنّما هو لكونه تصرّفاً في سلطان المولى بغير إذنه، وهو مشترك بين صورتي القطع بعدم الحكم والشكّ فيه- فلا تكون حرمة الإسناد من آثار عدم الحجّيّة حتّى يمكن جريان الاستصحاب فيها لإثباتها، ولا من آثار إحراز عدم الحجّيّة حتّى يبتني جريان الاستصحاب في المقام على جواز قيام الاستصحاب مقام العلم المأخوذ جزءاً للموضوع، بل من آثار نفس عدم إحراز الحجّيّة الموجود وجداناً.

وأمّا إذا بنينا على أنّ حكم العقل بقبحه من قبيل الأحكام العقليّة الثابتة للواقع وللمشكوك بملاكين -نظير حكم العقل بقبح التصرّف في مال الغير من باب الظلم وحكمه بقبح التصرّف فيما شكّ في كونه مال الغير رعاية لعدم الوقوع في القبح الواقعي- فلا محالة يكون المشكوك بما هو موضوعاً للقبح في عرض الواقع، ومعه يكون التمسّك بالاستصحاب لإثبات الحرمة من قبيل تحصيل الحاصل أيضاً، فإنّ القبح الواقعي إذا كان محرزاً بوجود موضوعه -وهو الشكّ وجداناً- فالتمسّك بالاستصحاب لإثباته تعبّداً تحصيل الحاصل، بل من أردإ أنحائه كما عرفت.

والحاصل: أنّ التمسّك بالاستصحاب إنّما يصحّ فيما إذا كان الأثر المرغوب مترتّباً على الواقع حتّى يثبت بالاستصحاب تعبّداً، وأمّا إذا كان مترتّباً على نفس الشكّ أو عليه وعلى الواقع، فلا يمكن جريان الاستصحاب قطعاً. وبما ذكرنا نمنع عن جريان استصحاب البراءة حال الصغر والجنون واستصحاب التكليف عند الإتيان ببعض أطراف العلم الإجمالي، كما سنوضحه في محلّه إن شاء الله تعالى.

فإن قلت: إذا لم يجر الاستصحاب لإثبات عدم الحجّيّة، لعدم ترتّب ثمر عملي على جريانه، فلا يكون الدليل الخاصّ مثبتاً لعدم الحجّيّة أيضاً، بداهة أنّ وجود الأثر العملي ممّا يحتاج إليه في حجّيّة الأمارات أيضاً.

قلت: الفارق بين الأصل والأمارة هو: أنّ الشكّ مأخوذ في موضوع الأوّل ومفروض الوجود في جريانه، بخلاف الثاني فإنّ موضوعه هو الموضوع للأحكام الواقعيّة، وهو ذات المكلّف مع قطع النظر عن كونه واجداً لصفة الشكّ.

نعم، الشكّ مورد، لا أنّه موضوع لها.

وأيضا الجري العملي هو المجعول في الأصل، وأمّا المجعول فيها فهو المحرزيّة ويتبعها الجري العملي، ولذا يكون مثبتات الأمارة حجّة دون الأُصول.

وعلى هذين الفرقين يتفرّع أنّ قيام الأمارة على عدم حجّيّة أمارة يعدم موضوع الشكّ في الحجّيّة، ويكون عدم تحقّق الاستناد إلى المولى لعدم الجعل واقعاً بمقتضى الأمارة، لا لأجل الشكّ فيه حتّى يكون التعبّد بالأمارة لإثبات عدم الحجّيّة تحصيلاً للحاصل.

وبالجملة، عدم تحقّق الاستناد -المسبّب عن الشكّ- في رتبة متأخّرة عن عدم تحقّق الاستناد المسبّب عن عدم الجعل، والأمارة تكون مثبتة لعدم الجعل ورافعة لموضوع الشكّ، فكيف يقاس بالاستصحاب المترتّب على الشكّ الجاري

مع فرض وجوده؟ مع أنّه لا أثر له إلّا الجري العملي الحاصل بنفس الشكّ على ما عرفت.

دفع وهم

ربما يقال بأنّ معنى الحجّيّة إذا كان أمراً يتقوّم بالوصول -كما بنينا عليه المنع عن جريان استصحاب عدم الحجّيّة- فلا بدّ وأن يكون العلم بها مأخوذاً في موضوعها ولو من باب نتيجة التقييد، ولازم ذلك هو القطع بعدم الحجّيّة عند عدم العلم بها.

ولقد أجبنا عن هذا الإشكال في الدورة السابقة باستلزامه للدور، فإنّه يرجع بالأخرة إلى توقّف الحجّيّة على العلم بها المتوقّف عليها، فكما لا يمكن تقييد الحجّة بالعلم بها لحاظاً، فكذلك لا يمكن تقييدها به من باب نتيجة التقيد أيضاً، وملاك الاستحالة مشترك بين التقييدين.

ولكنّ التحقيق يقتضي بطلان هذا الجواب، فإنّ المتوقّف على العلم بالحجّيّة إنّما هو حقيقة الحجّيّة والوسطيّة في الإثبات، والعلم بالحجّيّة لا يتوقّف على ذلك بل على إنشائها لموضوعها. ومن المعلوم أنّ الحجّيّة المنشأة ليست بحقيقة الوسطيّة في الإثبات المترتّبة على العلم، فيتغاير الموقوف والموقوف عليه.

ونظير ذلك ما ربما يقال من أنّ تماميّة البيع يتوقّف على القبول والشراء، مع أنّ القبول فرع تحقّق البيع، فيدور.

والجواب عنه أيضاً بمثل ما ذكرناه، فإنّ المتوقّف على القبول هو حقيقة البيع والقبول لا يتوقّف عليها، بل على البيع الإنشائي الصادر عن البائع، فالموقوف غير الموقوف عليه.

وهذا الذي ذكرناه في بطلان الجواب يصلح لدفع التوهّم أيضاً، لأنّ تقوّم حقيقة الحجّيّة بالوصول ملازم للقطع بعدمها عند الشكّ، لا لتقيّد موضوع الحجّيّة الإنشائيّة الواقعيّة بالعلم حتّى يقطع بعدمها في ظرف الشكّ فيها.

وما ذكرناه من حجّيّة الأمارة الخاصّة الدالّة على عدم الحجّيّة الواقعيّة مبنيّ على عدم تقيّد الحجّيّة الواقعيّة بالعلم بها لا مع عدم تقيّد حقيقة الحجّيّة بالوصول، فالمغالطة إنّما نشأت من تسرية أحكام الحجّيّة الحقيقيّة بالحجّيّة الإنشائيّة وتخيّل أن توقّف الأُولى بالوصول يستلزم تقيّد موضوع الثانية به من باب نتيجة التقييد كما هو المتوهّم.

[بقي أمران]

بقي هناك أمران لا بأس بالإشارة إليهما:

الأوّل: إنّ حكم العقل بقبح التشريع ليس كحكمه بحسن الطاعة وبقبح المعصية ممّا يقع في سلسلة معلولات الحكم الشرعي كي لا يمكن استتباعه للحرمة الشرعيّة، بل هو واقع في سلسلة العلل للحكم الشرعي، وفي مرتبة إدراكه للمصالح والمفاسد، فلا محالة يترتّب عليه الحرمة الشرعيّة، وقد ذكرنا سابقاً أنّ الملاك في استتباع الأحكام العقليّة للأحكام الشرعيّة وعدمه إنّما هو وقوعه في سلسلة علله أو معلولاته.

الثاني: إنّا قد ذكرنا في بحث النهي عن العبادة أنّ الحرمة التشريعيّة من عوارض الفعل الخارجي وما يصدر من المكلّف خارجاً لا من عوارض البناء القلبي من دون مساس لها بالأفعال الخارجيّة، فالفعل الصادر بعنوان التشريع أو الإفتاء بهذا العنوان يقع مبغوضاً وقبيحاً وإن لم يكن ذات الفعل كذلك، واختلاف الأفعال في الحسن والقبح باختلاف الدواعي لصدورها من الوضوح بمكان لا يحتاج معه إلى إقامة برهان ومزيد بيان، فليس حال الدواعي حال العلم بالمبغوضيّة أو المحبوبيّة في عدم اختلاف حال الفعل الخارجي به في الحسن والقبح على ما أوضحناه في بحث التجرّي.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ ما قيل باعتباره بالخصوص من الأمارات الغير العلميّة وإن كانت كثيرة وسنتكلّم في كلّ واحد منها مستقلّاً إن شاء الله تعالى، إلّا أنّ عمدة ما يهمّنا إثباته من الأمارات الغير العلميّة هي حجّيّة الظواهر وسند الأخبار، فإنّ عمدة ما يتوقّف عليه استنباط معظم الأحكام الشرعيّة هو إثبات حجّيّة سند الأخبار والظواهر، والمنع عن حجّيّة إحداهما هو الأساس لمقدّمات الانسداد، والمحقّق القمّي ﷺ حيث منع عن حجّيّة سند الأخبار وظواهرها بنى على حجّيّة الظنّ الانسدادي.

فالكلام فعلاً يقع في حجّيّة الظواهر بالخصوص.

وقبل الخوض في ذلك لا بدّ من تمهيد مقدّمة، وهي: أنّ البحث في الظواهر تارة يكون في الصغرى، وأُخرى في الكبرى.

أمّا البحث عن الكبرى فلا ريب في أنّه بحث أُصولي، إذ الميزان في ذلك -كما ذكرناه في أوّل الكتاب- هو أن تكون نتيجة البحث كبرى كلّيّة إذا انضمّ إليها صغرياتها أنتجت نتيجة فقهيّة، ولا ريب أنّ البحث عن حجّيّة الظواهر كذلك، فإنّه بعد الفراغ عن حجّيّتها إذا انضمّ إليها صغرى من صغرياتها تكون النتيجة مسألة فقهيّة.

وتوهّم: أنّ المسألة الأُصوليّة لا بدّ وأن تكون باحثة عن أحوال الأدلّة بعد الفراغ عن دليليّتها والبحث عن حجّيّة الظواهر بحث عن الدليليّة، فيكون من المبادي قد عرفت ما فيه في أوّل الكتاب، فإنّا قد ذكرنا هناك أنّ الالتزام بكون موضوع علم الأُصول هي ذوات الأدلّة -فضلاً عن الالتزام بكونه هي الأدلّة بوصف كونها كذلك- بلا ملزم، بل كلّ مسألة تكون بحيث تنتج نتيجة فقهيّة بضمّ صغراها إليها فهي من المسائل الأُصوليّة، سواء كان البحث فيها عن أحوال الأدلّة أو لم يكن.

وأمّا البحث عن الصغرى فهو على قسمين، فإنّه تارة يكون من جهة المفاهيم

الإفراديّة لأجل تعيين وضع الواضع، وأُخرى من جهة المفاهيم التركيبيّة لأجل القرائن العامّة، كالبحث عن ظهور الأمر الواقع عقيب الحظر في الوجوب وعدمه ونظائره.

وأمّا البحث في القسم الأوّل فهو من شأن اللغوي ليس إلّا، نعم البحث عن حجّيّة قول اللغوي في تعيين الأوضاع -كالبحث عن الرجال لتعيين الصغرى في باب السند- من المبادي لكن حيث إنّ البحث عن الرجال له علم مخصوص فلايتكلّم عنه في علم الأُصول، وأمّا البحث عن حجّيّة قول اللغوي فلم يكن معنوناً في محلّ آخر فيبحث عنه في علم الأُصول، وسيجيء الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى.

وأمّا البحث في القسم الثاني فما كان منه مذكوراً في علم آخر -كما ذكر البحث عن جملة ممّا يفيد الحصر في علم المعاني- فهو وإلّا فيذكر في علم الأُصول، لكونه من المبادئ أيضاً، وقد أشبعنا الكلام في هذا القسم في الجزء الأول[1] من هذا الكتاب، فراجع.

ثمّ إنّ ظهور لفظ في معنى قد يكون باعتبار دلالته على معناه الإفرادي المسمّاة بالدلالة التصوّريّة، وأُخرى باعتبار الدلالة على المعنى التركيبي المسمّاة بالدلالة التصديقيّة.

أمّا الدلالة التصوّريّة فلا ريب في أنّها تابعة للعلم بالوضع، وليس لعدم القرينة في الكلام دخل فيها أصلاً، فالعالم بوضع لفظ خاصّ لمعنى مخصوص ينتقل عند سماعه إلى ذلك المعنى ولو نصب المتكلّم قرينة على عدم إرادته.

وأمّا الدلالة التصديقيّة فهي بمعنيين، فإنّها تارة بمعنى ظهور اللفظ فيما قاله المتكلّم بحيث لو أراد السامع النقل بالمعنى لفعل، وأُخرى بمعنى ظهور الكلام فيما أراده بحيث يكون حجّة قاطعة للعذر.

---

١. ؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟.

أمّا الدلالة التصديقيّة بالمعنى الأوّل فلا ريب في أنّها تتقوم بعدم ما يكون قرينة في الكلام أو يحتمل قرينيته، إذ بوجود القرينة المتّصلة ينقلب الظهور التصديقي إلى ما تقتضيه القرينة، وبوجود ما يصلح للقرينيّة لا ينعقد للكلام ظهور أصلاً، ويكون من المجملات.

وأمّا القرينة المنفصلة فهي لا تكون هادمة لهذا الظهور، بل يهدم المرتبة الثانية من الدلالة التصديقيّة، وهي مرتبة الحجّيّة والكشف عن مراد المتكلّم واقعاً. وقد أوضحنا ذلك في بعض مباحث العموم والخصوص، فراجع.

إذا تمهّد ذلك، فاعلم أنّ أصل حجّيّة الظهور في الجملة ممّا هو مسلّم بين الكلّ، وعليه يدور المدنيّة والالتئام بين الأنام، وإنّما وقع الإشكال في بعض جزئيّاته، فمنهم: من أشكل في حجّيّة ظواهر الكتاب بخصوصها. ومنهم: من قيّد حجّيّة الظواهر بمن قصد إفهامه دون غيره. ومنهم: من قيّدها بوجود الظنّ بالوفاق أو بعدم الظنّ بالخلاف. فينبغي عقد البحث في مقامات ثلاثة:

أمّا المقام الأوّل فالمخالف فيه الأخباريّون الذين ادّعوا عدم حجّيّة ظواهر الكتاب والسنّد، لهم في ذلك أمران:

الأوّل: الأخبار المتواترة الواردة في المقام، وقد أنهاها في الوسائل إلى مائتين وخمسين حديثاً.

الثاني: العلم الإجمالي بوجود مخصّصات ومقيّدات وقرائن منفصلة في الأخبار المرويّة عن الأئمّة المعصومين -صلوات الله عليهم أجمعين- ومن المعلوم أنّ مع هذا العلم الإجمالي لا يمكن العمل بالظهورات الكتابية.

والحقّ في المقام هو القول بعدم خروج ظواهر الكتاب عن قاعدة حجّيّة الظواهر بالخصوص، فإن الأخبار الواردة في المقام على كثرتها على قسمين: فطائفة منها في مقام النهي عن التفسير بالرأي، والاعتماد في تعيين المرادات من الكتاب

على الاستحسانات والآراء الظنّيّة كما كان ذلك مرسوماً بين المخالفين، وطائفة منها في مقام المنع عن العمل بالظواهر والاستقلال في الفتوى من دون مراجعة الأئمّة صلوات الله عليهم. ومن الواضح أنّ كلتا الطائفتين أجنبيّتان عمّا هو المهمّ في المقام من جواز العمل بالظهور الكتابي بعد مراجعة التفسير وعدم العثور على ما يكون قرينة على خلاف الظاهر في كلمات الراسخين في العلم صلوات الله عليهم أجمعين.

وأمّا العلم الإجمالي فمقتضاه عدم العمل بتلك الظهورات قبل الفحص عمّا يكون صارفاً لها، ونحن نسلّم ذلك وإنّما المدّعى هو جواز العمل بها بعد الفحص بالمقدار اللازم منه، وقد تعرّضنا لأصل وجوب الفحص ومقداره في بحث العموم والخصوص، فراجع.

ثمّ على تقدير ظهور تلك الأخبار في عدم جواز العمل بالظهور الكتابي مطلقاً فلا بدّ وأن تحمل على ما ذكرناه، جمعاً بينها وبين الأخبار الكثيرة الدالّة على وجوب الرجوع إلى الكتاب والعمل على طبقه، وعرض الأخبار والشروط على الكتاب الصريحة في جواز العمل بالظهور الكتابي فيكون المنهيّ -بعد الجمع بين الأخبار- هو الاستقلال في الفتوى وعدم الرجوع إلى كلمات الطاهرين، بل المعارضة معهم كما كان يصنعه علماء الجور في تلك الأزمنة.

وأمّا المقام الثاني: فالمخالف فيه هو المحقّق القمّيّ ﷺ حيث ادّعى اختصاص حجّيّة الظواهر بخصوص من قصد إفهامه[1] وعليه بنى انسداد باب العلم[2]، نظراً إلى أنّ الأخبار المرويّة عن الحجج -سلام الله عليهم- لم يقصد منها إلّا إفهام خصوص المشافهين دون غيرهم، فتختصّ حجّيّتها بهم أيضاً.

---

١. قوانين الأُصول، ج ١، ص ٣٩٨ و٤٠٣ و٤٥١-٤٥٢، و ج ٢، ص ١٠٣.

٢. قوانين الأُصول، ج ١، ص ٤٣٩ و ما بعدها و ج ٢، ص ١٠٢-١٠٣.

وغاية ما يمكن أن يقال في تقريب ما أفاده هو ما أفاده العلّامة الأنصاري[١] ﷺ.

وحاصله: إنّ حجّيّة الظواهر لا مدرك لها إلّا أصالة عدم غفلة المتكلّم عن بيان تمام مراده، وعدم غفلة السامع عن القرائن المذكورة في كلامه، لأنّ احتمال إرادة خلاف الظاهر -مع كون المتكلّم في مقام البيان- وخفائها على المخاطب لا بدّ وأن يستند إلى إحدى الغفلتين المدفوعتين بالأصل، وهذا لا يجري إلّا في خصوص المقصود بالإفادة، وأمّا بالنسبة إلى غيره فلاحتمال إرادة خلاف الظاهر وخفائها له باب واسع لا يمكن دفعه بالأصل، لجريان العادة على الاتّكال على قرائن منفصلة أو حاليّة لا يلتفت إليها غير المقصود بالإفادة.

ثمّ على تقدير تسليم جريان أصالة عدم القرينة في حقّ غير المقصود بالإفهام -ولو كان احتمال إرادة خلاف الظاهر غير مستند إلى احتمال الغفلة- إنّما يسلّم جريانه فيما لم يعلم من حال المتكلّم أن ديدنه على الاتّكال على قرائن منفصلة، وأمّا مع العلم بذلك فلا يمكن الأخذ بظهور كلامه لغير المقصود بالإفهام، كما هو ظاهر ومن الواضح أنّ الأئمّة -صلوات الله عليهم- كثيراً ما كانوا يعتمدون على القرائن المنفصلة، بل ربما كانوا يؤخّرون البيان عن وقت الخطاب، بل الحاجة لمصلحة مقتضية لذلك.

وعلى تقدير التنزّل عن ذلك أيضاً فظواهر الأخبار إنّما تكون حجّة إذا كانت واصلة إلينا بمثل ما وردت، وحيث إنّها وصلت إلينا مقطعة ونحتمل وجود قرينة في الكلام خفيت علينا بالقطع فلا يبقى وثوق بإرادة هذه الظواهر منها، فتسقط عن مرتبة الحجّيّة.

ولكن لا يخفى أنّ جعل مدرك أصالة الظهور أصالة عدم الغفلة، فيه غفلة واضحة، فإنّ أصالة الظهور إنّما هي حجّة ببناء العقلاء -من جهة كون الألفاظ

---

١. فرائد الأُصول، ص ٤١-٤٢.

كواشف عن المرادات الواقعيّة- في قبال أصالة عدم الغفلة وعرضها، ولا ربط لإحداهما بالأُخرى فضلاً عن أن تكون مدركاً لها.

وأمّا ما ذكره -من جريان ديدن الأئمّة سلام الله عليهم على الاتكال على القرائن المنفصلة والعلم الإجمالي بوجود مخصّصات أو مقيّدات كثيرة- فهو وإن كان صحيحاً إلّا أنّ مقتضاه وجوب الفحص عن المعارض، لا عدم حجّيّة الظهور بعده، كما هو واضح.

وأمّا ما أفاده -من استلزام التقطيع لعدم حجّيّة الظهور- فهو على تقدير تسليمه أخصّ من المدّعى، لعدم وفائه بعدم حجّيّة الأخبار الغير المقطّعة الموجودة في عصرنا، وقد نقل شيخنا الأُستاذ -دام ظلّه- أنّه كان عند المحدث الشهير الحاج ميرزا حسين النوري قدّس الله نفسه الزكيّة ما يقرب من خمسين أصلاً من الأُصول، مع استلزام التقطيع للخلل في ظهورات الأخبار ممنوع جدّاً، فإن المقطعين هم العلماء الأخيار الملتفتين إلى ذلك، ولا محالة يلاحظون في تقطيعاتهم عدم الإخلال بتلك الظواهر.

نعم لو كان المقطّع عاميّاً أو من لا يوثق بدينه لكان لاحتمال الخلل في تلك الظواهر مجال واسع، لكنّه لا مجال لهذا الاحتمال إذا كان التقطيع من مثل هؤلاء العلماء الذين حازوا من مراتب العلم والتقى ما هي غاية المُنى.

هذا كلّه، مع أنّا لو سلّمنا عدم حجّيّة الظواهر لغير المقصودين بالإفهام، لما ترتّب عليه ما رامه من عدم حجّيّة ظواهر الأخبار بالنسبة إلينا.

وتوضيح ذلك: أنّ الأخبار الصادرة من المعصومين -سلام الله عليهم- لو كانت منقوشة في جسم ويقيت إلى زماننا لكنّا مسلمين بعدم حجّيّتها بناءً على اختصاص الحجّيّة بخصوص المقصود بالإفادة، لكنّها ليست كذلك، بل هي نقلت يداً بيد إلى

أن انتهت إلى مصنّفي جوامع الأخبار -قدّس الله أسرارهم- وعليه فالراوي الأوّل إمّا كان مقصود بالإفهام أوكان حاضراً في مجلس الإفادة، وعلى كلّ حال فنقله للرواية لفظاً أو معناً للراوي الثاني مع سكونه وعدم تنبيهه على وجود قرينة على خلاف الظاهر يدلّ على عدمها، وإلّا لكان خائناً في نقله، والمفروض وثاقة الراوي وكون الراوي الثاني بالإضافة إليه مقصوداً بالإفهام، وننقل الكلام إلى تمام وسائط الرواية إلى أن تنتهي إلى مصنّفي الجوامع -قدّس الله أسرارهم- وإذا انتهى الأمر إليهم فلاإشكال [في] أنّ جوامعهم من قبيل تصنيف المصنّفين، والمقصود بالإفهام في أمثال ذات هوكلّ من ينظر إلى تلك المصنّفات فيكون حالنا في الأخذ بتلك الظهورات والاعتماد فيه على أصالة عدم القرينة بعينها هي حال الراوي الأوّل الذي ينقل عن الإمام ﷺ، وعليه فلايفيد اختصاص حجّيّة الظواهر بمن قصد إفهامه في عدم حجّيّة الأخبار المروية في الجوامع المعتبرة حتّى ينتهي الأمر إلى حجّيّة مطلق الظنّ لأجل انسداد باب العلم والعلمي، كما ذهب إليه المحقّق المذكور ﷺ.

[المقام الثالث: في إطلاق حجّيّة الظاهر عن حصول الظنّ بالوفاق وعدم الظنّ بالخلاف، وعدمه]

وأمّا المقام الثالث: فتحقيق الحال فيه أن يقال: إنّ الظنّ القائم على خلاف الظهور إن كان معتبراً فلا ريب في كونه قرينة على [خلاف] الظهور، وموجباً لسقوط الظهور عن الحجّيّة. وأمّا إذا كان ظنّاً غير معتبر فصريح شيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ عدم تقيّد حجّيّة الظواهر بعدمه فضلاً عن التقييد بالظنّ بالوفاق.

واستدلّ على ذلك بصحّة احتجاج المولى على عبده -عند عدم أخذه بظاهر كلامه- بأنّك لم ما أخذت بظاهر كلامي؟ وعدم قبول اعتذاره بأنّي ما ظننت بالمراد أو بأنّي ظننت بالخلاف، وبصحّة احتجاج العبد على مولاه -عند أخذه بظاهر الكلام

ولو لم يكن ظاناً بإرادته أو كان ظاناً بخلافه- بأنّي أخذت بظاهر كلامك وأنت قلت لي كذا، ولا يسمع إلى قول المولى بأني كنت مريداً لخلاف الظاهر وأنت كنت ظاناً به. وصحّة الاحتجاج في كلا المقامين آية عدم تقيّد حجّيّة الظهور بالظنّ بالمراد، ولا بعدم الظنّ بالخلاف[1].

ولكن الحقّ في المقام هو التفصيل بين الظهورات الصادرة من الموالي إلى العبيد كالأخبار الواردة من المعصومين -سلام الله عليهم- بحيث يكون المقام مقام الاحتجاج من المولى على العبد أو العكس فيلتزم فيها بعدم التقييد كما أفاده، وبين الظهورات التي لا يكون لها ارتباط بمقام الاحتجاج، بل يكون الغرض فيها كشف المرادات الواقعيّة وترتيب الأثر على طبقها، كما إذا فرضنا وقوع كتاب من تاجر إلى تاجر آخر بيد ثالث فأراد كشف ما فيه من تعيين الأسعار، فإنّه إذا احتمل عدم إرادة الكاتب ظواهر مكتوباته، لا يرتّب عليه الأثر يقيناً، فالأخذ بالظهور في غير مقام الاحتجاج مقيّد بأعلى مراتب الظنّ، وهي مرتبة الاطمئنان. وبمجرّد احتمال إرادة خلاف الظاهر احتمالاً عقلائيّاً يسقط تلك الظهورات عن الكاشفيّة، فضلاً عن وجود الظنّ بالخلاف.

---

١. فرائد الأُصول، ص ٤٤-٤٥.

فصل: [حجّيّة قول اللغوي]

قد عرفت أنّ الظاهر -المفروغ عن ظهوره- لا ريب في حجّيّته وكونه من الظنون الخاصّة، وأمّا تشخيص الظهور خارجاً وأنّ التفاهم من اللفظ بحسب الفهم العرفي ما هو؟ فلا دليل على حجّيّة الظنّ المتعلّق به.

[في أنّ قول اللغوي حجّة في المفاهيم الإفراديّة دون التركيبيّة]

نعم، نسب إلى المشهور حجّيّة قول اللغوي في تشخيص الأوضاع بالخصوص.

وقبل الخوض في تحقيق ذلك لا بأس بتمهيد مقدّمة، وهي: أنّ الظهور قد يضاف إلى المفهوم الإفرادي، وأُخرى إلى المفهوم التركيبي، كظهور الجملة الشرطيّة في المفهوم مثلاً. وتعيين الظهور في القسم الأوّل هو الذي توهّم فيه حجّيّة قول اللغوي، وأنّه لو لم يكن قول اللغوي حجّة فيه لزم انسداد باب العلم في اللغة، وهو وإن لم يكن مستلزماً للانسداد الكبير في معظم الأحكام إلّا أنّه يجري فيه المقدّمات الجارية فيه أيضاً.

وأمّا القسم الثاني فتعيينه أجنبيّ من كلمات اللغويّين، ولا بدّ في إثباته من الرجوع إلى المتفاهم العرفي، وعلى تقدير عدم ثبوت الظهور لا يلزم من الإجمال وإجراء

الأُصول في غير المقدار المتيقّن، أو البناء على الاحتياط في موارده محذور أصلاً.

[في الفرق بين باب الشهادة وباب الرجوع إلىٰ أهل الخبرة]

ثمّ إنّ الفارق بين باب الشهادة وبين باب الرجوع إلى أهل الخبرة هو أنّ الخبر عن شيء تارة يكون خبراً عن أمر محسوس مدرك بإحدى الحواسّ الظاهرة، وأُخرى يكون خبراً عن أمر حدسي يختصّ إدراكه بطائفة دون طائفة.

أمّا القسم الأوّل فهو داخل في باب الشهادة، ولا إشكال في اعتبار العدالة في مخبره، وأمّا اعتبار التعدّد في غير موارد القضاء ففيه إشكال وخلاف، والمسألة محرّرة في محلها.

وأمّا القسم الثاني فهو داخل في باب الرجوع إلى أهل الخبرة، ولا يعتبر في هذا الباب شيء من شرائط باب الشهادة، لبناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة في أُمورهم، وعدم ثبوت ردع شرعي عن ذلك، والسيرة المتشرّعيّة وإن كانت على ذلك أيضاً إلّا أنّ الظاهر كونها من باب بناء العقلاء، لا لأجل اختصاصهم بذلك لدليل شرعي، فالعمدة في الباب هو ثبوت بناء العقلاء مع عدم ثبوت ردع شرعي.

[عدم اعتبار العدالة والتعدّد في باب الرجوع إلىٰ أهل الخبرة إلّا في باب العيب]

نعم، يظهر من بعض اعتبار شرائط الشهادة في الرجوع إلى أهل الخبرة في باب العيب، ولعلّه من جهة كون ذلك الباب من موارد الترافع والتنازع المعتبر فيه البيّنة بلا إشكال، لقوله صلى الله عليه وآله: «إنّما أقضي بينكم بالأيمان والبينات»[1] لا من جهة اعتبار شرائط الشهادة في الرجوع إلى أهل الخبرة مطلقاً.

---

١. **الكافي**، ج ٧، ص ٤١٤-١؛ **التهذيب**، ج ٦، ص ٢٢٩-٥٥٢؛ **الوسائل**، ج ٢٧، ص ٢٣٢، الباب ٢ من أبواب كيفيّة الحكم، الحديث ١.

فتحصّل: من جميع ذلك أنّ الأخبار عن المحسوسات يعتبر في حجّيّته ما يعتبر في باب الشهادة، والإخبار عن الحدسيات وما يحتاج معرفتها وإدراكها إلى إعمال نظر وقريحة إن كان في مورد الترافع والتنازع، فيعتبر في حجّيّته شرائط الشهادة أيضاً، وأمّا في غير ذلك فلا يعتبر فيه شرائطها.

[في إناطة حجّيّة خبر أهل الخبرة بإفادته الوثوق]

نعم، يعتبر فيه كون الخبر مفيداً لمرتبة من الوثوق والاطمئنان يسكن معها النّفس، وأمّا مع عدم إفادتها فلا دليل على حجّيّة الخبر تعبّداً، فإنّ بناء العقلاء من الأدلّة اللبّية، وليس لها عموم أو إطلاق يؤخذ بهما، فلا بدّ من الأخذ بالمقدار المتيقّن وهو مورد حصول الوثوق والاطمئنان لا مطلقاً، بل والظاهر عدم ثبوت بناء العقلاء على شيء تعبّداً، بل لا بدّ من اعتبار الوثوق في تمام موارد بناءاتهم، لأنّه المتيقّن من موارده‍ا.

[في أنّ الرجوع إلى اللغوي لتعيين موارد الاستعمالات ليس من الرجوع إلى أهل الخبرة]

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الرجوع إلى اللغة لتعيين موارد الاستعمالات غير داخل تحت كبرى وجوب الرجوع إلى أهل الخبرة، فإنّ تمييز موارد الاستعمالات إنّما يكون بالحسّ لا بالحدس، فيعتبر فيه شرائط الشهادة. وأمّا تعيين موارد المعنى الحقيقي عن المجازي والظاهر عن غيره التي هي من الأُمور الحدسيّة فلا يجوز الرجوع إليهم في تلك الموارد، لعدم كونهم أهل خبرة ذلك، وإنّما وظيفتهم تعيين موارد الاستعمالات، وقد عرفت الحال فيه.

وتوهّم: وجوب الرجوع إليهم في تعيين معاني الألفاظ لانسداد باب العلم في

اللغة غالباً كما يجب الرجوع إلى التعديلات والتوثيقات الرجاليّة لانسداد باب العلم في أحوال الرواة غالباً، فاسد، فإنّ انسداد باب العلم في اللغة وإن كان مسلّما في الجملة إلّا أنّه لا يتمّ فيه مقدّمات الانسداد ما لم يلزم منه انسداد باب العلم في معظم الأحكام، لجواز الاحتياط في تلك الموارد أو الأخذ بالمقدار المتيقّن والرجوع إلى الأصل في غيره، وأين ذلك من انسداد باب العلم في أحوال الرواة؟ فإنّ لازم ذلك هو انسداد باب العلم في معظم الأحكام الشرعيّة، فلو لم يمكن إثبات حجّيّة التوثيقات الرجاليّة بوجه فلا بدّ من الأخذ بها، لاستلزام انسداد باب العلم في أحوال الرواة انسداد باب العلم في معظم الأحكام الشرعيّة.

[عدم صحّة ما أفاده العلّامة الأنصاري ﷺ في حجّيّة قول اللغوي]

وممّا ذكرناه يظهر أنّ ما أفاده العلّامة الأنصاري ﷺ -من أنّ الإنصاف أنّ موارد الحاجة إلى قول اللغوي في تفاصيل المعاني أكثر من أن تحصى، إلى أن قال: ولعلّ هذا المقدار مع الاتّفاقات المستفيضة كاف في المطلب، فتأمّل[1]- خلاف الإنصاف، فإنّ كثرة الحاجة ما لم تستلزم انسداد باب العلم في معظم الأحكام لا توجب بطلان الاحتياط أو الأخذ بالمقدار المتيقّن وإجراء الأصل في غيره، ومعه كيف تصل النوبة إلى لزوم الأخذ بقول اللغوي تعبّداً؟!

وأمّا دعوى الاتّفاق على حجّيّة قول اللغوي فهو لا يكشف عن دليل شرعي دلّ على حجّيّة قوله، بعد كون وجوب الرجوع إلى أهل الخبرة ممّا ثبت لزومه ببناء العقلاء، والاطمئنان بأنّ مدرك المدّعي للاتّفاق هو ذلك بتوهّم خبروية اللغوي في تعيين المعاني الحقيقيّة عن غيرها.

---

١. فرائد الأُصول، ص ٤٧.

فالتحقيق أنّه لم يقم لنا دليل على حجّيّة قول اللغوي لتعيين المعاني الحقيقيّة عن غيرها.

نعم، إذا حصل الوثوق بمعنى اللفظ من قوله فلا يبعد كونه بذلك ظاهراً بحيث ينسبق من اللفظ عند سماعه، فيشمله أدلّة حجّيّة الظهور، فقول اللغوي وإن لم يكن بنفسه حجّة في مقام تعيين الظهور إلّا أنّه ربما يوجب دخول المعنى في موضوع ثبت حجّيّته من الخارج، كما أنّ قول الرجالي ربّما يوجب دخول الرواية في الموثّقات فيشملها أدلّة حجّيّة الخبر الموثّق.

والمناقشة في ذلك -بأنّ الظنّ الخارجي بالمراد لا يوجب ظهوراً في اللفظ ليشمله أدلّة حجّيّة الظهور، كما إذا حصل الظنّ بالمراد من لفظ «الصعيد» في الآية[1] المباركة من فتوى المشهور بجواز التيمّم على مطلق وجه الأرض مثلاً- مدفوعة بأنّ الظنّ الحاصل بالمراد من الفتوى وإن كان لا يوجب ظهوراً في اللفظ إلّا أنّ الظنّ بكون لفظ موضوعاً لمعنى الحاصل من قول اللغوي أو اشتهار ذلك ليس كذلك، ضرورة أنّ الوثوق بكون لفظ موضوعاً لمعنى لو كان حاصلاً قبل الاستعمال فلا ريب في أنّه يوجب الظهور وانسباق المعنى من اللفظ عند سماعه، فيكون الوثوق الحاصل بعد الاستعمال أيضاً كذلك، لعدم الفرق بينهما كما هو ظاهر، فعدم استلزام الظنّ بالمراد للظهور غير مستلزم لعدم استلزام الوثوق بكون لفظ موضوعاً لمعنى للظهور أيضاً.

---

١. النساء: ٤٣، المائدة ٦.

فصل: في الإجماع المنقول بخبر الواحد

ولا يخفى أنّ مقتضى الترتيب الطبيعي هو البحث عن حجّيّة الخبر الواحد بعد الفراغ عن مبحث حجّيّة الظواهر، ثمّ إرداف تلك بالبحث عن الإجماع المنقول والشهرة الفتوائيّة، ولكنّا نقدّم البحث عنهما على البحث عن حجّيّة الخبر تبعاً للشيخ العلّامة الأنصاري ﷺ.

[في مقدّمات البحث عن حجّيّة الإجماع المنقول]

وقبل التكلّم في حال الإجماع المنقول لا بأس ببيان مقدّمات:

الأُولى: قد أشرنا في البحث السابق إلى أنّ الإخبار عن الأُمور المحسوسة إذا كان في مقام الترافع والتنازع فلا بدّ في اعتباره من العدالة والتعدّد، كما لا إشكال في اعتبار العدالة في باب الخبر الواحد عن الموضوعات الخارجيّة المحسوسة في غير موارد الترافع والتنازع. وفي اعتبار التعدّد في هذا الباب وعدمه إشكال وكلام، منشأه هو إطلاقات أدلّة حجّيّة الخبر الواحد، ورواية مسعدة بن صدقة[1]، الحاصرة لرافع أصالة الإباحة في الاستبانة وقيام البيّنة.

---

١. الكافي، ج ٥، ص ٣١٣-٣١٤-٤٠؛ التهذيب، ج ٧، ص ٢٢٦-٩٨٩؛ الوسائل، ج ١٧، ص ٨٩، الباب ٤ من أبواب مايكتسب به، الحديث ٤.

وأمّا الإخبار عن الأُمور الغير المحسوسة -التي لا بدّ فيها من إعمال رأي ونظر- فهو خارج عن البابين، ولا يعتبر في اعتباره العدالة والتعدّد، وهذا هو باب الرجوع إلى أهل الخبرة الثابت لزومه ببناء العقلاء.

وأمّا أدلّة حجّيّة البيّنة أو الخبر الواحد فهي أجنبيّة عن هذا الباب، وموارد ها هي الإخبارات عن الأُمور المحسوسة.

المقدّمة الثانية: إنّ ناقل الإجماع إمّا أن ينقل السبب والكاشف وهو اتّفاق العلماء في عصر أو أزيد، وإمّا أن ينقل المسبّب والمنكشف، وهو قول المعصوم عليه السلام أو الحكم الواقعي، أو وجود دليل معتبر في المسألة، ولا ريب في أنّ الاخبار عن الأوّل إخبار عن الأُمور الحسّيّة، وعن الثاني إخبار عن الأُمور الحدسيّة.

المقدّمة الثالثة: إنّ منشأ حجّيّة الإجماع في حدّ نفسه إمّا دخول الإمام عليه السلام في المجمعين، وإمّا كشف قوله صلى الله عليه وآله بقاعدة اللطف، وإمّا الحدس وكشف رأي الرئيس من آراء المرءوسين، وإمّا كشف الاتّفاق عن وجود حجّة معتبرة لأنّ عدالة المجمعين مانعة عن الفتوى بغير علم، وإمّا القطع بالحكم الناشئ من تراكم الظنون كما يحصل القطع بالخبر المتواتر. والكلّ لا يخلو عن الإشكال.

أمّا [الوجه] الأوّل: فهو وإن كان محتملاً في الصدر الأوّل -كما إذا فرضنا اتّفاق الصحابة على حكم وكان فيهم أمير المؤمنين عليه السلام- إلّا أنّه غير محتمل في الأزمنة المتأخّرة، لا سيّما في زمان الغيبة.

وأمّا الوجه الثاني: فهو إنّما يتمّ فيما إذا وجب على الإمام عليه السلام تبليغ الأحكام ولو على النحو الغير المتعارف، وأمّا بناءً على عدمه فلو فرضنا أنّهم عليهم السلام بيّنوا الأحكام على النحو المتعارف ولكن الحكم الواقعي لم يصل إلى العلماء، لإخفاء الظالمين له فأيّ دليل على وجوب إلقاء الخلاف له وأيّ ثمرة مترتّب على ذلك؟

نعم، الرواية التي ينقلها العامّة عن النبيّ ﷺ وهي: «أنّ **الأُمّة لا تجتمع على الخطأ**»[1] لو ثبت تواترها لأمكن القطع بالحكم الواقعي لأجل إجماع الأُمّة على حكم في عصر واحد، لكنّها ليست كذلك، فلا يكون هناك موجب للقطع بالحكم الواقعي.

وأمّا الوجه الثالث: فهو إنّما يتمّ فيما إذا كان اتّفاق المرءوسين ناشئاً عن تبان وتواطؤ فيما يرجع إلى الرئيس وأمكن الوصول إلى شخصه عادة، فإنّ اتّفاقهم في مثل هذه الصورة يكشف عن رأيه لا محالة، وهذا بخلاف ما إذا لم يكن كذلك بل كان الاتّفاق اتّفاقيّاً ولم يمكن الوصول إلى شخص الرئيس عادة، فإنّ مثل ذلك لا يكشف عن رأيه قطعاً، ومن الواضح أنّ اتّفاق العلماء على فتوى من قبيل القسم الثاني دون الأوّل.

وأمّا الوجه الرابع: ففيه تفصيل، فإنّ الاتّفاق إذا كان في مورده أصل مسلّم أو قاعدة مسلّمة أو دليل في المسألة بحيث يمكن اتّكال المجمعين عليه، فلا يمكن كشف الحجّة المعتبرة منه كما هو واضح، ولذا ترى أنّ القدماء اتّفقوا على تنجّس ماء البئر زعماً منهم دلالة الأخبار على ذلك، وقد أطبق المتأخّرون على خلافه لعدم تماميّة دلالة تلك الأخبار عندهم عليه. وأمّا إذا لم يكن كذلك فإن كان الاتّفاق من المتأخّرين والقدماء إلى أن ينتهي إلى أصحاب الأئمّة عليهم السلام فلا ريب في كشفه عن وجود حجّة معتبرة مسلّمة عند الكلّ، بل وكذا إذا كان الاتّفاق من خصوص أرباب الفتوى من القدماء والمتأخّرين، وأمّا إذا كان من خصوص أهل عصر أو عصرين فغاية ما يكشف عنه الاتّفاق هو وجود حجّة معتبرة عندهم، وأمّا كونها حجّة مسلّمة عند الكلّ فلا.

وأمّا الوجه الخامس: فهو وإن كان مسلّماً في الخبر عن المحسوسات، كما

---

١. سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ١٣٠٣-٣٩٥٠؛ كشف الغطاء، ج ٢، ص ٤٧٠-٢٩٩٩، وفيهما: (...على ضلالة).

في مورد الخبر المتواتر، فإنّ احتمال التواطي على الكذب مستحيل عادة، واحتمال الخطأ في الكلّ كذلك، فلا محالة يترتّب على مجموع الأخبار القطع بوجود المخبر به خارجاً إلّا أنّه ليس كذلك في موارد الإخبار عن الأُمور الحدسيّة التي لا بدّ فيها من إعمال نظر وفكر، فإنّ احتمال الخطأ إذا كان متمشّياً في خبر الواحد منهم فيكون متمشّياً في خبر الجميع أيضاً.

[في أنّ الإجماع المحصّل المنقول بالخبر الواحد إذا كان ناقلة من القدماء لايعبأ به وإذا كان من المتأخّرين ففيه تفصيل]

إذا عرفت هذه المقدّمات فنقول: إنّ ناقل الإجماع إمّا أن يكون من القدماء -وهم السابقون على المحقّق والعلّامة قدّس الله أسرارهم- أو يكون من المتأخّرين.

أمّا القدماء فالمعلوم من حالهم أنّهم يثبتون حجّيّة أصل أو قاعدة بالإجماع، ثمّ يدّعون في موارد ذلك الأصل أو تلك القاعدة الإجماع على الحكم في تلك الموارد، فلا يترتّب على نقلهم الإجماع أثر أصلاً.

وأمّا المتأخّرون فلا يدّعون الإجماع إلّا في موارد الاتّفاق على خصوص الحكم في المسألة الفرعيّة إلّا أنّه لا بدّ من ملاحظة حال الناقل ومورد النقل، فإن كان المتحصّل من نقله للفتاوى على نحو الإجمال -ولو بضميمة ما حصّله المنقول إليه- بمقدار يكشف عن وجود حجّة معتبرة مسلّمة عند الكلّ، فبها، وإلّا فلا يترتّب عليه أثر أصلاً.

فصل: [في الشهرة الفتوائيّة]

وممّا قيل بحجّيّتها بالخصوص، الشهرة الفتوائيّة.

[في أحكام أقسام الشهرة]

وليعلم أوّلاً: أنّ الشهرة تارة تكون في الرواية، وأُخرى في العمل، وثالثة في الفتوى.

أمّا الشهرة في الرواية فهي عبارة عن اشتهارها بين أصحاب الأئمّة عليهم السلام من حيث الرواية بأن يكون الراوي لها كثيراً.

والشهرة العمليّة عبارة عن اشتهار الرواية من حيث العمل بأن يكون العامل بها كثيراً، ويعلم ذلك من استناد المفتين إليها في الفتوى، فبين الشهرتين عموم من وجه.

وأمّا الشهرة الفتوائيّة فهي عبارة عن إشهار الفتوى بين أرباب الفتاوى من قدماء الأصحاب الذين يقرب عصرهم من عصر الأئمّة عليهم السلام سواء علم استنادهم في ذلك إلى رواية فيه أم لا، فبينها وبين الشهرة العمليّة أيضاً عموم من وجه.

لا إشكال في كون الشهرة الروائيّة موجبة لأقوائيّتها وترجيحها على الرواية

المعارضة لها، كما لا إشكال في كون الشهرة العمليّة جابرة لضعف الرواية وكاشفة عن احتفافها بالقرينة، وكذا لا إشكال في كون كلّ من الشهرة العمليّة والفتوائية على خلاف الرواية كاسرة للرواية الصحيحة إذا كانت بمرأى ومسمع منهم، فإنّ إعراضهم عنها -مع كونها كذلك- يوجب وهناً فيها لا محالة.

نعم إذا كانت الرواية الصحيحة في غير المجاميع المعروفة واحتمل عدم اطّلاع المشهور عليها لما كانت الشهرة على خلافها موجبة لوهنها وكسرها.

[في نقل أدلّة حجّيّة الشهرة الفتوائيّة ونقدها]

إنّما الإشكال في حجّيّة نفس الشهرة الفتوائيّة بما هي، واستدلّ القائلون بحجّيّتها بأُمور كلّها ضعيفة.

الأوّل: إنّ قوله عليه السلام في مرفوعة زرارة: «خذ بما اشتهر بين أصحابك واترك الشاذ النادر»[1] يعمّ الشهرة الروائيّة والفتوائيّة، والمورد لها وإن كان خصوص الرواية دون الفتوى إلّا أنّ المورد لا يكون مخصّصاً لعموم العامّ، فإنّ العبرة بعموم الجواب لا بخصوص السؤال.

وفيه: أنّ المورد وإن لم يكن مخصّصاً لعموم العامّ إلّا أنّه فرع وجود العموم في الكلام، والمقام ليس كذلك، فإنّ لفظة «ما» من الأسماء المبهمة، فكما أنّ الصلة المذكورة في الكلام معرّفة لها، فكذلك لفظ «الخبر» المذكور في السؤال معرّف لها، فلا تكون لفظة «ما» إلّا كناية عن الخبر، لا عن كلّ شيء. فبقرينة السؤال يكون مفاد قوله عليه السلام أنّه في مورد المعارضة لا بدّ من الأخذ بالخبر المشهور وترك الشاذ النادر ليس إلّا.

---

١. عوالي اللآلئ، ج ٤، ص ١٣٣-٢٢٩؛ مستدرك الوسائل، ج ١٧، ص ٣٠٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.

هذا، مع أنّ الظاهر من لفظ «الشهرة» المذكورة في الرواية ليس هو المعنى المصطلح بين الفقهاء، وإلّا لما أمكن فرض الشهرة في كلّ من الروايتين، بل المراد منه هو المعنى اللغوي، وهو ما يكون ظاهراً وبيّناً فيكون معنى الرواية أنّه يجب الأخذ بالرواية التي رواها الكلّ وهي ظاهرة بين الأصحاب، وترك الشاذ النادر الذي اختصّ بنقله أشخاص مخصوصة.

ومن هنا يظهر الجواب عن التعليل المذكور في المقبولة -بعد أمره عليه السلام بالأخذ بما هو مجمع عليه بين الأصحاب، وترك الشاذ الذي ليس بمشهور- بـ«أنّ المجمع عليه لا ريب فيه»[1] فإنّ الظاهر أنّ المراد بالمجمع عليه ليس هو المشهور المصطلح عليه بين الفقهاء، بقرينة جعل مقابله الشاذّ الذي ليس بمشهور حتّى يدلّ على وجود الأخذ بكلّ مشهور، بل المراد منه هو ما اتّفق الكلّ على روايته.

والمراد من المشهور هو معناه اللغوي، ولذا جعله الإمام عليه السلام من قبيل ما هو بيّن رشده، وجعل مقابله من المشكل الذي يردّ علمه إليهم عليهم السلام فالروايتان أجنبيّتان عن الشهرة الفتوائيّة بالمعنى المصطلح بالكلّيّة.

الثاني: أنّ المستفاد من عموم العلّة في آية النبأ[2] هو: أنّ كلّ ما لم يكن فيه إصابة القوم بجهالة فلا بدّ من الأخذ به، فكما أنّ الشهرة الفتوائيّة توجب خروج العمل بالرواية الضعيفة عن إصابة القوم بجهالة، فكذلك يكون العمل على طبق نفس الشهرة خارجاً عنها أيضاً.

وهذا الوجه أضعف من سابقه، فإنّ معنى العمل بعموم العلّة هي تسرية الحكم المذكور إلى كلّ مورد تكون فيه العلّة، كما يستفاد من قضيّة: لا تشرب الخمر فإنّه

---

١. الكافي، ج ١، ص ٦٧-٦٨-١٠؛ التهذيب، ج ٦، ص ٣٠١-٣٠٢-٨٤٥؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

٢. الحجرات: ٦.

مسكر حرمة، كلّ مسكر لا إثبات نقيض الحكم المذكور فيما لا تتحقّق فيه العلّة بأن تكون القضيّة المذكورة دالّة على حلّية كلّ ما لم يكن مسكراً. وعليه فالمستفاد من قوله ﷺ هو أنّ كلّ عمل يكون فيه إصابة القوم بجهالة فهو مرغوب عنه، لا أنّ كلّ ما لا يكون في العمل على طبقه إصابة القوم بجهالة يكون العمل على طبقه واجباً.

الثالث: أنّ الظنّ الحاصل من الشهرة لكونه أقوى من الظنّ الحاصل من الخبر الواحد يكون أولى بالحجّيّة منه، فإذا ثبت حجّيّة الخبر الواحد فيثبت حجّيّة الشهرة الفتوائيّة بالأولويّة.

وفيه: أنّ مناط حجّيّة الخبر لو كان إفادته الظنّ فللقول بحجّيّة الشهرة بنحو الموجبة الجزئيّة مجال واسع، وأمّا إذا كان حجّيّته للأدلّة الخاصّة الدالّة عليها فلا وجه للتعدّي عن موردها إلى مورد آخر لم يعلم فيه تحقّق مناطها.

فصل: [في حجّيّة الخبر الواحد]

وممّا ثبت حجّيّته بالخصوص الخبر الواحد، وخالف في ذلك جماعة من القدماء والمتأخّرين.

[في أنّ البحث عن حجّيّة الخبر مسألة أُصوليّة]

وليعلم أوّلاً أنّ البحث عن حجّيّة الخبر بحث عن المسألة الأُصوليّة، بل هو من أهمّ مسائلها، إذ عليها يتوقّف الاجتهاد، ولولاها يلزم انسداد باب العلم كما أشرنا إليه سابقاً.

والوجه في كونه بحثاً عن المسألة الأُصوليّة بناءً على ما اخترناه -من أنّ الميزان في كون المسألة أُصوليّة هو كون المسألة بحيث إذا انضمّ إليها صغرياتها لأنتجت مسألة فقهيّة- واضح، فإنّه بعد الفراغ عن حجّيّة الخبر الواحد إذا انضمّ إلى هذه الكبرى ما هو صغرى لها لترتّب عليها المسألة الفقهيّة لا محالة.

وقد ذكرنا في أوّل الكتاب أنّه لا مقتضي لجعل الموضوع خصوص الأدلّة الأربعة، بل كلّ مسألة تكون كما ذكرناه فهي مسألة أُصوليّة، سواء كان البحث فيها عن أحوال الأدلّة أم لا.

وأمّا بناءً على كون الموضوع هو خصوص الأدلّة الأربعة فالوجه فيه هو ما أفاده العلّامة الأنصاري ﷺ من أنّ البحث عن حجّيّة الخبر الحاكي للسنّة يرجع في الحقيقة إلى البحث عن ثبوت السنّة بالخبر، فيكون البحث عن أحوال السنّة، وبذلك يدخل في المسائل الأُصوليّة[1].

وليس مراده ﷺ هو الثبوت الواقعي الذي هو مفاد «كان» التامّة حتّى يرد عليه أنّ البحث عن مفاد «كان» التامّة ليس بحثاً عن المسائل بل عن المبادئ كيف! ونقطع بتحقّق السنّة ووصولها إلى جمع كثير على نحو الإجمال، فلا يعقل البحث عن أصل ثبوتها. وإنّما مراده ﷺ هو ثبوتها بالخبر ووصولها به إلى المكلّف، ولا ريب في أنّ البحث عن وصولها به مبحث عن العوارض الذاتيّة.

فإن قلت: البحث عن وصول الشيء وانكشافه بشيء ليس من أحواله الطارئة له فكيف يكون البحث عنه بحثاً عن العوارض الذاتيّة حتّى يدخل في المباحث الأُصوليّة!؟

قلت: نعم إلّا أنّ الحجّيّة -كما ذكرنا سابقاً- حيث إنّها متقوّمة بالوصول فالبحث عن وصول السنّة بالخبر بحث عن حجّيّتها الفعليّة لا محالة، فيكون البحث لهذه العناية عن عوارضها، وبذلك يدخل في المسائل الأُصوليّة. وكيف كان فلا ريب في كون هذه المسألة من أهمّ المسائل الأُصوليّة، كان موضوع العلم هو خصوص الأدلّة الأربعة أو غيرها.

[في أدلّة المانعين عن حجّيّة الخبر]

واستدلّ المانعون بوجوه:

الأوّل: الآيات والأخبار الناهية عن اتّباع الظنّ.

---

١. فرائد الأُصول، ص ٦٧.

وهي وإن كانت كثيرة إلّا أنّها ظاهرة في النهي عن اتّباع الظنون المتعلّقة بالأُصول الاعتقاديّة وما بحكمها، وأجنبيّة عن الظنون المتعلّقة بالأحكام الفرعيّة وغير قابلة للتخصيص بمورد دون مورد، ولو فرضنا عمومها لمطلق الظنّ ولو كان متعلّقاً بحكم فرعي فالطرق التي جرى عليها بناء العقلاء خارجة عن موضوعها حقيقة، إذ الطريق الذي ثبت حجّيّته ببناء العقلاء أو بدليل تعبّدي -ولو في غير موارد بنائهم وإن كان هذا فرضاً غير واقع- يكون خارجاً عن موضوعها بالحكومة، فإنّ الطريق إذا كان حجّة فلا محالة يكون محرزاً للواقع وعلماً طريقيّاً، فكيف يمكن أن يعمّه الآيات الناهية عن العمل بالظنّ؟ ومن ذلك يعلم أنّه لو كان النسبة بين مفاد الآيات والدليل الدالّ على حجّيّة الطريق بالعموم من وجه لقدّم الدليل الدالّ على الحجّيّة عليها، كما هو الحال في كلّ دليل حاكم مع الدليل المحكوم.

الثاني: الأخبار الدالّة على طرح الأخبار المخالفة للكتاب باختلاف ألسنتها.

وهي وإن كانت كثيرة إلّا أنّ الظاهر منها -خصوصاً بقرينة صدورها في زمان الصادق عليه السلام- أنّها في مقام الأمر بطرح الأخبار التي وضعتها جماعة من أهل ذلك العصر الذين ذهبوا إلى أُلوهيّته عليه السلام وأنكروا وجوب الصلاة والصوم والزكاة، وأوّلوا الآيات فقالوا: إنّ الصلاة كان رجلاً، وغيره من الخرافات، فصدر هذه الاخبار في مقام إنكار أقوالهم وما ينسبونه إليه عليه السلام.

وبالجملة، فلا ريب في صدور أحكام كثيرة مخالفة لظاهر الكتاب -من مخصّصات ومقيّدات ونحوهما- عنهم عليهم السلام فلا يمكن حمل قوله عليه السلام: «ما خالف قول ربنا لم نقله»[1] أو «زخرف»[2] أو «باطل»[3] على أمثال تلك المخالفة حتّى يكون دالّاً

١. الكافي، ج ١، ص ٦٩-٥؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ١١١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.
٢. الكافي، ج ١، ص ٦٩-٣و٤؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ١١٠ و١١١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٢و١٤.
٣. تفسير العياشي، ج ١، ص ٩-٧؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ١٢٣-١٢٤، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٨.

على حرمة العمل بالخبر الواحد المخالف لظاهر الكتاب ولو بنحو العموم والخصوص وأمثاله.

الثالث: الإجماع المدّعى في كلمات السيّد المرتضى[١] والطبرسي[٢] ﷺ على عدم حجّيّة الخبر الواحد.

والتحقيق في هذا المقام أن يقال: إنّ للخبر الواحد عندهم اصطلاحين:

أحدهما الخبر الغير القطعي وما لا يكون محفوفاً بالقرينة القطعيّة أو ما بحكمها، وهو الّذي ذهب ابن إدريس[٣] ﷺ إلى عدم حجّيّته، وذهب جماعة من القدماء والمتأخّرين إلى حجّيّته إذا كان الراوي له موثوقاً به، بل ادّعى الشيخ ﷺ وجماعة أُخرى الإجماع على حجّيّته.

الثاني: الخبر الذي لا يكون معتمداً عليه، ويكون راويه غير ثقة، وكثير من القدماء كانوا يعبّرون عن الخبر الضعيف بأنّه خبر واحد. ولذا ترى أنّ الشيخ ﷺ بعد ما يذكر الأخبار التي يفتي بها في كتاب التهذيب يذكر الخبر المعارض له ثمّ يردّ عليه بأنّ أوّل ما فيه أنّه خبر واحد، مع أنّ الشيخ هو الذي ادّعى الإجماع على حجّيّة الخبر الواحد. فالاختلاف بين الاصطلاحين هو الموجب لإسناد المنع إلى الشيخ أيضاً. فظهر أنّ الخبر الواحد بالمعنى الأوّل -الذي هو محلّ الكلام- لا يحتمل فيه انعقاد الإجماع على عدم حجّيّته فضلاً عن الظنّ به، وما هو معقد الإجماع أجنبيّ عنه بالكلّيّة.

---

١. رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢٤.

٢. حكاه عنه الشيخ الانصاري ﷺ في فرائد الأُصول، ص ٦٩، وانظر: مجمع البيان، ج ٨، ص ٥٧ في تفسير الآية ٧٨ من سورة الأنبياء.

٣. السرائر، ج ١، ص ٥١.

[أدلّة حجّيّة الخبر الواحد]

واستدلّ على المختار بالأدلّة الأربعة:

[الأوّل: الآيات]

[١- آية النبأ]

أمّا الآيات فمنها آية[1] النبأ.

وتقريب الاستدلال بها بوجهين:

أحدهما من باب مفهوم الوصف.

وثانيهما: من باب مفهوم الشرط.

أمّا الوجه الأوّل: فصحّة الاستدلال به يتوقّف على ظهور الوصف في المفهوم، وقد عرفت المنع عنه في بحث المفاهيم خصوصاً الوصف الغير المعتمد على الموصوف، وقد بيّنّا تفصيل ذلك وضابط كون القضيّة ذات مفهوم في ذلك البحث فلا نعيد.

وأمّا الوجه الثاني فحاصله: أنّ وجوب التبيّن في الآية علّق على مجيء الفاسق بالنبأ فينتفي بانتفائه.

وقد أُورد عليه بإيرادات كثيرة جملة منها واضحة الدفع، ولا حاجة إلى التعرّض لها والجواب عنها، ونذكر هنا إيرادات ثلاثة ونتعرّض لجوابها.

الأوّل: إنّ ظهور القضيّة الشرطيّة في المفهوم يتوقّف على عدم كونها مسوقة لبيان تحقّق الموضوع بأن يكون التالي ممّا يتوقّف على المقدّم عقلاً، كما في قضيّة: إن رزقت ولداً فاختنه، والمقام من هذا القبيل، فإنّ عدم وجوب التبين

---

١. الحجرات: ٦.

عند عدم مجيء الفاسق بنبأ من باب السالبة بانتفاء الموضوع، ضرورة أنّ مجيء العادل بالنبأ ليس من أفراد عدم مجيء الفاسق به بل من مقارناته، وهو قد يكون وقد لا يكون.

وأُجيب عن هذا الإشكال بما حاصله: أنّ الركن الركين في الآية هو تحقّق النبأ، وقد علّق وجوب التبيّن على كون الجائي به فاسقاً فينتفي عند عدمه، ولا إشكال في ظهور القضيّة حينئذ في المفهوم وعدم كونها مسوقة لبيان الموضوع.

ولكنّه لا يخفى أنّ الميزان في ظهور القضيّة في المفهوم هو إبقاؤها على حالها لا تبديلها بنحو آخر، وعليه فحيث إنّ لفظ «النبأ» في الآية المباركة إنّما أُتي به قيداً في الكلام لا ركناً فيه، فالمعلّق عليه هو إتيان الفاسق بنبأ، وانتفاء وجوب التبيّن عند انتفائه من باب السلب بانتفاء الموضوع.

نعم لو كان النبأ هو الركن في الآية وكان المعلّق عليه كون الجائي به فاسقاً، لما كان إشكال في ظهورها في المفهوم، لكنّه خلاف الظاهر من الآية، كما هو ظاهر.

هذا، ويمكن أن يقال: إنّ ظهور القضيّة في ركنيّة النبأ -التي يدور عليها ظهورها في المفهوم- لا يفرق فيه بين أن يكون مستفاداً من نفس القضيّة أو من قرينة خارجيّة، والآية المباركة وإن لم تكن في حدّ نفسها ظاهرة في ذلك إلّا أنّها بملاحظة ورودها في شأن وليد تكون ظاهرة في أنّ الركون في الكلام هو تحقّق النبأ، والمعلّق عليه فيها هو كون الجائي به فاسقاً، فإنّ أصل الإخبار في تلك الواقعة كان محقّقاً، والمعلّق عليه لوجوب التبيّن هو كونه فاسقاً، ضرورة أنّ المناط في وجوب التبيّن لو كان كون إخباره غير مفيد للعلم الذي هو عنوان ذاتي للخبر الواحد، لما كان معنى لتعليق الحكم على كون المخبر به فاسقاً الذي هو عنوان

عرضي له، فبملاحظة شأن النزول في الآية يكون الركن فيها تحقّق النبأ، وبه تكون الآية ظاهرة في المفهوم.

الثاني: أنّ القضيّة الشرطيّة وإن كانت في حدّ نفسها ظاهرة في المفهوم من جهة استفادة العلّية المنحصرة من التعليق بالشرط إلّا أنّه إذا كان هناك علّة منصوصة مستفادة من اللفظ بالدلالة المطابقة وكان تلك العلّة مشتركة بين خبر الفاسق و [خبر] العادل لما انعقد ظهور للقضيّة في المفهوم، ويتقدّم العموم لا محالة.

بيان ذلك: أنّ خبر العادل وإن كان يفارق خبر الفاسق في أنّ الأوّل لا يحتمل فيه تعمّد الكذب دون الثاني إلّا أنّه يشترك معه في احتمال خطأ مخبره في إخباره، وعليه فالعلّة المذكورة فيها -وهو التحرّز عن إصابة القوم بجهالة الذي هو عبارة أُخرى عن التحرّز عن الوقوع في خلاف الواقع- تكون مشتركة بين اخبار العادل و [إخبار] الفاسق ومقتضاه وجوب التبيّن عند إخبار العادل أيضاً.

فإن قلت: إنّ عموم العلّة وإن كان يقتضي عدم حجّيّة إخبار العادل أيضاً إلّا أنّه بالعموم، والمفهوم أخصّ منه مطلقاً فيقدّم عليه، وقد مرّ في بحث المفاهيم أنّ المفهوم المخالف كالموافق في تقدّمه على العامّ إذا كان أخصّ منه مطلقاً.

قلت: الأمر وإن كان كذلك إلّا أنّ تقدّم المفهوم فرع ظهور القضيّة في كونها ذات مفهوم، وعموم العلّة في الآية يكون مانعاً عن الظهور، فكيف يمكن أن يتقدّم هو عليه؟ بل لو كان عموم العلّة في كلام منفصل لكان مقدّماً على المفهوم أيضاً، فإنّ استفادة المفهوم فرع استفادة العلّية المنحصرة من التعليق بالشرط، ولو كان العلّة المشتركة منصوصة ومستفادة من اللفظ بالدلالة المطابقيّة لقدّمت على ظهور القضيّة في المفهوم، وتخصيص العموم بالمفهوم المخالف إنّما يكون في غير المنصوص العلّة، وأمّا فيها فلأقوائيّة العموم يتقدّم على المفهوم.

هذا، مع أنّ العلّة في المقام لكونها متّصلة بالكلام فلا أقلّ من صلوحها للمنع عن المفهوم، فيكون القضيّة محتفّة بما يصلح للقرينيّة، ومعه لا تكون ظاهراً في المفهوم، هذا غاية ما يمكن أن يقرّب به عدم دلالة الآية على المفهوم.

ولكنّه يرد عليه أوّلاً: بأنّ اشتراك العلّة فرع أن يكون المراد بالجهالة في الآية عدم العلم، وللمنع عنه مجال واسع، بل الظاهر أنّ المراد منها السفاهة وفعل ما لا يصدر من العقلاء، فإنّ التعليل لا بدّ وأن يكون بأمر ارتكازي لا تعبّدي، وحيث إنّ العمل بإخبار العادل وترتيب الأثر على قوله ممّا جرت عليه بناء العقلاء، فلا يعمّه العلّة المذكورة فيها، فلا يكون مانع عن ظهورها في المفهوم.

فإن قلت: إنّ قبح ارتكاب الأفعال السفاهيّة من جملة الواضحات الأوّليّة فلو كان العمل بقول الوليد في إخباره عن ارتداد بني المصطلق كذلك، لما أقدم الصحابة عليه ولما تهيّئوا لغزوهم، فيعلم من ذلك أنّ المراد من الجهالة هو عدم العلم دون السفاهة.

قلت: ضروريّة الكبرى -وهي قبح ارتكاب الأفعال السفهائيّة- لا توجب ضروريّة الصغرى وانطباقها على المورد، والمنافي لعمل الأصحاب هي الثانية دون الأُولى، والظاهر من عمل الصحابة أنّهم كانوا معتمدين على الوليد وكانوا واثقين بقوله، فنبّه الله تعالى على فسقه، وأنّ العمل على قوله من دون تبيّن من الأفعال السفهائيّة الظاهر قبحها لكلّ عاقل.

وثانياً: سلّمنا أنّ المراد من الجهالة ليس هي السفاهة، ولكنّه لا يوجب إرادة عدم العلم منها حتّى يكون التعليل بأمر تعبّدي، بل يكون المراد منها الركون إلى ما لا ينبغي الركون إليه، وهذا أيضاً أمر ارتكازي عند العقلاء وإن لم يكن من العلوم الضروريّة، وعليه فلا يكون العلّة مشتركة بين خبر الفاسق، و[خبر] العادل، فإنّ الركون إلى قول العادل وترتيب الأثر عليه ممّا جرى عليه بناء العقلاء، ومع عدم العموم في العلّة لا يكون مانع عن انعقاد الظهور في المفهوم كما عرفت.

وثالثاً: سلّمنا أنّ المراد من الجهالة عدم العلم ولكنّ المفهوم غير معارض له حتّى يتقدّم العموم عليه، بل يتقدّم المفهوم عليه من باب الحكومة، فإنّ خبر العادل بعد الفراغ عن حجّيّته يكون خارجاً عن موضوع الجهالة ومحرزاً للواقع، فدخوله في عدم العلّة فرع عدم ظهور القضيّة في المفهوم، فلو كان عدم الظهور مستنداً إلى عموم العلّة لزم الدور، وقد أوضحنا ذلك في بعض المباحث السابقة، فراجع.

الثالث: أنّ الآية المباركة وإن كانت ظاهرة في حجّيّة خبر العادل إلّا أنّها مختصّة بالإخبار بلا واسطة، وأمّا الإخبار مع الواسطة كما هو محل الابتلاء لنا فالآية ساكتة عن إثبات حجّيّتها. ويمكن تقريب هذا الإشكال بوجوه:

الأوّل: أنّ الخبر إنّما يكون مشمولاً لدليل الحجّيّة إذا كان ذا أثر شرعي، ففي مثل الخبر مع الواسطة ما يترتّب عليه الأثر هو الخبر الحاكي لقول الإمام عليه السلام وهو غير ثابت، وما هو ثابت لنا -كخبر الشيخ عن المفيد مثلاً- لا يترتّب عليه أثر شرعي، فما هو المحقّق من الخبر لا يترتّب عليه الأثر، وما يترتّب عليه الأثر لا يكون بمحقّق.

وفيه: أنّ الأثر الشرعي كما يترتّب على الخبر الأخير يترتّب على غيره من الوسائط، غاية الأمر أنّ غير الخبر الأخير لا يكون تمام الموضوع للأثر الشرعي، وسيجيء في محلّه أنّه لا يشترط في كون شيء مشمولاً لدليل الحجّيّة في الأمارات، بل الأُصول أزيد من كونه دخيلاً في الحكم الشرعي بنحو من الدخالة، وأمّا لزوم كونه تمام الموضوع له فلا، وإذا كان كذلك فكما أنّ الخبر الأخير الحاكي عن الحكم يكون مشمولاً لوجوب التصديق فكذلك غيره من الوسائط، فخبر الشيخ يكون مشمولاً له أيضاً.

الثاني: أنّ كلّ خبر يكون مثبتاً لمؤدّاه فلا محالة يكون حاكماً عليه، ولا بدّ في الحكومة من أن يكون المحكوم حكماً واقعيّاً ثابتاً بدليل الحاكم أو منفيّاً به، وهذا إنّما يتحقّق في الخبر الحاكي عن الحكم بلا واسطة، وأمّا في غيره فحيث

إنّ المحكيّ ليس هو الحكم الواقعي فيستحيل الحكومة، فلا يكون مشمولاً لدليل الحجّيّة المفيد لحكومة الأمارات على الأحكام الواقعيّة.

وفيه أوّلاً: إنّ إثبات الحكم الواقعي -كما عرفت في جواب الإشكال الأوّل- مشترك بين الخبر الأخير وغيره، فلكلّ واحد من الأخبار المترتّبة حكومة على الحكم الواقعي، غاية الأمر أنّ الخبر الأخير يترتّب عليه الحكم بلا واسطة، وغيره مثبت لموضوع يترتّب عليه الحكم، وهذا لا يكون بفارق في شمول دليل الحجّيّة بعد ثبوت دخالة كلّ واحد منها في الحكم الشرعي وترتّبه عليه.

وثانياً: أنّ دليل حجّيّة الخبر وإن كان مفيداً لكونه مثبتاً لمؤدّاه وحكومته عليه إلّا أنّ الالتزام بكون دليل المحكوم حكماً واقعيّاً بلا ملزم، فكما يمكن حكومة الأمارة على الأحكام الواقعيّة إذا كان المخبر به حكماً واقعيّاً، كذلك يمكن حكومتها على الأحكام الظاهريّة إذا كان المخبر به حكماً ظاهريّاً أو موضوعاً لحكم ظاهري، وعليه فشمول دليل الحجّيّة لخبر الشيخ -الحاكي لخبر المفيد- يفيد ثبوت موضوع محكوم بوجوب التصديق أيضاً، وشمول وجوب التصديق لخبر المفيد يفيد ثبوت موضوع آخر محكوم بوجوب التصديق، وهكذا إلى أن ينتهي إلى الخبر الأخير المثبت لقول الإمام عليه السلام فكلّ واحد من الأخبار المترتّبة مثبت لمؤدّاه بنحو الحكومة، غاية الأمر أنّ الحكومة في غير الأخير بإثبات ما هو موضوع لحكم ظاهري، وفيه بإثبات الحكم الواقعي.

الثالث: أنّ ثبوت حكم لموضوع فرع ثبوت ذلك الموضوع، ومرتبة الحكم متأخّرة عن مرتبة موضوعه، ففي مثل الخبر مع الواسطة حيث إنّ ثبوت الخبر الثاني إنّما هو لأجل وجوب تصديق خبر العادل وحجّيّته فهو متأخّر عنه، فكيف يمكن أن يكون موضوعاً له!؟

وجوابه: أنّ وجوب التصديق لوكان حكماً شخصيّاً ثابتاً لكلّ واحد من الأخبار لكان للتوهّم المذكور مجال واسع، لكن الأمر ليس كذلك، بل هو من قبيل الأحكام الانحلاليّة، وكلّ فرد من الخبر موضوع لحكم مغاير لحكم آخر [يتوقّف الخبر] عليه، فوجوب التصديق الثابت لإخبار الشيخ ممّا يتوقّف عليه خبر المفيد لكن خبر المفيد لا يكون موضوعاً لشخص ذاك الوجوب، بل بوجوب آخر ثابت له يتوقّف عليه ثبوت خبر الصفّار، وهكذا إلى أن ينتهي إلى الخبر الأخير الموضوع لوجوب التصديق المثبت لقول الإمام عليه السلام.

الرابع: أنّ الأمارات أو الأُصول -بعد تسليم كونها حاكمة على الأحكام الظاهريّة أيضاً- فإنّما يصحّ حكومتها على دليل آخر، فإنّ الحكومة عبارة عن كون أحد الدليلين ناظراً إلى بيان كمية ما يراد من الدليل الآخر ففي مثل أفراد أمارة واحدة -كما في الخبر مع الواسطة- يستحيل الحكومة، إذ المفروض وحدة الدليل فكيف يمكن أن يقال: إنّ وجوب تصديق خبر الشيخ يثبت بالحكومة خبر المفيد، الموضوع لوجوب التصديق أيضاً!؟

وجوابه: أنّ الحكومة لا تنحصر فيما ذكر، بل لها أقسام ثلاثة:

الأوّل: أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي ناظراً إلى ما أُريد من لفظ الدليل الآخر وشارحاً له بلفظ «أعني» و «أردت» وأشباه ذلك، وهذا القسم قليل التحقّق في الأخبار جدّاً.

الثاني: أن يكون أحدهما ناظراً إلى توسعة مدلول الآخر أو تضييقه من دون أن يكون شارحاً له ومبيّناً للمراد من لفظه، كما في حكومة أدلّة عدم اعتبار شكّ كثير الشكّ على أدلّة الشكوك، فإنّها لا تتكفّل لبيان المراد من لفظ الشكّ في أدلّة الشكوك، ولا تخرج الشكّ المذكور عن كونه شكّاً، وإنّما تتكفّل لإلغائه وعدم موضوعيته للأحكام المجعولة في أدلّة الشكّ، فهي مخصّصة لتلك الأدلّة في الحقيقة بلسان الحكومة.

الثالث: أن يكون الدليل مثبتاً لموضوع الحكم أو نافياً له تشريعاً، وهذا أقوى أنحاء الحكومة، وأمثلتها كثيرة.

منها: حكومة الأمارات على الأُصول، فإنّ الأمارة بعد كونها محرزة للواقع تكون رفعة للشكّ تشريعاً الذي هو الموضوع للأُصول، وهذا القسم يتصوّر في فردين من أمارة واحدة أو أصل واحد، كما في حكومة الأصل السببي على المسبّبي، فإنّ فرديّة الشكّ السببي للشكّ المأخوذ في لسان الاستصحاب -مثلاً- محرزة وجداناً، وبشمول دليل الاستصحاب له يخرج الشكّ المسبّبي عن الفرديّة، فلا يكون مشمولاً له. وهذا بخلاف الشكّ المسبّبي، فإنّ فرديّته له تتوقّف على عدم شمول الدليل للشكّ السببي، وعدم شموله له من جهة فرديّة الشكّ المسبّبي له مستلزم للدور. والحكومة المدّعاة في المقام إنّما هي من هذا القبيل، فإنّ حكومة خبر الشيخ على خبر المفيد -مثلاً- إنّما هي من جهة إثباته تشريعاً. فكما يمكن حكومة استصحاب على استصحاب آخر نفياً وإخراجاً عن الموضوع، فكذلك يمكن حكومة خبر على مثله إثباتاً وإدخالاً في الموضوع، والملاك في الحكومة مشترك بين القسمين، والإشكال إنّما نشأ من تخيّل انحصار الحكومة في القسمين الأوّلين ليس إلّا.

ثمّ إنّ هنا إشكالاً آخر ربما يورد على ظهور الآية في حجّيّة خبر العدل، ولا يخلو التعرّض له عن الفائدة.

وحاصله: أنّ مورد الآية لكونه خبراً عن الارتداد لا يعتبر فيه خبر الواحد وإن كان عادلاً بالاتّفاق، فيكون المورد خارجاً عن العموم. ومن المعلوم أنّ تخصيص العامّ بالمورد إن كان بعنوان معلوم منطبق عليه، فلا محالة يوجب ذلك تقييد مصبّ العموم، وإلّا يكون موجباً لإجماله.

مثلاً: إذا ورد: أكرم العلماء، وعلمنا عدم وجوب إكرام زيد العالم، فإن كان خروجه

عن العامّ بعنوان معلوم كالفسق مثلاً، فيقيّد العامّ بغير الفاسق. فتكون النتيجة وجوب إكرام العالم الغير الفاسق، وإلّا فيكون العامّ مقيّداً بعنوان غير معلوم، فيكون مجملاً، وحيث إنّ خروج المورد عن العامّ في محلّ الكلام من جهة كون المخبر بالخبر واحداً فيقيّد العامّ في طرف المفهوم بكون المخبر متعدّداً، فيكون النتيجة هو عدم وجوب التبيّن عن إخبار العادل إذا كان المخبر متعدّداً، فلا تكون الآية دالّة على حجّيّة الخبر الواحد ولو كان المخبر به عادلاً.

وفيه أوّلاً: أنّ هذا إنّما يتمّ بناءً على كون الانتفاء عند الانتفاء مستفاداً من نفس أداة الشرط بأن كانت هي بحسب الوضع دالّة على الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء، إذ عليه يمكن أن يقال: إنّ مفاد القضيّة منطوقاً ومفهوماً جملة واحدة موردها الإخبار عن الارتداد، فلا بدّ من التقييد. وأمّا إذا كان المفهوم جملة أُخرى مستفادة من إطلاق القضيّة الشرطيّة -كما هو الصحيح- فلا موقع للإشكال أصلاً، ضرورة أنّ الإخبار عن الارتداد مورد للمنطوق وغير خارج عن حكمه، لعدم حجّيّة خبر الفاسق في شيء من الموارد، وأمّا المفهوم فالإخبار عن الارتداد ليس مورداً له حتّى يلزم من خروجه تخصيص المورد المستلزم لتقييد العموم.

وثانياً: أنّ الحكم بوجوب التبيّن في الآية لم يكن من جهة ردع الصحابة عن الحكم بارتداد بني المصطلق لأجل إخبار الوليد بذلك، بل من جهة ترتيب الأثر على قوله في الجملة، فإنّهم عزموا على الخروج عليهم، فإن رأوهم أنّهم لا يصلّون ولا يؤدّون فيعاملون معهم معاملة الارتداد، وإلّا فيطلبون منهم الصدقة، فإن منعوا فيحاربوهم على أخذ الصدقة. ومن الواضح أنّه لم يقم إجماع على عدم وجوب ترتيب الأثر على إخبار العادل بهذا المقدار من الأثر، فلا يلزم خروج المورد الموجب لتقييد العموم.

وثالثاً: سلّمنا أنّ المفهوم إنّما استفيد من الدلالة اللفظيّة، وأنّ الحكم بوجوب

التبيّن ردع عن ترتّب آثار الارتداد بالكلّيّة، إلّا أنّه نقول: إنّ الإخبار عن الارتداد ليس قيداً مأخوذاً في القضيّة وإنّما هو مورد لها، كما اعترف به في الإشكال. وعليه فيكون الحكم بعدم وجوب التبيّن عند إخبار العادل حكماً كلّيّاً ثبت تخصيصه في قسم مخصوص من النبأ من الخارج، ولازم ذلك هو تقيّد العامّ بالقياس إلى هذا القسم من النبأ لا مطلقاً.

ونظير ذلك ما إذا ورد «أكرم العلماء» وعلم بخروج زيد النحوي عن العموم لكونه فاسقاً، فإنّ غاية ما يقتضيه العلم بخروج هذا الفرد هو تقيّد وجوب إكرام العالم النحوي بغير الفسق لا مطلقاً. ونتيجة ذلك أن يبقى عدم وجوب التبيّن في إخبار العادل على إطلاقه في غير مورده.

ثمّ إنّك بعد ما عرفت تماميّة دلالة الآية المباركة على حجّيّة خبر العادل بمفهومه يظهر لك تماميّة دلالتها على تمام أقسام الخبر التي يستدلّ بها المتأخّرون في الكتب الفقهيّة من الصحيح والحسن والموثّق والضعيف المنجبر بالشهرة.

أمّا الصحيح فبالمفهوم، وأمّا البقيّة فبالمنطوق، لا باعتبار أنّ المنطوق لم يمنع عن العمل بخبر الفاسق مطلقاً، وإنّما أناط جواز العمل به على التبيّن، وهو كما يحصل بتحقيق نفس الرواية ومعرفة صدقها -كما في الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة في الرواية أو في الاستناد- كذلك يحصل بتحقيق حال نفس الراوي من معرفة كونه ثقة متحرّزاً عن الكذب ولو كان غير إمامي، أو معرفة كونه إماميّاً ممدوحاً في كتب الرجال وإن لم يكن معدّلاً، ضرورة أنّ التبيّن في نفس الرواية وإن كان محقّقاً لشرط العمل به إلّا أنّ تبيّن حال الراوي ومجرّد كونه موثوقاً به أو ممدوحاً لا يكون محقّقاً له، بل باعتبار أنّ المراد من الفسق في الآية بمناسبة الحكم والموضوع ليس هو المرتكب للمعاصي مطلقاً حتّى يكون إناطة قبول الخبر بالعدالة لأجل احترام العادل

وتوهين الفاسق، بل خصوص الغير المتحرّز عن الكذب، لعدم موضوعيّة للعدالة والفسق في المقام، وإنّما اعتبارهما لأجل الطريقيّة من جهة عدم حصول الأمن عند إخبار الفاسق دون العادل. وعلى ذلك يكون مقابل الفاسق كلّ من كان متحرّزاً عن الكذب وإن كان فاسقاً من جهات أُخر، فتدلّ الآية بمفهومها على حجّيّة الخبر الصحيح والموثّق والحسن، وبمنطوقها على حجّيّة الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة، كما عرفت، فيكون تمام أقسام الخبر حجّة بضمّ المنطوق إلى المفهوم.

[٢- آية النفر]

ومن الآيات آية النفر التي استدلّ بها على حجّيّة الخبر الواحد قوله تعالى: ﴿فلولا نفر من كلّ فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾[1].

وتقريب الاستدلال بها بتمهيد مقدّمات:

الأُولى: أنّ التفقّه في الأعصار المتأخّرة وإن كان هو استنباط الحكم الشرعي بتنقيح جهات ثلاثة: الصدور، وجهة الصدور، والدلالة. ومن المعلوم أنّ تنقيح الجهتين الأخيرتين ممّا يحتاج إلى إعمال النظر والدقّة، إلّا أنّ التفقّه في الصدر الأوّل لم يكن محتاجاً إلّا إلى إثبات الصدور ليس إلّا، لكن اختلاف محقّق التفقّه باختلاف الأزمنة لا يوجب اختلافاً في مفهومه، فكما أنّ العارف بالأحكام الشرعيّة بإعمال النظر والفكر يصدق عليه الفقيه، كذلك العارف بها من دون إعمال النظر والفكر يصدق عليه الفقيه حقيقة.

الثانية: إنّ لفظ «الإنذار» وإن كان ينصرف إلى الابتدائي بذكر عوالم البرزخ والنار وأمثالها كما هو شأن الوعّاظ إلّا أنّه ابتدائي لا يوجب اختصاص اللفظ به، فيكون

---

١. التوبة: ١٢٢.

الإنذار المذكور في الآية أعمّ منه ومن الإنذار التبعي الضمني الملازم لبيان الواجبات والمحرّمات، ولو سلّم الانصراف الحقيقي فوقوعه متفرّعاً على التفقّه يكون قرينة موجبة لصرفه إلى خصوص الإنذار التبعي الموجود في فتوى الفقيه أو إخبار الراوي.

الثالثة: إنّ صدر الآية -وهو قوله تعالى: ﴿فلو لا نفر من كلّ فرقة منهم طائفة﴾[1]- وإن كان لا يأبى عن حمله على العموم المجموعي إلاّ أنّ قوله تعالى: ﴿ليتفقّهوا﴾ إلى آخره ظاهر في العموم الاستغراقي، وأنّ الإنذار إنّما يكون بتفقّه كلّ واحد منهم راجع إلى قومه الذي لا يحصل العلم من قوله غالباً.

الرابعة: إنّ كلمة «لعل» ليست كما توهّم من أنّها تجرّد عن معناها إذا وقعت في كلامه تعالى، بل هي تستعمل دائماً في القدر المشترك الجامع، سواء وقع في كلام الممكن أو الواجب، والمبادئ التصوّريّة اللازمة عند وقوعها في كلام غيره تعالى أجنبيّة عن مفادها وما يستعمل فيها.

توضيح ذلك: أنّها إذا وقعت في مقام التعليل فهي إنّما تفيد كون ما بعدها علّة غائيّة لما قبلها، فإن كان من الأُمور التكوينيّة فهو علّة للتكوين، وإن كان من الأُمور التشريعيّة فهو علّة للتشريع، وعلى الثاني فإن كان ما بعدها غير قابل لتعلّق تكليف به، لكونه خارجاً عن القدرة والاختيار، فيتمحّض في العلّية وإلّا فيتعلّق به التكليف المتعلّق بما قبلها بعينه، فيكون مطلوباً بعين طلبه.

الخامسة: إنّ ظاهر الحذر المفروض كونه علّة للإنذار في الآية هو التحرّز الخارجي على ما يستفاد من موارد استعمالاته، لا الخوف النفساني الذي لا وعاء له إلّا النّفس.

نعم، الخوف النفساني موجب للتحرّز الخارجي لا أنّه هو المطلوب والغاية في نفسه فيما إذا كان متعلّقاً للأمر، وحينئذ فحيث إنّ التحرّز الخارجي قابل لتعلّق

---

١. التوبة: ١٢٢.

التكليف به والمفروض أنّه غاية للإنذار الواجب فلا محالة يكون هو واجباً أيضاً ولو كان المنذر واحداً على ما هو مقتضى كون العموم استغراقيّاً.

وبهذه المقدّمات يظهر دلالة الآية المباركة على حجّيّة كلّ من فتوى المجتهد و إخبار الراوي من دون اختصاص بأحدهما، إذ وجوب التحرّز الخارجي عند تحقّق الإنذار -ولو لم يكن مفيداً للعلم- يستلزم حجّيّة قول المنذر لا محالة، بل يمكن أن يقال: إنّ دلالة الآية على حجّيّة الخبر أقوى من دلالة آية النبأ عليها، لسلامتها من الإيرادات الواردة عليها، وإن كان قد عرفت الجواب عنها وتمامية دلالة آية النبأ عليها أيضاً.

فما عن العلّامة الأنصاري ﷺ -من تضعيف دلالتها حتّى أنّه قرّر تشبيه الاستدلال بها على حجّيّة الخبر بالاستدلال عليها بالنبوي المشهور «من حفظ على أُمّتي أربعين حديثاً[1]»[2] إلى آخره- لم يكن مترقباً منه ﷺ.

وأمّا الإشكالات التي أوردها عليها فلا بدّ لنا من التعرّض لكلّ واحد منها مع جوابها.

فنقول: أمّا الإشكال الأوّل فملخّصه: أنّ الآية وإن دلّت على وجوب الحذر عند ثبوت الإنذار إلّا أنّه لم يحرز كونها في مقام بيان الإطلاق بالإضافة إلى صورتي حصول العلم وعدمه، فيمكن أن يكون وجوب التحذّر في تقدير حصول العلم فقط، فلا تدلّ الآية على حجّيّة قول المنذر تعبّداً وإن لم يكن مفيداً للعلم[3].

وفيه أوّلاً: أنّ الخبر الواحد بما هو يستحيل إفادته العلم، وحصوله أحياناً عند الإخبار لا بدّ وأن يكون لقرائن خارجيّة أجنبيّة عن نفس الخبر، فحمل الآية على

---

١. كنز العمال، ج ١٠، ص ٢٢٤-٢٢٥-٢٩١٨٢-٢٩١٨٩؛ الخصال، ص ٥٤١-١٥؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ٩٤، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٨.

٢. فرائد الأُصول، ص ٨١.

٣. فرائد الأُصول، ص ٨٠.

صورة حصول العلم إلغاء لحجّية قول المنذر بالكلّيّة وتعليق للحكم بوجوب التحذّر على حصول العلم بالأحكام الشرعيّة، وهذا ينافي ترتّب وجوب التحذر على الإنذار، كما هو ظاهر الآية.

وثانياً: سلّمنا أنّ التقييد بصورة حصول العلم لا يوجب إلّا اختصاص الحكم ببعض أفراد المطلق وهو الخبر المفيد للعلم، إلّا أنّه لا موجب لهذا التقييد، مع كونه من الأفراد النادرة للخبر، ولو كان كونه القدر المتيقّن موجباً للاختصاص لما جاز التمسّك بمطلق في شيء من الأبواب، إذ ما من مطلق إلّا وله متيقّن في الجملة.

وبالجملة، فاحتمال الاختصاص بصورة حصول العلم في غاية الضعف والوهن.

وأمّا الإشكال الثاني فملخّصه: أنّ وجوب الحذر المستفاد منه حجّيّة قول المنذر إنّما يثبت فيما إذا أُحرز أنّ الإنذار إنّما هو بما تفقّه في الدين، ومع الشكّ في صدق الراوي وكذبه لا يحرز ذلك، ومعه يكون التمسّك بالآية لإثبات حجّيّة قول المنذر تمسّكاً بالعموم في الشبهة المصداقيّة[1].

وجوابه: إنّ إحراز كون الإنذار بما تفقّه في الدين -أي بنفس الأحكام الشرعيّة- إنّما يثبت بنفس وجوب التحذّر الدالّ على الحجّيّة لا مع قطع النظر عنه، وهذه المغالطة إنّما نشأت من أخذ عقد الحمل في عقد الوضع، ولو بني عليها لما أمكن التمسّك بدليل.

ومن الغريب أنّه ﷺ بنفسه تعرّض لهذه المغالطة في مباحث الأقلّ والأكثر، وتصدّى للجواب عنها بما لا مزيد عليه[2]، ومع ذلك فقد وقع فيها في المقام، ونحن قد تعرّضنا لها مفصّلاً في بحث الصحيح والأعمّ -حيث ذكرنا شبهة المانعين عن التمسّك بعموم ﴿أوفوا بالعقود﴾[3] لإثبات صحّة عقد مخصوص- بأنّ الموضوع

---

١. فوائد الأُصول، ص ٨٠.

٢. فوائد الأُصول، ص ٢٨٠.

٣. المائدة: ١.

لوجوب الوفاء هو العقد الصحيح لا غير، وما لم يحرز ذلك لا يمكن التمسّك به. وأجبنا بأنّ الصحّة إنّما تثبت بنفس الحكم بوجوب الوفاء لا في مرتبة سابقة عليه، فراجع.

وبالجملة، الاعتناء بهذه المغالطة يوجب سد باب التمسك بكلّ دليل، ولا اختصاص لها بخصوص المقام.

وأمّا الإشكال الثالث فحاصله: أنّ الآية -لاشتمالها على لفظ «الإنذار» الظاهر في الإبلاغ مع التخويف- لا تكون شاملة لإخبار الراوي، إذ ليس في إخباره بما هو راوٍ تخويف وإبعاد، فلا محالة مختصّ بإنذار الوعّاظ والمجتهد بنقل فتواه. فيكون الاستدلال بها على وجوب الاجتهاد كفاية ووجوب التقليد على العوامّ أولى من الاستدلال بها على حجّيّة الخبر[1].

وفيه: ما عرفت من أنّ الإنذار إن أُخذ بما ينصرف إليه انصرافاً بدويّاً -وهو الإنذار الابتدائي الاستقلالي- فتكون فتوى المجتهد كإخبار الراوي خارجة عن مدلول الآية. وإن أُخذ بما هو ظاهر فيه ولو بمعرفة تفرّعه على التفقه -وهو الإنذار التبعي الضمني الحاصل ببيان الحكم الشرعي- فكما أنّ فتوى المجتهد تكون مشمولة لها، فكذلك يكون إخبار الراوي أيضاً، فالتفكيك بين الفتوى والرواية في مشمولية الآية غير معقول.

وأمّا بقيّة الآيات التي استدلّ بها على حجّيّة الخبر -كآية الكتمان[2] والسؤال[3] والإيمان[4]- فعدم دلالتها على حجّيّة الخبر في غاية الوضوح، فلا حاجة إلى التعرّض لها أصلاً.

---

١. فوائد الأُصول، ص ٨٠-٨١.

٢. البقرة: ١٥٩.

٣. النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.

٤. التوبة: ٦١.

[الثاني: الأخبار التي استدلّ بها على حجّيّة الخبر]

وأمّا الأخبار فالاستدلال بها على حجّيّة الخبر يتوقّف على أن تكون قطعيّة من جهة التواتر والاحتفاف بالقرينة، وإلّا فالاستدلال بها على حجّيّته مستلزم لتوقّف الشيء على نفسه.

ثمّ إنّ التواتر المفيد لقطعيّة الخبر إمّا أن يكون لفظيّاً أو معنويّاً أو إجماليّاً.

والمراد من الأوّل أن يكون الخبر بلفظه منقولاً بكثرة يمتنع معها تواطؤ الناقلين على الكذب.

ومن الثاني أن يكون معنى واحد منقولاً بألفاظ متعدّدة من الناقلين من باب النقل بالمعنى بتلك الكثرة، أو يكون ملزوماً لما نقل بتلك الكثرة، كما يثبت شجاعة أحد من نقل جماعة حروبه في مواقع كثيرة يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة وإن لم يكن كلّ واحد من مواقع حروبه ثابتاً بالتواتر، وربما يجعل القسم الأوّل من الثاني من التواتر اللفظي، ولا مشاحّة في الاصطلاح.

وأمّا التواتر الإجمالي فهو - على ما قيل - عبارة عن نقل أخبار كثيرة غير متّفقة على لفظ ولا على معنى واحد إلّا أنّه يعلم بصدق واحد منها، لامتناع كذب الجميع عادة.

ولكنّه لا يخفى أنّ الأخبار إذا بلغت من الكثرة ما بلغت فإن كان بينها جامع يكون الكلّ متّفقاً على نقله فهو راجع إلى التواتر المعنوي، وإلّا فلا وجه لحصول القطع بصدق واحد منها بعد جواز كذب كلّ واحد منها في حدّ نفسه وعدم ارتباط بعضه ببعض، فالحقّ هو انحصار التواتر في القسمين الأوّلين لا غير.

إذا عرفت ذلك، فنقول: الأخبار الدالّة على حجّيّة الخبر الواحد في الجملة طوائف أربعة على ما صنعها شيخ مشايخنا العلّامة الأنصاري[1] قدس سره، ولا يبعد تواتر كلّ واحد من هذه الطوائف بخصوصها.

---

١. فرائد الأُصول، ص ٨٤ ومابعدها.

الطائفة الأُولى: هي الأخبار[١] الواردة في مقام [علاج] تعارض الأخبار المسمّاة بالأخبار العلاجيّة، ولا ريب في حصول القطع من هذه الأخبار بأنّه صدر من الأئمّة -سلام الله عليهم- علاج الأخبار المتعارضة الغير القطعيّة، إذ لا يمكن المعارضة بين الخبرين القطعيّين، والإشكال في تقدّم الخبر القطعي على غيره المعارض له، فيكون العلم بصدور العلاج منه كاشفاً عن حجّيّة الخبر الظنّي في الجملة بحيث لو لم يكن له معارض لوجب الأخذ به.

الطائفة الثانية: هي الأخبار[٢] الواردة في مقام أمرهم عليهم السلام شيعتهم بأخذ معالم دينهم من أصحابهم كزرارة وغيره من ثقاتهم، ويفيد تلك الأخبار العلم بصدور الأمر المذكور منهم عليهم السلام من غير فرق بين الرجوع إلى الأصحاب لأخذ الفتوى أو الرواية. ومن المعلوم أنّ الرجوع إليهم لا يوجب القطع بالحكم الواقعي الصادر من الإمام عليه السلام فيستكشف حجّيّة الخبر الغير المفيد للعلم في الجملة.

الطائفة الثالثة: هي الأخبار[٣] الدالّة على وجوب الرجوع إلى الرواة والثقات والعلماء، وهي أيضاً كثيرة، ودلالتها على المطلوب ظاهرة.

الطائفة الرابعة: هي الأخبار[٤] المتفرّقة الدالّة بمجموعها على جواز العمل بخبر

---

١. منها ما في الكافي، ج ١، ص ٦٧-١٠/٦٨؛ الاحتجاج، ج ٢، ص ٢٣٣/١٦٤ و٢٣٤؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ١٠٦ و١٢١ و١٢٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الاحاديث ١ و٤٠ و٤١، وايضاً ما في عوالي اللآلئ، ج ٤، ص ٢٢٩/١٣٣؛ مستدرك الوسائل، ج ١٧، ص ٣٠٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.

٢. منها ما في اختيار معرفة الرجال: ٢١٣-١٣٤، ٢١٦/١٣٦-١٣٥، و١٦١-٢٧٣/١٦٢، و٢٩١/١٧١، و٩٣٥/٤٩، و٩٣٥/٤٩-٥٩٥، و٥٩٤؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ١٤٢-١٤٤، و١٤٦ و١٤٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي. الأحاديث ١٥ و١٧ و١٩ و٢٣ و٢٧ و٣٣.

٣. منها ما في اختيار معرفة الرجال، ج ٤، ص ٥-٧؛ و ص ٥٣٥ و١٠٢٠؛ كمال الدين، ج٤، ص ٤٨٤؛ الغيبة، للطوسي، ص ٢٩٠-٢٩١/٢٤٧؛ الاحتجاج، ج ٢، ص ٥٤٣؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ١٤٠ و١٤٩-١٥١، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الاحاديث ٩ و٤٠و٤٥.

٤. منها ما في الكافي، ج ١، ص ٥٢ و١١/٥٣ و١٥؛ الاربعون، للشهيد، ص ١٩؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ٨١-٨٢ و٨٤ و٩٩،

الواحد بحيث يعلم أنّ جواز العمل بالخبر الظنّي -ولو في الجملة- كان مفروغاً عنه وإن كان دلالة كلّ واحد منها على المطلوب لا يخلو عن نظر.

ولا يخفى أنّ أخصّ تلك الأخبار مضموناً هو الأخبار الدالّة على جواز العمل بخبر الثقة، كما صرّح بذلك في جملة من أخبار الطائفة الثانية وبعض الأخبار من الطائفة الثالثة، بل يمكن أن يقال: إنّ خصوص الأخبار الدالّة على جواز العمل بخبر الثقة متواتر، مضافاً إلى احتفاف بعضها بالقرينة القطعيّة من جهة اعتماد الأصحاب عليها، فيكون جواز العمل به مقطوعاً لا محالة بل قد عرفت أنّ تعليق وجوب التبيّن على كون الجائي بالنبأ فاسقاً -كما في آية النبأ[1]- إنّما هو من جهة عدم تحرّز الفاسق على الكذب، لما عرفت من اقتضاء مناسبة الحكم والموضوع ذلك. وعليه فخبر الثقة الذي يتحرّز عن الكذب وإن لم يكن إماميّاً هو القدر المتيقّن من أدلّة حجّيّة الخبر.

ثمّ إنّ هذه الأخبار وإن كان لا يستفاد منها حجّيّة الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة كما كانت تستفاد من آية النبأ[2] إلاّ أنّ الخطب في ذلك هيّن بعد عدم كون هذه الأخبار في مقام إثبات حكم ابتدائي تأسيسي، وإنّما هي بصدد إمضاء ما جرت عليه السيرة العقلائيّة، ولا ريب أنّ سيرتهم جرت على العمل بالخبر الموثّق الأعمّ من كون الرواية بنفسها أو كون راويها موثوقاً به، وبذلك يثبت حجّيّة الخبر الصحيح القدمائي مطلقاً.

واحتمال حجّيّة خصوص الخبر الصحيح بين المتأخّرين -كما عليه جماعة من المتأخّرين- ضعيف لا يمكن الوصول إليه أصلاً.

الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الاحاديث ١٨ و٢٧ و٧٢. وأيضاً ما في اختيار معرفة الرجال، ص ٣؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ١٤٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٧.

١. الحجرات: ٦.

٢. الحجرات: ٦.

[الثالث: الإجماع على حجّيّة الخبر الواحد]

وأمّا الإجماع على حجّيّة الخبر الواحد فيمكن تقريبه بأحد وجوه:

الأوّل: دعوى الإجماع القولي على حجّيّته في مقابل السيّد وأتباعه المحصّل لنا من تتبّع أقوالهم بحجّيّته من زماننا إلى زمان الشيخين، أو من نقلهم الإجماع على حجّيّته.

الثاني: دعوى الإجماع حتّى من السيّد وأتباعه على وجوب العمل بالخبر الغير العلمي في زماننا هذا ممّا انسدّ فيه باب القرينة الموجبة للقطع بصدور الخبر.

ويرد على هذين الوجهين: أنّه لم يحصل لنا ظنّ في هذين الإجماعين بكون وجوب العمل بالخبر ثابتاً للمجمعين بدليل لم يصل إلينا، إذ يمكن أن يكون مدركهم في ذلك هي الأخبار المذكورة أو يكون فتواهم به من جهة قيام السيرة العقلائيّة على ذلك، فلا يكون اتّفاقهم على ذلك كاشفاً عن دليل تعبّدي كما هو ظاهر.

الثالث: دعوى الإجماع العملي من الصحابة على العمل بالأخبار الموجودة فيما بأيدينا من الكتب المعتبرة.

وفيه: أنّ ذلك وإن كان مسلّماً إلّا أنّ إجماعهم على ذلك تقييدي، فإنّ كلّ واحد منهم إنّما يعمل بها لوجه خاصّ يخصّ به، وليس مثل هذا الإجماع دليلاً تعبّديّاً كاشفاً عن رأي المعصوم، كما هو أوضح من أن يخفى.

الرابع: دعوى جريان سيرة العلماء خلفاً عن سلف من غير نكير.

الخامس: دعوى جريان سيرة المتشرّعة على ذلك.

ويرد على هذين الوجهين ما أوردناه على الوجهين الأوّلين من عدم الظنّ بكون ذلك سيرة العلماء أو المسلمين بما هم كذلك، بل الظاهر أنّهم يعملون بالأخبار الموثوق بها بما أنّهم عقلاء، فيرجع إلى سادس الوجوه، وهو دعوى جريان سيرة

العقلاء على العمل بالأخبار المفيدة للوثوق في عادّياتهم، وما يرجع إلى أُمور دنياهم أو أُخراهم. وغاية ما يقتضيه الإيمان هو كون الاعتماد والاعتناء بالأُمور الراجعة إلى باب الإطاعة والمعصية في عرض الاعتناء بالأُمور الراجعة إلى نظام المعيشة.

ولا يخفى صحّة هذه الدعوى، وأنّ العمل بالخبر الموثوق به يجري عند العقلاء مجرى العمل بالظواهر، ووجوب العمل بكلّ منهما إنّما يثبت بالسيرة القطعيّة العقلائيّة فلو لم يكن الشارع راضياً بما جرت عليه سيرتهم القطعيّة لكان عليه الردع عن ذلك، كما في باب القياس، وحيث لم يردع عنه فيثبت رضاه وإمضاؤه.

ومن هذا البيان ظهر أنّه لا نحتاج في إثبات حجّيّة السيرة العقلائيّة إلى أزيد من عدم الردع، وأمّا احتمال الاحتياج إلى الإمضاء وعدم كفاية عدم الردع فضعيف لا يعبأ به، إلّا أن يراد من الإمضاء مطلق الرضا حتّى المستكشف من عدم الردع، فيرجع النزاع لفظياً.

فإن قلت: أ ليست الآيات الناهية عن العمل بالظنّ كافية في ردع الطريقة العقلائيّة، ومعها كيف يمكن استكشاف إمضاء الشارع لها !؟

قلت: كلّا، فإنّ النهي عن العمل بالظنّ فرع تحقّق الظنّ خارجاً -كما هو الشأن في كلّ قضيّة خارجيّة أو حقيقيّة- والظنّ يتقوّم باحتمال الخلاف لا محالة، ومع وجود دليل تعبّدي على حجّيّة أمارة أو قيام سيرة العقلاء على العمل بها يكون احتمال الخلاف ملغى بالضرورة. ولذا تقوم مقام القطع الطريقي أو المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيّة كما أوضحنا بيانه في مباحث القطع، ومعه يكون الخبر الموثوق بصدوره خارجاً عن موضوع الآيات بالحكومة، كما أنّه بدليل الحجّيّة يكون حاكماً على أدلّة الأُصول، فالملاك في تقدّم الأمارات على الأُصول بعينه موجود في تقدّم السيرة العقلائيّة على الآيات الناهية عن العمل بالظنّ أيضاً، فلا بدّ في مقام

الردع من ورود أدلّة خاصّة ناهية عن العمل بالسيرة، كما وردت في باب المقياس والمفروض انتفاؤها في المقام.

وأمّا ما ذكره العلّامة الأنصاري ﷺ في مقام الجواب عن هذه الشبهة -وحاصله: أنّ الآيات الناهية عن العمل بالظنّ إمّا في مقام النهي عن التشريع، أو عن العمل به في مقابل الأُصول اللفظيّة أو العمليّة، وكلا الوجهين غير قابلين للرادعيّة عن العمل بالسيرة، فإنّ حرمة التشريع والعمل بالأُصول اللفظيّة والعمليّة ممّا ارتكزت في أذهان العقلاء، ومع ذلك يعملون بالأخبار الموثوق بها في مقابل تلك الأُصول ولا يرون ذلك تشريعاً[1]- فهو أشبه بالخطابة من البرهان مع قطع النظر عمّا ذكرناه من عدم الموضوع للآيات مع قيام السيرة القطعيّة أو دليل تعبّدي على وجوب العمل بالخبر الموثوق به.

ولعلّ عدم تماميّة ما ذكره ﷺ في مقام الجواب في حدّ نفسه هو السبب في أمره بالتأمّل في آخر عبارته.

وأمّا ما ذكره بعض المحقّقين ﷺ في الجواب عن ذلك بأنّ السيرة القطعيّة على وجوب العمل بالخبر الموثوق به تكون مخصّصة لعمومات الآيات الناهية عن العمل بالظنّ[2] فغير قابل للتوجيه، فإن الالتزام بالتخصيص يستلزم الالتزام بتحقّق موضوع الآيات ولو مع قيام السيرة القطعيّة، ومعه فلا يعقل الحكومة، ويلزم من تقدّم السيرة على الآيات توقّف الشيء على نفسه، فإنّ تقدّمها عليها يتوقّف على عدم كون الآيات رادعة لها، وعدم ردعها لها يتوقّف على تقدّمها عليها، وإلّا كانت مردوعة بها لا محالة، فيتوقّف تقدّمها عليها على نفسه، وهو غير معقول.

---

١. فرائد الأُصول، ص ١٠٠.

٢. كفاية الأُصول، ص ٣٤٨-٣٤٩.

[الرابع: الاستدلال على حجّيّة الخبر بالعقل]

وأمّا الوجوه العقليّة -التي استدلّ بها على حجّيّة الخبر الواحد- فهي كثيرة:

الأوّل: [جريان مقدّمات الانسداد في خصوص الأخبار]

دعوى جريان مقدّمات الانسداد في خصوص الأخبار بأن يقال: إنّه لا إشكال في صدور كثير من الأخبار الموجودة في المجاميع المعتبرة والقرائن على ذلك -الناشئة من شدّة اهتمام العلماء رضوان الله تعالى عليهم وتهذيب الأخبار عن الأخبار المدسوسة- كثيرة قد تعرّض لها العلّامة الأنصاري[1] ﷺ تفصيلاً. ولا إشكال أيضاً في عدم إمكان تمييز الأخبار الصادرة عن غيرها، كما أنّه لا ريب في عدم جواز إهمالها وعدم التعرّض لها رأساً، فيدور الأمر بين الاحتياط في تمام الأخبار بالعمل بجميعها، أو العمل بالقرعة في تشخيص الصادر عن غيره، أو الرجوع إلى كلّ ما يقتضيه الأصل في خصوص كلّ مورد، أو العمل بخصوص ما ظنّ بصدوره وطرح المشكوك و الموهوم، ولا إشكال في تعيّن الأخير من هذه الاحتمالات، إذ العمل بالاحتياط مع القطع بوجود أخبار مخالفة للأحكام الصادرة عن الأئمّة -سلام الله عليهم- غير ممكن، والرجوع إلى القرعة أو إلى كلّ ما يقتضيه الأصل في خصوص كلّ مورد مقطوع العدم، فيتعيّن العمل بالمظنون الصدور من الأخبار و إلغاء غيرها.

وهذا الوجه هو حاصل ما اعتمد عليه العلّامة الأنصاري[2] ﷺ سابقاً، ولكنّه عدل عنه أخيراً، وأورد عليه بإيرادات ثلاثة:

أمّا الأوّل: فحاصله بتحرير منا أنّ حجّيّة الأخبار إمّا أن تكون من باب الطريقيّة المحضة، أو من باب السببيّة المعتزليّة بأن يكون في الأمارات مصلحة يتدارك بها

---

١. فرائد الأصول، ص ١٠٢.

٢. فرائد الأصول، ص ١٠٢.

ما يفوت من مصلحة الواقع على ما أوضحنا بيانه سابقاً، وأمّا احتمال كون الحجّيّة من باب السببيّة الأشعريّة الملازمة للتصويب، فمقطوع العدم، ولا ينبغي التكلّم عليه. وحينئذ فإن قلنا بالطريقيّة المحضة فلا ريب في عدم موضوعيّة لخصوص الأخبار وإنّما يجب التعرّض لها لأجل كاشفيّتها عن الأحكام الواقعيّة. وحيث إنّ الأحكام الواقعيّة المعلومة لا تختصّ أطرافها بخصوص الأخبار، بل تعمّ كلّ أمارة متقنة كالشهرة والإجماع المنقول وغيرها، فلا بدّ من الاحتياط في تمام أطراف الأمارات أو العمل بالظنون مطابقته منها من دون اختصاص بخصوص الأخبار، وكذلك الأمر لو بنينا على السببيّة المعتزليّة[1]، فإنّ فيها جهتين:

الأُولى: هي الطريقيّة وكون وجوب العمل بالأخبار لأجل كشفها عن الأحكام الواقعية.

الثانية: تدارك ما يفوت من مصلحة الواقع بتطبيق العمل على طبق الأمارة وسلوكها.

وحيث إنّ الجهة الثانية في المقام متعذّرة إذ المفروض عدم إمكان تشخيص ما يجب العمل به عن غيره، فيكون القول بالمصلحة السلوكيّة مشاركاً مع القول بالطريقية المحضة، وقد عرفت أنّ لازمه هو الاحتياط في تمام أطراف الأمارات أو العمل بما ظنّ مطابقته من كلّ أمارة من دون اختصاص بخصوص الأخبار.

وتوضيح ذلك إنّما هو برسم مقدّمتين:

الأُولى إنّ لنا مدارك ثلاثة للعلم الإجمالي بالاحكام وتختلف أطراف العلم سعة وضيقاً باختلاف مداركه:

الأوّل: قيام الإجماع والضرورة على وجود تكاليف إلزاميّة في الشرعيّة المقدّسة

---

١. فرائد الأُصول، ص ١٠٣-١٠٤.

الإسلاميّة، وكلّ ما يحتمل فيه التكليف -سواء كان من المظنونات أو المشكوكات أو الموهومات- لا محالة يكون من أطراف هذا العلم.

الثاني: هو العلم الإجمالي الناشئ من تراكم الأمارات الكثيرة المتقنة، كالأخبار والشهرات والإجماعات المنقولة وغيرها، ولا ريب أنّ دائرة أطراف هذا العلم هو خصوص ما قامت الأمارة عليه دون المشكوكات والموهومات.

الثالث: العلم الإجمالي بصدور كثير من الأخبار الناشئ من كثرة الاهتمام بتنقيحها، ودائرة هذا العلم الإجمالي أضيق من الكلّ، لخروج موارد بقيّة الأمارات عن أطرافه فضلاً عن المشكوكات والموهومات.

الثانية: أنّ انحلال العلم الإجمالي عبارة عن انقلاب قضيّة شرطيّة مانعة الخلوّ -المركّبة من قضيّتين حمليّتين مشكوكتين- إلى قضيّة متيقّنة والأُخرى مشكوكة، وكما يمكن انحلال العلم الإجمالي وانقلاب القضيّة الشرطيّة بالعلم التفصيلي، فكذلك يمكن بالعلم الإجمالي أيضاً، ووجه الانحلال فيهما واحد.

والفرق بين الانحلال وعدم تأثير العلم الإجمالي هو: أنّ العلم إذا تعلّق بما لا يكون في بعض الأطراف موجباً لحدوث حكم جديد -كما إذا علم بوقوع قطرة من البول في أحد الإناءين المسبوق أحدهما بالنجاسة سواء علم ذلك حين العلم الإجمالي أو بعده- فلا يكون العلم الإجمالي مؤثّراً لا محالة، لعدم تعلّقه بالحكم الحادث على كلّ تقدير الذي هو شرط تأثير العلم الإجمالي. وأمّا إذا كان العلم مؤثّراً ومتعلّقاً بالتكليف على كلّ تقدير ولكنّه انقلب إلى معلوم تفصيلي بمقدار المعلوم بالإجمال ومشكوك بدوي، فهو المراد من انحلال العلم الإجمالي.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إذا فرضنا انحلال العلم الإجمالي الأوّلي -المسمّى بالكبير- بالعلم الإجمالي الثاني المتوسّط، وانحلاله بالثالث الصغير، فلا محالة يتمّ

الاستدلال بهذا الوجه على حجّيّة الخبر الواحد، إذ لا يجب معه التعرّض لامتثال الأحكام إلّا في خصوص الأخبار دون غيرها. وأمّا إذا منعنا عن الانحلال فتكون الأخبار من جملة أطراف العلم الإجمالي، ولا ينحصر وجوب التعرّض بخصوصها.

والذي يستفاد من تضاعيف كلمات العلّامة الأنصاري ﷺ هو الالتزام بانحلال العلم الأوّل بالثاني دون انحلال الثاني بالثالث[1]، وهذا هو الحقّ.

والضابط الكلّيّ لانحلال العلم الإجمالي أحد أمرين متلازمين:

الأوّل: أنّه إذا زيد على أطراف العلم من بقيّة المحتملات، فإن زاد عدد المعلوم بالإجمال على الأوّل فيعلم من ذلك عدم الانحلال، وعدم كون المعلوم الثاني بمقدار المعلوم الأوّل، وإلّا فلا.

الثاني: أنّه إذا نقصنا من أطراف العلم الثاني مقداراً فلا محالة ينقص مقدار المعلوم في الباقي، فإذا ضممنا إليه بقيّة المحتملات، فإن رجع العلم الثاني إلى حاله فيستكشف عدم الانحلال وإلّا فلا.

ومن هذين الضابطين يعلم صحّة ما ادّعيناه، فإنّا إذا زدنا على موارد الأمارات -المعلوم وجود مقدار من التكاليف فيها- بقيّة المحتملات من المشكوكات أو الموهومات، فهي لا توجب زيادة مقدار المعلوم بالإجمال بالضرورة، فإن ضمّ المحتمل لا يوجب أزيد من الاحتمال، كما أنّا إذا نقصنا مقداراً من الأمارات الموجب لنقصان المقدار المعلوم بالإجمال ثمّ ضممنا إلى الباقي بقيّة المحتملات، فالعلم الأوّل قبل التنقيص لا يرجع الى حاله، فنستكشف من ذلك أنّ مقدار المعلوم بالإجمال في أطراف الأمارات بمقدار المعلوم بالإجمال في تمام أطراف المحتملات، وهو موجب للانحلال بالضرورة.

---

١. فرائد الأُصول، ص ١٠٤.

وهذا بخلاف العلم بخصوص التكاليف الموجودة في موارد الأخبار، فإنّه إذا ضممنا إلى الأخبار بقيّة الأمارات المتقنة فلا محالة يزيد عدد المعلوم بالإجمال على الأوّل، كما أنّه إذا نقصنا مقداراً معيّناً من الأخبار وضممنا إلى الباقي بقيّة الأمارات فلا محالة يرجع العلم الأوّل إلى حاله، ويستكشف من ذلك إنّ لنا مقداراً معلوماً من التكاليف مردّداً بين أن يكون في الأخبار وغيرها، وهذا المقدار غير المقدار المعلوم في خصوص الأخبار، ومع ذلك كيف يمكن دعوى الانحلال والقول بوجوب التعرّض لخصوص الأخبار!؟

هذا: كلّه على تقدير الإغماض عن دعوى وجود العلم الإجمالي في خصوص بقيّة الأمارات أيضاً، إذ مع هذه الدعوى -التي لا تخلو عن بعد- يكون عدم الانحلال من الواضحات الغير المحتاجة إلى البيان.

والحاصل: إنّا وإن لم ندّع العلم بالتكليف في خصوص بقيّة الأمارات إلّا أنّ وجود العلم بمقدار من التكاليف -التي يدور أمرها بين أن تكون في الأخبار أو في غيرها- غير قابل للإنكار، ومع ذلك لا موجب لدعوى انحلال العلم الإجمالي المتوسّط بالعلم بوجود التكاليف في خصوص الأخبار.

فإن قلت: إذا علمت خلوّ بقيّة الأمارات عن العلم الإجمالي بالتكاليف في خصوصها فالعلم بوجود تكاليف أُخر -غير التكاليف المعلومة في خصوص الأخبار المردّدة بين أن تكون في موارد الأخبار أو غيرها من الأمارات- لا أثر له، إذ العلم الإجمالي المختصّ بموارد الأخبار أوجب سقوط الأُصول فيها، فالتكاليف الموجودة فيها تنجّزت مع قطع النظر عن العلم الإجمالي الثاني، فلا يكون العلم الثاني منجّزاً لمتعلّقه على كلّ تقدير، وقد ذكرنا اشتراط منجّزية العلم الإجمالي بذلك.

وهذا نظير ما إذا علم بوقوع قطرة من النجس اما في أحد الإناءين المعلوم

نجاسة أحدهما إجمالاً أو في إناء ثالث، فإنّه لا ريب في عدم ترتّب أثر على هذا العلم، وعدم المانع عن جريان الأصل في الإناء الثالث.

قلت: ليس المقام من قبيل المثال الذي ذكرته، فإن المفروض عدم تأخّر العلم بوجود التكاليف المردّدة بين موارد الأخبار وبقيّة الأمارات عن العلم بوجود التكاليف في خصوص موارد الأخبار، فنسبة العلمين الإجماليّين إلى تنجيز ما تعلّق بهما واحدة.

وهذا نظير ما إذا علمنا بوقوع قطرتين من النجاسة في مجموع إناءات ثلاثة بحيث علم وقوع إحداهما في أحد الإناءين وتردّد الأُخرى بين أن تكون واقعة في الإناء الآخر أو في واحد من الإناءين أيضاً، فإنّه لا ريب حينئذ في وجوب الاجتناب عن الجميع، لتساوي نسبة العلمين إلى التنجيز، وعدم تقدّم أحدهما على الآخر، بل لو فرضنا تقدّم أحد العلمين على الآخر أيضاً، لما كان العلم السابق مانعاً عن تنجيز اللاحق إذا لم يكن المعلوم سابقاً على المعلوم الآخر، فإنّ الميزان في عدم تأثير العلم الثاني تأخّر المعلوم لا تأخّر نفسه. ومن الواضح عدم تأخّر المعلوم بالعلم الثاني عن المعلوم [بالعلم] الإجمالي في خصوص الأخبار، وإذا كان كذلك فلا موجب لعدم تأثير العلم بالتكاليف المردّدة بين الأخبار وغيرها، وانحلاله بخصوص العلم الإجمالي في موارد الأخبار.

وثانياً: سلّمنا انحلال العلم الإجمالي الثاني بالثالث لكن ليس مقتضى ذلك هو وجوب الأخذ بكلّ خبر ظنّ صدوره، بل اللازم منه هو وجوب الأخذ بكلّ خبر ظنّ بمطابقة مؤدّاه للواقع، وذلك لما عرفت من أنّ وجوب العمل بالأخبار إنّما هو لأجل اشتمالها على الأحكام الواقعيّة الصادرة عنهم عليهم السلام وعليه فإذا حصل الظنّ بمطابقة خبر للواقع ولو من جهة الشهرة، فيجب الأخذ به، وما لم يكن كذلك فلا يجب الأخذ به ولو كان مظنون الصدور.

ولا يخفى أنّ الذي ذكرناه في الجواب الثاني إنّما هو ملخّص ما أفاده الشيخ الأنصاري ﷺ في المقام[1].

وكان ظاهر كلام الأُستاذ العلّامة -دام ظلّه- أنّه بصدد تقريب ما أفاده الشيخ في المقام، ولكن ظاهر تقريبه كان يفيد معنى آخر

وحاصله: إنّا وإن سلّمنا اختصاص الحجّيّة بالأخبار التي ظنّ بصدورها ولكنّه إذا حصل الظنّ من الشهرة بكون الحكم الواقعي هو وجوب صلاة الجمعة مثلاً، فلا محالة يظنّ بصدور ذلك من الأئمّة -سلام الله عليهم- فلا بدّ من العمل بمقتضى تلك الشهرة أيضاً، ولعلّه -دام ظلّه- أراد ما ذكرناه في تفسير عبارة الشيخ ﷺ وإلّا فظاهر ما أفاده لا يستقيم فإنّ الظنّ بصدور الحكم من الإمام ﷺ لا دليل على اتّباعه على الفرض، إذ المفروض اختصاص الحجّيّة بخصوص الأخبار المظنون صدورها، فيلزم من وجود خبر يقيني ظنّ صدوره، وبالشهرة المذكورة لا يمكن استكشاف وجود خبر كذلك، كما هو واضح.

وثالثاً: إنّ لزوم العمل بالأخبار إن كان لأجل الانسداد فلازمه انحصار حجّيّتها بخصوص الأحكام الإلزاميّة، ولا يمكن إثبات الإباحة والاستحباب ولا تقييد المطلقات أو تخصيص العمومات بها[2].

وهذا بناءً على تقدير تقريب مقدّمات الانسداد من باب الحكومة واضح، وكذا بناءً على الكشف، كما سيظهر إن شاء الله تعالى.

الوجه الثاني: [من وجوه الأدلّة العقليّة على حجّيّة الخبر]

إنّا نعلم بصدور أقوال كثيرة من المعصومين ﷺ، الموجودة فيما بأيدينا من

---

١. فرائد الأُصول، ص ١٠٤.

٢. فرائد الأُصول، ص ١٠٤.

الأخبار فتكون مؤدّياتها -بعد تنزيل ظهوراتها منزلة الواقع وإثبات حجّيّة صدورها بمقتضى الأصل العقلائي- أحكاماً ظاهريّة، وإذا ثبت في موارد الأخبار أحكاماً ظاهريّة بمقدار المعلوم [بالعلم] الإجمالي المتوسّط أو أزيد فلا محالة يكون منحلّاً بذلك، ولا يوجب ضمّ بقيّة الأمارات إلى الأخبار زيادة في المعلوم بالإجمال أصلاً، لأنّ وجود الأحكام الظاهريّة مخصوص بالأخبار، فضمّ غيرها إليها لا يوجب زيادة في هذا المعلوم كما كان يوجب في التقريب الأوّل.

والحاصل أنّ منشأ دعوى الانحلال لو كان العلم بوجود الأحكام الواقعيّة في الأخبار الناشئة من تراكم الظنون لكان ضمّ بقيّة الأمارات إليها موجباً لزيادة المعلوم لا محالة، وأمّا إذا كان منشأه وجود الأحكام الظاهريّة بمقدار المعلوم بالإجمال أو أزيد في خصوص الأخبار، فلا يوجب ضمّ البقيّة إليها زيادة في المعلوم، فيكون المقام نظير ما إذا علم بوجود عشرين موطوءة من الغنم في قطيع غنم ثمّ علم [بالعلم الاجمالي] بوجود عشرين في خصوص طائفة خاصّة منها الموجب لانحلال العلم الأوّل، ثمّ قام البيّنة على وجود عشرين أو أزيد موطوءة في خصوص البيض من الطائفة الخاصّة، فكما لا ريب في أنّ قيام البيّنة -الموجب لجعل الحكم الظاهري- يستلزم انحلال العلم الإجمالي، فكذلك ثبوت الأحكام الظاهريّة في خصوص الأخبار بمقدار المعلوم بالإجمال أو الأزيد موجب لانحلال العلم الإجمالي المتوسّط.

ويرد على هذا التقرير أوّلاً: ما يرد على ما أفاده المحقّق صاحب ***الحاشية*** وصاحب ***الفصول***[1] قدّس سرّهما في تقريب حجّيّة الظنّ بالطريق من العلم الإجمالي بجعل طرق مخصوصة غير متميّزة لنا بخصوصهما، إذ لا فارق بين مقامنا وبين ما أفاده إلّا في أنّ الشبهة في المقام مصداقيّة، إذ المفروض العلم بصدور أخبار كثيرة غير متميّزة

١. هداية المسترشدين، ص ٣٩١، الفصول، ص ٢٧٧.

بأشخاصها، فيعمل في تعيينها بالظنّ، وأمّا الشبهة على ما أفاده فحكميّة، وإنّما يعمل بالظنّ في تعيين كلّي الحجّيّة من غيرها.

وحاصل الإيراد المشترك هو: إنّا قد ذكرنا مراراً أنّ الحجّيّة والطريقيّة وإن كانتا تشتركان مع بقيّة الأحكام في استحالة أخذ العلم بهما في موضوعهما إلّا أنّهما تفترقان عنها بأنّ الحجّيّة حيث إنّ معناها الوسطيّة في الإثبات فلا يترتّب على وجودها الإنشائي أثر أصلاً، بل لا بدّ في ترتّب الأثر عليها من وصولها إلى المكلّف موضوعاً وحكماً. وهذا بخلاف بقيّة الأحكام فإنّ محرّكيّتها وباعثيّتها وإن كانت تتوقّف على الوصول إلّا أنّه ربّما يترتّب الأثر على وجوداتها الواقعيّة ولو مع عدم الوصول، كالإعادة والقضاء، فالتعبّد بالظهور الموجب لجعل الحكم الظاهري إنّما يكون عند ثبوت الصدور ووصول الحجّة، ويستحيل التعبّد بظهور ما لم يصل، وحيث إنّ الأخبار الصادرة من المعصومين ﷺ غير واصلة لنا أشخاصها -كما هو المفروض- فلا يمكن أن تتّصف بالحجّيّة، ومعه لا يمكن التعبّد بظهوراتها حتّى يكون هناك أحكاماً ظاهريّة موجبة لانحلال المعلوم بالإجمال.

وممّا ذكرناه يظهر وجه عدم جريان أصالة عدم الصدور تقيّة أيضاً.

وثانياً: إنّا وإن سلّمنا ثبوت الأحكام الظاهريّة في موارد الأخبار بمقدار المعلوم بالإجمال أو أزيد إلّا أنّه إنّما يوجب الانحلال إذا وجب الاحتياط في تلك الموارد مطلقاً، وأمّا إذا رخّص في تركه في الموهومات والمشكوكات، للزوم العسر، فلا يصير العلم الإجمالي الصغير موجباً لانحلال العلم المتوسّط، ضرورة احتمال وجود الأحكام الواقعيّة في المشكوكات والموهومات من الاخبار.

فإن قلت: الميزان في الانحلال إنّما هو العلم بوجود الأحكام الظاهريّة في موارد الأخبار بمقدار المعلوم بالإجمال أو أزيد لا بوجوب امتثال هذا العلم والاحتياط

في أطرافه، فعدم وجوب الاحتياط في أطرافه لا يضرّ بانحلال العلم الإجمالي أصلاً.

قلت: قد ذكرنا أنّ من شرائط تأثير العلم الإجمالي أن يكون موجباً لتنجّز التكليف على كلّ تقدير، وهذا إنّما يتحقّق مع وجوب الاحتياط ليس إلّا، فإذا لم يجب الاحتياط، فلا يكون العلم الإجمالي مؤثّراً، ومعه لا يكون وجه للانحلال أبداً.

فإن قلت: سلّمنا أنّ الانحلال إنّما يتفرّع على وجوب الاحتياط وتأثير العلم الإجمالي في تمام أطرافه، إلّا أنّ ذلك إنّما يتمّ على تقدير تقريب مقدّمات الانسداد على نحو الحكومة دون الكشف، كما هو المختار، إذ بناءً عليه يكون الظنّ طريقاً معتبراً من قبل الشرع، و إذا كان المظنونات بمقدار المعلوم بالإجمال أو أزيد، فلامحالة ينحلّ العلم الإجمالي، ويكون غير موارد المظنونات من الأخبار مورداً لجريان الأُصول.

قلت: حجّيّة الظنّ من باب الكشف إنّما تترتّب على جريان مقدّمات الانسداد، ومنها انحلال العلم المتوسّط بالعلم الإجمالي الصغير، ضرورة أنّه لولا ذلك لما كان لجريان الانسداد في خصوص الأخبار مجال أصلاً، بل يكون المرجع هو الانسداد الكبير، فلو كان انحلال العلم الإجمالي المتوسّط بالعلم الإجمالي الصغير متوقّفاً على جريان مقدّمات الانسداد حتّى ينتج حجّيّة الظنّ من باب الكشف لزم الدور.

فتحصّل: من جميع ما ذكرناه عدم صحّة الاستدلال على حجّيّة الخبر بإجراء مقدّمات الانسداد في خصوص موارد الأخبار على كلّ من الوجهين.

الوجه الثالث: [من وجوه الأدلّة العقليّة على حجّيّة الخبر]

ما ذكره في الوافية مستدلّاً به على حجّيّة الأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة للشيعة.

وحاصله: دعوى القطع ببقاء التكليف سيّما بالأُصول الضروريّة كالصوم والصلاة وكذا المتاجر والأنكحة، مع أنّ جلّ أجزائها وشرائطها إنّما تثبت بالخبر الغير القطعي بحيث نقطع بخروج هذه الأُمور عن حقائقها عند ترك العمل بخبر الواحد[1].

وفيه أوّلاً: أنّ دائرة العلم الإجمالي لا تنحصر بخصوص الأخبار المشروطة بما ذكر، بل تعمّ مطلق الأخبار فاللازم هو الاحتياط أو العمل بكلّ خبر ظنّ صدوره ممّا دلّ على الجزئيّة أو الشرطيّة.

وثانياً: إنّ مقتضى ذلك هو وجوب العمل بخصوص الأخبار المثبتة للتكليف ليس إلّا، فلا يثبت حجّيّة الأخبار حتّى النافية منها بحيث يمكن تقييد المطلقات أو تخصيص العمومات بها كما هو المدّعى.

الوجه الرابع: [من وجوه الأدلّة العقليّة على حجّيّة الخبر]

ما ذكره المحقّق صاحب الحاشية ﷺ وهو: أنّ الرجوع إلى الكتاب والسنّة ثابت بالإجماع والضرورة، فإن أمكن الرجوع إليهما على وجه يحصل العلم فهو وإلّا فالمتّبع هو الظنّ[2].

وفيه أوّلاً: أنّ ما ذكره بعض مقدّمات الانسداد فإن ضمّ إليه بقيّة المقدّمات فهو، وإلّا فلا يترتّب عليه بخصوصه شيء أصلاً.

وثانياً: أنّ مراده من السنّة إن كان هي السنّة الواقعيّة -أعني بها قول المعصوم وفعله وتقريره ﷺ- فالمحذور الذي يلزم من إهمالها إنّما هو بعينه المحذور المترتّب على إهمال الأحكام الواقعيّة، فيرجع هذا الوجه إلى الانسداد الكبير، ولا يكون لخصوص الأخبار خصوصيّة أصلاً.

---

١. الوافية، ص ١٥٩.

٢. هداية المسترشدين، ص ٣٩٧.

وإن كان مراده ﷺ منها هي السنّة الحاكية لعقول المعصوم أو فعله أو تقريره فمحذور إهمالها إنّما هو المحذور المذكور في الوجه الأوّل من الأدلّة العقليّة على حجّيّة الخبر الواحد بعد فرض كون حجّيّة الأخبار من باب الطريقيّة، فيرد عليه الإيرادات المذكورة على كلّ من التقريبين اللذين ذكرناهما فيه.

هذا كلّه في الوجوه التي ذكروها على حجّيّة خصوص الخبر.

[حجّيّة مطلق الظنّ]

وأمّا الوجوه المذكورة لحجّيّة مطلق الظنّ فهي أربعة.

ولا بأس قبل الشروع في ذلك من بيان اصطلاح وهو: أنّ المراد من الظنّ الخاصّ هو الظنّ الثابت حجّيّته بغير دليل الانسداد ولو كان مفاد ذلك الدليل هو حجّيّة مطلق الظنّ، كما أنّ المراد من الظنّ المطلق هو الظنّ الثابت حجّيّته بدليل الانسداد ولو كان مقتضاه حجّيّة طائفة خاصّة من الظنون كالظنّ الاطمئناني -مثلاً- دون غيرها.

[الوجوه الأربعة التي ذكرت لحجّيّة مطلق الظنّ]

إذا عرفت ذلك، فنقول:

[الوجه الأوّل: أنّ في مخالفة الظنّ ظنّ العقاب فدفعه واجب عقلاً]

الوجه الأوّل الذي استدلّ به على حجّيّة مطلق الظنّ هو: أنّ في مخالفة المجتهد لما ظنّه من الوجوب أو الحرمة ظنّاً بالضرر -وهو العقاب أو المفسدة في الترك أو الفعل- ودفع الضرر المظنون لازم بحكم العقل، فيجب العمل بكلّ مظنون.

وقد أُورد على هذه القاعدة بوجوه:

منها: ما عن الحاجبي[١] من منع الكبرى بتقريب: أنّ دفع الضرر المظنون -بناءً على التحسين والتقبيح العقليّين- أمر مستحسن لا أنّه واجب عقلاً.

وفيه أوّلاً: أنّ حكم العقل بوجوب دفع العقاب المظنون بل المحتمل ليس مبتنياً على قاعدة التحسين والتقبيح، وكلّ منهما أجنبيّ عن الآخر رأساً، فإن حكمه بوجوب دفع العقاب إنّما هو بعد تماميّة الحكم من قبل المولى، ومرتبته مرتبة الامتثال، فهو حكم في سلسلة المعلولات، وحكم الشارع في هذا المقام إرشادي ليس إلّا، وهذا بخلاف حكمه بالتحسين والتقبيح، فإنّ حكمه بذلك إنّما هو في سلسلة العلل المترتّب عليها حكم مولوي شرعي بناءً على ثبوت قاعدة الملازمة، فأين أحد الحكمين من الآخر؟

وثانياً: أنّ حكم العقل بلزوم دفع العقاب المظنون أو المحتمل ممّا أطبق عليه العقلاء، وعليه يتفرّع لزوم الفحص عن أصل الدين وأحكامه، ولولا ذلك لما وجب النظر في المعجزة، فيلزم إفحام الأنبياء وإبطال الشرائع مطلقاً، ومع ذلك كيف يمكن أن يقال: إنّ دفع العقاب المظنون أمر مستحسن، لا أنّه واجب عقلاً؟!

ومنها: ما عن ***العدّة والغنية***[٢] من أنّ الحكم المذكور مختصّ بالأُمور الدنيويّة دون الأُخرويّة كالعقاب.

وفيه: أنّ الضرر الأُخروي أعظم بمراتب من الضرر الدنيوي فكيف يمكن الالتزام بوجوب الدفع في الثاني دون الأوّل؟ إلّا أنّه يمكن أن يكون مرادهما أن حكم العقل بوجوب الدفع من باب التحسين والتقبيح يختصّ بخصوص الأُمور الدنيويّة دون الأُخرويّة لما عرفت من أنّ حكم العقل فيها أجنبيّ عن حكمه بالتحسين والتقبيح رأساً.

---

١. منتهى الوصول والأمل، ص ٧٦.

٢. العدّة، ج ١، ص ١٠٧؛ الغنية، ص ٣٦٣ (قسم أُصول الدين).

ومنها: النقض بالأمارات التي قام الدليل القطعي على عدم اعتبارها كالقياس ونحوه، فلو كان دفع الضرر المظنون لازماً بحكم العقل لما كان قابلاً للتخصيص، فمن عدم اللزوم، لو في مورد واحد يستكشف عدم اللزوم مطلقاً.

وفيه: أنّ حكم العقل إنّما هو فرع تحقّق موضوعه، وهو الظنّ بالعقاب ومع القطع يكون العمل بالقياس منهيّاً عنه لما كان هناك احتمال ضرر في تركه فضلاً عن الظنّ به.

هذا، وقد أُورد على هذا النقض بوجهين آخرين:

الأوّل: الالتزام بعدم حرمة العمل بها في حال الانسداد، ودعوى اختصاص النهي بحال الانفتاح.

وفيه: أنّ ذلك مخالف للإجماع بل الضرورة.

الثاني: أنّ الممنوع إنّما هو العمل بهذه الأمارات من باب التعبّد والتديّن لا من باب الرجاء والاحتياط، كما في المقام.

وفيه: أنّ من المقطوع إلغاء الشارع لهذه الأمارات مطلقاً بحيث لا يرضى للاعتناء بشأنها ولو كان من باب الاحتياط والرجاء.

فالتحقيق في الجواب هو منع الصغرى بدعوى: أنّ الظنّ بالوجوب أو الحرمة لا يستلزم الظنّ بالمفسدة ولا الظنّ بالعقاب أصلاً.

وتوضيح ذلك إنّما هو برسم مقدّمات:

الأُولى: أنا قد ذكرنا مراراً أنّ العقل المستقلّ بالحكم في باب الإطاعة والعصيان كما يحكم على العبد بلزوم فحصه عن أحكام مولاه واستعلامها من مظانّها بحيث لو أخلّ بذلك لكان مورداً لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، كذلك يحكم على المولى بلزوم إرساله الرسل، وإنزاله الكتب، وإيصال الأحكام على العبيد، وعدم

صحّة عقابه على المخالفة من دون ذلك، فحكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل إنّما يتحقّق عند إخلال العبد بوظيفته، كما أنّ حكمه بقبح العقاب بلا بيان إنّما يتحقّق فيما إذا كان القصور من طرف المولى. فقاعدة القبح تكون حاكمة على قاعدة وجوب دفع الضرر ورافعة لموضوعها، ويستحيل ورودهما على مورد واحد. ولو شكّ في مورد أنّه داخل في أيّ القاعدتين فيحكم بدخوله في مورد قاعدة وجوب دفع الضرر، لاحتمال الضرر مع عدم الجزم بجريان قاعدة القبح وجداناً.

الثاني: إنّ مناطات الأحكام -التي لا سبيل للعقل إلى إدراكها- تنقسم إلى قسمين: فمنها: ما لا يرضى الشارع بفواتها حتّى عند الجهل، كالدماء والفروج والأعراض.

ومنها: ما لا تكون بهذه المثابة من الأهمّيّة، وليس فيها اقتضاء اهتمام الشارع بها حتّى في تلك الحال.

أمّا القسم الأوّل: فالأحكام الواقعيّة الناشئة منها حيث إنّها قاصرة عن الباعثيّة حال الجهل فلا محالة يلزم على الشارع جعل متمّم لها، حفظاً لأغراضها بإيجاب الاحتياط في مواردها.

وأمّا القسم الثاني: فالأحكام الواقعيّة في مواردها إن وصلت فبها، وإلّا فلا يكون مجال لإيجاب الاحتياط أصلاً، وطريق استكشاف كلّ من القسمين عن الآخر إنّما هو جعل الاحتياط وعدمه، فلو شككنا في مورد أنّ المناط من أيّ القسمين، فمن نفس عدم إيجاب الاحتياط نستكشف كون المناط من قبيل الثاني دون الأوّل، كما أنّه لو شككنا في إيجاب الاحتياط وعدمه نتمسّك بأصالة البراءة، فإنّ جعل الاحتياط -الذي هو متمّم للجعل الأوّل- من شؤون المولى ووظيفته، فالعقاب على المخالفة مع عدم وصول هذا الحكم من قبله عقاب بلا بيان.

والحاصل: أنّ حال إيجاب الاحتياط حال نفس الأحكام الواقعيّة في جريان

أصالة البراءة عند الشكّ فيها، فتحصّل أنّ مقتضى الشكّ في الأمر الثاني على خلاف مقتضاه في الأمر الأوّل.

الثالثة: أنّ المناطات التي تكون الأحكام تابعة لها إمّا أن تكون في موارد الأحكام الوجوبيّة أو التحريميّة والأحكام الوجوبيّة إمّا أن تكون عباديّة أو غيرها.

أمّا الأحكام العباديّة: ففوت الملاكات عند الجهل بها لأجل قصور في أنفسها، وعدم تمكّن المكلّف من إدراكها بعد اشتراطها بقصد القربة الغير المتمشّي من الجاهل.

وأمّا في غير العباديّات فالفائت عند الجهل إنّما هي مصالح إلزاميّة نوعيّة أو شخصيّة، وليس في ترك المصلحة ضرر أصلاً، فلا يكون الظنّ بالوجوب ظنّاً بالمفسدة والضرر في المخالفة.

وأمّا الأحكام التحريميّة فإن كان المناط فيها مفاسد نوعيّة فلا يلزم من اقتحامها ضرر على المكلّف، وإن كان مفاسد شخصيّة فحيث إنّ الشارع لم يوجب الاحتياط في موارد الظنّ بها فمن ذلك نستكشف عدم الاهتمام بها، وعدم قابليتها للملاكيّة في مقام الثبوت والواقع، فلا يكون في مخالفة الحكم المظنون ظنّ بالوقوع في الضرر -وهو المفسدة- أصلاً.

وممّا ذكرناه يظهر عدم لزوم التدارك من الشارع المرخّص في الموارد المشتبهة، فإنّ ترخيصه وعدم إيجابه الاحتياط إنّما هو لأجل عدم اقتضاء المناطات لذلك الجعل وقصورها في أنفسها، فلا يستند الفوت إلى الشارع حتّى يجب عليه تداركها.

هذا، مضافاً إلى أنّا قد ذكرنا سابقاً أنّ لزوم التدارك إنّما يتصوّر في زمان الانفتاح في صورة واحدة، وهي ما إذا كان المناط شخصيّاً وكان الحكم تحريميّاً حتّى يلزم من جعل الطريق إلقاء المكلّف في المفسدة، فيحكم بلزوم التدارك بالالتزام بالمصلحة

السلوكيّة، وأمّا إذا فرض انسداد باب العلم -كما في محلّ الكلام- فلا يكون في فوت المناطات محذور أصلاً حتّى يحتاج إلى التدارك.

هذا كلّه في بيان عدم استلزام الظنّ بالحكم للظنّ بالمفسدة.

وأمّا بيان عدم استلزامه الظنّ بالعقاب فتوضيحه: أنّ العقاب إذا كان من لوازم مخالفة نفس الحكم الواقعي فلا ريب أنّ الظنّ به يكون ملازماً للظنّ بالعقاب لا محالة، وأمّا إذا كان العقاب متفرّعاً على المعصية ومخالفة الحكم المنجّز فلا، وحيث إنّ المفروض عدم قيام الدليل على حجّيّة مطلق الظنّ ومنجّزيّته فلا يكون هناك ظنّ بالعقاب أصلاً.

ثمّ إنّ في كلمات شيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ مواقع للنظر لا بأس بالإشارة إليها:

الأوّل: ما أفاده بقوله اللّهمّ[1]... إلى آخره، من احتمال عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان مع الظنّ بالوجوب والحرمة، وتبعه على ذلك المحقّق صاحب ***الكفاية***[2] ﷺ.

وفيه: أنّ الظنّ ما لم تثبت حجّيّته وطريقيّته -كما هو المفروض- لا يكون بياناً، ومع عدم بيانيّته لا يكون مانع عن جريان القاعدة أصلاً.

وبالجملة، موضوع القاعدة ليس هو الشكّ، بل كلّ ما لا يكون حجّة وبياناً، فالظنّ الذي لا يكون حجّة يجري عليه حكم الشكّ، ويحكم معه العقل بقبح العقاب بلا بيان.

الثاني: ما أفاده بقوله: فالأُولى أن يقال[3] إلى آخره، فإنّه التزم ﷺ بملازمة الظنّ بالحكم مع الظنّ بالمفسدة، لكنّه ﷺ التزم بالتدارك وجريان الأصل في مورده.

---

١. فرائد الأُصول، ص ١٠٨.

٢. كفاية الأُصول، ص ٣٥٤.

٣. فرائد الأُصول، ص ١٠٩.

وفيه: ما عرفت من عدم الملازمة بين الظنّين، وعدم الاحتياج إلى الالتزام بالتدارك أصلاً.

الثالث: ما أفاده في آخر كلامه من أنّ الضرر المظنون يتدارك بالأدلّة الظنّيّة الدالّة على البراءة أو الاستصحاب[1].

وفيه: أنّه لا يعقل الجمع بين قاعدة وجوب دفع الضرر المظنون وبين التدارك اللازم من جريان الأُصول النافية، فإنّه مع تسليم كون المورد من موارد القاعدة وحصول الظنّ بالعقاب لا يمكن جريان الأُصول حتّى يترتّب عليها التدارك، كما أنّه مع عدم تسليم كونه من مواردها لا وجه للالتزام بالتدارك، فالالتزام بهما مستلزم للجمع بين النقيضين.

الوجه الثاني: [لزوم ترجيح المرجوح على الراجح عند عدم الأخذ بالظنّ وهو قبيح عقلاً]

أنّه لو لم يؤخذ بالظنّ لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح.

وفيه: أنّه أحد مقدّمات دليل الانسداد، ولا يترتّب عليه أثر إلّا بعد ضمّ بقيّة المقدّمات إليه، فلا يكون وجهاً آخر في قباله.

الوجه الثالث: [لزوم التنزّل إلى الظنّ بعد رفع الاحتياط التامّ]

إنّا نعلم إجمالاً باحكام كثيرة، ومقتضى ذلك و إن كان هو الاحتياط إلّا أنّ استلزامه العسر المرفوع في الشريعة أوجب التنزّل إلى الظنّ.

وفيه: أنّ ذلك أيضاً بعض مقدّمات دليل الانسداد، ولا يترتّب عليه بخصوصه مع عدم ضمّ بقيّة المقدّمات إليه أثر أصلاً.

---

١. فرائد الأُصول، ص ١١٠.

[الوجه الرابع: دليل الانسداد]

الوجه الرابع هو الدليل المعروف بدليل الانسداد، وهو مؤلّف من مقدّمات يترتّب عليها حكم العقل بلزوم كون الظنّ حجّة شرعية، الذي هو معنى الكشف أو حكم العقل بلزوم الإطاعة الظنّيّة الذي هو من صغريات كلّي حكم العقل بوجوب الإطاعة الواقع في سلسلة معلولات الحكم الشرعي، وهذا معنى الحكومة. والاختلاف بين الكشف والحكومة إنّما هو من جهة الاختلاف في تقرير المقدّمات، كما سيتّضح إن شاء الله تعالى.

[مقدّمات دليل الانسداد]

المقدّمة الأُولى: دعوى انسداد باب العلم والعلمي في معظم الأحكام الشرعيّة، وهذه هي عمدة مقدّماته، وتصديق هذه المقدّمة وتكذيبها إنّما يعلم بالرجوع إلى ما ذكرناه سابقاً في وجه حجّيّة الظواهر وسند الأخبار الموثوق بها، فإن تمّ ذلك فلا تصل النوبة إلى مقدّمات الانسداد، فجريان مقدّمات الانسداد فرع المنع عن حجّيّة الظهور أو عن حجّيّة سند الأخبار على سبيل منع الخلوّ، ومع تسليمها -كما هو المختار- لاتصل النوبة إلى حجّيّة الظنّ المطلق بدليل الانسداد.

والعجب من المحقّق القمّيّ[1] ﷺ وبعض من تبعه حيث ذهبوا إلى حجّيّة الظنّ المطلق بدليل الانسداد -ولو مع تسليم حجّيّة الظواهر وسند الأخبار- مدّعين بأنّ حجّيّتهما إنّما هي لأجل كونهما ظنّاً لا لخصوصيّة فيهما.

وفيه أوّلاً: إنّ هذا الاحتمال لا يعتمد عليه في قبال ظواهر الأدلّة.

وثانياً: إنّ لازم ذلك هو دعوى أنّ الدليل الدالّ على حجّيّة الخبر يدلّ على حجّيّة كلّ ظنّ، وأين ذلك من دليل الانسداد؟

---

١. قوانين الأُصول: ١: ٤٥٢.

ثمّ لا يخفى أنّ المحقّق صاحب ***الكفاية***[١] ﷺ زاد في المقدّمات مقدّمة أُخرى، وجعلها المقدّمة الأُولى، وهي العلم ببقاء التكاليف حال الانسداد زعماً منه أنّ الترتيب الطبيعي يقتضي ذلك، إذ لولا العلم ببقاء التكاليف، لما كان مجال لدعوى الانسداد أبداً.

وهذا منه ﷺ عجيب، فإنّه إن أراد من العلم ببقاء التكاليف عدم نسخ الشريعة وبقاء أحكامها إلى يوم القيامة، فهو من ضروريّات الدين ومن الأُمور المسلّمة في المقام، فلا معنى لجعلها من المقدّمات، وإلّا فليجعل إثبات الصانع والنبوّة مع المقدّمات أيضاً.

وان أراد منه لزوم التعرّض لها في فرض الانسداد وعدم جوازإهمالها، فهي عين المقدّمة الثانية، وليست في قبالها مقدّمة أُخرى، فالأولى جعل المقدّمات أربع، كما صنعه العلّامة الأنصاري[٢] ﷺ.

المقدّمة الثانية: أنّه يجب التعرّض لامتثال الأحكام الواقعيّة وعدم جواز إهمالها، وهذه المقدّمة لها مدارك ثلاثة:

الأوّل: الإجماع القطعي من العلماء على أنّ المرجع على تقدير انسداد باب العلم ليس هو الرجوع إلى أصالة البراءة أو أصالة العدم، وليس دعوى الإجماع في المقام مبنيّة على مشاهدة كلماتهم في هذا المقام، ضرورة أنّ مسألة الانسداد من المسائل الحادثة، وقلّ من تعرّض لها، وإنّما هي مبتنية على فهم ذلك من مطاوي كلماتهم ومعلوميّة مذاقهم، وقد تعرّض شيخنا العلّامة الأنصاري[٣] ﷺ لاستفادة ذلك من موارد كلماتهم، فراجع.

---

١. كفاية الأُصول، ص ٣٥٦.

٢. فرائد الأُصول، ص ١١١ و١١٢.

٣. فرائد الأُصول، ص ١١٢ ومابعدها.

فإن قلت: سلّمنا قيام الإجماع على عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة على تقدير الانسداد، لكن ذلك ليس إلّا إجماعاً تقديريّاً وأيّ فائدة تترتّب على الإجماع التقديري؟

قلت: الإجماع ليس تقديريّاً وإنّما التقدير في المجمع عليه، وهو عدم جواز الاقتصار على القطعيّات وإهمال الوقائع المشتبهة في فرض الانسداد، وليس التقدير في هذا الحكم إلّا كالتقدير في تمام الأحكام الشرعيّة المعلّقة على وجود موضوعاتها، كما هو شأن القضايا الحقيقيّة، فحال الإجماع في المقام في كونه كاشفاً قطعيّاً عن الحكم الشرعي كحال بقيّة الإجماعات من دون خصوصيّة في المقام أصلاً.

الثاني: لزوم الخروج من الدين من الإهمال، ولا نعني بذلك الارتداد، بل المراد منه أنّ من لا يتعرّض لامتثال الأحكام الشرعيّة بوجه يعدّ في نظر أهل الديانة غير مبال بالدين وخارجاً عن ربقته. وهذا المحذور محذور شرعي لا يدور مدار حرمة المخالفة القطعيّة.

الثالث: لزوم المخالفة القطعيّة من الإهمال وعدم التعرّض لامتثال الأحكام المعلومة. وهذا الوجه يبتني على القول بمنجّزية العلم الإجمالي إمّا مطلقاً أو بالقياس إلى حرمة المخالفة القطعيّة فقط.

ولا يخفى أنّا لو استندنا في إبطال الإهمال وعدم التعرّض لامتثال الأحكام بوجه إلى أحد الوجهين السابقين اللذين مدركهما حكم الشرع بذلك، فيكون ذلك أساساً للكشف، فإنّ حكم الشارع بذلك يوجب جعل الطريق لا محالة.

وأمّا إذا كان المستند هو حكم العقل بوجوب الموافقة القطعيّة للعلم الإجمالي، فيكون ذلك أساساً للحكومة وحكم العقل بوجوب الإطاعة الظنّيّة عند عدم التمكّن من الإطاعة القطعيّة.

نعم، إذا كان المستند هو حكم العقل بحرمة المخالفة القطعيّة فقط من دون بناء على وجوب الموافقة القطعيّة أيضاً -كما هو أحد الأقوال في مسألة العلم الإجمالي- فلا يكون لهذه المقدّمة ارتباط خاصّ بخصوص الكشف أو الحكومة، وتجتمع مع كلّ واحد منهما.

المقدّمة الثالثة: عدم جواز الرجوع إلى الطرق المقرّرة للجاهل من التقليد أو الرجوع إلى أحد الأُصول الأربعة.

أمّا عدم جواز التقليد فواضح، ضرورة أنّه من شأن الجاهل، والمفروض أنّ القائل بالانسداد ربما يكون في أعلى مراتب الاجتهاد ويرى خطأ من ذهب إلى انفتاح باب العلم أو العلمي، وليس الحكم بوجوب رجوعه إلى الغير إلّا من باب الحكم برجوع العالم إلى الجاهل في نظره.

وأمّا عدم جواز الرجوع إلى البراءة فقد ظهر من المقدّمة الثانية، وهو عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة.

وأمّا الرجوع إلى الاستصحابات المثبتة للتكليف فهو -مع أنّه على تقدير صحّته لا يترتّب عليه فائدة في المقام، ضرورة قلّة الاستصحابات المثبتة في الفروع الفقهيّة جدّاً، فلا يكون ضمّها إلى القطعيّات موجباً لانحلال العلم الإجمالي- غير صحيح في نفسه، لما مرّت إليه الإشارة وسيجيء في محلّه إن شاء الله تعالى من أنّ الأُصول التنزيليّة -كالاستصحاب- لا يمكن إجراؤها في مورد العلم الإجمالي بخلافها وإن لم يلزم منه مخالفة عمليّة، وليس المحذور من الجريان هو لزوم التناقض في المدلول المختصّ بخصوص الاستصحاب كما أفاده العلّامة الأنصاري[1] ﷺ، بل المحذور ما ذكرناه من منافاة التنزيل مع العلم الوجداني بالخلاف، فإذا علم بطهارة أحد الإناءين

---

١. فرائد الأُصول، ص ٢٤١.

المعلوم نجاستهما سابقاً، فلا يمكن الحكم بالبناء على بقاء نجاستهما ولو لم يكن هناك مخالفة عمليّة.

ومن ذلك يظهر عدم جواز الرجوع إلى الاستصحابات النافية للتكليف أيضاً، مع أنّ فيها محذور لزوم المخالفة القطعيّة أيضاً.

وللمحقّق صاحب ***الكفاية*** ﷺ في المقام كلام يرجع حاصله إلى المنع عن مانعيّة العلم الإجمالي عن جريان الاستصحاب في الأطراف ما لم يلزم المخالفة القطعيّة منه أوّلاً[١].

ولو سلّم مانعيّته عنه في غير المقام فيمنع عن مانعيّته في المقام ثانياً بتقريب: أنّ العلم الإجمالي بمخالفة بعض الأُصول المثبتة للواقع إنّما هو باعتبار مجموع الأحكام، ومن الضروري أنّ شكّ المجتهد بالإضافة إليها ليس فعليّاً، وإنّما يكون الشكّ كذلك في كلّ مسألة مسألة، وليس في خصوصه علم بالمخالفة حتّى يكون مانعاً عن جريان الاستصحاب[٢].

ثمّ أفاد بعد ذلك أنّ ضمّ الأُصول المثبتة إلى القطعيّات ربما يوجب انحلال العلم الإجمالي، فلا يكون مانع من جريان الأُصول النافية أيضاً[٣].

ولا يخفى أنّ ما ذكره أوّلاً يبتني على أن يكون المانع من جريان الأُصول في أطراف ما ذكره العلّامة الأنصاري ﷺ من أنّ شمول أدلّة الأُصول لأطراف المعلوم بالإجمال يستلزم التناقض في مدلولها، ضرورة أنّ الشكّ المذكور في صدر رواية[٤] الاستصحاب كما يعمّ الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي كذلك اليقين المذكور في ذيلها

---

١. كفاية الأُصول، ص ٣٥٩ و٤٩٢.

٢. كفاية الأُصول، ص ٣٥٩-٣٦٠.

٣. كفاية الأُصول، ص ٣٦٠.

٤. التهذيب، ج ١، ص ٨-١١؛ الوسائل، ج ١، ص ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

-المعلّق عليه ناقضيّة اليقين السابق- يعمّ اليقين الإجمالي، فيلزم من ذلك الحكم بجريان الاستصحاب في كلّ من الأطراف مع الحكم بعدم الجريان في الواحد لا بعينه، وهذا هو محذور لزوم التناقض في المدلول[1].

وأورد عليه في الكفاية بما حاصله: أنّ عدم شمول الرواية -المشتملة على الذيل المذكور- لأطراف العلم الإجمالي لما ذكر من المحذور لا يستلزم عدم شمول بقيّة الروايات الغير المشتملة عليه، ضرورة أنّ إجمال أحد الدليلين لا يوجب سرايته إلى الأدلّة الأُخر. فبمقتضى الروايات العارية عنه يحكم بجريان الاستصحاب في الأطراف ما لم يلزم منه مخالفة عمليّة[2].

وأنت خبير بأنّ ما أفاده العلّامة الأنصاري ﷺ من المحذور -مع اختصاصه بخصوص الاستصحاب وعدم جريانه في غيره من الأُصول التنزيليّة- غير تامّ في نفسه، فإنّ الظاهر أنّ اليقين الناقض لا بدّ وأن يرد على مورد اليقين السابق. ومن الواضح أنّ اليقين الإجمالي ليس كذلك، فإنّ متعلّق اليقين السابق هو كلّ واحد من الأطراف ومتعلّق اليقين اللاحق الإجمالي هو الواحد لا بعينه، فلا يكون مثل هذا ناقضاً لكلّ واحد من الأيقان المتعلّق كلّ منها بكلّ واحد من الأطراف، بل المحذور من عدم الشمول هو ما عرفت من أنّ الأُصول التنزيليّة حيث إنّها منزّلة منزلة العلم الطريقي فلا يمكن التعبّد بها مع العلم الوجداني بالخلاف، فكيف يمكن البناء على نجاسة كلّ من الإناءين المعلوم طهارة أحدهما لا بعينه!؟ وهذا لا يفرق فيه بين الاستصحاب وغيره من الأُصول المتكفّلة للتنزيل.

وأمّا ما أفاده ﷺ ثانياً -من عدم المانع من جريان الأُصول المثبتة في المقام،

---

١. فرائد الأُصول، ص ٢٤١.

٢. كفاية الأُصول، ص ٤٩٢.

لعدم فعليّة الشكّ في تمام الأطراف حتّى يكون العلم الإجمالي بمخالفة بعضها للواقع موجباً لسقوط الجميع- فتوضيح بطلانه يتوقّف على بيان أمر، وهو أنّ الاستصحاب تارة يجري في الشبهات الموضوعيّة، وأُخرى في الشبهات الحكميّة من جهة احتمال النسخ، وثالثة: في الشبهات الحكميّة من جهة تغيير بعض حالات الموضوع، كما في الماء المتغيّر الزائل تغيّره من قبل نفسه المحكوم بالنجاسة من جهة الاستصحاب.

أمّا الاستصحاب في القسم الأوّل فجريانه لا يتوقّف على شكّ المجتهد، وإنّما يدور مدار فعليّة الشكّ من المقلّد مع وجود الموضوع الخارجي.

مثلا: لا بدّ أن يكون في الخارج ماء يقطع المكلّف بنجاسته ثمّ يشكّ في نجاسته حتّى يحكم بنجاسته للاستصحاب، وليس شأن المجتهد في أمثال تلك الشبهات إلّا الحكم بجريان الاستصحاب عند فعليّة الشكّ من المكلّفين.

وأمّا جريان الاستصحاب في القسم الثاني فمداره هو شكّ المجتهد ليس إلّا، وليس من شأنه عند الشكّ في النسخ إلّا الحكم بالبقاء من دون حاجة إلى وجود موضوع في الخارج أو فرض وجوده فيه. وجريان هذا القسم من الاستصحابات كالقسم الأوّل خارج عمّا هو محلّ الكلام في المقام من جريان الأُصول المثبتة.

وأمّا القسم الثالث فلا ريب أنّ جريان الاستصحاب فيه والحكم بنجاسة الماء المذكور- مثلاً- فرع فعليّة الشكّ من المجتهد، وفرض وجود ماء خارجي متغيّر زال عنه تغيّره من قبل نفسه من دون توقّف على وجود ماء كذلك في الخارج أو شكّ المقلّد فيه.

والوجه في ذلك: أنّ شأن المجتهد إنّما هو الإفتاء بما استنبطه من الأحكام وشأن المقلّد هو اتّباع رأيه وفتواه، فكما أنّه عند الشكّ في إرادة خلاف الظاهر يفتي على طبق الظاهر، ويجب على المقلّد اتّباعها وإن لم يحصل له شكّ في ذلك

بل كان غافلاً محضاً، فكذلك عند الشكّ في بقاء الحكم الكلّيّ مع تبدّل بعض الحالات يفتي ببقاء الحالة السابقة، ويجب على المقلّد اتّباعها. فشكّ المجتهد في بقاء مثل هذا الحكم يساوق شكّ عموم المكلّفين في ذلك، إذ شكّه في ذلك موجب لإفتائه بالبقاء الواجب اتّباعها عليهم.

وما يقال: من أنّ المجتهد نائب عن المقلّدين في الشكّ المذكوروفي جريان الاستصحاب في حقّه كلام لا معنى له، بل الوجه في الجريان هو ما ذكرناه ليس إلّا.

إذا عرفت ذلك فنقول: لا ريب أنّ حكم المجتهد بنجاسة الماء المذكورة يتوقّف على فعليّة شكّه كما عرفت. وأمّا علمه بأنّ هناك أحكام كلّيّة ثابتة على موضوعاتها المقدّروجوداتها، وعلمه بأنّ بعض تلك الموضوعات ربّما يتغيّربعض حالاتها، وأنّ وظيفته هوإجراء الاستصحاب في تلك الموارد فهولا يتوقّف على وجود شكّ وفعليّة استنباط أصلاً بل هو حاصل للمجتهد من أوّل الأمر، وفي عرض هذا العلم يعلم علماً إجماليّاً أيضاً بأنّ جملة من تلك الموارد -التي لا بدّ وأن يفتي فيها بالاستصحاب- مخالفة للواقع، أوأنّ هناك أمارات معتبرة قائمة على خلافها، وإذا كان كذلك فحيث إنّ الأحكام الشرعيّة كلّها في عرض واحد، والتدريجيّة إنّما هي في الاستنباط، فأوّل مسألة يشكّ المجتهد فيها لا يمكن له أن يفتي فيها بالحكم بمقتضى الاستصحاب، إذ نسبة العلم الإجمالي إلى الجميع على حدّ واحد وإن لم يكن الشكّ في الجميع فعليّاً.

وبالجملة، تدريجيّة الاستنباط واستفادة الحكم الشرعي من الأدلّة لا ربط لها بتدريجيّة نفس الأحكام الشرعيّة، ومع علم المجتهد بأنّ جملة من استنباطاته تكون مخالفة للواقع أو للدليل المعتبرعلى خلافها لا يمكن له الفتوى في أوّل مسألة يقوم فيها مقام الاستنباط.

هذا، مع أنّه لولم يكن هذا العلم الإجمالي مانعاً عن إجراء الأُصول المثبتة لما كان

مانعاً عن إجراء الأُصول النافية أيضاً، فإنّ المخالفة القطعيّة المانعة عن جريانها إنّما تكون كذلك فيما إذا كان الشكّ في تمام الأطراف فعليّاً، ومع عدمه لا مانع من إجرائها كما هو المفروض، فلا وجه للتفكيك بين الأُصول المثبتة والنافية، كما هو واضح.

ثمّ إنّ ما أفاده قدس سره: من احتمال انحلال العلم الإجمالي بضمّ الأُصول المثبتة إلى القطعيّات، يرد عليه أوّلاً: ما أشرنا إليه من أنّ الأُصول المثبتة في غاية القلّة والندرة، فكيف يمكن أن يكون ضمّها إلى القطعيّات موجباً لانحلال العلم الإجمالي!؟

وثانياً: لو سلّمنا انحلال العلم الإجمالي بالأحكام الواقعيّة بضمّها إلى القطعيّات، لكونها بقدرها لكنّ العلم الإجمالي بوجود أحكام كثيرة في الأمارات الموجودة بأيدينا يستحيل انحلاله بضمّ الأُصول المثبتة إلى القطعيّات، ضرورة وجود هذا العلم الإجمالي بعد إجراء الأُصول المثبتة أيضاً.

وأمّا الاحتياط فله مراتب ثلاث:

الأُولى: الاحتياط الموجب لاختلال النظام.

الثانية: الاحتياط الموجب للعسر والحرج.

الثالثة: الاحتياط غير الموجب لشيء منهما.

ويختلف الحال باختلاف المدرك في إبطال الإهمال وعدم التعرّض لامتثال الأحكام الشرعيّة رأساً، فإنّا إذا بنينا على بطلان ذلك من جهة الإجماع أو لزوم الخروج من الدين حتّى يكون البطلان مستنداً إلى الدليل الشرعي، فلا محالة يكون الاحتياط -على تقدير وجوبه- واجباً شرعيّاً بحكم العقل، إذ هو الطريق الواصل بنفسه أوّلاً، والمحرز للواقعيات من دون احتياج إلى معيّن آخر، لكن من المعلوم أنّ العقل لا يستقلّ بوجوبه شرعاً فيما إذا لزم منه اختلال نظام، وهو الاحتياط الكلّيّ في المظنونات والمشكوكات والموهومات.

وأمّا المرتبة النازلة منه الموجبة للعسر والحرج فأدلّة نفي الحرج وإن لم تكن رافعة لوجوب تلك المرتبة شرعاً -لما أشرنا إليه في بعض المباحث السابقة من أنّ أدلّة الحرج إنّما تكون حاكمة على الأحكام المجعولة، وترفعها عن الموارد الحرجيّة، وهي غير متكفّلة لإثبات عدم جعل حكم حرجي في الشريعة كلّيّاً. والحاصل: أنّ مفاد تلك الأدلّة تضييق دائرة الأحكام المجعولة لا نفي جعل الحكم الحرجي رأساً- إلّا أنّ هذه المرتبة أو ما دونها الغير الموجب للعسر والحرج أيضاً ليس طريقاً واصلاً بنفسه، لتردّد العقل بين وجوب هذه المرتبة من الاحتياط أو حجّيّة الظنّ شرعاً، فلا يستقلّ العقل بشيء من الأمرين من دون معيّن خارجي.

وأمّا إذا بنينا على بطلان الإهمال من جهة العلم الإجمالي ووجوب الموافقة القطعيّة عقلاً، فمن الضروري عدم استقلال العقل بذلك مع استلزامه للاختلال.

وهل يستقلّ به مع استلزامه العسر والحرج أم لا؟ الذي يظهر من المحقّق صاحب الكفاية ﷺ تفرّع ذلك على الاختلاف في معنى «لا حرج»[1] فإنّه إذا كان معناه نفي الحكم الحرجي بمعنى أنّ كلّ حكم ينشأ من قبله الحرج غير مجعول في الشريعة، فالأحكام الموجودة في أطراف العلم الإجمالي حيث إنّ الحرج ناشئ من قبلها فلا محالة تكون مرفوعة، ولا يجب الاحتياط مراعاة لها، وأمّا إذا كان معناه نفي الحكم بنفي الموضوع -كما هو مختاره[2] ﷺ- فلا يكون لأدلّة الحرج حكومة في المقام فإنّ الموجب للحرج هو الجمع بين المحتملات، وهذا غير محكوم بحكم شرعي حتّى يكون مرفوعاً، والمحكوم بالحكم الشرعي إنّما هي الموضوعات المشتبهة المردّدة بين الأطراف، وهي ليست بحرجية حتّى تكون أحكامها مرتفعة.

---

١. كفاية الأُصول، ص ٣٥٨.

٢. كفاية الأُصول، ص ٣٥٨.

وبالجملة، أدلّة نفي الحرج إنّما تكون حاكمة على الأحكام الشرعيّة دون الأحكام العقليّة، والموجب للعسر في المقام هو موضوع الحكم العقلي دون الشرعي. وأنت خبير بفساد ذلك.

أمّا أوّلاً: فلأنّ مفاد أدلّة نفي الحرج وإن سلّمنا أنّه نفي الحكم بنفي موضوعه إلّا أنّه لا إشكال في حكومتها على الأحكام الشرعيّة، وأنّها تنفي كلّ حكم شرعي يكون موضوعه حرجيّاً، بل لو لم نقل بالحكومة لقدّمت عليها أيضاً بالأظهريّة. وحينئذ فمقتضى تلك الأدلّة أنّ الموارد المحتملة التي يلزم من الاحتياط فيها حرج يكون الحكم الشرعي في تلك الموارد على تقدير وجوده فيها مرفوعاً، ويكون نتيجة ذلك هو التكليف المتوسّط بإتيان مقدار من المحتملات، وترك المقدار الزائد الموجب للعسر والحرج.

وتوضيح ذلك: أنّ حال الحرج في رفعه للأحكام الشرعيّة حال الاضطرار في رفعه لها من دون فرق بينهما، إلّا في أنّ الحرج لكونه رافعاً شرعيّاً يمكن أن يكون رافعاً لملاك الحكم أيضاً، وهذا بخلاف الاضطرار، فإنّه لا يرفع إلّا نفس الحكم دون ملاكه.

وسيجيء في مسألة الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالي أنّ الاضطرار إذا كان إلى بعض معيّن من الأطراف فإن كان قبل العلم الإجمالي بوجود التكليف بين الأطراف، فلا أثر للعلم الإجمالي أصلاً، وأمّا إذا كان بعده فيكون حال الاضطرار حال الفقدان في لزوم الاجتناب عن أطراف الغير المضطرّ إليه، ضرورة أنّ مقتضى الاضطرار هو ارتفاع الحكم عمّا اضطرّ إليه على تقدير وجود الحكم فيه لا مطلقاً.

وأمّا الاضطرار إلى الغير المعيّن فلا يفرق فيه بين سبقه على العلم الإجمالي أو تأخّره عنه في أن مقتضاه هو المعذوريّة في مخالفة الحكم الواقعي إذا صادف مورده للطرف المختار لا مطلقاً.

مثلاً: إذا علم بوجود النجاسة بين أحد الإناءين، وفرض اضطرار المكلّف إلى شرب واحد منهما، فمقتضى الاضطرار أنّ الإناء الذي يختار المكلّف شربه خارجاً إذا كان في الواقع هو الإناء النجس فلا محالة يكون المكلّف معذوراً في مخالفته، وأمّا إذا كان النجس هو الإناء الآخر فلا موجب لمعذوريّة المكلّف في ارتكابه، ضرورة أنّه لا يحتمل اضطرار المكلّف إلى شرب النجس في المثال، وإنّما يحتمل مصادفة ما يختاره في الخارج مع الإناء المتنجّس، ولازم ذلك هو المعذوريّة، في فرض المصادفة لا مطلقاً، وهذا هو التكليف المتوسّط من حيث التنجز.

وكذلك الحال في الحرج، فإذا كان رعاية المعلوم بالإجمال في بعض الأطراف حرجيّاً فلازم ذلك هو معذوريّة المكلّف عن مخالفة الأحكام الموجودة في تلك الموارد لا مطلقاً.

مثلاً: إذا علم بوجود تكاليف بين الموارد المظنونة والمشكوكة والموهومة والمفروض أنّ رعاية العلم الإجمالي في تمام تلك الأطراف مستلزمة للوقوع في العسر والحرج، فلازم ذلك هو ترك مقدار يرتفع به الحرج ليس إلّا، إذ لو كان التكاليف في تلك الموارد لكان المكلّف معذوراً في مخالفتها، وأمّا إذا كانت في غيرها فلا موجب للمعذوريّة، كما في الاضطرار [إلى الواحد لا بعينه].

وهل لزوم الحرج في المقام من رعاية العلم الإجمالي مطلقاً من قبيل الاظطرار إلى الواحد لا بعينه، أو من قبيل الاضطرار إلى المعيّن، نظراً إلى ضعف الاحتمال في طرف الموهومات؟ فيه كلام علمي لكنّه لا يترتّب عليه أثر في المقام، ضرورة أنّه لو كان من قبيل الاضطرار إلى المعيّن أيضاً لا بدّ من رعاية العلم الإجمالي في الجملة، فإنّ الحرج غير سابق على العلم الإجمالي حتّى يكون مانعاً عن تأثيره، كما في الاضطرار [إلى الواحد لا] بعينه.

نعم، تختلف رافعيّة الحرج للتكليف في الجملة بين كون بعض معيّن من الأطراف حرجيّاً وبين غيره في أنّ رافعيّته في الصورة الأُولى رافعيّة واقعيّة وموجبة لارتفاع الحكم الواقعي عن مورد الحرج والاضطرار، وهذا بخلاف الصورة الثانية، فإنّ الرافعيّة في تلك الصورة رافعيّة ظاهريّة وموجبة لمعذوريّة المكلّف في مخالفة التكليف الواقعي الموجود في الطرف المختار، فوجود التكليف المتوسّط وإن كان مشتركاً بين الصورتين إلّا أنّ ارتفاع الحكم في إحداهما واقعي، وفي الأُخرى ظاهري.

فتحصّل: أنّ أدلّة الحرج وإن لم تكن لها حكومة على الحكم العقلي بوجوب الاحتياط إلّا أنّها تكفي حكومتها على الأحكام الشرعيّة إذا صادفت مواردها لموارد الحرج.

وثانياً: أنّ عدم حكومة أدلّة الحرج على الأحكام العقليّة مطلقاً ممنوع، فإنّ الحكم العقلي إذا كان لرعاية الحكم الشرعي ومن جهة احتمال الوجوب أو الحرمة في كلّ طرف مع عدم المؤمّن من هذا الاحتمال، فأيّ مانع من مؤمّنيّة أدلّة الحرج في الموارد الحرجيّة، ورافعيّتها للحكم العقلي بوجوب الاحتياط في تلك الموارد حتّى يكون لازم ذلك هو التفكيك في وجوب الاحتياط بين الموارد الحرجيّة وغيرها؟

والحاصل: أنّه لا مانع من حكومة أدلّة الحرج على نفس الحكم العقلي المعلّق على عدم وجود المؤمّن أوّلاً، وكفاية حكومتها على الأحكام الشرعيّة الموجودة في تلك الموارد ثانياً، ولازم ذلك كلّه هو التكليف المتوسّط في التنجّز. فما أفاده ﷺ: من أنّ شمول أدلّة الحرج للمقام لا يكون إلّا برفع الأحكام الواقعيّة المعلومة بالإجمال الناشئ من قبلها الحرج ولازم ذلك سقوط الاحتياط رأساً، شعر بلا ضرورة، بل لازم شمولها هو ارتفاع الأحكام بمقدار الحرج لا أزيد.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه أنّ الاحتياط إذا بنينا على وجوبه شرعاً -بناءً على

كون المدرك لعدم جواز الإهمال هو الإجماع أو لزوم الخروج من الدين- فالمرتبة الواصلة بنفسها منه وهو الاحتياط الكلّيّ المخلّ بالنظام غيرواجب يقيناً، وغيرها من المراتب غيرواصل بنفسه، بل يحتاج إلى معيّن آخر، فيدورالأمر بين التبعيض في الاحتياط وبين العمل بالظنّ، فلا يستقلّ العقل بواحد منهما من دون معيّن خارجي.

وأمّا إذا بنينا على وجوب الاحتياط عقلاً -من جهة حكمه بوجوب الموافقة القطعيّة في موارد العلم الإجمالي- فالاحتياط الكلّيّ المخلّ بالنظام لا يكون واجباً يقيناً، والمرتبة النازلة منها الموجبة للعسروالحرج لا تجب من جهة أدلّة نفي الحرج بالتقريب المتقدّم، فيتعيّن التبعيض في الاحتياط بمقدارلا يكون حرجيّاً ولا تصل النوبة إلى حجّيّة الظنّ أصلاً.

ثمّ إذا فرضنا قيام الإجماع على عدم جوازالاحتياط في المشكوكات أيضاً فيمكن فرضه بمعنى أنّ الشارع كما لم يوجب الاحتياط في طائفة الموهومات لم يوجبه في طائفة المشكوكات أيضاً، فهاتان الطائفتان تكونان خارجتين عن أطراف ما يجب الاحتياط فيه، ولا يترتّب عليه حكم العقل بتعيّن العمل بالظنّ كشفاً وحكومة.

ويمكن فرضه بمعنى أنّ الإجماع قام على أنّ بناء الشارع في امتثالات أحكامه حال الانسداد ليس على الامتثال الاحتمالي مطلقاً حتّى في المظنونات، فيكون لازم ذلك هوكشف العقل عن حجّيّة الظنّ حال الانسداد لا محالة.

وتوضيح ذلك إنّما هو ببيان معنى الكشف والحكومة.

[تفسير معنى الكشف والحكومة]

أمّا معنى الكشف فلا إشكال في أنّه عبارة عن كشف العقل عن جعل الشارع الظنّ حجّة وطريقاً إلى أحكامه بحيث يترتّب عليه ما يترتّب على غيره من الحجج الشرعيّة. وأمّا معنى الحكومة فليس ما تخيّله جملة من الأعلام من كونه عبارة عن

حكم العقل بكون الظنّ حال الانسداد -كالقطع حال الانفتاح- موجباً لتنجّزما تعلّق به ويكون حجّة منجعلة في هذا الحال، ضرورة أنّ ما لا يكون كذلك في حدّ ذاته يستحيل أن يكون كذلك في حال من الأحوال، فإنّ احتمال الخلاف المنافي للطريقة الذاتيّة المنجعلة من مقوّمات الظنّ فكيف يمكن أن ينخلع عنه!؟ بل الحكومة عبارة عن حكم العقل عن التنزّل عن الامتثال القطعي إلى الامتثال الظنّي.

وتوضيحه: أنّ العقل يحكم أوّلاً بوجوب امتثال الأحكام على وجه القطع تفصيلاً، ومع تعذّره يتنزّل إلى الحكم بوجوبه قطعيّاً إجماليّاً، ومع تعذّره أيضاً فيحكم بوجوبه ظنّياً، ومع تعذّره فيحكم بوجوبه احتماليّاً.

مثلاً: إذا تمكّن المكلّف من امتثال التكليف بوجوب الصلاة إلى القبلة قطعيّاً تفصيلاً، فيحكم بتعيّنه، ولا يتنزّل معه إلى بقيّة مراتب الامتثال، وعند تعذّره يتنزّل إلى الامتثال القطعي الإجمالي بالصلاة إلى أربع جوانب، ومع تعذّره أيضاً يحكم بوجوب الصلاة إلى الطرف المظنون كونه قبلة، ومع تعذّره يحكم بوجوب الامتثال احتماليّاً. وحيث إنّ حكم العقل في مرتبة الامتثال حكم إرشادي محض وواقع في سلسلة المعلولات، فيستحيل كونه مستتبعاً لحكم شرعي بقاعدة الملازمة، لما أشرنا إليه مراراً من أن حكم العقل المستتبع لحكم شرعي إنّما هو الحكم الواقعي في سلسلة علل الأحكام الشرعيّة دون الواقع في سلسلة معلولاته، كما في المقام.

وبالجملة، ليس معنى حكومة العقل في المقام إلّا حكمه بوجوب الامتثال الظنّي عند تعذّر الامتثال القطعي بقسميه بحيث يكون المكلّف بعد الإتيان ظانّاً بفراغ ذمّته عن التكليف المعلوم، ولكن هذا لا يتحقّق إلّا في حكم واحد، كوجوب الصلاة إلى القبلة، أو ما يكون في حكمه، كما إذا علم المكلّف بفوات صلوات متعدّدة، فإنّ الواجب عليه بحكم العقل -بعد تعذّر القطع بالفراغ- الإتيان بمقدار

يظنّ معه بفراغ ذمّته عن التكاليف المعلومة إجمالاً، وأمّا في مثل المقام -الذي يدور أمر التكاليف بين أن تكون في طائفة مظنونة أو طائفة أُخرى مشكوكة أو في طائفة ثالثة موهومة- فلا معنى لأن يكون حكم العقل بوجوب الإتيان بالمظنونات من باب حكمه بتعيّن الامتثال الظنّي عند تعذّر القطعي منه، بل هو من باب حكمه بتنجّز التكاليف المعلومة إجمالاً في مقدار من أطراف العلم وعدم تنجّزه في مقدار آخر، وأين ذلك من حكم العقل بلزوم امتثال التكليف المنجّز بالظنّ عند تعذّر القطع؟

وعلى ذلك فإذا تعذّر الامتثال القطعي بقسميه كما هو المفروض فلا مناص من تبعيض الاحتياط بإخراج الموهومات، والعمل بمقتضى العلم الإجمالي في المشكوكات والمظنونات.

فإذا فرضنا قيام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات، فإن كان بمعنى إخراج المشكوكات من دائرة حكم العقل بوجوب الاحتياط كما كان كذلك في الموهومات، فلا مناص من العمل بالمظنونات وتبعيض الاحتياط بإخراج المشكوكات والموهومات.

ولا يفرق في ذلك بين كون المدرك لعدم جواز الإهمال هو العلم الإجمالي، وبين كونه الإجماع أو لزوم الخروج من الدين.

أما إذا كان المدرك له هو العلم الإجمالي فلأنّ مقتضى العلم الإجمالي هو الاحتياط التامّ حتّى في المشكوكات والموهومات، فإذا فرض سقوطه فيهما فيتعيّن العمل على طبقه في خصوص المظنونات على ما بيّنّا الملاك فيه سابقاً.

وأمّا إذا كان المدرك هو الإجماع أو لزوم الخروج من الدين من الأعمال فلأنّا وإن ذكرنا في الدورة السابقة وأشرنا إليه فيما مرّ من أنّ لازم ذلك هو تردّد الأمر بين العمل بالمظنونات بما هي مظنونات التكليف وبين كون الظنّ حجّة شرعيّة

إلّا أنّ الصحيح عدم التردّد في ذلك، لأنّ الحجّة الشرعيّة على الكشف لا بدّ وأن تكون واصلة بنفسها أو بطريقها، وحيث إنّ حجّيّة الظنّ غير واصلة والاحتياط في المظنونات طريق واصل بنفسه فلا محالة يكون الثاني متعيّناً.

وبالجملة مقتضى قيام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات والموهومات هو تعيّن تبعيض الاحتياط برعاية التكليف في خصوص المظنونات وإلغاء المشكوكات والموهومات، وهذا المعنى أجنبيّ عن اتّباع الظنّ حال الانسداد كشفاً أو حكومة.

وأمّا إذا كان الإجماع بمعنى عدم اعتناء الشارع في حال الانسداد بالامتثال الاحتمالي مطلقاً على ما يستفاد من بعض كلمات العلّامة الأنصاري[1] ﷺ فلا محالة يكون مثل هذا الإجماع كاشفاً عن ثبوت حجّة شرعيّة في هذا الحال، ضرورة أنّ لزوم رعاية التكاليف المعلومة وعدم جوازإهمالها رأساً مع عدم وجوب الاحتياط ولو بنحو التبعيض لا يمكن انفكاكه عن ذلك، وإلّا لكان الحكم بلزوم رعاية التكاليف المعلومة بنحو من الرعاية من باب التكليف بما لا يطاق.

والحاصل: أنّه إذا بنينا على ثبوت الإجماع على عدم اعتناء الشارع بالامتثال الاحتمالي في حال الانسداد، كما هو الظاهر فلا مناص عن القول بالكشف وحكم العقل بحجّيّة الظنّ في هذا الحال، وبدونه فلا بدّ من تبعيض الاحتياط برعاية الاحتياط في المظنونات وإلغاء المشكوكات والموهومات. وعلى كلّ تقدير فلا معنى لدعوى الحكومة وأنّ العقل يتنزل من حكمه بلزوم الامتثال القطعي إلى الامتثال الظنّي في المقام أصلاً.

ثمّ إنّ العلّامة الأنصاري ﷺ -بعد ما بنى على عدم لزوم الاحتياط في الموهومات

---

١. فرائد الأُصول، ص ١١٨.

وحكم بتبعيض الاحتياط في المظنونات والمشكوكات- ذكر أنّ الإجماع على تقدير قيامه على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات بمعنى كشفه عن عدم اعتناء الشارع بالامتثال الاحتمالي كلّاً أو بعضاً، فلا محالة يحكم العقل بلزوم الإطاعة الظنّيّة ليس إلّا[١]، لكنّه ﷺ لم يجزم بتحقّق الإجماع على ذلك وإن أفاد كونه مظنوناً بالظنّ القويّ[٢].

ثمّ أورد على نفسه بما حاصله: أنّ التنزّل إلى لزوم الإطاعة الظنّيّة لا يدور مدار القطع بالإجماع المذكور، بل يكفي كونه مظنوناً أيضاً، ضرورة أنّ لازم ذلك هو الظنّ بجريان الأُصول في موارد المشكوكات، وسيجيء أنّه لا فرق في اعتبار الظنّ بين كونه متعلّقاً بالحكم الواقعي أو بحجّيّة الطريق، وعليه فينحصر مورد الاحتياط بخصوص المظنونات[٣].

وأجاب عن ذلك بما ملخّصه أنّ التسوية بين اعتبار الظنّ المتعلّق بالحكم الواقعي أو المتعلّق بحجّيّة الطريق يتوقّف على تماميّة مقدّمات الانسداد التي منها بطلان الاحتياط في المشكوكات والموهومات، فلو توقّف تماميّة المقدّمات على التسوية المذكورة لزم الدور[٤].

وحيث إنّ الجواب المذكور في كلامه ﷺ لم يكن خالياً عن الخدشة الواضحة -وهي: أنّ الأُصول الجارية في الشبهات المشكوكة المظنون اعتبارها إمّا أن تكون مثبتة للتكاليف أو نافية لها، والمفروض قيام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في الموهومات، فالتكاليف في موارد الأُصول النافية يكون موهوم التنجّز على تقدير وجودها وجداناً، كما أنّها في موارد الأُصول المثبتة تكون مظنون التنجّز على تقدير وجودها

١. فرائد الأُصول، ص ١٢٥.
٢. فرائد الأُصول، ص ١٢٥.
٣. فرائد الأُصول، ص ١٢٥.
٤. فرائد الأُصول، ص ١٢٥.

كذلك، فالمشكوكات إمّا أن تكون ملحقة بالمظنونات أو بالموهومات من دون توقّف على تماميّة مقدّمات الانسداد وتعميم الظنّ من جهة تعلّقه بالواقع أو بالطريق- ضرب سيّد أساتيذنا العلّامة الشيرازي ﷺ على الجواب المذكور، وعدل عنه إلى جواب آخر كتبه ﷺ بخطه في هامش الكتاب، وأراه لشيخه العلّامة الأنصاري ﷺ فأمضاه.

وحاصل ذلك الجواب إنكار كفاية الظنّ بالإجماع المذكور في وصول النوبة إلى الإطاعة الظنّيّة، وأنّ لازم الإجماع -سواء كان قطعيّاً أو ظنّياً- هو وجود الحجّة الكافية في الفقه قطعاً أو ظنّاً، وعلى كلّ تقدير لا تصل النوبة إلى لزوم الإطاعة الظنّية.

وتوضيح ما أفاده ﷺ في الجواب هو أنّ الظنّ إذا كان متعلّقه هو اعتبار أصل في حدّ نفسه فنسلّم كفاية ذلك في لحوق التكاليف المشكوكة -التي هي موارد الأُصول المثبتة أو النافية- بالمظنونات أو بالموهومات.

وأمّا إذا كان حجّيّة الأصل في حدّ ذاته مفروغاً عنها، كالاستصحاب أو أصالة البراءة ولكن كان المانع من جريانه هو العلم الإجمالي كما هو المفروض في المقام، فمجرّد الظنّ بجريانه في مورد الشكّ الملازم للظنّ بوجود الحجّة المعتبرة لا يترتّب عليه إلّا الظنّ بانحلال العلم الإجمالي. ومن المعلوم عدم كفاية الظنّ لإثبات الانحلال، ضرورة أنّ جواز الاقتحام في بعض أطراف العلم الموجب لسقوط الأُصول يتوقّف على وجود مؤمن قطعي.

وبعبارة أُخرى: قيام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في الموهومات معناه عدم لزوم رعاية العلم الإجمالي في تمام أطرافه، فإذا ظنّ بعدم الوجوب أو بحجّيّة أصل يكون مفاده عدم تنجّز الوجوب، فمقتضى الإجماع المذكور عدم وجوب رعاية العلم الإجمالي في موردهما.

وأمّا إذا كان مفاد الإجماع هو انحلال العلم الإجمالي الموجب لجريان الأُصول

في الموارد المشكوكة المفروض سقوطها بالعلم الإجمالي، فإن كان هذا الإجماع قطعيّاً فلا إشكال. وأمّا إذا كان ظنّيّاً فلا يترتّب عليه أثر أصلاً، ضرورة أنّ التكاليف الموجودة في المشكوكات وإن كانت موهوم التنجّز لفرض الظنّ بانحلال العلم الإجمالي الموجب للظنّ بجريان الأُصول في المشكوكات إلّا أنّ الإجماع القطعي على عدم لزوم رعاية العلم الإجمالي في الموهومات مورده ما إذا كان متعلّق الوهم بعض أطراف العلم الإجمالي وجوداً أو تنجّزاً، لا ما إذا كان متعلّقه هو انحلال هذا العلم وعدم تنجّزه إمّا مطلقاً أو في بعض الأطراف، وحينئذ فلا يبقى في المقام إلّا الظنّ بوجود المؤمّن. ومن المعلوم عدم كفايته في الانحلال.

ثمّ إنّه ﷺ حيث كان مبناه في مقدّمات الانسداد مخالفاً لمبنى شيخه العلّامة ﷺ حيث إنّه كان يرى أنّ نتيجة مقدّمات الانسداد -على تقدير تماميتها- هو الكشف دون الحكومة، فأدرج ما كان يراه في الجواب المذكور حيث أفاد إنّ لازم الإجماع على عدم اعتناء الشارع بالامتثال الاحتمالي هو وجود الحجّة المعتبرة، فإن كان قطعيّاً فلا تصل النوبة إلى حكم العقل بلزوم الإطاعة الظنّيّة، وإلّا فمقتضى العلم الإجمالي هو الاحتياط حتّى في المشكوكات. وعلى كلّ حال فلا موقع لحكم العقل بلزوم الإطاعة الظنّيّة. ونحن قد ذكرنا أنّ قيام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في خصوص المشكوكات أيضاً لا يستلزم إلّا التبعيض في الاحتياط برعاية التكاليف في خصوص المظنونات، وأين ذلك من حكم العقل بلزوم التنزّل إلى الإطاعة الظنّية؟

ثمّ إنّ العلّامة الأنصاري ﷺ حيث أمضى الجواب المذكور المبنيّ على القول بالكشف فيمكن أن يكون ذلك منه ﷺ عدولاً من القول بالحكومة إلى الكشف، وعلى كلّ حال فقد عرفت أنّ القول بالحكومة لا أساس له في المقام أصلاً.

ثمّ إنّا قد أوردنا في الدورة السابقة إشكالاً على ما أفاده العلّامة الأنصاري ﷺ

-من كون العمل بالمظنونات إطاعة ظنّيّة للتكاليف المعلومة بالإجمال على تقدير قيام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات أيضاً- بأنّ رعاية التكاليف المعلومة في المظنونات وإهمالها في المشكوكات، لعدم وجوب الاحتياط فيها لا يوجب الظنّ بالامتثال، فإنّا إذا احتملنا وجود تكاليف في المشكوكات وجداناً، فلا محالة يكون الامتثال برعاية التكاليف في المظنونات مشكوكاً أيضاً، ضرورة تبعيّة النتيجة لأخسّ المقدّمات، ومع ذلك كيف يمكن أن يكون رعاية التكاليف في خصوص المظنونات موجبة للظنّ بالامتثال!؟

ولكنّه لا يخفى فساد هذا الإشكال، فإنّه ﷺ فرض قيام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات، فكلّ تكليف كان في مواردها لا يكون متنجّزاً لا محالة، وعليه يكون رعاية التكاليف المعلومة بالإجمال بالعمل بالمظنونات موجبة للظنّ بالامتثال، كما أفاده ﷺ.

هذا تمام الكلام في مقدّمات الانسداد، وقد عرفت أنّها على تقدير تماميّتها لا تفيد إلّا حجّيّة الظنّ على الكشف، أو التبعيض في الاحتياط على تفصيل ذكرناه، ولا موقع للقول بالحكومة أبداً.

[تنبيهات دليل الانسداد]

وينبغي التنبيه على أُمور:

[التنبيه] الأوّل: [أنّ مقتضى دليل الانسداد هل هو حجّيّة الظنّ مطلقاً أو لا؟]

أنّه وقع الخلاف في أنّه على القول بحجّيّة الظنّ على الكشف أو الحكومة فهل مقتضاه حجّيّة الظنّ المذكور مطلقاً، أو تختصّ بما إذا كان متعلّقه من الأحكام الفرعيّة -كما ذهب إليه جملة من تلامذة المحقّق شريف العلماء قدّس الله تعالى أسرارهم، ولا يبعد أن يكون هو ﷺ قائلاً به أيضاً- أو تختصّ بما إذا تعلّق بحجّيّة طريق

أو أصل، كما ذهب إليه المحقّق صاحب ***الحاشية*** وصاحب الفصول[١] قدّس سرّهما؟ الأقوى -وفاقاً لشيخنا العلّامة الأنصاري[٢] ومن تأخّر عنه من المحقّقين قدّس سرّه- هو الأوّل.

ولا يخفى أن هذا التنبيه كان من حقّه أن يؤخّر عن التنبيه الثاني -وهو بيان أنّ نتيجة المقدّمات هو الإهمال أو التعميم لكلّ ظنّ؟ فيقال: إنّه بعد البناء على التعميم فهل يقيّد حجّيّة الظنّ بكون متعلّقه حكماً أُصولياً أو فرعيّاً أو لا يختصّ بشيء منهما- ولكن شيخنا العلّامة الأنصاري قدّس سرّه حيث قدم هذا التنبيه[٣] فتبعناه في ذلك أيضاً.

واستدلّ للقول الثالث بوجوه يرجع بعضها إلى دعوى الانسداد الصغير في خصوص الطريق، وترتيب حجّيّة الظنّ بالطريق عليها، وبعضها إلى ترتّب حجّيّة الظنّ بالطريق إلى دعوى الانسداد الكبير في الأحكام الشرعيّة.

ونحن لا نتعرّض إلّا لوجهين من تلك الوجوه يرجع الأوّل منهما إلى دعوى الانسداد الصغير، والثاني إلى دعوى الانسداد الكبير، وأمّا بقيّة الوجوه فترجع إلى هذين الوجهين:

الوجه الأوّل: هو الذي أفاده صاحب الفصول قدّس سرّه واقتصر عليه.

وحاصله: أنّا كما نقطع بوجود أحكام كثيرة انسدّ فيها باب العلم، كذلك نقطع بأنّا مكلّفون بالعمل بطرق مخصوصة، ومرجع القطعين إلى القطع بوجوب العمل بمؤدّى تلك الطرق، وحيث لا طريق لنا غالباً إلى تعيين تلك الطرق بالقطع فلا بدّ من تعيين ذلك بالظنّ والعمل على طبقه[٤].

ولا يخفى أنّ كلامه هذا لا يبتني على دعوى تقييد الأحكام الواقعيّة بكونها مؤدّيات

---

١. هداية المسترشدين، ص ٣٩١؛ الفصول، ص ٢٧٧.
٢. فرائد الأُصول، ص ١٢٩.
٣. فرائد الأُصول، ص ١٢٨.
٤. الفصول، ص ٢٧٧.

الطرق الشرعيّة، ولا على دعوى انقلاب التكليف بالواقعيّات إلى التكليف بالعمل بمؤدّى الطرق الشرعيّة، ولا على دعوى التصويب المجمع على بطلانه، بل هو مبتن على دعوى انحلال العلم بالتكليف الواقعيّة بالعلم بجعل طرق خاصّة وافية بمعظم الفقه وإن لم تكن تلك الطرق واصلة إلينا ومتميّزة تفصيلاً. وعلى ذلك كان يبتني الدليل العقلي السابق المذكورلحجّيّة الخبربدعوى الانسداد الصغيرفي تمييزالأخبار الصادرة عن المعصومين -صلوات الله عليهم- وقد أشرنا هناك إلى أنّ تلك الدعوى لا تفترق عن دعوى صاحب الفصول إلّا في أنّ المعلوم بالإجمال هناك كان خصوص الخبر، والانسداد إنّما كان في التطبيق. وهذا بخلاف المقام، فإنّ المعلوم بالإجمال هنا وجود طرق في الجملة، والانسداد إنّما هو باعتبارعدم التمييزلطريقيّة الطريق.

وبعبارة أُخرى: الشبهة في المقام حكميّة وهناك موضوعيّة، ولأجل توهّم انحلال المذكورذهب جماعة إلى أنّ الموجب للعقاب إنّما هو مخالفة الحجّة ولو لم تكن واصلة، وأمّا مخالفة الأحكام الواقعيّة التي ليس على طبقها حجّة -ولو كانت غيرواصلة- فلا توجب عقاباً.

وحيث قد ذكرنا هناك أنّ انحلال العلم الإجمالي لا يمكن إلّا بوصول الحجّة حكماً وموضوعاً، إذ الطريق الغيرالواصل في حكم العدم، ولا يترتّب عليه أثرأصلاً، فيظهرمنه بطلان دعوى الانحلال في المقام أيضاً، فلا حاجة إلى تطويل الكلام في الجواب.

وهذا الجواب الذي ذكرناه هو الذي جعله العلّامة الأنصاري ﷺ خامس أجوبته[1]، وهذا هو الجواب المتين، وأمّا بقيّة الأجوبة المذكورة في كلامه[2] ﷺ فكلّها لا يخلو من الإشكال.

---

١. فرائد الأُصول، ص ١٣٢.

٢. فرائد الأُصول، ص ١٢٩-١٣٢.

أمّا ما أفاده أوّلاً: من منع نصب جعل الشارع طرقا مخصوصة لامتثال تكاليفه وإمكان إيكال ذلك إلى ما هو المتعارف بين العقلاء في امتثال الأحكام العرفيّة[1] ففيه: أنّ غرض صاحب الفصول من دعوى القطع بكوننا مكلّفين بالرجوع إلى طرق مخصوصة لوكان دعوى القطع بجعل طرق مخصوصة من الشارع ابتداءً، لصحّ المنع عن ذلك بإمكان إيكال الشارع العباد إلى ما هو المتعارف بينهم، كما أفاده. وأمّا إذا كان غرضه دعوى القطع بوجوب الرجوع في امتثال الأحكام إلى طرق مخصوصة وإن كانت حجّيّة تلك الطرق إمضائيّة من الشارع ولم تكن مجعولة له ابتداءً فدون إثبات المنع من تلك الدعوى خرط القتاد.

وأمّا ما أفاده ثانياً: من عدم العلم ببقاء تلك الطرق إلى زماننا هذا حتّى يجب تعيينها بالظنّ عند تعذّر القطع بها[2] فيعلم جوابه ممّا ذكرناه آنفاً، فإن الطرق التي يجب الرجوع إليها إذا كانت طرقا عقلائيّة ولم تكن مجعولة للشارع ابتداءً -كظواهر الألفاظ والأخبار الموثوق بها- فالمنع عن بقاء تلك الطرق إلى زماننا في غاية الضعف والوهن.

نعم لوكان الدعوى هو القطع بجعل الشارع طرقاً ابتدائيّة للامتثال فالمنع عن بقاء تلك الطرق إلى زماننا مجال واسع، لكنها أجنبيّة عن دعوى صاحب الفصول كما عرفت.

وأمّا ما أفاده ثالثاً: من وجوب الأخذ بالقدر المتيقّن على تقدير تسليم العلم ببقاء تلك الطرق[3] فيرد عليه: أنّ القدر المتيقّن من الطرق كما أفاده -في بعض المقامات- هو الخبر الصحيح الواجد للقيود الخمسة المذكورة في كلامه، ومثل ذلك

---

١. فرائد الأُصول، ص ١٢٩-١٣٠.

٢. فرائد الأُصول، ص ١٣١.

٣. فرائد الأُصول، ص ١٣١.

لا يكون وافياً بمعظم الأحكام بالضرورة. وأمّا غير ذلك من الطرق فليس فيها ما يكون قدراً متيقّناً، فلا بدّ في التعيين من الرجوع إلى الظن.

وأمّا ما أفاده رابعاً: من لزوم الرجوع إلى الاحتياط في الطرق، إذ هو مقدّم على العمل بالظنّ[1] ففيه: أنّ الاحتياط في الطرق إنّما هو بالعمل بمؤدّى كلّ طريق، فيؤول الأمر إلى الاحتياط في الأحكام الواقعيّة، وقد فرضنا استلزامه للعسر المنفيّ في الشريعة.

وبالجملة، لا يرد على ما أفاده في الفصول إلّا الوجه الخامس المذكور في كلامه ﷺ.

وحاصله: منع انحلال العلم الإجمالي بالأحكام الشرعيّة بالعلم الإجمالي بوجود الطرق الواقعيّة ما لم تكن تلك الطرق معلومة بالتفصيل حكماً وموضوعاً، وبدونه لا مجال لدعوى الانحلال كما أوضحنا ذلك سابقاً.

ثمّ إنّه على تقدير تسليم دعوى الانحلال المذكور فغاية ما تقتضيه هو اعتبار الظنّ بكون شيء مؤدّى طريق معتبر ولو لم يكن هناك ظنّ باعتبار طريق مخصوص أصلاً، وقلّ ما ينفكّ ذلك عن الظنّ بالحكم الواقعي فيما يعمّ به البلوى، ومعه كيف يمكن أن يقال: إنّ نتيجة الانسداد إنّما هي حجّيّة الظنّ بالطريق ليس إلّا!؟ كما هو مدّعى صاحب الفصول ﷺ.

وأمّا الوجه الثاني: فهو الذي أفاده المحقّق صاحب الحاشية ﷺ مع الوجه الأوّل وجملة من الوجوه التي سبق بعضها في أدلّة حجّيّة الخبر الواحد ويأتي بعضها الآخر في وجه القول بحجّيّة الظنّ المظنون الاعتبار.

وحاصل ما أفاده ﷺ دعوى أنّ جريان الانسداد في نفس الأحكام لازمه هو

---

١. فرائد الأُصول، ص ١٣١-١٣٢.

اعتبار الظنّ بالطريق دون الظنّ بالواقع. وملخّص ما أفاده في وجه ذلك ينحلّ إلى مقدّمات:

الأُولى: أنّ الواجب على المكلّف أوّلاً -بعد الاشتغال ذمّته بتكاليف من قبل المولى- هو تحصيل العلم بحكم المولى بفراغ ذمّته من تلك التكاليف، ومع عدم التمكّن من تحصيل العلم بذلك فلا بدّ من تحصيل الظنّ به، إذ هو الأقرب إليه بعد تعذّره.

الثانية: أنّ العلم بالفراغ في حكم المولى وإن كان قد يكون بالعلم بامتثال تكليفه وجداناً إلّا أنّه طريق عقلي إلى حكمه بالفراغ، والمناط في تحصيل العلم بالفراغ في حكمه هو اتّباع الطرق التي جعلها طرقاً إلى أحكامه، ضرورة أنّه مع اتّباعها يحصل العلم بالفراغ في حكمه، سواء كانت تلك الطرق مصيبة للواقع أم لا. ومن تأمّل في أحوال السلف يقطع بأنّ بناءهم في الامتثال لم يكن على تحصيل العلم الوجداني، بل كان المناط عندهم هو اتّباع الطرق المجعولة لهم من قبل الشارع.

الثالثة: أنّ تحصيل العلم بالفراغ في حكم المولى إذا كان له طريقان، عقلي وشرعي، فإذا كان المكلّف متمكّناً منهما فلا محالة يكون في مقام الامتثال مخيّراً بين الأمرين. وأمّا إذا تعذّر أحدهما -كما هو المفروض في المقام إذ المفروض انسداد باب العلم بالأحكام الشرعيّة- فلا محالة يتعيّن الطريق الآخر الذي كان هو المناط في الامتثال كما عرفت. وحيث إنّ الطرق الشرعيّة لا يمكن تعيينها بالقطع فلا محالة يكتفي في تعيينها بالظنّ، وأمّا الطريق الآخر -وهو العلم- فعند تعذّره لا معنى للتنزّل منه إلى الظنّ، لعدم تعقّل الظنّ بالعلم. وهذا بخلاف الطرق الشرعيّة فإنّها قابلة لتعلّق الظنّ بها، كما هو أوضح من أن يخفى.

والحاصل: أنّ تحصيل العلم بالفراغ إنّما يكون باتّباع أحد الطريقين المذكورين،

والمفروض تعذّر الطريق العقلي بالكلّيّة، وتعذّر الطرق الشرعيّة بوصف كونها معلومة فيتعيّن الظنّ بها في مقام الامتثال، فتكون النتيجة هو اعتبار الظنّ بالطريق دون الظنّ بالواقع.

ولكن التأمّل الصادق يشهد بفساد هذه المقدّمات كلّها.

أمّا الأُولى: فلما ذكرناه مراراً من أنّه لا حكم للمولى في مرحلة الامتثال والفراغ أصلاً، وحكمه في هذا المقام لا يكون إلّا إرشادياً، والحاكم بالاستقلال في هذه المرحلة هو العقل الحاكم بوجوب الإطاعة وحرمة المعصية، وقد مرّ توضيح ذلك في جملة من المباحث المتقدّمة.

نعم: عند الشكّ في حصول امتثال التكليف من جهة الشكّ في انطباق المأمور به على المأتيّ به لا مانع من حكم الشارع بالانطباق تعبّداً، كما في موارد قاعدة الفراغ أو التجاوز، لكن ذلك أجنبيّ عمّا هو محلّ الكلام في المقام من وجوب تحصيل العلم بالفراغ في حكم المولى بالقياس إلى التكاليف الواقعيّة.

وأمّا الثانية: فلأنّ تطبيق العمل على طبق الأمارات وإن كان كافياً في حصول الامتثال إلّا أنّه ليس لأجل كون مؤدّى الأمارات أُموراً أُخر في قبال الواقعيّات حتّى تكون في عرضها فضلاً عن أن يكون مناط الامتثال تطبيق العمل عليها، بل ذلك لأجل حكم الشارع حكماً جعليّاً بأن مؤدّياتها هي الأحكام الواقعيّة بجعل الهوهويّة والوسطيّة في الإثبات، فالمناط في حصول الامتثال إنّما هو تطبيق العمل على نفس الأحكام الواقعيّة إمّا وجداناً أو لأجل حكم الشارع بكون مؤدّيات الطرق هي الأحكام الواقعية.

وأمّا الثالثة: فلأنّ الطرق الشرعيّة بوجوداتها الواقعيّة لا تتّصف بالطريقيّة حتّى تكون هي في عرض العلم كافية في حصول الامتثال، وذلك لما ذكرناه مراراً من

أنّ الحجّة الواقعيّة قبل وصولها إلى المكلّف حكماً وموضوعا لا تتّصف بالحجّيّة والوسطيّة في الإثبات، وإنّما تكون كذلك بالوصول. وحينئذ فما هو في عرض العلم بالواقع في كفايته في الامتثال إنّما هو العلم بالطريق لا نفس الطريق، فكما أنّه عند تعذّر العلم بالطريق يتنزّل إلى الظنّ به على ما هو المفروض في كلامه، فكذلك عند تعذّر العلم بالواقع يتنزّل إلى الظنّ به، ضرورة أنّ كلّما كان العلم به كافياً في فرض الانفتاح يكون الظنّ به كافياً في فرض الانسداد لا محالة. وحيث إنّ اللازم في فرض الانفتاح كان هو العلم بالواقع أو بالطريق -على ما هو المصرّح به في كلامه- فيكون اللازم في فرض الانسداد هو الظنّ بأحدهما أيضاً، فيكون التخصيص بخصوص الظنّ بالطريق خلفاً واضحاً.

بقي الكلام في وجه القول باختصاص اعتبار الظنّ بما إذا كان متعلّقه حكماً من الأحكام الواقعية.

وملخّصه: أنّ الظنّ ان اعتبر من باب الحكومة فلا إشكال في عدم الاختصاص بخصوص الظنّ بالواقع، ضرورة أنّ همّ العقل على ذلك هو الأمن من العقاب المترتّب على مخالفة الأحكام المعلومة بالإجمال، وحيث إنّ العمل على طبق الطريق كالعمل على طبق الواقع في كونه مؤمّناً فلا محالة يكون الظنّ بكلّ منهما موجباً للأمن عند انسداد العلم بالواقع وبالطريق.

وأمّا بناءً على الكشف -كما هو الصحيح- فدعوى حجّيّة الظنّ بالطريق تتوقّف إمّا على دعوى الانسداد الصغير في نفس الطرق المبنيّة على دعوى انحلال العلم الإجمالي بالأحكام التي قد عرفت فسادها، وإمّا على دعوى أنّ نتيجة انسداد العلم في نفس الأحكام تعمّ الظنّ بالطريق أيضاً. وحيث إنّ النتيجة على الكشف مردّدة بين أن تكون حجّيّة خصوص الظنّ بالواقع أو الأعمّ منه ومن الظنّ بالطريق

فيكون الأمر بالحجّيّة دائراً بين الأقلّ والأكثر. ومن المعلوم أنّ لازم ذلك هو الاقتصار على المتيقّن ليس إلّا.

ولكنه لا يخفى أنّه لا موجب لدوران الأمر في المقام بين الأقلّ والأكثر، وذلك لما ذكرناه من أنّ كلّ ما كان تحصيل العلم به لازماً حال الانفتاح كان الظنّ به كافياً حال الانسداد أيضاً. وحيث إنّ العلم بالواقع أو بالطريق لم يكن بينهما فرق حال الانفتاح لم يكن بين الظنّين فرق أيضاً حال الانسداد.

والوجه في ذلك هو أنّ الأحكام التي هي مؤدّيات الطرق -بعد جعل الشارع صفة الحجّيّة وإعطاءه الوسطيّة في الإثبات لها بعينها- أحكام واقعيّة فإنّ مقتضى جعل الهوهويّة هو ذلك لا غير، وحينئذ فلا فرق بين الظنّ بالواقع أو بالطريق في أنّ متعلّق كلّ منهما هو الحكم الواقعي، غاية الأمر أنّ متعلّق الظنّ الأوّل هو الحكم الواقعي من دون توقّف على جعل شرعي، ومتعلّق الظنّ الثاني هو الحكم الواقعي بعد جعل الشارع الهوهويّة وإعطاءه صفة الحجّيّة للطريق.

[التنبيه الثاني: في إهمال نتيجة دليل الانسداد أو كلّيّته]

التنبيه الثاني في بيان أنّ نتيجة دليل الانسداد مهملة أو كلّيّة.

وليعلم قبل ذلك أنّ الظنّ الثابت حجّيّته بدليل الانسداد لا بدّ أن يكون واصلاً بنفسه أو بطريقه، ضرورة أنّه لا معنى لجعل الوسطيّة والحجّيّة لظنّ لا يكون واصلاً أبداً.

ونعني بالواصل بنفسه أن يكون تعيين ذلك بنفس جريان مقدّمات الانسداد كأن تكون النتيجة حجّيّة كلّ ظنّ في كلّ مسألة، وبالواصل بطريقه هو: أن يكون تعيّن ذلك الظنّ محتاجاً إلى أمر آخر، وهذا الأمر ربما يكون مقدّمة يكتنف بها مقدّمات الانسداد، فيثبت حجّيّة مطلق الظنّ أو ظنّ مخصوص، وأُخرى يكون إجراء مقدّمات

الانسداد مرّة أُخرى بل مرّات لتعيين الظنّ الثابت حجّيّته، وسيتّضح تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ مبنى دعوى الكلّيّة أو الإهمال على أنّ مقدّمات الانسداد -التي عمدتها بطلان الرجوع إلى البراءة وعدم لزوم الاحتياط- هل تجري في كلّ مسألة مسألة بنحو العامّ الأُصولي، أو تجري في مجموع المسائل بنحو العامّ المجموعي؟

فإنّا إذا بنينا على أنّ بطلان الرجوع إلى البراءة مدركه هو لزوم الموافقة القطعيّة عقلاً أو الإجماع على بطلانه من جهة كون الشبهة قبل الفحص -وسيجيء في تلك المسألة أنّ عدم جواز الرجوع إلى البراءة إجماعي- فلا محالة يكون مقتضى ذلك هو بطلان الرجوع إليها في كلّ مسألة.

وحينئذ فإذا بنينا على أنّ عدم لزوم الاحتياط كلّاً أو بعضاً لأجل قيام الإجماع على عدم إرادة الشارع للامتثال الاحتمالي -فإنّه يريد حركة المكلّف في الخارج على طبق أحكامها بعناوينها- فلا محيص عن الالتزام بكلّيّة النتيجة من حيث الموارد والأسباب، إذ بعد فرض سقوط الرجوع إلى البراءة والاحتياط في كلّ مسألة الكاشف عن جعل حجّة معتبرة فلا محالة يكون الظنّ المطلق هو الطريق الواصل بنفسه، فلا يفرق بين أبواب الفقه ولا بين كون الظنّ مثبتاً للتكليف أو نافياً له، ولا بين كون الأصل الجاري في المسألة -مع قطع النظر عن حجّيّة الظنّ- من الأُصول المثبتة أو النافية، ولا بين كون الحكم المظنون من الأحكام الوضعيّة أو التكليفيّة، فإنّ المفروض أنّ الشارع لم يهمل أحكامها كلّيّة، ويريد الحركة على طبقها بعناوينها، فيكون حال الظنّ المطلق على ذلك حال الظنّ الخاصّ الغير المختصّ حجّيّته بمورد مخصوص.

وأمّا بحسب المراتب ففيه إهمال، فإنّ الظنّ الاطمئناني إذا كان وافياً بمعظم

الفقه بحيث يكون الباقي داخلاً في الشبهات البدويّة فلا موجب لكشف حجّيّة غيره، كما لا يبعد أن يكون الأمر كذلك، فإنّ عمدة ما يعتمد عليه في الفقه هو الخبر الواحد الصحيح القدمائي، والظهور والظنّ الحاصل منهما ظنّ اطمئناني، وهما وافيان بمعظم الفقه.

وأمّا الظنون الحاصلة من بقيّة الأمارات -كالشهرة والإجماع المنقول وغيرهما- فمن جهة عدم بلوغها لمرتبة الاطمئنان لا يمكن استكشاف حجّيّتها.

نعم إذا كان مدّعي الإجماع ممّن يحصل الوثوق من قوله، فلا بأس بحجّيّته أيضاً لكنّه قليل جدّاً، ولا يثبت به حجّيّة الإجماع المنقول مطلقاً.

وأمّا إذا فرضنا عدم كفاية الظنّ الاطمئناني بمعظم الفقه فلا بدّ من التعميم لمطلق الظنّ، إذ التنزّل إلى ما دونه من المراتب الأقرب فالأقرب، فيه عسر واضح، ضرورة أنّ تمييز الظنّ الاطمئناني عن غيره وإن كان واضحاً إلّا أنّ التمييز بين غيره من المراتب عسراً جدّاً، فبعد البناء على عدم الاقتصار على الظنّ الاطمئناني لا بدّ من التعميم لمطلق الظنّ.

فإن قلت: إذا بنيت على بطلان الرجوع إلى البراءة في كلّ مسألة وعدم إرادة الشارع للامتثال الاحتمالي الكاشف عن جعل حجّة معتبرة، فلا بدّ وأن تكون الحجّة المعتبرة موجودة في كلّ مسألة، سواء كان فيها ظنّ اطمئناني أم لا، ومع ذلك فتخصيص الحجّة بخصوص الظنّ الاطمئناني إذا كان وافياً بالفقه بلا موجب.

قلت: بطلان البراءة في كلّ مسألة وعدم إرادة الشارع الامتثال الاحتمالي فيها لا يقتضي جعل الحجّة في تمام تلك المسائل، وإنّما مقتضاهما هو جعل الحجّيّة الكافية بأحكامه، وفي موارد عدمها لا مانع عن الرجوع إلى الأصل الجاري في تلك المسألة، ضرورة أنّ بطلان الرجوع إلى البراءة وعدم إرادة الشارع للاحتياط إنّما هو

مع عدم الحجّة الوافية، ومع وجودها وانحلال العلم الإجمالي لا مانع عن ذلك، كما إذا ثبت حجّيّة ظنّ بالخصوص.

ولكن الإنصاف أن مبنى حجّيّة الظنّ حال الانسداد إذا كان هو الإجماع على بطلان الاحتياط، فإذا فرضنا قيامه على ذلك في كلّ مسألة فلا بدّ من كون المحرز للحكم الشرعي في كلّ مسألة هو الحجّة الشرعيّة في تلك المسألة، ومع ذلك فالتخصيص بخصوص مرتبة الاطمئناني من الظنّ يحتاج إلى دليل مفقود في المقام.

فالتحقيق أن يقال: إنّ قيام الإجماع على عدم إرادة الشارع للامتثال الاحتمالي -الكاشف عن وجود حجّة معتبرة- إنّما يكون مفيداً مع وجود تلك الحجّة في المسألة، ومع تعذّرها فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل في تلك المسألة لا محالة من دون فرق بين كون الحجّة المعتبرة خصوص الظنّ الاطمئناني أو مطلق الظنّ.

وحينئذ فالمتّبع إنّما هو مقدار معقد الإجماع سعة وضيقاً، فإن كان معقد الإجماع هو عدم إرادة الشارع للامتثال الاحتمالي مطلقاً بنحو العامّ الأُصولي، فلامناص عن القول بحجّيّة مطلق الظنّ، والرجوع إلى الأصل مع عدمه، لكن إثبات الإجماع بهذا النحو في غاية الإشكال.

وإن قلنا: إنّ معقد الإجماع هو بطلان الاحتياط في الجملة بنحو العامّ المجموعي -كما هو الظاهر- فغاية ما يترتّب عليه هو حجّيّة الظنّ في الجملة، فلا يكون دليل على حجّيّة غير الاطمئنان من الظنّ فيكون العقل مستقلّاً بحجّيّة الظنّ الاطمئناني من أوّل الأمر إذا كان وافياً بالفقه، وعلى كلّ حال فلا تكون النتيجة مهملة، بل يستقلّ العقل بحجّيّة مطلق الظنّ على تقدير، وبحجّيّة خصوص الظنّ الاطمئناني على تقدير آخر.

وأمّا بيان الملاك في الوفاء بمعظم الأحكام وعدمه، فسيجيء عن قريب إن شاء الله تعالى.

فاتّضح أنّه مع البناء على بطلان الرجوع إلى البراءة في كلّ مسألة وفرض قيام الإجماع على عدم الاحتياط لا مناص عن القول بكلّية النتيجة من غير جهة المرتبة، وأمّا من جهتها فلا بدّ من الالتزام بحجّيّة خصوص المرتبة الاطمئناني من الظنّ مع كونه وافياً، وإلّا فيتعدّى إلى مطلق الظنّ.

كما اتّضح أنّ مبنى بطلان الرجوع إلى البراءة هو لزوم الموافقة القطعيّة، كما هو المختار عندنا وعند العلّامة الأنصاري[1] ﷺ، أو الإجماع على ذلك من جهة الإجماع على وجوب الفحص، وعدم جواز إجراء البراءة قبله، لا ما أفاده المحقّق القمّيّ ﷺ من عدم الدليل على البراءة مع الظنّ بالخلاف[2]، فإنّ الظنّ الغير الثابت حجّيّته في حكم الشكّ، ويجري البراءة في مورده أيضاً، فما أفاده ﷺ إنّما يتمّ بعد جريان مقدّمات الانسداد وإثبات حجّيّة الظنّ، ولا يصحّ أخذه في مقدّمات الانسداد لإثبات حجّيّة الظن.

وكيف كان فإثبات الكلّيّة يتوقّف على الأمرين المذكورين.

وأمّا إذا بنينا على أنّ بطلان الرجوع إلى البراءة لأجل لزوم الخروج عن الدين الغير الجاري في كلّ مسألة، أو على أنّ بطلان الاحتياط لأجل لزوم الحرج، فمقتضى ذلك وإن لم يكن اعتبار الظنّ لا بنحو الحكومة ولا بنحو الكشف، لما عرفت من أنّ لازمه تبعيض الاحتياط ليس إلّا لكنّه إذا بنينا على إنتاج تلك المقدّمات لحجّيّة الظنّ محالاً فهل النتيجة تكون مهملة أو مطلقة؟

فنقول: أمّا من حيث المرتبة فلا إشكال في استقلال العقل باعتبار خصوص الظنّ الاطمئناني دون غيره بناءً على الحكومة، ضرورة أنّ العقل لا يتنزّل عند تعذّر القطع بالامتثال إلى مطلق الظنّ مع التمكّن من تحصيل الاطمئنان. وأمّا على الكشف

---

١. فرائد الأُصول، ص ١١٥ و١٢٦.

٢. قوانين الأُصول، ج ١، ص ٤٤١.

فالنتيجة مهملة، ولا يمكن للعقل استكشاف حجّيّة غيره مع كونه وافياً بمعظم الفقه. وسيظهر حال الوفاء وعدمه عند التعرّض لبيان الملاك فيه، إن شاء الله تعالى.

وأمّا من حيث الأسباب فلا ريب في عدم الفرق بينها على الحكومة، لعدم خصوصيّة لسبب مخصوص عنده وإنّما همّه تحصيل الفراغ الظنّي من أيّ سبب كان. وأمّا على الكشف ففيها إهمال لا محالة، فيقع الكلام في المعمّم أو المعيّن.

فنقول: قد ذكروا من وجوه التعميم قبح الترجيح بلا مرجّح، وحيث إنّ تماميّة ذلك يحتاج إلى معرفة الوجوه المذكورة للتعيين وعدم تماميّتها فلا بدّ من ذكرها أوّلاً، والتعرّض لما يمكن أن يقال عليها ثانياً.

الوجه الأوّل: أنّ بعض أفراد الظنون متيقّن الحجّيّة بالقياس إلى بعضها الآخر من جهة الأسباب -ونعني بالقدر المتيقّن ما يكون حجّيّته مقطوعة على تقدير حجّيّة الظنّ في الجملة- وإن لم يكن حجّيّته في حدّ نفسه كذلك، فبعد إثبات حجّيّة الظنّ بمقدّمات الانسداد في الجملة تثبت حجّيّة ذلك المقدار بالقطع، وتبقى حجّيّة غيره مشكوكاً فيه.

وأورد عليه شيخنا العلّامة الأنصاري﵀ بأنّ القدر المتيقّن حجّيّته من الأسباب هو الخبر الذي زكّي جميع رواته بعدلين، ولم يعمل في تصحيح رواته ولا في تمييز مشتركاته بظنّ أضعف نوعاً من سائر الأمارات الأُخر، ولم يوهن لمعارضة شيء منها وكان معمولاً به عند الأصحاب كلّاً أو جلّاً وكان مفيداً للظنّ الاطمئناني بالصدور. ومن المعلوم ندرة مثل هذا الخبر، وعدم وفائه بالفقه حتّى يقتصر على حجّيّته. وعلى تقدير وفائه أيضاً فالعلم الإجمالي بإرادة خلاف الظاهر منها بتخصيص أو تقييد في بقيّة الأمارات يكون مانعاً عن جواز التمسّك بها مع قطع النظر عن غيرها[1].

---

١. فرائد الأُصول، ص ١٤١-١٤٢.

ولكنّه لا يخفى أنّ أخذ القيود المذكورة في كون الخبر متيقّن الحجّيّة إنّما يتمّ فيما إذا أُخذ بالقدر المتيقّن من حجّيّة الخبر بالخصوص، فإنّ الأقوال في حجّيّته كثيرة، والقدر المتّفق عليه هو ما ذكره ﷺ فلو فرضنا الإجمال في دليل حجّيّته، لكونه دليلاً لبّياً أو لغير ذلك، فالخبر المشتمل على القيود المذكورة يكون متيقّن الحجّيّة دون غيره.

وأمّا إذا كان المراد من القدر المتيقّن هو القدر المتيقّن باعتبار ثبوت حجّيّة ظنّ في الجملة، فلا ريب في أنّ القدر المتيقّن من الأسباب بحيث لا يحتمل أن يكون غيره حجّة دونه هو مطلق الخبر الصحيح القدمائي، ضرورة أنّه لا يحتمل كون غيره -كالشهرة مثلاً- حجّة دونه، فالخلط بين القدر المتيقّن في المقامين هو الموجب لما ذكره ﷺ.

وإذا كان القدر المتيقّن في المقام هو مطلق الخبر الصحيح والمفروض وفاؤه بمعظم الأحكام الشرعيّة، فلا يمكن استكشاف حجّيّة غيره على الكشف.

وبالجملة كما أنّ العقل عند دوران الأمر بين حجّيّة الظنّ الاطمئناني وبين حجّيّة مطلق الظنّ لا يمكن له استكشاف حجّيّة الظنّ الاطمئناني إذا كان الاطمئناني وافياً بالفقه، فكذلك إذا كان الأمر دائراً بين حجّيّة الأسباب المتقنة وبين حجّيّة مطلق الأسباب، لا يستقلّ بحجّيّة المطلق مع كون الأسباب المتقنة وافية به، إذ الأسباب المتقنة متيقّنة الحجّيّة بالإضافة إلى غيرها، فتكون هي حجّة دون غيرها، ولازم ذلك حجّيّة خصوص الصحيح القدمائي دون غيره من الأمارات، كالشهرة والإجماع المنقول إذا لم يكن مدّعي الإجماع ممّن يحصل الوثوق من قوله، كالشهيد الأوّل ﷺ ومن يحذو حذوه.

ثمّ لا يخفى أنّ الخبر الصحيح القدمائي حيث إنّه مفيد للظنّ الاطمئناني من حيث الصدور، والظهورات مفيدة للاطمئنان من حيث الدلالة، فلا محالة ينطبق المعيّن من حيث المرتبة -وهو كون الظنّ موجباً للوثوق- على المعيّن من حيث الأسباب طبق النعل بالنعل.

نعم، الاقتصار في الظنون الرجاليّة على خصوص الاطمئناني غير ممكن، لقلّة الظنون الاطمئنانيّة في ذلك الباب جدّاً فلا بدّ من التعدّي فيها إلى مطلق الظنّ.

فتحصّل: أنّ المتيقّن من الأسباب هو مطلق الخبر الصحيح القدمائي دون المقيّد بالقيود المذكورة، وعلى تقدير تسليم كون المقيّد بها قدراً متيقّناً فلا بدّ من التعدّي إلى مطلق الخبر الصحيح أيضاً، لعدم وفاء المقيّد بالفقه، ضرورة ندرة مثل ذلك الخبر في الفقه.

فإن قلت: إنّ المقيّد إذا كان غير واف بالفقه فليس هناك قدر متيقّن بالإضافة، لاحتمال كون الحجّة خصوص المزكّى بعدلين وإن لم يكن مفيداً للوثوق، كما أنّه يحتمل كون المفيد للوثوق حجّة وإن لم تكن رواته مزكّاة بعدلين، وهكذا يحتمل كون الخبر المشهور حجّة وإن كان فاقداً للقيدين.

وبالجملة، بانتفاء القيود الخمسة جمعاً يقع التعارض بين القيود بعضها مع بعض، فلا يكون هناك قدر متيقّن بالإضافة، ولعلّ إلى ذلك أشار العلّامة الأنصاري ﷺ بقوله: فتأمّل[1]، بعد ما أفاده ﷺ من لزوم الأخذ بالقدر المتيقّن بالإضافة على تقدير عدم وفاء المقيّد بالقيود المذكورة بالفقه[2].

قلت: الركن الركين في تلك القيود المذكورة إنّما هو إفادة الخبر للوثوق مع عدم إعراض المشهور عنه، ولا ريب في كونه القدر المتيقّن ولو لم تكن رواته معدّلة بعدلين، إذ اعتبار التعديل بعدلين إنّما يكون بدليل خاصّ تعبّداً في مثل البيّنة، ولا يمكن أن يجعل احتمال اعتباره معارضاً لإفادة الخبر للوثوق والاطمئنان، فإذا كان الخبر مفيداً للوثوق والاطمئنان ولم يكن ممّا أعرض عنه المشهور فلا محالة يكون

---

١. فرائد الأُصول، ص ١٤٢.

٢. فرائد الأُصول، ص ١٤٢.

متيقّن الحجّيّة عند دوران الأمر بينه وبين غيره، وعلى تقدير تسليم عدم وجود قدر متيقّن بالإضافة فلا بدّ من التعدّي إلى كلّ خبر يوثق به، إذ حجّيّة الخبر المقيّد بالقيود المذكورة متيقّنة على الفرض، وفي أدلّة حجّيّة الخبر الموثوق به ما يكون واجداً لتلك القيود، كخبر يحيى بن زكريّا وغيره، وقد دلّ على حجّيّة كلّ خبر يوثق به، فيكون حجّيّة الخبر الموثوق به متيقّناً أيضاً.

ثمّ إنّ ميزان الوفاء بالفقه وعدمه هو أنّ العلم الإجمالي -المانع من الرجوع إلى الأُصول العمليّة أو اللفظيّة- إذا كان منحلّاً بالظفر بمقدار من الحجّة المثبتة للأحكام بمقدار المعلوم بالإجمال أو أزيد بحيث لا يكون هناك مانع عن الرجوع إليها بعد الفحص، فذلك معنى الوفاء بالفقه. وإذا لم يكن منحلّاً لعدم الظفر بذلك المقدار فلا محالة لا تكون الحجج التي ظفر بها وافية به، ولا يجوز عند عدمها الرجوع إلى الأُصول، بل لا بدّ من إثبات حجّة غيرها حتّى يكون العلم منحلّاً.

إذا عرفت ذلك تعرف أنّ المناط في باب الأُصول اللفظيّة المعلوم وجود مخصّصات أو مقيّدات لها هو الظفر بالمخصّصات أو المقيّدات في الكتب التي بأيدينا، فإنّ موجب العلم بإدارة خلاف الظاهر منها إنّما هو وجود الأخبار المخالفة لها في تلك الكتب، وبعد الفحص فيها عمّا يوجب إرادة خلاف الظاهر وعدم الظفر به لا يكون مانع عن العمل به.

وأمّا المناط في الأُصول العمليّة فإنّما هو إثبات حجّيّة مقدار من الأدلّة -التي عليها يدور الاستنباط- يكون بمقدار المعلوم بالإجمال من الأحكام الواقعيّة أو أزيد، سواء كان حجّيّة ذلك المقدار ثابتاً بدليل مخصوص أو بمقدّمات الانسداد، فكما أنّ الخبر الصحيح القدمائي -إذا كان حجّيّته ثابتة بالأدلّة الخاصّة- لا يكون مانعاً من الرجوع إلى الأصل بعد عدم الظفر به في المسألة، فكذلك إذا كانت حجّيّته ثابتة بدليل

الانسداد فمن ذلك يظهر أنّ منع شيخنا العلّامة الأنصاري﵀ من كفاية الظنّ الاطمئناني بالفقه بعد كون الخبر الصحيح القدمائي مفيداً لذلك[١] -كما عرفت- في غير محلّه.

الوجه الثاني: أنّ الأسباب المفيدة للظنّ تنقسم في حدّ أنفسها إلى مظنون الحجّيّة، ومشكوك الحجّيّة، وموهوم الحجّيّة. فالسبب المظنون حجّيّته -كالخبر الواحد بناءً على عدم إفادة الأدلّة التي أُقيمت على حجّيّتها للقطع بها- يكون متعيّناً في الحجّيّة، ولا تصل النوبة معه إلى غيره، والوجه في تعيّنه أحد أُمور ثلاثة:

الأوّل: كونه أقرب إلى الحجّيّة من غيره، للظنّ بحجّيّته في نفسه، والقطع بكونه من أطراف ما ثبت حجّيّته بدليل الانسداد، وأمّا غيره فليس فيه إلّا كونه من أطراف ما ثبتت حجّيّته. ومعلوم أنّ الأقرب إلى الحجّيّة يكون متعيّناً، ويكون حجّيّة غيره مشكوكاً فيه.

ويرد عليه: أنّ الأقربيّة إلى الحجّيّة لا توجب استقلال العقل بتعيّنه فيها، ضرورة أنّ الترجيح في الأُمور الاختياريّة وإن كان يصحّ بأدنى مرجّح في الفعل أو الترك بحيث يخرج أحدهما عن كونه مساوياً للآخر إلّا أنّ الترجيح في الحكم بالحجّيّة من قبل الشارع لا بدّ وأن يكون بأمر يقيني، ومجرّد كون ظنّ مظنون الاعتبار مع عدم حجّيّة هذا الظنّ في نفسه في حكم العدم، خصوصاً إذا كان الظنّ الذي لم يظنّ اعتباره أقوى منه، وإذا كان كذلك فلا يمكن استقلال العقل بكونه مرجّحاً في نظر الشارع، وموجباً لاختصاص الحجّيّة به دون غيره.

هذا وقد أورد شيخنا العلّامة الأنصاري﵀ على هذا الوجه بما هذه عبارته هذا مع أنّ الظنّ المفروض إنّما قام على حجّيّة بعض الظنون في الواقع من حيث الخصوص، لا على تعيّن الظنّ الثابت حجّيّته بدليل الانسداد، فتأمّل[٢] انتهى.

---

١. فرائد الأُصول، ص ١٤٢.

٢. فرائد الأُصول، ص ١٤٤.

وحاصله: أنّ الظنّ باعتبارظنّ بالخصوص لا ربط له بالحجّيّة الثابتة بمقدّمات الانسداد، والغرض إثبات مرجّح بلحاظ حال الانسداد، وأنّ الظنّ الثابت حجّيّته به هل لبعض أفراده مرجّح على الآخرأم لا؟ وكون الظنّ مظنوناً اعتباره في حدّ نفسه أجنبيّ عن المرجّحيّة بلحاظ هذا الحال.

ثمّ إنّ ما أمره بالتأمّل يمكن أن يكون إشارة إلى أنّ ذلك لا يتمّ بناءً على الكشف الذي هو مبنى التكلّم في المقام، ضرورة أنّ ما ظنّ حجّيّته من قبل الشارع في نفسه يكون مظنون الحجّيّة بلحاظ دليل الانسداد الكاشف عن جعل حجّيّة معتبرة أيضاً، فيثبت الترجيح بلحاظ الانسداد لبعض الأفراد لا محالة، أو إلى أنّ الالتزام بكون المرجّح بلحاظ هذا الحال لا ملزم له، بل اللازم هو عدم كون بعض الظنون في عرض غيره بنظر العقل، فإذا كان بعضها مظنون الحجّيّة في نفسه دون بعض آخر فيكفي كونه مرجّحاً ومعيّناً له في الحجّيّة بعد ثبوت حجّة في الجملة حال الانسداد. وكيف كان فلا موقع لما أفاده ﷺ.

الثاني: أنّ الظنّ الذي ظنّ باعتباره أقرب إلى إدراك مصلحة الواقع من غيره، وهذا الوجه يبتني على كون الأمارة موجبة لتدارك مصلحة الواقع عند الخطأ، إذ حينئذ يكون مظنون الحجّيّة موجباً للظنّ بإدراك مصلحة الواقع على تقديري الخطأ والإصابة، وهذا بخلاف الظنّ الذي لم يظنّ حجّيّته، فإنّه موجب للظنّ بإدراك المصلحة عند الإصابة فقط.

وأورد عليه شيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ أولاً بأنّ هذا الوجه لا يوجب إلّا أولويّة الظنّ المظنون حجّيّته للحجّيّة لا تعيّنه[1].

وكلامه هذا مبنيّ على أنّ المصالح الواقعيّة ليست بحيث يجب على المكلّف

---

١. فرائد الأصول، ص ١٤٢.

تحصيلها، وإنّما هي دواعٍ لجعل الأحكام، والمكلّف أجنبيّ عنها بالكلّيّة، فغاية ما يوجبه الأقربيّة إلى إحراز المصلحة كون الأخذ به أولى، ولا يوجب ذلك تعيّنه للحجّيّة.

وهذا الذي أفاده وإن كان للنظر فيه مجال إلّا أنّ الخطب هيّن بعد عدم التزامنا بالمصلحة السلوكيّة، وكون الأمارة موجبة لتدارك المصلحة عند الخطأ إلّا في بعض الفروض حال الانفتاح، وقد تقدّم الكلام في ذلك في بحث الطرق، فراجع.

ثمّ أورد ثانياً: بأنّ اللازم على هذا أن لا يعمل بكلّ مظنون الحجّيّة، بل بما ظنّ حجّيّته بظنّ قد ظنّ حجّيّته، لأنّه أبعد عن مخالفة الواقع وبدله[1].

وفيه أوّلاً: أنّ هذا مستلزم للتسلسل، إذ حينئذ ينقل الكلام إلى الظنّ الثالث أيضاً وهكذا.

وثانياً: إذا فرضنا قيام الظنّ على اعتبار ظنّ فقد ظنّ إدراك مصلحة الواقع على تقديري الإصابة والخطأ من أوّل الأمر، وأيّ حاجة بعد ذلك إلى اعتبار كون الظنّ الثاني مظنون الحجّيّة أيضاً؟ فإن المناط إنّما هو الظنّ بإدراك مصلحة الواقع على كلّ حال، وهو حاصل من الأوّل.

الثالث: أنّ الظنّ الثابت حجّيّته إذا كان غير متعيّن لا بنحو الكلّيّة ولا بنحو التخصيص، فيجري فيه مقدّمات الانسداد مرّة ثانية لتعيين ذلك الظنّ، فيتعيّن في الظنّ المظنون اعتباره، فكما أنّ مقدّمات الانسداد توجب التنزّل إلى الظنّ بعد تعذّر القطع أوّلاً، كذلك توجب التنزل إلى تعيين ذلك الظنّ بالظنّ أيضاً.

وأورد عليه العلّامة الأنصاري بما حاصله بتوضيح منّا: إنّ مقدّمات الانسداد إذا فرضنا أنّ أوّل مقدّمة منها كان هو انسداد باب العلم والعلمي، فلا بدّ وأن يكون نتيجتها حجّيّة طريق واصل بنفسه أو بطريقه، إذ لو كانت النتيجة حجّيّة ظنّ غير واصل بنفسه ولا بضمّ مقدّمة عقليّة تكتنف بها المقدّمات، فتلك الحجّة غير معلومة،

---

١. فرائد الأصول، ص ١٤٢.

وباب العلم بها منسدّ، والمقدّمة الأُولى كانت مشتملة على ذلك، فلم يترتّب على مقدّمات الانسداد شيء أصلاً.

وتوهّم: أنّ الوصول لا مانع من أن يكون بمقدّمات الانسداد مرّة ثانية، مدفوع بأنّ مقدّمات الانسداد ليست بنفسها طريقاً إلى الواقع ولا إلى الطريق، وإنّما هي منتجّة لطريقيّة الطريق، ففرض الاحتياج إلى مقدّمات الانسداد مرّة ثانية فرض عدم وصول الحجّة لا بنفسها ولا بطريقها، وهذا خلف.

وبالجملة، إذا فرضنا عدم استقلال العقل بكون مظنونيّة الطريق مرجّحاً ومعيّناً للحجّة، فلا محالة يستقلّ العقل بحجّيّة كلّ ظنّ من باب قبح الترجيح بلا مرجّح، فتتعيّن الحجّة بنحو الكلّيّة، وقد عرفت أنّه مع تعيّن الحجّة في الكلّ أو في البعض لا يبقى مجال لإجراء مقدّمات الانسداد مرّة ثانية أصلاً[1].

ثمّ إنّك قد عرفت فيما سبق أنّ كلّيّة النتيجة تدور مدار قيام الإجماع على أنّ الشارع يريد امتثال أحكامه بعناوينها المحرزة حتّى يكون نتيجة ذلك حجّيّة كلّ محرز، كما أنّ الإهمال يدور مدار عدم قيام الإجماع إلّا على أنّ بناء الشريعة ليست على الامتثال الاحتمالي، ومقتضى ذلك ليس إلّا العلم بإرادة الشارع لامتثال أحكامه محرزة في الجملة لا مطلقاً.

وقد ذكرنا أيضاً أنّه لا يفرق في إرادة الشارع للحركة على طبق أحكامه محرزة بين الأحكام الالتزاميّة وغيرها، ولا بين الأحكام الوضعيّة والتكليفيّة، كما أنّه لا فرق بين الأحكام الظاهريّة والواقعيّة، والمناط في الجميع هو كون الحركة على طبق الحكم المحرز.

إذا تبيّن ذلك، فنقول: إنّ العلّامة الأنصاري قدس سره -بعد ما بنى على عدم جريان

---

١. فرائد الأُصول، ص ١٤٤.

مقدّمات الانسداد مرّة ثانية لتعيين الظنّ الثابت حجّيّته بمقدّمات الانسداد- سلّم الترجيح بالظنّ في عدّة موارد:

الأوّل: أن يكون الظنّ القائم على حجّيّة أمارة بالخصوص ظنّاً واحداً لا تعدّد فيه، أوكان مفاد الجميع واحداً على تقدير التعدّد[١].

الثاني: أن يكون هناك ظنون متعدّدة وكان كلّ واحد منها قائماً على حجّيّة أمارة مغايرة لما قام الآخر على حجّيّته ولكن لم يكن كلّ واحد من تلك الأمارات وافية بالفقه في حدّ نفسه[٢].

الثالث: أن تكون الظنون متعدّدة وكان كلّ واحدة من الأمارات التي قام الظنّ على حجّيّتها وافية بالفقه ولكن كانت تلك الظنون متساوية ولم تكن مختلفة من حيث تعيين بعضها بالقياس إلى الآخر، أوكونه مظنون الاعتبار ففي مثل هذه الموارد أفادﷺ وجوب الأخذ بالمظنونات وإلغاء غيرها[٣]، فهل ذلك مبنيّ على إجراء مقدّمات الانسداد مرّة ثانية لتعيين الظنّ الثابت حجّيّته بدليل الانسداد -كما هو ظاهر عبارتهﷺ- حتّى يلزم من ذلك المناقضة لما أفادهﷺ من عدم إمكان وصول النوبة إلى إجراء مقدّمات الانسداد مرّة ثانية، أوأنّه أجنبيّ عن ذلك؟ الذي يمكن أن يقال في توجيه كلامهﷺ هو: أنّا -بعد ما لم نلتزم بقيام الإجماع على أنّ الشارع يريد امتثال أحكامه محرزة بنحو الكلّيّة حتّى لا يمكن الفرق بين ظنّ وظنّ، بل قلنا إنّ النتيجة مهملة لا محالة، وذكرنا أنّه لا يفرق في إرادة الشارع ذلك ولو في الجملة بين أحكامه بأقسامها، ومنها كون الحكم ظاهريّاً أو واقعيّاً- فإذا فرضنا اتّحاد الظنّ القائم على حجّيّة أمارة مخصوصة أوتعدّدها بشرط الاتّحاد في المضمون، فلامحالة يكون

١. فرائد الأُصول، ص ١٤٧.
٢. فرائد الأُصول، ص ١٤٧.
٣. فرائد الأُصول، ص ١٤٨.

مثل تلك الأمارة محرزة الحجّيّة بحكم الشارع، وقد فرضنا وفاءها بالفقه، فلا يكون دليل على حجّيّة غيرها، فيكون الظنّ باعتبار ظنّ مخصوص معيّناً للنتيجة من أوّل الأمر من دون احتياج إلى إجراء مقدّمات الانسداد مرّة ثانية.

كما أنّ الأمر كذلك في الفرض الثاني من تلك الفروض، فإنّ الظنون المظنون اعتبارها وإن كانت كثيرة لكن لا يحتمل العقل حجّيّة بعض تلك الظنون دون بعض، لفرض عدم وفائه بالفقه، فلا محالة يكون الجميع في حكم أمارة مخصوصة قام ظنّ واحد أو ظنون متعدّدة على اعتبارها، فيكون تمام تلك الظنون متعيّنة في الحجّيّة أيضاً من أوّل الأمر.

وأمّا الفرض الثالث فالأمر فيه ليس على حذو الفرضين السابقين، فإنّ المفروض هو إهمال النتيجة، ووفاء كلّ واحدة من تلك الأمارات بالفقه، فلا يستقلّ العقل بحجّيّة جميعها من أوّل الأمر، لاحتمال حجّيّة بعضها دون بعض، بل يحتاج إلى ضميمة حكمه بقبح الترجيح بلا مرجّح، وبمعونة حكمه بذلك يستقلّ بحجّيّة مطلق الظنّ من أوّل الأمر، وعلى كلّ حال لا تصل النوبة إلى إجراء مقدّمات الانسداد مرّة ثانية، بل يكون الظنّ بالاعتبار بنفسه أو بضميمة حكم العقل بقبح الترجيح بلا مرجّح موجباً لتعيّن الحجة.

ثمّ إنّك عرفت فيما تقدّم انطباق المرجّح بحسب المرتبة على المرجّح بحسب الأسباب، وأنّ نتيجة كلّ منهما حجّيّة الخبر الصحيح القدمائي، وحيث إنّ الأدلّة الموجبة للظنّ بالاعتبار من الشهرة والإجماع المنقول وغير ذلك من الأدلّة إنّما تفيد الظنّ بحجّيّة الخبر الصحيح القدمائي لو سلّمنا عدم كونها مفيدة للقطع بها فيكون مثل ذلك الخبر أمارة قامت ظنون متعدّدة على اعتبارها، فيتعيّن في الحجّيّة، وعليه فينطبق المرجّحات الثلاثة كلّها على الخبر المذكور.

الوجه الثاني من وجوه التعميم: أنّ العقل وإن كان يستقلّ بحجّيّة الظنّ الذي ظنّ اعتباره أوّلاً إلّا أنّ العلم الإجمالي بوجود مخصّصات ومقيّدات لها في الظنون

المشكوك اعتبارها يوجب وجوب العمل على طبق المشكوكات أيضاً، ومقتضى هذا العلم الإجمالي وإن كان وجوب العمل على طبق الظنون الموجبة للتخصيص أو التقييد ليس إلّا أنّ الإجماع القائم على عدم الفرق بين الظنون المشكوك اعتبارها يوجب التعدّي إلى غيرها، فإنّه إذا وجب العمل على طبق الظنّ المعارض لأمارة ظنّ اعتبارها، وجب العمل على طبق غير المعارض بطريق أولى. ثمّ إنّا نعلم بوجود مقيّدات ومخصّصات للظنون المشكوك اعتبارها في ضمن الظنون الموهوم اعتبارها، وبمثل البيان المتقدّم يتعدّى إلى كلّ ظنّ ظن عدم اعتباره أيضاً، فيجب العمل بمطلق الظنّ.

ولا يخفى ما في هذا الوجه من الفساد.

أمّا أوّلاً: فلأنّ تقسيم الظنون إلى أقسام -مع عدم وجود ظنّ موهوم الاعتبار- فاسد، ضرورة أنّ وجود الظنّ الموهوم الاعتبار فرع أن يكون هناك دليل دلّ على عدم حجّيّة ظنّ بالخصوص ولكنّه لا يكون مفيداً لغير الظنّ، ومن المعلوم عدم وجود ذلك، فإنّ الخبر الواحد قد فرض أنّه مظنون الاعتبار، والشهرة والإجماع المنقول -بناءً على عدم دخوله في الخبر الواحد- مشكوك الاعتبار، والقياس وما يتبعه من الاستحسانات والاستقراءات الظنّيّة والأولويّة الظنّيّة -لو لم تدخل في الدلالة اللفظيّة- مقطوع عدم اعتبارها.

نعم، لو كانت الأولويّة الظنّيّة بحيث تدخل في الدلالة اللفظيّة، لكانت من الظواهر المقطوع اعتبارها، ففرض وجود ظنّ موهوم الاعتبار فرض غير واقع.

وأمّا ثانياً: فلأنّ دعوى العلم الإجمالي بوجود المخصّصات والمقيّدات في الظنون المشكوك أو الموهوم اعتبارها لا مدرك لها أصلاً بعد ما أثبتناه من كفاية الخبر الصحيح القدمائي بالفقه المظنون اعتباره، فلا موجب للتعدّي أصلاً.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ التعدّي إلى مقدار من الظنون المشكوك أو الموهوم اعتبارها

لأجل العلم الإجمالي بوجود التخصيص والتقييد غير موجب للتعدّي إلى غير ذلك المقدار أصلاً.

ودعوى: الإجماع على عدم الفرق مع كون المدرك للرجوع إليها هو ما ذكرناه، ممنوعة.

وكيف كان فالتمسّك للتعميم بهذا الوجه ضعيف جدّاً.

الوجه الثالث من وجوه التعميم التمسّك بقاعدة الاشتغال، فإنّه إذا ثبت وجوب العمل بالظنّ في الجملة فيجب العمل بمطلق الظنّ من باب الاحتياط.

وفيه: أنّ متعلّق الظنّ إن كان من الأحكام الإلزاميّة فليس الاحتياط حينئذ إلّا احتياطاً في المسألة الفرعيّة، وإن كان متعلّقه من الأحكام الغير الإلزاميّة فليس معنى الاحتياط حينئذ إلّا عدم جواز الإتيان بذاك الفعل المظنون إباحته بعنوان الوجوب، كما أنّه لا يجوز تركه بعنوان الحرمة، ومن المعلوم أنّ هذا ليس احتياطاً في المسألة الأُصوليّة، بل عدم جواز الإتيان بعنوان الوجوب أو الحرمة من آثار عدم إحراز الوجوب أو الحرمة، وقد ذكرنا سابقاً أنّه بمجرّد الشكّ في الحجّيّة يترتّب هذا الأثر لا محالة.

وكيف كان فلا نتعقّل للاحتياط في المسألة الأُصوليّة معنى أصلاً.

وقد نقل الأُستاذ -دام ظلّه- أنّ أستاذه السيّد العلّامة الشيرازي ضرب على جملة من عبارات شيخه العلّامة الأنصاري قدس سرهما في المقام.

[التنبيه الثالث: في خروج القياس عن حجّيّة الظنّ وفيه مقامان]

التنبيه الثالث في خروج القياس عن حكم العقل بحجّيّة الظنّ حال الانسداد.

والكلام فيه يقع في مقامين:

الأوّل: في إمكان النهي عن العمل بأمارة ظنّية -كالقياس- في حدّ ذاتها.

الثاني: في إمكان النهي عنه بلحاظ حكم العقل بحجّيّة الظنّ حال الانسداد.

أمّا المقام الأوّل: فنقول في توضيحه: إنّه لا ريب في أنّ الأدلّة الدالّة على حرمة العمل بالقياس من الأخبار والإجماع كما تشمل صورة التمكّن من الوصول إلى الأحكام الواقعيّة، كذلك تشمل صورة عدم التمكّن منه أيضاً، واحتمال الاختصاص بالصورة الأُولى باطل قطعاً، وهذا -بناءً على كون العمل بالقياس مشتملاً على مفسدة غالبة على فوات مصلحة الواقع عند الإصابة لما في العمل به من اتّباع العامّة ومقابلة امام العصر عليه السلام، واضح.

وأمّا بناءً على كون النهي لأجل الطريقيّة حيث إنّ العقلاء يعملون به في أُمورهم العاديّة المبنيّة على أساس واحد لكنّ الشارع نهى عن العمل به، لأنّ الأحكام الشرعيّة تتبع المصالح والمفاسد البعيد إدراكها عن العقول، وهي غير مبتنية على أساس واحد -كما يظهر من رواية أبان[1] وغيرها- فربّما يقع الإشكال في إمكان النهي عنه فيما إذا اتّفقت إصابته للواقع، فإنّ النهي عن العمل به موجب لفوات مصلحة الواقع من دون تدارك. وهذا الإشكال نظير الإشكال الوارد في جعل الطرق، والفرق بينهما أنّ الإشكال في الأمر إنّما هو في صورة الخطأ، والإشكال في النهي إنّما هو في صورة الإصابة.

والتحقيق في المقام أن يقال: إنّه لا وجه للالتزام بالمصلحة السلوكيّة -التي ربما نحتاج إلى الالتزام بها في طرف الأمر كما مرّ الكلام فيه مفصّلاً- في المقام أصلاً، فإنّ النهي عن العمل بالقياس في فرض الانفتاح وإمكان الوصول إلى الواقعيّات لا إشكال فيه أصلاً، ضرورة عدم ترتّب فوت مصلحة على النهي عنه أبداً.

وأمّا في فرض الانسداد فالوجه في النهي عنه مع إصابته للواقع أحياناً غلبة مخالفته له في نظر المولى، فيقع المزاحمة بين الأمر والنهي لا محالة، ضرورة أنّ

---

١. الكافي، ج ٧، ص ٢٩٩؛ الفقيه، ج ٤، ص ٨٨؛ التهذيب، ج ١٠، ص ١٨٤؛ الوسائل ٢٩: ٣٥٢، الباب ٤٤ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ١.

المخالفة وعدم الإصابة تقتضي النهي عن العمل به، كما أنّ إصابته أحياناً تقتضي الأمربالعمل على طبقه. وحيث إنّ المفروض غلبة المخالفة وعدم الإصابة فلا محالة يتقدّم النهي من دون احتياج إلى التدارك في فرض الإصابة أصلاً.

وأمّا المقام الثاني: فحاصل الإشكال فيه هو: أنّ العقل بعد ما استقلّ بحجّيّة الظنّ حال الانسداد فإن كان حكمه بذلك من باب الكشف، فقد عرفت أنّه لا يحكم بذلك إلّا بنحو الإهمال، ويحتاج في التعيين أو التعميم إلى وجود دليل يدلّ عليه، ومع القطع بكون العمل بالقياس منهيّاً عنه فلا محالة لا يكشف العقل عن حجّيّته في هذا الحال، ويكون موضوع حكمه مقيّداً بعدمه.

وأمّا إذا كان حكمه بذلك من باب الحكومة من جهة قبح إرادة الشارع ما عدا الظنّ، وقبح اقتصار المكلّف على ما دونه، فيكون حال الظنّ بلحاظ حال الانسداد كحال القطع، فكما لا يمكن المنع عن العمل على طبق القطع، فكذلك لا يمكن المنع عن العمل بخصوص ظنّ بلحاظ الانسداد مع حكم العقل بكونه مناط الإطاعة في هذا الحال.

وبالجملة، حكم العقل بحجّيّة الظنّ حال الانسداد كسائر الأحكام العقليّة غير قابل للتخصيص بمورد دون مورد، إذ لو أمكن المنع عن العمل بظنّ حال الانسداد لاحتمل المنع في كلّ واحد من الظنون، ومع هذا الاحتمال لا يستقلّ العقل بحجّيّة ظنّ أصلاً، ولا رافع لهذا الاحتمال إلّا قبح المنع، ومعه لا يصحّ المنع مطلقاً.

والجواب عن ذلك: أنّ حكم العقل بحجّيّة الظنّ حال الانسداد يستحيل أن يكون على وزان حكمه بحجّيّة القطع، ضرورة أنّ غير الكاشف التامّ يستحيل أن ينقلب عمّا هو عليه فيكون كاشفاً تاماً حتّى لا يمكن التصرّف فيه وضعاً أو رفعاً، بل حكمه بذلك معلّق على عدم وصول طريق من الشارع جعلاً أو نفياً، ضرورة أنّ استقلاله بالقبح المذكور ليس لأجل خصوصيّة خارجيّة، بل من جهة عدم وصول

طريق من الشارع، وكون الظنّ أقرب الطرق إلى الواقع، ومع فرض وصول المنع عن طريق مخصوص كيف يحكم العقل بحجّيّته وقبح مخالفة العبد له!؟

والحاصل: أنّ موضوع حكم العقل مقيّد من أوّل الأمر بعدم وصول الجعل أو المنع من الشارع، ومعه لا موضوع لحكم العقل أصلاً، فالمنع عن القياس يوجب خروج الظنّ القياسي عن الظنّ الثابت حجّيّته بدليل الانسداد لا عن حكمه.

هذا: مضافاً إلى أنّ حكم العقل بالحجّيّة وإن لم يكن مقيّداً بعدم المنع من الشارع إلّا أنّه مقيّد بكون الظنّ حاصلاً من الطرق المتعارفة لا محالة، فلا يشمل مثل الظنّ الحاصل من الرؤيا وأمثاله. والظنّ القياسي وإن كان ظنّاً حاصلاً من الطريق المتعارف في حدّ ذاته، لما بيّنّا من أنّ العقلاء يعتمدون عليه في أُمورهم العاديّة المبنيّة على أساس واحد إلّا أنّه بعد منع الشارع عنه وبيان أن الأحكام الشرعيّة لا تبتني على أساس واحد، بل هي مبتنية على مصالح ومفاسد لا تصل إليها عقول الناس، فيكون الاعتماد عليه في الأحكام الشرعيّة اعتماداً على الظنّ الحاصل من الطريق الغير المتعارف، فيكون حال القياس حال الرؤيا المفيد للظنّ بعد المنع المذكور، ويكون خروجه عن دليل الانسداد خروجاً موضوعيّاً لا حكميّاً.

وأمّا ما أجاب به في الكفاية عن الإشكال: من أنّ النهي عن العمل بالظنّ القياسي يرجع إلى جعل الأُصول حجّة في مورده، وحكم العقل بحجّيّة الظنّ معلّق على عدم وصول الحجّيّة من الشارع، ومع وصول حجّيّة الأصل في مورده لا إشكال في صحّة المنع عنه[1] فيرد عليه: أنّ المنع عن العمل به وإن كان ملازماً لجعل الأصل حجّة في مورده إلّا أنّ الإشكال في إمكان جعل الأصل حجّة في مورد الظنّ حال الانسداد مع استقلال العقل بكون الظنّ أقرب الطرق في تلك الحال، ولو أمكن

١. كفاية الأُصول، ص ٣٧٣.

جعل الأصل حجّة في مورد القياس لأمكن جعله حجّة في موارد بقيّة الظنون أيضاً، ومع احتمال ذلك لا يستقلّ العقل بحجّيّة ظنّ أصلاً، كما ذكرناه في تقرير الإشكال.

وعلى كلّ حال فالإشكال المذكور ضعيف غايته، ولا ينبغي التعرّض له ولما يرد عليه أزيد من ذلك.

التنبيه الرابع: [في أنّ أيّاً من الظنّ المانع والممنوع داخل في نتيجة دليل الانسداد؟]

إذا قام ظنّ على عدم اعتبار ظنّ بالخصوص وبنينا على تعميم نتيجة الانسداد للظنّ المتعلّق بالمسألة الأُصوليّة أو الفرعيّة، فهل مقتضى القاعدة دخول الظنّ المانع في النتيجة، أو دخول الظنّ الممنوع فيها، أو ملاحظة الترجيح بينهما؟.

الحقّ هو الأوّل: لأنّ الظنّ المانع إذا كان حجّة، فيكون حاكماً على الظنّ الممنوع ومخرجاً له عن الموضوع، وهذا بخلاف الظنّ الممنوع، فإنّه لا يوجب خروج الظنّ المانع عن ذلك، غاية الأمر أنّ لازم حجّيّته خروج الظنّ المانع عن الحكم بالملازمة، فيدور الأمر بين التخصيص والتخصّص، ولا إشكال في تقدّم الثاني، كما في كلّ حاكم ومحكوم.

توضيح ذلك: أنّ حكم العقل بحجّيّة الظنّ حال الانسداد قد عرفت أنّه حكم تعليقي على عدم ثبوت منع الشارع عن العمل بظن مخصوص، إذ مع ثبوت المنع عن ذلك يكون مثل ذلك الظنّ خارجاً عن الموضوع لا عن الحكم.

ثمّ إنّ الحكومة -كما سيجيء- لا تتوقّف على كون الدليلين ممّا ثبت اعتبار كلّ منهما بدليل، بل تجري فيما إذا ثبت حجّيّتهما بدليل واحد أيضاً، فكما أنّ الأمارات تكون حاكمة على الأُصول، والاستصحاب يكون حاكماً على أصالة البراءة. فكذلك الظهورات يكون بعضها حاكماً على البعض، والاستصحاب يكون حاكماً على استصحاب آخر، إذ المدار في الحكومة هو كون أحد الدليلين رافعاً لموضوع الآخر دون العكس، وهذا مشترك في الجميع.

ثمّ إنّ رفع أحد الدليلين لموضوع الآخر تارة يكون برفع موضعه بالكلّيّة كما في استصحاب طهارة الماء الرافع للشكّ عن نجاسة الثوب المغسول به، وأُخرى يكون برفع جزء موضوعه وإن كان الجزء الآخر محرزاً بالوجدان.

ولا يفرق في الحكومة بين القسمين، إذ ثبوت الحكم فرع تحقّق تمام الموضوع خارجاً، فلا فرق بين انعدام جزء من الموضوع أو تمامه في أنّ عدم ثبوت الحكم لأجل التخصّص دون التخصيص.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ الظنّ المانع حيث إنّه ظنّ لم يثبت عدم اعتباره شرعاً، فإذا كان حجّة فلا محالة يكون الظنّ الممنوع ظنّاً ثبت عدم اعتباره بدليل قاطع، فيخرج بذلك عن موضوع نتيجة الانسداد باعتبار ثبوت المنع وانتفاء القيد المعتبر فيه، فيكون عدم الشمول لأجل التخصّص دون التخصيص، وهذا بخلاف الظنّ الممنوع، فإنّ حجّيّته لا تقتضي ممنوعيّة الظنّ المانع وعدم اعتباره إلّا من باب الملازمة، فإنّ كلا الظنّين لا يمكن اعتبارهما معاً، فلازم حجّيّة الظنّ الممنوع عدم اعتبار الظنّ المانع لا محالة. ومن الواضح ان ثبوت اللازم فرع ثبوت ملزومه، والظنّ المانع لا يبقى مجالاً له حتّى يترتّب عليه لازمه، كما في كلّ حاكم ومحكوم.

والحاصل: أنّ فرديّة الظنّ المانع لموضوع النتيجة وجدانيّة لا مانع من دخوله تحته، ودخوله يوجب خروج الظنّ الممنوع عن الفرديّة، وهذا بخلاف الظنّ الممنوع، فإنّ فرديّته له حتّى يعمّه الحكم تتوقّف على خروج الظنّ المانع عن الحكم، وخروجه عنه جزافاً لا يعقل، ومن جهة فردية الظنّ الممنوع وشمول الحكم له المتوقّفين على الخروج مستلزم للدور.

وبالجملة، ما هو المناط في تقدّم كلّ دليل حاكم على الدليل المحكوم موجود في المقام بعينه، ولا فرق إلّا في أنّ الرفع في المقام باعتبار جزء الموضوع لا تمامه، وهذا لا يكون فارقاً في المناط، كما عرفته.

ومن ذلك يظهر أنّ ما أفاده العلّامة الأنصاري ﷺ وحاصله: أنّ نسبة الظنّين إلى موضوع نتيجة الانسداد نسبة واحدة فلا يمكن حكومة أحدهما على الآخر[1] لا يمكن المساعدة عليه أصلاً.

وأمّا ما أفاده في مقام الجواب عن الحكومة بأنّه لا يتمّ فيما إذا كان الظنّ المانع والممنوع من جنس واحد كأن يقوم الشهرة على عدم حجّيّة الشهرة[2]... إلى آخره، ففيه: أنّ ذلك لا يضرّ بدعوى الحكومة أصلاً، ضرورة أنّ الحكومة إنّما تتصوّر في الدليلين لا في دليل لا في دليل واحد بالقياس إلى نفسه، فإنّ لازم حجّيّته حينئذ عدم حجّيّته، وما يلزم من وجوده عدمه محالّ، والمدّعى إنّما هي الحكومة في غير هذه الموارد، كما هو واضح.

وأمّا ما أفاده ثانياً وملخّصه: أنّ حكم العقل بحجّيّة الظنّ الممنوع حال الانسداد يمنع من حصول الظنّ بعدم اعتباره فإنّ القطع بالاعتبار ينافي الظنّ بعدمه[3] فمن الغرائب، فإنّ الظنّ بعدم الاعتبار بالخصوص لا ينافي القطع بالاعتبار من جهة دليل الانسداد. وعليه فإذا كان الظنّ الممنوع داخلاً في موضوع النتيجة فلازم ذلك ليس هو انقلاب الظنّ المانع إلى القطع بالعدم، بل لازمه عدم اعتباره وخروجه عن الحكم كما عرفت. وهذا بخلاف الظنّ المانع، فإنّ لازم دخوله هو خروج الظنّ الممنوع عن الموضوع رأساً.

هذا تمام الكلام في بحث الانسداد، ولا موجب للتعرّض لبقيّة الأُمور التي تعرّض لها شيخنا العلّامة الأنصاري[4] ﷺ.

---

١. فرائد الأُصول، ص ١٦٣.
٢. فرائد الأُصول، ص ١٦٣.
٣. فرائد الأُصول، ص ١٦٢.
٤. فرائد الأُصول، ص ١٦٣.

[خاتمة يذكر فيها أُمور]

ولا بأس بتتميم مباحث الظنّ بخاتمة يذكر فيها أُمور:

[الأمر الأوّل: في ثبوت الظهور والخبر الصحيح بالظنّ غير الحجّة، وعدمه]

أنّه بعد ما ثبت حجّيّة الظواهر من حيث الدلالة وحجّية الخبر الصحيح القدمائي من حيث السند فلا إشكال فيما إذا ثبتا بالقطع، وهل يثبتان بالظنّ الغير الثابت حجّيّته، كقول اللغوي أو الرجالي أم لا؟ الحق هو التفصيل في المقام.

بيان ذلك: أنّ الحجّة من حيث السند ليس إلّا الخبر الموثوق بصدوره، فكما أنّه يحصل الوثوق بالصدور فيما إذا ثبت وثاقة الراوي بالقطع، فيدخل بذلك في موضوع الحجّيّة، فكذلك يحصل الوثوق به من التعديلات الرجاليّة أيضاً فيدخل الخبر بذلك في موضوع الحجّيّة وجداناً، فالعمل به ليس من جهة حجّيّة قول الرجالي، إذ المفروض عدم ثبوت حجّيّته، بل من جهة اندراج الخبر به في موضوع الحجّيّة.

وأمّا الحجّيّة من حيث الدلالة فموضوعها كون اللفظ ظاهراً في المعنى، ومن الواضح أنّ قول اللغوي المفروض عدم حجّيّته لا يوجب ظهوراً في اللفظ حتّى يدخل بذلك في موضوع الحجّيّة، وما لم يوجب ظهوراً في اللفظ لا يكون به اعتبار أصلاً.

الأمر الثاني: [في جبر ضعف الدلالة أو السند بالشهرة، وعدمه]

أنّ الشهرة هل يجبر بها ضعف الدلالة أو السند حتّى يكون -بها ما لم يكن متّصفاً بصفة الحجّيّة في حدّ ذاته- متّصفاً بها أم لا؟ الحقّ هو التفصيل أيضاً.

وتوضيح ذلك: أنّ الشهرة إمّا روائيّة، أو عمليّة استناديّة، أو فتوائيّة مطابقيّة.

ونعني بالشهرة الروائيّة اشتهار رواياتها بين أصحاب الأئمة عليهم السلام وبالاستناديّة استناد الفقهاء القدماء القريب عصرهم من عصر الأئمة عليهم السلام في فتواهم إلى رواية معيّنة، وبالمطابقيّة صرف مطابقة فتواهم مع مضمون الرواية من دون استناد.

أمّا الشهرة الروائيّة فلا ريب أنّ كثرة رواية أصحاب الأئمة عليهم السلام لرواية معيّنة -ولو كان في سندها من لا يوثق به- توجب الظنّ الاطمئناني باحتفافها بقرينة أوجبت اشتهارها بين الأصحاب، لقرب عهدهم من زمان صدورها، فيكشف ذلك عن تثبّتهم فيها، ووقوفهم على ما يوجب اطمئنان النفس بصدورها، وحينئذ فالشهرة الروائيّة توجب دخول الخبر الضعيف الغير الموثوق بصدوره في نفسه في الخبر الموثوق بصدوره، فيكون بذلك حجّة.

نعم، شهرة الرواية بين المتأخّرين البعيدين عن عصر الصدور لا يكشف عن ذلك، ولا يدخل الرواية بها في موضوع الحجّيّة، ولذا قيّدنا الشهرة الجابرة بكونها بين قدماء الأصحاب.

وأمّا الشهرة الاستناديّة بين القدماء -مع كون الرواية ضعيفة في نفسها- فيكشف بحسب العادة عن اطّلاعهم على قرائن فيها أوجبت اطمئنانهم بصدورها حتّى صارت مدركاً لفتواهم، فلا محالة تكون الرواية بذلك داخلة فيما يوثق بصدوره، فيشملها دليل الحجّيّة.

نعم، الشهرة المطابقيّة ولو كانت من القدماء أو الشهرة الاستنادية من المتأخّرين -البعيد عصرهم عن عصر الصدور بحيث يبعد عادة اطّلاعهم على قرائن موجبة للاطمئنان بالصدور وإن كانوا بحسب النظر أدقّ من القدماء خصوصاً الطبقة الوسطى منهم قدّس الله تعالى أسرارهم- لا توجب دخول الرواية فيما يوثق بصدوره حتّى يشملها دليل الحجّيّة، إذ غاية ما يحصل من الشهرة هو الظنّ بمطابقة مضمون

الرواية للحكم الواقعي، وأين ذلك من الوثوق بصدور الرواية الذي هو موضوع دليل الحجّيّة؟

هذا بحسب السند، وأمّا بحسب الدلالة فحيث إنّ موضوع الحجّيّة من هذه الحيثيّة هو كون اللفظ بنفسه ظاهراً في المعنى وملقياً له في الخارج فيستحيل تحقّق ذلك بالشهرة الخارجيّة، إذ غاية ما يحصل من الشهرة هو الظنّ بكون الحكم الذي أفتى المشهور به مراداً من الرواية، وهذا ظنّ خارجي بالمراد وأجنبيّ عن ظهور اللفظ في المعنى الذي هو الحجّيّة.

وبالجملة، الشهرة وإن لم تكن في حدّ نفسها حجّة إلّا أنّها توجب دخول الخبر من حيث السند في موضوع ثبت حجّيّته على التفصيل المذكور، ولا توجب دخوله في موضوع الحجّة من حيث الدلالة أبداً.

كشف قناع

ربّما يقال: إنّ الشهرة بين المتأخّرين إذا لم تكن جابرة لضعف السند ولو كانت استناديّة فأين يتحقّق جابريّة الشهرة لضعف الرواية؟ فإنّ الشهرة الاستناديّة لا تعلم إلّا من كتب الاستدلال، ومن المعلوم ندرة الاستدلال في كتب القدماء جدّاً وإنّما حدثت الكتب الاستدلاليّة بين المتأخّرين فما هو الجابر غير متحقّق، وما هو متحقّق غير جابر.

نعم، ربّما يظهر الاستناد من كتب الأخبار كالكافي حيث يذكر عنوان الباب الذي عليه فتواه، ثمّ يذكر الروايات بعد ذلك، فيعلم من ذلك استناده في الفتوى بتلك الروايات المذكورة فيه، ولكن إثبات الشهرة الاستناديّة بين القدماء مع عدم وجود الكتب الاستدلاليّة بينهم غير ممكن عادة.

ولكنّه لا يخفى أنّه إذا علم فتوى القدماء من كتبهم الفتوائيّة ولم تكن الفتوى

موافقة لأصل أو قاعدة ولم يكن عليها دليل واضح في كتب الاخبار غير الرواية التي يحتمل استنادهم إليها، فلا محالة تطمئنّ النفس باستنادهم فيها إليها، ضرورة أنّ تقواهم مانعة عن الفتوى بغير مدرك، والمفروض عدم ما يصلح أن يكون مدركاً لهم، فيتعيّن المدرك في هذه الرواية، ويثبت بذلك استنادهم إليها، واحتمال عدم استنادهم إليها في الفتوى مع ذلك احتمال سفسطي ينافي مقتضى الفطرة. فالأصل الأوّلي في الشهرة المطابقيّة -فيما لم يكن هناك أصل أو قاعدة على طبق الفتوى- أن تكون شهرة استناديّة، فافهم هذا واغتنم حتّى ينفعك في الفروع الفقهيّة إن شاء الله تعالى.

الأمر الثالث: [في أنّ اشتهار الفتوى بخلاف رواية معتبرة هل يوجب وهنها سنداً أو دلالةً أم لا؟]

أنّ اشتهار الفتوى بخلاف ما هو حجّة في نفسه يوجب وهناً في انسداد الدلالة أم لا؟

أمّا بحسب السند: فلا ريب في أنّ إعراض المشهور عن رواية صحيحة في نفسها وفتواهم بخلافها يوجب الوثوق باطّلاعهم على خلل في الرواية من حيث الصدور أو جهته، فيخرج الخبر بذلك عن ما يوثق بصدوره لبيان الحكم الواقعي فلا يكون حجّة، لكن ذلك مشروط بكون الشهرة قدمائيّة أوّلاً، ويكون الرواية بمرأى ومسمع منهم حتّى يثبت إعراضهم عنها ثانياً، فمثل الأخبار الأشعثيّات وأخبار دعائم الإسلام والفقه الرضوي ونحوها -ممّا لم تصل إليها أيدي القدماء- إذا كان فيها خبر صحيح وقد أفتى المشهور من القدماء على خلافه لا يسقط عن الحجّيّة، لأنّ فتواهم بالخلاف -مع عدم وصول الخبر إليهم- لا يوجب الأعراض عنه كما هو واضح. وبأن لا يكون فتواهم على الخلاف من جهة عدم وثاقة الرواية عندهم ثالثاً، إذ لو كان

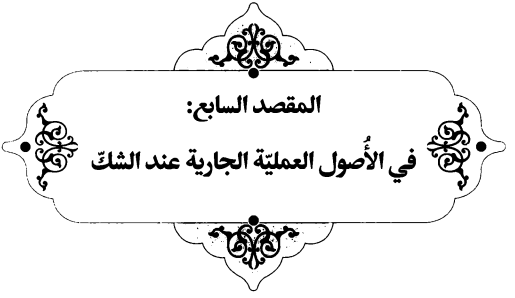
مستند إعراضهم هو ذلك وقد علمنا خطأهم فيه وكون الرواية موثوقا بها، فلا يكون فتواهم بالخلاف موجبة لعدم الوثوق بالصدوركما لا يخفى. فالميزان في الموهنية هو ارتفاع الوثوق بالصدور، كما أنّ الميزان في الجابرية هو وجوده.

وأمّا من حيث الدلالة فالذي اخترناه سابقاً هو عدم موهنيّة اشتهار الخلاف للظهور، فإنّ موضوع الحجّيّة من جهة الدلالة هو الظهور، وهذا لا ينثلم باشتهار الخلاف، إذ غاية ما يوجبه الاشتهار هو الظنّ الخارجي بعدم إرادة الظهور، وذلك أجنبيّ عن موضوع الحجّيّة بالكلّيّة.

ولكنّ الإنصاف عدم استقامة ذلك، إذ كون الظهور بمرأى ومسمع من القدماء وعدم اعتمادهم عليه بل فتواهم بخلافه يوجب الظنّ الاطمئناني باطّلاعهم على قرينة توجب إرادة خلاف الظاهر، إذ لولا ذلك لما كان لإعراضهم عن الظهور وجه أصلاً، فالشهرة وإن لم تكن حجّة على الحكم الابتدائي لاحتمال استناد المشهورإلى ما لا نعتمد عليه إلّا أنّها إذا كانت على خلاف الظهورالذي هو بمرأى منهم ومسمع توجب حمل الظاهرعلى خلافه ولا أقلّ من أن توجب عدم حجّيّة الظاهرفي مورد الشهرة، لكون حجّيّته حينئذ مشكوكة، وعلى كلّ حال لا يكون حجّة مع الشهرة على الخلاف.

وبالجملة، ليس حال الشهرة حال غيرها من الظنون إذا كانت على خلاف الظاهر، فإن الأولويّة الظنّيّة -مثلاً- إذا حصل منها ظنّ على خلاف الظاهر فلا يكون ذلك إلّا ظنّاً بعدم إرادة الظهورواقعاً، وهذا لا يوجب سقوط الظهورعن الحجّيّة على ما هو المحقّق عندنا من عدم اشتراط حجّيّته بعدم الظنّ بالخلاف، وهذا بخلاف الشهرة على الخلاف، فإنّها توجب الاطمئنان باطّلاع المشهورعلى ما يوجب إرادة خلاف الظاهرلا محالة، ولم يثبت بناء عن العقلاء على حجّيّة الظهورحينئذ إن لم يثبت عدمه.

وهذا نظير ما إذا صدر من المولى العرفي خطاب عامّ ورأينا أنّ المشهور بين أصحابه عدم العمل بهذا العموم مع اطّلاعهم عليه ومبالاتهم بأحكام مولاهم، فإنّه يكشف عند العقلاء عن اطّلاعهم على ما يوجب إرادة الخصوص، ولا يعلمون حينئذ على طبق العموم جزماً، فتحصّل أنّه لا فرق في كاسريّة الشهرة للحجّية بين السند والدلالة.



المقصد السابع:

في الأُصول العمليّة الجارية عند الشكّ

[في تقسيم الأُصول العمليّة إلى أربعة أقسام]

وقد بيّنّا في مبحث القطع أنّها تنقسم باعتبار مواردها إلى أربعة: البراءة، والاحتياط، والتخيير، والاستصحاب، فإنّ الشكّ إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا، وعلى الثاني إمّا أن يكون جنس الالتزام معلوماً أم لا، وعلى الأوّل إمّا أن يكون الاحتياط ممكناً أم لا، فهاهنا أربعة مباحث:

[المبحث الأوّل: البراءة]

المبحث الأوّل [هي] البراءة، وموردها عدم العلم بجنس التكليف مع عدم لحاظ الحالة السابقة.

[مقدّمة يذكر فيها التخصّص والورود والحكومة والتخصيص والفرق بينها]

وقبل التكلّم في ذلك لا بأس بتقديم مقدّمة يذكر فيها الفرق بين التخصّص والورود والحكومة والتخصيص.

فنقول: أمّا التخصّص فهو عبارة عن خروج شيء عن موضوع دليل بخروج وجداني تكويني، كخروج العلم الوجداني بالحكم عن أدلّة الأُصول والأمارات.

وأمّا التخصيص فهو عبارة عن إخراج بعض أفراد الموضوع عن الحكم من دون تصرّف لا في عقد الوضع ولا في عقد الحمل، كما إذا ورد: أكرم العلماء، وقام الدليل على عدم وجوب إكرام زيد العالم، فإنّه يوجب خروج زيد عن حكم وجوب الإكرام من دون تصرّف لا في موضوع: أكرم العلماء، بنفي العالميّة عن زيد، ولا في عقد الحمل بإعطاء خصوصيّة للوجوب غير متحقّقة في إكرام زيد.

وأمّا الورود فهو عبارة عن الخروج الوجداني أيضاً لكن بالتعبّد بمعنى أن يكون نفس التعبّد -مع قطع النظر عن ثبوت ما يتعبد به بحكم الشارع- موجباً لخروج مورده عن الموضوع، وهذا كورود الأدلّة التعبّديّة على الأُصول العقليّة التي أُخذ في موضوعها عدم البيان، أو عدم المؤمّن، أو تحيّر المكلّف من حيث العمل، كأصالة البراءة أو الاحتياط أو التخيير، فإنّ نفس وجود التعبّد الشرعي كاف في البيان والمؤمّنيّة ورفع التحيّر عن المكلّف، فهو وإن شارك التخصّص في ارتفاع الموضوع في موردهما وجداناً إلّا أنّه يفارقه في أنّ ارتفاع في مورد الأوّل تكويني خارجي، وفي الثاني تشريعي تعبّدي. ومن هنا يعلم أنّ في إطلاق الوارد على الأدلّة العلميّة بالقياس إلى أدلّة الأمارات والأُصول مسامحة واضحة.

وأمّا الحكومة فهي تارة تكون باعتبار رفع أحد الدليلين لموضوع الآخر، وأُخرى باعتبار رفعه للحكم، والجامع بين القسمين أن لا يكون الرفع وجدانيّاً كما في الورود والتخصّص، بل باعتبار ثبوت ما يتعبّد به تشريعاً.

وتوضيح ذلك: أنّ الحكومة تارة تكون واقعيّة، فيوجب دليل الحاكم ارتفاع دليل المحكوم بحسب الواقع، وهذا كحكومة أدلّة عدم اعتبار شكّ كثير الشكّ على أدلّة

الشكوك، فإنّها توجب اختصاص الأحكام الثابتة للمشكوك بغير كثير الشكّ واقعاً، لكن لا بلسان أنّ كثير الشكّ لا اعتبار بشكّه حتّى يرجع إلى التخصيص، بل بلسان أنّ شكّه ليس بشكّ فهو خارج عن الموضوع بالتعبّد. وكحكومة أدلّة نفي الحرج والضرر على الأحكام الواقعيّة، فإنّها توجب تصرّفاً في عقد الحمل واختصاص الأحكام بغير الموارد الحرجيّة أو الضرريّة لكن لا بلسان أنّ المتضرّر مثلاً ليس بمكلّف أو أنّ الوضوء الضرري -مثلاً- ليس بوضوء حتّى يكون رفعاً لموضوع الأحكام الثابتة على المكلّفين ولا بلسان أنّه لا يجب الوضوء على المتضرّر -مثلاً- حتّى يرجع إلى التخصيص، بل بلسان أنّ الأحكام الثابتة في الشريعة ليست بضرريّة ولا حرجيّة، ولازم ذلك هو تلوّن الأحكام الثابتة بلون مخصوص، ويترتّب عليه ارتفاعها عن موارد الحرج والضرر قهراً.

والفرق بين ذلك وبين القسم الأوّل -بعد اشتراكهما في أنّهما يوجبان ارتفاع دليل المحكوم واقعاً- أنّ الدليل الحاكم في القسم الأوّل كان بالتصرّف في الموضوع وموجباً لرفعه، بخلافه في هذا القسم، فإنّه يوجب التصرّف في المحمول ورفعه من دون التصرّف في عقد الوضع.

وأُخرى: تكون الحكومة ظاهريّة، وهذا إنّما يتحقّق في موارد الأحكام الظاهريّة، كحكومة الأمارات على الأُصول الشرعيّة، وحكومة بعض الأمارات أو بعض الأُصول على بعض.

أمّا حكومة الأمارات على الأُصول فإنّها توجب ثبوت ما أُخذ الشكّ فيه موضوعاً في أدلّة الأُصول، فيرتفع موضوعها بذلك، وليس نفس التعبّد بما هو -مع قطع النظر عن ثبوت ما تعبّد به- موجباً لرفع الموضوع كما في الورود لاشتراك دليل المحكوم مع الحاكم في ذلك، إذ المفروض ثبوت التعبّد في كليهما، بل الموجب لذلك هو ثبوت ما تعبّد به بحكم الشارع.

مثلاً: إذا فرضنا قيام الدليل التعبّدي على حرمة شيء أو نجاسته فلا محالة يوجب ذلك الدليل ثبوت الحرمة والنجاسة بحكم الشارع، ويرتفع بذلك موضوع أصالة البراءة أو الطهارة أعني الشكّ في الحرمة أو النجاسة.

وهكذا الحال في حكومة بعض الأُصول على بعض كحكومة الأصل السببي على المسبّبي، فإنّ جريان الأصل السببي -ولو لم يكن من الأُصول المحرزة كأصالة الطهارة- يوجب ثبوت مجراه الذي أُخذ الشكّ فيه موضوعاً في الأصل المسبّبي ولو كان من الأُصول المحرزة.

مثلاً: إذا غسل ثوب متيقّن النجاسة بماء مشكوك النجاسة فأصالة الطهارة في الماء يوجب ارتفاع الشكّ في بقاء النجاسة في الثوب الذي أُخذ موضوعاً لاستصحاب النجاسة.

ومن ذلك تعلم أنّ الأصل الجاري في ناحية السبب إذا لم يكن رافعاً للشكّ في ناحية المسبّب فلا محالة لا يكون حاكماً عليه، وهذا كما في موارد الشكّ في كون شيء من أجزاء مأكول اللحم أو غيره، فإنّ إجراء أصالة الحلّيّة في اللحم لا يوجب ارتفاع الشكّ في جواز الصلاة وعدمه معه، فإنّ جواز الصلاة مترتّب على الحلّيّة الذاتيّة للحيوان -كما في الغنم وغيره ممّا يؤكل لحمه- في قبال الحرمة الذاتيّة كما في الأرنب ونحوه. ومن المعلوم أنّه لا يثبت ذلك أصالة الحلّيّة حتّى يرتفع الشكّ في الجواز بها.

وأمّا حكومة بعض الأمارات على بعض فليست باعتبار رفع نفس موضوعها بالتعبّد، بل باعتبار رفع قيد الموضوع.

ولا فرق في ارتفاع موضوع الدليل المحكوم بين ارتفاعه بنفسه وبين ارتفاعه بقيده. مثلاً: إذا قامت البيّنة على أنّ المال الذي في يد زيد ملك لعمرو، فموضوع

قاعدة اليد وإن لم يرتفع بقيامها إلّا أنّه يوجب ارتفاع قيده، إذ الموضوع فيها اليد التي لم يعلم حالها والبيّنة توجب معلوميّة حالها فيكون رافعاً لموضوعها.

وهكذا الحال في حكومة الإقرار على غيره من الأمارات، وحكومة حكم الحاكم على غير الإقرار منها.

وملخص الكلام: أنّ الحكومة -سواء كانت واقعيّة أو ظاهريّة- لا محالة توجب ارتفاع موضوع الدليل المحكوم بثبوت ما تعبّد به شرعاً في غير موارد التصرّف في عقد الحمل، كما في أدلّة نفي الضرر والحرج، فتفرق عن الورود بأنّ الارتفاع في مورده ليس باعتبار ثبوت ما تعبّد به بل باعتبار نفس التعبّد.

وقد ظهر من جميع ذلك أنّ ما توهّمه جماعة: من أنّ الحكومة لا بدّ وأن تكون باعتبار شارحيّة الدليل الحاكم للدليل المحكوم، مثل كلمة «أعني» و «أردت» وأشباهها اغتراراً بظاهر كلام شيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ في جملة كلام له في باب التعادل والتراجيح[1] في غير محلّه، ضرورة أنّ الحكومة بهذا المعنى نادرة التحقّق في الفقه جدّاً، والالتزام باعتبار هذا المعنى في الحكومة شعر بلا ضرورة.

والحاصل: أنّ الدليل إذا ورد عليه قرينة موجبة لإرادة المعنى المجازي من اللفظ أو إرادة المخصوص أو المقيّد واقعاً وإن لم يكن مجازاً في الكلمة، كما في موارد التخصّص والتقييد على ما هو الحقّ عندنا من عدم استلزامهما للمجازيّة، فلامحالة يحكم العقل بعد ذلك بإرادة خلاف الظاهر لفظاً أو واقعاً جمعاً بين الدليلين. فإذا كان هذا المعنى المتحصّل من حكم العقل بعد الجمع المذكور مفاداً لفظيّاً ومعلولاً لنفس اللفظ من دون احتياج إلى حكم العقل فيكون الدليل المتكفّل لذلك حاكماً على الدليل الآخر. وهذا هو الجامع بين تمام أقسام الحكومة التي مرّ بيانها. فالفرق

---

١. فرائد الأُصول، ص ٤٣٢.

بين الحكومة والتخصيص -بعد اشتراكهما في عدم ارتفاع الموضوع وجداناً- أنّ دليل الحاكم يوجب التصرّف في عقد الوضع أو في عقد الحمل، فيترتّب عليه رفع الحكم، وهذا بخلاف التخصيص، فإنّه يوجب ارتفاع الحكم عن الموضوع من دون تصرّف أصلاً.

وقد ظهر من جميع ما ذكرناه أنّ تقدّم الأمارات على الأُصول ليس من جهة ورودها عليها ولا من جهة تخصيص أدلّة الأُصول بها، بل من جهة الحكومة الموجبة لارتفاع موضوعها بثبوت ما أُخذ الشكّ فيه موضوعاً في أدلّة الأُصول. وسيأتي لذلك مزيد توضيح في بحث التعادل والتراجيح، إن شاء الله تعالى.

[في تقسيم الشبهة إلى الحكميّة والموضوعيّة]

إذا عرفت ذلك، فنقول: الشبهة التي يكون الأصل فيها جارياً إمّا أن تكون شبهة حكميّة أو موضوعيّة.

والغرض من التكلّم في هذا المقصد إنّما هو بيان حكم الشبهة الحكميّة التي يختصّ إجراء الأصل فيها بالمجتهد، والبحث عن الأصل الجاري في الشبهة الموضوعيّة المسمّاة عند القدماء بالشبهة في طريق الحكم من جهة الاستطراد.

[الكلام في الشبهة الحكميّة]

ثمّ إنّ الشبهة الحكميّة التي هي محلّ البحث في المقام -وهو الشكّ في التكليف مع عدم لحاظ الحالة السابقة- إمّا أن تكون تحريميّة أو وجوبيّة فهنا مقامان. ومنشأ الشبهة في كلّ منهما إمّا أن يكون فقدان النصّ أو إجماله، أو تعارضه.

[المقام الأوّل: الشبهة الحكميّة التحريميّة]

أمّا المقام الأوّل: ففيه مسائل:

[المسألة الأُولى: الشبهة التحريميّة من جهة فقدان النصّ]

المسألة الأُولى: ما إذا كانت الشبهة تحريميّة من جهة فقدان النصّ، والنزاع فيها بين الأخباريّين القائلين بوجوب الاحتياط فيها، والأُصوليّين القائلين بأصالة البراءة.

[في بيان أمرين قبل ذكر أدلّة البراءة والاحتياط]

وقبل بيان أدلّة الطرفين لا بدّ من بيان أمرين:

الأوّل: أنّ الفرق بين مسألة البراءة والاحتياط ومسألة كون الأشياء على الحظر أو الإباحة من جهتين:

الأُولى: أنّ موضوع هذه المسألة هو مطلق الفعل الصادر من المكلّف سواء لم يكن له تعلّق بموضوع خارجي أو كان له تعلّق به أعمّ من أن يكون ذلك الفعل المتعلّق به انتفاعاً من ذلك العين أم لا، وهذا بخلاف موضوع مسألة الحظر أو الإباحة، فإنّه مختصّ بالانتفاع المتعلّق بالموضوع الخارجي في غير ما يتوقّف عليه المعاش الضروري، فموضوع مسألتنا أعمّ من موضوع تلك المسألة من وجهين.

الثانية: أنّ المبحوث عنه في مسألتنا هو حكم العقل من حيث كونه مشكوك الحكم، وهذا بخلاف المبحوث عنه في تلك المسألة، فإنّه حكم العقل من حيث هو. وبعبارة أُخرى المبحوث عنه في المقام هو البراءة أو الاحتياط من حيث كونهما مقتضى الأصل العملي، وأمّا المبحوث عنه في تلك المسألة فهو الحظر أو الإباحة من حيث كونهما مقتضى الدليل الاجتهادي.

وتوضيح ذلك: أنّه يبحث أوّلاً عن حكم العقل بالحظر أو الإباحة للأشياء مع قطع النظر عن الدليل الشرعي، وبعد إثبات حكمه بالحظر أو توقّفه في الحكم يبحث عن قيام الدليل الشرعي على إباحة الأشياء على العموم حتّى يثبت المخرج، نظير قوله تعالى: ﴿خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾[1].

ثمّ إنّه إذا بنينا على ثبوت العموم ولكن لم يمكن التمسّك به لمانع في خصوص مورد، أو بنينا على عدم الثبوت ولكن شكّ في شمول حكم العقل، فتصل النوبة إلى البحث عن البراءة أو الاحتياط.

فتحصّل أنّ الأفعال الغير المتعلّقة بالموضوعات الخارجيّة أو المتعلّقة بها إذا لم تكن من قبيل الانتفاعات داخلة في مبحث البراءة والاحتياط من أوّل الأمر وأمّا الانتفاع بالموضوعات الخارجيّة فيتوقّف دخوله فيه على عدم شمول حكم الشرع بإباحة الأشياء بنحو العموم، وعدم حكم العقل بالحظر.

ثمّ إنّ جماعة من الأصحاب فرّقوا بين المسألتين بأنّ مسألة الحظر أو الإباحة إنّما هي بلحاظ حال هي قبل ورود الشرع، وأمّا مسألة البراءة والاحتياط فهي بلحاظ حالٍ هي بعد ورود الشرع.

وقد أوردنا على ذلك سابقاً بأنّ البحث عن حكم ما قبل الشرع المفروض كونه زمان الفترة عن الرسل وانه هل هو الحظر أو الإباحة نزاع لا محصّل له، فكيف يمكن أن يكون مطرحاً للأنظار!؟

ولكنّه يمكن أن يكون مرادهم من القبليّة هي القبليّة الرتبيّة دون الزمانيّة، فيرجع كلامهم إلى ما ذكرناه من أنّ النزاع في تلك المسألة أوّلاً في حكم العقل مع قطع النظر عن حكم الشرع، فلا إشكال.

---

١. البقرة: ٢٩.

الأمر الثاني: أنّ المبحوث عنه في المقام إنّما هو الحكم بالبراءة أو الاحتياط بعد الفحص، وأمّا قبله فلا إشكال في عدم جواز الرجوع إلى البراءة عند الأُصوليّين والأخباريّين.

ولكنّه لا يخفى أنّ ذلك لا يستلزم أن يكون المجتهد هو المكلّف بإقامة الدليل على البراءة بعد الفحص، بل الاخباري لا بدّ له من إقامة الدليل على الاحتياط بعد الفحص أيضاً، لأنّ ملاك حكم العقل بعدم جواز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص يستحيل بقاؤه إلى ما بعد الفحص.

وتوضيح ذلك: أنّ حكم العقل بعدم جواز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص، له منشئان:

أحدهما: حكمه بوجوب الفحص عن أحكام المولى بمجرّد احتمال حكم من قبله، فإنّ العقل يستقلّ بأنّ وظيفة المولى هو إيصال أحكامه إلى عبده بجعل طرق إليها يتمكّن العبد من الوصول إليها عادة والعقاب على مخالفتها من دون ذلك عقاب بلا بيان، وبأنّ وظيفة العبد هو الفحص عن أحكام مولاه حتّى لا يقع في مخالفتها. وحكمه هذا من فروع حكمهِ بوجوب النظر إلى المعجزة، ولو لا حكمه بذلك يلزم إفحام الأنبياء عليهم السلام في دعواهم. وقد سبق توضيح ذلك في بعض المباحث السابقة، وسيأتي بيانه في محلّه إن شاء الله تعالى. وموضوع حكمه بذلك إنّما هو مجرّد احتمال البيان حتّى يكون هذا الحكم العقلي بياناً لما هو بيان الحكم الواقعي فيكون الحكم الواقعي واصلاً بطريقه الواصل بالطريق أيضاً. ومن البديهي أنّ موضوع هذا الحكم يرتفع بعد الفحص، فلو لم يجز الرجوع بعده إلى البراءة، فلا بدّ وأن يكون بملاك آخر غير وجوب الفحص.

وثانيهما: حكمه بوجوب الاحتياط من جهة العلم الإجمالي بثبوت تكاليف في

الشريعة، فما دام هذا العلم الإجمالي موجوداً يوجب تنجّز الأحكام الواقعيّة ولو لم يكن عليها بيان في الشريعة، وعلى ذلك بنينا صحّة عقاب تارك الطريقين إذا اقتحم في الشبهة وصادف مخالفته للحكم الواقعي ولو كان الحكم بحيث إذا تفحّص عنه لما كان يصل إليه أبداً.

وحينئذ فإذا أثبتنا انحلال هذا العلم الإجمالي بالفحص والظفر بمقدار المعلوم بالإجمال -كما سنبيّنه إن شاء الله تعالى- فلا محالة لا يترتّب عليه أثر بعد الفحص، فلا بدّ للأخباري القائل بوجوب الاحتياط من إقامة الدليل عليه غير هذا العلم الإجمالي المترتّب عليه وجوب الاحتياط في خصوص ما قبل الفحص، فيكون حاله حال الأُصولي في وجوب إقامة الدليل على مدّعاه.

[أدلّة البراءة، الأربعة]

إذا عرفت ذلك، فقد استدلّ للقول المختار -وهو الحكم بعدم وجوب الاحتياط- بالأدلّة الأربعة.

[في الآيات الدالّة على البراءة]

أمّا الآيات: فمنها قوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفسا إلّا ما آتاها﴾[1] بتقريب أنّ المراد من لفظة «ما» الموصولة هو التكليف، فيكون المراد من الإيتاء المتعلّق به هو الإعلام، فتدلّ على أنّ الله تبارك وتعالى لا يكلف بالتكليف الغير الواصل إلى المكلّف.

وقد ادّعى بعض أنّ دلالة الآية على ذلك ظاهرة، بتقريب أنّ لفظة «ما» ظاهرة في أنّ المراد منه هو الحكم، وإيتاء الحكم عبارة عن إعلامه، كما في قوله تعالى:

---

١. الطلاق: ٧.

﴿ما آتاكم الرسول فخذوه﴾[١] فتدلّ على أنّ الحكم قبل وصوله لا يكلّف به العبد، بل يكون هو في سعة.

وأُشكل عليه بأنّ إرادة خصوص الحكم منها ينافيها صدر الآية، وهو قوله تعالى: ﴿ومن قدر عليه رزقه فلينفق ممّا أتاه الله﴾[٢].

والتحقيق أن يقال: إنّ لفظة «ما» في حدّ ذاته تحتمل معان ثلاثة:

الأوّل: خصوص الحكم، فيكون المراد من الإيتاء -الذي هو بمعنى الإعطاء- الإعلام.

الثاني: خصوص المال، فيكون المراد من الإيتاء إعطاء السلطنة.

الثالث: مطلق الفعل، فيكون المراد من الإيتاء الإقدار عليه، فتدلّ على عدم جواز التكليف بغير المقدّر فيشمل مورد الآية وغيره.

ثمّ إنّه لا ريب في عدم جواز إرادة خصوص الحكم منها، لمنافاته لمورد الآية، كما أنّه لا ريب في عدم جواز إرادة خصوص المال منها، وإلّا لزم التكرار في مدلول الآية، بل الظاهر كون الفقرة الثانية بمنزلة الكبرى الكلّيّة للفقرة الأُولى، مضافاً إلى ما في رواية عبد الأعلى من الاستدلال على عدم وجوب المعرفة على الناس قبل البيان بهذه الآية[٣]، فلا بدّ من كونها بمنزلة الكبرى الكلّيّة في المقامين، والالتزام بإرادة معنى جامع ينطبق على مورد الآية والرواية.

والذي يظهر من العلّامة الأنصاري ﷺ هو إرادة الإقدار من الإيتاء[٤]، فيكون شاملاً لموردي الآية والرواية، فإنّ تحصيل معرفة الصانع إجمالاً وإن كان فطريّاً لكلّ مدرك التفت إلى نفس وجوده وحدوثه فضلاً عن غيره إلّا أنّ المعرفة التفصيليّة تتوقّف

---

١. الحشر: ٧.

٢. الطلاق: ٧.

٣. الكافي، ج ١، ص ١٦٣.

٤. فرائد الأُصول، ص ١٩٣.

على البيان لا محالة، ومن دونه يكون تحصيلها غير مقدور عليه، فتكون الآية أجنبيّة عن الدلالة على عدم التكليف في ظرف عدم الوصول.

وبعبارة أُخرى: البيان في مورد الرواية -وهو المعرفة- ليس مثل البيان في الأحكام الفرعيّة حتّى يلزم من شمول الآية للأول شمولها للثاني، إذ البيان في المعرفة شرط مقدوريّتها للمكلّف، إذ بدونه لا تكون مقدورة. وهذا بخلاف البيان في الأحكام الفرعيّة، فإنّ الإتيان بمتعلّقاتها لا يتوقّف عليه أصلاً.

والحاصل: أنّ استدلال الإمام عليه السلام بعدم وجوب المعرفة قبل البيان لا دلالة فيه على إرادة الاعلام من الإيتاء حتّى يصحّ الاستدلال بها في المقام، بل يصحّ ذلك مع عدمها وارادة الإقدار من الإيتاء، وعليها يكون مدلول الآية أجنبيّاً عن المقام رأساً.

هذا، ولكنّه لا يخفى أنّ المعرفة التفصيليّة قبل البيان وإن كانت غير مقدورة إلّا أنّ الظاهر أنّ استدلال الإمام عليه السلام ليس من هذه الجهة، بل من جهة أن التكليف لا يكون قبل البيان فإنّه -سلام الله عليه- رتّب الاستدلال بالآية على قوله: «لا، على الله البيان»[1] فيكون الظاهر من الرواية أنّ كون مورد السؤال من صغريات الآية لأجل عدم البيان، لا لأجل عدم القدرة قبل البيان. وعليه فيدلّ الآية على نفي التكليف في مطلق موارد عدم البيان، فلا بدّ من إرادة الجامع بين مورد الآية والرواية.

ودعوى: أنّه لا جامع بين التكليف ومتعلّقه فإنّ إيتاء التكليف عبارة عن إعلامه وإيتاء المال عبارة عن التسليط عليه ولا جامع بينهما، مدفوعة بأنّ الإيتاء عبارة عن الإتيان بالشيء، وهذا معنى واحد لا يختلف باختلاف موارده، فيكون المراد من الإيتاء معنى واحداً، وإنّما الاختلاف في مصاديقه فإن الإتيان بالتكليف -كما عرفت- إنّما يكون بإعلامه، والإتيان بالمال إنّما يكون بإعطائه والتسليط عليه، والإتيان بالفعل إنّما

---

١. الكافي، ج ١، ص ١٦٣.

يكون بالإقدار عليه، فاختلاف مصاديق المعنى الواحد لا يضرّ بوحدة المعنى أصلاً.

وما توهّم: أنّ شمول الآية للتكليف ومتعلّقه يستلزم استعمال اللفظ -وهو كلمة الموصول- في أكثر من معنى واحد إذ إرادة التكليف منه تستلزم كونه مفعولاً مطلقاً لقوله تعالى: ﴿لا يكلف﴾[1] وإرادة متعلّق التكليف تستلزم كونه مفعولاً به ولا جامع بين المفعولين، فمدفوع بأنّ التكليف بالمعنى المصدري وإن كان لا بدّ من كونه مفعولاً مطلقاً لا غير إلّا أنّه بالمعنى الاسم المصدري المعبّر عنه بالحكم المجعول يكون مفعولاً به، إذ هو الذي يصدر من الجاعل أوّلاً، فلا موجب للاستعمال في أكثر من معنى واحد، فيكون معنى الآية أنّ الله تبارك وتعالى لا يكلّف بحكم ولا بمتعلّقه إلّا بعد الإتيان به.

ومن ذلك يظهر أنّ ما توهّمه بعض في قوله تعالى: ﴿وهو الذي خلق السماوات والأرض﴾[2] من أنّ «السماوات» مفعول مطلق، فإنّ الخلق عين المخلوق غير صحيح، فإنّ «السماوات» وإن كان عين الخلق إلّا أنّه الخلق بالمعنى الاسم المصدري، وهو أوّل مفعول به يقع عليه فعل الفاعل، فيكون مفعولاً به لا غير.

ومنه يظهر أيضاً أنّ ما عدّ من المفعول المطلق المفعول المطلق العددي أو النوعيّ، غير صحيح أيضاً، فإنّ المصدر فيهما إنّما يكون مستعملاً في المعنى الاسم المصدري، فيكون مفعولاً به، فيتمحّض المفعول المطلق في ما إذا أُتي به للتأكيد لا غير.

فظهر من جميع ما ذكرناه صحّة إرادة الجامع بين التكليف ومتعلقه، ولا يلزم منه محذور أصلاً، بل لا بدّ من إرادته حتّى ينطبق على موردي الآية والرواية بالتقريب الذي ذكرناه.

---

١. الطلاق: ٧.

٢. الانعام: ٧٣، هود: ٧.

ولكنّه مع ذلك لا يمكن الاستدلال بها على الأخباري، فإنّ محلّ الكلام بينهم وبين الأُصوليّين هو ما إذا شكّ في ثبوت حكم في الشريعة بعد صدور الأحكام وتبليغها إلى المكلّفين لأجل احتمال صدور هذا الحكم واختفائه بسبب العوارض، وأين ذلك من مفاد الآية؟ وهو عدم التكليف قبل الإتيان بالحكم وقبل صدوره من جهة سكوت الله تعالى عنه.

ومن ذلك يظهر عدم دلالة بقيّة الآيات -على تقدير تماميّة دلالتها في حدّ أنفسها- على محلّ الكلام، بل غاية ما يستفاد منها هو عدم التكليف والمؤاخذة على مخالفة الحكم الغير الصادر، وهذا أجنبيّ عن المقام كما عرفت، بل إنّ قوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحي إليّ﴾[1] الآية، وكذا قوله تعالى: ﴿ما لكم إلّا تأكلوا ممّا ذكر اسم عليه﴾[2] الآية، لا يدلّ على ذلك أيضاً، فإنّ عدم الوجدان في مورد الآيتين يكشف عن عدم الوجود واقعاً، فلا يصحّ الاستدلال بهما لحكم مورد الشكّ أصلاً.

[في الاستدلال للبراءة بالأخبار]

وأمّا الروايات فهي كثيرة:

[١- حديث الرفع]

منها: النبوي المرويّ بسند صحيح: «رفع عن أُمّتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطرّوا إليه، والطيرة، والحسد، والتفكّر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الإنسان بشفتيه»[3].

ولا بدّ من التكلّم في الرواية من جهات:

---

١. الانعام: ١٤٥.

٢. الانعام: ١٩٩.

٣. التوحيد، ص ٣٥٣: الخصال، ص ٤١٧: الوسائل، ج ١٥، ص ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١.

الأُولى: ربما يتوهّم أنّ رفع الخطأ وغيره حيث لا يمكن حقيقة فلا بدّ من التقدير من باب دلالة الاقتضاء، وقد اختلف في بحث دلالة الاقتضاء في أنّ المقدّر إذا دار أمره بين الخصوص أو العموم، فهل مقتضى القاعدة هو الأخذ بالخصوص أو العموم، أو الأخذ بأظهر الخواصّ، أو الحكم بالإجمال؟ وعليه فيقع النزاع في أنّ المقدّر في المقام ما هو؟ فهل هو خصوص العقاب أو تمام الآثار أو أظهرها أو يحكم بالإجمال؟

ولكنّه لا يخفى فساد هذا التوهّم، فإنّه يبتني على كون المراد من الرفع هو الرفع الخارجي حتّى يتوقّف صحّة الكلام على التقدير، وأمّا إذا كان المراد منه الرفع في عالم التشريع فلا يحتاج إلى تقدير شيء أصلاً.

نعم، يقع الكلام في أنّ مقتضى رفع الخطأ -مثلاً- في عالم التشريع وجعله كعدمه ما هو؟ فهل رفعه عبارة عن رفع تمام الآثار، أو خصوص العقاب، أو رفع أظهر الآثار، أو لا ظهور له في شيء من ذلك فيكون مجملاً؟ ويتّضح لك الحال في ذلك إن شاء الله تعالى.

الثانية: أنّ اتّصاف الشيء بالرافعيّة أو الدافعيّة لا يكون إلّا بعد وجود المقتضي، ومنزلتها منزلة المانعيّة، فما لم يكن هناك مقتض لوجود الشيء فلا دافع ولا رافع، بل يستند العدم إلى عدم المقتضي.

ولا يخفى أنّ كلّ رافع فهو دافع في الحقيقة، إذ الرافع إنّما يكون مزاحماً لتأثير مقتضي البقاء، ومانعاً عن تحقّق مقتضاه حينهف ووجود المقتضي قبل ذلك أجنبيّ عن مزاحمته بقاءً، فالرافع في الحقيقة مانع عن تحقّق الأثر كما في الدافع، فإنّ المعلول كما يحتاج إلى المؤثّر في حدوثه فكذلك يحتاج إليه في بقائه، فكلّ من الرافع والدافع يكون مزاحماً للمقتضي في تأثيره.

نعم، لو قلنا بأنّ الحادث لا يحتاج في بقائه إلى المؤثّر لما كان الرافع مزاحماً لتأثير المقتضي، بل دافعاً لأثره الحادث.

ولكن هذا القول فاسد لا يمكن المصير إليه، وعليه فلا فرق حقيقة بين الدافع والرافع، ويصحّ استعمال كلّ منهما في مورد الآخر بلا عناية، فلا وقع للإشكال على الرواية بعدم صحّة إطلاق الرفع في جملة من التسعة المذكورة فيها التي هي من قبيل الدفع.

الثالثة: أنّ رفع الخطأ والنسيان في الرواية ليس المراد منه هو رفع نفس هذه العناوين تشريعاً، وفرضها كأن لم تكن كما توهّم، فإنّ ذلك يستلزم إجراء أحكام العامد والملتفت على الخاطئ والناسي، وهذا ينافي ورود الرواية مورد الامتنان، بل المراد منه هو رفع الفعل الصادر حال الخطأ أو النسيان، كرفع الفعل المكره عليه أو المضطرّ إليه أو ما لا يطاق، بمعنى أنّ الأحكام الثابتة لنفس الأفعال من دون تقييدها بحال العمد أو الخطأ -مثلاً- ترتفع حال الخطأ، فتكون الرواية حاكمة على الأدلّة المثبتة للأحكام لنفس عناوين الأفعال من دون قيد ومخصّصاً لها بحال العمد. وأمّا الأحكام الثابتة على الأفعال بقيد كونها عمديّة فهي ترتفع في مورد الخطأ بنفس أدلّتها من دون احتياج إلى حديث الرفع، كما أنّ الأحكام الثابتة للفعل الخطئي يستحيل ارتفاعها بسبب الخطأ، كما هو واضح.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه ربما يشكل على الرواية بأنّ ارتفاع الأحكام في الثلاثة الأخيرة رفع واقعي من أوّل الأمر من دون ثبوت لها بنحو من الثبوت إلّا ثبوتاً اقتضائيّاً بثبوت مقتضياتها، وأمّا ارتفاعها في بقيّة الموارد غير مورد الجهل فهو رفع واقعي أيضاً لكنّه بعنوان الحكومة الموجبة لتخصيص الأدلّة المثبتة لها بغير تلك الموارد. وأمّا الارتفاع في مورد الجهل فهو ليس إلّا ارتفاعاً ظاهريّاً غير موجب لتغيّر

الواقع عن حاله، فما هو الجامع بين إسناد الرفع إلى التسعة المذكورة في الرواية مع هذا الاختلاف بينها؟

وبعبارة أُخرى الارتفاع في غير «ما لا يعلمون» لا يمكن أن يتعلّق بنفس المذكورات في الرواية، وإنّما يتعلّق بها باعتبار تعلّق الحكم بها، وأمّا فيه فيتعلّق بنفسه لكن ارتفاعاً ظاهريّاً، فيلزم اختلاف السياق باختلاف جهة الرفع في التسعة المذكورة فيها.

والجواب عن ذلك: أنّ صدق الرفع في تمام التسعة باعتبار ثبوت المقتضي للجعل، ومن المعلوم أنّ المراد منه هو الرفع التشريعي دون التكويني، فرفع الثلاثة الأخيرة تشريعاً إنّما هو باعتبار وجود المقتضي لجعل الحرمة فيها، فلم يجعل الحرمة امتناناً.

وأمّا بالنسبة إلى غير «ما لا يعلمون» فباعتبار وجود المقتضي لعموم الحكم واقعاً حتّى بالنسبة إلى حال الخطأ والنسيان وغيرهما، وأن لا يختصّ بغير مواردها. ووجود الإطلاق أو العموم ظاهراً -مع عدم كونهما مراداً واقعاً- أجنبيّ عن صدق الرفع، فما هو الملاك في صدق الرفع في الثلاثة الأخيرة هو الملاك في صدقه فيها بعينه من دون فرق بينهما أصلاً.

وأمّا بالنسبة إلى «ما لا يعلمون» فالرفع التشريعي فيه إنّما هو برفع نفسه حيث إنّ المجهول إنّما هو نفس الحكم، وهو بنفسه قابل للارتفاع، وهذا بخلاف غيره، فإنّ ارتفاع غيره تشريعاً إنّما هو بعدم جعله موضوعاً للحكم. وأمّا ارتفاع الحكم المجعول كذلك فهو بعدم جعل نفسه، وهذا لا ربط له باختلاف السياق أصلاً، ضرورة أنّ المراد من الرفع في الجميع هو الرفع التشريعي، والاختلاف إنّما هو في متعلّق الرفع باعتبار تعلّقه بالحكم مرّة وبالموضوع أُخرى.

وأمّا المصحّح لصدق الرفع في «ما لا يعلمون» فتوضيحه: أنّ الحكم الواقعي الناشئ

عن الملاك حيث إنّه لا محرّكيّة له حال الجهل به فيمكن للشارع أن يجعل له متمّماً موجباً لوصوله بطريقه بلسان إيجاب الاحتياط أو بجعل أصالة الحرمة، كما في موارد الدماء والفروج والأموال حفظاً للأغراض الواقعيّة. ويمكن له أن يرفع الحكم الواقعي حال الجهل، ولا يعتني بوجود المقتضي لإيصاله إمّا بجعل أصالة الإباحة المقابلة لأصالة الحرمة، أو بلسان حديث الرفع النافي لإيجاب الاحتياط. ويمكن له أن لا يجعل شيئاً في هذا الحال لا وضعاً ولا رفعاً، ويوكل العبد إلى حكم عقله بقبح العقاب بلا بيان.

والفرق بين حكم الشرع بالإباحة أو برفع المجهول وبين حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان: أنّ ما يحكم به الشرع أوّلاً هو رفع الحكم، وترتّب عدم العقاب عليه قهري، وهذا بخلاف حكم العقل، فإنّ حكمه ابتداءً إنّما هو بقبح العقاب، وليس له الحكم بالترخيص أبداً، فإنّ وظيفة العقل هو الإدراك ليس إلّا.

نعم، يترتّب على حكمه بقبح العقاب اللاحرجيّة في الفعل أو الترك لا محالة.

وبالجملة، المقتضي لوضع الحكم الواقعي حال الجهل موجود، والرفع إنّما هو باعتبار عدم اعتناء الشارع بوجوده بعدم ترتيب الأثر عليه من إيجاب الاحتياط أو جعل أصالة الحرمة امتناناً، فكما أنّ صدق الرفع في غير «ما لا يعلمون» إنّما هو باعتبار وجود المقتضي للجعل، فكذلك صدقه فيه باعتبار وجود المقتضي له أيضاً، بل صدق الرفع فيه أولى من غيره، فإنّ الارتفاع في غيره غير مقترن بالثبوت بنحو من أنحائه غير ثبوت المقتضي بثبوت مقتضيه، وأمّا فيه فالارتفاع مقترن بالثبوت الواقعي المشترك بين الكلّ.

فظهر أنّ متعلّق الرفع في «ما لا يعلمون» إنّما هو نفس الحكم الواقعي ظاهراً، وهذا ضدّ لوضعه بإيجاب الاحتياط، لا أنّ المرفوع هو إيجاب الاحتياط، كما يوهمه ظاهر عبارة العلّامة الأنصاري ﷺ[1].

---

١. فرائد الأصول، ص ١٩٧.

كما اتّضح أنّ صدق الرفع في الجميع بملاك واحد، وهو وجود المقتضي للجعل، وكون الرفع ظاهريّاً تارة وواقعيّاً أُخرى، وكونه مقترناً بوجود عموم أو إطلاق في البعض وغير مقترن به في البعض الآخر أجنبيّ عمّا هو الملاك في صدق الرفع المشترك في الجميع.

فإن قلت: إذا كان المراد من الموصول في «ما لا يعلمون» هو الحكم، فكيف يعقل إرادة الفعل المجهول منه حتّى يكون شاملاً للشبهة الموضوعيّة، المسلّم جريان البراءة فيها بين الأُصولي والأخباري!؟

وبعبارة أُخرى: إذا كان رفع الحكم تشريعاً عبارة عن رفع نفسه، ورفع الموضوع كذلك عبارة عن عدم جعله موضوعاً للحكم الراجع إلى رفع حكمه، فكيف يمكن شمول الرواية للشبهة الحكميّة والموضوعيّة معاً حتّى يكون الرفع المتعلّق بشيء واحد رفعاً له بنفسه ورفعاً لحكمه !؟

قلت: الرفع فيه متعلّق بالحكم المجهول مطلقاً وهو المرتفع بنفسه، غاية الأمر أنّ الجهل في الشبهة الحكميّة إنّما هو بنفسه، والجهل في الشبهة الموضوعيّة ناشئ عن الجهل بالموضوع، وهذا لا يوجب إرادة الفعل والحكم من الموصول حتّى يتوجّه ما ذكر من الإشكال.

وهذا نظير ما سيأتي في باب الاستصحاب من أنّ مقتضى أدلّته هو جعل الحكم المماثل حال الشكّ أعمّ من أن يكون المتيقّن حكماً فيجعل مثله أو موضوعاً فيجعل مثل حكمه.

وعلى كلّ حال فالمجعول هو الحكم ليس إلّا، كما أنّ المرفوع في المقام أيضاً هو الحكم المجعول مطلقاً أعمّ من أن يكون الجعل به ناشئاً من الجهل بالموضوع أو لا.

الرابعة: في بيان أنّ مقتضي الرفع التشريعي في التسعة المذكورة في الرواية ما هو؟

أمّا بالنسبة إلى الثلاثة الأخيرة فقد عرفت أنّ المرفوع فيها هو الحرمة باعتبار وجود المقتضي لجعلها.

وأمّا في «ما لا يعلمون» فقد ظهر أيضاً أنّ المرفوع هو جعل الحكم حال الجهل، وإيصاله إلى المكلّف بجعل إيجاب الاحتياط أو أصالة الحرمة كما في بعض الموارد.

ومنه ظهر أنّ توهّم كون المرفوع العقاب في غير محلّه، ضرورة أنّ رفع العقاب بما هو ليس من وظيفة الشكّ بما هو، وإنّما وظيفته رفع الحكم المترتّب عليه رفع العقاب قهراً.

هذا مضافاً إلى أنّ حديث الرفع لو كان مفاده الإخبار عن الرفع الخارجي لما كان لتقدير خصوص العقاب مجال أيضاً، لعدم كونه أظهر الآثار أوّلاً، والمنع عن تقدير خصوص الأظهر ثانياً، فإنّ الظاهر من تقدير شيء وجعل ما يضاف إليه المقدّر مكانه هو عموم المقدّر ورفع تمام آثاره إلّا أن يكون هناك ظهور عرفي في تقدير بعض الآثار حتّى يكون تقدير العموم خلاف الظاهر.

وأمّا بالنسبة إلى الخمسة الباقية فيقع الإشكال فيها لا سيّما في خصوص الخطأ والنسيان باعتبار أنّ الخطأ والنسيان وغيرهما قد تكون في موارد الأحكام التكليفيّة، وأُخرى في موارد الأحكام الوضعيّة. وعلى الأوّل فإمّا أن تتعلّق بموضوعات الأحكام وأُخرى بمتعلّقاتهما، وعلى تقدير تعلّقها بالمتعلّقات فإمّا أن يكون الحكم التكليفي المتعلّق بها انحلاليّاً كما في موارد الحرمة، أو متعلّقاً بصرف الوجود كما في الأحكام الإيجابيّة.

فنقول في توضيح ذلك بعون الله تعالى وحسن تأييده: إنّ الخطأ والنسيان وغيرهما إذا تعلّقت بموضوعات الأحكام التي قد عرفت سابقاً أنّ مرتبتها من الأحكام المترتّبة عليها مرتبة العلّة من المعلول، فمعنى ارتفاعها تشريعاً هو عدم جعل تلك الموضوعات موضوعات للأحكام حالها، فالفعل الخطئي كالارتماس -مثلاً- حيث

كان فيه اقتضاء بطلان الصوم ووجوب القضاء وجعل الكفّارة كما إذا وقع عمداً، فارتفع أثره بعدم جعل تلك الأحكام عند تحقّقه، وهذا هو القدر المتيقّن من دخوله تحت دليل الرفع.

وأمّا بالنسبة إلى المتعلّقات فإن كان الحكم التكليفي المتعلّق بها انحلاليّاً -كالحرمة المتعلّقة بشرب كلّ فرد من أفراد الخمر- فربّما يتوهّم أنّ رفع المتعلّق في عالم التشريع ليس عبارة عن رفع حكمه، فإنّ الحكم لا يترتّب على المتعلّق ترتّب المقتضي على مقتضيه، كما كان كذلك في الموضوعات، إذ الحكم في مرتبة سابقة على وجود متعلّقه لا محالة، فإنّه المقتضي لوجوده كما في الواجبات، أو لعدمه كما في المحرّمات، فكيف يمكن أن يكون رفع المتعلّق في عالم التشريع عبارة عن رفع الحكم السابق عليه من حيث المرتبة!؟

ولكن فساد هذا التوهّم من الوضوح بمكان، فإنّ نسبة الحكم إلى متعلّقه وإن لم يكن من سنخ نسبة المعلول إلى علّته إلّا أنّها من سنخ نسبة العرض إلى محلّه، فكما أنّ ارتفاع المعروض يوجب ارتفاع عرضه خارجاً، لاستحالة وجود العرض من دون وجود معروضه، فكذلك ارتفاع المتعلّق في عالم التشريع يوجب ارتفاع الحكم المتعلّق به لا محالة.

مثلاً إذا كان شرب الخمر صادراً عن نسيان أو إكراه أو غيرهما، ففرضه في عالم التشريع كأن لم يكن ليس إلّا عبارة عن فرض عدم تعلّق التحريم به.

والحاصل: أنّ رفع الموضوع في عالم التشريع كما أنّه كان عبارة عن رفع الحكم المترتّب عليه، فكذلك رفع المتعلّق في ذلك العالم عبارة عن رفع الحكم المتعلّق به أيضاً من دون فرق بينهما أصلاً إلّا في كون القسم الأوّل أظهر من الثاني.

وبالجملة أنّ كلّ فعل وجودي أو عدمي أُخذ موضوعاً لحكم شرعي، أو كان متعلّقاً

له بنحو الانحلال -كما في موارد الحرمة- فرفعه في عالم التشريع عبارة عن رفع الحكم المترتّب عليه أو المتعلّق به، وأمّا إذا كان الحكم التكليفي متعلّقاً بصرف الوجود، فالحقّ عدم شمول حديث الرفع لمثل ذلك أبداً، لما عرفت من أنّ شمول حديث الرفع يتوقّف على كون المرفوع في عالم التشريع ذا أثر شرعي حتّى يكون المرفوع في الحقيقة ذاك الأثر المترتّب عليه أو المتعلّق به. فإذا فرضنا تعلّق الحكم بصرف الوجود وكان فرد واحد من الطبيعة المأمور بها متعلّق النسيان أو الإكراه، فلا يعقل شمول حديث الرفع له أصلاً، إذ المفروض أنّ ما هو متعلّق الحكم -وهو صرف الوجود- لم يتعلّق به النسيان أو الإكراه، وما تعلّق به النسيان أو الإكراه -وهو الفرد الخاصّ الخارجي- لم يتعلّق به الحكم حتّى يكون رفعه في عالم التشريع رفعاً لحكمه.

ومن هنا يظهر أنّ الصلاة التي نسي فيها بعض الأجزاء أو الشرائط إذا لم يكن النسيان مستوعباً لتمام الوقت لا تكون مشمولة لحديث الرفع، فإنّ السورة المأمور بها في ضمن الأمر بالصلاة إنّما يطلب صرف وجودها، فخصوص الصلاة الصادرة من المكلّف لم يتعلّق بها حكم شرعي حتّى يكون مرفوعاً حال النسيان فيقال: إنّ السورة المنسيّة لا أمر بها إذا تركت نسياناً. وأمّا الصلاة الصادرة من المكلّف فإن كان لها حكم فإنّما هو حكم عقلي، وهو إجزاؤها عن المأمور به، والحكم العقلي -مع أنّه لا يقبل لأن يكون مرفوعاً بحديث الرفع- يلزم من ارتفاعه خلاف الامتنان. ولا ريب في أنّ شمول الحديث لمورد يتفرّع على كون الرفع فيه موجباً للامتنان لا مخالفاً له، بل الأمر كذلك ولو كان النسيان مستوعباً لتمام الوقت أيضاً، فإنّك قد عرفت أنّ شمول حديث الرفع يتوقّف على كون الفعل الصادر عن النسيان -مثلاً- ذا حكم شرعي يرتفع حال النسيان وليس ترك الصلاة المشتملة على السورة في تمام الوقت إلّا ذا حكم متعلّق به وحكم مترتّب عليه.

أمّا الحكم المتعلّق به -وهو الحرمة- فلا ريب في ارتفاعه حال النسيان، لكنّه لا يثبت كون بقيّة الأجزاء مأموراً بها، لاحتمال سقوط الأمر بالكلّيّة.

وأمّا الحكم المترتّب عليه -وهو وجوب القضاء خارج الوقت- فهو غير قابل لأن يرتفع عند فوات الصلاة عن نسيان، لأنّ وجوب القضاء إنّما ثبت لمطلق الفوت حتّى ما كان لنسيان أو نوم أو غيرهما. فلو لم يكن تصحيح الصلاة بمثل «لا تعاد» كما إذا كان الجزء المنسيّ من الأركان -مثلاً- فلا ريب في ثبوت القضاء وعدم ارتفاعه بحديث الرفع.

وتوهّم: أنّ حديث الرفع يوجب رفع الجزئيّة الثابتة للجزء المنسيّ فيكون الإتيان بغيره موافقاً للمأمور به كما يرتفع جزئيّة الجزء المجهول به ويثبت الأمر بغيره من الأجزاء، مدفوع بأنّ المجهول في ذاك المقام إنّما هو نفس الجزئيّة والمفروض ثبوت العلم بجزئيّة غيره فيجب الإتيان بها. وهذا بخلاف المقام، فإن المنسيّ فيه هو الجزء دون الجزئيّة، وليس ترك الجزء موضوعاً لحكم شرعي حتّى يرتفع برفعه في عالم التشريع.

نعم، لو ورد دليل بالخصوص على أنّ ترك السورة المنسيّة -مثلاً- في حكم العدم فلا بدّ من حمله على رفع جزئيّته حال النسيان، ولكن أين ذلك من حديث الرفع الغير المختصّ بخصوص مورد؟

وقد أشرنا في بعض المباحث السابقة إلى أنّ الحكم الثابت بنحو العموم إذا كان شموله لمورد محتاجاً إلى عناية زائدة، فمقتضى القاعدة عدم شمول العموم له، لا الحكم بالعموم وإثبات تلك العناية. وسيأتي في بحث الأصل المثبت توضيح ذلك مفصّلاً إن شاء الله تعالى.

فظهر ممّا ذكرناه أنّه لا وجه للتمسّك بحديث الرفع لموارد نسيان الأجزاء أو

الشرائط مطلقاً، بل التمسّك به في تلك الموارد موجب لهدم القواعد المذكورة في باب الخلل في أحكام النسيان قبل تجاوز المحلّ أو بعده، وكون المنسيّ ركناً أو غير ركن.

وكيف كان فشمول حديث الرفع الموارد الأحكام التكليفيّة إنّما يكون إذا كان المورد لها في الخمسة المذكورة فيه موضوعاً لذلك الحكم، أو متعلّقاً له بنحو الانحلال، ومع ذلك كان في رفعه منّة أيضاً.

وأمّا إذا كانت الأحكام وضعيّة ففيها تفصيل باعتبار أنّ موارد هذه الخمسة قد تكون من قبيل المسبّبات في العقود والإيقاعات، أو من قبيل الطهارة والنجاسة، أو من قبيل الأسباب.

أمّا المسبّبات العقديّة أو الإيقاعيّة فالظاهر أنّه لا يمكن تعلّق الخطأ والنسيان بها، لأنّها أُمور إيجاديّة إنشائيّة، فإمّا أن لا تتحقّق في الخارج، أو تتحقّق مع التفات وعمد إليها.

وكذلك لا يمكن أن تكون موارد لـ «ما لا يطيقون» والوجه فيه ظاهر.

وأمّا الاضطرار فيجري فيها لكن ارتفاع آثارها يكون منافياً للامتنان، فمن اضطرّ إلى بيع داره -مثلاً- لو حكم فيه بفساد البيع لوقع في محذور الاضطرار، وهذا ينافي الامتنان.

وأمّا الإكراه: فلا إشكال في جريانه فيها، وكونه موجباً لعدم إمضاء المسبّبات في نظر الشارع.

ويدلّ عليه استشهاد الإمام ﷺ لرفع أثر الحلف بالعتاق والطلاق وصدقة ما يملك مع الإكراه عليه بحديث الرفع[1]، فإنّ الحلف المذكور وإن كان باطلاً عندنا -ولو مع عدم الإكراه- إلّا أنّ استشهاده ﷺ بحديث الرفع يدلّ على شمول الحديث لآثار المسبّبات أيضاً وإن كان التطبيق على الصغرى المذكورة في الرواية لأجل التقيّة.

---

١. نوادر أحمد بن محمّد بن عيسى، ص ٧٥-١٦٠؛ الوسائل، ج ٢٣، ص ٢٣٧-٢٣٨، الباب ١٦ من أبواب كتاب الأيمان، الحديث ٦.

وأمّا المستبَبات في باب الطهارة والنجاسة فهي غير قابلة للارتفاع ولو كانت عن إكراه أو نسيان أو غيرهما، فلو أُكره على تنجيس بدنه فلا محالة يتنجّس البدن بذلك، ولا يمكن رفع هذا الأثر بالإكراه أو غيره ولو لم تكن الطهارة والنجاسة من الأُمور الواقعيّة التي كشف عنها الشارع، بل كانتا من الأحكام المجعولة، كما هو مقتضى التحقيق، ضرورة أنّ الحكم بالنجاسة أو الطهارة وإن كان لا بدّ فيه من ملاك واقعي يكون داعياً إلى جعله -كما في بقيّة الأحكام- إلّا أنّ ذلك أجنبيّ عن كون نفس الطهارة والنجاسة من الأُمور الواقعيّة، كما ذهب إليه بعض، وذلك فإنّ النجاسة بحسب الأدلّة مترتّبة على وجود أسبابها الواقعيّة من دون مدخليّة شيء في ذلك وجوداً وعدماً، فيكون حاله حال وجوب القضاء المترتّب على فوت الفريضة الغير المرتفع في صورة النسيان أو غيره كما عرفت.

وأمّا الأسباب: فالتحقيق عدم جريان حديث الرفع فيها أيضاً، لما عرفت من أنّ شمول الحديث لمورد يتوقّف على كون ذلك المورد ذا حكم شرعي يكون رفعه في عالم التشريع برفعه، فمثل تقدّم القبول على الإيجاب أو عدم الموالاة في العقد وأمثال ذلك لا أثر له شرعاً حتّى إذا وقع عن إكراه أو نسيان يكون ذلك الأثر مرتفعاً عنه، فعند ذلك لا أثر له شرعاً حتّى إذا وقع عن إكراه أو نسيان يكون ذلك الأثر مرتفعاً عنه، فعند ذلك لا بدّ من الالتزام بالبطلان الذي هو من آثار عدم صدور العقد التامّ من حيث الأجزاء والشرائط.

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ مقتضى رفع «ما لا يعلمون» في عالم التشريع إنّما هو عدم جعل نفسه حال الجهل بإيجاب الاحتياط، أو بجعل أصالة الحرمة، فنقول في توضيح ذلك: إنّ شمول حديث الرفع لموارد الجهل يتوقّف على أُمور ثلاثة:

الأوّل: أن يكون المجهول مجعولاً شرعيّاً حتّى يكون قابلاً لتعلّق الرفع به شرعاً.

الثاني: كون المجعول بحيث يترتّب العقاب على مخالفته لولا الرفع حتّى يكون لرفعه أثر خارجاً.

الثالث: أن يكون في الرفع امتنان على المكلّف، فلو كان ارتفاع حكم موجباً لخلاف الامتنان عليه، فلا يمكن أن يشمله حديث الرفع لا محالة.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ الجهل بالحكم الشرعي ربما يكون في موارد التكاليف الاستقلاليّة، سواء كانت الشبهة حكميّة كالشكّ في حرمة شرب التتن لعدم النصّ في المسألة، أو كانت موضوعيّة كالشكّ في حرمة مانع خارجي لاحتمال كونه خمراً. وأُخرى يكون في موارد الأحكام الضمنيّة كالشكّ بين الأقلّ والأكثر إمّا من جهة الشبهة الحكميّة كالشكّ في شرطيّة شيء للمأمور به أو جزئيّته له أو مانعيّته عنه. أو من جهة الشكّ في وجود المحصّلات الشرعيّة كالشكّ في حصول الطهارة عند الغسل بالماء مرّة، أو الشكّ في حصول الطهارة الحدثيّة بالوضوء مع المسح منكوساً بناءً على أن يكون المأمور به هو تحصيل الطهارة الحدثيّة وكون الطهارات الثلاث محصّلة لها على ما هو خلاف التحقيق عندنا من كون نفس الطهارات مأموراً بها، وأنّ حصول الطهارة داع للأمر بها، كما يظهر من قوله عليه السلام في رواية فضل بن شاذان: «إنّما أمر بالوضوء وبدئ به ليكون العبد طاهرا بين يدي المولى»[1] الخبر. أو من جهة الشكّ في وجود المحصّلات الخارجيّة، كما إذا شكّ في تحقّق القتل الواجب بالضرب مرّة واحدة.

أمّا الجهل في موارد التكاليف الاستقلاليّة فلا إشكال في إيجابه لارتفاع الأحكام التي تعلّق بها من دون فرق بين كون الشبهة حكميّة أو موضوعيّة، لما عرفت من

---

١. عيون أخبار الرضا عليه السلام، ص ٩٩-١٠٤؛ علل الشرائع، ص ٢٥١-٢٥٧ (الباب ١٨٢) الحديث ٩؛ الوسائل، ج ١، ص ٣٦٧، الباب ٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٩.

أنّ الملاك الجامع هوكون الحكم مجهولاً. وهذا متحقّق في القسمين، غاية الأمرأنّ سبب الجهل في الشبهة الحكميّة يغايرسببه في الشبهة الموضوعيّة، وهذا أجنبيّ عمّا هو ملاك الرفع بالكلّيّة.

وأمّا الجهل في موارد الأحكام الضمنيّة فهو موجب لارتفاعها أيضاً عند كون الشبهة حكميّة، فإنّ انبساط التكليف على غيرما شكّ في جزئيّته أو شرطيّته أو مانعيّته معلوم، وإنّما الشكّ في انبساطه على وجود ما يشكّ في جزئيّته أو شرطيّته أو عدم ما يحتمل مانعيّته فمقتضى حديث الرفع ارتفاع الانبساط على المشكوك أو عدم تعلّقه به، فيحكم بذلك بعدم جزئيّة المشكوك أو شرطيّته أو مانعيّته ظاهراً، كما كان يحكم بعدم حرمة شرب التتن كذلك.

ومن هذا البيان يظهرأنّ المرفوع بحديث الرفع عند الشكّ بين الأقلّ والأكثرهو الأمرالنفسيّ من حيث تعلّقه بالمشكوك، لا الأمرالغيري المشكوك تعلّقه به، كما يظهر من عبارة العلّامة الأنصاري[1] ﷺ، وتبعه عليه جماعة ممّن تأخّرعنه، لما ذكرناه في بحث مقدّمة الواجب من أنّ المقدّمات الداخليّة إنّما تجب بنفس الوجوب النفسيّ المتعلّق بالكلّ لا بوجوب آخرغيري، فراجع.

وأمّا إذا كانت الشبهة موضوعيّة فيفرق فيها بين الشكّ في الجزئيّة والشرطيّة وبين الشكّ في المانعيّة، فإنّ الشكّ إذا كان في تحقّق ما علم كونه شرطاً أو جزءاً كالشكّ في تحقّق قراءة السورة الواجبة بقراءة سورة «لإيلاف» فقط مثلاً، فلا محالة يرجع الشكّ إلى الشكّ في الامتثال بعد العلم بالاشتغال، فلا بدّ من الحكم فيه بقاعدة الاشتغال دون البراءة.

وأمّا إذا كان الشكّ في تحقّق ما علم مانعيّته، فالشكّ في الحقيقة يرجع إلى

---

١. فرائد الأُصول، ص ٢٧٦.

الشكّ في التكليف، وذلك لأنّ الحكم بمانعيّة شيء كالحكم بمانعيّة غير المأكول في الصلاة إنّما يكون حكماً انحلاليّاً، فكلّ فرد من أفراد غير المأكول، له مانعيّة مستقلّة. فما علم كونه من غير المأكول يعلم بتقيّد الصلاة بعدمه، وما شكّ فيه يشكّ في التقيد فيرفع بحديث الرفع.

وبالجملة لا فرق في جريان البراءة في الشبهة الموضوعيّة التحريميّة بين كون الحرمة استقلاليّة أو ضمنيّة، والملاك هو الانحلاليّة، وهو مشترك بينهما.

وأمّا الجهل من جهة الشكّ في وجود المحصّل فلا يمكن كونه مورداً لحديث الرفع، فإنّ تعلّق الأمر بالمسبّبات معلوم بالفرض، وغير قابل للارتفاع بحديث الرفع، كما هو واضح، وتحقّقها عند حصول ما يشكّ في محصّليّته وإن كان مشكوكاً إلّا أنّه غير مجعول في غير المحصّلات الشرعيّة حتّى يكون قابلاً للرفع التشريعي، ولا امتنان في رفعها مطلقاً، إذ معنى ارتفاع المشكوك حينئذ الحكم بعدم محصّليّة المشكوك محصّليته للمسبّبات المأمور بها، ومن المعلوم أنّ هذا ينافي الامتنان، فكيف يمكن أن يكون مشمولاً لحديث الرفع الوارد في مقام الامتنان !؟

وبالجملة، دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في باب التكاليف وفي باب المسبّبات على طرفي النقيض، فإن تعلّق التكليف بالأقلّ في باب التكاليف معلوم وجداناً، والشكّ إنّما هو في تعلّقه بالأكثر، فيرفع بحديث الرفع، وهذا بخلاف باب المسبّبات، فإنّ ترتّب المسبّب على الأكثر كالغسل مرّتين معلوم بالفرض، والشكّ إنّما هو في ترتّبه على الأقلّ وهو الغسل مرّة، فلو كان حديث الرفع شاملاً لمثل هذا المشكوك، فلازمه الحكم بعدم ترتّب الطهارة على الغسل مرّة، وهذا خلاف الامتنان كما هو ظاهر.

وتوهّم: أنّ دخل الغسل بالمرّة الثانية في الطهارة مشكوك لا محالة فيرفع

بحديث الرفع ويثبت بذلك عدم وجوبه على المكلّف، مدفوع بأنّ حديث الرفع إنّما يتكلّف للرفع ليس إلّا، فالطهارة المفروض كون وجوبها معلوماً لا يمكن الحكم بترتّبها على الغسلة الواحدة بحديث الرفع من جهة الشكّ في مدخليّة الغسلة الثانية فيها.

نعم إنّما يصحّ ما ذكرلوكان دليل بالخصوص على رفع الغسلة الثانية في المقام، أوعلى رفع الماضويّة -مثلاً- في العقد، فإنّه يدلّ بالملازمة على محصّليّة الغسلة الواحدة للطهارة، وعلى محصّليّة العقد الفاقد للماضويّة للملكيّة، صوناً للكلام عن اللغويّة، لكن أين ذلك من مثل دليل الرفع الغيرالمختصّ بخصوص مقام؟ وسيأتي في بحث الأصل المثبت، ومرّفي بعض المباحث السابقة أنّ شمول المعلوم لمورد إذا توقّف عن عناية زائدة فمقتضى القاعدة الحكم بعدم شمول العموم لذلك المورد، لا الحكم بشموله له وإثبات تلك العناية. ففي المقام حيث يتوقّف شمول الرفع على إثبات محصّليّة الأقلّ فمقتضى القاعدة الحكم بعدم شموله، لا الحكم بشموله وإثبات محصّليّة الأقل.

وبالجملة، البراءة عن وجوب الغسلة الثانية إنّما تجري فيما لا يكون الواجب إلّا الغسل بما هو، فحينئذ يمكن أن يقال: إنّ تعلّق التكليف بالغسلة الواحدة معلوم، والشكّ في وجوب الغسلة الثانية يدفع بالأصل، وأين ذلك من المقام الذي تعلّق التكليف فيه بالطهارة؟ والشكّ إنّما هو في تحقّقها بالغسل مرّة.

والحاصل: أنّ الشكّ في سببيّة شيء إن كان من قبيل الشكّ في ترتّب التكليف على شيء -كما إذا شكّ في وجوب الحجّ عند وجود الاستطاعة مع فقدان قيد يحتمل دخله في الموضوع- فلا ريب في صحّة التمسّك بحديث الرفع حينئذ لرفع التكليف المشكوك، ولكن هذا يرجع إلى القسم الأوّل، وهو الجهل في موارد التكاليف الاستقلاليّة.

وأمّا إذا كان الشكّ في ترتّب أمر خارجي على سببه -كالشكّ في ترتّب القتل المعلوم وجوبه على الضرب مرّة واحدة- أو في ترتّب حكم وضعي مجعول إمضاءً كما في باب العقود والإيقاعات أو ابتداءً كما في باب الطهارة، فلا يمكن التمسّك فيه بحديث الرفع أصلاً.

أمّا الشكّ في ترتّب الأمر الخارجي المعلوم وجوبه على ما يشكّ في سببيّته له، فخروجه عن مورد الرواية ظاهر.

وأمّا الشكّ في ترتّب الحكم الوضعي بقسميه على ما يشكّ في سببيّته له، فبناءً على عدم مجعوليّة السببيّة للحكم الشرعي وكون المجعول هو الحكم الشرعي عند تحقّق ما يسمّى بالأسباب -كما هو مقتضى التحقيق عندنا على ما أشرنا إليه في بعض المباحث السابقة وسيجيء توضيحه مفصّلاً- فعدم شمول حديث الرفع لموارده في غاية الوضوح، لما عرفت من أنّ ترتّب الحكم الشرعي -كالملكيّة مثلاً- على المركّب من تامّ الأجزاء والشرائط معلوم، وترتّبه على ما يشكّ في سببيّته وإن كان مشكوكاً إلّا أنّه لا يمكن ارتفاعه به، لمنافاته للامتنان. ولا يمكن إثبات محصّليّته بحديث الرفع كما عرفت، بل الأمر كذلك ولو بنينا على مجعوليّة السببيّة بنفسها، فإنّ سببيّة الأكثر معلومة لا يمكن رفعها بحديث الرفع، وسببيّة الأقلّ وإن كانت مشكوكة إلّا أنّه يلزم من ارتفاعها بحديث الرفع خلاف الامتنان، وليست السببيّة كالتكليف حتّى يقال بأنّ الأقلّ هو القدر المتيقّن، والشكّ في سببيّة الزائد يدفع بالأصل، فإنّ التكليف -كما عرفت- ينبسط على الأجزاء، ويكون كلّ جزء مطلوباً بنفس الطلب النفسيّ المتعلّق بالمركّب، فيكون وجوب الأقلّ هو القدر المتيقّن، ووجوب الجزء المشكوك مرفوعاً بحديث الرفع، وهذا بخلاف السببيّة، فإنّها قائمة بالمجموع بما هو، وليست ثابتة لكلّ جزء جزء حتّى يكون سببيّة الأقلّ متيقّنة، وسببيّة الجزء المشكوك مشكوكة فترتفع بحديث الرفع.

نعم، لو بنينا مع ذلك على أنّ الجزئيّة للسبب مجعولة تشريعاً وليست منتزعة من جعل السببيّة للمجموع كما ينتزع الجزئيّة للمأموربه من الأمر بالمركّب لكان لرفع الجزئيّة المشكوكة بحديث الرفع وجه، ولكنّ الالتزام بذلك مستحيل في مستحيل، فإنّ الالتزام بمجعوليّة السببيّة وعدم تعلّق الجعل بالمسبّبات عند وجود أسبابها واضح الاستحالة، ضرورة أنّ الحكم الشرعي يستحيل أن يترشّح من الموجود الخارجي، و إلّا لزم انقلاب ما هو مجعول تشريعي وزمان اختياره بيد الشارع إلى المجعول التكويني، فالمجعول التشريعي مطلقاً هو نفس الحكم، وما يسمّى بالسبب شرط له. غاية الأمر أنّهم اصطلحوا بإطلاق الأسباب على شرائط الأحكام الوضعيّة دون التكليفيّة، و إلّا فمرجع السبب والشرط إلى شيء واحد، وقد ذكرنا مراراً أنّ موضوعات الأحكام شرائط لها في الحقيقة، كما أنّ شرائطها موضوعات لها، فكلّ من الموضوع والشرط والسبب يرجع بعضها إلى الآخر

ثمّ على تقدير جعل السببيّة فغاية ذلك أن يكون جعلها كجعل الوجوب، فكما أنّ الوجوب المتعلّق بمركّب ينتزع منه جزئيّة المأموربه لكلّ جزء جزء، ويستحيل جعل الجزئيّة من دون تعلّق الأمر بما هو جزء وبعد تعلّقه به فلا محالة ينتزع منه الجزئيّة فكذلك جعل السببيّة لمركّب يستتبع انتزاع الجزئيّة من كلّ واحداً واحد من أجزائه ويستحيل جعل الجزئيّة لها بالاستقلال، فكما أنّ الموجودات الخارجيّة تنقسم إلى موجودات متأصّلة وموجودات انتزاعيّة، فكذلك موجودات عالم التشريع تنقسم إلى موجودات متأصّلة في ذلك العالم كالأحكام التكليفيّة وجملة من الأحكام الوضعيّة كالملكيّة والزوجيّة ونحوهما، و إلى موجودات انتزاعيّة كالجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة، فالالتزام بكون السببيّة مجعولة مع الالتزام بكون الجزئيّة مجعولة أيضاً مستحيل في مستحيل.

ثمّ إنّه قد ذكرنا في بعض المباحث السابقة أنّ نسبة العبادات إلى أغراضها لو كانت نسبة الأسباب إلى مسبّباتها، كأن يكون النهي عن الفحشاء المترتّب على الصلاة فعلاً توليدياً للمكلّف ومتعلّقاً للتكليف، فعند الشكّ في الأقلّ والأكثر لا بدّ من القول بالاشتغال، فإنّ تعلّق التكليف بالأكثر وإن كان مشكوكاً ويكون الإتيان به من هذه الجهة مورداً للبراءة إلّا أنّ كون المسبّب متعلّقاً للتكليف والشكّ في ترتّبه على الأقلّ موجب للحكم بالاشتغال، وقد ذكرنا تفصيل ذلك في بحث التعبّدي والتوصّلي، فراجع.

[٢- حديث «ما حجب الله علمه...»]

ومن الأخبار التي استدلّ بها على البراءة قوله ﷺ: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»[١] بتقريب: أنّ الحكم المجهول ممّا حجب الله علمه عن العبد فهو موضوع عنه.

وفيه: أنّ الظاهر من الرواية من جهة إسناد الحجب إلى الله تعالى كون الحكم ممّا لم يؤمر السفراء بتبليغه، فيكون مفاده بعينه مفاد «اسكتوا عمّا سكت الله» فيكون أجنبيّاً عمّا هو محلّ الكلام بين الأُصوليّين والأخباريين من صدور الأحكام منهم صلوات الله عليهم، ووصولها إلى جماعة، ولكن عرض لها الاختفاء من جهة الأُمور الخارجيّة.

ومنها: قوله ﷺ: «الناس في سعة ما لا يعلمون»[٢] أو «في سعة ما لا يعلمون».

فعلى الأوّل يكون مفاده: أنّ الناس من جهة الجهل بالحكم الشرعي يكونون في سعة، فيعارض به أخبار الاحتياط الدالّة على كون الناس في الضيق من جهة الحكم الشرعي المجهول.

---

١. الكافي، ج ١، ص ١٦٤؛ التوحيد، ص ٤١٣؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ١٦٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٣.

٢. عوالي اللآلئ، ج ١، ص ٤٢٤ / ١٠٩؛ مستدرك الوسائل، ج ١٨، ص ٢٠، الباب ١٢ من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث ٤.

وعلى الثاني يكون مفاده: أنّ الناس ما دام لا يعلمون يكونون في سعة، فيكون أخبار الاحتياط حاكمة عليه على تقدير تماميّة دلالتها، وعلى تقدير معارضته لها -كما في الوجه الأوّل- فيقدّم أخبار الاحتياط عليه، لكون هذه الرواية عامّة لمطلق الشبهة، واختصاص تلك الأخبار بخصوص الشبهة التحريميّة، فتدبّر.

[٣و٤- حديث السعة وحديث عبد الأعلى]

ومنها: رواية عبد الأعلى عن الصادق عليه السلام قال: سألته عمّن لم يعرف شيئاً قال عليه السلام: «لا»[1] بناءً على أن لا يكون المراد من لفظ «الشيء» المفروض كونه مجهولاً هو العموم، ولكن مع ذلك لا يكون مربوطاً بالمقام، فإنّ ظاهر الرواية حينئذ هو عدم العقاب في فرض الجهل، فيكون مفاده مفاد قبح العقاب بلا بيان ليس إلّا.

[٥- حديث «أيّما امرئ ركب أمراً بجهالة...»]

ومنها: قوله عليه السلام: «أيّما امرؤ ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه»[2] فإنّ الظاهر من الجهالة المذكورة هي مقابل العلم، لمناسبة الحكم والموضوع، والجهالة بمعنى فعل ما لا ينبغي صدوره وإن كانت مستعملة أحياناً -كما استظهرنا ذلك في آية النبأ- إلّا أنّ هذا المعنى خلاف الظاهر في الرواية، وإذا كان المراد منها خلاف العلم، فلا وجه للتخصيص بخصوص الجهل المركّب، بل يراد منها الأعمّ منه ومن الجهل البسيط، ولا بدّ من تخصيص كلّ منهما بغير الجاهل المقصّر، إذ كما أنّ الجاهل البسيط لا يكون معذوراً إذا كان مقصّراً، فكذلك الجاهل المركّب. فتوهّم: لزوم إرادة خصوص الجاهل المركّب منها نظراً إلى أنّ تعميمها للجاهل البسيط يحوج الكلام إلى التخصيص بالشاكّ الغير المقصّر وسياق الرواية آب عن التخصيص، في غير محلّه، فإنّ التخصيص بغير المقصّر

---

١. الكافي، ج ١، ص ١٦٤.

٢. التهذيب، ج ٥، ص ٧٢-٢٣٩/٧٣؛ الوسائل، ج ٨، ص ٢٤٨، الباب ٣٠ من أبواب الخلل، الحديث ١.

-كما عرفت- لازم على كلّ حال، ولا شيء في الرواية يوجب إباءها عن التخصيص.

فظهر أنّ دلالة الرواية على البراءة وأنّ ارتكاب الشيء مع عدم العلم لا يوجب شيئاً في غاية الظهور، فلا محالة يعارض بها أخبار الاحتياط الدالّة على ثبوت شيء في صورة الارتكاب مع الجهالة، بل دلالة هذه الرواية أظهر من دلالة قوله ﷺ: «الناس في سعة ما لا يعلمون» فإنّها كانت متوقّفة على كون «ما» موصولة لا زمانيّة والظاهر منها الزمانيّة، وكون لفظ «السعة» منّونة لا مضافة.

وبالجملة مفاد الرواية ليس اخباراً عن عدم العقاب عند ارتكاب الشيء بجهالة حتّى يقال: إنّ أدلّة وجوب الاحتياط على تقدير تماميّتها تكون واردة عليها، كما تكون واردة على حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، بل مفاده هو الترخيص الشرعي بلسان نفي العقاب، فهي تدلّ على البراءة الشرعيّة إمّا بالمطابقة أو بالالتزام، فيعارض بها أخبار الاحتياط في الشبهة التحريميّة من جهة أنّ مورد هذه الرواية هو خصوص الشبهة التحريميّة أيضاً، فإنّ ظاهر الارتكاب هو إيجاد الفعل لا تركه، فينحصر مورده بالشبهة التحريميّة فقط، فيعارض بها تلك الأخبار الدالّة على وجوب الاحتياط، فتكون هذه الرواية أقوى الروايات في الباب.

[٦ و٧- رواية الاحتجاج ومرسلة الفقيه]

ومنها: قوله ﷺ: «إنّ الله يحتجّ على العباد بما آتاهم وعرفهم»[١] ومفاد ذلك هو مفاد قاعدة قبح العقاب بلا بيان، كما هو ظاهر.

ومنها: قوله ﷺ في مرسلة *الفقيه*: «**كل شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي**»[٢].

والاستدلال به يتوقّف على كون المراد من لفظ «الشيء» الشيء المجهول، ومن

---

١. الكافي، ج ١، ص ١٦٢-١٦٣.

٢. الفقيه، ج ١، ص ٢٠٨ / ٩٣٧؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ١٧٣-١٧٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٧.

الورود الوصول، ولفظ «الورود» وإن كان ظاهراً في الوصول إلّا أنّ الظاهر أنّ المراد من لفظ «الشيء» هو الشيء بعنوانه الأوّلي، فيكون دليلاً على كون الأصل في الأشياء في الشريعة الإباحة حتّى يثبت الحظر، وعليه يكون مفاد الرواية أجنبيّاً عن محلّ الكلام بالكلّيّة.

ومن الغريب أنّ العلّامة الأنصاري ﷺ جعل هذه الرواية أظهر دلالة من الكلّ[1] مع أنّه لا دلالة فيها أصلاً.

نعم، على تقدير تماميّة دلالتها يعارض بها أخبار الاحتياط من جهة ورودها في خصوص الشبهة التحريميّة، فلا يمكن القول بتخصيصها لها، كما قلنا ذلك في بعض الروايات السابقة على تقدير تماميّة دلالتها.

[٨- صحيحة عبدالرحمان بن الحجّاج]

ومنها: صحيحة عبد الرحمان بن حجاج فيمن تزوّج امرأة في عدّتها، قال ﷺ: «إذا كان بجهالة فيتزوّجها بعد ما تنقضي عدّتها، فقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك» قلت: بأيّ الجهالتين أعذر بجهالته أنّ ذلك محرّم عليه أم بجهالته أنّها في العدّة؟ قال: «إحدى الجهالتين أهون من الأُخرى بجهالة بأنّ الله حرّم عليه ذلك وذلك لأنّه لا يقدر معها على الاحتياط» قلت: فهو في الأُخرى معذور؟ قال: «نعم إذا انقضت عدّتها فهو معذور فله أن يتزوّجها»[2].

وفيه: أنّ الظاهر منها هو كون الجاهل معذوراً من حيث الحكم الوصفي بمعنى أنّ العاقل في العدّة مع الجهل يكون معذوراً من حيث جواز التزويج بعد انقضاء العدّة، وهذا المعنى أجنبيّ عمّا هو محلّ الكلام في المقام من كون الجاهل بالحكم أو الموضوع محكوماً بالبراءة أو الاحتياط.

---

١. فرائد الأُصول، ص ١٩٩.

٢. الكافي، ج ٥، ص ٤٢٧؛ التهذيب، ج ٧، ص ١٢٧٤/٣٠٦؛ الاستبصار، ج ٣، ص ١٨٦-٦٧٦؛ الوسائل، ج ٢٠، ص ٤٥٠-٤٥١، الباب ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الحديث ٤.

ثمّ إنّ هنا إشكالاً ربما يورد على الرواية وحاصله: أنّه أيّ فرق بين الجهالة بالحرمة وبين الجهالة بالعدّة حيث حكم الإمام ﷺ بكون إحداهما أهون من الأُخرى معلّلاً أنّه لا يقدر معها على الاحتياط، فإنّ الجهالة بالحرمة كما يمكن أن تكون مركّبة لا يتمكّن الجاهل معها من الاحتياط، فكذلك يمكن أن تكون الجهالة بالعدّة أيضاً كذلك، وكما أنّ الجهالة بالعدّة يمكن أن تكون بسيطة يقدر معها الجاهل على الاحتياط، فكذلك الجهل بالحرمة يمكن أن يكون كذلك، فما الفرق بين الجهالتين في تعيّن إحداهما في التركّب، والأُخرى في البساطة؟

ويندفع هذا الإشكال بأنّ الجهل بالحرمة وإن كان يمكن أن يكون بسيطاً إلّا أنّ الغالب في ذلك هو الجهل المركّب من جهة اعتقاد الحلّيّة الناشئ عن مخالفة العامّة، وعدم وضوح الحكم بين المسلمين بحيث لا يخفى على أحد. وهذا بخلاف الجهل بالعدّة، فإنّه بحسب الغالب يكون بسيطاً، إذ العالم بكون المرأة ثيّباً ومسبوقة بالزوج مع وضوح تشريع العدّة بين المسلمين يكون شاكّاً في كونها في العدّة لا محالة، فالتفرقة بين الجهالتين لأجل الغلبة الخارجيّة، فلا إشكال.

وقد ظهر من جميع ما ذكرناه أنّ جملة من الروايات التي استدلّ بها على البراءة الشرعيّة لا دلالة فيها عليها، وجملة منها وإن كانت لها دلالة إلّا أنّها بالعموم، فتخصّص بأخبار وجوب الاحتياط في خصوص الشبهة التحريميّة الحكميّة بناءً على تماميّة دلالتها.

نعم، لا يبعد أن يكون حديث الرفع آبياً عن التخصيص في الجملة من جهة وروده في مقام الامتنان، لكن إثبات ذلك في خصوص كلّ واحد واحد من فقراتها -ومنها ما لا يعلمون- لا يخلو عن الصعوبة.

[في الاستدلال على الإباحة الشرعيّة بروايات ثلاث]

وأمّا الإباحة الشرعيّة فقد استدلّ عليها بروايات ثلاث:

الأُولى: موثّقة مسعدة بن صدقة «كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعلّه سرقة» إلى أن قال عليه السلام: «والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين أوتقوم به البيّنة»[1] وسياق صدر الرواية وإن كان سياق قوله عليه السلام: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»[2] فيشمل الشبهة الحكميّة والموضوعيّة -ولا يصغى إلى ما ربما يقال من أنّه لا يمكن إرادة العموم بحيث يكون شاملاً للأنواع كما في الشبهة الحكميّة وللأفراد الخارجيّة كما في الشبهة الموضوعيّة، فإنّ أفراد هذا العامّ هو كلّ مشكوك، وشرب التتن المشكوك حرمته فرد واحد من هذا العموم، وكون هذا الفرد من جهة أُخرى ذا أفراد كثيرة أجنبيّ عن كونه فرداً واحداً لهذا العموم. والحاصل أنّه لا فرق بين شرب التتن المشكوك حرمته وبين شرب المائع الخارجي المشكوك خمريّته في أنّ كلّ واحد منهما فرد واحد من هذا العموم فيشمله الحكم- إلّا أنّ الإشكال في شمولها للشبهة الحكميّة من جهات:

الأُولى: تقييد الغاية بقوله عليه السلام: «بعينه» فإنّه ظاهر في اختصاص الحكم المذكور بالشبهات الموضوعيّة، ولو سلّمنا عدم الظهور -لكون القيد جيء به للاهتمام، وهذا لا ينافي مع كون الشبهة حكميّة أيضاً- فلا إشكال في احتمال قرينيّته، لأنّ معنى المعرفة بعينه هو معرفة الشيء متميّزاً عن غيره في مقابل المعرفة برؤية الشبح مثلاً، وهذا المعنى يناسب الشبهة الموضوعيّة، فيكون من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة، فلا يكون له ظهور في العموم.

الثانية: أنّ الأمثلة التي ذكرها الإمام عليه السلام في الرواية كلّها من قبيل الشبهة

---

١. الكافي، ج ٥، ص ٣١٣-٣١٤؛ التهذيب، ج ٧، ص ٩٨٩/٢٢٦؛ الوسائل، ج ١٧، ص ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٢. التهذيب، ج ١، ص ٢٨٤-٨٣٢/٢٨٥؛ الوسائل، ج ٣، ص ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

الموضوعيّة، هو أيضاً لو لم يكن قرينة على عدم إرادة العموم، فلا أقلّ من احتمال قرينيّته، فيمنع عن انعقاد الظهور في العموم.

الثالثة: إنّ قوله عليه السلام في ذيل الرواية: «أوتقوم به البيّنة» ظاهر في إرادة الشبهة الموضوعيّة.

واحتمال أن يكون قوله عليه السلام «حتّى يستبين» غاية للشبهات الحكميّة والموضوعيّة، وهذا لا ينافي اختصاص الشبهة الموضوعيّة بأن يكون لها غاية أُخرى، وهو قيام البيّنة وإن كان ممكناً إلّا أنّ غاية ذلك هو عدم الجزم بالقرينيّة، فلا ينافي عدم الظهور في العموم، لاحتفاف الكلام بما يحتمل قرينيته.

فتحصّل: أنّ الرواية من جهة احتفافها بما يصلح للقرينيّة من جهات ثلاث لا يكون لها ظهور في العموم.

الرواية الثانية: صحيحة عبد الله بن سليمان حيث قال فيها الباقر عليه السلام: «سأُخبرك عن الجبن وغيره كلّ ما فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه»[1].

وهذه الرواية من جهة اشتمالها على قيد «بعينه» مشتركة مع سابقتها في الإشكال وتختصّ هذه بإشكال آخر وهو أنّ عموم الموصول إنّما هو باعتبار صلته، والصلة المذكورة تختصّ بالشبهات الموضوعيّة، فإنّه عليه السلام في مقام بيان حكم الجبّن وغيره والظاهر من لفظ «الغير» هو غير الجبن من الشبهات الموضوعيّة، فالمورد وإن لم يكن موجباً للتخصيص إلّا أنّه فيما ثبت هناك عموم، وليس في المقام ما يكون عاماً إلّا كلمة الموصول، وقد عرفت أنّ عمومه يتبع صلته المختصّة بالشبهات الموضوعيّة.

وبالجملة، فالرواية إن لم تكن ظاهرة في الشبهات الموضوعيّة فلا أقلّ من عدم ظهوره في العموم، لاحتفافها بما يصلح للقرينيّة.

---

١. الكافي، ج ٦، ص ٣٣٩؛ الوسائل، ج ٢٥، ص ١١٧-١١٨، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ١.

الرواية الثالثة: صحيحة عبد الله بن سنان: «كلّ شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه»[١].

وهذه الرواية من جهة عدم اشتمالها على ما كان الروايتان السابقتان مشتملتين عليه من جهة الصدر أو الذيل وإن كانت تعمّ الشبهة الحكميّة إلّا أنّها من جهة اشتمالها على قيد «بعينه» لا تكون لها ظهور في العموم كما عرفت.

هذا، مضافاً إلى أنّ ذيلها نقل بوجه آخر، وهو: «حتّى تعرف الحرام منه بعينه» وعلى ذلك فظهورها في الشبهة الموضوعيّة في غاية الوضوح. وحيث إنّ الرواية نقلت بوجهين فيحتمل وجود كلمة «منه» فيها، وعليه فلا تكون الرواية محرزة الظهور في العموم، فاتّضح أنّ أصالة الحلّيّة في الشبهات الحكميّة لا يدلّ عليها شيء من الروايات المذكورة وليس هناك دليل آخر يدلّ عليها.

ثمّ إنّ العلّامة الأنصاري ﷺ ذكر في الرواية إنّ لفظ «الشيء» إمّا أن يراد منه النوع الكلّيّ فيكون التقسيم إلى الحلال والحرام باعتبار وجود النوعين فيه بالفعل، وإمّا أن يراد منه الشخصي الخارجي فلا بدّ من الالتزام بالاستخدام في الضمير بأن يكون المراد كلّ شخص كان في نوعه حلال وحرام، وعلى كلّ تقدير تكون الرواية ظاهرة في الشبهات الموضوعيّة، لأنّ الانقسام الفعلي لا يكون إلّا فيها، وأمّا الشبهة الحكميّة فليس فيها إلّا احتمال الحلّيّة والحرمة، وهذا خلاف ظاهر الرواية[٢].

[في الاستدلال للبراءة الشرعيّة بالإجماع والعقل]

ويمكن أن يقال: إنّ الشيئيّة حيث أنّها تساوق الوجود فظاهر لفظ «الشيء» هو

---

١. الكافي، ج ٥، ص ٣١٣؛ الفقيه، ج ٣، ص ١٠٠٢/٢١٦؛ التهذيب، ج ٧، ص ٩٨٨/٢٢٦، و ج ٩، ص ٣٣٧/٧٩؛ الوسائل، ج ١٧، ص ٨٧-٨٨، الباب ٤ من أبواب مايكتسب به، الحديث ١، وفيها: (... منه بعينه فتدعه).

٢. فرائد الأُصول، ص ٢٠٠-٢٠١.

الموجود الخارجي، فيدور الأمر بين إرادة احتمال الحلّيّة والحرمة من قوله عليه السلام: «فيه حلال وحرام» وبين الالتزام بالاستخدام وحمله على الانقسام الفعلي، والأوّل وإن كان في نفسه خلاف الظاهر إلّا أنّ الالتزام به أهون من الالتزام بالاستخدام، وعلى ذلك فلا مانع من شمول الرواية للشبهة الحكميّة لولا ما ذكرناه من الجهتين.

وأمّا الإجماع فإن كان المراد منه هو الإجماع على البراءة الشرعيّة في الشبهة التحريميّة فلا إشكال في عدم ثبوته، لذهاب الأخباريّين -وفيهم أساطين الفقهاء- إلى وجوب الاحتياط، فكيف يمكن دعوى الإجماع على البراءة!؟

وإن كان المراد منه الإجماع على البراءة العقليّة التي مرجعها إلى قبح العقاب بلا بيان من جهة تسليم الأخباريّين أنّ الحكم هي البراءة على تقدير عدم تماميّة أدلّة وجوب الاحتياط، فهو غير مفيد، فإنّ الإجماع لا بدّ وأن يكون مورده هو الحكم الشرعي الظاهري أو الواقعي، ولا معنى لدعوى الإجماع في المسألة العقليّة.

وأمّا الدليل العقلي وحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فإنّما يصحّ الاستدلال به على تقدير عدم تماميّة أخبار الاحتياط، وإلّا فورود تلك الأخبار على الحكم العقلي ورفعها لموضوعه في غاية الوضوح.

ثمّ إنّ حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان إنّما هو لأجل أنّ الأحكام الواقعيّة بعد وضوح أنّها لا يكون محرّكة للعبد إلّا بالإرادة لا يعقل محرّكيتها إلّا بعد الوصول، ضرورة عدم إمكان الانبعاث إلّا عن البعث بوجوده العلمي دون الخارجي، فكما أنّ الأسد الخارجي لا يوجب التحرّز والفرار عنه إلّا بعد محرزيّة وجوده، فكذلك الحرمة المجعولة من الشارع لا يترتّب عليها الانزجار إلّا بعد وصولها، وقبله لا اقتضاء له للمحرّكية أبداً، وإنّما يتمّ محرّكيته بالإرادة وفي فرض الانقياد بالوصول وإحرازه.

وأمّا الحكم المحتمل فهو بنفسه غير قابل للمحرّكية أيضاً، لتساوي احتمال الوجود مع احتمال عدمه.

نعم، يصحّ كونه محرّكاً بضميمة خارجيّة مثل كون العبد في مقام الاحتياط ونحو ذلك، وإذا كان الحكم بوجوده الواقعي غير قابل للمحركية أصلاً، ووجوده الاحتمالي غير قابل لها بنفسه، فالعقاب على مخالفته عند عدم وصوله عقاب على مخالفة حكم لا اقتضاء له للمحرّكية، ولا ريب في قبح ذلك، كما يظهر ذلك بأدنى تأمّل في أحوال العبيد مع مواليهم العرفيّة.

ثمّ إنّه ربما يدّعى أنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلي في موارد احتمال الحرمة، ومعه لا موضوع لحكمه بالقبح عند المخالفة.

ولكن فساد هذه الدعوى من الوضوح بمكان، فإنّه إن أُريد من الضرر المحتمل الضرر الأُخروي -أعني به العقاب- فالعقل وإن كان مستقلّاً بوجوب دفعه إرشاديّاً، وغير مستتبع لحكم شرعي -لما ذكرنا سابقاً من أنّ كلّ حكم عقلي يقع في سلسلة معلولات الحكم الشرعي لا يكون إلّا حكماً إرشاديّاً غير مستتبع لحكم شرعي، ولا يترتّب على مخالفته إلّا ما يترتّب على نفس المرشد إليه- إلّا أنّ حكمه بذلك فرع احتمال الضرر، وهو متفرّع على كون الحكم الواقعي منجّزاً على تقدير وجوده، وحكم العقل بقبح العقاب عند عدم البيان رافع لموضوع ذلك، فإنّه يرفع تنجّز الحكم الواقعي في ظرف عدم الوصول، فلا يكون هناك احتمال للعقاب حتّى يتحقّق موضوع حكمه بوجوب الدفع.

وتوهم: أنّ قاعدة دفع الضرر المحتمل كما أنّ جريانها يتوقّف على احتمال الضرر المتوقّف على تنجّز الحكم الواقعي على تقدير وجوده، وقاعدة قبح العقاب بلا بيان يصلح أن تكون رافعة للاحتمال، فكذلك جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان يتوقّف

على كون المورد بلا بيان، فإنّ كلّ حكم شرعي أو عقلي يتوقّف فعليّته على وجود موضوعه، وقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل يصلح أن تكون بياناً ورافعة لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فما الموجب لتقدّم حكمه بالقبح على حكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل؟ مدفوع بأنّ أيّ حكم عقلي لا يعقل أن يكون منافياً لحكم عقلي آخر، بل لا مناص إلّا عن كون أحدهما وارداً على الآخر، وحينئذ فمع قطع النظر عن ملاحظة الأحكام العقليّة لا محالة يكون احتمال الحرمة ملازماً لاحتمال العقاب، لاحتمال ملازمة العقاب مع مخالفة الحكم الواقعي، فيستقلّ العقل بوجوب الدفع إلّا أنّ حكم العقل بذلك لا يوجب وصول الحكم الواقعي بنفسه، كما في موارد العلم الوجداني أو الأمارة أو الأصل المحرز، وهو ظاهر، ولا يوجب وصوله بطريقة كما في موارد إيجاب الاحتياط أو أصالة الحرمة، ضرورة أنّ إيجاب الاحتياط أو أصالة الحرمة إنّما هو ناشئ عن ملاك الحكم الواقعي ومتمّم للجعل، كما أوضحنا ذلك في بعض المباحث السابقة، فوصول إيجاب الاحتياط الناشئ عن ملاك جعل الحكم الواقعي هو وصول الحكم الواقعي.

وهذا بخلاف حكم العقل بوجوب الدفع، فإنّه لم ينشأ عن ملاك الحرمة الواقعيّة على تقدير وجودها واقعاً حتّى يكون متمّماً لجعل الحرمة بل هو ناشئ عن ملاك آخر، واحتمال الضرر هو تمام الموضوع له، وحينئذ فحكم العقل بوجوب الدفع يستحيل أن يكون بياناً للحكم الواقعي، وموجباً لوصوله بنفسه أو بطريقه، و إذا كان كذلك فيستحيل أن يكون وارداً على حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ورافعاً لموضوعه، ومع وجود موضوعه يستقلّ بقبح العقاب، فيرتفع احتماله الناشئ عن احتمال ملازمة العقاب مع مخالفة التكليف الواقعي مع قطع النظر عن ملاحظة الأحكام العقليّة، فلا محالة يكون وارداً على حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل

ورافعاً لموضوعه ومبيّناً لعدم الملازمة بين العقاب ومخالفة الحكم الواقعي ما لم يكن واصلاً بنفسه ولا بطريقه.

وهذا هو المراد ممّا أفاده العلّامة الأنصاري﵀ من أنّ الحكم بوجوب الدفع على تقدير ثبوته لا يكون بياناً للتكليف المجهول المعاقب عليه، وإنّما هو بيان لقاعدة كلّيّة ظاهريّة وإن لم يكن في مورده تكليف في الواقع، فلو تمّت عوقب على مخالفتها وإن لم يكن تكليف في الواقع، لا على التكليف المحتمل على فرض وجوده[1].

فلا يرد عليه ما قيل من أنّ حكم العقل بوجوب الدفع نظير حكم الشرع بوجوب الاحتياط، فكما أنّه يصحّح العقاب عند مخالفة التكليف الواقعي، فكذلك حكم العقل بوجوب الدفع يكون مصححا للعقاب على تقدير المخالفة أيضاً.

وذلك لما عرفت من أنّ وجوب الاحتياط حكم طريقي متمّم للجعل الأوّل وناشئ عن ملاك الحكم الواقعي بعينه، فيكون الحكم الواقعي على تقدير وجوده واصلاً بطريقه فيصحّ العقاب على مخالفته. وهذا بخلاف حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل الغير الناشئ عن ملاك الحرمة الواقعيّة على تقدير وجودها، فإنّه لا يوجب وصول الحكم الواقعي لا بنفسه ولا بطريقه، فلا يكون بياناً له فلا يكون وارداً على حكم العقل بقبح العقاب على مخالفة الحكم الواقعي من دون بيان، بل هو يكون وارداً عليه ورافعاً لاحتمال الضرر عند عدم تنجّز الحكم الواقعي بمنجّز.

وأمّا إذا أُريد من الضرر المحتمل الضرر الدنيوي، فلو استقلّ العقل بوجوب دفعه، لحكم الشارع على طبقه بقاعدة الملازمة، فإنّ حكم العقل بذلك واقع في مرتبة علل الأحكام الشرعيّة دون معلولاتها، وما كان كذلك يكون مستتبعاً للحكم

---

١. فرائد الأُصول، ص ٢٠٣.

الشرعي، كما أوضحناه في بعض مباحث القطع إلّا أنّ استقلال العقل بذلك في غير الأعراض والنفوس والأموال في الجملة ممنوع.

ثمّ إنّ احتمال الحرمة وإن كان مستلزماً لاحتمال المفسدة بناءً على تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، فإنّه عليها يكون الحرمة ملازمة للمفسدة قطعاً وظنّاً واحتمالاً، إلّا أنّه ليس كلّ مفسدة واقعيّة تكون ملاكاً لجعل المتمّم حال الجهل بإيجاب الاحتياط أو أصالة الحرمة، بل تختلف باختلاف مواردها، ففي مثل موارد الأموال والأعراض والنفوس حكم الشارع بوجوب الاحتياط تتميماً للجعل الأوّل، كما أنّ في الشبهات الموضوعيّة التحريميّة ثبت عدم وجوب الاحتياط، فيشكّ في الشبهات الحكميّة التحريميّة في أنّ المفاسد الواقعيّة على تقدير ثبوت الحرمة واقعاً هل لها الملاكيّة لتتميم الجعل أم لا؟ فلا محالة يكون جعل الاحتياط مشكوكاً، وحيث إنّه لم يقم عليه دليل عقلي أو شرعي فيكون مورداً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وأمّا الملاكات الواقعيّة فقد ذكرنا في جملة من المباحث السابقة أنّها خارجة عن متعلّقات التكاليف، وأنّها دواعي الجعل ليس إلّا، فتحصيل الملاكات أجنبيّ عن المكلّف رأساً، وعلى تقدير وجوب تحصيلها عليه فحيث إنّها في المقام مشكوكة، والشبهة من هذه الجهة موضوعيّة، فتكون مورداً للبراءة باتّفاق الأُصوليّين والأخباريّين.

فتحصّل أنّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان هو المحكّم لو لم تتمّ أدلّة وجوب الاحتياط، وإلّا لكان تلك الأدلّة واردة على الحكم العقلي ومثبتا للبيان على الحكم الواقعي.

ثمّ إنّه ربما توهّم بعض أنّ حكم العقل بالقبح إنّما هو في فرض عدم البيان من الشارع، وأمّا لو فرض صدور البيان منه واختفاؤه لبعض الأُمور الخارجيّة، فلا نسلّم حكمه بقبح العقاب على مخالفته، فإذا احتمل المكلّف حرمة شرب التتن

مثلاً واحتمل صدور بيانها من الشارع -كما هو محلّ الكلام في المقام- فلا يستقلّ العقل بقبح العقاب على تقدير وجود الحرمة واقعاً، وصدور بيانها من الشارع.

ولكن فساد هذا التوهّم من الوضوح بمكان، فإن لفظ «البيان» ليس المراد منه ما هو ظاهر، بل المراد منه هو وصول الحكم إلى المكلّف من حيث الكبرى والصغرى، فإنّ إحراز الحكم الكلّيّ -كحرمة شرب التتن مثلاً- مع عدم إحراز الموضوع الخارجي كإحراز الموضوع الخارجي مع عدم إحراز الحكم الكلّيّ يستحيل أن يكون محرّكاً فالحكم المحرّك بالإرادة لا بدّ وأن يكون واصلاً من حيث نفسه وموضوعه، ومن دون ذلك يستحيل محرّكيته فيقبح العقاب على مخالفته.

والذي أوقع المتوهّم في الغلط هو ظهور لفظ «البيان» في ذلك، مع غفلته عن ملاك حكم العقل بالقبح، بل إنّ عدم العقاب في فرض عدم البيان من الشارع بالمعنى الذي ذكره المتوهّم خارج عن محلّ الكلام، فإنّه من باب السالبة بانتفاء الموضوع، ضرورة أنّه ما لم يصدر الحكم من الشارع لكان داخلاً في عموم «ما سكت الله عنه» ومعه لا حكم حقيقة حتّى تتحقّق المخالفة فيحكم العقل بقبح العقاب عليها.

تتميم: [في التمسّك بالاستصحاب لإثبات البراءة الشرعيّة]

ربّما تمسّك بعضهم على البراءة في المقام بأدلّة الاستصحاب الدالّة على حرمة نقض اليقين بالشكّ، فإنّ حرمة شرب التتن قبل البلوغ لم يكن ثابتة يقيناً وشكّ في حدوثها بعده، فمقتضى الاستصحاب هو البناء على بقاء عدم الحرمة بعد البلوغ.

وربما يتوهّم من عبارة الشيخ الأنصاري ﷺ -في المقام[1] وفي بحث الاستصحاب[2]-

---

١. فرائد الأُصول، ص ٢٠٤-٢٠٥.

٢. فرائد الأُصول، ص ٣٨٣.

أنّ نظره ﷺ في منع التمسّك بالاستصحاب في المقام إلى المنع عن جريان الاستصحاب فيما إذا كان المستصحب عدم الحكم مطلقاً.

ولكن الأمر ليس كذلك، فإنّ صريح بعض عباراته في بحث الاستصحاب[1] هو تسليم جريان استصحاب عدم الحكم في الجملة، وإنّما منع عن الاستدلال به في المقام لخصوصيّة فيه، والحقّ معه ﷺ.

وتوضيح ذلك: أنّ الشكّ في حدوث الحكم إمّا أن يكون من جهة الشكّ في حدوث موضوعه وشرطه، وإمّا أن يكون من جهة الشكّ في أصل الجعل الشرعي.

أمّا القسم الأوّل: فلا إشكال في جريان استصحاب العدم في ناحية الشرط والموضوع، ويترتّب عليه عدم الحكم فيما إذا كان عدم الشرط معلوماً سابقاً، وأمّا إذا لم يكن كذلك فلا يمكن استصحاب عدم الشرط، وهو معلوم، ولا استصحاب عدم الحكم لعدم إحراز موضوعه المشروط به الاستصحاب الحكمي، كما سنوضحه في محلّه إن شاء الله تعالى.

وأمّا إذا كان الشكّ من جهة الشكّ في أصل الجعل الشرعي، فربّما يقال بعدم جريان الاستصحاب مطلقاً، نظراً إلى أنّ المستصحب لا بدّ وأن يكون حكماً مجعولاً أو موضوعاً ذا حكم مجعول أيضاً، وعدم الحكم من جهة كون الأعدام أزليّة يستحيل أن يكون مجعولاً، وليس له أثر مجعول أيضاً، فلا يمكن أن يقع مورداً للتعبّد الاستصحابي.

ونظير هذا قد سبق في مبحث النواهي حيث ذكر بعضهم أنّ متعلّق النواهي لا بدّ وأن يكون هو الكفّ دون الترك، لأنّ الأعدام أزليّة وغير قابلة لتعلّق القدرة بها ومتعلّق النهي لا بدّ وأن يكون مقدوراً لا محالة.

والجواب عن ذلك هو ما ذكرناه هناك من أنّ الأعدام وإن لم تكن مقدورة في

---

١. فوائد الأُصول، ص ٣٢٢.

الأزل إلّا أنّها مقدورة بقاءً واستمراراً، فكما أنّ التحريم بيد الشارع، فكذلك عدمه بيده، وما هو اللازم في الاستصحاب هو كون المستصحب أو أثره تحت اختيار الشارع، فكما أنّ الجعل بيده فكذلك عدمه. والالتزام بكونه حكماً مجعولاً أو ذا حكم مجعول شعر بلا ضرورة، بل اللازم هو كونه قابلاً للتعبّد الشرعي إمّا من جهة كون وضعه أو رفعه بيد الشارع، وإمّا من جهة كون أثره كذلك.

هذا، مع أنّ عدم الحكم وإن لم يكن قابلاً للتصرّف الشرعي إلّا أنّ لزوم البناء عليه حكم شرعي يترتّب عليه الأثر العملي، وهذا المقدار يكفي في جريان الاستصحاب، فإنّ ترتّب الأثر على نفس الاستصحاب أولى في جريان الاستصحاب من ترتّب الأثر على المستصحب، ولا ريب في ترتّب الرخصة في الترك على حكم الشارع بالبناء على عدم الوجوب أو الحرمة.

وكيف كان فلا ريب في صحّة جريان الاستصحاب في الأعدام في الجملة إلّا أنّ الإشكال في صحّة جريان استصحاب حال الصغر ونحوه، والحقّ فيه العدم، فإنّ عدم الحرمة الثابت حاله ليس إلّا بمعنى اللاحرجيّة العقليّة، وهذا قد ارتفع يقيناً إمّا بجعل الترخيص أو الحرمة بعد البلوغ، فهو غير محتمل البقاء حتّى يمكن استصحابه.

هذا، مع أنّ عدم الحرمة إذا كان باقياً بعد البلوغ أيضاً فهو حينئذ عدم مستند إلى الشارع ومضاف إليه، لما ذكرناه من أنّ عدم الحكم -كنفس الحكم- بيده ويتصرفه وهذا بخلاف العدم السابق فإنّه أجنبيّ عن الشارع بالكلّيّة، فاستصحاب العدم السابق وإثبات إضافته إلى الشارع داخل في الأُصول المثبتة الممنوع جريانها بناءً على كون الاستصحاب حجّة من باب الأخبار، كما هو كذلك.

والحاصل: أنّ العدم السابق -لكونه غير مستند إلى الشارع- غير محتمل البقاء، وما هو محتمل بعد البلوغ -وهو العدم المضاف- مشكوك الحدوث ولم يكن متيقّناً سابقاً.

وتوهّم: إمكان جريان الاستصحاب في الجامع بين العدمين على ما سيجيء من جريان الاستصحاب في القسم الثالث من استصحاب الكلّيّ في الأفراد التبدّليّة، مدفوع بأنّ الجامع بين العدمين ليس بنفسه ما يكون وضعه ورفعه بيد الشارع، وليس له أثر كذلك، إذ الترخيص الشرعي إنّما هو من لوازم العدم المضاف دون المطلق، فليس في البين ما يترتّب على العدم المطلق إلّا عدم العقاب، وهو مع كونه أثراً عقليّاً لا يكفي ترتّبه على المستصحب في جريان الاستصحاب، إذ هو مترتّب على نفس الشكّ وعدم الإحراز، فموضوعه محرز في ظرف الشكّ بالوجدان، فيكون الحكم محرزاً كذلك، فيرجع إحرازه بالتعبّد الاستصحابي إلى تحصيل الحاصل، بل إلى أردأ أقسامه، وهو تحصيل المحرز الوجداني بالأصل.

فتحصّل عدم صحّة التمسّك باستصحاب عدم الحكم في المقام وإن صحّ التمسّك به في غيره من الموارد في الجملة، كما سيجيء بيانه في بحث الاستصحاب مفصّلاً إن شاء الله تعالى.

[أدلّة الأخباريّين للاحتياط]

واستدلّ الأخباريّون بوجوه:

[١- الآيات والأخبار الآمرة بالتقوى]

منها: الآيات[١] والاخبار[٢] الآمرة بالتقوى.

والجواب عنها: أنّها إنّما تدلّ على حسن التقوى إرشاداً إلى ما في نفسها من المصلحة، ولا يترتّب على مثل تلك الأوامر أمر زائد على ما في متعلّقه، ولا ريب أنّ

---

١. آل عمران: ١٠٢، التغابن: ١٦.

٢. منها: ما في الأخبار، ص ٧٢٥٢؛ كنز الفوائد، ج ١، ص ١٦٤؛ الوسائل، ج ١٦، ص ٢٥٨، الباب ٣٧ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٥، و ج ٢٧، ص ١٦٩، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٢.

ترك المشكوكات بل المكروهات بل المباحات موافق للتقوى وممّا يستقلّ العقل بحسنه وأين ذلك من ثبوت الأمر المولوي بلزوم ترك ما يحتمل حرمته؟

هذا، مضافاً إلى أنّها لو سلّمت كونها مولويّة لما تدلّ على أزيد من مطلوبيّة التقوي ورجحانها، كما استدلّ بها الشهيدﷺ على مشروعيّة الاحتياط في قضاء ما يأتي بها من الصلوات المحتملة للفساد[1]، ولو كانت الأُصول في مواردها مقتضية للصحّة فلا تدلّ على وجوب الاحتياط فيما احتمل حرمته، كما هو مدّعى الأخباريّين.

[٢و٣- الآيات والأخبار الناهية عن إيقاع النفس في الهلكة وأخبار التثليث]

ومنها: الآيات[2] والأخبار[3]، الناهية عن إيقاع النفس في الهلكة.

والجواب عنها: أنّه ليس في موارد احتمال الحرمة احتمال الهلكة، كما تقدّم بيانه في أدلّة المذهب المختار، فهي مختصّة بموارد الشبهة المحصورة أو الشبهة قبل الفحص، ولا تعمّ موارد الشبهة البدويّة بعد الفحص، كما هي محلّ الكلام بين الأُصوليّين والأخباريّين.

ومنها: أخبار[4] التثليث، الدالّة على أنّ من أخذ بالشبهات وقع في المحرّمات من حيث لا يعلم.

ودلالة هذه الأخبار تتوقّف على أن يكون المراد من الوقوع في المحرّمات هو الوقوع في المحرّمات التي في موارد الشبهة، والظاهر منها هو الوقوع في المحرّمات

---

١. الذكرى، ج ٢، ص ٤٤٤.

٢. منها الآية ١٩٥ من سورة البقرة.

٣. التهذيب، ج ٧، ص ٤٧٤/١٩٠٤؛ الزهد، ص ١٩/٤١؛ الوسائل، ج ٢٠، ص ٢٥٨-٢٥٩، الباب ١٥٧ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٢، و٢٧: ١٥٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٣.

٤. منها: ما في الكافي، ج ١، ص ٦٧-٦٨/١٠؛ الفقيه، ج ٣، ص ٥-٦/١٨؛ التهذيب، ج ٦، ص ٣٠١-٣٠٢/٨٤٥؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ١٥٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

المعلومة لأجل أنّ ارتكاب الشبهات يوجب وهن المحرّمات وعدم الاعتناء بها، فيقع الإنسان فيها من حيث لا يعلم.

وأمّا إذا كان المراد منه هو الوقوع في المحرّمات التي في موارد الشبهة فهو ليس من حيث لا يعلم، بل من حيث العلم بوجوب الاحتياط، وعلى ذلك فيكون مفاد تلك الروايات أجنبيّاً عن محلّ الكلام بالكلّيّة، ويكون مفادها مفاد قوله ﷺ: «من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه»[1] وغيره من الأخبار الواردة بهذا المضمون.

وبالجملة، الأخباريّون استدلّوا لوجوب الكفّ عن محتمل الحرمة بكلّ خبر مشتمل على لفظ «التحرّز» و«التوقّف» و«الاحتياط» وليس لواحد منها دلالة على مدّعاهم أصلاً، فالصفح عن التعرّض لها وبيان عدم دلالتها وإيكال ذلك إلى ما أفاده العلّامة الأنصاري[2] ﷺ في هذا المقام أولى وأحسن.

والمهمّ في المقام هو التعرّض للدليل العقلي الذي استدلّ به على وجوب الاحتياط وهو: العلم الإجمالي بثبوت تكاليف في الشريعة، فكلّ ما يحتمل حرمته يجب الاحتياط فيه لكونه من أطراف العلم الإجمالي.

وقد أجاب عنه العلّامة الأنصاري ﷺ بجوابين:

الأوّل منهما هو: ما ذكره صاحب الفصول ﷺ في اختصاص الظنّ -الثابت حجّيّته بدليل الانسداد- بخصوص الظنّ بالطريق من أنّ مرجع القطع بثبوت تكاليف واقعيّة والقطع بثبوت طرق شرعيّة مثبتة للأحكام بمقدار المعلوم بالإجمال أو أزيد إلى قطع واحد، وهو القطع بإرادة الشارع لامتثال تكاليفه من هذه الطرق[3].

وقد ذكرنا سابقاً أنّ ما أفاده ﷺ يرجع إلى دعوى انحلال العلم الإجمالي بثبوت

---

١. سنن أبي داود، ج ٣، ص ٣٣٢٩/٢٤٣؛ سنن الترمذي، ج ٣، ص ١٢٠٥/٥١١ نحوه.

٢. فرائد الأُصول، ص ٢١٢ وما بعدها.

٣. فرائد الأُصول، ص ٢١٣، وانظر: الفصول، ص ٢٧٧-٢٧٨.

التكاليف بالعلم بثبوت الطرق من قبل الشارع، ولا يرجع إلى دعوى التصويب أو التقييد. فما أفاده العلّامة الأنصاري: من كون هذا الوجه في قبال الوجه الثاني المدّعى فيه الانحلال حتّى لا يكون مرجعه إلى التصويب أو التقييد أو الانحلال[1] لا نعقله أصلاً.

والثاني منهما يرجع إلى دعوى انحلال العلم الإجمالي بالعلم بثبوت أحكام كثيرة في موارد الأمارات بمقدار المعلوم بالإجمال أو أكثر[2].

وتوضيح ذلك -بعد النقض بالتكاليف الوجوبيّة المعلومة في الشريعة فإنّ العلم بها لو لم يكن منحلّاً بثبوت تكاليف وجوبيّة بمقدار المعلوم بالإجمال أو أكثر لوجب الاحتياط في الشبهات الوجوبيّة أيضاً مع اتفاق الأخباريّين إلّا من شذّ منهم على البراءة فيها- أنّ المجعول في باب الحجج كما ذكرناه إمّا الوسطيّة في الإثبات أو الهوهويّة. وعلى كلّ تقدير لو كان العلم الإجمالي متأخّراً عنها لما كان مؤثّراً في التنجيز، كما أنّها لو كانت متأخّرة عنه لأوجبت انحلاله، فإنّ العلم الإجمالي ليس إلّا ناشئاً من ضمّ قضيّة مشكوكة إلى قضيّة متيقّنة، ومع قيام الحجّة على أحد طرفي العلم الإجمالي يكون مؤدّاه هو الحكم الواقعي بحكم الشارع، أو يكون الحجّة علماً كذلك، وعلى كلّ حال يكون القضيّة المتيقّنة ممتازة من القضيّة المشكوكة، وهو الميزان في انحلال العلم الإجمالي، كما مرّت الإشارة إليه في بحث الانسداد، وسيجيء توضيحه في بحث الشبهة المحصورة إن شاء الله تعالى.

ومنه يظهر أنّ الأُصول مطلقاً -محرزة كانت أو غير محرزة- إذا كانت جارية في بعض الأطراف لكانت موجبة لانحلال العلم الإجمالي أو عدم تأثيره من أوّل الأمر،

---

١. فرائد الأُصول، ص ٢١٣.

٢. فرائد الأُصول، ص ٢١٣.

كما كان الأمر كذلك في الأمارات بعينها. وعلى ذلك فحيث إنّ التكاليف الوجوبيّة أو التحريميّة الثابتة في موارد الحجج الشرعيّة تزيد بمراتب على مقدار المعلوم بالإجمال فلا محالة ينحلّ العلم الإجمالي، ويكون احتمال التكليف في غير مواردها مشكوكاً بالشبهة البدويّة، ومقتضى الأصل فيها -كما حرّرناه- هو البراءة دون الاحتياط.

نعم، لو بنينا على أنّ المجعول في باب الطرق هو المنجّزيّة والمعذّريّة وأغمضنا عمّا ذكرناه سابقاً -من أنّ المنجّزيّة والمعذّريّة من الآثار العقليّة المترتّبة على الإحراز ويستحيل تعلّق الجعل بهما بنفسهما- لكان إثبات الانحلال في المقام في غاية الإشكال، فإنّ الانحلال كما عرفت عبارة عن انفصال القضيّة المشكوكة عن المتيقّنة، وحكم الشارع بمنجّزيّة الأمارة في أحد طرفي العلم الإجمالي من دون الحكم بكونها محرزة للواقع لا يترتّب عليه ذلك، بل العلم الإجمالي باق على حاله بعد قيام الأمارة أيضاً، وليس الانحلال قابلاً لأن يحكم به الشارع من دون الحكم بمحرزيّة الأمارة للواقع، كما هو ظاهر.

[في التعرّض للتنبيه الخامس الذي ذكره الشيخ الأنصاري (قدس سره) في فرائده]

تنبيه: لا يخفى أنّ العلّامة الأنصاري ﷺ ذكر في المقام تنبيهات[1] لا يهمّنا التعرّض لها إلّا ما ذكره في التنبيه الخامس[2] وهو: أنّ جريان أصالة الإباحة في مشتبه الحكم يتوقّف على عدم وجود أصل موضوع حاكم عليه، فلو شكّ في حلّيّة أكل حيوان لأجل الشكّ في قبوله للتذكية فالحكم الحرمة، لأصالة عدم التذكية.

وتحقيق الحال في المقام إنّما يكون ببيان أُمور:

الأوّل: أنّ المراد بالأصل الموضوعي -الذي أفاده هنا- ليس هو خصوص

---

١. فرائد الأُصول، ص ٢١٤ وما بعدها.

٢. فرائد الأُصول، ص ٢١٨.

الأصل الجاري في الموضوع في الشبهات الحكميّة أو في الشبهات الموضوعيّة في قبال الأصل الجاري في الحكم فيهما، بل المراد منه كلّ أصل جار في السبب رافع لموضوع الشكّ في المسبّب، سواء كان ذلك الأصل جارياً في الموضوع -كاستصحاب عدم التذكية في المقام الرافع للشكّ في الحلّيّة عن الحيوان المشكوك قابليّته لها، واستصحاب الموضوعات الخارجيّة كالعدالة والفسق الرافع للشكّ في الأحكام المرتبة عليها- أو جارياً في الحكم، كاستصحاب نجاسة الماء المتغيّر الزائل تغيّره من قبل نفسه، واستصحاب نجاسة الثوب الخارجي المعلوم نجاسته مثلاً، المانعين عن جريان أصالة الطهارة فيهما، ففي كلّ مورد كان أصل سببي رافع للشكّ في الحلّيّة والحرمة لما كان يصل الأمر إلى أصالتي البراءة أو الاحتياط المتأخّرتين رتبة عن تمام الأُصول.

الثاني: أنّ عدم التذكية -الذي هو جزء من موضوع الحكم الشرعي بالنجاسة أو الحرمة- حيث إنّه من أوصاف الحيوان فلا محالة يكون المراد منه العدم النعتي لا المحمولي، فإنّ كلّ موضوع كان مركّباً من العرض ومحلّه فلا بدّ وأن يؤخذ ذلك العرض بما أنّه نعت لموضوعه جزءاً من الموضوع، فالمراد من عدم التذكية المستصحب في المقام هو العدم المتحقّق حال وجود الحيوان المتّصف به، لا العدم المحمولي السابق على وجوده كما يظهر من بعض الكلمات، فإنّه وإن كان متيقّناً إلّا أنّ استصحابه لإثبات اتّصاف الحيوان به -الذي هو المأخوذ في الموضوع- من الأُصول المثبتة، وقد ذكرنا توضيح ذلك في بحث العموم والخصوص، وسيجيء في بحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

الثالث: أنّ جريان الاستصحاب في عدم التذكية يتوقّف على أن يكون التذكية أمراً بسيطاً مسبّباً عن الأفعال الخارجيّة مع قابليّة المحلّ نظير الطهارة الخبيثيّة المسبّبة

من الغسل، فإنّها حينئذ تكون مسبوقة بالعدم قبل الذبح الخاصّ، ومشكوكة الحصول بعده لأجل الشكّ في قابليّة المحلّ لها، فإذا لم يكن هناك عموم أو إطلاق مثبت للقابليّة أو عدمها ولم يمكن إجراء الأصل في نفس القابليّة أو عدمها، لعدم ثبوت حالة سابقة متيقّنة، فلا محالة تجري أصالة عدم تحقّق التذكية بفعل الذبح الخاصّ، ويثبت بذلك نجاسة اللحم وحرمته، ولا يبقى معه مجال للرجوع إلى أصالتي الحلّ والبراءة.

وأمّا إذا لم يكن التذكية من قبيل المسبّبات التوليديّة لعدم مساعدة فهم العرف على كونها كذلك، بل لا يبعد أن تكون الروايات ظاهرة في أنّها ليست إلّا نفس فعل الذابح مع الشرائط الخاصّة، فقابليّة المحلّ لها تكون خارجة عن حقيقتها وغير دخيلة في تحقّقها، بل تكون دخيلة في تأثيرها في الحلّيّة والطهارة. وحينئذ فيرجع الشكّ في قابليّة الحيوان للتذكية وعدمها إلى الشكّ في أنّ التذكية المعلوم تحقّقها هل أثّرت في الطهارة والحلّيّة أم لا> فيرجع إلى أصالة الحلّ والطهارة لعدم أصل موضوعي حاكم عليهما، فإنّ التذكية -بمعنى فعل الذابح مع الشرائط- معلوم تحقّقها، والقابليّة لها لا تكون مجرى الأصل، لعدم العلم بثبوت حالة سابقة على الشكّ فيها، فتحصّل النوبة إلى أصالة الحلّ والطهارة.

ومن الغريب أنّ هذا الاحتمال -مع كونه أقوى من احتمال كون التذكية أمراً بسيطاً مترتّباً على الأفعال الخارجيّة- لم يلتفت إليه العلّامة الأنصاري ﷺ أصلاً، بل جعل محطّ كلامه ومورد نقضه وإبرامه هو الاحتمال الأوّل ليس إلّا[1].

الأمر الرابع: أنّ جريان أصالة عدم التذكية -بناءً على كونها أمراً بسيطاً مترتّباً على الأفعال الخارجيّة- يتوقّف على الشكّ في قابليّة المحلّ لها، وأمّا مع إحرازها فلا يكون الشكّ في الحلّيّة والحرمة إلّا مورداً للبراءة.

---

١. فوائد الأُصول، ص ٢١٨.

ولا يخفى أنّ الشكّ في القابليّة لها يختلف باختلاف الأقوال في قبول الحيوان للتذكية.

فإن قلنا بأنّ القبول للتذكية يختصّ بكلّ حيوان يؤكل لحمه -كما ذهب إليه بعض[1]- فكلّ حيوان شكّ في حلّيّته وحرمته يكون داخلاً فيما شكّ في قبوله للتذكية، فيكون مورداً لأصالة عدمها.

وإن قلنا بأنّ السباع تقبل التذكية أيضاً، فإذا شكّ في أنّ حيوان يحلّ أكله أو هو من السباع، فلا يكون مجرى لأصالة عدم التذكية، لفرض العلم بقبوله لها على التقديرين، بل يرجع حينئذ إلى أصالتي الحلّ والبراءة.

نعم، إذا شككنا في كونه من أقسام ما يحلّ أكله أو من المسوخ، فتجري أصالة عدم التذكية بعد الذبح، ويثبت بذلك الحرمة والنجاسة.

وأمّا إذا قلنا بما هو المختار عندنا -من أنّ كلّ حيوان غير الحشرات قابل للتذكية حتّى المسوخات لما يظهر من الأدلّة من جواز قبول الأرانب والثعالب للتذكية مع كونها من المسوخ، كما ورد به روايات[2] كثيرة- فينحصر مورد جريان أصالة عدم التذكية بما إذا احتمل كون الحيوان من الحشرات، ومع إحراز عدمه والشكّ في الحلّيّة والحرمة يكون قابليّة المحلّ للتذكية مفروغاً عنها، فتجري أصالتي الحلّ والبراءة.

وأمّا احتمال قبول الحشرات للتذكية أيضاً حتّى ينحصر عدم القابليّة لها بالكلب والخنزير، فضعيف غايته، بل لا يوجد به قول من الإماميّة، قدّس الله تعالى أسرارهم.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّه لا مجال لجريان أصالة عدم التذكية في مطلق ما يشكّ في حلّيّة حيوان وحرمته، سواء كانت الشبهة حكميّة أو موضوعيّة

---

١. مفاتيح الأُصول، ص ٥٣٤.

٢. منها ما في الكافي، ج ٦، ص ٢٤٦/١٤؛ علل الشرائع، ص ٤٨٥-٤٨٦ (الباب ٢٣٩) الحديث ١ و٢؛ الفقيه، ج ٣، ص ٢١٣ ذيل الحديث ٩٨٨؛ التهذيب، ج ٩، ص ٣٩/١٦٦؛ الوسائل ٢٤: ١٠٦ و١١، الباب ٢ من أبواب الاطعمة المحرّمة، الحديث ٧ و١٤.

بناءً على عدم كون التذكية من المسبّبات التوليديّة المترتّبة على الأفعال الخارجيّة كما هو الظاهر، وعلى تقدير تسليم كونها كذلك فيختصّ مورد جريانها بما إذا احتمل كون الحيوان من الحشرات، وفي غير ذلك يرجع إلى أصالتي الحلّ والبراءة.

ثمّ إنّ الشهيد الثاني ﷺ ذكر في بعض كلماته أنّ الأصل في المطعومات هو الطهارة والحرمة[1].

ويمكن أن يكون نظره ﷺ في ذلك إلى أنّ الحلّيّة حيث إنّها مترتّبة على كون الشيء طيّباً، كما هو مفاد قوله تعالى: ﴿أحلّ لكم الطيبات﴾[2] فلا بدّ من إحرازه في الحكم بالحلّيّة على ما هو الأصل في تعليق كلّ حكم على عنوان وجودي حيث إنّ العرف يستفيدون منه ثبوت الحكم الطريقي عند عدم إحرازه، ضرورة أنّ المولى إذا قال لعبده: لا تؤذن في دخول داري إلّا لأصدقائي، و: قسّم هذا المال في الفقراء، فإنّه يفهم من هذا التعليق عدم جواز الإذن عند عدم إحراز الصداقة وعدم جواز الإعطاء إلّا عند إحراز الفقر. وعليه تبتني حرمة التصرّف في أموال الغير عند الشكّ في طيب نفسه، لأنّ جواز التصرّف علّق على طيب النفس فلا يترتّب إلّا عند إحرازه، بل مطلق وجوب الاحتياط في الأموال والأنفس والأعراض مبتن عليه، فإنّ جواز التصرّف في كلّ منها مترتّب على العناوين الوجوديّة، فينتفي عند الشكّ فيها. وعلى ذلك بنينا أصالة الانفعال في الماء حتّى يحرز كونه كرّاً، لترتّب عدم الانفعال والعاصميّة على عنوان وجودي وهو بلوغ الماء كرّاً. وذكرنا في محلّه أنّ الحكم بالانفعال مع الشكّ في الكرّية ليس من جهة قاعدة المقتضي والمانع الغير الثابت حجّيّتها، ولا من جهة

---

١. لم نجده عن الشهيد الثاني ﷺ في كتبه، وقد نسبه المحقّق الخوئي ﷺ إلى الشهيد ﷺ في مصباح الأُصول، ج ٢، ص ٣١١؛ الهداية، ج ٣، ص ٣١٨-٣١٩، وانظر: القواعد والفوائد، ج ١، ص ٥٧ ذيل القاعدة (٢٧) وا ١٨-١٨٢، القاعدة (٥٠).

٢. المائدة: ٥.

التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة المختارعدم جوازه، بل لأجل ما ذكرناه من استفادة الحكم الطريقي من تعليق الحكم على عنوان وجودي.

ولكنّه لا يخفى أنّ الكبرى المذكورة وإن كانت مسلّمة عندنا إلّا أنّه لا يترتّب عليها ما أفاده﵀ من إلحاق المطعومات بالأموال والأنفس والأعراض حتّى يكون الأصل فيها هي الحرمة، وذلك لأنّ كون الطيّب أمراً وجوديّاً ممنوع أوّلاً، بل لا يبعد أن يكون الطيّب ما لا قذارة فيه، كما أنّ الطاهرعبارة عمّا لا نجاسة فيه. وعلى تقديرتسليمه فاستفادة الحكم الطريقي إنّما يتمّ إذا لم يكن الحرمة معلّقة على كون الشيء خبيثاً أيضاً، ومعه لا مجال لاستفادة الحكم الطريقي في طرف الحلّيّة بالخصوص ففي مورد الشكّ في كون الشيء طيّباً أو خبيثاً لا مناص عن الرجوع إلى أصالتي الحلّ والبراءة.

ثمّ إنّه ربّما يتمسّك لأصالة الحرمة في خصوص اللحم باستصحاب الحرمة الثابتة قبل الذبح، فيقال: إنّ لحم الحيوان -المشكوك حلّيّته بالشبهة الحكميّة أوالموضوعيّة- كان محرّماً قبل ذبحه، فيحكم ببقائها بعد الذبح كما يحكم ببقاء طهارته بعده أيضاً.

ولكنّه لا يخفى فساد ذلك، فإنّ جريان الاستصحاب -كما سيجيء في محلّه إن شاء الله تعالى- مشروط ببقاء موضوعه، والمرجع في ذلك هو فهم العرف لمناسبة الحكم والموضوع، ففي مثل استصحاب الطهارة حيث يرى العرف أنّها من قبيل الأعراض الخارجيّة الثابتة للأجسام الخارجيّة من دون مدخليّة عنوان، فيكون الموضوع باقياً بعد موت الحيوان وذبحه، فيصحّ استصحابها، فإنّ الموضوع الثابت له الطهارة قبل خروج روحه هو بعينه باق بعده بحكمهم، فيحكم ببقائها ما لم يقطع بارتفاعها. وهذا بخلاف الحرمة، فإنّها كانت ثابتة لما يخرج عنه الروح البخاري القائم بالدم الجاري في الأعصاب، ومع خروج الدم الحامل للروح البخاري يتبدّل الموضوع لا محالة فلا يكون مجرى للاستصحاب.

وبعبارة أُخرى حرمة اللحم قبل الذبح إنّما كانت ثابتة له بعنوان أنّه غيرمذكّى، وهذا الموضوع قد ارتفع بوقوع التذكية عليه يقيناً، فلا يمكن استصحاب الحرمة الثابتة له بالعنوان المعلوم ارتفاعه.

وهذا نظيروجوب التقليد الثابت لعنوان المجتهد حيث إنّ عنوان الاجتهاد له موضوعيّة في ثبوت هذا الحكم، فلا يمكن استصحابه بعد زوال اجتهاده. ولو تنزّلنا عن دعوى القطع بارتفاع الموضوع في محلّ الكلام، فلا أقلّ من احتماله لاحتمال دخل الحياة في موضوع الحكم السابق، فلا يصحّ إجراء الاستصحاب أيضاً لاشتراطه بإحرازبقاء الموضوع الغيرالمجتمع مع احتمال عدم بقائه.

[المسألة الثانية: الشبهة التحريميّة من جهة إجمال النصّ]

المسألة الثانية[1]: ما إذا كان الشبهة التحريميّة من جهة إجمال النصّ، كما إذا شكّ في حرمة الصوت المشتمل على الترجيع من دون أن يكون مطرباً لإجمال لفظ «الغناء» واحتمال اشتراط صدقه على كون الصوت مطرباً.

والحكم فيه بعينة الحكم في المسألة السابقة، والأدلّة المذكورة فيها للطرفين جارية في المقام أيضاً إلّا أنّه ربما يتوهّم عدم الملازمة بين القول بالبراءة في المسألة السابقة وبين القول بها في المقام، لوجهين:

الأوّل: أنّه إذا دلّ الدليل على حرمة الغناء مثلاً، فكلّ ما يصدق عليه مفهوم الغناء بحسب الواقع يكون محكوماً عليه بالحرمة، والدليل الدالّ على حرمته بيان لها من الشرع، فلا يكون من مورد الشكّ في صدقه محكوماً بالبراءة، فيفرق بينه وبين ما لا نصّ فيه المحكوم بالبراءة، لعدم البيان.

---

١. مرّت المسألة الأُولى في الصفحة: ٢٧٧.

وفيه: أنّ الحرمة إنّما يثبت للحقائق دون المفاهيم، بل هي تؤخذ في الموضوعات بما أنّها معرّفات للحقائق، فالمحكوم بالحرمة في الحقيقة هو واقع الصوت دون مفهوم الغناء. وعليه فالصوت المطرب المشتمل على الترجيع معلوم الحرمة وغيره -وهو الصوت المشتمل على الترجيع فقط- مشكوك الحرمة ولم يقم عليها بيان، لإجمال اللفظ على الفرض فيكون مورداً للبراءة.

الوجه الثاني: أنّ البراءة وإن كانت ثابتة لكلّ مشكوك إلّا أنّها لا تجري في مورد الدليل على الحرمة يقيناً، فيكون حالها مع وجود الدليل حال العامّ مع وجود المخصّص، فكما أنّ المخصّص المجمل مفهوماً يكون مانعاً عن التمسّك في مورد، فكذلك الدليل المجمل يكون مانعاً عن جريان البراءة أيضاً.

وفيه أوّلاً: أنّ سريان إجمال المخصّص فيما إذا كان منفصلاً وكان دائراً بين الأقلّ والأكثر ومنعه عن التمسّك بالعموم ممنوع، لما حقّقناه في محلّه من أنّ الدليل العامّ بعد انعقاد ظهوره التصديقي يكون حجّة في كلّ قسم من الأقسام التي يمكن انقسام العامّ بالإضافة إليها، فقول المولى: أكرم العلماء يكون دليلاً على وجوب إكرام العالم سواء كان مرتكباً للكبيرة أم لا، وسواء كان مرتكباً للصغيرة أم لا، وهكذا. فإذا ورد: لا تكرم فسّاق العلماء، وتردّد مفهوم الفاسق بين اختصاصه بخصوص فاعل الكبيرة أو شموله لفاعل الصغيرة أيضاً، فالقدر الثابت الموجب لتضييق العموم هو ارتفاع حجّيّة العامّ من جهة انقسام العالم إلى فاعل الكبيرة وغيره، وأمّا انقسامه إلى فاعل الصغيرة وغيره فلا موجب لرفع اليد عن حجّيّته بالإضافة إليه، لإجمال دليل المخصّص وعدم إحراز شموله له، وقد ذكرنا توضيح ذلك بأحسن بيان في مبحث العموم والخصوص، فراجع.

وثانياً: إنّا وإن سلّمنا سريان إجمال الدليل المخصّص إلى العامّ ومنعه عن التمسّك به في مورد الشكّ إلّا أنّه لا يجوز قياس الأصل العملي بالأصل اللفظي حتّى يكون

إجمال الدليل مانعاً عن التمسّك به أيضاً، وذلك لأنّ الدليل المخصّص -كما ذكرناه في محلّه- يوجب تقييد المراد الواقعي، فيكشف عن أنّ المولى لم يبيّن من مراده الواقعي إلّا بعضه، وأخّر بيان بعضه الآخر لحكمه مقتضية له، أو لغفلته كما في الموالي العرفيّة، وعليه فربما يتوهّم أنّ دليل التقييد إذا كان مجملاً فلا محالة يكون المراد الواقعي المقيّد به مجملاً أيضاً، لكون دليل التقييد في عرض الدليل العامّ في كشفه عن المراد الواقعي.

مثلاً: إذا قال المولى: أكرم العلماء، ثمّ ورد في الدليل المنفصل: لا تكرم فسّاق العلماء، فلا محالة يستكشف تقييد موضوع وجوب الإكرام بعدم كونه فاسقاً، فإذا تردّد أمر الفاسق بين شموله لفاعل الصغيرة وبين اختصاصه بخصوص فاعل الكبيرة، فلا محالة يتردّد موضوع وجوب الإكرام ويكون هذا مانعاً عن التمسّك بالعموم، وهذا بخلاف الدليل بالإضافة إلى الأصل العملي، فإنّ الدليل الدالّ على حرمة الغناء -مثلاً- لا يوجب تقييداً في موضوع الأصل، وإنّما يوجب ارتفاعه، فهو من حيث المرتبة واقع في طوله لا في عرضه، وحينئذ فحيث إنّ مورد جريان الأصل هو الشكّ والمفروض تحقّقه عند إجمال الدليل فلا يكون هناك مانع عن جريانه أصلاً، وقد ذكرنا في بحث العموم والخصوص ما ينفعك في المقام، فراجع.

[المسألة الثالثة: الشبهة التحريميّة من جهة تعارض النصّين]

المسألة الثالثة: ما إذا كانت الشبهة التحريميّة من جهة تعارض النصّين. وهذه المسألة وإن كانت خارجة عن محلّ الكلام من جهة أنّ مورد الأصل هو عدم وجود الدليل على الحكم من قبل الشارع، والمفروض فيها وجود الدليل على الإباحة وعلى الحرمة، والحكم فيها هو الأخذ بأحد الدليلين تعييناً أو تخييراً، لا الرجوع إلى الأصل، إلّا أنّ الغرض من التعرّض لها في المقام هو إبطال ما ربما قيل فيها بالاحتياط وبتأخّر

الأخذ بإحدى الروايتين تخييراً عن الأخذ بما هو موافق له، نظراً إلى ما في رواية عوالي اللئالي من الأمر بالأخذ بالحائطة بعد عدم وجود المرجّح لإحداهما ثمّ الأمر بالتخيير بينهما[1].

ولكنّه لا يخفى أنّ اختصاص غوالي اللئالي بنقل الرواية -مع ما قيل في صاحبه من تساهله في نقل الأخبار- يمنع من صلاحيتها لأن يعارض بها اخبار التخيير الواردة في مقام علاج المعارضة مع كثرة تلك الأخبار ونقلها في الكتب المعتبرة.

هذا، مع أنّه يمكن حمل هذه الرواية بصورة التمكّن من الوصول إلى خدمة الإمام عليه السلام، فتكون خارجة عن محلّ الكلام بالكلّيّة، كما احتمل ذلك شيخنا العلّامة الأنصاري[2] قدس سره.

[المسألة الرابعة: الشبهة التحريميّة من حيث البراءة العقليّة والشرعيّة]

المسألة الرابعة: ما إذا كانت الشبهة التحريميّة من جهة اشتباه الأُمور الخارجيّة، كما إذا شكّ في حرمة مائع خارجي لاحتمال كونه خمراً مثلاً.

والكلام فيها يقع تارة من حيث البراءة العقليّة، وأُخرى من حيث البراءة الشرعيّة، وثالثة من جهة أصالة الحلّ.

أمّا الكلام من الجهة الأُولى فربّما يتوهّم أنّ مقتضى حكم العقل فيها هو الاشتغال، فإنّ حكم العقل بقبح العقاب يختصّ بصورة عدم البيان ومن المعلوم أنّه لا يصدق فيما إذا بيّن الشارع الحكم الكلّيّ وكان الاشتباه من جهة الأُمور الخارجيّة فإذا لم يستقلّ العقل بقبح العقاب، فلامحالة يحكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل.

---

١. عوالي اللآلئ، ج ٤، ص ١٣٣/٢٩٩؛ مستدرك الوسائل، ج ١٧، ص ٣٠٣-٣٠٤، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.

٢. فرائد الأُصول، ص ٤٣٩ و٤٤٨.

وتوضيح جواب هذا التوهّم يحتاج إلى بسط في المقام فنقول:

أوّلاً: لفظ «البيان» لغة موضوع للظهور، وهو مصدر لـ «بان» بمعنى ظهر، و إطلاقه على الكلام الصادر من المولى باعتبار ظهور مراده الواقعي به، فما دام كان الحكم الشرعي مشكوكاً ولو من جهة الأُمور الخارجيّة فهو بلا بيان، فيحكم العقل بقبح العقاب على مخالفته.

وثانياً: أنّ حكم العقل بالقبح ليس مستفاداً من دليل لفظي تابع لما يفهم منه عرفاً حتّى يدّعى إنّ لفظ «البيان» ظاهر في معنى لا يصدق مع الشكّ في الحكم الشرعي في محلّ الكلام، فلو سلّم ظهور لفظ «البيان» في ذلك فلا بدّ من ملاحظة ملاك حكم العقل بالقبح، وأنّه متحقّق فيما هو محلّ الكلام أم لا؟ وعليه لا بدّ من التكلّم في أنّ مجرّد العلم بالكبرى الكلّيّة الشرعيّة -كحرمة شرب الخمر مثلاً- هل يكفي في تنجّز التكليف على المكلّف ولو مع عدم إحراز موضوعه الخارجي، أو لابدّ في تنجّزه من العلم بالكبرى والصغرى معاً، ومع الجهل بإحداهما يحكم العقل بقبح العقاب على مخالفة التكليف الواقعي؟ فنقول: إنّ الأحكام الشرعيّة على قسمين:

منها: ما يكون متعلّقاً بفعل المكلّف من دون تعلّقه بموضوع خارجي، كحرمة الكذب مثلاً.

ومنها: ما يتعلّق متعلّقه بموضوع خارجي كحرمة شرب الخمر، فإنّ الحرمة وإن كانت متعلّقة بالشرب إلّا أنّ الشرب على إطلاقه غير محرّم، بل خصوص ما كان منه متعلّقاً بالخمر مثلاً.

أمّا القسم الأوّل: فلا إشكال في أنّ المكلّف بعد علمه بالكبرى الكلّيّة وقدرته على امتثال التكليف وعلى عصيانه يتنجّز عليه التكليف، لأنّ المفروض عدم كون التكليف مشروطاً بأمر آخر يتوقّف فعليّته على فعليّته، فإذا كان التكليف الفعلي متنجّزاً

بالعلم به، فكلّما شكّ المكلّف الخارج في تحقّق متعلّق التكليف فيرجع شكّه إلى الشكّ في الامتثال بعد العلم بالاشتغال، ومقتضى حكم العقل في مثله هو الاشتغال ليس إلّا.

وأمّا القسم الثاني فهو ينقسم أيضاً إلى قسمين:

الأوّل: أن يكون الحكم متعلّقاً بصرف الوجود، سواء كان الموضوع دخيلاً في ملاك الحكم بحيث لو كان أمراً اختياريّاً أيضاً، لما أمر الشارع بإيجاده كما في مثل ﴿أوفوا بالعقود﴾[1] و«يجب الوفاء بالنذر» وأمثالهما، أو يكون دخيلاً في الخطاب دون الملاك، وإنّما لم يؤخذ في متعلّق الخطاب ولم يؤمر بإيجاده لعدم القدرة عليه.

وهذا القسم يختصّ بالتكاليف الوجوبيّة الخارجيّة عن محلّ كلامنا فعلاً.

الثاني: أن يكون متعلّقاً بمطلق الوجود بحيث يكون كلّ فرد فرد من الموضوعات الخارجيّة محكوماً بحكم مستقلّ، كما يختصّ كلّ مكلّف بحكم أجنبيّ عن حكم مكلّف آخر.

وفي هذا القسم يكون الحكم الشرعي الثابت لكلّ فرد مشروطاً بوجوده لا محالة، كما هو الشأن في تمام القضايا الحقيقيّة، فإنّا قد ذكرنا مراراً وأوضحناه في بحث الواجب المشروط أنّ كلّ قضيّة حقيقيّة -خبريّة كانت أو إنشائيّة- ترجع إلى قضيّة مشروطة مقدّمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت الحكم له، فمعنى قولنا: كلّ خمر حرام، إن كان ما وجد في الخارج وصدق عليه أنّه خمر فهو محكوم بالحرمة.

وقد ذكرنا هناك أيضاً أنّ المجعول في القضايا الحقيقيّة الإنشائيّة هي أشخاص الأحكام لأشخاص الموضوعات، وإلّا لما كان الحكم انحلاليّاً كما هو المفروض،

---

١. المائدة: ١.

ويترتّب على ذلك أنّ فعليّة الحكم تتوقّف على أمرين، أحدهما: وجود الموضوع الخارجي المشتمل على ملاك الجعل، وثانيهما: جعل الكبرى الكلّيّة، ومع فقدان أحدهما ينتفي الحكم الفعلي بالضرورة. أمّا مع فقدان جعل الكبرى الكلّيّة فواضح. وأمّا مع فقدان الموضوع الخارجي فلفرض اشتراط فعليّة الحكم بوجوده اللازم لكون القضيّة حقيقيّة، فإذا كان الحكم الشرعي متوقّفاً على تحققهما فلا محالة يتوقّف العلم به على العلم بتحقّقهما، فمع الشكّ في وجود إحداهما يكون الحكم الشرعي مجهولاً وغير قابل للمحرّكيّة على ما أوضحنا مناطيّته في حكم العقل بقبح العقاب على مخالفته.

والحاصل: أنّ العلم بتحقّق الصغرى خارجاً مع الجهل بالكبرى كما أنّه لا يكفي في محرّكيّة الحكم الواقعي على تقديروجوده فيستقل العقل بقبح العقاب على مخالفته، فكذلك العلم بالكبرى مع الجهل بالصغرى بعد فرض كون الحكم انحلاليّاً لا يكفي للمحرّكيّة بالإضافة إلى الفرد المشكوك، فيستقلّ العقل بقبح العقاب على المخالفة لاتّحاد الملاك فيهما.

هذا كلّه فيما إذا كان النهي متعلّقاً بكلّ فرد فرد على نحو القضايا الحقيقيّة، وأمّا إذا كان الحكم التحريمي بمعنى مطلوبيّة مجموع التروك بنحو العامّ المجموعي بحيث لو أخلّ بواحد منها لما امتثل أصلاً -كما في حرمة شرب ماء الدجلة لأجل تعلّق النذر بترك شربه، وشكّ في حرمة شرب ماء خارجي لاحتمال كونه من مائها- فيبتني الحكم بجوازه وعدمه على النزاع في جريان البراءة عند دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، وحيث إنّ المختار عندنا هناك الحكم البراءة فالحكم في المقام يكون هو البراءة أيضاً، إذ لا فرق بين المقام وبينه فيما هو الملاك في جريان البراءة، كما هو ظاهر.

فمن الغريب ما صدر من المحقّق صاحب الكفاية﵀ من حكمه في المقام بالاشتغال[١] مع ذهابه إلى البراءة في مسألة الأقلّ والأكثر[٢].

نعم، لو كان الحكم متعلّقاً بعنوان بسيط خارجي مقدور للمكلّف وكان التروك الخارجيّة محصّلة له، كما إذا قال المولى: كن لا شارب الخمر - بنحو القضيّة المعدولة المحمول - لكان الحكم في موارد الشكّ هو الاشتغال لو لم يكن فيها أصل آخر حاكم عليه، ضرورة أنّ التروك الخارجيّة في هذا الفرض لم تؤخذ متعلّقة للتكليف لا بنحو يكون كلّ واحد مطلوباً للمولى ولا بنحو يكون كلّ ترك مقوّماً للمطلوب وجزءاً منه حتّى يحكم بالبراءة عند الشكّ، بل المطلوب فيه عنوان وجودي يمكن للمكلّف تحصيله في الخارج بمحصّليّة التروك الخارجيّة، فعند الشكّ في حصوله من جهة الشكّ في محصّله لا يعقل الحكم بالبراءة، لما عرفت سابقاً من أنّ موارد الشكّ في المحصّل خصوصاً إذا كان الشكّ في المحصّل الخارجي الغير الشرعي أجنبيّة عن موارد الحكم بالبراءة رأساً، إذ الحكم بالبراءة إنّما يكون عند الشكّ في التكليف.

وأمّا الشكّ في وجود المكلّف به بعد العلم بتعلّق التكليف به من جهة الشكّ في محصّله فهو مورد لحكم العقل بتحصيل الفراغ اليقيني، وإلى هذا نظر من ذهب إلى عدم جواز الصلاة فيما شكّ في كونه من غير المأكول، فإنّه نظر إلى اشتراط الصلاة بكونها في غير المأكول، فهذا العنوان الوجوديّ هو المأخوذ قيداً فيها، وتحصيله مقدور للمكلّف، وعند الشكّ في حصوله لا بدّ من الحكم بالاشتغال دون البراءة.

ثمّ إنّا ذكرنا مراراً أنّ الاستصحاب في الأعدام المأخوذة وصفاً لموضوعاتها لا يجري إلّا إذا كانت تلك الأعدام مسبوقة بالتحقّق في موضوعاتها، وإلّا لكان إثبات

---

١. كفاية الأُصول، ص ٤٠٣.

٢. كفاية الأُصول، ص ٤١٧.

اتّصاف الموضوع بها باستصحاب العدم الأزلي مستلزماً للقول بحجّيّة الأُصول المثبتة. وعلى ذلك فيختلف الحال باختلاف اعتبار غير المأكول شرطاً، فإنّه إذا كان شرطاً في الصلاة فليس لها حالة سابقة يمكن استصحابها، إذ هي من أوّل وجودها يشكّ في اقترانها بالقيد المعلوم قيديّته، وأمّا إذا كان شرطاً للمصلّي فيجري استصحاب عدم كونه لابساً لغير المأكول وعدم كونه مستصحباً لأجزاء غير المأكول، لتحقّق هذين العدمين قبل لبسه للمشكوك وقبل وقوع الجزء المشكوك في لباسه أو بدنه. وإذا كان ذلك شرطاً في اللباس فيفرق بين الشكّ في كون نفس اللباس من غير المأكول وبين كون الأجزاء الواقعة عليه منه، فلا يجري الاستصحاب في الأوّل، ويجري في الثاني، والوجه فيهما واضح.

وبالجملة إذا كان عنوان وجودي أُخذ متعلّقاً للتكليف سواء كان متعلّقاً للتكليف الاستقلالي أو متعلّقاً للتكليف الضمني وشكّ في تحقّقه خارجاً من جهة الشكّ في محصّله، فلا مناص عن الحكم بالاشتغال في غير موارد وجود الأصل الحاكم عليه، وأمّا أصالة البراءة فلا تكون جارية مطلقاً.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ التروك الخارجيّة وإن كانت تستلزم عنواناً وجوديّاً -وهو اتّصاف المكلّف بكونه غير فاعل دائماً- إلّا أنّه يختلف الحال باعتبار تعلّق الحكم بها، فقد يكون نفس التروك متعلّقة للحكم من حيث المجموع بنحو العامّ المجموعي فيرجع الشكّ في مطلوبيّة ترك من جهة احتمال كونه مقوّماً للمطلوب إلى الشكّ بين الأقلّ والأكثر وأُخرى تكون متعلّقة للحكم بنحو العامّ الاستغراقي، فيكون كلّ ترك مع قطع النظر عن الترك الآخر مطلوباً للمولى، فالشكّ في تعلّق حكم بترك يكون شكّاً في حكم استقلالي نفسي فيكون مجرى للبراءة. وثالثة يكون الحكم متعلّقاً بالعنوان المتحصّل من التروك الخارجيّة، فتكون التروك محصّلة لها خارجاً

من دون أن يتعلّق بنفسها تكليف، فعند الشكّ في تحقّق ذلك العنوان في الخارج لا بدّ من الحكم بالاشتغال إن لم يكن هناك استصحاب حاكم عليه، فمورد الحكم بالبراءة أجنبيّ عن مورد جريان الاستصحاب بالكلّيّة.

ومن جميع ما ذكرناه يظهر الحال فيما ذكره المحقّق صاحب الكفاية[1] ﷺ في المقام، فراجع.

ثمّ إنّه يظهر ممّا بيّنّاه في الجهة الأُولى حال الجهة الثانية أيضاً، وأنّه لا مانع من جريان البراءة الشرعيّة أيضاً، إذ العلم بالكبرى الكلّيّة -بعد فرض كونها انحلاليّة- لا يوجب كون الحكم الشرعي معلوماً للمكلّف مع الشكّ في وجود الموضوع خارجاً، فتجري أدلّة البراءة التي أُخذ في موضوعها عدم العلم بالحكم. وعلى تقدير الإغماض عن عدم كون العلم بالكبرى الكلّيّة علماً بالحكم مع عدم إحراز الموضوع الخارجي فلا إشكال في الحكم بالحلّيّة من جهة الأخبار الدالّة على حلّيّة المشكوك.

وقد ذكرنا هذه الأخبار عند التعرّض لحكم المشكوك بالشبهة الحكميّة، فإنّ تلك الأخبار لو لم تكن ظاهرة في بيان حكم الشبهة الموضوعيّة فلا أقلّ من كونه مراداً منها يقيناً. فالحكم بالبراءة في الشبهة الموضوعيّة خال عن الإشكال بالكلّيّة.

تبصرة: لا يخفى أنّ القائلين بجريان البراءة في الشبهات التحريميّة حكميّة أو موضوعيّة لا يمنعون عن حكم العقل بحسن الاحتياط، للتحرّز عن الوقوع في المفاسد الواقعيّة التي لا تدور مدار العلم والجهل، بل لا يبعد الحكم باستحباب الاحتياط من جهة كون الاجتناب مرتبة من التقوى الموجبة لكمال النفس، فإنّ حكم العقل بحسن الاحتياط الناشئ عن مراعاة الواقع وإن كان واقعاً في مرتبة معلومات الحكم الشرعي، ومثل هذا الحكم قد عرفت أنّه لا يمكن أن يكون مستتبعاً للحكم

---

١. كفاية الأُصول، ص ٣٨٥-٣٩١.

الشرعي إلّا أنّه لا مانع من استحباب الاحتياط والتحرّز عن الشبهات بملاك آخر، وهو كون الاحتياط موجباً للتقوى الموجبة لكمال النفس. وفي أخبار الاحتياط ما يدلّ على الاستحباب الشرعي، فإنّ قوله ﷺ: «أورع الناس من وقف عند الشبهة»[1] وقوله ﷺ: «لا ورع كالوقوف عند الشبهة»[2] وقوله ﷺ: «من ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك»[3] وغيرها من الأخبار ظاهرة في الاستحباب الشرعي، ومع كون الحكم بالاستحباب ممكناً في حدّ نفسه وظهور الأخبار فيه لا بدّ من الحكم والفتوى على طبقها، هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

[المقام الثاني: الشبهة الوجوبيّة الحكميّة والموضوعيّة]

وأمّا المقام الثاني -وهو إذا كانت الشبهة الحكميّة التي لم يعلم فيها جنس التكليف ولم يلاحظ فيها الحالة السابقة وجوبيّة- ففيها مسائل أيضاً، ولا يهمّنا التعرّض لكلّ واحد منها بخصوصها، فإنّ فيما ذكرناه في الشبهة التحريميّة -من الأدلّة على جريان البراءة في تمام صور المسألة غير مسألة تعارض الخبرين التي ذكرنا أنّ الحكم فيها هو الأخذ بأحد الخبرين تعييناً أو تخييراً- كفاية، والملاك بين المقامين مشترك فيه.

هذا مع أنّ أغلب الأخباريّين -القائلين بوجوب الاحتياط في الشبهة التحريميّة- وافقوا الأُصوليين في الحكم بالبراءة في الشبهة الوجوبيّة، بل لم يوجد خلاف فيها إلّا من صاحب الحدائق والمحدّث الأمين الأسترآبادي[4] في خصوص الشبهة الحكميّة.

---

١. الخصال، ص ٥٦/١٦؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ١٦٥، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٨.

٢. نهج البلاغة، بشرح محمّد عبده، ص ١١٣/٥٨٠؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ١٦١، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٣.

٣. الفقيه، ج ٤، ص ١٩٣/٥٣؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ١٦١، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

٤. الحدائق الناضرة، ج ١، ص ٦٨-٧٠، الفوائد المدنية، ص ١٣٨.

[في ذكر مطالب مناسبة للشبهة الوجوبيّة]

فالمهمّ في المقام هو التعرّض لمطالب:

[المطلب الأوّل: في جريان الاحتياط في العبادات، وعدمه]

المطلب الأوّل في تحقيق الحال في جريان الاحتياط في العبادات.

فنقول: قد ظهر ممّا ذكرناه في الشبهة التحريميّة -من حسن الاحتياط عقلاً وشرعاً- حسن الاحتياط في الشبهة الوجوبيّة أيضاً، وذلك لعدم اختصاص أدلّته بخصوصها.

وهذا في التوصّليّات في غاية الوضوح. وأمّا في غيرها فإن علم المحبوبيّة المطلقة ودار الأمر بين الوجوب والاستحباب فالأمر كذلك، إذ لا مانع من إتيان العبادة بقصد أمرها الدائر بين الوجوب والاستحباب.

وتوهّم: عدم إمكان الاحتياط فيها لعدم التمكّن من قصد الوجه المعتبر في العبادة، مدفوع بأنّ قصد الوجه على تقدير اعتباره إنّما يعتبر عند التمكّن منه، وعند تعذّره لعدم العلم بالوجوب والاستحباب فلا يعتبر قطعاً.

وأمّا إذا لم يعلم المحبوبيّة ودار الأمر بين الوجوب وبين أن يكون لغواً فربّما يقال بعدم إمكان الاحتياط، نظراً إلى أنّ قصد القربة ممّا لا بدّ منه في وقوع العمل عبادة، وحيث إنّه لا يمكن مع الشكّ في المحبوبيّة فلا يمكن الاحتياط في العبادة معه.

ولكن هذا الإشكال نظير سابقه في الوهن، فإنّ محرّكيّة نفس الأمر وإن كانت معتبرة في وقوع العمل عبادة ومع إمكان محركية نفسه ووقوع العمل بداعيه لما يحكم العقل بكفاية داعويّة الاحتماليّة في الإطاعة إلّا أنّ ذلك في صورة التمكّن من جعل نفس الأمر محرّكاً، ومع تعذّره فالعقل يتنزّل إلى الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي،

وجعل احتمال الأمر داعياً إلى العمل، وما أبعد ما بين هذا التوهّم وتوهّم جواز الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي حتّى مع التمكّن من الامتثال القطعي.

والحقّ فساد كلا التوهّمين، وكون الامتثال الاحتمالي في طول الامتثال القطعي. وقد أشبعنا الكلام في ذلك عند التعرّض لحال العلم الإجمالي في مباحث القطع، فراجع.

[في أنّ حسن الاحتياط، الشرعي لا يستكشف من حسنه عقلاً]

ثمّ إنّه بعد ثبوت حسن الاحتياط عقلاً وجريانه في العبادات أيضاً فهل يمكن استكشاف الحكم الشرعي منه حتّى يكون الاحتياط مستحبّاً شرعاً أم لا فيكون الأوامر الواردة في هذا المقام إرشاديّة؟ الحقّ هو الثاني، لما ذكرناه مراراً من أنّ الأحكام العقليّة إن كانت واقعة في مرتبة العلّة للحكم الشرعي بأن كان الحكم الشرعي متأخّراً عنها في الرتبة، فقاعدة الملازمة بين الحكمين تثبت الحكم الشرعي لا محالة.

وأمّا إذا كان الحكم العقلي واقعاً في مرتبة الامتثال التي هي متأخّرة عن جعل الحكم الشرعي ومترتبة عليه، فلا يمكن الاستكشاف، وذلك كحكم العقل بحسن الامتثال المترتّب على جعل الحكم الشرعي وتحقّقه. وحينئذ فحكم العقل في المقام بحسن الاحتياط لا يمكن أن يستكشف به الحكم الشرعي بملاكه، فإنّ حكم العقل في هذه المرتبة حكم مترتّب على جعل الأحكام، ضرورة أنّه مترتّب على احتمال الحكم المتأخّر عن جعله بالرتبة.

نعم، لا مضايقة في استحباب الاحتياط شرعاً بملاك آخر غير ما هو الملاك في حكم العقل بالحسن، مثل كون الاحتياط موجباً لقوّة ملكة النفس على التحرّز عن المعصية، كما هو المستفاد من قوله ﷺ: «من ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له اترك»[1] ولأجل ذلك استظهرنا فيما مرّ استحباب الاحتياط شرعاً زائداً على

١. الفقيه، ج ٤، ص ١٩٣/٥٢؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ١٦١، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

ما هو عليه من حسنه العقلي.

ثمّ إنّه بعد ثبوت استحبابه الشرعي فهل الأمر الاستحبابي يتعلّق بذات العمل المأتيّ به بداعي احتمال الأمر فيكون متعلّق الأمر الاستحبابي مغايراً لمتعلّق الحسن العقلي المعتبر فيه إتيان الفعل بداعي احتمال المحبوبيّة، أو يتعلّق بعين ما تعلّق به الحسن فيكون المستحبّ الشرعي هو إتيان العمل بداعي احتمال الأمر أيضاً؟ ظاهر المشهور هو الأوّل حيث تراهم يفتون باستحباب إعادة الصلاة فيما احتمل فسادها باحتمال غير منجّز من دون تقييد منهم بلزوم إعادتها برجاء المحبوبيّة واحتمال الأمر، وهذا الحكم منهم يبتني على امرين:

الأوّل: أن يكون أوامر الاحتياط الدالّة على استحبابه متعلّقة بذات العمل، كما استظهرنا ذلك في الأمر الناشئ من قبل النذر، حيث ذكرنا في بعض المباحث السابقة أنّه ليس كالأمر الناشئ من قبل الإجارة المتعلّق بإتيان العمل بداعي أمره، بل هو يتعلّق بنفس العمل الذي هو متعلّق الأمر الاستحبابي، ففي مثل النذر المتعلّق بصلاة الليل -مثلاً- يكون الأمر الناشئ من قبل النذر متّحداً مع الأمر الاستحبابي، فيكتسب الأمر النذري جهة التعبّديّة من الأمر الاستحبابي، ويكتسب الأمر الاستحبابي جهة الإلزام من الأمر النذري، فيكون المتحصّل من الأمرين أمراً واحداً إلزامياً عبادياً لا يسقط إلّا بقصد التقرّب. وأمّا لو قلنا بأنّ الأمر الاحتياطي تعلّق بإتيان العمل رجاءً وبداعي احتمال المحبوبيّة، فلا يكون وجه للفتوى باستحباب نفس العمل المحتمل مطلوبيّته أصلاً.

الثاني: أن تكون الأوامر الاحتياطيّة منحلّة باختلاف مواردها إلى أوامر توصّليّة وتعبّديّة، نظير الأمر بالإطاعة، المنحلّ في موارد التوصّليّات إلى أمر توصّلي، وفي موارد التعبّديات إلى أمر تعبّدي، إذ لو كان الأمر بالاحتياط في تمام موارده على نسق

واحد، فلا محالة يكون توصّلياً، ومعه لا يصحّ أن يكون هو الموجب لعباديّة ما يشكّ في كونه مأموراً به، والمفروض عدم ثبوت أمر آخر متعلّق به حتّى يكون هو الموجب للعباديّة، فلا يمكن إثبات استحباب المأتيّ به احتياطاً إذا كان عباديّاً.

وبالجملة، الفتوى باستحباب إعادة الصلاة -مثلاً- يتوقّف على كون الأمر الاحتياطي متعلّقاً بذات العمل وكونه عباديّاً، ومع انتفاء أحد الأمرين لا يمكن الحكم باستحباب الإعادة عبادة.

والذي يظهر من العلّامة الأنصاري ﷺ في المقام هو اختيار مذهب المشهور على خلاف ما اختاره في رسائله العمليّة، فإنّه ﷺ بعد ما أشكل في جريان الاحتياط في العبادات أوّلاً، ووجّه جريانه فيها بكفاية الإتيان بداعي احتمال الأمر بالعباديّة والمقربيّة ثانياً سلك مسلكاً آخر.

ومحصّل ما أفاده بتحرير منّا هو الالتزام بتعلّق الأوامر الشرعيّة المفيدة للاستحباب بذات العمل من دون التقييد بالإتيان برجاء المحبوبيّة، فيكون المستحبّ الشرعي هو ذات العمل، ومع ذلك يكون الأمر الاحتياطي عباديّاً إذا كان متعلّقه عبادة، وتوصّليّاً إذا كان متعلّقه غيرها، نظير انحلال الأمر بالوفاء في باب النذر وأخويه على التعبّدي والتوصّلي باختلاف متعلّق النذر خارجاً. وعلى ذلك يكون الموجب لعباديّة الاحتياط هو نفس الأمر الاحتياطي فيجري فيها ولو اعتبرنا في العباديّة إحراز الأمر، ولم نكتف فيها بالإتيان بداعي الاحتمال ورجاء المحبوبيّة[1].

وقد ذكرنا في مقام النقض على من توهّم عدم إمكان كون العباديّة ناشئة من هذا الأمر -مع كون متعلّقه هو الاحتياط- بورود مثل هذا الإشكال بعينه على الأوامر الواقعيّة المتعلّقة بالعبادات، فإنّه لا ريب في أنّ متعلّقاتها أُمور عباديّة مع أنّ العباديّة

١. فوائد الأُصول، ص ٢٢٨-٢٢٩.

ناشئة عن تلك الأوامر أيضاً بناءً على استحالة أخذ قصد القربة في متعلّقاتها، فما به يكون التقرّب هناك يتقرّب به في المقام أيضاً، وبذلك وجّه فتوى المشهور باستحباب نفس العمل المحتمل تعلّق الأمر به واقعاً.

وحاصل ما أفاده في المقام يرجع إلى دعوى أنّ الأوامر الواقعيّة متعلّقة بذات العمل من غير أخذ قصد القربة فيها، وأن الاحتياط عبارة عن الإتيان بمتعلّق الأمر الواقعي في ظرف الجهل على وجه قربي، وهو غير مشروط بإتيانه برجاء المحبوبيّة، فكما أنّ الأمر الواقعي بذات العمل هو الموجب لعباديّته، فكذلك يكون الأمر الاحتياطي أيضاً بناءً على استفادة الاستحباب منه، وانحلاله إلى تعبّدي وتوصّلي باختلاف موارده.

ولكن الحقّ في المقام هو ما ذهب إليه سيّد أساتيذنا العلّامة الشيرازي[1] ﷺ، موافقاً لما اختاره شيخه العلّامة ﷺ في رسائله العمليّة من استحباب العمل المقيّد بما إذا أُتي به برجاء المحبوبيّة وباحتمال الأمر، فإنّ ما أفاده ﷺ في وجه استحباب ذات العمل، وكون العباديّة ناشئة من قبل الأمر الاستحبابي لا يمكن المساعدة عليه أصلاً، فإنّ ما أفاده -من تعلّق الأوامر الواقعيّة بذات العمل من دون أخذ قصد القربة فيه- ممنوع، بل التحقيق هو كونه مأخوذاً فيه إلّا أنّه حيث لا يمكن أخذه فيه بالجعل الأوّل فلا بدّ من الاحتياج إلى جعل آخر يكون متمّماً للجعل الأوّل، وقد أشبعنا الكلام فيه في محلّه، فراجع.

ثمّ إنّه على تقدير تسليم عدم أخذ القربة في متعلّق الأمر الواقعي فلا نسلّم عدم أخذه في متعلّق الأمر الاحتياطي، وذلك فإنّ متعلّق الأمر الاحتياطي هو عنوان الاحتياط وما به يمكن إدراك الواقع ويحكم العقل بحسنه، ولا ريب أنّ ذلك لا يكون

---

١. تقريرات المجدّد الشيرازي، ج ٤، ص ١٢٩.

إلّا مع الإتيان بالعمل على وجه قربي مع قطع النظر عن تعلّق الأمر الاحتياطي به، فكيف يمكن أن يقال: إنّ الأمر الاحتياطي متعلّق بذات ما تعلّق به الأمر الواقعي!؟

هذا، مع [أنّ] قياس الأمر الاحتياطي بالأوامر الواقعيّة في عدم أخذ جهة القربيّة في متعلّقهما فاسد من أصله، فإنّ عدم الأخذ في الأوامر الواقعيّة من جهة استحالة التقييد الموجب لاستحالة الإطلاق أيضاً، فلا مناص من الإهمال، كما مرّ توضيحه في محلّه. وهذا بخلاف الأمر الاحتياطي، فإنّ أخذ داعويّة الاحتمال وجعل رجاء المحبوبيّة دخيلاً في متعلّقه حتّى يكون المستحبّ هو الإتيان المقيّد بما إذا أُتي به برجاء المحبوبيّة بمكان من الإمكان، ومع إمكان التقييد لا مناص عن الإطلاق أو التقييد من الحاكم الملتفت إلى الانقسام. وحينئذ فإمّا أن يكون متعلّق الأمر الاحتياطي مقيّداً به أو يكون مطلقاً من هذه الجهة، لا سبيل إلى الثاني بعد عدم صدق عنوان الاحتياط عليه حقيقة، مع أنّ العقل لا يستقلّ إلّا بحسنه، والشرع لا يندب إلّا إليه فيتعيّن الثاني.

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّ الاحتياط المحكوم بكونه حسناً عند العقل ومحبوباً مولويّاً عند الشرع ويجري في العبادات كما يجري في غيرها لما عرفت من كون الإتيان برجاء المحبوبيّة من وجوه المقربيّة والتعبّد عند عدم التمكّن من جعل الأمر الواقعي بنفسه داعياً من دون احتياج إلى تكلّف الالتزام باستحباب نفس العمل الموافق لمتعلّق الأمر الواقعي، مع أنّه غير صحيح في نفسه، كما عرفت.

هذا كلّه فيما إذا لم يكن المنشأ لاحتمال الوجوب هذه الرواية الضعيفة، وأمّا في موردها فربّما يقال باستحباب نفس العمل ولو لم يؤت به برجاء المحبوبيّة ويداعي احتمال الأمر، نظراً إلى دلالة الأخبار -التي دلّت على أنّ من بلغه ثواب على عمل فعمله كان له أجر ذلك وإن كان رسول الله ﷺ لم يقله- على ذلك، وهذه

الأخبار مستفيضة، بل لا يبعد دعوى تواترها معنى وإن كان بينها اختلاف في الجملة.

[في مفاد أخبار «مَنْ بلغ» والتكلّم فيها من جهات]

وكيف كان فلا إشكال في اعتبار الروايات من حيث السند مع أنّها متلقاة بالقبول عند الأصحاب، بل التكلّم عنها يقع من جهات أُخرى:

الأُولى: في أنّ مساق هذه الروايات هل هو جهة أُصوليّة أو فقهيّة أو كلاميّة بمعنى أنّ تلك الأخبار **هل** هي ناظرة إلى أنّ الشرائط المعتبرة في حجّيّة الخبر إنّما يختصّ اعتبارها بما إذا كان مدلول الخبر حكماً إلزاميّاً، وأمّا إذا كان حكماً غير إلزاميّ فيكفي في ثبوته مجرّد مجيء الخبر به، وعلى ذلك يكون مطلق الخبر حجّة لإثبات متعلّقه، فيكون هذه الأدلّة مخصّصة لأدلّة اعتبار الشروط في حجّيّة الخبر مطلقاً، وموجبة لاختصاصها بمورد الأحكام الإلزاميّة، فيكون البحث حينئذ عن الجهة الأُصوليّة. **أو** هي ناظرة إلى أنّ فعل المكلّف بعد طروء عنوان ثانوي عليه -وهو الإخبار عن ترتّب الثواب عليه وكونه محبوباً عند المولى- يكون ذا مصلحة غير إلزاميّة موجبة للحكم باستحبابه شرعاً وإن لم يكن مطابقاً للواقع، نظير ما قيل في موارد الطرق والأمارات من أنّها توجب جعل الأحكام على طبق مؤدّياتها ولو في فرض عدم مصادفتها للواقع، وعلى ذلك يكون البحث في المقام عن استحباب العمل بالبالغ عليه الثواب فيكون بحثاً فقهيّاً. **أو** أنّها ناظرة إلى حكم ما بعد العمل وأجنبيّة عن جعل الداعي إليه بجعل الحجّيّة للخبر الضعيف أو الاستحباب للعمل البالغ عليه الثواب، فيكون مفادها أنّ من بلغه ثواب على عمل ببلوغ صحيح ثابت الحجّيّة بدليلها، ومحرّك له في نفسه فتحرّك المكلّف في الخارج وعمل على طبقه ولكن اتّفق عدم مصادفة الخبر للواقع وعدم ترتّب الثواب عليه في نفسه، يؤتى له ذلك الثواب لأجل انقياده لحكم الشرع وكونه في مقام امتثاله، فيكون البحث عن

جهة كلاميّة. وبالجملة، يكون مفاد الروايات هو ثبوت الثواب عند خطأ الأمارة للواقع ليس إلّا؟

لا ريب في أنّ ظاهر الروايات في حدّ ذاتها وبمدلولها المطابقي وإن كان ثبوت الثواب فقط من دون تعرّض فيها لإثبات الحجّيّة أو الاستحباب إلّا أنّها بمدلولها السياقي بما أنّها بصدد بيان جعل الداعي إلى العمل -نظير ما ورد من الثواب على أعمال أُخر مثل قولهم عليهم السلام من زار الحسين عليه السلام فله كذا وكذا- ينعقد لها ظهور ثانوي في إحدى الجهتين الأُوليين ويتقدّم الظهور الثانوي على الظهور الأوّلي المطابقي، ويكون صارفاً عنه، لما بيّنّاه غير مرّة من أنّ الظهور في القرينة يتقدّم على الظهور في ذي القرينة، وعليه يدور الأمر بين إحدى الجهتين السابقتين.

والمستفاد من ظاهر عنوان المشهور هذه المسألة بمسألة التسامح في أدلّة السنن وإن كان يعطي كون البحث عن جهة أُصوليّة وأنّ الخبر الوارد في باب المستحبّات لا يشترط فيه ما يشترط فيما دلّ على الحكم الإلزامي. وحينئذ فتقع المعارضة بينها وبين ما دلّ على اشتراط العدالة والوثوق -مثلاً- في حجّيّة الخبر، ولكنّه مع ذلك لا بدّ من تقديم هذه الأخبار، ورفع اليد عن دليل الاشتراط في مواردها.

أمّا ما كان من أدلّة الاشتراط من قبيل قوله تعالى: ﴿إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا﴾[1] أو غيره المفيد لاشتراط العدالة مطلقاً، فوجه تقديمها عليه واضح، فإنّ هذه الأخبار أخصّ من تلك الأدلّة فيقدّم عليها بالأظهرية.

وأمّا ما كان منها دالّاً على اشتراط شرط مخصوص في خصوص مواردها وهي الأحكام الغير الإلزاميّة حتّى يكون النسبة بينهما التباين، فلأنّ هذه الأخبار معمول بها عند الأصحاب، فلا محالة يكون ما هو المعارض لها -على تقدير

١. الحجرات: ٦.

وجوده- معرضاً عنه عندهم، فيسقط عن قابليّة المعارضة لها، إلّا أنّ التحقيق أنّ استفادة الجهة الأُصوليّة منها في غاية الإشكال، بل لا يمكن أصلاً، وذلك فإنّ ظاهر الروايات هو ترتّب الثواب مع احتمال عدم المصادفة للواقع، كما هو صريح قوله عليه السلام: «وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله» مع أنّ الحجّيّة -سواء كانت بمعنى جعل الوسطيّة في مقام الإثبات كما هو المختار عندنا، أو بمعنى جعل الهوهويّة- لا بدّ وأن تكون متكفّلة لإلغاء احتمال الخلاف، وإثبات الواقع بعد قيام الحجّة عليه، فكيف يجتمع مع فرض بقاء احتمال عدم المصادفة على حاله!؟

وبالجملة، دليل حجّيّة الأمارة لا بدّ وأن يكون ناظراً إلى الواقع ومثبتاً له بإلغاء احتمال خلافه، والرواية صريحة في إثبات ترتّب الثواب مع عدم تعرّض فيها لإلغاء هذا الاحتمال بل مقرّرة لبقائه. وحينئذ فتكون الروايات أجنبيّة عن المسألة الأُصوليّة أيضاً، وتكون متمحّضة في الحكم بالاستحباب لأجل طروء عنوان ثانوي، كما قيل بنظيره في مطلق الأمارات، وأنّها توجب حدوث عنوان في مؤدّياتها يوجب جعل الأحكام على طبقها، على ما أوضحنا الحال في ذلك في محلّه.

ثمّ إنّ العلّامة الأنصاري قدس سره نسب هذا الوجه الذي اخترناه -من كون مفاد الاخبار هو الاستحباب الشرعي فيكون جهة البحث فقهيّة- إلى بعض مشايخه[1] المعاصرين له قدّس الله تعالى أسرارهم، وأطال الكلام في إرجاعه إلى الجهة الأُصوليّة، وأنّ النتيجة بالآخرة ترجع إلى إلغاء شرطيّة ما اعتبر في حجّيّة الخبر في المقام.

وأنت -بعد ما عرفت جهة الفرق بين الجهتين وأنّ النظر في إثبات الاستحباب الشرعي ليس إلى حجّيّة الخبر بل لا يكون هناك نظر إلى الواقع أصلاً- تعرف فساد ما أفاده، ولم يكن صدور مثله مترقّباً منه قدس سره.

---

١. رسائل فقهية، ص ١٤٣ ومابعدها.

الجهة الثانية: في بيان أنّه بعد ما ثبت استحباب العمل البالغ عليه الثواب فهل المحكوم بالاستحباب هو ذات العمل ولو لم يؤت به برجاء المحبوبيّة أو المحكوم به هو العمل المقيّد به -كما اخترنا ذلك في متعلّق الأوامر الاحتياطيّة- ظاهر جملة من الأخبار ترتّب الثواب على نفس العمل.

منها: مصحّحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من بلغه شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله»[1].

وظاهر بعضها التقييد بصورة الإتيان طلباً لقول النبيّ صلى الله عليه وآله -كما في خبر محمّد بن مروان عن الصادق عليه السلام[2]- أو بصورة الإتيان لالتماس الثواب الموعود كما في خبره الآخر عن الباقر عليه السلام[3]، فيقع الكلام في أنّ مقتضى القاعدة هو حمل المطلقات على المقيّدات، فينحصر الثواب بما إذا كان الإتيان برجاء المحبوبيّة أو لا مقتضي له، إمّا لمنع دلالة الروايات المذكورة فيها القيد على التقييد، وإمّا لمنع اقتضاء القاعدة حمل المطلق على المقيّد في المقام؟ الحقّ هو الثاني ودلالة الأخبار على ثبوت الاستحباب لنفس العمل، إذ لا مقتضي لرفع اليد عن المطلقات أصلاً.

أمّا أوّلاً: فلأنّه لا ظهور في الأخبار المشتملة على القيد في أنّه مأخوذ في العمل عنواناً وقيداً بأن يكون الثواب مترتّباً على العمل المأتيّ به بعنوان أنّه محتمل الثواب، بل هي ظاهرة في كون طلب الثواب داعياً إلى العمل، فإنّه إلى الداعويّة أمسّ من القيديّة.

والوجه في اقتصار الإمام عليه السلام على ذكر هذا الداعي بالخصوص مع تعدّد الدواعي

---

١. المحاسن، ج ١، ص ٩٣/٥٣؛ الوسائل، ج ١، ص ٨١، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٣.

٢. المحاسن، ج ١، ص ٩٣/٥٢؛ الوسائل، ج ١، ص ٨١، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٤.

٣. الكافي، ج ٢، ص ٨٧ (باب مَن بلغه ثواب...) الحديث ٢؛ الوسائل، ج ١، ص ٨٢، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٧.

القريبة هو: أنّ الداعي للعمل غالباً إنّما هو الفرار عن العقاب أو تحصيل الثواب، وبقيّة الدواعي لا تكون داعية غالباً، وحيث إنّه لا احتمال للعقاب في موارد المستحبّات فينحصر الداعي بخصوص طلب الثواب بحسب الغلبة، ومع عدم ظهور الروايات في تقييد العمل بما إذا أُتي به برجاء المحبوبيّة فلا موجب لرفع اليد عن المطلقات، فيثبت بها استحباب نفس العمل بعنوانه الثانوي الطارئ وإن لم يكن محبوباً واقعاً.

وأمّا ثانياً: فلما عرفت في بحث المطلق والمقيّد من عدم الموجب لحمل المطلق على المقيّد في باب المستحبّات رأساً، وأنّ الحمل المذكور مختصّ بموارد الأحكام الإلزاميّة.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ الحمل المزبور يشترط فيه كون الحكم المجعول متعلّقاً بصرف الوجود حتّى يتحقّق التنافي بين المطلق والمقيّد، وأمّا لو كان الحكم انحلاليّاً ومتعلّقاً بمطلق الوجود، فلا موجب للحمل ولو كان الحكم المجعول إيجابيّاً. وحيث إنّ المفروض في المقام هو مطلوبيّة العمل البالغ عليه الثواب بمطلق وجوده وأين ما تحقّق، فلا موجب لحمل المطلق على المقيّد فيه أصلاً، هذا بحسب الصناعة العلميّة.

ولكنّ الإنصاف أنّه مع قطع النظر عن الوجه الأوّل -وهو المنع عن ظهور الأخبار في التقييد لو لم ندّع ظهورها في عدمه- فلا مناص عن الحمل المزبور، وذلك فإنّ الشرطين المذكورين لحمل المطلق على المقيّد وإن كانا ممّا لا ريب في اشتراطهما إلّا أنّه مع عدم معلوميّة وحدة التكليف من الخارج، وإلّا فلا محالة تتحقّق المنافاة بين المطلق والمقيّد مطلقاً. ومن الظاهر في المقام أنّ الأخبار كلّها بصدد بيان حكم واحد مجعول في الشريعة، فيدور الأمر بين كونه على نحو الإطلاق أو التقييد فيتحقّق التعارض الموجب للحمل، إلّا أنّه يسهّل الخطب أنّا في غنى عن ذلك، لما عرفت

من عدم ظهور الأخبار في التقييد من رأس، فيثبت استحباب نفس العمل البالغ عليه الثواب على خلاف ما اخترناه في باب الأوامر الاحتياطيّة. وإذا ثبت استحباب نفس العمل المشترك بين العبادي وغيره فلا محالة ينحلّ باختلاف الموارد إلى تعبّدي وتوصّلي، كما مرّ بيانه في تقريب فتوى المشهور باستحباب نفس العمل في موارد الاحتياط، وإنّما منعنا عن ذلك هناك لعدم كون الأمر فيها متعلّقاً بذات العمل، بل اخترنا تعلّقه بالفعل المأتيّ به بداعي احتمال الأمر، فلا محالة يكون مثل هذا الأمر توصّليّاً وغير موجب للعباديّة مطلقاً، لعدم نشوئه من المصلحة الكامنة في العمل، وإنّما نشأ من المصلحة الثابتة في نفس الاحتياط المشتركة بين موارده، بل العباديّة في موارد الاحتياط في العبادة تتحقّق في مرتبة سابقة على الأمر من جهة كفاية الامتثال الاحتمالي فيها بحكم العقل، كما عرفت.

الجهة الثالثة: في التعرّض لما يرد على الاستدلال بالأخبار في المقام، وهي كثيرة لا يهمّنا التعرّض لها. وقد تعرّض لها العلّامة الأنصاري ﷺ في رسالته المعمولة للتسامح في أدلّة السنن[1]، وإنّما نتعرّض لما هو أهمّها، وهو منافاة مدلولها لما دلّ على عدم الاعتناء بالأخبار الغير الصحيحة كآية النبأ[2] وغيرها ممّا دلّ على اشتراط الوثوق أو العدالة في جواز العمل بالخبر.

وجوابه: أنّ هذه الاخبار -كما عرفت- أجنبيّة عن إفادة جواز العمل بالخبر الضعيف حتّى يتحقّق بينهما المنافاة، لما عرفت من أنّها ليست ناظرة إلى الجهة الأُصوليّة أصلاً، وإنّما هي ناظرة إلى إثبات الاستحباب للعمل البالغ عليه الثواب بعنوانه الثانوي، وأين ذلك من جواز العمل بالخبر وإثبات الواقع به؟

---

١. رسائل فقهية، ص ١٤٣ وما بعدها.

٢. الحجرات: ٦.

وعلى تقدير تسليم المنافاة بينهما -بأن يكون مفادها إثبات الحجّيّة للخبر الضعيف- فلا بدّ من تخصيص أدلّة الاشتراط بها، لكون هذه الأخبار أخصّ منها مطلقاً.

وعلى تقدير وجود دليل فيها تكون النسبة بينهما التباين فتقدّم هذه الأخبار عليه لكونها معمولاً بها بين الأصحاب، فيكون معارضها معرضا عنه لا محالة.

[تنبيهات أخبار «مَنْ بلغ»]

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأوّل: إنّا قد ذكرنا في صدر المسألة أنّ المختار عندنا هو كون مفاد الأخبار هو إثبات الاستحباب الشرعي، فيكون مفادها من المسائل الفقهيّة، لكن الغرض من ذلك لم يكن كونه كبقيّة المسائل الفقهيّة المشتركة بين المجتهد والمقلّد، بل الغرض منه كان إثبات أنّه ليس من المباحث الأُصوليّة الباحثة عن الحجّيّة، بل هو داخل في القواعد الكلّيّة الفقهيّة.

توضيح ذلك: أنّ الأحكام المجعولة الشرعيّة إمّا أن لا يكون لها تعلّق بعمل المكلّف، بل يتمحّض في وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي، فهي أحكام أُصوليّة بلا ريب والمسألة الباحثة عنها مسألة أُصوليّة، وإمّا أن يكون لها تعلّق بالعمل مع إيكال تطبيق الكبرى على صغرياتها إلى آحاد المكلّفين كأغلب المسائل الفقهيّة فلا إشكال في كونها أحكاماً فرعيّة وكون المسألة الباحثة عنها مسألة فقهيّة، وإمّا أن يكون له تعلّق بالعمل لكن مع عدم إيكال التطبيق المذكور إلى نظر الآحاد، بل يكون التطبيق موكولاً إلى نظر المجتهد خاصّة كقاعدة «ما لا يضمن بصحيحة لا يضمن بفساده» وقاعدة اليد ونحوهما. فيقع الإشكال في كون هذه المسائل أُصوليّة أو فقهيّة، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ تطبيق الكبرى في المقام على صغرياته وتشخيص أنّ الرواية الدالّة على الاستحباب يحتمل في موردها الحرمة أو لا، أو أن

هناك ما يعارضها أو لا إنّما هو وظيفة المجتهد خاصّة، ولاحظ للمقلّد فيه أصلاً، فلابدّ لنا من بيان الضابط بين المسألتين إجمالاً حتّى يظهر حال تلك القواعد الكلّيّة.

فنقول: مقتضى ما ذكرناه في صدر الكتاب -من أنّ الميزان في المسألة الأُصوليّة هو استنتاج الحكم الكلّيّ الفرعي من ضمّ الصغرى إلى نتيجتها كمباحث حجّيّة الخبر ونحوه- كون هذه القواعد داخلة في المسائل الفقهيّة، ضرورة أنّ مفادها بأنفسها أحكام فقهيّة مستنبطة، لا أنّها تقع في طريق استنباط حكم فرعي.

ولكن التحقيق عدم صحّة هذا الميزان، فإنّ المسألة الفقهيّة لا بدّ وأن تكون بحيث تلقى نتيجتها بنفسها إلى المكلّفين ويوكل التطبيق إلى نظرهم، كما جرى عليه دأب المجتهدين بضبط فتاواهم في رسائلهم العمليّة وإعطائها إلى المقلّدين ومن الضروري أنّ نتائج تلك القواعد ليست كذلك، ضرورة أنّ غير المجتهد لا يمكن له أن يطبّق صغريات تلك القواعد إليها، فالميزان في كون المسألة أُصوليّة هو أن يكون تطبيق صغرى المسألة على كبراها موكولاً إلى نظر العرف[1]، وإن كان البحث فيها عن الحكم الشرعي المتعلّق بالعمل بلا واسطة، وعليه يكون البحث عن ثبوت الاستحباب الشرعي للعمل البالغ عليه الثواب من الأبحاث الأُصوليّة.

الثاني: أنّه ربّما يقال بشمول الأخبار المذكورة للخبر الضعيف الدالّ على الكراهة والأخبار المرويّة في باب القصص والحكايات، كأخبار الطف ونحوها ممّا تضمن لفضائل أهل البيت ومصائبهم عليهم السلام.

ولكن التحقيق: أنّ شمولها للخبر الضعيف الدالّ على الكراهة وإن كان قريباً غايته باعتبار أنّ الذوق الفقهي يساعد على كون الملاك في هذه الأخبار هو المسامحة في

---

١. ورد في الأصل: «ضرورة أن غير المجتهد لا يمكن له أن يطبق صغريات تلك القواعد اليها، فالميزان في كون المسألة اصولية هو أن يكون تطبيق صغرى المسألة على كبراها موكولاً بنظر العرف». وما اثبتناه من تصحيحنا.

مطلق الأحكام الغير الإلزاميّة من دون أن يكون لخصوص الاستحباب خصوصيّة خاصّة، وعليه تثبت الكراهة بالخبر الضعيف كما كان يثبت الاستحباب به، إلّا أنّه مع ذلك يشكل الفتوى بالكراهة بمجرّد دلالة خبر ضعيف عليه، وذلك لعدم ثبوت الملاك القطعي، واختصاص الأخبار بموارد بلوغ الثواب الظاهرة في المستحبات.

وأمّا بالنسبة إلى الأخبار الحاكية لغير الأحكام من الفضائل والمصائب وغيرها فلا مقتضي لتوهّم الشمول أصلاً وإن كان يظهر من الشهيد﵀ جزمه به، بل نسبته إلى الكثير من أهل العلم[1] على وجه يظهر كونه من المسلّمات بينهم، وقريب منه ما نقل عن الشهيد الثاني﵀ في الدراية[2]، وعن غيره في غيرها. وذلك فإنّ الكذب -كما بيّنّا في بعض المباحث السابقة- وإن كان بحسب الوضع اللغوي دائراً مدار مخالفة الواقع إلّا أنّ ما يحكم العقل بقبحه ليس هو ذلك، بل القول الغير المحرز مطابقته للواقع، سواء كان مطابقاً للواقع أم لم يكن، فالإخبار عمّا لم يثبت بطريق صحيح يكون قبيحاً عقلاً، وأيّ موجب لثبوت المسامحة فيه خصوصاً فيما إذا كان الخبر متضمّناً لإسناد شيء إلى المعصوم﵇؟

وبالجملة إن تمّ إجماع على حجّيّة الخبر الضعيف في باب القصص والحكايات، فهو، و إلّا فلا مقتضي للتسامح أصلاً.

الثالث: هل تعمّ الأخبار لموارد إفتاء الفقيه بالاستحباب أم تختصّ بخصوص موارد الأخبار الضعيفة؟ لا إشكال في الشمول فيما إذا كان الإفتاء بعين متن الرواية كفتاوى الشيخ في النهاية وعليّ بن بابويه -قدّس الله تعالى أسرارهم- وأمّا الفتاوي الناشئة عن حدس ونظر فيشكل شمولها لها من وجهين:

---

١. الذكرى، ج ٢، ص ٣٤.

٢. شرح البداية في علم الدراية، ص ٦٣.

الأوّل: إنّ ظاهر بعض الأخبار هو أن يكون البالغ هو الثواب، ومن الضروري أنّ الفقيه لا يخبر عنه، وإنّما يخبر عن الاستحباب.

ولكن هذا الإشكال ضعيف لا يلتفت إليه، فإنّ المراد من المذكور فيها هو العمل المترتّب عليه الثواب، أعني به مطلق العمل الراجح بقرينة إسناد العمل إليه في قوله ﷺ: «فعمله» ولا يعتبر في شمولها كون البالغ هو خصوص الثواب، ولذا لا ريب في شمولها لموارد الأخبار الضعيفة الدالّة على الاستحباب، فيكون فتوى الفقيه مشاركة للخبر الضعيف من هذه الجهة.

الثاني: أنّ الظاهر من بلوغ الثواب هو أن يكون الإخبار عن الثواب بما أنّه مسند إلى النبيّ ﷺ، فيكون ظاهراً في الأخبار المتعارفة المبنيّة على الحسّ وفتوى الفقيه ليست إخباراً عن الحسّ، فالتعدي من مواردها والحكم بالاستحباب الشرعي بمجرّد الفتوى مشكل جدّاً.

نعم، لا بأس بالعمل في موارد الفتوى من باب الرجاء والاحتياط، لكنّه خارج عمّا هو محطّ كلامنا في المقام.

الرابع: لا ريب في شمول الأخبار لما إذا ورد خبر ضعيف على الاستحباب مع احتمال كونه حراماً في الواقع، فإنّ احتمال الحرمة يندفع بأصالة البراءة، ويحكم باستحبابه بمقتضى الأخبار المتقدّمة.

وهذا -فيما إذا لم يكن احتمال الحرمة ناشئاً عن ورود الخبر الضعيف به- في غاية الوضوح. وأمّا في مورده فيمكن دعوى الانصراف عنه ولو قلنا بعدم ثبوت الكراهة أو استحباب الترك عند ورود الخبر الضعيف بالحرمة، لقوّة احتمال أن يكون مورد الأخبار هو بلوغ الثواب غير معارض ببلوغ العقاب، فلا يثبت الاستحباب في فرض المعارضة.

وعلى تقدير عدم الانصراف فإن قلنا بعدم ثبوت الكراهة أو استحباب الترك نظراً إلى اختصاص مورد الأخبار المتقدّمة ببلوغ الثواب دون العقاب، فلا إشكال في ثبوت الاستحباب مع وجود الرواية الضعيفة على الحرمة، فإنّ الرواية الضعيفة إذا لم تؤثّر في ثبوت الكراهة وكان احتمال الحرمة مندفعاً بالأصل، فيحكم بالاستحباب كما إذا لم يكن رواية على الحرمة.

وأمّا إذا قلنا بشمول الأخبار للأخبار الدالّة على الحرمة أيضاً، فإن قلنا بثبوت الكراهة بها فلا ريب في تحقّق المنافاة بين الخبر الدالّ على الاستحباب والخبر الدالّ على الحرمة لتنافي مقتضاهما، وإن قلنا بثبوت استحباب الترك في مواردها فربما يقال باستحباب الفعل والترك عملاً بالخبرين، وعدم المنافاة بين رجحان الشيء فعلاً وتركاً، كما ادّعي ذلك في بعض العبادات المكروهة كالصوم يوم عاشوراء.

لكنّك قد عرفت عند البحث عن كراهة العبادة عدم تعقّل ذلك، وأنّ استحباب الفعل لا يجتمع مع رجحان الترك، فلا محالة يتحقّق المنافاة بين الخبرين، كما إذا قلنا بكراهة الفعل. لكنّ الإنصاف انصراف الأخبار عن هذه الموارد بالكلّيّة.

الخامس: الظاهر شمول الأخبار لما إذا ورد رواية ضعيفة على الوجوب، فإنّ دعوى اختصاصها بما إذا بلغ الثواب على الفعل فقط من دون الاشتمال على العقاب على الترك لا شاهد لها أصلاً، بل إطلاق الأخبار يقتضي عدم الاختصاص، فيثبت الاستحباب في موردها وإن كان الوجوب مندفعاً بالأصل.

ثمّ إنّه إذا بنينا على دلالة الأخبار على إثبات الكراهة أيضاً، فلا محالة يتحقّق التنافي بين روايتين إحداهما تدلّ على الوجوب، والأُخرى على الحرمة. وظاهر شيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ في المقام هو العمل بكلتا الروايتين من باب التسامح،

والحكم باستحباب الفعل والترك[1].

وقد أشرنا آنفاً إلى عدم تعقّل ذلك، وإن شئت توضيح ذلك فراجع إلى البحث المذكور.

[المطلب الثاني: في دوران الواجب بين التعيين والتخيير]

المطلب الثاني في دوران الواجب بين التعيين والتخيير، ولا بدّ لتوضيح الحال فيه من تقديم أُمور:

الأوّل: أنّه لا ريب في عدم اختصاص جريان البراءة عقلاً ونقلا بما إذا شكّ في الوجوب التعييني، بل يعمّ ما إذا شكّ في الوجوب التخييري أو المردّد بينه وبين التعييني، فإذا شككنا في وجوب إحدى الكفّارات تخييراً عند القيء عمداً، أو في وجوب شيء مردّداً بين التعييني والتخييري مع عدم العلم بأصل الوجوب أصلاً، فلا ريب في صحّة التمسّك بالبراءة، فإن الملاك في جريانها مشترك بين جميع تلك الأقسام، وأمّا التمسّك بأصالة عدم الوجوب عند الشكّ في الوجوب مطلقاً فغير صحيح كما عرفت وجهه مفصّلاً.

الثاني: أنّ محلّ الكلام في المقام إنّما هو فيما إذا لم يكن أصل لفظي يقتضي التعيينيّة، كما إذا ورد الأمر بشيء مطلقاً من دون بيان عدل له في مقام البيان، فإنّه يقتضي التعيينيّة كما مرّ توضيحه في بحث الأوامر، ومعه لا تصل النوبة إلى البحث عن جريان الأصل العملي.

الثالث: إنّه قد تقرّر في محلّه أنّه كلّما كان الشكّ راجعاً إلى أصل ثبوت التكليف ومرتبة الجعل فالمرجع فيه هو البراءة، وكلّما رجع الشكّ إلى سقوط التكليف ومرحلة

---

١. فوائد الأُصول، ص ٢٣٠.

الامتثال بعد العلم بأصل التكليف فالمرجع فيه هو قاعدة الاشتغال، وهذان أصلان موضوعيّان في هذا المقام.

الرابع: أنّ ما يحتمل كونه عدلاً للواجب -المعلوم وجوبه في الجملة المردّد بين كونه تعيينيّاً أو تخييريّاً- قد يعلم مسقطيّته له ويشكّ في كونه عدلاً له في الوجوب كالائتمام المسقط للقراءة الواجبة في الصلاة مع الشكّ في عدليّته لها في الوجوب، وقد يعلم وجوبه ولكن يشكّ في المسقطيّة من جهة احتمال كون كلّ من الوجوبين تعيينيّاً كما إذا علم وجوب شيئين في الجملة واحتمل أن يكون الوجوب في كلّ منهما تعيينيّاً أو تخييريّاً، وقد يشكّ في الوجوب والمسقطيّة معاً كما إذا علم بوجوب العتق في الجملة وشكّ في كون الصوم عدلاً له في الوجوب ومسقطاً له. وتشترك هذه الأقسام من حيث الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال، كما سيظهر وجهه إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا علم وجوب شيء في الجملة ودار الأمر بين تعيينيته وتخييريّته -كما هو محلّ الكلام- فلا مناص فيه عن الرجوع إلى قاعدة الاشتغال والحكم بالتعيينيّة عملاً، إذ الواجب التعييني غير محتاج في عالم الثبوت إلّا إلى قيد عدمي بأن لا يكون له عدلاً في مرحلة الطلب كما أنّه في عالم الإثبات كذلك، بل إثبات التعيينيّة في عالم الإثبات بعدم التقييد بمثل العطف بكلمة «أو» إنّما هو لكشفه عن العدم في عالم الثبوت. فإذا كان أصل الوجوب معلوماً وشكّ في تخييريّته من جهة احتمال تقيّده بوجود العدل له فلا محالة يحكم بالتعيينيّة بمقتضى ضمّ الوجدان إلى الأصل، لعدم ثبوت التقييد، مع حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف الثابت يقيناً.

وأمّا توهّم: إثبات التعيينيّة بإجراء البراءة عن وجوب ما يحتمل بدليّته للواجب

المعلوم، فغير صحيح، إذ البراءة العقليّة إنّما تجري فيما إذا كان مخالفة التكليف المحتمل موجبة للعقاب على تقدير تنجّزه، ولا ريب أنّ ترك الطرف المحتمل وجوبه في المقام لا يترتّب عليه عقاب أصلاً.

وأمّا البراءة الشرعيّة فلا مورد لجريانها، لما ذكرناه مراراً من أنّه مشروط بأن يكون فيه امتنان على الأُمّة، فلو لزم منه خلاف الامتنان لما كان مجال له، وحيث إنّ لازم الجريان في المقام هو ثبوت التعيينيّة التي هي كلفة زائدة مخالفة للامتنان فلا تكون جارية.

فإن قلت: إذا سلّمت أنّ في التعيينيّة كلفة زائدة على الكلفة الثابتة في أصل الوجوب فلما ذا لا تجري البراءة منها ويثبت بذلك التخيير؟

قلت: مجرّد كون شيء موجباً للكلفة والتضيق لا يوجب جريان البراءة عنه عند احتماله، فإنّ البراءة الشرعيّة يتوقّف جريانها على كون المحتمل أمراً منحازاً في الجعل، ولا تجري في الأُمور التحليليّة كما يتّضح في محلّه، فلا يصحّ أن يقال: إنّ أصل الوجوب معلوم وخصوصيّة التعيينيّة مجهولة تدفع بالبراءة، مع أنّ هذه الخصوصيّة ليست من الأُمور القابلة للجعل بنفسها، بل هي من خصوصيّات المجعول وتوابعه.

وأمّا البراءة العقليّة فلأنّها إنّما تجري فيما إذا كان الشكّ متعلّقاً بمرحلة الجعل والاشتغال دون السقوط والامتثال، والمقام من قبيل الثاني، فإنّه إذا علم وجوب شيء في الجملة فمرجع الشكّ في تعيينيّته وتخييريّته إلى الشكّ في أنّ الشارع جعل له مسقطاً آخر غير الإتيان بمتعلّقه أم لا؟ وإلّا فحقيقة الوجوب ليس له قسمان، تعييني وتخييري، فإذا رجع الشكّ إلى مرحلة الإسقاط والامتثال فلا محالة يحكم العقل بالاشتغال دون البراءة.

وبالجملة، الشكّ في التعيينيّة والتخييريّة مع العلم بأصل الوجوب في الجملة يترتّب عليه أمران:

الأوّل: احتمال تعيّن ما احتمل عدليّته للواجب المعلوم في الوجوب عند تعذّر ما هو معلوم الوجوب في مرحلة الامتثال، ولا ريب أنّ الشكّ من هذه الجهة مورد للبراءة عقلاً ونقلاً.

الثاني: احتمال سقوط الواجب المعلوم مع التمكّن منه بإتيان المحتمل وجوبه تخييراً، والشكّ من هذه الجهة مورد لقاعدة الاشتغال، ولا محلّ لجريان البراءة عقلاً ونقلاً لا من أصل وجوب المحتمل ولا من جهة التعيينيّة المحتملة بعد ما عرفت من أنّ التعيينية ليست قيداً زائداً في أصل الوجوب مجعولاً بنفسه، وإنّما هي منتزعة من قيد عدمي، وهو عدم جعل العدل للواجب المعلوم وجوبه، فمرجع الشكّ في التعيينيّة إلى الشكّ في جعل الدالّ الراجع إلى الشكّ في سقوط الواجب المعلوم بإتيان محتمل العدليّة، ومن المعلوم أنّ الشكّ في مرحلة السقوط مورد لقاعدة الاشتغال ليس إلّا.

وممّا ذكرناه في بعض المباحث السابقة يظهر ما في كلام شيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ حيث تمسّك في المقام بأصالة عدم وجوب الطرف المحتمل[1] من النظر، فإنّه قد بيّنّا سابقاً أنّ استصحاب عدم الجعل وإن كان واجداً لأركان الاستصحاب من اليقين والشكّ إلّا أنّه لا يترتّب عليه عدم المجعول إلّا على القول بالأُصول المثبتة. وأمّا استصحاب عدم المجعول فلا حالة سابقة له، إذ العدم المقوّم للتعيينيّة هو العدم المقابل للوجود تقابل العدم والملكة، ومن الضروري أنّ مثل هذا العدم ليس له حالة سابقة في مثل الفرض، إذ متى كان هناك وجوب ثابت لم يكن لمتعلقه عدل حتّى يستصحب ذلك العدم؟

نعم، العدم الأزلي لوجوب الطرف المحتمل كان معلوماً سابقاً، لكن إثبات العدم والملكة باستصحابه يتوقّف على القول بالأُصول المثبتة.

---

١. فرائد الأُصول، ص ٢٣١.

نعم، إذا علم وجوب شيء سابقاً بنحو التعيينيّة وعدم كون شيء آخر عدلاً لمتعلّقه ثمّ شكّ في عروض التخيير وكون ذاك الشيء عدلاً له، فلا مناص من الرجوع فيه إلى أصالة عدم وجوبه وبقاء التعيينيّة في الواجب المعلوم وجوبه في الجملة، لكن هذا الفرض أجنبيّ عن محلّ كلامه ﷺ.

فقد ظهر ممّا ذكرناه أنّه لا مجال لجريان أصل في مفروض الكلام إلّا أصالة الاشتغال.

ثمّ إنّه قد تبيّن ممّا ذكرناه حال كلّ من القسمين الآخرين إلّا أنّه لا بأس بالتكلّم في كلّ منهما مستقلاً تكثيراً للفائدة، فنقول:

أمّا القسم الأوّل وهو ما إذا علم المسقطيّة وشكّ في الوجوب فحكمه الرجوع إلى البراءة عند تعذّر الواجب المعلوم وجوبه في الجملة، لرجوع الشكّ حينئذ إلى الشكّ في وجوبه التعييني بالعرض، ومن هذا القبيل الائتمام المردّد أمره بين كونه واجباً تخييراً [بدليّاً] للقراءة وبين كونه مسقطاً لها -كما مثل به فخر المحقّقين[1] ﷺ- فإذا تعذرت القراءة يجب الائتمام على الأوّل، لتعيّن أحد فردي الواجب التخييري عند تعذّر الآخر دون الثاني، فإذا شكّ في تعيّنه عند تعذّر القراءة فيرجع إلى البراءة عن وجوبه.

ثمّ إنّه في مسألة الائتمام نزاعين آخرين أجنبيّين عن محلّ الكلام في المقام:

الأوّل: في أنّ التخيير الثابت بين الصلاة فرادى وجماعة هل هو عقلي أو شرعي؟ فإن قلنا بالثاني وأنّ ماهيّة الصلاة فرادى مغايرة لماهية الصلاة جماعة، ثبت التخيير بينهما شرعاً، فيترتّب عليه عدم جواز العدول عن الجماعة إلى الفرادى إلّا فيما ثبت فيه العدول بالخصوص، وأمّا إذا قلنا بالأول وكونهما فردين من ماهيّة واحدة

---

١. إيضاح الفوائد، ج ١، ص ١٥٤.

فمقتضى القاعدة هو جواز العدول عن كلّ منهما إلى الآخر مطلقاً -كما في جواز العدول من الصلاة في المسجد إلى غيرها وبالعكس- إلّا أنّه قام الدليل على عدم جواز العدول من الفرادى إلى الجماعة، وأمّا عكسه فيبقى على ما تقتضيه القاعدة من الجواز، وعلى كلّ من القولين يجري النزاع المتقدّم في أنّ الائتمام بدل أو مسقط.

الثاني: في أنّ قراءة الإمام هل هي بدل عن قراءة المأموم ومنزّلة منزلتها كما هو مقتضى جملة من الأخبار[1] الدالّة على أنّ من صلى خلف إمام عادل فقراءته قراءته أم لا؟ ويترتّب على البدليّة إنّه لو عدل المأموم بعد القراءة وقبل الركوع عن الجماعة إلى الفرادى لا يجب عليه القراءة ثانياً، لأنّ المفروض تحقّق قراءة الإمام التي هي بدل عن قراءته، وهذه البدليّة أجنبيّة عمّا هو محلّ الكلام في المقام، إذ مع فرض البدليّة بهذا المعنى يقع الكلام في أنّ الائتمام فرد آخر من الواجب التخييري حتّى يتعيّن عند تعذّر القراءة، أو الواجب هو خصوص القراءة فيسقط عند تعذّرها ولا يجب الائتمام عنده وإن كانت قراءة الإمام بدلاً عنها ولو اختياراً بالمعنى المزبور؟

فإن قلت: لا ريب في بدليّة الائتمام عن الصلاة فرادى وكونه عدلاً لها في الوجوب، بل هو أفضل فردي الواجب، فلا محالة يتعيّن عند تعذّر الفرد الآخر بتعذّر القراءة.

قلت: تعذّر القراءة الصحيحة لا يوجب تعذّر الصلاة فرادى، وذلك لعدم تعيّن القراءة الصحيحة في كونها جزءاً للواجب، بل لها أبدال طوليّة في الشريعة، ومجرّد كون الائتمام بدلاً عن الصلاة فرادى لا يثبت كونه بدلاً عن المرتبة العالية عن القراءة حتّى يكون المرتبة الثانية من القراءة مترتّبة على تعذّر المرتبة الأُولى والائتمام معاً، بل

---

١. منها: ما في الفقيه، ج ١، ص ١١٠٤/٢٤٧؛ التهذيب، ج ٣، ص ٨٢٠/٢٧٩؛ الاستبصار، ج ١، ص ١٦٩٤/٤٤٠؛ الوسائل، ج ٨، ص ٣٥٣ و٣٥٤، الباب ٣٠ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١ و٣.

القدر المسلّم من البدليّة هو بدليّته عن تمام مراتب القراءة بسلسلتها الطوليّة، وهو لا ينافي الخلاف في بدليّته عن المرتبة العالية أو مسقطيّته عنها كما أفاده المحقّق المذكور، بل نقول: إنّ ترتّب المرتبة الثانية على تعذّر المرتبة الأُولى في بعض الروايات -كما ورد من أنّ «سين بلال شين»[1]- يدلّ على عدم بدليّة الائتمام عن المرتبة العالية، وإلّا لكان تنزيل سين بلال شيناً مترتّباً على تعذّر الائتمام أيضاً، فمن عدم التقييد في الرواية بتعذّر الائتمام يستكشف عدم ثبوت البدليّة عن المرتبة العالية.

والحاصل: أنّ ما هو المسلّم عند الفقهاء -من بدلية الائتمام عن القراءة وكونه أفضل فردي الواجب- لا يدلّ على أزيد من البدليّة عن مجموع مراتب القراءة، وأمّا بدليّته عن خصوص المرتبة العالية فهي مشكوكة لو لم نقل بقيام الدليل على خلافها.

ومن ذلك يظهر أنّ تنزيل قراءة الإمام منزلة قراءة المأموم -كما في جملة من الأخبار- أجنبيّ عن إثبات البدليّة التي هي محلّ كلام المحقّق المتقدّم ذكره، فإنّه مضافاً إلى ما عرفت من أنّ تلك الأخبار لا تدلّ على وجوب الائتمام بدلاً عن القراءة أصلاً، بل غاية ما يستفاد منها هو ثبوت البدليّة في فرض الائتمام المتفرّع عليها عدم وجوب القراءة إذا عدل المأموم قبل الركوع، وأين ذلك من إثبات الوجوب له؟ لا يمكن إثبات التنزيل بهذه الأخبار بالقياس إلى خصوص المرتبة العالية، ولذا لا يصحّ الاستدلال بها على جواز ائتمام من يحسن القراءة بمن لا يحسنها نظراً إلى أنّ قراءة الإمام منزّلة منزلة القراءة الصحيحة منه المنزلة منزّلة القراءة الصحيحة من المأموم، فإنّ التنزيل ليس بلحاظ المرتبة العالية حتّى يثبت تنزيل القراءة الغير التامّة من الإمام منزلة القراءة التامّة من المأموم، بل القدر المتيقّن منه هو تنزيل قراءته

---

١. عدة الداعي، ص ٢١؛ مستدرك الوسائل، ج ٤، ص ٢٧٨، الباب ٢٣ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٣.

منزلة قراءة المأموم بما لهما من المراتب. وعليه فلا دلالة لها على وجوب الائتمام عند تعذّر المرتبة العالية، فثبوت البدليّة باعتبار أجنبيّ عن الشكّ في ثبوت البدليّة بالمعنى الذي ذكره المحقّق المذكور الموجب للرجوع إلى البراءة معه.

فإن قلت: إذا كان تعذّر القراءة لأمر طارمن ضيق الوقت ونحوه، فمقتضى القاعدة هو استصحاب كلّي الوجوب المردّد تعلّقه بخصوص القراءة حتّى يكون ساقطاً بالتعذّر أو بالأعمّ منه ومن الائتمام حتّى يكون باقياً بالتمكّن من الفرد الآخر.

قلت: إثبات وجوب الائتمام باستصحاب الوجوب المردّد كإثبات وجوب أحد طرفي المعلوم بالإجمال -بعد سقوط التكليف في الطرف الآخر بالامتثال أو بغيره- مبتن على القول بالأُصول المثبتة، فإنّ لزوم الائتمام ليس من آثار بقاء الوجوب المردّد، وإنّما هو من آثار وجوبه بالخصوص وإثبات وجوبه بالخصوص باستصحاب بقاء كلّي الوجوب ليس إلّا من باب الملازمة العقليّة، بل لو بنينا على حجّيّة الأصل المثبت لا نلتزم به في أمثال المقام، إذ الاستصحاب لا بدّ وأن يكون ناظراً إلى ظرف الشكّ، ولا يمكن إثبات الحدوث به، فكيف يمكن أن يثبت به أنّ الواجب كان تخييريّاً من أوّل الأمر كما في المقام، وأنّ الواجب كان من الأوّل هو خصوص الباقي كما في موارد دوران الأمر بين المتباينين!؟

وأمّا القسم الثاني -وهو ما إذا علم الوجوب في كلّ منهما في الجملة وشكّ في التعيينيّة والتخييريّة- فقد ظهر ممّا ذكرناه أنّ مقتضى حكم العقل فيه هو الاشتغال، وعدم سقوط كلّ منهما بفعل الآخر، إلّا أنّ التعرّض له ثانياً إنّما هو لبيان أنّ الشكّ في التخيير والتعيين قد يكون في الأحكام الواقعيّة، وقد يكون في الأحكام الطريقيّة، وعلى الأوّل قد يكون الشكّ من جهة الشكّ في أصل الجعل، وقد يكون من جهة التزاحم فهناك أقسام ثلاثة، والمختار عندنا وإن كان هو الاشتغال في تمام الأقسام

إلّا أنّ ملاك القول به في القسم الثاني -وهو الشكّ في التخيير والتعيين من جهة التزاحم- أقوى منه في القسم الأوّل بحيث لو التزمنا بالرجوع إلى البراءة في القسم الأوّل لما كنّا نلتزم به في الثاني، كما أنّه لو التزمنا بالبراءة فيه أيضاً محالاً، لا نلتزم به في القسم الثالث، وهو دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الطرق.

وتحقيق الحال في المقام إنّما يكون بالتكلّم في كلّ واحد من الأقسام الثلاثة مستقلّاً، فنقول:

أمّا القسم الأوّل -وهو ما إذا ثبت وجوب شيئين في الشريعة في الجملة، ودار أمرهما بين كونهما تعيينيّين أو تخييريّين- فتوضيح الحال فيه يتوقّف على بيان مقدّمة، وهي إنّه قد ذكرنا في بحث الواجب التخييري أنّ الوجوه في تصويره كثيرة إلّا أنّها خالية عن التحصيل، وما يمكن أن يلتزم به في عالم الثبوت وجهان:

الأوّل: أن يكون هناك مصلحتان متضادّتان لا يمكن الجمع بينهما في الخارج مع كون كلّ منهما ملزمة في نفسها.

الثاني: أن يكون مصلحة واحدة ملزمة مترتّبة على كلّ واحد من الفعلين. وعلى كلّ تقدير لا بدّ من جعل الإيجاب على نحو التخيير لا محالة.

وتوهّم: أنّ الواجب في القسم الثاني يكون هو الجامع بين الفعلين فإنّ وحدة الأثر يكشف عن وحدة المؤثّر فيكون التخييريين الفعلين عقليّاً لا شرعيّاً، مدفوع: بأنّ وجود الجامع بين الفعلين لوحدة الملاك المترتّب على كلّ منهما وإن كان مسلّماً إلّا أنّه ليس بجامع عرفي يقع في حيّز الخطاب حتّى يكون التخييريين أفراده بحكم العقل، فلا بدّ للشارع من إيجاب كلّ منهما تخييراً، فيكون التخيير شرعيّاً.

ثمّ إنّ مقتضى كلّ من القسمين يختلف في عالم الإثبات، فإنّه على تقدير كون التخيير ناشئاً عن تضادّ المصلحتين وتزاحمهما في مقام التأثير يكون الواجب هو

كلّاً من الفعلين تعييناً على وجه الاشتراط بعدم الإتيان بالآخر، ومقتضى ذلك هو تقييد إطلاق كلّ منهما بأداة الشرط. وهذا بخلاف ما إذا كان هناك مصلحة واحدة مترتّبة على كلّ من الفعلين، فإنّه لا يوجب إلّا إيجاب أحدهما تخييراً، فلا بدّ من تقييد الإطلاق بأداة العطف، وهذا سنخ من الوجوب يعبّرعنه بالوجوب التخييري، فالواجب في الحقيقة هو أحدهما المردّد القابل للانطباق على كلّ من الفعلين، وعلى ذلك فإن كان التقييد في عالم الإثبات بأداة العطف، فمن جهة تبعيّة عالم الإثبات لعالم الثبوت يستكشف وحدة الملاك، وكون الواجب هو أحدهما المردّد فيسقط احتمال كون الوجوب التخييري ناشئاً عن المصلحتين المتضادّتين.

نعم، لو كان هناك دليلان دلّ كلّ منهما على وجوب فعل مخصوص -كالظهر والجمعة مثلاً- وقام دليل خارجي على عدم وجوب كليهما معاً، فلا بدّ من أحد التقييدين إمّا التقييد بأداة الشرط حتّى يكون النتيجة هو وجوب كلّ منهما مشروطاً بعدم الإتيان بالآخر، وإمّا التقييد بأداة العطف حتّى يكون الواجب هو أحدهما على التخيير، فيتردّد الأمر بين القسمين المذكورين، إلّا أنّه مع ذلك لا بدّ من الالتزام بالتقييد بأداة العطف وإلغاء احتمال التقييد بأداة الشرط، فإنّه على تقدير التقييد بأداة العطف فالتقييد يرجع إلى ناحية المطلوب ويبقى إطلاق الطلب على حاله، وأمّا على تقدير التقييد بأداة الشرط فالتقييد يرجع إلى نتيجة الجملة، أعني بها الطلب المستفاد من إيقاع الهيأة على المادّة، وتقييد الطلب مستلزم لتقييد المطلوب لا محالة. وقد ذكرنا في بحث الواجب المشروط أنّه كلّما دار الأمر بين تقييد واحد وتقييدين فلا بدّ من الالتزام بالتقييد الواحد وإبقاء إطلاق الآخر على حاله.

هذا مضافاً إلى أنّ قيام الإجماع ونحوه على عدم تعدّد الواجب يستكشف منه

عدم تعدّد الملاك أيضاً، لما عرفت من تبعيّة مقام الإثبات لمقام الثبوت لامحالة. على أنّ فرض وجود الملاكين وتمانعهما في التحقّق فرض نادر موهوم بعيد عن أذهان العامّة لا يعبأ به، وعلى ذلك يتعيّن الوجوب التخييري فيما يستلزم التقييد بأداة العطف، ولا يبقى لاحتمال التقييد بأداة الشرط مجال أصلاً، فإذا شكّ في تعيينيّة الوجوب وتخييريّته فلا محالة يرجع الشكّ إلى سقوط كلّ من الواجبين المعلوم وجوبهما بإتيان متعلّق الآخر، فلا بدّ من الحكم بالاشتغال وعدم سقوط كلّ منهما إلّا بإتيان متعلّقه فيكون النتيجة هي التعيين.

نعم، لو بنينا محالاً على أنّ الوجوب التخييري عبارة عن وجوب كلّ من الفعلين تعييناً مشروطاً بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر، فلا محالة يكون مرجع الشكّ إلى الشكّ في إطلاق الواجب واشتراطه، وعليه يكون وجوب كلّ منهما عند عدم الإتيان بمتعلّق الآخر معلوماً، وأمّا عند الإتيان به فيكون أصل الوجوب مشكوكاً يرجع معه إلى البراءة، كما هو الحال عند دوران الأمر بين الاشتراط والإطلاق في غير المقام، فتكون النتيجة عند الشكّ في التعيين هو التخيير دون التعيين.

لكنّك قد عرفت آنفاً ومرّ في بحث الوجوب التخييري فساد المبنى، وأنّه لا يرجع الوجوب التخييري إلى الوجوب المشروط أصلاً.

وأمّا القسم الثاني -وهو ما إذا كان الشكّ في التعيين والتخيير من جهة التزاحم مع احتمال أهمّيّة أحد الواجبين- فالحكم فيه هو الاشتغال وتعيّن محتمل الأهمّيّة وإن قلنا بالتخيير في القسم الأوّل والرجوع فيه إلى البراءة، وذلك لما بيّنّاه في بحث التزاحم من أنّ التزاحم بين الخطابين إنّما ينشأ من إطلاق كلّ منهما بالإضافة إلى الإتيان بمتعلّق الآخر، وتركه المستلزم لطلب الجمع بين المتعلّقين في الخارج، فإذا كان المكلّف قادراً على الجمع فيجب عليه، ولا تقع المزاحمة بين الخطابين. وأمّا مع

العجز عنه فيتحقّق التنافي بين الإطلاقين، وتقع المزاحمة بين الخطابين، فإن كان أحد الخطابين معلوم الأهمّيّة في نظر الشارع فلا محالة يبقى إطلاقه بحاله، ويتعيّن إطلاق الآخر للسقوط، ويرتفع بذلك محذور طلب الجمع بين المتعلّقين، وتكون النتيجة هو ترتّب خطاب المهمّ على عصيان خطاب الأهمّ، وقد بيّنّا جوازه وإمكانه بما لا مزيد عليه في محلّه.

ومع عدم العلم بالأهمّيّة فتارة يعلم مساواة كلّ منهما مع الآخر، وأُخرى يحتمل أهمّيّة أحدهما دون الآخر.

فعلى الأوّل لا بدّ من سقوط كلّ من الإطلاقين لعدم الترجيح في البين، فتكون النتيجة هو وجوب كلّ منهما مشروطاً بعدم الإتيان بالآخر، فإنّ الموجب لعجز المكلّف عن الامتثال ليس نفس الخطابين حتّى يكون الساقط في فرض العلم بأهمّيّة أحد الخطابين هو خصوص خطاب المهمّ، وفي هذا الفرض كليهما حتّى نحتاج في إثبات التخيير إلى اكتشاف العقل له من جهة وجود الملاك الملزم في البين، بل الموجب له إنّما هو إطلاق الخطابين، فيكون الساقط هو خصوص إطلاق خطاب المهمّ في الفرض الأوّل، وكلا الإطلاقين في هذا الفرض.

وعلى الثاني لا بدّ من الحكم بالاشتغال، فإن الشكّ في الأهمّيّة لشبهة موضوعيّة أو حكميّة يرجع إلى الشكّ في سقوط كلا الإطلاقين بعد العلم بسقوط أحدهما، ولا ريب أنّ مقتضى القاعدة هو الحكم بعدم السقوط وبقاؤه على حاله.

وتوضيحه: أنّه إذا كان هناك غريقان لا يتمكّن المكلّف إلّا من إنقاذ أحدهما، فإن كان كلّ منهما مساوياً في الأهمّيّة مع الآخر، فلا محالة يكون إطلاق طلب الإنقاذ في كلّ منهما مقيّداً بعدم إنقاذ الآخر. وأمّا إذا احتمل أهمّيّة أحدهما معيّناً، فهو وإن كان يوجب الشكّ في تعيينيّة طلبه وتخييريّته إلّا أنّه مع ذلك لا يمكن الرجوع إلى البراءة ولو قلنا

بجريانها في موارد الدوران بينهما في القسم الأوّل، ضرورة أنّ سقوط إطلاق طلب ما لا يحتمل أهمّيته معلوم على كلّ تقدير، والشكّ إنّما هو في سقوط الإطلاق في الطرف المحتمل أهمّيته، ومع عدم إحراز سقوطه لا يمكن الحكم بالسقوط كما هو ظاهر.

فإن قلت: إذا كان الساقط بالتزاحم هو الإطلاق من الجانبين أو من جانب واحد فقط، فلا محالة يكون مرجع الشكّ عند احتمال الأهمّيّة إلى الشكّ في إطلاق الخطاب واشتراطه بعد العلم بالاشتراط في الطرف الآخر. ومن المقرّر في محلّه أنّ المرجع عند الشكّ في الإطلاق والاشتراط هو البراءة، فتكون النتيجة مع الاشتراط فيثبت التخيير.

قلت: الشكّ في الإطلاق والاشتراط وإن كان المرجع فيه هو البراءة إلّا أنّه فيما إذا كان الشكّ بحسب أصل الجعل لا من جهة التزاحم.

والسرّ فيه: أنّ الشكّ في التكليف إنّما يكون مورداً للبراءة في غير ما إذا كان من جهة الشكّ في القدرة، وأمّا في موارد العلم بوجود الملاك الملزم والشكّ في التكليف من جهة الشكّ في القدرة فلا يجوّز العقل تفويت الملاك الملزم بمجرّد احتمال العجز عن تحصيله عقلاً أو شرعاً، ومحلّ الكلام من هذا القبيل فإنّ وجود الملاك الملزم في طرف المحتمل أهمّيته معلوم بالفرض، والشكّ في اشتراط خطابه إنّما نشأ من احتمال كون الإتيان بالطرف الآخر معجّزاً مولويّاً عنه، فمجرّد احتمال العجز عنه لا يوجب جواز تفويته، فلا بدّ من الاحتياط والحكم بعدم سقوطه بإتيان الطرف الآخر، وأمّا الطرف الآخر الغير المحتمل أهمّيته فسقوط الإطلاق فيه، وكونه مشروطاً بعدم الإتيان بما يحتمل أهمّيته معلوم على كلّ تقدير.

فاتّضح من جميع ذلك أنّ القول بالتخيير والرجوع إلى البراءة في القسم الأوّل غير ملازم للقول بالتخيير في هذا القسم أصلاً.

هذا كلّه على المختار من سقوط الإطلاق في مقام التزاحم وعدم تمكّن المكلّف من امتثال كلا الخطابين في الخارج، وأمّا لو بنينا على أنّ الساقط عند المزاحمة هو خصوص خطاب المهمّ في فرض أهمّيّة أحدهما، وكلا الخطابين عند عدم الأهمّيّة في البين، نظراً إلى أنّ تقييد الإطلاق لا يوجب رفع محذور طلب الجمع، إذ مع ترك المكلّف لخصوص الأهمّ في فرض الأهمّيّة ولكلا الواجبين مع التساوي يكون كلّ من الخطابين فعليّاً، لإطلاق الخطاب في طرف الأهمّ وحصول شرط الفعليّة، وهو ترك الأهمّ بالنسبة إلى الخطاب بالمهمّ، وترك كلّ منهما بالنسبة إلى خطاب الآخر في فرض عدم الأهمّيّة، بل لا بدّ في رفعه من رفع اليد عن الخطاب بالمهمّ عند وجود الأهمّيّة وعن كلا الخطابين عند عدمها، لكن العقل يستكشف من وجود ملاكين ملزمين لا يمكن استيفاؤهما في الخارج جعل الشارع للخطاب التخييري بين الفعلين حتّى لا يفوت على المكلّف كلاهما، فهل القاعدة تقتضي إلحاق الشكّ في الأهمّيّة -الموجب للشكّ بين التخيير والتعيين- بالقسم الأوّل أم لا بدّ من القول فيه بالاشتغال وإن قلنا بالبراءة في القسم الأوّل؟

ربما يقال بالإلحاق بتوهّم أنّ مرجع الشكّ في الأهمّيّة حينئذ إلى أنّ الحكم الشرعي الموجود في المقام هو التعيين أو التخيير، فيجري فيه ما بنى عليه في القسم الأوّل.

ولكنّه لا يخفى فساد هذا التوهّم، فإنّ الشكّ في التعيين والتخيير في القسم الأوّل كان ناشئاً عن الشكّ في أصل الجعل، فيمكن أن يقال فيه بالبراءة عن الكلفة المشكوكة في التعيين، وأين هذا من المقام؟ فإنّ الشكّ فيه ناشئ من احتمال عدم قدرة المكلّف على الامتثال خارجاً وإلّا لكان الخطاب في كلّ من الطرفين فعليّاً تعينيّاً بلا مزاحم، مع احتمال اشتمال الطرف المشكوك كونه عدلاً على الملاك الموجود

في الطرف المحتَمل أهمّيته، فمرجع الشكّ -بعد إحراز اشتمال أحد الطرفين على الملاك الملزم- إلى احتمال اكتفاء الشارع عن امتثاله بإتيان الطرف الآخر وجعله بدلاً عنه، ولا ريب أنّ العقل يستقلّ حينئذ بعدم تجويز تفويت الملاك الملزم المعلوم بمجرّد الاحتمال، فلا بدّ من الحكم بالاشتغال.

فظهر أنّه لا فرق في القول بالاشتغال في هذا القسم بين القول بسقوط الإطلاق عند التزاحم وبين القول بسقوط أصل الخطاب.

هذا: مع أنّ القول الثاني فاسد من أصله، وقد بيّنّا ذلك بما لا مزيد عليه في بحث الترتّب فراجع.

ومن الغريب ما صدر عن العلّامة الأنصاري ﷺ في المقام حيث إنّه مع التزامه بسقوط أصل الخطاب في فرض المزاحمة[1]، وإنكاره للخطاب الترتّبي لذلك[2] قد التزم في بحث التعادل والتراجيح بأن مقتضى القاعدة عند التزاحم هو سقوط الإطلاقين[3] -فإنّه نتيجة اشتراط التكاليف بالقدرة- لا نفس الخطابين، وليت شعري إذا كان الخطاب الترتّبي من طرف واحد مستحيلاً فكيف يجوز ذلك من الطرفين؟ وقد أشرنا إلى ذلك في بحث الترتّب أيضاً.

فظهر ممّا ذكرناه إنّ مقتضى القاعدة عند الشكّ في الإطلاق والاشتراط وإن كان هو البراءة إلّا أنّه مختصّ بغير موارد الشكّ في القدرة، وأمّا فيها فالعلم بوجود الملاك الملزم في كلّ من الواجبين -مع احتمال الاشتراط في التكليف، لعدم القدرة على إيجادهما وتزاحمهما في الملاكيّة- يمنع من الرجوع إلى البراءة لعدم تجويز العقل تفويت الملاك الملزم باحتمال العجز عن تحصيله.

---

١. فرائد الأُصول، ص ٣٠٩.
٢. فرائد الأُصول، ص ٣٠٩.
٣. فرائد الأُصول، ص ٤٣٨.

فإن قلت: إنّ ما ذكرت إنّما يتمّ فيما إذا علم بالملاك التامّ القابل للداعويّة، ولكنّه غير متحقّق فيما نحن فيه، إذ المفروض احتمال تمانع الملاكين وعدم قابليّتهما للتأثير في مقام الجعل، ومعه كيف يمكن أن يكون مقتضى القاعدة هو الاشتغال!؟

قلت: التمانع في الملاك إن كان لعدم تماميّته في حدّ نفسه كاحتمال مانعيّة الفسق عن تماميّة الملاك الموجود في إكرام العالم المقتضي وجوبه، فالأمر كما ذكرت لكنّه أجنبيّ عن محلّ الكلام، فإنّ المفروض هو تماميّة الملاك وقابليّته للدعوة من غير جهة القدرة، فالشكّ في التكليف ينشأ من الشكّ في القدرة لا غير، ومعه لا يمكن الرجوع إلى البراءة كما عرفت.

وأمّا القسم الثالث -وهو ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في الطرق- فتوضيح الحال فيه أنّه إن التزمنا في موارد الطرق بالسببيّة بالمعنى المعقول المغاير للسببيّة الأشعريّة والمعتزليّة أعني بها المصلحة السلوكيّة، فيرجع الأمر عند تعارض الخبرين إلى التزاحم على إشكال فيه نتعرّض له في بحث التعادل والتراجيح إن شاء الله تعالى. وعليه يكون التخيير عند تعارضهما على طبق القاعدة، فإذا شكّ في التعيين والتخيير من جهة احتمال التعيين في أحدهما فيرجع فيه إلى ما بنينا عليه في القسم الثاني بعينه، فإنّه يكون من مصاديقه وأفراده.

وأمّا إذا بنينا على الطريقيّة المحضة -كما هو المختار عندنا- فلا محالة يكون مقتضى القاعدة عند التعارض هو التساقط، فيكون التخيير مع عدم وجود المرجّح، والترجيح معه على خلاف القاعدة وثابتاً بالدليل التعبّدي.

فإذا شكّ في التعيين والتخيير لشبهة حكميّة أو موضوعيّة فالتوهّم المذكور -من كون المورد مورد للبراءة لكون التخيير في موارد التزاحم شرعيّاً فيكون الشكّ في التعيين راجعاً إلى الشكّ في الكلفة الزائدة- غير جار فيه من أصله، إذ بناءً

على الطريقيّة المحضة لا موجب لدخول محل التعارض في كبرى التزاحم أصلاً. وعليه فطريقيّة ما يحتمل تعيّنه وكونه مورداً لجعل الوسطيّة في الإثبات تعييناً أو تخييراً معلوم بالفرض، وأمّا الطرف الآخر فطريقيّته مشكوكة. وقد ذكرنا في محلّه أنّ الطريقيّة والوسطيّة في الإثبات متقوّمة بالوصول، ومع الشكّ فيها يقطع بعدم الطريقيّة الفعليّة من دون فرق بين أن يكون الشكّ من جهة أصل الجعل أو من جهة عروض الطوارئ، كما في المقام.

فتحصّل أنّ الحقّ هو عدم جواز الرجوع إلى البراءة عند الشكّ في التعيين في تمام الأقسام، ولكنّه لو فرض القول بها في القسم الأوّل محالاً لما قلنا به في القسمين الأخيرين، كما أنّه لو قلنا به في القسم الثاني أيضاً لما نقول به في الثالث.

هذا: تمام الكلام في الشكّ في التعيين والتخيير.

وأمّا الشكّ في كون الوجوب عينيّاً أو كفائيّاً فيظهر الحال فيه ممّا بيّناه في دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فإنّ الوجوب الكفائي إذا كان راجعاً إلى الوجوب المشروط -بتوهّم أنّ العمل واجب على كلّ مكلّف تعييناً مشروطاً بعدم إتيان الآخر له- فيرجع الشكّ في العينيّة والكفائيّة إلى الشكّ في الإطلاق والاشتراط. وقد ذكرنا أنّ الأصل عند دوران الأمر بينهما وإن كان هو البراءة فيما إذا كان الشكّ راجعاً إلى أصل الجعل إلّا أنّه لا بدّ من القول بالاشتغال فيما إذا كان الشكّ في مرحلة السقوط كما في المقام، فإنّ التكليف الفعلي قبل إتيان أحد بمتعلّقه معلوم على الفرض والشكّ إنّما في سقوط هذا الواجب الفعلي بفعل الغير فلا بدّ من القول بالاشتغال.

وإن كان راجعاً إلى إيجاب العمل على كلّي المكلّف على نحو صرف الوجود -كما هو الصحيح، فإنّ المطلوب للمولى وما هو متعلّق غرضه فعل واحد، والتعدّد

إنّما هو في المكلّف، فلا معنى لإيجابه على كلّ واحد من المكلّفين عيناً بشرط عدم إتيان الآخر، فالالتزام بالاشتراط هنا أبعد من الالتزام به في الوجوب التخييري- فالأمر أوضح، فإنّ رجوع الشكّ إلى مرحلة السقوط عند الشكّ في الكفائيّة والعينيّة بمكان من الوضوح، فلا بدّ من القول فيه بالاشتغال.

وبالجملة، النتيجة في الوجوب الكفائي وإن كانت واحدة على كلا الوجهين -وهي سقوط الوجوب عن الكلّ بإتيان البعض وصحّة عقاب الكلّ عند الترك من الجميع- إلّا أنّ الصحيح هو الوجه الثاني، وعلى تقدير الالتزام بالوجه الأوّل فالمرجع هو الاشتغال عند الشكّ في الكفائيّة أيضاً.

[المطلب الثالث: في بيان حكم الشبهة الوجوبيّة]

المطلب الثالث في تحقيق الحال في الشبهة الموضوعيّة الوجوبيّة، ولا إشكال في شمول أدلّة البراءة لها عقليّة ونقليّة. ويظهر بيان الاستدلال له ممّا قدّمناه في المباحث السابقة فلا حاجة إلى إطالة الكلام فيه. والظاهر أنّ المسألة ممّا لم يقع الخلاف فيها من أحد من هذه الجهة، وإنّما الإشكال في مقامين:

الأوّل: أنّه بعد الفراغ عن [عدم] وجوب الفحص في الشبهة الموضوعيّة وجوبيّة أو تحريميّة قد أفتى جملة من الأعلام، بل الظاهر أنّه المشهور بوجوب الفحص عند الشكّ في حصول الاستطاعة أو في بلوغ المال إلى حدّ النصاب مع كون الشبهة موضوعيّة. وسيأتي التعرّض لذلك، وبيان ما هو الملاك في وجوب الفحص إن شاء الله تعالى.

المقام الثاني أنّه بعد تسالم الأصحاب على كون الحكم في مورد الشكّ في الوجوب مع كون الشبهة موضوعيّة هو البراءة، قد أفتى جماعة منهم بل ربّما يدّعى

كونه هو المشهور بوجوب قضاء الفوائت التي لا يعلم مقدارها إلى حدّ يحصل العلم بالفراغ مع عدم كونه حرجياً، وإلّا فبمقدار حصول الظنّ به، وهذا لا يجتمع مع التسالم المذكور، كما هو ظاهر.

والتحقيق في المقام أن يقال: إنّ الحكم بوجوب تحصيل القطع أو الظنّ بالفراغ عند عدم التمكّن من القطع يبتني على أحد أمرين:

الأوّل: توهّم إنّ مقتضى استصحاب عدم الإتيان بالفريضة في وقتها وجوب قضائها، فلا بدّ من الإتيان بمقدار يحصل معه القطع بالفراغ، وإلّا فالاستصحاب يكون محكّماً.

وفيه: أنّ وجوب القضاء لم يترتّب على نفس عدم الإتيان بالفريضة حتّى يتوهّم إحراز ذلك بالاستصحاب، بل هو مترتّب على عنوان الفوت المساوق لذهاب شيء عن الكيس إمّا بفوات الفريضة الفعليّة أو بفوات ملاكها ولو مع عدم فعليّة التكليف، كما في موارد الفوت حال النوم ونحوه. وعنوان الفوت -بناءً على كونه أمراً وجوديّاً- منتزع من عدم الإتيان بالواجب إلى آخر وقته ومتولّد عنه، فعدم جريان الاستصحاب عند الشكّ فيه في غاية الوضوح، إذ إثبات أمر وجودي ملازم للمستصحب بالاستصحاب من الأُصول المثبتة التي لا نقول بها. وأمّا بناءً على كونه أمراً عدميّاً -بأن يكون هو نفس عدم الإتيان بالواجب في الوقت- فالأمر أيضاً كذلك، ضرورة أنّه ليس عبارة عن العدم المحمولي المسبوق بالحالة السابقة، لعدم صدق الفوت قبل دخول وقت الفريضة ولا بعد دخوله إلى آخر الوقت، بل المصحّح لصدقه هو عدم الإتيان بها في مجموع الوقت، لما عرفت من ان معنى الفوت مساوق لذهاب شيء عن الكيس، وهذا لا يتحقّق إلّا مع وجود مقتضى الدخول فيه، وهو لا يكون إلّا في مجموع الوقت. وعليه يكون الفوت من قبيل الأعدام والملكات،

وقد بيّنّا غير مرّة أنّ استصحاب العدم المحمولي لإثبات العدم والملكة من أوضح أنحاء المثبت.

وبالجملة، نفس عنوان الفوت لكونه من قبيل الأعدام والملكات لا حالة سابقة له حتّى يكون قابلاً للاستصحاب، والعدم المحمولي وإن كان له حالة سابقة إلّا أنّه لا يمكن إثبات العدم والملكة باستصحابه، بل لو تنزّلنا عن ذلك وبنينا على مساوقة عنوان الفوت لنفس العدم المحمولي المقارن مع الوقت حتّى يكون عنوان الفوت مركّباً من أمر وجودي -وهو دخول الوقت- وأمر عدمي وهو عدم الإتيان بالفريضة لا يكون الاستصحاب جارياً لمحكوميّته بالأدلّة الدالّة على إلغاء الشكّ في إتيان الفريضة بعد خروج الوقت. وكلّ فريضة لم يعلم بفواتها في وقتها يحكم بعدم وجوب قضائها، فيسقط الاستصحاب بالإضافة إليها. وعليه يكون العلم الإجمالي المردّد بين الأقلّ والأكثر منحلّاً إلى اليقين بوجوب قضاء المقدار المتيقّن والشكّ في وجوب المقدار الزائد المحكوم بعدم الاعتناء به في تلك الأدلّة.

وممّا ذكرناه يظهر الحال في الواجبات الماليّة أيضاً، فإذا كان الشكّ في أداء الخمس أو الزكاة -مثلاً- مع بقاء عين المال المتعلّق للحق فمقتضى القاعدة هو الحكم بوجوب الأداء، لقاعدة الاشتغال. وليس في مورد الشكّ في أدائها قاعدة تقضي بعدم الوجوب، نظير قاعدتي التجاوز والفراغ الجاريتين في العبادات، ومجرّد جريان عادة الشخص على الأداء في أوّل السنة -مثلاً- لا يكون موجباً لعدم الوجوب كما توهّم، نظير ما إذا كان عادة المكلّف على غسل الطرف الأيمن قبل الأيسر فشكّ في غسل الأيمن حين اشتغاله بالأيسر، فإنّه لا ريب في وجوب غسله، وعدم الاعتناء بجريان عادته على غسله قبل الأيسر.

وأمّا إذا كان الشكّ بعد تلف العين فمقتضى القاعدة عدم الوجوب، إذ الشكّ

يرجع إلى اشتغال الذّمّة بالمثل، وكونه ضامناً لحصّة الفقير-وهو أمر حادث- يندفع بالأصل.

والثاني: ما أفاده المحقّق صاحب ***الحاشية*** وحاصله: أنّ الشكّ في مقدار الفوائت إن لم يكن مسبوقاً بعلم في زمان، كما إذا برء من مرض فات فيه مقدار من الفرائض فشكّ في مقدارها فالحكم فيه البراءة في غير المقدار المتيقّن. وأمّا إذا كان مسبوقاً به لكن عرض له الشكّ فيه لعروض النسيان، فالحكم هو الاشتغال، إذ العلم السابق بمقدار الفرائض إنّما نجّزها على ما هي عليها، فالشكّ في مقدارها فعلاً يرجع إلى الشكّ في مقدار المعلوم السابق المتنجّز ومن البديهي أنّ الشكّ في التكليف إنّما يكون مورداً للبراءة فيما إذا لم يكن شكّاً في تكليف متنجّز على تقدير وجوده، وإلّا فلا محالة يحكم العقل بوجوب الاحتياط، دفعاً للضرر المحتمل.

وفيه: أنّ الحكم الواقعي إنّما يكون منجّزاً فيما إذا كان واصلاً بنفسه أو بطريقه. فدعوى عدم جريان البراءة في المقام لا بدّ وأن يرجع إلى دعوى كفاية تنجّز العلم بحدوثه آناًمّا ولو كان زائلاً بعد ذلك، أو دعوى قصور جريان أدلّة البراءة في المقام فلا محالة يجب الاحتياط، لعدم الأمن من العقوبة. وكلتا الدعويين من وضوح الفساد بمكان.

أمّا الدعوى الأُولى: فلأنّ العلم بالتكليف إنّما ينجّز معلومه مع بقائه، وأمّا مع انتفائه فيستحيل أن يكون بمجرّد حدوثه منجّزاً للمعلوم مطلقاً ولو في ظرف عدم وصوله بنفسه ولا بطريقه، وإلّا لكان حدوث العلم آناًمّا مع طريان الشكّ الساري منجّزاً أيضاً، وهو ﷺ لا يلتزم بذلك.

فإن قلت: ألستم تلتزمون بأنّ العلم الإجمالي ينجّز المعلوم في أطرافه ولو مع زواله بفقدان بعض الأطراف أو خروجه عن محلّ الابتلاء، فكيف تنكرون عدم منجّزية حدوث العلم آناًمّا ولو مع زواله؟ وهل هناك فرق بين العلم التفصيليّ والإجمالي؟

قلت: ليس العلم الإجمالي موجباً لتنجز المعلوم في كلّ واحد واحد من أطرافه، لعدم العلم فيه بخصوصه، وإنّما المنجّز هو احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كلّ واحد واحد من الأطراف. ومن الواضح أنّ هذا الاحتمال الموجب للتنجّز على تقدير المصادفة للواقع باقٍ بحاله قبل طرو الفقدان أو نحوه وبعده، والذي نمنعه في المقام هو كون الحكم الواقعي منجّزاً في ظرف عدم وصوله لا بنفسه ولا بطريقه بمجرّد احتمال كونه معلوماً سابقاً ولو بنينا على ذلك لزم تأسيس فقه جديد، ضرورة أنّ كلّ حكم تكليفي احتمل تعلّقه بالمكلّف إذا كان موضوعه من قبيل الأفعال الاختياريّة -كما في الكفارات والعهود ونحوها- لا بدّ من القول بعدم جريان البراءة فيه على هذا القول، فمن احتمل صدور فعل اختياري منه موجب لحكم تكليفي لا بدّ وأن يأتي بمتعلّقه، لأنّ ذلك الحكم التكليفي على تقدير تعلّقه فلا محالة كان معلوماً له في زمان. والمفروض أنّ احتمال تكليف معلوم ولو في زمان ليس مورداً للبراءة لمنجّزية العلم السابق له على تقدير وجوده، فينحصر جريان البراءة بموارد احتمال التكاليف الغير المترتّبة على الأفعال الاختياريّة، وهذا هو اللازم الفاسد الموجب لتأسيس فقه جديد.

وأمّا الدعوى الثانية: فغاية ما يمكن أن يقال في تقريبها هو: أنّ البراءة العقليّة وحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان موردها المتيقّن بنظر العقل هو ما إذا لم يكن هناك بيان أصلاً، وأمّا مع احتمال البيان من جهة احتمال كون الحكم الواقعي معلوماً ولو في زمان فلا يستقلّ العقل بالقبح، فلا بدّ من الاحتياط دفعاً للضرر المحتمل. وأمّا البراءة الشرعيّة فموضوعها بمقتضى دليل الرفع هو «ما لا يعلمون» وهو ظاهر في عدم المعلوميّة رأساً، فمع احتمال المعلوميّة ولو في زمان سابق يكون الشبهة مصداقيّة فلا يمكن التمسّك بدليلها.

وجوابها: أنّ العقل وإن كان قد يتردّد في موضوع حكمه لأجل عدم إحراز ملاكه تفصيلاً، كما إذا تردّد العقل في أنّ ملاك القبح في الكذب هل يختصّ بالكذب الغير النافع أو يشمل النافع أيضاً؟ فيأخذ بالمقدار المتيقّن، لكن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ليس من هذا القبيل، لما عرفت سابقاً من أنّ الحكم الواقعي لوجوده النفس الأمري يستحيل أن يكون محرّكاً، فلا بدّ في محرّكيّته من وصول الحكم إمّا بنفسه أو بطريقه، كما في موارد الشبهة قبل الفحص. وحيث إنّ المفروض في المقام عدم وصول الحكم بنفسه ولم يقم دليل على وجوب الاحتياط بمجرّد الاحتمال فلا محالة يستقلّ العقل بقبح العقاب، فلا يكون أثر لاحتمال وصول الحكم سابقاً، إذ لا يترتّب على الوصول السابق أثر في الزمان اللاحق، بل لو فرضنا ترتّب أثر شرعي عليه أيضاً، فهو أيضاً يندفع بالبراءة للشكّ في تحقّق موضوعه.

ومن هنا يظهر الحال في البراءة الشرعيّة، فإنّ موضوعها وإن كان «ما لا يعلمون» إلّا أنّ مقتضى مناسبة الحكم والموضوع وقرينيّة حكم العقل بقبح العقاب من دون وصول الحكم بنفسه ولا بطريقه هو دوران الحكم بالبراءة مدار الوصول الفعلي بأحد قسميه، ومع عدمه كما في المقام لا مناص عن الحكم بالبراءة.

فإن قلت: كما لا ريب في أنّ الواجب الموسّع إذا كان مقدوراً في بعض الأزمان دون بعض يتضيّق في الزمان المقدور فيه ولا يبقى على سعته، فكذا يتضيّق من حيث التنجّز إذا كان معلوماً في بعض الأزمان فقط، فكلّما تنجّز في الزمان المعلوم يكون الاعتبار به لا ببقيّة الأزمنة كما في القدرة طبق النعل بالنعل.

قلت: قياس العلم بالقدرة في ذلك ممّا لا وجه له، فإنّ القدرة شرط واقعي للتكليف يدور مدارها، فلا محالة يكون الزمان الغير المقدور فيه الواجب خارجاً عن دائرة التكليف، وأين ذلك من العلم؟ فإنّ الواجب الواقعي وإن كان متنجّزاً في زمان

معلوميّته إلّا أنّ تأخيره عن ذلك الزمان لموسّعيّة الواجب لا محذور فيه، والمفروض عدم العلم بوجود التكليف في الزمان المتأخّر، فعدم الإتيان بمتعلّقه على تقدير وجوده معذور فيه على كلّ حال.

فإن قلت: هذا إنّما يتمّ إذا كان الزمان قيداً للتكليف، وأمّا إذا كان قيداً للمتعلّق وكان الوجوب آنيّاً غير قابل للاستمرار فلا، إذ المفروض أنّ ذلك التكليف الآني تنجّز بالعلم به في زمان فلا بدّ من الخروج عن عهدته يقيناً.

قلت: كون القيد ظرفاً للواجب أو الوجوب في مثل قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾[1] وإن كان فيه كلام ويترتّب عليه ثمرة عمليّة -كما سنتعرّض له في محلّه إن شاء الله تعالى- إلّا أنّ إسراء ذلك إلى مثل المقام غير صحيح، فإنّ الفعل إنّما يقع امتثالاً للتكليف الفعلي الموجود في زمانه، بداهة أنّه لا يعقل امتثال تكليف سابق معدوم في زمان العمل، فلا بدّ وأن يكون الأمر بقضاء الفوائت في المقام امتثال تكليف سابق معدوم في زمان العمل فلا بدّ وأن يكون الأمر بقضاء الفوائت في المقام مستمرّاً إلى زمان الامتثال. وحينئذ فإذا شكّ في وجوب القضاء فعلاً فلا محالة يكون الشكّ راجعاً إلى وجود تكليف فعلاً، وهو يدفع بالبراءة. واحتمال كونه معلوماً سابقاً ومتنجّزاً بالعلم السابق قد عرفت أنّه لا يترتّب عليه أثر أصلاً.

هذا كلّه بناءً على التوسعة وعدم المضايقة في الفوائت، وأمّا بناءً على التضيّق ووجوب قضاء الفوائت فوراً ففوراً فهناك جهتان:

الأُولى: جهة تنجّز الفوائت المعلومة على ما هي عليها بمجرّد العلم بها في زمان من جهة فوريّة القضاء.

الثانية: جهة تنجّزها كذلك من جهة أصل وجوب القضاء.

---

١. المائدة: ١.

أمّا الجهة الثانية: فلا ريب أنّ لازم هذا المبنى هو كون وجوب القضاء في كلّ زمان مغايراً لوجوب القضاء في زمان آخر، فالعلم بمقدار الفوائت في زمان يستحيل أن يكون منجّزاً لها في زمان آخر، بل الميزان في التنجيز هو وجود العلم في كلّ زمان زمان.

وأمّا من الجهة الأُولى: فلا ريب في أنّ حدوث العلم بمقدار الفوائت في زمان يوجب تنجّزها واستحقاق العقاب على مخالفتها، إذ المفروض وجوب أدائها فوراً، فتأخيرها إلى زمان آخر عمداً موجب لاستحقاق العقاب، لكن هذه الجهة خارجة عمّا هو محلّ الكلام في المقام.

[المبحث الثاني: في التخيير]

المبحث الثاني: من المقصد السابع فيما إذا علم جنس التكليف ولم يمكن الاحتياط فيه، لدوران الأمر فيه بين المحذورين.

وقد قسّمنا في صدر المبحث مسائل الشكّ الغير الملحوظ فيه الحالة السابقة إلى الشبهة التحريميّة الغير المحتمل فيها الوجوب، والوجوبيّة الغير المحتمل فيها الحرمة. وأمّا ما يحتمل فيه الوجوب والحرمة فهو على قسمين:

الأوّل: ما يكون فيه احتمال حكم غير إلزامي أيضاً.

الثاني: ما لا يكون فيه غير احتمال الوجوب أو الحرمة.

أمّا القسم الأوّل: فلا إشكال في كونه مورداً للبراءة العقليّة والنقليّة، وقد ظهر الوجه فيه ممّا ذكرناه في المباحث السابقة.

وأمّا القسم الثاني الذي علم فيه الإلزام في الجملة ودار الأمر فيه بين الوجوب والحرمة -وهو الذي عقد لأجله هذا المبحث- فالحقّ فيه أنّ العلم الإجمالي فيه غير منجّز للتكليف، ومع ذلك لا يجري فيه شيء من الأُصول العملية.

أمّا عدم تنجّز العلم الإجمالي فلما ذكرنا في محلّه من أنّه يشترط في تنجيز

العلم الإجمالي أن يكون ذاك الجامع المعلوم بالتفصيل المشكوك خصوصيّته ممّا يقبل تعلّق التكليف به بخصوصه، كما إذا علم وجوب صلاة الظهر أو الجمعة أو علم نجاسة أحد الإناءين أو علم وجوب شيء أو حرمة شيء آخر، فإنّه لا مانع من تعلّق التكليف بالجامع المعلوم في تمام هذه الموارد، ومع انتفاء هذا الشرط يستحيل تنجيز العلم الإجمالي ومحرّكيّته للمكلّف في الخارج.

والثاني[1]: أن يكون المورد قابلاً للمخالفة القطعيّة، فموارد الشبهة الغير المحصورة التي لا يمكن فيها المخالفة القطعيّة لا يكون العلم فيها منجّزاً وإن كان الجامع المعلوم فيها قابلاً لتعلّق التكليف به.

والوجه في هذا الاشتراط ظاهر أيضاً، إذ تنجيز العلم الإجمالي إنّما يكون من جهتين.

الأُولى: من جهة حرمة المخالفة القطعيّة.

الثانية: من جهة وجوب الموافقة القطعيّة.

والجهة الثانية متفرّعة على الأُولى والأساس في التنجيز إنّما هي الجهة الأُولى فما لم يمكن فيه المخالفة القطعيّة يستحيل فيه التنجيز من الجهتين.

وكلا هذين الشرطين منفيّان في محلّ الكلام ومورد النقض والإبرام.

أمّا الشرط الأوّل: فلأنّ الجامع المعلوم تعلّق الإلزام به في المقام هو الجامع بين فعل شيء وتركه، ومن الواضح أنّ الجامع الكذائي يستحيل كونه متعلّقاً للتكليف، فإنّه ضروري التحقّق، أمّا في ضمن الفعل أو الترك، وما كان كذلك يستحيل أن يكون متعلّقاً له.

نعم، لو كان الجامع المعلوم مردّداً بين فعل شيء وترك شيء آخر لم يكن إشكال في منجّزية العلم، لكنّه خارج عمّا هو محلّ الكلام.

والحاصل: أنّ الجامع المعلوم في موارد العلم الإجمالي لا بدّ وأن يكون قابلاً

---

١. قد سبق الشرط أوّلاً آنفاً عند قوله: من أنّه يشترط في تنجيز العلم الإجمالي ....

لتعلّق التكليف التخييري به عقلاً، كما في موارد العلم الإجمالي بخصوص الوجوب أو خصوص الحرمة أو شرعاً، كما في موارد العلم بوجوب شيء أو حرمة شيء آخر، فإنّ الجامع المعلوم فيها لكونه إلزاماً مردّداً بين تعلّقه بالفعل أو الترك لا يمكن تعلّق خطاب شرعي به، حتّى يكون التخيير عقليّاً، لكنّه قابل لتعلّق الخطاب التخييري الشرعي به فلا محالة يكون العلم الإجمالي منجّزاً. وأمّا في المقام فحيث إنّ المعلوم الجامع المردّد بين فعل الشيء وترك ذلك بعينه وأحدهما لا بعينه حاصل من المكلّف لا محالة فلا يكون قابلاً للخطاب التخييري العقلي ولا الشرعي، فلا يتحقّق شرط منجّزية العلم الإجمالي.

وأمّا الشرط الثاني: فلأنّ محلّ الكلام إنّما هي القضيّة الشخصيّة الواحدة التي لم يكن أحد طرفي العلم بعينه تعبّدياً، وعدم إمكان المخالفة القطعيّة في مثل هذا الفرض ظاهر لا سترة فيه، بداهة أنّ المكلّف لا يخلو أمره إمّا من الفعل أو الترك، وعلى كلّ تقدير فكما يحتمل المخالفة يحتمل الموافقة أيضاً.

نعم، إذا كان الوجوب المحتمل -مثلاً- على تقدير تحقّقه تعبّدياً لأمكن المخالفة القطعيّة بالفعل من دون قصد القربة، لكن هذا الفرض خارج عن محلّ الكلام أيضاً.

وممّا ذكرناه يظهر أنّ في موارد دوران الأمر بين المحذورين كما لا يمكن تنجيز العلم الإجمالي، كذلك لا يمكن الحكم بالتخيير لا واقعيّاً ولا ظاهريّاً.

أمّا عدم إمكان الحكم بالتخيير الواقعي فلما عرفت من أنّ حصول الفعل أو الترك ممّا لا بدّ منه من المكلّف فكيف يعقل طلب أحدهما تخييراً، وهل هو إلّا طلب الحاصل؟

وأمّا عدم إمكان التخيير الظاهري فلأنّه فرع منجّزية العلم الإجمالي، وعدم إمكان الموافقة القطعيّة فلا بدّ من الحكم بالتخيير لعدم الترجيح، وقد عرفت استحالة تنجيز العلم الإجمالي، فلا تصل النوبة إلى التخيير الظاهري.

[عدم جريان شيء من الأُصول مع عدم تنجيز العلم الإجمالي]

وأمّا عدم جريان شيء من الأُصول فتوضيحه يحتاج إلى بيان مقدّمتين:

الأُولى: أنّ جريان الأصل يتوقّف على وجود أثر عملي مترتّب عليه، ضرورة أنّ الأُصول بأجمعها إنّما جعلت وظيفة عمليّة في ظرف الشكّ، فما لم يكن هناك أثر عملي لا يمكن جريان شيء منها. وعلى أن لا يكون مجرى الأصل مخالفاً لنفس المعلوم بالتفصيل المتحقّق في موارد العلم الإجمالي وهذان الشرطان يعمّان مطلق الأُصول العمليّة. وهناك شرط ثالث يختصّ بالأُصول التنزيليّة، وهو أن لا يلزم من جريان الأصلين مخالفة للمعلوم بالإجمال بحيث يقطع بعدم صدق أحدهما. وقد أشرنا إلى وجه هذا الاشتراط في مباحث العلم الإجمالي، وسيجيء تفصيله في محلّه إن شاء الله تعالى.

الثانية: أنّ المراد من الأصل المدّعى عدم جريانه في المقام هو الأصل الجاري في كلّ من الطرفين أو الجاري في نفس الجامع المعلوم كأصالة الإباحة. وأمّا الأصل الجاري في أحد الطرفين فقط من دون أن يكون معارضاً بجريانه في الطرف الآخر -كما إذا كان المردّد بين الوجوب أو الحرمة مسبوقاً بالوجوب مثلاً- فلا ريب في جريانه وانحلال العلم الإجمالي به، وخروج مورده عن دوران الأمر بين المحذورين.

إذا عرفت ذلك، فنقول: الأصل الجاري في المقام إمّا أن يكون جارياً بالنسبة إلى الجامع المعلوم أو بالنسبة إلى كلّ من الطرفين، وعلى الثاني إمّا أن يكون الأصل تنزيلياً أو لا وعلى الثاني إمّا أن يكون الأصل شرعياً أو عقلياً.

أمّا الأصل الجاري بالإضافة إلى الجامع المعلوم فهو منحصر بأصالة الإباحة وعدم جريانها في المقام من وجوه:

الأوّل: أنّ جريانها مختصّ بالشبهات الموضوعيّة على ما استظهرناه سابقاً من عدم جريانها في الشبهات الحكميّة، فلا تجري فيما إذا كان الدوران بين الوجوب

والتحريم من جهة الشبهة الحكميّة.

الثاني: أنّه لا يترتّب أثر عملي على جريانها في المقام، لأنّ المكلّف -كما عرفت- لا بدّ له من الفعل أو الترك بالضرورة.

الثالثة: أنّها منافية للمعلوم بالتفصيل، إذ المفروض العلم التفصيليّ بوجود إلزام في الجملة، فكيف يمكن الحكم بالإباحة المنافية له، ولا يمكن جريان أيّ أصل فرض في مورد القطع بخلافه.

وأمّا الأصل التنزيلي المتوهّم جريانه في المقام فينحصر باستصحاب عدم الوجوب واستصحاب عدم الحرمة، وجريانهما مع كونهما من الأُصول التنزيليّة مناف للعلم الإجمالي بالوجوب أو الحرمة.

هذا مضافاً إلى عدم ترتّب أثر عملي على جريانهما بالنسبة إلى ما هو محطّ الكلام، وإلى عدم جريانهما في الشبهات الحكميّة في حدّ ذاتهما، لما ذكرناه سابقاً من أنّ ماله حالة سابقة في الشبهات الحكميّة هو عدم الجعل أزلاً، لكن استصحابه لإثبات عدم المجعول من أوضح أنحاء المثبت، وأمّا عدم المجعول فليس له حالة سابقة حتّى يستصحب.

وأمّا الأصل الشرعي الغير التنزيلي المتوهّم جريانه فينحصر بأصالة البراءة عن الوجوب والحرمة، وهو -مضافاً إلى عدم ترتّب أثر عملي عليه- لا يمكن جريانه، لأنّ مفاده هو رفع التكليف في مورد يمكن فيه الوضع بإيجاب الاحتياط، وحيث إنّه في المقام غير معقول، لعدم إمكان الاحتياط، فيكون رفعه أيضاً كذلك.

ومنه يظهر عدم جريان البراءة العقليّة أيضاً، فإنّها إنّما تجري لحكم العقل بالمعذوريّة، ومعذوريّة الشكّ من مخالفة التكليف الواقعي الغير الواصل إنّما تكون مع إمكان الاحتياط، فمع عدمه لدوران أمر المكلّف بين الفعل والترك لا موقع لجريانها، مضافاً إلى عدم ترتّب أثر عملي عليها، كما عرفت في نظائرها.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ العلم الإجمالي في المقام وإن لم يكن قابلاً للمنجّزيّة إلّا أنّ شيئاً من الأُصول بأقسامها لا محلّ لجريانها أيضاً، وحينئذ فلا محالة يكون المكلّف مخيّراً بين الفعل والترك قهراً من باب اللاحرجيّة العقليّة.

[تنبيهات التخيير]

وينبغي التنبيه على أُمور:

[الأمر الأوّل: هل التخيير مطلق أو يختصّ بمورد عدم وجود الترجيح؟]

أنّه هل التخيير الثابت في المقام يختصّ بما إذا لم يكن هناك ترجيح في إحدى الطرفين احتمالاً بأن يكون أحد الاحتمالين أقوى، أو محتملاً بأن يكون أحد الحكمين المحتملين على تقدير وجوده أهمّ من الحكم الآخر، أو لا يختصّ بشيء من الموارد؟ ربما يقال بالأوّل، نظراً إلى أنّ المقام إذا كان لأحد الطرفين ترجيح يكون داخلاً في صغريات دوران الأمرين التعيين والتخيير، والمختار فيه هو القول بالتعيين.

ولكنّه لا يخفى أنّ الحكم بالتعيين في موارد دوران الأمر بينه وبين التخيير وإن كان هو الأقوى إلّا أنّه فيما إذا كان فعليّة الطلب محرزة لدى المكلّف، وكان الشكّ بين التخيير والتعيين راجعاً إلى الشكّ في مرحلة الإسقاط، كما في الابتلاء بالغريقين المحتمل أهمّيّة أحدهما، لا في أمثال المقام الذي يكون الحكم المحتمل أهمّيته في مرتبة غيره بالقياس إلى وصوله، فإن نسبة العلم الإجمالي إلى كلّ من الحكمين على حدّ سواء، ولا يكون أهمّيّة الحكم الواقعي على تقدير وجوده موجبة لوصوله وتنجّزه على المكلّف ما لم يكن هناك موصل خارجي.

وبالجملة، الحكم بالتعيين إنّما يكون فيما إذا وقع التزاحم بين الحكمين واحتمل أهمّيّة أحدهما المستلزمة لمعجّزيته عن امتثال الحكم الآخر، وأمّا في مثل

المقام فحيث إنّ المفروض أنّ الحكم الواقعي إمّا الوجوب أو الحرمة، ونسبة العلم الإجمالي إليهما على حدّ سواء فكيف يكون احتمال الأهمّيّة في أحدهما مع عدم إحراز فعليّة التكليف موجباً لتنجّزه!؟

هذا فيما إذا كانت الواقعة المبتلى بها واقعة شخصيّة. وأمّا إذا كانت متعدّدة كما إذا علم بحلفه على وطء إحدى زوجتيه وعلى ترك وطء الأُخرى في ليلة معيّنة حصل الاشتباه بين الزوجتين فتردّد أمر وطء كلّ منهما بين الوجوب والحرمة فربما يقال حينئذ بترجيح محتمل الأهمية، نظراً إلى أنّ المقام حينئذ يكون من صغريات التزاحم بين الحكمين على ما هو الميزان من أنّ التنافي بين الحكمين إن كان في مرحلة الجعل، فهو من باب التعارض وإلّا فمن باب التزاحم. ومن الضروري أنّ التنافي في محلّ الكلام لم ينشأ من جعل أصل الوجوب والحرمة لمحلوف الوطء وتركه، وإنّما نشأ من الاشتباه الخارجي وعدم تمكّن المكلّف من الامتثال لأجله. وإذا رجع الأمر إلى التزاحم بين الحكمين، فلا محالة يكون احتمال الأهمّيّة في أحدهما موجباً لتعيّنه وسقوط التخيير.

ولكنّه لا يخفى أنّ اختصاص الحكم بالتعيين في موارد التزاحم مع احتمال الأهمّيّة في أحدهما المعيّن وإن كان صحيحاً إلّا أنّ إدراج المقام في كبرى التزاحم إنّما نشأ من توهّم انحصار التنافي بين الحكمين بالتعارض والتزاحم، وإنّ خروج محلّ الكلام عن كبرى التعارض يستلزم دخوله في كبرى التزاحم.

ولكنه توهّم فاسد، إذ لم يقم دليل على الانحصار المذكور، بل التحقيق أنّ المقام خارج عن مورد التعارض والتزاحم.

أمّا خروجه عن مورد التعارض فلما ذكر من أنّه يشترط فيه كون التنافي ناشئاً من نفس الجعل، والمقام ليس كذلك.

وأمّا خروجه عن مورد التزاحم فلأنّ التزاحم إنّما يتحقّق بعدم إمكان الجمع

بين الامتثالين إمّا لأجل كون أحد الحكمين بنفسه رافعاً الموضوع الآخر كما في التكاليف الماليّة الرافعة لموضوع وجوب الحجّ -أعني به الاستطاعة- وإمّا لأجل كون امتثال أحدهما رافعاً لموضوع الآخر، كما في مسألة الابتلاء بالغريقين مع عدم التمكّن إلّا من إنقاذ أحدهما، فإنّ امتثال كلّ من التكليفين حينئذ يكون معجّزاً عن امتثال التكليف الآخر ورافعاً لموضوعه، أعني به القدرة. ومن المعلوم أنّ التكليف الوجوبي في المقام -مثلاً- ليس رافعاً بنفسه ولا بامتثاله لموضوع التكليف الآخر وكذلك العكس بل التنافي في المقام إنّما نشأ من عدم التمكّن من الجمع بين طرفي العلمين فإنّ مقتضى العلم الإجمالي بالوجوب هو الإتيان بكلّ من الطرفين، كما أنّ مقتضى العلم الإجمالي بالحرمة هو ترك كلّ منهما، والجمع بينهما غير ممكن، فالتنافي إنّما هو بين إحراز موافقة كلّ من التكليفين مع إحراز موافقة الآخر لا بين نفس الامتثالين حتّى يدخل المقام في كبرى التزاحم، وعلى ذلك لا يكون لاحتمال الأهمّيّة في أحد الحكمين -مع عدم وصول ما يحتمل أهمّيته وتساوي نسبة العلم الإجمالي بالقياس إليه وإلى غيره- أثر أصلاً.

نعم، يبقى هناك كلام -بعد سقوط مراعاة الأهمّيّة المحتملة- في أنّ العقل هل يجوز فعلهما أو تركهما معاً مع العلم بالمخالفة الإجماليّة أم لا؟ وسيأتي التعرّض له في التنبيه الآتي إن شاء الله تعالى.

[الأمر] الثاني: [هل التخييربدويّ أو استمراريّ؟]

أنّ التخيير الثابت في المقام هل هو بدوي بمعنى أنّه لا يجوز للمكلّف في الواقعة الثانية اختيار غير ما اختاره أوّلاً من الفعل أو الترك، أو هو استمراري وله اختيار كلّ من الفعل والترك في الواقعة الثانية، كما كان له ذلك في أوّل الأمر؟ ربما يقال

بتعيّن الأوّل، نظراً إلى أنّ تجويز التخيير الاستمراري مستلزم لتجويز المخالفة القطعيّة التدريجيّة، فإنّه لو اختار المكلّف الفعل في واقعة والترك في واقعة أُخرى، فيحصل له العلم بالمخالفة في إحدى الواقعتين لا محالة.

ولكن التحقيق هو استمراريّة التخيير لا لعدم تنجيز العلم الإجمالي في الأُمور التدريجيّة كما توهّمه بعض نظراً إلى خروج الواقعة الثانية فعلاً عن الابتلاء، فإذا علم المرأة بتحيّضها في ضمن الشهر بثلاثة أيّام -مثلاً- فليس لها علم بتعلّق تكليف فعلي في حقّه على كلّ تقدير، فإنّا سنبين فيما سيأتي إن شاء الله تعالى عدم الفرق في تنجيزه بين ما إذا كان متعلّقاً بالأُمور التدريجيّة أو غيرها، فإنّ الأمر المتأخّر وإن لم يمكن توجيه الخطاب نحوه بناءً على استحالة الواجب التعليقي -كما هو الحقّ- إلّا أنّ تأخّر الواجب لا يمنع من اشتماله على ملاك ملزم في حدّ نفسه، فالمرأة لما علمت بتحقّق الحيض منها في ضمن مجموع الشهر فقد علمت بتحقّق الملاك الملزم في ظرفه. وقد ذكرنا عند البحث عن المقدّمات المفوّتة أنّ العقل لا يجوز تفويت الملاك الملزم ولو لم يكن معه خطاب فعلي لتأخّر ظرفه، وحينئذ فلابدّ من الاحتياط، تحفّظاً على الملاك الملزم المعلوم في الجملة في ضمن الشهر.

بل لأنّ كلّ واقعة من تلك الوقائع المتكرّرة واقعة برأسها لم يعلم فيها الملاك الملزم لا بالنسبة إلى طرف الفعل ولا بالنسبة إلى طرف الترك، فعند الواقعة الأُولى ليس المعلوم إلّا الإلزام المردّد بين الوجوب والترك، وكذلك الواقعة الثانية والثالثة وهكذا، فليس هناك خطاب معلوم قابل للداعويّة ولا ملاك محرز في طرف الفعل أو الترك. غاية الأمر حصول العلم بالمخالفة عند اختيار المكلّف في الواقعة الثانية غير مختارة في الواقعة الأُولى، وهذا لا أثر له بعد عدم سبق منجّز على المخالفة.

وبالجملة التكليف المردّد بين الوجوب والحرمة حيث كان انحلاليّاً بتعدّد

موضوعه في الخارج فكلّ موضوع له حكم مستقلّ مغاير للحكم الثابت لموضوع آخر، ومن المفروض أنّ كلّ حكم من تلك الأحكام مردّد بين الوجوب والحرمة، وحكمه التخيير العقلي الناشئ من حكمه باستحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما، وضمّ بعضها إلى بعض لا يوجب العلم بتكليف منجّز على كلّ تقدير أو وجود ملاك ملزم كذلك، فحال تكرّر الوقائع في كونه محكوماً بالتخيير حال الواقعة الواحدة بعينها.

هذا كلّه بالنسبة إلى الوقائع المتعدّدة التدريجيّة، وأمّا بالنسبة إلى الواقعة المتكرّرة الدفعيّة كما إذا حلف على ترك وطء إحدى زوجتيه وفعل الأُخرى في ليلة معينة ثمّ اشتبهتا فدار الأمر بين الوجوب والحرمة في كلّ منهما، فهل يحكم العقل بالتخيير في كلّ منهما ولو لزم منه المخالفة القطعيّة بأن يختار فعلهما أو تركهما، أو يجب أن يختار في كلّ منهما خلاف ما يختاره في الأُخرى، حذراً من لزوم المخالفة القطعيّة الأقوى هو الثاني، فإنّا قد ذكرنا مراراً أنّ للإطاعة مرتبتين: إحداهما وجوب الموافقة القطعيّة، والثانية حرمة المخالفة القطعيّة، وسقوط المرتبة الأُولى منها لا يوجب سقوط المرتبة الثانية. والموافقة القطعيّة في المقام وإن لم تكن ممكنة لدوران الأمر في كلّ منهما بين الوجوب والحرمة إلّا أنّ المخالفة القطعيّة بفعلهما أو تركهما ممكنة يستقلّ العقل بقبحها.

وبعبارة أُخرى: إذا دار الأمر بين الموافقة الاحتماليّة والمخالفة القطعيّة فلا ريب في استقلال العقل بتعيّن الأوّل وإن كانت المخالفة القطعيّة من جهة مستلزمة للموافقة القطعيّة من جهة أُخرى أيضاً.

والسرّ فيما ذكرنا هو أنّ الأمر في كلّ من الزوجتين وإن كان دائراً بين المحذورين والعلم الإجمالي في كلّ منهما بالإلزام المردّد بين الوجوب والحرمة لا أثر له، إلّا أنّ هناك علم ثالث بوجوب وطء إحداهما وحرمة وطء الأُخرى أو العكس، وهذا العلم وإن كان لا يمكن أن يؤثّر في وجوب الموافقة القطعيّة لعدم إمكانها إلّا أنّه قابل للتأثير

في حرمة المخالفة القطعيّة، فيحكم العقل بترتيب أثره الممكن، فيجب اختيار فعل إحداهما وترك الأُخرى مخيّراً.

فإن قلت: إذا كان ضمّ إحدى الواقعتين إلى الأُخرى موجباً لحدوث علم ثالث موجب لحرمة المخالفة القطعيّة، فيكون ضمّ بعض الوقائع إلى بعض في صورة التدريج موجباً لذلك، فإنّه يعلم إجمالاً بكون الفعل في هذه الواقعة أو الترك في الواقعة الثانية مخالفاً للتكليف المعلوم، فيجب فيه الاحتياط أيضاً يتحصل الموافقة الاحتماليّة، ولازم ذلك هو بدويّة التخيير.

قلت: التكليف المعلوم في الوقائع التدريجيّة ليس تكليفاً فعليّاً، وإنّما هي تكاليف مشروطة بوجود موضوعاتها خطاباً وملاكاً، ففي حال الابتلاء بالواقعة الأُولى ليس هناك علم بتوجيه خطاب فعلي على كلّ تقدير، ولا بوجود ملاك ملزم كذلك. وهذا بخلاف المقام، فإنّه يعلم فيه بتحقّق خطاب فعلي متعلّق بفعل إحداهما وترك الأُخرى أو بالعكس، فيجب مراعاته بقدر الإمكان.

نعم، إذا كان الواقعة المتكرّرة الدفعيّة تدريجيّة أيضاً، كما إذا حلف على وطء إحدى زوجتيه في ليلة كلّ خميس من الشهر، وعلى ترك الأُخرى كذلك، فاشتبهتا فاختار في الواقعة الأُولى فعل إحداهما وترك الأُخرى، حذراً من المخالفة القطعيّة لما وجب عليه مراعاة هذا الاختيار في الواقعة الثانية، بل يجوز له عكس الاختيار الأوّل، وقد ظهر وجهه ممّا مرّ.

الأمر الثالث: [اختصاص استمراريّة التخيير بغير صورة تعارض النصّين]

أنّ ما ذكرناه: من استمراريّة التخيير في موارد دوران الأمر بين المحذورين، يختصّ بغير ما إذا كان الدوران من جهة تعارض النصّين لما ستعرف في محلّه من أنّ التخيير فيه

شرعي في المسألة الأُصوليّة، ومع الأخذ بأحد الخبرين يكون ذلك حجّة في حقّه، ولا دليل على سقوط حجّيّته باختيار الطرف المعارض له فلا محالة يكون التخيير بدويّاً.

نعم، لو قلنا: إنّ التخيير في موارده تخيير في المسألة الفرعيّة من جهة عدم إمكان الجمع بين الفعل والترك، لجرى فيها ما بنينا عليه في غير موارد التعارض، لاتّحاد الملاك فيها.

الأمر الرابع: [توقّف عدم إمكان المخالفة القطعيّة على كون كلا الواجبين أو أحدهما غير المعيّن توصّليّاً]

قد بيّنّا في صدر البحث أنّ محلّ الكلام في المقام إنّما هو فيما إذا لم يتمكّن المكلّف من المخالفة القطعيّة، فيختصّ بغير ما إذا كان أحدهما المعيّن تعبّديّاً وإلّا لكان المخالفة القطعيّة ممكنة، فيكون العلم الإجمالي مؤثّراً في التنجيز بهذا المقدار فلا بدّ من تطبيق العمل على أحدهما بنحو لا يلزم المخالفة القطعيّة، فإذا كان الوجوب على تقدير وجوده تعبّديّاً -مثلاً- فلا بدّ من اختيار الفعل وإتيانه على وجه قربي أو اختيار الترك، إذ لو أتى بالفعل لا على وجه قربي لحصل له العلم بالمخالفة لا محالة، وهكذا الأمر إذا كان الحرمة المحتملة تعبّديّة.

ومن ذلك يظهر أنّه إذا علم شرطيّة أحد الضدّين للواجب كما إذا دار الأمر بين وجوب الجهر والإخفاء في القراءة، أو علم شرطيّة شيء أو مانعيّته فلا مجال للحكم بالتخيير، لإمكان الموافقة القطعيّة بتكرار القراءة في الصورة الأُولى، وتكرار الواجب في الثانية، ومعه لا مجال للحكم بالتخيير، بل يجب تحصيل الموافقة القطعيّة كما هو ظاهر.

[المبحث الثالث: في الاشتغال]

المبحث الثالث فيما إذا علم التكليف في الجملة وأمكن الاحتياط.

[مقدّمات البحث]

وقبل الشروع في المقصود لا بدّ من تقديم مقدّمات:

[المقدّمة الأُولى: في بيان ضابط الشكّ في المكلّف به]

الأُولى: في بيان ضابط الشكّ في المكلّف به في قبال الشكّ في التكليف وقد بيّنّا مراراً أنّ الأحكام الشرعيّة المجعولة من قبيل القضايا الحقيقيّة التي يكون الموضوع فيها مقدّر الوجود، فثبوت كلّ حكم فرع ثبوت موضوعه خارجاً، وتنجّزه على المكلّف فرع العلم بجعل الكبرى الكلّيّة والعلم بانطباقها على صغراها خارجاً، ضرورة أنّه مع الجهل بإحداهما لا يكون هناك علم بالتكليف المتوجّه إليه، فيكون الشكّ في نفس التكليف، وقد مرّ تفصيل ذلك عند البحث عن الشبهة الموضوعيّة.

ومن هنا يعلم أنّ ضابط الشكّ في المكلّف به مع العلم بالتكليف هو: أن يكون الكبرى المجعولة وصغراها معلومتين عند المكلّف، ولكن كان الشكّ في تحقّق الفعل

أو الترك الاختياريّين المطلوبين من المكلّف، وهذا على قسمين، إذ الشكّ تارة يكون من جهة الشكّ في الامتثال ابتداءً، سواء كان الشكّ في أصل الإتيان بالفعل أو الترك أو في انطباق المأموربه أو المنهيّ عنه على المأتيّ به أو المتروك خارجاً، أو في تحقّقهما من جهة الشكّ في المحصّل، وهذا القسم لا إشكال في أنّه مورد لقاعدة الاشتغال دون البراءة. وأُخرى من جهة كون الشكّ ناشئاً عن تردّد المطلوب وتعيّنه بخصوصه، سواء كان من جهة الترديد في خصوصيّة التكليف، وأنّه إيجاب شيء أو حرمة غيره، أو في متعلّق التكليف مع العلم بنوعه تفصيلاً كما في مثال الظهروالجمعة، أو كان الترديد باعتبارتردّد الموضوع بين شيئين أو أشياء، والشبهة في الأوّلين حكميّة، وفي الثالث موضوعيّة، والجامع بين الكلّ هو العلم بجنس التكليف وكون الشكّ راجعاً إلى ما هو المكلّف به بخصوصه. وحيث إنّ في هذا القسم حيثيّتين، إحداهما: حيثيّة رجوع الشكّ إلى مرحلة الامتثال مع العلم بالتكليف، وثانيتهما: حيثيّة الجهل بالتكليف في خصوص كلّ من الأطراف، فلذا وقع البحث في جريان الأُصول وعدمه.

وبالجملة، ضابط الشكّ في المكلّف به هو أن يكون هناك علم تفصيلي متعلّق بجامع الإلزام مشوب بجهل تفصيلي في خصوص الأطراف، ولازم ذلك تشكيك قضيّة منفصلة مانعة الخلوّ، كما يقال: هذا أو ذاك واجب، ومرجعه إلى وجود قضيّة متيقّنة، وقضيّتين أو قضايا مشكوكة.

[المقدّمة الثانية: في أنّ الأصل في المقام جارٍفي مقام الاشتغال دون الامتثال]

الثانية: أنّ الأُصول الجارية في الأطراف عقليّة أو نقليّة، تنزيليّة أو غيرتنزيليّة إمّا أن تكون جارية في رتبة أصل ثبوت التكليف ومرحلة الاشتغال كأصالتي البراءة والإباحة، أو في رتبة الخروج عن العمدة والفراغ كقاعدتي الصحّة والفراغ ونحوهما.

والاستصحاب قابل للجريان في كلتا المرحلتين.

ومحلّ الكلام في المقام هو جريان القسم الأوّل من الأُصول.

وأمّا القسم الثاني فلا ريب في جريانه، ضرورة أنّه لا يزيد العلم الإجمالي على العلم التفصيليّ، فكما تجري قاعدة الفراغ مع العلم تفصيلاً بالتكليف والشكّ في الخروج عن العهدة، فكذلك مع العلم الإجمالي، ضرورة انحفاظ مرتّبة الحكم الظاهري مع الشكّ في الفراغ مع العلم بوجود التكليف تفصيلاً أو إجمالاً. وإنّما البحث والإشكال في انحفاظ مرتبة الجعل الظاهري في مرتبة الاشتغال بأن يترتّب على جريان الأصل نفي التكليف.

فظهر بذلك أنّ من أنكر منجّزية العلم الإجمالي رأساً -نظراً إلى إمكان جعل الحكم الظاهري في كلّ من الأطراف لانحفاظ مرتبته فيه، إذ المفروض هو الجهل بالتكليف فيه بخصوصه- فقد خلط الأُصول الجارية في مرحلة الفراغ بالأُصول الجارية في مرحلة الاشتغال، فإنّ الجهل في كلّ من الأطراف بخصوصه لا يرجع إلّا إلى الجهل بالخروج عن العهدة المتأخّر رتبة عن الجهل بأصل الاشتغال، فيكون الشكّ فيه واقعاً في مرتبة الشكّ في الفراغ، وقد عرفت أن الأُصول تجري في هذه المرتبة، ولكنّه لا ربط له بما هو محلّ الكلام من جريان الأُصول الجارية في مرحلة الاشتغال وعدمه.

كما أنّ من ذهب إلى كون العلم الإجمالي علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعيّة -نظراً إلى عدم انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري مع العلم بالتكليف ولو إجمالاً، فلا يجري في مورده شيء من الأُصول- قد خلط أيضاً بين المقامين بتوهّم أنّ عدم انحفاظ المرتبة بالنسبة إلى مرحلة الاشتغال يقتضي عدم الانحفاظ حتّى بالقياس إلى مرحلة الفراغ أيضاً، وقد عرفت عدم ارتباط أحد المقامين بالآخر، وأنّ المبحوث عنه في المقام هو جريان الأُصول الجارية في مرحلة الاشتغال بعد الفراغ عن جريان الأُصول الجارية في مرحلة الفراغ لو كانت.

[المقدّمة الثالثة: في انحصار المانع عن جريان غير الأُصول التنزيليّة بلزوم الترخيص في المعصية لا غير]

الثالثة: قد مرّ سابقاً أنّ المانع عن جريان الأُصول التنزيليّة الناظرة إلى إلغاء الشكّ وفرضه كالعدم هو العلم الوجداني بمخالفتها للواقع، سواء كان هناك مخالفة عمليّة أو لم تكن. وأمّا المانع عن جريان غيرها من الأُصول فهو منحصر بلزوم الترخيص في المعصية لا غير، ومجرّد العلم بالمخالفة من ضمّ بعض الأُصول إلى بعض لا يكون مانعاً عن جريانها ما لم يلزم الترخيص المذكور، وسيأتي له مزيد توضيح إن شاء الله تعالى.

[المقدّمة الرابعة: في عدم الارتباط بين البحث عن بقاء مرتبة الحكم الظاهري وعدمه والبحث عن تقيّد الأحكام الواقعيّة بصورة العلم التفصيلي بها]

الرابعة: أنّ محلّ الكلام في المقام: من انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري وعدمه المترتّب عليهما جريان الأصل وعدمه، لا ربط له بالبحث عن تقيّد الأحكام الواقعيّة بنتيجة التقييد بصورة العلم التفصيليّ بها، بل لا بدّ وأن يكون عدم التقييد في محلّ البحث مفروغاً عنه، وأنّ جريان الأُصول لا يوجب تبدّلاً في الواقع أصلاً لا تصويباً ولا تقييداً.

وبعبارة أُخرى محلّ الكلام في المقام إنّما هو في إمكان الجعل الظاهري في طول الواقعي المفروغ عن وجوده، والبحث متمحّض في الجهة العقليّة، وأنّه مع وجود العلم الإجمالي هل يكون مرتبة الحكم الظاهري محفوظة فتجري الأُصول الجارية في مرحلة الاشتغال أم لا؟

وأمّا توهّم: أنّ مقتضى أدلّة الأُصول هو اختصاص الأحكام الواقعيّة بالعلم بها فهو -مع سخافته- خارج عمّا هو محل البحث في المقام.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ أقسام الشكّ في المكلّف به وإن كانت كثيرة -من جهة أنّ الترديد تارة يكون في نفس الخطاب، وأُخرى يكون في متعلّقه، وثالثة في موضوعه، ورابعة من الجهتين أو الجهات. والشبهة تارة تكون وجوبيّة، وأُخرى تحريميّة- إلّا أنّ المهمّ في هذا المبحث هي الشبهة التحريميّة، لعدم خلاف معتدّ به في الوجوبيّة، كما أنّ المهمّ من الشبهة التحريميّة هي الموضوعيّة منها، لكثرة جهات البحث فيها كما سيأتي، فلذلك نقدّم البحث عنها ثمّ نعقبها بالبحث عن بقيّة المسائل.

[مقامات البحث]

فنقول: إنّ الحرام المردّد إمّا أن يكون مردّداً بين أطراف محصورة أو غير محصورة، فهنا مقامان:

الأوّل: في الشبهة المحصورة.

والثاني: في الشبه الغير المحصورة.

[المقام الأوّل: في الشبهة المحصورة]

أمّا المقام الأوّل: ففيه أقوال، ثالثها: التفصيل بين المخالفة القطعيّة والموافقة القطعيّة، فتحرم الأُولى ولا تجب الثانية. ومرجع هذا القول إلى تجويز جريان الأصل في بعض الأطراف دون بعض.

[في أنّ الحقّ هو حرمة المخالفة القطعيّة والاحتماليّة]

والحقّ هو بتنجيز العلم الإجمالي من الجهتين، فلنا دعويان:

الأُولى: حرمة المخالفة القطعيّة.

الثانية: وجوب الموافقة القطعيّة.

أمّا الدعوى الأُولى فتتّضح بعد بيان ما يمكن أن يستدلّ به للخصم القائل بجواز المخالفة القطعيّة.

فنقول: إنّ غاية ما يمكن أن يستدلّ له هو أن يقال: إنّه لا إشكال في أنّ المعتبر في جريان أيّ أمارة أو أصل تنزيلي أو غير تنزيلي أن تكون مرتبة الحكم الظاهري محفوظة، وإلّا فلا مورد لشيء منهما. والمدار في انحفاظ المرتبة في الأمارات أو الأُصول التنزيليّة هو عدم لزوم المناقضة من التعبّد بهما للواقع بأن لا يكون مؤدّى الأمارة أو مفاد الأصل مناقضاً لما هو المعلوم ثبوته في موردهما، وإلّا فلا مجال للجعل الظاهري بعد ما عرفت أنّه لا يوجب تبدّلاً في الواقع أصلاً لا تصويباً ولا تقييداً. وأمّا المدار في انحفاظ المرتبة في غير الأُصول التنزيليّة فليس إلّا عدم لزوم الترخيص في المعصية من جريانها، وأمّا مجرّد العلم بالمخالفة من دون لزوم ذلك فلا يكون بمانع من الجريان.

وعليه فنقول: المعلوم بالإجمال إذا كان مردّداً بين الوجوب والحرمة في شيء واحد -كما في دوران الأمر بين المحذورين- فقد عرفت فيما سبق أنّه لا مجال لجريان أصالة الإباحة واستصحابها، لما عرفت من أنّه مع العلم المذكور نقطع بثبوت إلزام شرعي، ومعه لا مجال لجعل الإباحة الظاهريّة المناقضة للمعلوم بالمدلول المطابقي.

وأمّا إذا كان المعلوم من قبيل الحرمة المتعلّقة بالخمر المردّد بين أطراف متباينة فما هو المعلوم ثبوته من الحكم ليس إلّا حرمة شرب الخمر الغير المعلوم إلّا بشرب المجموع، ولا إشكال في عدم انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري بالنسبة إليه، ولكن ذلك لا يقتضي إلّا سقوط الأُصول بالإضافة إلى المجموع، وهذا ممّا لا ريب فيه و إنّما المدّعى هو جريان الأصل في كلّ واحد من الأطراف. ومن الظاهر أنّ كلّ واحد

منها لا يكون التكليف فيه معلوماً حتّى يناقض الأصل الجاري فيه، أو يكون ترخيصاً في المعصية بالإضافة إليه، وعليه يكون مرتّبة الحكم الظاهري بالنسبة إلى كلّ من الأطراف محفوظة من دون فرق بين الأُصول التنزيليّة وغيرها.

فتلخّص أنّ ما لا يكون مرتبة الحكم الظاهري بالقياس إليه محفوظة إنّما هو مجموع الأطراف بما هو، ولكنّه لا يجري فيه أصل آخر غير الأُصول الجارية في الأطراف حتّى يمنع عنه بعدم انحفاظ المرتبة معه، وما يجري فيه الأصل -وهو كلّ واحد من الأطراف- يكون مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة.

والتحقيق في الجواب أن يقال: إنّا نمنع عن بقاء مرتبة الحكم الظاهري في كلّ واحد من الأطراف.

أمّا بالنسبة إلى الأمارات فالأمر فيها ظاهر، فإنّ الأمارات حيث إنّها حجّة في مداليلها الالتزاميّة أيضاً فكلّ من الأمارتين القائمتين على خلاف المعلوم بالإجمال كما أنّه ينفي المعلوم بالإجمال عن موردها، فكذلك يثبته في الطرف الآخر، فتكون معارضة للأمارة الأُخرى النافية للمعلوم بالإجمال بمدلولها المطابقي عن موردها، فتتساقطان بالمعارضة.

وأمّا بالنسبة إلى الأُصول التنزيليّة فالحكم الظاهري في كلّ واحد من الأطراف مع قطع النظر عن الباقي وإن كان لا مانع عنه ومرتبة الحكم الظاهري بالقياس إليه محفوظة إلّا أنّه لا يمكن إجراء الأصل في تمام الأطراف، ضرورة أنّ الأصل التنزيلي مرجعه إلى إلغاء الشارع للشكّ وتعبّده بالبناء العملي على إحراز الواقع، فمع العلم الإجمالي بالخلاف كيف يمكن إلغاء الشكّ والجمع في التعبّد بين تمام أطرافه مع مناقضته له كما هو ظاهر!؟

وتوهّم: أنّه لا يلزم من جريان الأصل بين الأطراف التعبّد بالجمع بينها حتّى يلزم

ما ذكر، بل غايته هو جعل حكم ظاهري في خصوص كلّ من الأطراف، والمفروض عدم مناقضته للمعلوم بالإجمال. نعم، بعد ارتكاب الجميع يحصل العلم بالمخالفة لا محالة، لكن مثل هذا العلم لا يترتّب عليه أثر في نظر العقل حتّى يكون مانعاً عن جريان الأصل.

مدفوع بأنّ التعبّد بالجمع بين الأطراف وإن لم يكن لازماً لجريان الأُصول في الأطراف إلّا أنّ الجمع في التعبّد لازم له لا محالة، ضرورة أنّ كلّاً من الجعلين في عرض الآخر فيكونان في مرتبة واحدة. وكما لا يمكن تعلّق الجعل بمجموع الأطراف، فكذلك لا يمكن الجمع في الجعل أيضاً، إذ كما يعتبر انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري في كلّ من الأصلين في حدّ نفسه، فكذلك يعتبر انحفاظه مع اقترانه لجعل الآخر أيضاً ولازم ذلك هو انحفاظ الرتبة بالقياس إلى مجموع الأصلين في عرض واحد. ومن المعلوم أنّه مع العلم الإجمالي بالخلاف لا يكون الجمع بينهما معقولاً، للمناقضة المزبورة. وهذا أجنبيّ عن تحقّق العلم بالمخالفة بعد الارتكاب حتّى لا يكون فيه محذور.

وأمّا بالنسبة إلى الأُصول الغير التنزيليّة فيظهر الوجه في عدم جريانها في أطراف العلم الإجمالي ممّا تقدّم، فإنّك قد عرفت أنّ الضابط في سقوطها هو استلزام جريانها للترخيص في معصية الخطاب الشرعي، ومن الضروري أنّ الترخيص في كلّ واحد من الأطراف في عرض الترخيص في بقيّة الأطراف يستلزم الترخيص في المعصية للخطاب المعلوم بالإجمال، فلا تكون مرتبة الحكم الظاهري بالإضافة إلى جميع الأطراف محفوظة.

فتحصّل: أنّ المحذور في جريان الأُصول في تمام أطراف العلم أحد أمرين على سبيل منع الخلوّ، الأوّل: لزوم التناقض من جريانها، كما في موارد الأُصول التنزيليّة

مطلقاً. الثاني: لزوم الترخيص في المعصية، كما في موارد الأُصول النافية للتكليف مطلقاً، وحيث إنّ هذين المحذورين عقليّان فعدم جريان الأُصول في أطراف العلم الإجمالي يكون مستنداً إلى مانع ثبوتي مع قطع النظر عن مقام الإثبات.

فما يظهر من بعض كلمات العلّامة الأنصاري﵀: من ابتناء عدم الجريان على عدم شمول أدلّة الأُصول لأطراف العلم[1] في غير محلّه، فإنّه -مضافاً إلى ما عرفت من أنّ عدم الجريان مستند إلى المانع الثبوتي، ولا تصل النوبة معه إلى المانع الإثباتي. نعم، لو كان محلّ البحث هو تقييد الأحكام الواقعيّة بصورة العلم التفصيليّ وعدمه، لكان للتكلّم في شمول أدلّة الأُصول لأطراف العلم الإجمالي وافادتها لتقييد الأحكام الواقعيّة ولو بنتيجة التقييد بالصورة المذكورة مجال واسع، لكنّك قد عرفت أنّ الكلام فعلاً متمحّض في إمكان الجعل الظاهري بعد الفراغ عن عدم التقييد في الواقعي- يرد عليه: أنّه لا مانع من شمول الأدلّة لأطراف العلم الإجمالي مع قطع النظر عن المحذور العقلي، لما ستعرف في محلّه وأشرنا إليه في بحث القطع من أنّها ظاهرة في جعل الحكم الظاهري لكلّ ما هو مشكوك، ولا ريب أنّ كلّ واحد من أطراف العلم الإجمالي كذلك. ولذا بنى﵀ على جريانها فيما لم يلزم هناك مخالفة عمليّة للمعلوم إجمالاً[2]، فلو كان نفس العلم الإجمالي مانعاً من جريانها، فأيّ فرق بين ما إذا لزم من جريانها مخالفة عمليّة وبين ما إذا لم تلزم؟

وتوهّم: أنّ الغاية في أخبار الاستصحاب مطلقة لليقين الإجمالي والتفصيليّ فيلزم من شمول صدرها للشكّ البدوي والمقرون بالعلم الإجمالي مناقضة بين الصدر والذيل، **مدفوع** -مضافاً إلى أنّ الظاهر من اليقين المأخوذ غاية هو كونه متعلّقاً بما

---

١. فرائد الأُصول، ص ٢٤١ و٤٢٩.

٢. فرائد الأُصول، ص ٢١، وانظر أيضاً ص ٢٤١-٢٤٢.

تعلّق به الشكّ، وهو ليس إلّا اليقين التفصيليّ- بأنّه على تقدير تسليم ذلك فغاية ما هناك هو سقوط تلك الأدلّة المشتملة على الذيل عن الدلالة وذلك لا يوجب قصور الدلالة في بقيّة الأدلّة الغير المشتملة على الذيل المزبور، بل لعلّ قوله عليه السلام: «حتّى تعرف أنّه حرام بعينه»[1] في أدلّة الإباحة صريح في أنّ الغاية للحكم بالحلّية في المشكوك هو العلم التفصيليّ بحرمة الشيء بخصوصه، ولا ريب أنّ كلّاً من الأطراف يصدق عليه أنّه ليس كذلك، فيكون حلالاً.

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّ عدم جريان الأُصول في الأطراف إنّما هو لأجل المانع الثبوتي والمحذور العقلي، وهو عدم انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري في الأُصول التنزيليّة مطلقاً، وفي غيرها فيما إذا لزم من جريانها مخالفة عمليّة، ومعه فلا يمكن تجويز المخالفة القطعيّة ولو كانت أدلّة الأُصول بمدلولاتها اللفظيّة شاملة لتمام الأطراف أيضاً.

[في إثبات وجوب الموافقة القطعيّة]

وأمّا الدعوى الثانية -وهي وجوب الموافقة القطعيّة- فقد عرفت فيما تقدّم عدم ابتنائها على علّيّة العلم الإجمالي لوجوبها، فإنّك قد عرفت أنّ القائل بالعلّيّة التامّة قد خلط الأُصول الجارية في مرحلة الفراغ بالأُصول الجارية في مرحلة الاشتغال، بل هي مبنية على دعوى سقوط دليل الأصل في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً بعد الفراغ عن عدم إمكان الجعل في تمام الأطراف، كما أنّ دعوى عدم وجوبها مبنيّة على دعوى عدم سقوطه إلّا في بعض الأطراف دون بعض.

---

١. الكافي، ج ٥، ص ٣١٣/٣٩، و ج ٦، ص ٣٣٩؛ الفقيه، ج ٣، ص ١٠٠٢/٢١٦؛ التهذيب، ج ٧، ص ٩٨٨/٢٢٦، و٩؛ الوسائل، ج ١٧، ص ٨٧-٨٨، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١ و٢٥: ١١٧-١١٨، الباب ٦١ من أبواب الاطعمة المباحة، الحديث ١.

فنقول: الحقّ هو سقوط الأُصول في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً، فيبقى العلم الإجمالي موجباً للزوم تحصيل الفراغ اليقيني مع فرض عدم المؤمن في الارتكاب.

توضيح ذلك: أنّ جريان الأصل في بعض الأطراف لايخلو من أحد وجوه ثلاثة:

الأوّل: أن يكون دليل الأصل شاملاً للبعض المعيّن بخصوصه.

الثاني: أن يدّعى شمولها للبعض غيرالمعيّن بأن يدّعى أنّ الموضوع في أدلّة الأُصول أعمّ من الموضوع الخارجي المعيّن ومن الفرد الكلّيّ المعبّرعنه بعنوان أحدهما المردّد.

الثالث: أن يدّعى استفادة الحكم التخييري من أدلّتها بأن يدّعى أنّ المحمول في تلك الأدلّة أعمّ من الحجّيّة التعيينيّة كما في موارد الشكوك البدويّة، ومن التخييريّة كما في موارد العلم الإجمالي.

وهذه الوجوه بأسرها باطلة.

أمّا الأوّل: فلأنّ دعوى شمول أدلّة الأُصول لخصوص البعض المعيّن من الأطراف مستلزمة للترجيح بلا مرجّح، الظاهر فساده.

وأمّا الثاني: فلأن كلّ دليل متكفّل لإثبات حكم طريقي أو واقعي لموضوع أُخذ مقدّرالوجود على ما هو الشأن في القضايا الحقيقيّة إنّما يكون دالّاً على ثبوت الحكم لما هوفرد خارجي من ذلك الموضوع، فما يكون محكوماً بالحكم الظاهري إنّما هوكلّ واحد من الأطراف، لانطباق عنوان المشكوك عليه، وأمّا الفرد المردّد فهو ليس موجوداً آخرمنطبقاً عليه عنوان المشكوك بل هو أمرانتزاعي عمّا هو متّصف بالفرديّة فلا يكون مشمولاً لأدلّة الأُصول في عرض كلّ واحد من الأطراف.

وأمّا الثالث: فلأنّ الحكم التخييري إذا ثبت في مورد، فلا يخلو من حيث المدرك عن أحد أُمور ثلاثة:

الأوّل: أن يقوم دليل بالخصوص عليه سواء كان في الأحكام الواقعيّة كما في خصال الكفّارة، أو في الأحكام الطريقيّة كما في موارد تعارض الروايتين بناءً على الطريقيّة. ومن المعلوم أنّه ليس في موارد العلم الإجمالي دليل بالخصوص دلّ على جريان الأصل في بعض الأطراف تخييراً.

الثاني: أن يكون الدليل مقتضياً لثبوت الحكم التعييني بالنسبة إلى كلّ فرد، ولكن كان التخيير مستفاداً من نفس ذلك الدليل بالنظر إلى المنكشف به عند عدم إمكان الأخذ بكلّ واحد واحد من الأفراد، كما في موارد تزاحم الواجبين عند عدم الأهمّيّة في البين، فإنّ دليل الوجوب في كلّ منهما وإن كان يقتضي الوجوب التعييني ولكنّه إذا لم يمكن الأخذ بهما من جهة عدم القدرة على الجمع في الامتثال، فلا مناص عن الالتزام بالتخيير إمّا من جهة سقوط كلا الواجبين واستكشاف العقل للخطاب التخييري الشرعي للعلم بوجود الملاك الملزم في البين، كما يراه المنكر للخطاب الترتّبي، وإمّا من جهة أنّ التزاحم لا يقتضي إلّا سقوط الإطلاقين من الواجبين، فإنّ الضرورات تقدّر بقدرها، والمنافاة إنّما هي بين الإطلاقين دون نفس الخطابين، فتكون النتيجة هو ثبوت الخطابين المشروط كلّ منهما بعدم امتثال الآخر كما هو المختار عندنا، وأوضحنا وجهه في بحث الترتّب بما لا مزيد عليه.

وعلى كلّ حال تكون النتيجة هو تخيير المكلّف في امتثال أيّ من الواجبين أراد. ومن المعلوم عدم انطباق كبرى التزاحم على محلّ الكلام، فإنّ القول بالتزاحم في موارد الحجج إنّما يتمّ بناءً على كون الحجّيّة من باب السببيّة والموضوعيّة، وهو - على تقدير تسليمه في الأمارات والإغماض عمّا سيجيء في باب التعادل والترجيح من أنّ المصلحة السلوكيّة لا تترتّب إلّا على ما كان متّصفاً بالطريقيّة الفعليّة، فلا تكون متحقّقة في مورد التعارض أصلاً - لا يمكن الالتزام بها في الأُصول. أمّا غير

التنزيليّة منها فواضح، لعدم فرض الطريقيّة فيها كما هو ظاهر. وأمّا التنزيليّة فلأنّها و إن كانت محرزة للواقع باعتبار المرتبة الثانية من المرتبة الثالثة من العلم الطريقي إلّا أنّ الإحراز العملي أجنبيّ عن الطريقيّة بالكلّيّة. ولا فرق بين الأصل التنزيلي وغيره في كون كلّ منهما أصلاً عمليّاً غير ملحوظ فيه الطريقيّة.

هذا بالنسبة إلى السببيّة الغير المستلزمة للتصويب، وأمّا السببيّة المستلزمة له فهي باطلة من أصلها كما أوضحنا الحال فيها في بحث الإجزاء، فراجع.

الثالث: هو الفرض الثاني بعينه إلّا أنّ التخيير هنا مستفاد من ذلك الدليل الدالّ على ثبوت الحكم التعييني بالنظر إلى الكاشف دون المنكشف، وذلك كما إذا ورد «أكرم العلماء» فدلّ على وجوب إكرام كلّ فرد من العلماء في تمام الأحوال، ثمّ ورد دليل على التخصيص فأخرج منه فردين «زيد» و «عمراً» ولكن كان مجملاً ومردّداً بين أن يكون الخروج على الإطلاق حتّى يكون التخصيص أفراديّاً وبين أن يكون أحواليّاً وفي بعض الأحوال بأن يكون الخارج هو زيد في حال إكرام عمرو وبالعكس لا مطلقاً. فالقدر المتيقّن هو الثاني، والالتزام بعدم التخصيص إلّا بذلك المقدار، فعند عدم إكرام زيد -مثلاً- يشكّ في وجوب إكرام عمرو فيتمسّك بالعموم، وكذلك العكس، فيثبت من ذلك وجوب إكرام كلّ منهما مخيّراً، إذ هو المتحصّل من ضمّ الأخذ بالمقدار المتيقّن من المخصّص إلى العموم المفروض.

وهذا الوجه غير منطبق على محلّ الكلام أيضاً، فإنّ غاية ما يمكن أن يقال في توجيهه هو أن يقال: إنّ دليل الأصل يقتضي ثبوت الرخصة في كلّ من أطراف العلم ومقتضى إطلاقه هو ثبوت الرخصة مطلقاً، أي حال ارتكاب الآخر وعدمه. وحيث إنّ هذا الإطلاق لا يمكن الأخذ به، لاستلزامه تجويز المخالفة القطعيّة فلا بدّ من رفع اليد عنه بهذا المقدار، فيكون النتيجة هو جواز الارتكاب في كلّ من الطرفين تخييراً،

فإن الأمر دائر بين خروج كلّ واحد من الأطراف عن دليل الأصل بالكلّيّة، وبين خروجه عنه عند ارتكاب الآخر، والقدر المتيقّن هو الثاني فلا موجب للأوّل.

وفيه: أنّ عدم جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي ليس مستنداً إلى دليل مخصّص لعموم دليله مردّد بين كونه مخصّصاً مطلقاً أو في بعض الأحوال حتّى يندرج في الضابط المذكور، بل إنّما هو من جهة المحذور العقلي، وعدم انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري مع العلم الإجمالي في عالم الثبوت. فإذا لم يمكن الجعل ثبوتاً فلا ينتهي الأمر إلى تقييد الدليل في عالم الإثبات، فإنّ إمكان التقييد يستلزم إمكان الإطلاق، لأنّ التقابل بينهما من قبيل الأعدام والملكات، فما لم يمكن الإطلاق فيه ثبوتاً كيف يتصوّر فيه التقييد في عالم الإثبات حتّى يقال: إنّ الأمر دائر بين التخصيص المطلق وبين التخصيص في بعض الأحوال فيؤخذ بالمقدار المتيقّن!؟

وتوهّم: أنّ التخصيص في المقام عقلي من جهة حكم العقل بعدم إمكان الجمع في الجعل الظاهري فيؤخذ بالمقدار المتيقّن أيضاً، مدفوع بأنّ حكم العقل في المقام في مرتبة سابقة على الجعل وفي مقام الثبوت، ومعه لا يبقى مجال للإطلاق والتقييد في مقام الإثبات أصلاً حتّى يؤخذ بالمقدار المتيقّن بلحاظ هذا المقام، فيندرج في الضابط المزبور.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه أنّه لا مجال لاستفادة التخيير في مجاري الأُصول في أطراف العلم الإجمالي بوجه أصلاً، فإذا لم يجر الأصل في شيء من الأطراف لا معيّناً ولا مخيّراً فلا بدّ من القول بوجوب الموافقة القطعيّة، فإنّه المترتّب على بطلان تجويز المخالفة القطعيّة من جهة العلم بوجود التكليف الفعلي وعدم وجود المؤمّن في شيء من الأطراف.

ومنه يظهر فساد القول بكون نفس العلم الإجمالي علّة تامّة لوجوب الموافقة

القطعيّة، فإنّك قد عرفت عدم ترتّبه عليه بنفسه فكيف يعقل كونه علّة له؟ بل ليس فيه اقتضاء لثبوته أيضاً إلّا بمعنى كونه من أجزاء علّته. والخطب فيه سهل بعد ما عرفت من أنّ القول به مترتّب على سقوط الأُصول في أطراف العلم بعد البناء على حرمة المخالفة القطعيّة.

ومن هنا يتّضح أنّه لو كان في بعض أطراف العلم الإجمالي أصل أو أمارة بلا معارض لأوجب انحلال العلم، أو عدم تأثيره من أوّل الأمر، فإنّ تنجيز العلم الإجمالي يتوقّف على تحقّق العلم بالتكليف الفعلي على كلّ تقدير وعدم انحلاله، فإذا لم يكن هناك علم بالتكليف كذلك -كما إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء- أو كان ولكن كان في بعض الأطراف منجّز للتكليف بخصوصه، كما إذا قامت الأمارة على نجاسة بعض الأطراف بخصوصه، أو كان مستصحب النجاسة، أو كان من أطراف العلم الإجمالي بالنجاسة قبل هذا العلم فلا مانع من الرجوع إلى الأصل النافي في الطرف الآخر.

ومن هنا يعلم الملازمة العقليّة بين سقوط الأُصول في أطراف العلم الإجمالي وعدم انحلاله، إذ متى كان الأصل جارياً في بعض الأطراف فلا محالة ينحلّ العلم به ويرجع معه إلى الأصل في الطرف الآخر.

فالنزاع في أنّ الملاك في وجوب الموافقة القطعيّة هل هو عدم انحلال العلم الإجمالي أو سقوط الأُصول في أطرافه كما نقل عن بعض؟ فاسد من أصله.

وتوهّم: انفكاكهما في مثل الكأسين المعلوم طهارة أحدهما سابقاً بتخيّل أنّ استصحاب الطهارة فيه يكون معارضاً بقاعدة الطهارة في الطرف الآخر، فتبقى قاعدة الطهارة في معلوم الطهارة بلا معارض، فلو كان الميزان في وجوب الموافقة سقوط الأُصول لما وجب الموافقة، لفرض جريان الأصل في أحد الطرفين بلا معارض. وهذا بخلاف ما إذا كان الميزان فيه عدم الانحلال، فإنّ المفروض عدم انحلاله بعد، فتظهر الثمرة بين القولين.

مدفوع: بأنّ أصالة الطهارة في طرف معلوم الطهارة سابقاً وإن كان في طول استصحابها في حدّ نفسها إلّا أنّ أصالة الطهارة في الطرف الآخر كما تعارض الاستصحاب في هذا الطرف، فكذلك تعارض أصالة الطهارة أيضاً.

والسرّ فيه أنّ المنشأ لسقوط الأُصول في أطراف العلم إنّما هو منافاة الجعل الظاهري للتكليف المعلوم في البين، فأيّ حكم ظاهري يكون منافياً مع التكليف المعلوم يكون ساقطاً بالمعارضة، فلا فرق في سقوط الأُصول في أطراف العلم بين الأُصول العرضيّة والطوليّة، والملاك فيه هو منافاة مؤدّى الأصل للتكليف المعلوم.

فإن قلت: ما الفرق بين المقام والملاقي لبعض أطراف الشبهة المحصورة حيث إنّكم بنيتم فيه بمعارضة الأصل السببي في طرف الملاقى -بالفتح- مع الأصل في الطرف الآخر، والرجوع إلى الأصل المسبّبي في الملاقي ولم تجعلوا الأصل المسبّبي طرفاً للمعارضة مع الطرف الآخر، ومعه كيف تنكرون في المقام جريان أصالة الطهارة في طرف معلوم الطهارة بدعوى معارضتها مع الأصل في الطرف الآخر!؟

قلت: الفرق هو أنّ الملاقي موضوع آخر محكوم بحكم مستقلّ في قبال ما لاقاه والعلم الإجمالي إنّما يوجب سقوط الأُصول في أطرافه ليس إلّا، ومعه كيف يمكن سقوط الأصل في طرف الملاقي؟ وهذا بخلاف المقام، فإنّ أصالة الطهارة واستصحابها يثبتان حكماً ظاهريّاً على خلاف المعلوم بالإجمال، فيكونان معارضين مع الطرف الآخر في عرض واحد، على أنّه لو بنينا على الانفكاك وأنّه مع عدم الانحلال يمكن جريان أصالة الطهارة من دون معارضة، فلا مناص عن الأخذ بالاحتياط وطرحها، فإنّ جريان الأصل المحكوم يتوقّف على سقوط الأصل الحاكم عليه، وهو يتوقّف على تنجيز العلم الإجمالي على كلّ تقدير. فلو ترتّب عليه عدم التنجيز لزم منه جريان الأصل الحاكم عليه الموجب لعدم جريانه، فيلزم من وجوده عدمه، وهو محال.

نعم، لو فرض أنّ الأصل الجاري في بعض الأطراف من دون معارض كان موضوعه -وهو الشكّ في ثبوت التكليف الفعلي- متحقّقاً مع قطع النظر عن العلم الإجمالي الموجود في البين ولم يكن الطرف الآخر محكوماً بأصل مثبت أو ناف، لأمكن القول بجريان الأصل فيه وكونه مؤمّناً، ولزوم الاحتياط عن الطرف الآخر، لعدم المؤمّن، فيثبت الانفكاك بين سقوط الأُصول وعدم الانحلال إلّا أنّه -مع كونه فرضاً غير واقع بل لعلّه مستحيل- لا يترتّب عليه أثر في محلّ الكلام، على أنّ جريان الأصل فيه يتوقّف على كون الحكم الثابت به من الأحكام الطبعيّة الحيثيّة، إذ لو كان مفاده حكماً فعليّاً لأشكل جريانه من جهة أنّ موارد جريان الأُصول النافية ينحصر بما إذا رجع الشكّ فيه إلى أصل توجّه التكليف، لا إلى انطباق التكليف المعلوم توجّهه في الجملة، وكون الحكم الثابت بالأصل حكماً طبعيّاً، مع أنّه غير تامّ في نفسه لا يترتّب عليه شيء في مورد العلم الإجمالي، ضرورة أنّ الترخيص الطبعي الثابت للمشتبه لا ينافي تنجّز التكليف من جهة العلم الإجمالي، إذ لا تنافي بين المقتضي واللامقتضي، كما هو ظاهر.

فتلخّص ممّا ذكرناه أنّ الأصل المحكوم في بعض الأطراف إذا لم يكن موضوعه مغايراً لموضوع الأصل الحاكم -كما في باب الملاقي- فلا بدّ من سقوطه في عرض الأصل الحاكم عليه.

نعم، إذا كان في الطرف الآخر أيضاً أصل محكوم مثبت للتكليف، فلا مانع من الرجوع إليه، فينحلّ العلم الإجمالي، ويرجع إلى الأصل المحكوم في هذا الطرف أيضاً.

وهذا نظير ما إذا علم إجمالاً بزيادة ركعة أو الإتيان بما يوجب سجدتي السهو، فإنّه بعد تعارض قاعدة الفراغ مع استصحاب عدم الإتيان بموجب سجدتي السهو يرجع إلى أصالة الاشتغال بالنسبة إلى أصل الصلاة، وأصالة البراءة عن وجوب

السجدتين، فينحلّ العلم الإجمالي، فكلّ مورد لم ينحلّ العلم فيه لا مجال فيه للرجوع إلى الأصل أبداً.

ثمّ إنّه يظهر ممّا ذكرناه حال الأُصول الجارية في مرحلة الفراغ -أعني بها اكتفاء الشارع عن امتثال الواقع ببعض محتملاته- من دون فرق بين كونها من الأُصول الموضوعيّة أو الحكميّة ومن التنزيليّة أو غيرها، فإن النتيجة في جميع ذلك هو اكتفاء الشارع عن الواقع بالمحتمل وهو المراد من عبارة العلّامة الأنصاري[1] ﷺ من جعل البدل، وإلّا فليس من جعل البدليّة عين ولا أثر، وأنّه لا مجال لجريانها إلّا في بعض الأطراف معيّناً أو غير معيّن، فتكون النتيجة هو اقتضاء العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعيّة، إلّا أنّ الذي يسهّل الخطب أنّه ليس في موارد العلم الإجمالي أصل جار في مرحلة الفراغ لا في الطرف المعيّن ولا في غيره.

تتميم وتوضيح: [طُرق انحلال العلم الإجمالي]

قد ذكرنا أنّ تنجيز العلم الإجمالي يتوقّف على سقوط الأُصول وعدم انحلاله.

فنقول: إنّ الانحلال تارة يكون بالعلم الوجداني، وأُخرى بالأمارة المعتبرة، وثالثة بالأصل الشرعي. وهذا كلّه ممّا لا إشكال فيه، وإنّما الإشكال في انحلاله بالأصل العقلي كما إذا كان أحد طرفي المعلوم بالإجمال من أطراف علم إجمالي آخر سابق عليه، وكما إذا علم إجمالاً بفساد صلاة المغرب أو العصر بعد الفراغ من المغرب.

فربما يقال بعدم الانحلال، نظراً إلى أنّ أحد طرفي العلم الإجمالي وإن كان يتنجّز فيه التكليف بالعلم السابق كما في المثال الأوّل، أو بقاعدة الشكّ في الوقت بعد تعارض قاعدتي الفراغ كما في المثال الثاني، إلّا أنّه لا يوجب انحلاله إلى علم تفصيلي وشكّ

---

١. فرائد الأُصول، ص ٢٤١ و٢٤٢.

بدوي حتّى يرجع إلى الأصل في الطرف الآخر، فإنّ المفروض أنّ المثبت للتكليف والمنجّز له في أحد الطرفين ليس حكماً يقينيّاً ولو بالتعبّد وإنّما هو حكم عقلي محض، ومعه يكون المنجّز في أحد الطرفين خصوص العلم الإجمالي وفي الطرف الآخر هو وغيره.

ولكن يدفعه: أنّ الملاك في الانحلال ليس هو العلم بالتكليف الشرعي، بل انقلاب العلم عمّا هو عليه من كونه علماً بالتكليف على كلّ تقدير، ومن المعلوم أنّه مع تنجّز التكليف في بعض الأطراف بمنجّز سابق واحتمال انطباق المعلوم بالإجمال عليه لا يكون العلم الإجمالي علماً بالتكليف على كلّ تقدير، بل مرجعه إلى الشكّ في حدوث التكليف في الطرف الآخر، فيجري فيه الأصل بلا معارض.

فإن قلت: سلّمنا انحلال العلم الإجمالي فيما إذا كان بعض أطرافه ممّا تنجّز فيه التكليف بمنجّز عقلي غير متوقّف على وجود العلم الإجمالي، نظير ما إذا كان بعض الأطراف من أطراف العلم الإجمالي السابق، وأمّا إذا كان المنجّز العقلي -كقاعدة الاشتغال المترتّبة على العلم الإجمالي الموجب لتساقط الأُصول الحاكمة عليها- فلا، فإنّها لو كانت موجبة للانحلال لزم من وجودها عدمها، إذ جريانها يتوقّف على سقوط الأصل الحاكم عليها، المتوقّف على تنجيز العلم، فلو لزم من جريانها الانحلال وعدم تنجيزه فيجري الأصل الحاكم، فيسقط المحكوم، وهذا هو التالي المحال من استلزام وجود الشيء لعدمه كما تقدّم نظيره.

قلت: لو كان الوجه في الانحلال في المثال جريان الأصل النافي في الطرف الآخر لتمّ ما ذكرت -كما مرّ نظيره- لكنّ الأمر ليس كذلك، بل الموجب له هو جريان الأصل المثبت للتكليف الموافق للعلم الإجمالي، فإنّه يوجب سقوط الأُصول المنافية له من الطرفين الطوليّة والعرضيّة، وأمّا الأصل الموافق له فلا مانع من جريانه، ويخرج العلم بذلك عن كونه علما بالتكليف مطلقاً، فيجري الأصل المحكوم في الطرف الآخر أيضاً.

وبالجملة، الملاك في سقوط الأُصول من الطرفين هو العلم بالتكليف الفعلي وهو مختصّ بالنافية دون المثبتة، وببركتها يجري الأصل النافي في الطرف الآخر أيضاً فكم فرق بين المقام وما تقدّم.

ثمّ إنّه لا فرق فيما ذكرناه -من عدم تنجيز العلم الإجمالي مع وجود المنجّز للتكليف في أحد الطرفين- بين ما إذا كان المنجّز سابقاً على العلم الإجمالي في الوجود أو لاحقاً له بشرط أن يكون الحكم المتنجّز به سابقاً على المعلوم بالإجمال فلو علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين ثمّ قامت البيّنة على نجاسة أحدهما المعيّن قبل زمان العلم، أو علم كونه متيقّن النجاسة قبل العلم ومشكوك البقاء إلى زمانه، فلا محالة ينحلّ بذلك العلم، ويخرج به عن كونه علما بالتكليف على كلّ تقدير، فيجري الأصل في الطرف الآخر.

والسرّ فيه: أنّ العلم الإجمالي كما يشترط في تنجيزه كونه علماً بالتكليف حدوثاً، فكذلك يعتبر فيه كونه كذلك بقاءً، ومع وجود المنجّز لحكم سابق عليه يخرج عن كونه علماً بالتكليف لا محالة، ولا فرق بين القسمين إلّا في أنّ قيام المنجّز من أوّل الأمر يوجب عدم تأثير العلم من أصله، وقيامه بعده يوجب انحلاله، والنتيجة واحدة بقاءً، والفارق هو الاصطلاح ليس إلّا.

ومن هنا يظهر أنّ كلّ ما يوجب بوجوده السابق عدم تأثير العلم الإجمالي يوجب انحلاله بوجوده اللاحق من دون فرق بين العلم الوجداني أو الأمارة المعتبرة أو الأصل الشرعي أو العقلي، فلو علم بوجود نجاسة سابقة واقعة في الإناء المعيّن من الإناءين المعلوم نجاسة أحدهما إجمالاً أو الإناء الثالث، فلا محالة يوجب هذا العلم انحلال العلم الأوّل، فيرجع إلى الأصل في الإناء الآخر من الإناءين، ويجب الاجتناب عن طرفي العلم الثاني.

فإن قلت: كيف يوجب الأصل العقلي في المثال انحلال العلم السابق مع أنّه

فرع منجّزية العلم اللاحق؟ وحيث إنّ أحد طرفيه تنجّزبالعلم السابق فلا يكون العلم الثاني علماً بالتكليف على كلّ تقدير، ومع عدمه كيف يمكن انحلال العلم الأوّل!؟

وبعبارة أُخرى: منجّزية العلم السابق تمنع عن تأثيرالعلم اللاحق، فكيف يعقل كونه موجباً لانحلاله!؟

قلت: العلم اللاحق وإن كان بوجوده متأخّراً عن العلم السابق إلّا أنّه لا اعتبار في تنجيزالعلم بما أنّه صفة، بل الاعتباربطريقيّته وكاشفيّته، وحيث إنّ المنكشف بالعلم اللاحق سابق في الوجود على المنكشف بالعلم السابق فيكون الاعتباربه، ويستكشف أنّ العلم السابق لم يكن علماً بالتكليف على كلّ تقدير، وهذا هو معنى الانحلال.

ثمّ إنّ الانحلال في تمام موارده حقيقي، غاية الأمرأنّ ثبوت الحكم في بعض الأطراف يكون تعبّدياً، و هناك فرق واضح بين كون الانحلال تعبّدياً وكونه حقيقياً ناشئاً من ثبوت الحكم تعبّداً، ولعلّ خفاء ذلك على بعض أوجب تعبيره في بعض الموارد بالانحلال التعبّدي، والصحيح هو ما ذكرناه.

[في التنبيه على أُمور]

وينبغي التنبيه على أُمور:

[الأمرالأوّل: في عدم اعتباردخول المعلوم المردّد في حقيقة واحدة في تنجيزالعلم الإجمالي]

الأوّل: أنّه لا يعتبرفي تنجيزالعلم الإجمالي كون المعلوم المردّد داخلاً تحت حقيقة واحدة، فلو علم نجاسة أحد الإناءين أو غصبيّة الآخرلوجب الاجتناب عنهما تحصيلاً للموافقة القطعيّة.

والسرّ في ذلك أنّ العلم بالإلزام الجامع بين الطرفين -ولو كان مردّداً بين وجوب شيء وحرمة شيء آخر- أوجب سقوط الأصل عنهما، وعدم انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري فيهما، فيكون التكليف في كلّ منهما متنجّزاً على تقدير وجوده.

ومنه يظهر أنّه لو كان لأحد العنوانين أثر مختصّ به ولم يكن للطرف الآخر أثر كذلك لجري الأصل بالنسبة إلى ذلك الأثر بلا معارض، إذ المفروض عدم العلم بأزيد من أثر مشترك بين الطرفين، وأمّا الأثر الزائد عليه فمشكوك بدوي يدفع بالأصل.

نعم، لو كان للطرف الآخر أثر مختصّ أيضاً لوجب ترتيب كلا الأثرين، وقد ظهر وجهه ممّا تقدّم.

[الأمر الثاني: في أنّ وجوب الاحتياط في موارد ثبوته إذا كان عقليّاً فهو طريقيّ محض]

الثاني: أنّ وجوب الاحتياط في موارد ثبوته إذا كان عقليّاً فهو طريقي محض لا يترتّب على مخالفته غير ما يترتّب على مخالفة الواقع.

نعم، يتحقّق التجرّي في فرض مخالفته وعدم مخالفة الواقع، وقد سبق الكلام فيه في محلّه.

وأمّا إذا كان شرعيّاً فربّما يقال بترتّب العقاب على مخالفة نفسه مع قطع النظر عن الواقع، نظراً إلى أنّ الحكم الشرعي -ظاهريّاً كان أو واقعيّاً- يوجب مخالفته العقاب.

ولكنّه يرد عليه: بأنّ الحكم الشرعي ولو فرض كونه مولويّاً غير إرشادي إنّما يوجب مخالفته العقاب فيما إذا لم يكن طريقيّاً محضاً ومن جهة رعاية الواقع، وإلّا فلا يترتّب على مخالفته غير ما يترتّب على مخالفة الواقع، إلّا على القول باستحقاق المتجرّي للعقاب. ومن المعلوم أنّ وجوب الاحتياط على تقدير وجوبه شرعاً فإنّما يكون واجباً لرعاية الواقع، فلا يترتّب على مخالفته بما هي مخالفته أثر غير التجرّي.

فإن قلت: إنّ في ترك الاحتياط على تقدير الوجوب احتمال الضرر لا محالة، ودفع الضرر

المحتمل واجب بحكم العقل، فيثبت العقاب في مخالفته ولو لم يكن ضرر في الواقع.

قلت: حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل والمظنون طريقي أيضاً ناشئ عن مراعاة الواقع، وليس من باب حكمه بقبح التشريع المشترك بين موارد العلم بعدم الحكم والشكّ فيه حتّى يكون ثبوته في تمام موارده بملاك واحد، فيستكشف منه الحكم الشرعي بقاعدة الملازمة، بل أنّ حكمه في موارد القطع بالضرر ناشئ عن ملاك واقعي، وفي موارد الظنّ والشكّ ناشئ عن ملاك طريقي، فلا يترتّب على مخالفته غير ما يترتّب على مخالفة الواقع.

هذا، ولا يخفى عليك ما في جواب شيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ في المقام[1]، فراجع.

[الأمر الثالث: في أنّ تنجيز العلم الإجمالي منوط بكون المعلوم بالإجمال ذا أثر فعليّ في تمام أطرافه]

الثالث: إنّه قد ظهر ممّا ذكرناه أنّه يعتبر في تأثير العلم الإجمالي أن يكون المعلوم بالإجمال ذا أثر فعلي في تمام أطرافه، فلو لم يكن بعض الأطراف كذلك، لما كان للعلم أثر ولو في بعض أطرافه، ومن هذا القبيل ما إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ ابتلاء المكلّف بحيث لا يكون قادراً عليه عادة ولو كان قادراً عليه عقلاً.

والسرّ في اعتبار ذلك هو: أنّ المطلوب في التكاليف التحريميّة حيث إنّه الترك فلا بدّ من أن يكون الفعل مقدوراً للمكلّف وتحت اختياره، فإذا كان خارجاً عن تحت اختياره عقلاً أو عادة فلا محالة يكون الترك حاصلاً بنفسه قهراً، فلا معنى لطلبه وجعل الداعي إليه، فإذا كان أحد الأطراف خارجاً عن تحت ابتلاء المكلّف فيدور أمر التكليف المعلوم بالإجمال بين أن يكون في ذلك الطرف حتّى يكون النهي

---

١. فرائد الأُصول، ص ٢٥٠.

الفعلي عنه مشروطاً بحصول القدرة، أو في غيره من الأطراف حتّى يكون التكليف مطلقاً، فلا يكون هناك علم بالتكليف الفعلي مطلقاً.

وبعبارة أُخرى حيث إنّ المطلوب في باب النواهي هو استمرار العدم وعدم انتقاضه بالوجود فلا بدّ في جعل الداعي إليه من قدرة المكلّف على الانتقاض، ومع عدمها يكون جعل الداعي إليه لغواً إلّا على نحو القضيّة المشروطة، فمع خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء يكون التكليف المعلوم غير محرز الفعليّة على كلّ تقدير، فلا يكون منجّزاً.

إن قلت: إذا كانت القدرة العاديّة على الفعل معتبرة في فعليّة التكاليف التحريميّة فلا بدّ وأن تعتبر القدرة على الترك معتبرة في التكاليف الوجوبيّة أيضاً، فإذا كان الترك غير مقدور عليه عادة في بعض أطراف العلم بالتكليف الإيجابي، فلابدّ من الالتزام بعدم تنجيز العلم مع أنّه بعيد عن الذوق الفقهي غايته.

قلت: المطلوب في التكاليف الإيجابيّة حيث إنّه الإيجاد الاختياري فمع عدم القدرة على الترك عقلاً فلا محالة لا يكون هناك بعث وإيجاب، لفرض كون الفعل ضروريّاً وخارجاً عن الاختيار. وأمّا مع القدرة عليه عقلاً فالفعل مطلقاً إذا لم يكن صادراً عن الغفلة ونحوها فلا محالة يصدر بالاختيار والإرادة ولو مع عدم القدرة على الترك عادة، ومعه يحسن التكليف به وجعل الداعي إليه، وأين ذلك من التكليف التحريمي المطلوب فيه استمرار العدم؟ فلا بدّ من وقوع الترك عن إرادة واختيار، وهو لا يكون إلّا مع القدرة على الفعل عقلاً وعادة، ومع انتفائها يكون الترك حاصلاً بنفسه فلا معنى لطلبه.

ثمّ لا يخفى أنّ التكاليف الإيجابيّة والتحريميّة وإن كانت تشترك في أنّ القدرة المعتبرة فيها قد تكون شرطاً خطاباً وملاكاً، وأُخرى خطاباً فقط، بمعنى أنّ المصلحة

والمفسدة قد تترتّبان على الفعل من دون مدخليّة للقدرة فيه أصلاً فتكون القدرة شرطاً للخطاب من جهة قبح خطاب العاجز، و قد لا تترتّبان إلّا على الفعل بوصف كونه مقدوراً، ومع انتفاء القدرة لا يكون هناك ملاك للطلب أصلاً إلّا أنّ الفرق هو: أنّ في التكاليف التحريميّة تكون القدرة على الترك معتبرة في ملاك النهي -أعني به مبغوضية الصدور- لا محالة، ضرورة أنّ مبغوضية الصدور إنّما تتحقّق مع القدرة على الصدور خارجاً، ومع انتفائها كيف يعقل المبغوضيّة!؟ فالمفسدة في الفعل وإن لم تكن مشروطة بالقدرة عليه إلّا أنّ مبغوضيّته -التي هي ملاك النهي والزجر- تكون مشروطة بها دائماً من دون فرق بين القدرة العقليّة والعاديّة.

ومن هنا يظهر أنّ الوجه في عدم صحّة التكليف بالخارج عن محلّ الابتلاء ليس مجرّد عدم حسن الخطاب فقط، بل هو مع عدم تماميّة الملاك في النهي أيضاً. وانتظر لذلك ثمرة مهمّة فيما سيأتي إن شاء الله تعالى.

فاتّضح ممّا ذكرناه صحّة ما أفاده العلّامة الأنصاري ﷺ من اعتبار كون تمام الأطراف في محلّ الابتلاء في تنجيز العلم الإجمالي[1]، ولا يرد عليه ما قيل: من أنّ لازم اعتباره هو لغويّة التكاليف التحريميّة في الموارد التي يكون المكلّف بنفسه غير مريد للفعل، كما في موارد كشف العورة ونحوها التي يمتنع عنها الطبع البشري مع قطع النظر عن التكليف المولوي، مع أنّ صحّة تلك التكاليف بمكان من الوضوح، فإنّا قد ذكرنا مراراً أنّ المطلوب في باب الأوامر والنواهي هو مجرّد الأفعال والتروك الغير المقيّدة بإرادة المكلّف ولا بعدمها، فضرورة الفعل الناشئة من إرادته كضرورة الترك الناشئة من عدمها لا تنافيان التكليف الفعلي، إذ المعتبر فيه هو إمكان الفعل في حدّ نفسه مع قطع النظر عن إرادة المكلّف وعدمها، فكم فرق بين الترك الإرادي

---

١. فرائد الأُصول، ص ٢٥١-٢٥٢.

الغير المنافي لفعليّة النهي وبين الترك الحاصل من غير جهة الإرادة الموجب للغويّة النهي وجعل الداعي إليه.

وبعبارة أُخرى: المعتبر في صحّة التكاليف هو إمكان الداعويّة وجعل المكلّف لها داعية إلى الفعل أو الترك، وهذا المعنى موجود فيما إذا كان الترك مستنداً إلى الإرادة دون غيرها، فالقياس مع الفارق.

هذا كلّه فيما إذا أُحرز خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء، وأمّا إذا شكّ في ذلك من جهة الشبهة الحكميّة أو المصداقيّة فهل مقتضى القاعدة لحوقه بما إذا أُحرز خروج بعض الأطراف عن بعض الابتلاء أولا؟ فيه إشكال.

ولتوضيح الحال نقدّم مقدّمة، وهي أنّا ذكرنا في بحث العموم والخصوص أنّ المخصّصات العقليّة قد تكون من باب الحكم العقلي في موارد استكشاف الملاكات الشرعيّة، وأُخرى من باب حكمه على العناوين، نظير الأدلّة اللفظية.

فإذا كان هناك حكم عقلي على خلاف عموم أو إطلاق وارد في الشريعة، فإن كان من قبيل الأوّل فلا بدّ من الاقتصار فيه على الموارد المتيقّن، والتمسّك بالدليل اللفظي في مطلق موارد الشبهة حتّى إذا كانت مصداقيّة. وإن كان من قبيل الثاني فلا ريب في عدم جواز التمسّك به في موارد الشبهة المصداقيّة، نظير المخصّص اللفظي، فإنّ موضوع دليل العامّ في كلا التخصيصين يتقيّد لا محالة بقيد مشكوك الانطباق على المورد المشكوك.

وأمّا في موارد الشبهات الحكميّة فإن كان الحكم العقلي ضروريّاً فحاله حال القرينة المتّصلة اللفظيّة في أنّ إجمالها يسري إلى العامّ، فيكون مانعاً عن التمسّك به في الشبهة الحكميّة مطلقاً، سواء كان الأمر دائراً بين الأقلّ والأكثر أو المتباينين فضلاً عن الشبهة المصداقيّة. وإن كان نظرياً فحاله حال القرينة المنفصلة في عدم

منعها عن التمسّك بالعموم في الشبهات الحكميّة فيما إذا كان أمر المخصّص دائراً بين الأقلّ والأكثر، وتفصيل الكلام وبيان النقض والإبرام في محلّه.

والغرض من التعرّض في المقام هو بيان أنّ حكم العقل بعدم الحكم الفعلي في موارد الخروج عن محلّ الابتلاء من أيّ القسمين، وعلى تقديركونه من قبيل الثاني فهل هو من قبيل أحكامه الضروريّة أو النظريّة؟

فنقول: الحقّ في المقام هو كون حكم العقل من قبيل حكمه في موارد استكشاف الملاكات، لا من قبيل حكمه على العناوين، وذلك فإنّ الملاك في كون حكم العقل من القسم الأوّل هو كون الأمر المعتبر في فعليّة التكليف ممّا لا يصحّ للشارع أن يوكل إحرازه إلى المكلّفين على خلاف الموضوعات المأخوذة في القضايا الحقيقيّة. وحيث إنّ إحرازكون مورد ممّا يحسن فيه التكليف أو لا ليس ممّا يصحّ إيكاله إلى المكلّف، فلا محالة يكون اعتباره من قبيل ما يلزم على الشارع إحرازه وجعل التكليف على طبقه، نظير المصالح والمفاسد، ولا ينحصر حكمه في موارد استكشاف الملاكات بخصوص باب المصالح والمفاسد حتّى يتوهّم عدم كون محلّ الكلام من هذا القبيل، بل الميزان فيه هو ما عرفت. وعليه فإذا أحرز العقل خروج مورد عن محلّ الابتلاء فيقطع بعدم الحكم الفعلي فيه إمّا للغويّة التكليف من دون القدرة العاديّة على المخالفة، وإمّا من جهة عدم تماميّة ملاك النهي والزجر في مورد عدم القدرة على الفعل، كما عرفت.

وأمّا إذا شكّ في ذلك لأجل الشبهة المصداقيّة أو المفهوميّة فحسن التكليف الفعلي وإن كان مشكوكاً في مورده لا محالة إلّا أنّ الإطلاقات تكون رافعة للشكّ وموجبة لثبوت التكليف الفعلي فيه، فإنّ خروج مورد عن تحت الخطاب لاستقلال العقل بعدم الملاك فيه لا يوجب رفع اليد عنها في الموارد المشكوكة.

فإن قيل: التمسّك بالإطلاق إنّما يصحّ فيما إذا شكّ في فعليّة الإطلاق بعد الفراغ عن صحّته في مقام الثبوت، فإنّ الإطلاق اللفظي إنّما يكشف عن الإطلاق الواقعي فيما أمكن الإطلاق واقعاً، ومع الشكّ فيه لاحتمال عدم حسن الخطاب في نفس الأمر-كما في المقام- لا يبقى مجال للتمسّك به في عالم الإثبات.

فإنّه يقال: إذا فرض أنّ الشكّ في حسن الخطاب إنّما نشأ من الشكّ في وجود ما يكون إحرازه بيد الشارع، وخارجاً عمّا يرجع إحرازه إلى المكلّف، فبنفس الإطلاق في مقام الإثبات وعدم التقييد يحرز حسن الخطاب وإطلاقه، كبقيّة موارد الشكّ في وجود الملاكات، أترى من نفسك أنّك تتوقّف في التمسّك بالإطلاق فيما إذا شككت في اشتمال بعض الأفراد على المصلحة، بل مع احتمال اشتماله على المفسدة أيضاً، مع أنّه يحتمل فيه عدم حسن الأمر بل قبحه، وليس ذلك إلّا من جهة حجّيّة ظاهر كلام المولى وكشفه عن مراده الواقعي إلّا فيما كان هناك قرينة على خلافه. ففي محلّ الكلام يكون نفس الإطلاق رافعاً للشكّ وموجباً لثبوت الحكم الفعلي في المورد المشكوك لعدم قيام حجّة على خلافه، ولازم ذلك هو تنجيز العلم الإجمالي إلّا فيما ثبت خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء.

فإن قلت: إنّ شرطيّة كون متعلّق التكليف في محلّ الابتلاء إنّما تكون في مرحلة التنجيز دون الجعل، ومن المعلوم أنّه إنّما يتمسّك بالإطلاق لرفع الشكّ الراجع إلى مرحلة الجعل دون الامتثال.

قلت: قد عرفت أنّ اعتبار الابتلاء في فعليّة التكليف إنّما هو من فروع اعتبار القدرة فيها. ومن الضروري أنّ شرطيّة القدرة له أجنبيّة عن مرحلة التنجيز بالكلّيّة، بل شرط التنجيز منحصر بحكم العقل بالوصول، فإنّه بعد ما تمّت فعليّة التكليف

بفعليّة شرائطه يحكم العقل بعدم صحّة العقاب على مخالفته قبل وصوله، وأين ذلك من القدرة التي لا يكون التكليف مع عدمها قابلاً للفعليّة.

وبعبارة واضحة: شرط التنجيز لا بدّ وأن يكون انقسام التكليف بالإضافة إليه من الانقسامات الثانويّة حتّى لا يمكن الإطلاق والتقييد فيه في مرحلة الجعل كالعلم بالتكليف ونحوه، ومن المعلوم أنّ كون المورد محلّاً للابتلاء وعدمه من الانقسامات الأوّليّة السابقة على التكليف، فلا بدّ من الإطلاق أو التقييد، فإذا شكّ في التقييد فلا محالة يتمسّك بالإطلاق في مرحلة الجعل.

ثمّ إنّه على تقدير كون الحكم العقلي في المقام من قبيل حكمه على العناوين الموجبة لتقييد موضوعات الإطلاقات المانع عن التمسّك بها في الشبهات المصداقيّة فهل هو من قبيل أحكامه الضروريّة حتّى يكون حاله حال القرينة المتّصلة الساري إجمالها إلى العامّ، أو من قبيل أحكامه النظريّة فيتمسّك بها في موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر؟ الحقّ هو الثاني، لما عرفت من أنّ اعتبار القدرة العاديّة على المخالفة في خصوص التكاليف التحريميّة يحتاج إلى إعمال نظر وإقامة برهان كما برهنا عليه بما لا مزيد عليه، وليس ذلك من قبيل أحكامه الضروريّة الغير المحتاجة إلى إقامة الدليل عليه، ومقتضى ذلك هو التمسّك بإطلاقات أدلّة المحرّمات في موارد الشكّ في الخروج عن الابتلاء من جهة الشبهة المفهوميّة، فيقتصر في التقييد على المراتب المتيقّنة، كما هو الحال في المخصّصات اللفظيّة.

وتوهّم: عدم جواز التمسّك بالعموم أو الإطلاق عند إجمال المخصّص المنفصل مطلقاً ولو كان دائراً بين الأقلّ والأكثر نظراً إلى أنّه يوجب تعنون العامّ والمطلق لا محالة فيسري إجماله إليهما كما في القرينة المتّصلة، قد مرّ دفعه بما لا مزيد عليه في محلّه، فراجع.

فتحصّل: من جميع ما ذكرناه صحّة التمسّك بالمطلقات في الموارد المشكوكة في دخوله في محلّ الابتلاء وعدمه من جهة الشبهة المفهوميّة مطلقاً، ومن جهة الشبهة المصداقيّة على المختار من كون الحكم العقلي في المقام من قبيل حكمه في موارد استكشاف الملاكات دون حكمه على العناوين.

كما أنّه ظهر منه فساد ما بنينا عليه في الدورة السابقة من كون تنجيز العلم الإجمالي في موارد الشبهة لأجل وجود الملاك الملزم في البين، واستقلال العقل بلزوم تحصيله ما لم يجزم بالعجز كما في موارد الشكّ في القدرة المعتبرة في التكليف عقلاً، فإنك قد عرفت أنّ القدرة على المخالفة عقليّة وعاديّة لا بدّ وأن يكون لها دخل في ملاك النهي والزجر، فمع الشكّ فيها يكون الملاك كالخطاب مشكوكاً فيه لا محالة.

ثمّ إنّه لا ريب في لحوق القدرة الشرعيّة بالقدرة العقليّة في اعتبارها في تنجيز العلم الإجمالي في تمام الأطراف، فلو كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء لعدم القدرة الشرعيّة فيه -كما إذا كان ملك الغير ولم يجز التصرّف فيه شرعاً- فعلم بوقوع النجاسة فيه أو فيما هو ملكه وتحت تصرّفه، فلا أثر لمثل هذا العلم، ضرورة أنّ ملك الغير بعد فرض عدم قدرة المكلّف على التصرّف فيه خارج عن محلّ ابتلائه، فيكون الأصل النافي الجاري في الطرف الآخر بلا معارض.

نعم، إذا فرض كونه محلّاً للابتلاء كما إذا فرض معرضيّته للبيع، وفرض عدم جواز شرائه مع وصف نجاسته، فالعلم الإجمالي بعدم جواز التصرّف في ملكه أو حرمة شراء مال الغير يكون منجّزاً لا محالة.

وبالجملة، الميزان في التنجيز هو كون كلّ من الأطراف بحيث يصحّ من المولى توجيه الخطاب إليه بخصوصه على تقدير كونه معلوماً تفصيلاً، فلا بدّ من اعتبار القدرة على ارتكاب كلّ من الأطراف عقلاً وعادة وشرعاً.

نعم، مجرّد انتراك بعض الأطراف للاستغناء عنه مع القدرة على الارتكاب لا يكون بمانع عن التنجيز، لما عرفت من أنّ الترك الإرادي لا يوجب جعل الشيء غير مقدور عليه حتّى لا يمكن توجه الخطاب إليه.

وأمّا الانتراك لخسّة الشيء وحقارته -كما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الترابين أحدهما معدّ للتيمّم به والآخر معرض عنه بالطبع، كالتراب الواقع في الأماكن الخسيسة- فهل يمنع عن تأثير العلم الإجمالي كما يظهر من العلّامة الأنصاري[1] ﷺ أولا؟ الحقّ هو الثاني فإنّ الترك لأجل الخسّة لا يوجب سلب القدرة عن الارتكاب ولو عادة، فيرجع إلى الترك الإرادي الذي عرفت عدم مانعيّته عن التنجيز.

فرع: إذا علم إجمالاً بوقوع نجاسة في الماء أو التراب مع انحصار الطهور بهما، فهل يجب عليه الوضوء فقط -نظراً إلى أنّ وجوب التيمّم في مرتبة متأخّرة عن وجوب الوضوء ففي المرتبة السابقة عليه لا علم له بتكليف فعلي على كلّ تقدير، فيكون الشكّ في النجاسة من حيث وجوب الوضوء شكّاً بدويّاً يجري فيه الأصل- أو لا يجب عليه شيء نظراً إلى أنّه لا أثر لطوليّة الحكم بعد كون كلّ من الماء والتراب مورداً لابتلائه وقدرته على ارتكابه فيجب الاجتناب عنهما فيجري عليه حكم فاقد الطهورين، أو يجب الجمع بين الوضوء والتيمّم، للتمكّن من تحصيل الطهارة وعدم علمه بتنجّس بدنه، لاحتمال نجاسة التراب، ولم يرد في المقام نصّ على الاجتناب عنهما، كما ورد في الماءين المشتبهين؟ وجوه، أقواها: الأوّل، ثمّ الأخير وإن كان الأحوط هو الجمع.

[الأمر الرابع: في حكم الملاقي لأحد الأطراف]

الأمر الرابع: إذا لاقى بعض أطراف العلم الإجمالي بالنجاسة شيئاً، فهل القاعدة تقتضي وجوب الاجتناب عنه وإجراء أحكام الملاقي عليه أم لا؟ وجهان.

---

١. فرائد الأُصول، ص ٢٥١-٢٥٢.

وقبل الخوض في بيان المختار ينبغي تقديم أمر وهو: أنّ الميزان في تنجيز العلم الإجمالي -كما عرفت- هو كونه علماً بالتكليف الفعلي على كلّ تقدير، فلا بدّ في تحقّقه عند تعلّق العلم بموضوع خارجي من كونه تمام الموضوع للحكم، أو تحقّق ما يتمّ به الموضوع في الطرفين، فإذا علم بوجود الخمر بين الإناءين، فلا أثر لهُ إلّا بالقياس إلى الآثار المترتّبة على نفس الخمر أو المترتّبة عليه بضميمة ما هو مفروض الوجود معه، فمثل وجوب الحدّ المترتّب على شرب المعلوم خمريّته عمداً لا يترتّب عند العلم بالخمريّة، لعدم العلم بتحقّق موضوعه لا تفصيلاً ولا إجمالاً.

وبالجملة، الميزان هو العلم بتحقّق الموضوع التامّ على كلّ تقدير، وهذا واضح لا سترة فيه، إلّا أنّ الإشكال في بعض صغرياته، ومن ثمّ وقع الإشكال في حكم الملاقي على ما ستعرف الحال فيه إن شاء الله تعالى.

ومن هنا توهّم بعضهم عدم وجوب الاجتناب عن الأثمار والمنافع المتجدّدة لبعض الأطراف، نظراً إلى أنّ الثمرة أو المنفعة المعدومتين فعلاً غير محكوم بشيء من الأحكام الوضعيّة والتكليفيّة، فإذا علم غصبيّة أحد الدارين ليس لأحدهما بالخصوص منفعة فعليّة أو بغصبيّة إحدى الشجرتين ليست إحداهما بمثرة فعلاً، فلا أثر للعلم بالقياس إلى المنفعة أو الثمرة المتجدّدتين، لعدم تحقّق موضوعهما عند العلم بالغصبيّة، فإنّ غصبيّة العين لا يترتّب عليها إلّا الأحكام المترتّبة على نفسها. وأمّا الأحكام المترتّبة على غصبيّة المنافع أو الأثمار فيتوقّف ترتّبها على تحقّق موضوعها الغير المحرز في المثال على الفرض، فتجري فيها أصالة الإباحة بلا معارض.

ولكنّه لا يخفى عليك فساده.

أمّا بالنسبة إلى الأحكام الوضعيّة فلما ستعرف في محلّه من أنّها مجعولات

بأنفسها، وغير منتزعة من أحكام تكليفيّة، فضمان المنافع والأثمار حكم مجعول فعلي مترتّب على غصبيّة الشجرة والدار، فإن تعلّق الغصب بشيء كما يوجب دخوله تحت الضمان، فكذلك يوجب دخول توابعه ولواحقه، ولو لم تكن بموجودة فعلاً، ففعليّة الحكم بالضمان -الذي هو الميزان في التنجيز- أجنبيّة عن فعليّة المنافع والأثمار.

وأمّا بالنسبة إلى الأحكام التكليفيّة فلأنّ فعليّتها وإن كانت تتوقّف على فعليّة موضوعاتها -كما هو ظاهر- إلّا أنّ المنافع والأثمار لكونها من شؤون الأعيان خارجاً، فملاك الحكم بحرمة التصرّف فيها عند تحقّق موضوعاتها يكون تامّاً من أوّل الأمر، فكما يكون العلم الإجمالي موجباً لتنجّز الأحكام المترتّبة على نفس الأعيان، فكذلك يوجب تنجّز الأحكام المترتّبة على ما يعدّ من شؤونها التابعة لها خطاباً وملاكاً. ومجرّد تأخّر وجود الشيء عن ظرف وجود العلم بعد تماميّة ملاك حكمه لا يكون مانعاً عن تنجيزه.

ومن هنا يعلم حال الأحكام الوضعيّة على القول بعدم استقلالها في الجعل أيضاً.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ نجاسة الملاقي للنجاسة إمّا أن تكون حكماً شرعيّاً تعبّديّاً ثابتاً لموضوعه في عرض الحكم بنجاسة ما لاقاه، أو تكون من شؤون نجاسته ومن جهة سراية النجاسة من الملاقى إلى الملاقي، كما إذا امتزج المائع المتنجّس بغيره من جنسه أو من غيره، فكما أنّ الامتزاج يوجب اتساع النجاسة وانبساطها في الأجزاء، فكذلك الملاقاة توجب الانبساط والاتّساع، فلا يكون الملاقي فرداً آخر من النجس في قبال ما لاقاه، بل نجاسته بعينها هي نجاسته، فإن قلنا بالأوّل فلا يجب الاجتناب عن الملاقي، لكونه فردا آخر شكّ في نجاسته. وإن قلنا بالثاني، وجب الاجتناب عنه.

[في مقدّمات لتحقيق المقام]

وتحقيق المقام إنّما يكون بتوضيح جهات:

[المقدّمة الأُولى: في أنّ النجاسة هل هي بالسراية أولا؟]

الأُولى: في بيان أنّ النجاسة بالسراية أولا؟ فقد استدلّ على السراية بوجوه:

الأوّل: أنّ العرف بعد حكم الشارع بنجاسة الملاقي يفهم سراية النجاسة إليه وانبساطها عليه، كما في صورة الامتزاج.

وفيه: أنّه لا طريق للعرف إلى فهم ذلك وعهدة دعوى فهمه على مدّعيها، بل غاية ما هناك أنّه حكم الشارع بنجاسة أُمور في حدّ ذواتها، وحكم بنجاسة أُمور أُخر بملاقاتها لها، وأين ذلك من السراية؟

الثاني: قوله تعالى: ﴿والرجز فاهجر﴾[1] بتقريب أنّ هجر الشيء لا يتحقّق إلّا مع الاجتناب عن ملاقيه أيضاً.

وفيه: منع واضح، فإنّ الآية لا دلالة فيها على نجاسة الملاقي فضلاً عن كون نجاستها من شؤون نجاسة ما لاقاه.

الثالث: رواية الكافي عن أبي جعفر ﷺ أنّه أتاه رجل فقال: وقعت فأرة في خابية فيها سمن أو زيت فما ترى في أكله؟ فقال أبو جعفر ﷺ: «لا تأكله» فقال الرجل: الفأرة أهون علي من أن أترك طعامي لأجلها، فقال له أبو جعفر ﷺ: «إنّك لم تستخفّ بالفأرة وإنّما استخففت بدينك إنّ الله حرّم الميتة من كلّ شيء»[2] إلى آخره، بتقريب أنّه ﷺ جعل عدم الاجتناب عن الطعام الذي وقع فيه الفأرة استخفافاً بتحريم الميتة، ولولا أنّ حرمة الشيء من جهة النجاسة -كما هي المستفادة من

---

١. المدثر: ٥.

٢. التهذيب، ج ١، ص ١٣٢٧/٤٢٠؛ الاستبصار، ج ١، ص ٦٠/٢٤؛ الوسائل، ج ١، ص ٢٠٦، الباب ٥ من أبواب الماء الضاف والمستعمل، الحديث ٢.

الرواية- مستلزمة لحرمة ملاقيه، وهي من شؤونه لما صحّ جعله استخفافاً بتحريم الميتة، بل غايته أن يكون استخفافاً بتحريم الطعام الملاقي لها، فتدلّ الرواية على أنّ وجوب الاجتناب عن الملاقي من شؤون وجوب الاجتناب عن ما لاقاه.

وقد أجاب العلّامة الأنصاري ﷺ -بعد تضعيف الرواية من جهة السند- بأنّ المراد من الحرمة فيها هي النجاسة، فإنّ حرمة الشيء لا تستلزم نجاسته فضلاً عن نجاسة ملاقيه[1].

وأنت خبير بأنّ مبنى الاستدلال على أنّ المستفاد من الرواية ملازمة حرمة الشيء من جهة نجاسته لحرمة ملاقيه، فكأنّه جعل من أحكام نجاسة الشيء حرمة ملاقيه، ونجاسته كحرمة نفسه. والمقصود من الاستدلال هو إثبات ذلك، لا أنّ مطلق حرمة الشيء مستلزمة لحرمة الملاقي حتّى يلزم تخصيص الأكثر، فيرفع اليد عن ظهور الرواية بإرادة النجاسة من الحرمة.

وأمّا تضعيف الرواية فليس في محلّه بعد ورودها في كتاب الكافي، فإنّ المناقشة في أخبار الكتب الأربعة -لا سيّما الكافي منها بعد كونها متلقّاة بالقبول بين الأصحاب- ساقطة من أصلها.

فالتحقيق في الجواب أن يقال: إنّ الظاهر من الرواية أنّ جعل الإمام ﷺ عدم وجوب الاجتناب عن الطعام استخفافاً بتحريم الميتة من جهة ما هو المرتكز في ذهن السائل من أنّ النجاسة القليلة لا توجب تنجّس الطعام الكثير بملاقاتها، بل لا بدّ فيه من التأثّر والتغيّر، فردعه الإمام ﷺ بأنّك ما استخففت بالفأرة لصغرها وإنّما استخففت بدينك، حيث إنّ الله تبارك وتعالى حرّم الميتة من كلّ شيء من دون فرق بين صغيره وكبيره، فما يترتّب على الميتة الكبيرة من تنجّس الملاقي يترتّب على

---

١. فرائد الأصول، ص ٢٥٣.

ميتة الفأرة أيضاً، فالرواية أجنبيّة عن محلّ الكلام بالكلّيّة.

نعم، لا يبعد أن يدّعى أنّ المرتكز في ذهن السائل بل مطلق أهل العرف أنّ تنجّس الملاقي من جهة السراية، إلّا أنّها غير مسلّمة، لاحتمال أن يكون تخيّل السائل لاعتبار غلبة النجاسة في الحكم بنجاسة الملاقي من جهة شرطيّة ذلك في المتأثّر بالملاقاة لا من جهة كون التنجيس من جهة السراية، كما هو المستفاد من الأدلّة الشرعيّة، فإنّ قولهم ﷺ: «إذا بلغ الماء قدر كرّ لا ينجّسه شيء»[1] ظاهر في أنّ تأثّر الملاقي من جهة الانفعال بالملاقاة، فكما أنّ المتنجّس الملاقي للكرّ يكون فرداً آخر من الطاهر من جهة الملاقاة، فكذلك الطاهر الملاقي للنجس يكون فرداً آخر من النجس بها، فيكون موضوع الحكم بالنجاسة مركّباً من الملاقاة وتنجّس ما لاقاه.

فتحصّل: أنّ الالتزام بالتنجيس من جهة السراية -مع أنّه لا يساعد عليه دليل- مخالف لظواهر الأدلّة أيضاً.

[المقدّمة الثانية: في أنّ الاجتناب عن ملاقي طرف الشبهة واجب بناءً على السراية]

الثانية: في بيان أنّ التنجيس لو كان من جهة السراية، لوجب الاجتناب عن ملاقي طرف الشبهة كنفس الطرف الملاقي، لما عرفت من أنّ العلم الإجمالي يوجب تنجّز معلومه بتمام ما له من الأثر من دون فرق بين الآثار المشتركة بين الطرفين وبين الأثر المختصّ بكلّ واحد من الأطراف إذا كان من آثار نفس المعلوم بالإجمال على تقدير وجوده في ذلك الطرف، وحيث إنّ المفروض كون وجوب الاجتناب عن الملاقي من آثار وجود النجاسة فيما لاقاه، فمقتضى العلم الإجمالي هو ترتيب تمام ما للنجاسة من الأثر، فيجب الاجتناب عن الملاقي أيضاً.

---

١. الكافي، ج ٣، ص ٢؛ التهذيب، ج ١، ص ٣٩-٤٠/١٠٧ و١٠٩/٢٢٦؛ الاستبصار، ج ١، ص ٦/٧-٣؛ الوسائل، ج ١، ص ١٥٨-١٥٩، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الاحاديث ١ و٦.

فما عن المحقّق صاحب الكفاية ﷺ في تعليقته: من أنّ تأخّر زمان الملاقاة عن العلم الإجمالي يوجب الشكّ في حدوث تكليف آخر مختصّ بأحد الطرفين فيتمسّك فيه بالبراءة[1] مدفوع: بأنّ تأخّر الوجود لا يمنع عن التنجّز بالعلم السابق إذا كان من آثار المعلوم إجمالاً، كما عرفت توضيحه في المقدمة.

[المقدّمة الثالثة: في استلزام القول بعدم السراية القول بعدم وجوب الاجتناب عن ملاقي بعض الأطراف]

الثالثة: أنّه إذا لم نقل بكون التنجيس من جهة السراية، فمقتضى القاعدة عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي لبعض الأطراف، وذلك لأنّ المفروض أنّ الملاقي على فرض نجاسته فرد آخر من النجس محكوم بحكم مستقلّ مغاير لحكم ما لاقاه، والمعلوم بالإجمال حكم مختصّ بخصوص الطرفين، ولا يسري منهما إلى غيرهما. فإذا شكّ في حدوث حكم آخر من جهة الشكّ في تحقّق موضوعه، فلا محالة يجري فيه البراءة.

وبعبارة أُخرى: إطاعة الحكم الثابت في الملاقي وعصيانه على تقدير وجوده لو فرض مغايرتها لإطاعة الحكم الثابت فيما لاقاه وعصيانه، فتنجّز أحد الحكمين بالعلم الإجمالي يكون أجنبيّاً عن تنجّز الآخر، والميزان في تنجّز كلّ تكليف هو تعلّق العلم به بخصوصه تفصيلاً أو إجمالاً.

فإن قلت: سلّمنا أنّ العلم الإجمالي بوجود النجاسة في البين لا يقتضي وجوب الاجتناب عن الملاقي إلّا أنّ هناك علمين آخرين يقتضي كلّ منهما وجوب الاجتناب عنه أيضاً، ضرورة أنّ العلم باتّحاد حكم الملاقي وما لاقاه واقعاً أوجب لنا العلم بنجاسة الملاقي أو الطرف الآخر كما فيما لاقاه. وإن شئت قلت: نعلم إجمالاً بنجاسة مجموع الأمرين: الملاقى وما لاقاه، أو الطرف الآخر.

---

١. حاشية فرائد الأُصول، ص ١٤٧.

قلت: العلم بنجاسة الملاقي أو الطرف الآخر إنّما يكون مؤثّراً فيما لو لم يكن الحكم في الطرف الآخر متنجّزاً بمنجّز سابق، لما عرفت سابقاً من أنّ تنجيز العلم الإجمالي يتوقّف على كون العلم علماً بالتكليف على كلّ تقدير، ومع تنجّز التكليف في أحد الطرفين بمنجّز شرعي أو عقلي لا يكون كذلك، بل يكون مرجعه إلى الشكّ في حدوث تكليف آخر غير المتنجّز سابقاً. وحيث إنّ المفروض في المقام ذلك، لتنجز الحكم في الطرف الآخر على تقدير وجوده بالعلم السابق فلا أثر لهذا العلم الإجمالي.

وأمّا العلم بنجاسة مجموع الملاقى وما لاقاه أو الطرف الآخر فلا أثر له أيضاً، فإنّ نجاسة الملاقى ونجاسة ما لاقاه ليستا في مرتبة واحدة، بل الشكّ في إحداهما مسبّب عن الشكّ في الأُخرى فالعلم بخطاب مردّد بين الطرفين سابق في الرتبة على الخطاب المشكوك أوجب تنجّز المعلوم، وسقوط الأُصول في أطرافه، فلم يبق إلّا الشكّ في خطاب متعلّق بخصوص الملاقي، ومن الضروري أنّ الأُصول إذا سقطت في ناحية الشكّ السببي فينتهي الأمر إلى الأصل الجاري في الشكّ المسبّبي.

ومنه يظهر أنّه لا فرق في عدم لزوم الاجتناب بين ما إذا كان الملاقاة سابقة على العلم الإجمالي أو لاحقة، فإنّ الميزان في خروج الملاقي عن أطراف العلم هو كون خطابه في طول خطاب ما لاقاه من غير دخل للتقدّم الزماني فيه أصلاً، وسيجيء له مزيد بيان إن شاء الله تعالى.

فإن قلت: سلّمنا أنّ نجاسة الملاقي مسبّبة عن نجاسة ما لاقاه إلّا أنّ طهارته ليست مسبّبة عن طهارته، فأصالة الطهارة الجارية في الملاقي تكون في عرض الأصل الجاري فيما لاقاه من دون مسبّبيّة في البين، وعليه يكون كلّ منهما ساقطاً بالمعارضة مع الأصل الجاري في الطرف الآخر.

قلت: طهارة الملاقي وإن لم تكن مسبّبة عن طهارة ما لاقاه إلّا أنّ الأصلين الجاريين فيهما ليسا في مرتبة واحدة، بل الأصل الجاري في الملاقي محكوم بالأصل الجاري فيما لاقاه على تقدير جريانه، وذلك لما مرّ مراراً من عدم الفرق في جريان الأصل بين ترتّب الأثر على نفس مؤدّاه أو على نقيضه. وحيث إنّ من آثار طهارة الشيء عدم تنجّس ملاقيه فجريان أصالة الطهارة في الطرف لا يبقي مجالاً لجريان أصالة الطهارة في ملاقيه، فإنّه يحكم عليه بعدم النجاسة شرعاً، فلا يبقى شكّ فيها حتّى يرجع فيه إلى الأصل.

نعم، لو فرضنا سقوط الأصل فيه -كما في المقام- فينتهي الأمر إلى الأصل المسبّبي كما عرفت.

فإن قلت: قد ذكرت سابقاً إنّ مقتضى العلم الإجمالي سقوط الأُصول الطوليّة كلّها بمعارضة الأصل في الطرف الآخر، وأنّه لا تصل النوبة إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم، فإذا فرضنا أنّ أحد طرفي العلم كان معلوم الطهارة سابقاً، فلا يمكن جعل المعارضة بين الاستصحاب في طرفه وقاعدة الطهارة في الطرف الآخر حتّى يرجع إلى أصالة الطهارة في ذاك الطرف، بل يكون الاستصحاب والقاعدة معاً طرفاً للمعارضة مع الأصل في الطرف الآخر، وعلى ذلك كيف يستقيم الرجوع إلى الأصل المحكوم في المقام بعد سقوط الأصل الحاكم!؟

قلت: قد ذكرنا هناك أنّ سقوط الأُصول الطوليّة يختصّ بما إذا كانت جارية في موضوع واحد كما في المثال، وأمّا فيما إذا جرت في موضوعات متعدّدة فلا مناص عن الرجوع إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الحاكم، فراجع.

فتحصّل: أنّه بناءً على كون التنجيس لا من جهة السراية، فلا ريب في عدم وجوب الاجتناب عن ملاقي بعض أطراف العلم، بل المرجع فيه هي أصالة الطهارة.

[المقدّمة الرابعة: في عدم لزوم الاجتناب عن ملاقي الطرف إذا شكّ في أنّ التنجيس بالسراية أم لا]

الرابعة: إذا شكّ في أنّ التنجيس من جهة السراية أم لا، فهل القاعدة تقتضي وجوب الاجتناب عن الملاقي أم لا؟ الحقّ هو الثاني.

ولا بدّ في توضيحه من تقديم مقدّمة، وهي أنّه إذا دار الأمر بين شرطيّة ضدّ ومانعيّة الآخر، فتارة يكونان من قبيل الضدّين اللذين ليس لهما ثالث، وأُخرى لا يكونان كذلك، وعلى الثاني فلا ريب في جواز الرجوع إلى البراءة عن الشرطيّة المشكوكة، كما إذا دار الأمر بين شرطيّة السورة في الصلاة بشرط لا ومانعيّة القرآن فيها، فإنّه يمكن فرض الصلاة خالية عنهما، إذ بطلان الصلاة مع القران معلوم تفصيلاً، سواء كان من جهة وجود المانع أو لفقدان الشرط، وبطلانها خالية عن السورة مشكوك، فيرجع فيه إلى البراءة على ما هو الحال في مطلق دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر.

وأمّا على الأوّل فلا مجال لجريان حديث الرفع بالقياس إلى الشرطيّة بعد اشتراك المانعيّة والشرطيّة في الآثار، وعدم اختصاص واحد منهما بخصوص أثر شرعي، فإذا علم شرطيّة الإخفات في الصلاة أو مانعيّة الجهر، فكما يترتّب البطلان في فرض الجهر على مانعيّته، فكذلك يترتّب على شرطيّة الإخفات أيضاً، فلا أثر مشكوك يترتّب على نفس الشرطيّة، فيرجع فيه إلى البراءة، وهذا المقدار ممّا لا شبهة فيه، إلّا أنّ الإشكال في جواز الرجوع إلى البراءة بالنسبة إلى الآثار المترتّبة على الشك.

مثلاً: إذا فرضنا أنّ شرطيّة الشيء اقتضت وجوب إحرازه عند الشكّ في وجوده اما شرعاً أو عقلاً من باب وجوب المقدّمة العلميّة، ولكن مانعيّة الضدّ لا تقتضي إحراز عدمه بناءً على الاكتفاء بأصالة عدم المانع عند الشكّ في وجوده، فهل يمكن الرجوع إلى حديث الرفع عند دوران الأمر بين شرطيّة شيء ومانعيّة ضدّه في رفع

الشرطيّة بلحاظ هذا الأثر المترتّب على الشكّ أم لا؟ مقتضى ما اخترناه في الدورة السابقة هو العدم، نظراً إلى أنّ المرفوع بحديث الرفع لا بدّ وأن يكون حكماً مجهولاً مجعولاً شرعيّاً يكون في رفعه المنّة والسعة، ومثل هذا الأثر المترتّب على الشكّ إمّا أن لا يكون حكماً شرعيّاً أو لا يكون حكماً واقعيّاً مجهولاً، بل هو حكم طريقي مترتّب على نفس عنوان الشكّ، فلا يكون قابلاً للارتفاع بحديث الرفع، ولكنّ الصحيح هو جواز الرجوع إليه ولو من جهة نفي مثل هذا الأثر، فإن الالتزام بلزوم كون المرفوع حكماً مجعولاً شرعيّاً بلا ملزم، بل اللازم هو كون المجهول تحت اختيار الشارع وضعاً ورفعاً، وكان في رفعه المنّة والتوسعة. وحيث إنّ الشرطيّة يترتّب عليها من التضييق ما لا يترتّب على المانعيّة وهو مجهول على الفرض فلا مانع من الرجوع إلى حديث الرفع من هذه الجهة. على أنّا لو سلّمنا لزوم ذلك، فلنا أن نرجع إليه في رفع نفس الشرطيّة التي هي من الأحكام الشرعيّة لكن بلحاظ خصوص هذا الأثر لا مطلقاً، فالأثر المترتّب على الشكّ سواء كان من الأحكام الظاهريّة أو من الأحكام العقليّة يصحّ التمسّك بحديث الرفع في ارتفاعه ولو من جهة رفع سببه ومنشئه، فعند الدوران المذكور يحكم بعدم لزوم الإحراز الذي يترتّب على الشكّ في وجود الشرط المفروغ عن شرطيته.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إذا علم ملاقاة شيء للنجاسة وشكّ في أنّ التنجيس من جهة الملاقاة أو السراية فلا ريب في عدم جواز الرجوع إلى أصل يحرز به عدم السراية، فإنّ النجاسة على كلا التقديرين متيقّنة، وليس لخصوص السراية أثر عملي يتمسّك في رفعه بحديث الرفع، وأمّا إذا لم يعلم ذلك -كما في محلّ الكلام- فإنّ المفروض تحقّق الملاقاة مع بعض الأطراف بالخصوص فللنجاسة من جهة السراية أثر ظاهر إذ المفروض وجوب الاجتناب عن الملاقي أيضاً على هذا التقدير فالشكّ

في كون النجاسة بالسراية يوجب الشكّ في وجوب الاجتناب عن الملاقي فيرجع فيه إلى حديث الرفع إمّا بلحاظ الحكم الظاهري المشكوك المترتّب على الشكّ ولو كان عقليّاً فضلاً عمّا إذا كان شرعيّاً، وإمّا بلحاظ الحكم الواقعي المجهول من جهة هذا الأثر، إذ المفروض هو الجهل بكون لزوم الاجتناب عن الملاقي من آثار نجاسة ما لاقاه، وترتّب الأثر عليه ولو بلحاظ حال الشكّ، كما في الشكّ في الشرطيّة والمانعيّة بعينه فافهمه واغتنم.

فتحصّل أنّ القائل بلزوم الاجتناب عن الملاقي في المقام لا بدّ له من إقامة الدليل على السراية، وإلّا فمقتضى الأصل هو عدم وجوب الاجتناب عنه.

تكملة وتبصرة

قد ذكرنا سابقاً وأشرنا إليه في المقام أنّ الميزان في تنجيز العلم الإجمالي هو كونه علماً بتكليف فعلي على كلّ تقدير، فلو لم يكن كذلك بل كان بعض الأطراف ممّا تنجّز التكليف فيه بمنجّز سابق عقلي أو شرعي، فلا محالة لا يكون للعلم حينئذ تأثير، لاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال على ذلك الطرف، فيخرج بذلك عن كونه علماً بالتكليف على كلّ تقدير.

ثمّ إنّ الميزان في تنجيز العلم -كما عرفت- بصفة كاشفيّته وطريقيّته لا بوجود نفسه ممّا هي صفة خاصّة، فلو تعلّق العلم بمعلوم سابق فلا بدّ من ترتيب الأثر من ذلك الزمان دون زمان حدوثه. وعليه يترتّب أنّه لو علم نجاسة أحد الإناءين يوم السبت ثمّ علم يوم الأحد بوقوع نجاسته مردّدة بين إناء ثالث وواحد معيّن من ذاك الإناءين في يوم الجمعة، لما وجب الاجتناب إلّا عن طرفي العلم الثاني وإن كان متأخّراً وجوداً إذ به يخرج العلم الأوّل عن كونه علماً بالتكليف مطلقاً، ويكون موجباً لانحلاله، فالميزان في تأثير العلم وعدمه هو سبق المعلوم وعدمه دون نفسه.

ومنه يظهر أنّه في فرض ملاقاة ما هو طرف للعلم الأوّل خاصّة للإناء الثالث في المثال لا يجب الاجتناب عنه بناءً على ما اخترناه من عدم وجوب الاجتناب عن ملاقي بعض الأطراف.

نعم، لا يبعد أن يكون لتقدّم نفس صفة العلم زماناً دخل في تأثيره فيما إذا لم يكن بين أحد المعلومين سبق وتأخّر، فإذا كان متعلّق كلّ من الإناءين في مفروض المثال هو نجاسة أحد الطرفين يوم السبت، فلا محالة يكون العلم الأوّل مؤثّراً من حينه، ولا يكون العلم الثاني قابلاً لأن ينحلّ به العلم الأوّل، فيخرج الثاني عن كونه علما بالتكليف مطلقاً، فالميزان في التأثير بسبق المعلوم إن كان، وإلّا فبسبق العلم نفسه.

ثمّ إنّه لا فرق في سبق أحد المعلومين على الآخر بين سبقه عليه بالزمان، كما في مفروض المثال أو بالرتبة، كما إذا فرض الملاقاة سابقاً على العلم الإجمالي، فإنّ العلم بنجاسة الملاقى -بالفتح- وطرفه وإن كان مقارنا مع العلم بنجاسة الملاقي وذاك الطرف زماناً إلّا أنّ الشكّ في نجاسة الملاقي حيث كان ناشئاً عن الشكّ في نجاسة ما لاقاه ففي مرتّبة سابقة على الملاقاة يعلم بنجاسة متنجّزة في الطرفين، فالتكليف في أحد طرفي العلم الثاني يكون منجّزاً في مرتبة سابقة على العلم فلا يكون علماً بالتكليف مطلقاً.

نعم، لو فرضنا خروج الملاقى عن محلّ الابتلاء في المثال ولم يكن العلم بنجاسته أو بنجاسة الطرف الآخر منجّزاً للتكليف المعلوم، فلا محالة يكون العلم الثاني مؤثّراً ما دام تكون الحال هذه فإذا فرض رجوعه إلى محلّ الابتلاء فيكون العلم بنجاسته أو الطرف الآخر السابق في الرتبة على العلم الثاني مؤثّراً لا محالة، ويخرج به العلم الثاني عن التأثير ويكون موجباً لانحلاله.

ومن جميع ما ذكرناه يظهر أنّ ما أفاده المحقّق صاحب الكفاية ﷺ: من تقسيم

الملاقي إلى أقسام، والالتزام بوجوب الاجتناب عنه فقط في بعض الصور، كما إذا علم أوّلاً نجاسة الملاقي أو الطرف الآخر ثمّ علم بالملاقاة وبنجاسة ما لاقاه أو الطرف الآخر وأنّ الملاقي على تقدير نجاسته ليس له سبب إلّا نجاسة ما لاقاه، أو علم الملاقاة ونجاسة مردّدة بين الملاقى والطرف الآخر ولكن كان الملاقى خارجاً عن الابتلاء حال العلم ثمّ عاد إليه، أو مع الاجتناب ممّا لاقاه أيضاً، كما إذا علم الملاقاة أوّلاً ثمّ حدث العلم بالنجاسة مع كون كلّ من الملاقى وما لاقاه في محلّ الابتلاء[1] لا يمكن مساعدته بوجه، لما عرفت من عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي في شيء من هذه الصور، وكان ما أفاده ﷺ مبني على تخيّل كفاية منجّزية العلم حدوثاً للبقاء أيضاً، وعلى كون الميزان في تأثير العلم هو سبق نفس صفة العلم زماناً، وقد ظهر لك فساد كلّ منهما، وأنّ الميزان هو سبق المعلوم ولو كان بالرتبة فلا موجب للاجتناب عنه في شيء من الصور، أو على ما اختاره، وأسّسه من تصوّر مراتب للأحكام، وأنّ الحكم بعد وجود موضوعه ربما لا يكون فعليّاً، بل يبقى على ما هو عليه من الإنشائيّة، وتكون تماميّة فعليّته بتعلّق العلم به، فإنّه على ذلك لا يكون التكليف فعليّاً إلّا ظرف تعلّق العلم به. فإذا علم نجاسة الملاقى أو الطرف فلا يكون التكليف الفعلي إلّا بينهما، فلو علم بعد ذلك تحقّق الملاقاة والعلم بنجاسة مردّدة بين الطرف الآخر وما لاقاه سابقة على الملاقاة، فلا يكون له أثر، إذ المفروض تنجّز بعض أطرافه بالعلم السابق، والمفروض عدم فعليّة التكليف المعلوم به قبل حدوثه، فيخرج عن كونه علماً بالتكليف مطلقاً.

ومنه يظهر الحال في الصورة الثانية وأنّ الملاقى إذا عاد إلى محلّ الابتلاء، لا يجب الاجتناب عنه، إذ لا يحدث به العلم بالتكليف الفعلي، فيجب الاجتناب عن

---

١. كفاية الأُصول، ص ٤١١-٤١٢.

الملاقي والطرف الآخر ليس إلّا، كما أنّه إذا كان العلم بالنجاسة بعد العلم بالملاقاة وكون كلّ من الملاقي وما لاقاه في محلّ الابتلاء فالتكليف الفعلي يكون مردّداً بين أن يكون في الطرف الآخر أو في مجموع الملاقى وما لاقاه، فيجب الاجتناب من الجميع لوحدة زمان العلم بالقياس إلى الجميع.

لكنّك قد عرفت مراراً فساد ما أسسه، وأنّه لا معنى لفعليّة الحكم إلّا وجود موضوعه خارجاً الذي أُخذ مفروض الوجود حين إنشائه من دون مدخليّة لعلم المكلّف وجهله. وعليه يكون العلم بالتكليف الفعلي بين الملاقى والطرف مؤثّراً في جميع الصور، ولا يبقى للعلم بنجاسة الملاقي والطرف الآخر أثر أصلاً، تقارن العلمان أو تأخّر أحدهما عن الآخر، لما عرفت من أنّ المدار على سبق التكليف المعلوم دون نفس صفة العلم.

[الأمر الخامس: في الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف وله صور]

الأمر الخامس: إذا اضطرّ إلى ارتكاب بعض أطراف العلم الإجمالي، فإمّا أن يكون الاضطرار إلى البعض المعيّن أو إلى الغير المعيّن، وعلى التقديرين فإمّا أن يكون الاضطرار بعد حدوث التكليف وفعليّته أو قبله، وعلى الأوّل فإمّا أن يكون قبل حصول العلم أو بعده أو معه فهنا صور:

الصورة الأُولى: ما إذا كان الاضطرار إلى البعض المعيّن قبل حدوث التكليف وفعليّته، كما إذا حصل الاضطرار إلى شرب أحد المائعين قبل وقوع النجاسة في أحدهما لا بعينه. ولا ريب في عدم وجوب الاجتناب عن شيء منهما، لعدم كون العلم علماً بالتكليف مع احتمال انطباق المعلوم على الطرف المضطرّ إليه، فيبقى احتمال حدوث التكليف في الطرف الآخر، فيرجع فيه إلى الأصل.

الصورة الثانية: ما إذا كان الاضطرار إلى المعيّن بعد حدوث التكليف وقبل العلم

به، كما إذا علم بعد الاضطرار بوقوع النجاسة في أحدهما قبل حصول الاضطرار، فقد يقال فيه بوجوب الاجتناب عن الآخر -كما كان هو المختار لشيخنا الأُستاذ دام ظلّه في بعض دوراته السابقة- بتقريب أنّ العلم بالتكليف كما مرّ إنّما يكون مؤثّراً في التنجيز من جهة طريقيّته وكاشفيّته لا بما أنّه صفة خاصّة. وحيث إنّ المفروض في المقام تعلّق العلم بثبوت التكليف قبل حصول الاضطرار، فلو كان في الطرف المضطرّ إليه فلا محالة يسقط بحدوث الاضطرار، لكونه رافعاً له، ولو كان في الطرف الآخر فهو باق على حاله من دون عروض مسقط، فالشكّ في انطباقه على الطرفين يرجع إلى الشكّ في سقوط التكليف المعلوم بعد ثبوته. ومن المعلوم أنّ المرجع فيه هو الاشتغال دون البراءة، فلا بدّ من الاجتناب عن الطرف الآخر حتّى يقطع بالامتثال.

وقد أشكل عليه دام ظلّه في هذه الدورة بوجوه:

الأوّل: أنّ جعل المقام من قبيل الشكّ في المسقط إنّما نشأ من خلط الشكّ في تحقّق الاضطرار المسقط للتكليف الثابت بالشكّ في ثبوت التكليف وسقوطه بالاضطرار.

بيانه: أنّ احتمال انطباق المعلوم بالإجمال في المقام على الطرف الغير المضطرّ إليه وإن كان موجباً لاحتمال بقاء التكليف وعدم سقوطه وجداناً إلّا أنّ تحقّق التكليف فيه مشكوك من أوّل الأمر، فكما يحتمل تحقّقه فيه، فكذلك يحتمل تحقّقه في الطرف الآخر المضطرّ إليه، فليس هناك علم بتكليف فعلي شخصي يحتمل سقوطه وبقاؤه حتّى يتمسّك بقاعدة الاشتغال، بل التكليف مردّد بين ما هو مقطوع البقاء وما هو مقطوع الارتفاع، فأين هناك تكليف فعلي يشكّ في سقوطه؟

وتوهّم: أنّ التكليف المعلوم بالإجمال الجامع بين الطرفين تكليف معلوم شكّ في سقوطه فيتمسّك فيه بقاعدة الاشتغال كما يتمسّك بالاستصحاب الكلّيّ فيما هو

نظير المقام، مدفوع بأنّ التكليف المعلوم بالإجمال إنّما هو التكليف الفعلي على كلّ تقدير، وهو مقطوع الارتفاع بعد حدوث الاضطرار إلى أحدهما المعيّن، وما يحتمل بقاؤه هو التكليف المردّد تعلّقه بالطرف المضطرّ إليه حتّى يكون ساقطاً أو بالطرف الآخر حتّى يكون باقياً، فليس هنا تكليف يقيني شكّ في بقائه، فالتمسّك بقاعدة الاشتغال هنا كالتمسّك باستصحاب الفرد المردّد في نظائر المقام، فكما لا نقول به فيها، فكذلك لا نقول بها في المقام.

وبالجملة، الشكّ في سقوط التكليف بعد ثبوته وإن كان مورداً لقاعدة الاشتغال لا محالة إلّا أنّ المقام ليس من هذا القبيل، بل من قبيل الشكّ في ثبوت التكليف في غير الطرف المضطرّ إليه، فيرجع فيه إلى البراءة.

الثاني: إنّا قد ذكرنا مراراً أنّ تنجيز العلم الإجمالي يتوقّف على تعارض الأُصول وتساقطها لا محالة، وحيث إنّ الطرف المضطرّ إليه لم ينجّز التكليف فيه في زمان، لعدم العلم به قبل الاضطرار وحصول الاضطرار فيه بعد تحقّقه فلا مانع عن الرجوع إلى الأصل في الطرف الآخر من غير معارض، فلا يبقى أثر للعلم الإجمالي.

الثالث: أنّ التقريب المتقدّم على تقدير تماميّته إنّما يجري في الاضطرار العقلي المستحيل معه التكليف. وأمّا في الاضطرار العادي العرفي الذي هو الموضوع في حديث الرفع -على ما مرّ بيانه في محلّه- فلا محالة يكون التكليف على تقدير وجوده فيه مرفوعاً شرعاً في الواقع على ما مرّ من أنّ حكومة حديث الرفع على الأدلّة الواقعيّة حكومة واقعيّة في غير ما لا يعلمون. وعليه يكون الاضطرار رافعاً لأصل التكليف واقعاً لا مسقطاً له، فلا يرجع الشكّ إلى الشكّ في المسقط الذي هو مورد لقاعدة الاشتغال.

فتحصّل أنّ حال الاضطرار إلى المعيّن قبل العلم كحال تلف بعض الأطراف

أو خروجه عن محلّ الابتلاء قبله، فكما لا ريب في عدم تنجيز العلم الإجمالي في موردهما فكذلك في المقام.

الصورة الثالثة: ما إذا كان الاضطرار إلى المعيّن مقارناً مع العلم الإجمالي، وحكمها وإن كان يظهر من سابقتها، لاشتراكهما في عدم العلم بالتكليف الفعلي فيهما إلّا أنّه ربّما يتوهّم فيها وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر، نظراً إلى أنّ وحدة زماني العلم والاضطرار أوجبت الوحدة في زماني التنجيز والمسقطيّة، فيرجع الشكّ في المقام إلى الشكّ في وجود المسقط مقارناً مع العلم بوجود التكليف المنجّز.

ويدفعه: أنّ الاضطرار إذا كان من حدود التكليف وقيوده فكيف يمكن فرض العلم بالتكليف المنجّز على كلّ تقدير مع مقارنة الاضطرار معه؟.

فإن قلت: الاضطرار وإن كان من حدود التكليف وقيوده والتكليف يسقط معه لا محالة إلّا أنّ المسقط له هو الاضطرار بمعناه الماضوي التحقّقي لا بمعناه التلبّسي الفعلي، ضرورة أنّ مسقطيّة الاضطرار للحكم إنّما تكون في مرتبة متأخّرة عنه. وعليه ففي مرتبة الاضطرار التلبّسي المقارن مع العلم نعلم بوجود تكليف فعلي منجّز على كلّ تقدير، إذ المفروض أنّ مرتبة السقوط بعد هذه المرتبة، فلا محالة يكون العلم الإجمالي منجّزاً للتكليف وإن لم يتعارض الأُصول في مورده، فإنّ تعارض الأُصول في مرتبة متأخّرة عن العلم، وهي مرتبة سقوط التكليف بالاضطرار فلا يتحقّق التعارض. وهذا من جملة الموارد التي ينفكّ العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي عن تعارض الأُصول وتساقطها.

قلت: قد ذكرنا مراراً أنّ فعليّة التكليف تتوقّف على إمكان الانبعاث عنه في الخارج، وحيث إنّ المفروض في المقام سقوط التكليف المقارن للاضطرار التلبّسي في الآن المتّصل به فلا يعقل تأثيره في الانبعاث فتستحيل فعليّته، فكما يستحيل تعارض الأُصول وتساقطها في مورده، فكذلك يستحيل العلم بالتكليف الفعلي معه.

الصورة الرابعة: ما إذا كان الاضطرار إلى المعيّن بعد العلم الإجمالي، والحقّ فيها وجوب الاجتناب عن غير الطرف المضطرّ إليه، كما في صورتي التلف والخروج عن محلّ الابتلاء بعد تنجّز التكليف في الأطراف، فإنّ العلم بالتكليف على الفرض أوجب تنجّز التكليف في أيّ من الأطراف كان من حيث حرمة المخالفة ووجوب الموافقة القطعيّتين، وحيث إنّه حصل الامتثال في الطرف المضطرّ إليه باجتنابه إلى زمان حصول الاضطرار الرافع للتكليف فلا بدّ من القطع بالامتثال في الطرف الآخر أيضاً.

وبعبارة أُخرى: التكليف المنجّز الثابت لا بدّ من الخروج عن عهدته بتحصيل الإطاعة اليقينيّة وهو لا يكون إلّا باجتناب الطرف المضطرّ إليه إلى زمان الاضطرار واجتناب الطرف الآخر مطلقاً، فيكون المقام من قبيل العلم بتكليف مردّد بين أن يكون محدوداً في طرف وغير محدود في الطرف الآخر، كالعلم بوجوب صلاة الجمعة المحدودة بما بعد الزوال بساعة -مثلاً- أو الظهر الغير المحدودة بزمان من جهة أصلها وإن كانت محدودة بآخر الوقت من جهة أدائيّتها، فكما لا ريب في تنجيز العلم الإجمالي للتكليف في مورده ولو بعد ساعة مع عدم العلم في حينه بوجود تكليف فعلي فكذلك في المقام.

والسرّ فيه ما عرفت من أنّ الشكّ في التكليف إنّما يكون مورداً للبراءة فيما إذا لم يكن متعلّقاً بتكليف متنجّز، وأمّا فيه -كما في محلّ الكلام- فلا بدّ من الرجوع إلى قاعدة الاشتغال تحصيلاً للبراءة اليقينيّة.

وبذلك يظهر ما في كلام المحقّق صاحب الكفاية ﷺ من تخيّل كون المقام من موارد الرجوع إلى البراءة، نظراً إلى أنّ الاضطرار لكونه من حدود التكليف وقيوده فلا محالة يكون التكليف مقيّداً من أوّل الأمر، فكما أنّ الاضطرار السابق يمنع عن حدوث العلم بالتكليف، فكذلك الاضطرار اللاحق يمنع عن بقائه، وبه

فرّق بين الاضطرار وفقدان بعض الأطراف، فحكم بوجوب الاجتناب عن الطرف الباقي في صورة الفقدان، لعدم كونه مثل الاضطرار مأخوذاً في موضوع التكليف حدّاً وقيداً[1].

وجه الظهور: أنّ الاضطرار وإن كان كما ذكره من حدود التكليف وقيوده إلّا أنّه لا يلزمه عدم وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر بعد حدوثه، فإنّ غاية ذلك هو كون المعلوم بالإجمال مردّداً بين التكليف المحدود في طرف والغير المحدود في طرف آخر فلا بدّ من وجوب واحد عنهما تحصيلاً للموافقة القطعيّة.

نعم، لو كان دوران الأمر بين المحدوديّة وعدمها في مورد واحد كان علم حرمة شيء في الجملة ولكن تردّد الأمر بين كونها محدودة وغير محدودة، فيمكن القول بالرجوع إلى البراءة في غير المقدار المتيقّن، لانحلال العلم الإجمالي إلى قضيّة متيقّنة وأُخرى مشكوكة، وأين ذلك من العلم بالتكليف المردّد بين كونه محدوداً في موضوع وغير محدود في موضوع آخر!؟

ثمّ إنّ ما أفاده: من عدم كون فقدان المكلّف به من قيود التكليف وحدوده، يظهر فساده ممّا ذكرناه في بحث الواجب المشروط من أنّ كلّ تكليف لا بدّ وأن يكون مشروطاً بالإضافة إلى وجود موضوعه، ويستحيل فيه الإطلاق بالقياس إلى حالتي الوجود والعدم، وحينئذ فلا فرق بين الاضطرار والتلف إلّا في أنّ الاشتراط في الأوّل شرعي وفي الثاني عقلي. ومن المعلوم أنّه لا يكون فارقاً فيما هو محلّ الكلام في المقام، لكن الذي يسهل الخطب أنّه ﷺ عدل في هامش الكتاب عنه، وبنى على لزوم الاحتياط[2]، كما اخترناه.

---

١. كفاية الأُصول، ص ٤٠٩-٤١٠.

٢. كفاية الأُصول، ص ٤٠٩ (الهامش).

الصورة الخامسة: ما إذا اضطرّ إلى ارتكاب البعض الغير المعيّن قبل حدوث التكليف فضلاً عن تعلّق العلم به، والحقّ فيها وجوب الاجتناب عن الزائد عن المقدار الذي يرتفع به الاضطرار، وذلك فإنّ التكليف المتحقّق بعد الاضطرار بتحقّق موضوعه يكون فعليّاً لا محالة على ما بيّنّاه في بحث الواجب المشروط من أنّ فعليّة كلّ تكليف إنّما هي بتحقّق موضوعه لا محالة، والمفروض عدم الاضطرار إلى ارتكابه، إذ الفرض إمكان رفعه بغيره المباح أيضاً، فلا مانع من فعليّة التكليف أصلاً. غاية الأمر أنّ المكلّف من جهة جهله به وجواز رفع اضطراره بما يختاره خارجاً يكون مخيّراً في التطبيق، فيكون مورد اختياره على فرض كونه الحرام واقعاً معذوراً في ارتكابه، وأمّا على فرض كونه مباحاً في الواقع المستلزم لكون الحرام غيره فلا مجوّز له في ارتكابه، إذ المفروض فعليّة التكليف فيه وعدم ما يوجب ترخيصه.

وبعبارة أُخرى: الاضطرار بالواحد لا بعينه إنّما يوجب الترخيص في عدم لزوم تحصيل العلم بالموافقة بترك الجميع، وأمّا تجويز ارتكاب الجميع بحيث يقطع بارتكاب الحرام الواقعي مع فرض عدم الاضطرار إليه بخصوصه فلا، فإنّ الاضطرار إنّما يلزمه رفع اليد عن امتثال التكليف بقدره دون الزائد عليه. ومن الواضح أنّه يرتفع برفع اليد عن لزوم الموافقة القطعيّة فلا موجب لتجويز المخالفة القطعيّة مع العلم بوجود التكليف وعدم الاضطرار إلى مخالفته، كما هو المفروض ونتيجة ذلك هو التكليف المتوسّط بين ما يلزم امتثاله مطلقاً وبين ما لا يلزم امتثاله أصلاً، كما في موارد الشبهات البدويّة، فإنّه على تقدير تحقّقه فيما يختاره المكلّف لدفع اضطراره فلا محالة يكون مخالفته معذوراً فيها. وأمّا على تقدير تحقّقه في غيره فلا موجب لتجويز مخالفته، فيبقى على ما هو عليه من الفعليّة والتنجيز.

ومن هنا يظهر الفرق بين صورتي الاضطرار إلى المعيّن وإلى غيره، فإنّه في

صورة الاضطرار إلى المعيّن يحتمل انطباق مورد التكليف عليه، ولازمه احتمال تعلّق الاضطرار إلى مخالفة نفس التكليف، فلا علم بوجود تكليف فعلي إذا كان الاضطرار قبل حدوث التكليف وقبل العلم به. وهذا بخلاف الاضطرار إلى غير المعيّن، فإنّه يقطع فيه بعدم الاضطرار إلى مخالفة التكليف، فإنّه على تقدير تميز الحرام لدفع الاضطرار بغيره، فالاضطرار بنفسه لا يوجب مخالفة التكليف ولو احتمالاً.

نعم، حيث إنّ المفروض الجهل بالحرام فلا محالة يجوز دفع الاضطرار بأيّ من الأطراف اختاره المكلّف في الخارج، فإن كان هو الحرام، فهو غير معاقب على مخالفته وإن كان غيره، فلا مجوّز له في ارتكابه، وهذا معنى ما ذكرناه من التوسّط في التكليف.

وبذلك ظهر فساد ما أفاده المحقّق صاحب الكفاية ﷺ من عدم تنجيز العلم الإجمالي في هذه الصورة، كما في صورة الاضطرار إلى المعيّن، نظراً إلى اشتراط تنجيزه بما إذا كان متعلّقاً بالحكم الفعلي على كلّ تقدير. وحيث إنّ الاضطرار مطلقاً مانع عن فعليّة التكليف على الإطلاق فلا يكون العلم منجّزاً ولا موجب لتنجيز غيره[1].

وجه الظهور أنّ فعليّة الحكم -كما مرّ مراراً- لا تتوقّف على أزيد من وجود موضوعه بحدوده وقيوده، وحيث إنّه في فرض الاضطرار إلى المعيّن لا يعلم ذلك، لاحتمال كون الحرام الواقعي هو المضطرّ إليه، والمفروض كون الاضطرار من القيود، فلا علم بوجود التكليف الفعلي على كلّ تقدير. وهذا بخلاف الاضطرار إلى غير المعيّن، فإن وجود موضوع التكليف فيه وعدم تعلّق الاضطرار به معلوم، فلا مناص عن فعليّة التكليف على كلّ تقدير. غاية الأمر معذوريّة المكلّف عن مخالفته في بعض التقادير، وأين ذلك من عدم العلم بالتكليف الفعلي!؟

نعم، فعليّة التكليف بالمعنى الذي يلتزم هو ﷺ به -من كون الحكم بمرتبة يلزم

---

١. كفاية الأُصول، ص ٤٠٨-٤٠٩.

على المولى إيصاله إلى المكلّفين ولو بالطرق الغير المتعارفة أو إيجاب الاحتياط عليهم، لعدم رضائه بالمخالفة من أيّ جهة فرضت- تنافي مع الترخيص في بعض الأطراف كما في المقام إلّا أنّه لا ملزم بالالتزام به مع عدم وجود حكم فعلي بهذا المعنى في شيء من الأحكام الشرعيّة، بل لازمه الالتزام بكون فعليّة الحكم فوق مقام تنجّزه.

وكيف كان فقد ظهر أنّ التحقيق يقتضي الالتزام بالمتوسّط في التكليف في موارد الاضطرار إلى غير المعيّن وإن كان الاضطرار قبل حدوث التكليف. ومنه يعلم الحال في باقي صور الاضطرار إلى غير المعيّن، فلا حاجة إلى إطالة الكلام فيه.

بقي الكلام في أنّ التوسّط في التكليف -الذي هو المختار عندنا وعند العلّامة الأنصاري[1] ﷺ في المقام- هل هو بمعنى التوسّط في نفسه أو في تنجّزه؟

فنقول: معنى التوسّط في نفس التكليف هو كون نفس التكليف الواقعي بحيث يكون باقياً على تقديره وساقطاً على تقدير آخر، كما في موارد الاضطرار إلى المعيّن بعد العلم الإجمالي، فإنّ موضوع التكليف على تقدير انطباقه على المضطرّ إليه يكون ساقطاً لا محالة، وعلى تقدير انطباقه على غيره يكون باقياً كذلك.

[في معنى التوسّط في التكليف]

ومعنى التوسّط في التنجيز هو كون الحكم الواقعي باقياً على حاله مطلقاً، إلّا أنّه كان بحيث يصحّ العقاب على مخالفته على تقدير دون تقدير، كما في موارد الأقلّ والأكثر على القول بالبراءة، فإنّ التكليف الثابت في مورده بحيث يصحّ العقاب على مخالفته إذا كانت مستندة إلى ترك الأجزاء والشرائط المعلومة، وأمّا إذا كانت مستندة إلى ترك غيرها من الأجزاء أو الشرائط المجهولة، فلا يصحّ العقاب على مخالفته، مع أنّه تكليف واحد شخصي على تقدير تعلّقه بالأقلّ أو الأكثر.

---

١. فرائد الأُصول، ص ٢٥٥.

ويظهر من العلّامة الأنصاري[١] ﷺ في المقام اختياره التوسّط في نفس التكليف، كما في الاضطرار إلى المعيّن.

وأشكل عليه الأُستاذ -دام ظلّه- في الدورة السابقة[٢] بما حاصله: أنّ الترخيص في موارد الاضطرار إلى غير المعيّن إذا كان مستنداً إلى نفس الاضطرار -كما في الاضطرار إلى المعيّن- فلا محالة يكون التكليف ساقطاً في مورده من أصله، لما عرفت من أنّ الاضطرار من حدود التكليف وقيوده، وأمّا إذا لم يكن مستنداً إليه فقط، بل كان هو المقتضي للترخيص والجزء الأخير للعلّة التامّة له هو الجهل بوجود الحرام، ضرورة أنّه لو كان معلوماً للزوم دفع الاضطرار بغيره، فالترخيص في ارتكاب أي من الأطراف اختاره المكلّف مستند إلى الجهل في مورد الاضطرار لا محالة. وعليه فلا يصادم الترخيص بقاء الحكم الواقعي على فعليّته على كلّ تقدير، غاية الأمر أنّه يكون معذوراً في مخالفته على تقدير انطباقه على ما اختاره، فيكون التوسّط في التنجيز لا في التكليف نفسه.

ولكنّه عدل عمّا اختاره سابقاً في الدورة الحاضرة وبنى على كون التوسّط في التكليف نفسه.

توضيح ذلك: أنّ الحكم الثابت حال الجهل تارة يكون حكماً ظاهريّاً مترتّباً على ثبوت الحكم الواقعي وفي طوله، كما في موارد الأُصول والأمارات. وأُخرى حكماً واقعيّاً في عرض الواقعي الأوّلي ومقيّداً له في مرتبته، فإنّا قد ذكرنا غير مرّة أنّ الأحكام الواقعيّة بالقياس إلى حالتي العلم والجهل بموضوعاتها وإن كانت قابلة للإطلاق والتقييد اللحاظيّين إلّا أنّها غير قابلة لهما بالقياس إلى حالتي العلم والجهل بأنفسها، فإن تقسيم المكلّف إلى العالم والجاهل بالحكم من التقسيمات الثانويّة

---

١. فرائد الأُصول، ص ٢٥٥.

٢. فوائد الأُصول، ج ٤، ص ١٠٨.

المترتّبة على الجعل، وقبل جعل الحكم على موضوعه لا معنى للعلم والجهل به، ولكنّه مع ذلك لا مناص عن الإطلاق أو التقييد بحسب النتيجة بلحاظ الدليل الآخر، فإن كان هناك دليل على عدم اختصاص الأحكام بخصوص العالمين فلا محالة تثبت نتيجة الإطلاق، وإذا فرض وجود الدليل على الاختصاص في مورد فلا مناص عن ثبوت نتيجة التقييد، وحيث إنّ المفروض في المقام ثبوت الترخيص الواقعي فيما يختاره المكلّف خارجاً، لأنّه مصداق المضطرّ إليه ويحمل عليه هذا العنوان بالحمل الشائع، فإذا كان موضوع الحرمة الواقعيّة منطبقاً عليه، فلا بدّ من سقوط حرمته في الواقع، ونتيجة ذلك تقييد الحكم الواقعي بما إذا لم يكن مصادفاً مع مورد الاضطرار، فيكون التوسّط في نفس التكليف دون تنجّزه.

فإن قلت: إذا كان الاضطرار إلى غير المعيّن موجباً للتوسّط في نفس التكليف -كما في الاضطرار إلى المعيّن- فلازمه عدم تنجيز العلم الإجمالي إذا كان الاضطرار قبل حدوث التكليف أو قبل العلم به، لعدم كون العلم حينئذ علماً بالتكليف على كلّ تقدير ضرورة احتمال انطباقه على مورد الاختيار، والمفروض عدم التكليف في طرفه في الواقع، فما هو الموجب للتفرقة بين الاضطرار إلى المعيّن والاضطرار إلى غيره؟

قلت: الفارق هو أنّ الاضطرار إلى المعيّن بنفسه رافع للتكليف عن مورده، فإذا كان سابقاً على العلم فلا محالة يكون مرجع العلم إلى الشكّ في ثبوت التكليف في الطرف الآخر، كما مرّ توضيحه. وهذا بخلاف الاضطرار إلى غير المعيّن، فإنّ رافع التكليف فيه منحصر باختيار المكلّف في مقام التطبيق، فإنّه على تقدير انطباق الحرام على مورد اختياره يكون التكليف فيه ساقطاً، فلا مقتضي للسقوط قبله، وعليه فالتكليف قبل الاختيار -ولو كان الاضطرار سابقاً على حدوث التكليف أو العلم

به- يكون فعلياً على كلّ تقدير ويشكّ في سقوطه عن الطرف الآخر بعد اختياره المكلّف أحد الطرفين، فلا مناص عن الرجوع إلى الاشتغال.

وبالجملة، حال الاضطرار إلى غير المعيّن في جميع صوره حال الاضطرار إلى المعيّن بعد العلم الإجمالي في أنّ التكليف تنجّز في زمان على كلّ تقدير، والشكّ إنّما هو في سقوطه بعد ذلك، ولا ريب أنّ المرجع فيه هو الاشتغال دون البراءة، فافهمه واغتنم.

[الأمر السادس: في حكم العلم بالتكليف المردّد بين الأمرين التدريجيّين]

الأمر السادس: إذا تعلّق العلم بالتكليف المردّد بين أمرين تدريجيّين في الوجود غير مجتمعين في زمان واحد، فهل يوجب تنجيزه فيهما كالدفعيّين أم لا؟ فيه وجوه بل أقوال، وقد ذكر العلّامة الأنصاري ﷺ لذلك أمثلة ثلاثة:

الأوّل: ما إذا كانت زوجة الرجل مضطربة في حيضها بأن نسيت وقتها وإن حفظت عددها، فتعلم إجمالاً أنّها حائض في الشهر ثلاثة أيّام مثلاً.

الثاني: ما إذا علم التاجر بابتلائه في يومه أو شهره بمعاملة ربويّة.

الثالث: ما إذا نذر أو حلف على ترك الوطء في ليلة، ثمّ اشتبهت بين ليلتين أو أزيد[1].

واختار في الأوّل منها عدم تنجيز العلم والرجوع فيه إلى الأُصول، وفي الثاني وجوب الاحتياط، واستظهره في الثالث أيضاً، ولكنّه لم يبين الفرق بين الأمثلة.

لتحقيق ذلك نقول: إنّ الزمان لا يخلو من أنّه إمّا أن لا يكون دخيلاً في ملاك الحكم وخطابه، وإمّا أن يكون دخيلاً فيهما، وإمّا أن يكون دخيلاً في الخطاب دون الملاك على ما مرّ تفصيله في بحث الواجب التعليقي.

---

١. فرائد الأُصول، ص ٢٥٥-٢٥٦.

أمّا القسم الأوّل وهو ما إذا لم يكن للزمان دخل في ملاك الحكم وخطابه، فلا ريب في وجوب الاجتناب عن أطراف العلم فيه، كما في مثال الابتلاء بالمعاملة الربويّة، فإنّ الملاك في تنجيز العلم هو فعليّة الخطاب وإمكان الانبعاث عنه، ولا ريب في أنّ حرمة الرّبا كحرمة الكذب والغيبة ونحوهما حكم فعلي قابل للإطاعة والمعصية، ومجرّد اختيار المكلّف إيقاع متعلّقه خارجاً في الزمان المتأخّر لا يمنع عن فعليّة الحكم وتنجّزه كما هو ظاهر. وهذا هو المراد من عبارته ﷺ من فعليّة الابتلاء بالأطراف[1] في مثل المثال، فإنّ نظره ﷺ إلى أنّ الحكم فيه فعلي على كلّ تقدير، والتأخير باختيار المكلّف لا يكون مانعاً عن فعليّة الحكم والابتلاء، كما هو ظاهر.

وأمّا القسم الثالث -وهو ما إذا كان الزمان دخيلاً في الخطاب دون الملاك، كمثال النذر والحلف حيث إنّ التكليف فيهما المجعول بنحو القضايا الحقيقيّة يتبع ما أخذه الناذر والحالف في الموضوع، فإذا فرض أخذه الليلة المتأخّرة فيه، فلا محالة تكون فعليّة الخطاب متوقّفة على تحقّقها على ما هو المختار عندنا من استحالة الخطاب التعليقي، ولكنّه لا يمنع من تماميّة الملاك فعلاً من جهة انعقاد النذر والحلف بحيث لو كان التكليف بالأمر المتأخّر ممكناً لكان التكليف في موردهما فعليّاً لا محالة- فالظاهر إلحاقه بالقسم الأوّل فإنّ فعليّة الملاك الملزم على كلّ تقدير يمنع من الرجوع إلى الأصل في الأطراف، ضرورة أنّ الشكّ حينئذ يكون في الخروج عن عهدة الامتثال بعد العلم بتحقّق ما هو الملاك التامّ للتكليف فعلاً وإن احتمل عدم فعليّة التكليف لمانع عنها.

هذا على المختار من استحالة الخطاب التعليقي، وأمّا على القول بجوازه و

---

١. فرائد الأُصول، ص ٢٥٥.

إمكانه فوجوب الاجتناب عن الأطراف بمكان من الوضوح، فإنّه عليه يكون الخطاب -كالملاك التامّ- فعليّاً، فيجب الخروج عن عهدته، كما في القسم الأوّل.

وأمّا القسم الثاني -وهو ما إذا كان للزمان دخل في الخطاب والملاك- فصريح عبارة شيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ هو اختيار عدم تنجيز العلم الإجمالي فيه، لعدم الابتلاء بتمام أطراف العلم الإجمالي في زمان، فإنّ الحيض في آخر الشهر -مثلاً- لا يمكن الابتلاء به في أوّله، كما أنّ الحيض في أوّله لا يمكن الابتلاء به في آخره، فلم يبق إلّا العلم بمخالفة التكليف الواقعي الغير المنجّز بعد الرجوع إلى الأُصول النافية وارتكاب المحتملات. وقد سبق أنّه لا محذور في تحقّق العلم بالمخالفة لتكليف لم يعلم توجّهه إلى المكلّف قبل المخالفة، ففي المثال يرجع إلى استصحاب عدم الحيض إلى أن يبقى من الشهر ثلاثة أيّام وبعده يرجع إلى البراءة[1].

ولكنّه لا يخفى أنّ العلم بخطاب فعلي في مفروض المثال وإن لم يكن متحقّقاً في زمان -كما أفاده- إلّا أنّ العلم بتحقّق موضوع التكليف في مجموع الشهر المستلزم للعلم بالتكليف الفعلي الناشئ عن ملاك تامّ في ظرف تحقّق موضوعه كاف في عدم جواز الرجوع إلى الأُصول النافية في أطرافه، فإنّ العقل كما يحكم بلزوم حفظ المقدّمات أو تحصيلها فيما إذا توقّف الإتيان بالواجب التامّ من حيث الملاك عليهما -كما عرفت في بحث المقدّمات المفوّتة- فكذلك يحكم في المقام بعدم جواز تفويت الغرض الملزم من المولى المعلوم تحقّقه في ضمن مجموع الشهر.

وبالجملة، العلم بوجود الغرض الملزم من المولى وتمكّن المكلّف عن حفظه يمنعان من الرجوع إلى الأُصول النافية المستلزم لتفويته، ومجرّد عدم العلم بالتكليف الفعلي في زمان لا يوجب جواز تفويته.

---

١. فوائد الأُصول، ص ٢٥٥-٢٥٦.

فتحصّل أنّه لا فرق في تنجيز العلم الإجمالي بين ما إذا كانت أطرافه دفعيّة أو تدريجيّة في تمام أقسامه الثلاثة، غاية الأمر أنّ ملاك التنجيز في كلّ قسم غير ملاك التنجيز في القسم الآخر، فإنّ الملاك في القسم الأوّل هو تحقّق العلم بالتكليف الفعلي، وفي القسم الثالث هو العلم بتحقّق الملاك الملزم فعلاً وإن كان الخطاب مردّداً بين ما يكون فعليّاً وغيره، وفي القسم الثاني هو العلم بتحقّق الملاك الملزم في ظرف وجود موضوعه، والحكم بالتنجيز فيه مع عدم الابتلاء به فعلاً يحتاج إلى ضميمة حكم العقل بعدم تفويت الملاكات الملزمة.

ثمّ إنّه على تقدير البناء على عدم تنجيز العلم الإجمالي في التدريجيّات مطلقاً أو في بعض أقسامها فلا بدّ من تجويز المخالفة القطعيّة أيضاً، فإنّ حرمة المخالفة القطعيّة إنّما هي من جهة تنجيز العلم، فلو فرضنا عدمه من جهة تدريجيّة الأطراف، فلا مانع عن الرجوع إلى الأُصول وإن كانت مستلزمة لها، فيرجع في مثال الحيض إلى الاستصحاب، وبعده إلى البراءة.

وأمّا في مسألة الربا فقد اختار العلّامة الأنصاري ﷺ الرجوع إلى أصالة الإباحة عند كلّ معاملة من حيث التكليف، وإلى أصالة الفساد وعدم النقل والانتقال من حيث الوضع، فإنّ فساد المعاملة الربويّة لا يدور مدار حرمتها، ولذا تفسد في موارد الجهل عن قصور والنسيان ونحوهما ممّا لا يكون التحريم فيه فعليّاً.

ثمّ ذكر أنّه لا يمكن التمسّك بالعموم لإثبات الصحّة من جهة العلم بخروج بعض الأفراد، فيسقط العلم عن قابليّة التمسّك به، إلّا أنّ يقال: إنّ حال الأُصول اللفظيّة حال الأُصول العمليّة، فكما أنّ العلم الإجمالي بخروج بعض الأفراد لا يكون مانعاً عن الرجوع إليها، فكذلك لا يكون مانعاً عن الرجوع إليها أيضاً، ثمّ استظهر

الفرق بينهما من دون بيان الفارق، وأمر بالتأمّل[١].

ويرد على ما أفاده أوّلاً: أنّ تفكيكه بين الحكم التكليفي -وهو الإباحة- والوضعي وهو الصحّة غير مستقيم على مذهبه ﷺ من كون الأحكام الوضعيّة منتزعة من الأحكام التكليفيّة، فإنّ حرمة المعاملة بالمعنى الاسم المصدري -أعني به المبادلة بين المالين- كما أنّها تستلزم فساد المعاملة من جهة أنّها توجب قطع سلطنة المالك في عالم التشريع المتوقّف عليها صحّة المعاملة، فكذلك إباحتها بذلك المعنى بأصل لفظي أو عملي توجب صحّتها لا محالة، فكيف يمكن أن يحكم بحلّية المعاملة بذلك المعنى مع الحكم بفسادها؟ وعلى ذلك يبتني الاستدلال على صحّة المعاملة بقوله تعالى: ﴿وأحلّ الله البيع﴾[٢] حتّى بناءً على إرادة الحلّيّة التكليفيّة، فإنّه لو لم يكن الحلّيّة مستلزمة للصحّة فكيف يمكن الاستدلال بها عليها!؟

نعم، على المختار من كون الفساد في المعاملات الفاسدة غير مترتّب على حرمتها وأنّه ليس في طولها بل الحرمة والفساد معاً متلازمان لأمر ثالث، فالحلّية الواقعيّة وإن كانت ملازمة للصحّة فيحكم بها عند ثبوت الحلّيّة بأصل لفظي أو بأمارة معتبرة إلّا أنّ أصالة الإباحة لا تثبت بها الآثار المترتّبة على الحلّيّة الواقعيّة.

وثانياً: أنّ قياسه ﷺ للأصل اللفظي بالأصل العملي في جواز إجرائه في تمام أطراف العلم إذا لم يكن منجّزاً للتكليف -كما هو المفروض في المقام- في غير محلّه، فإنّ العلم إنّما يكون مانعاً عن جريان الأُصول العمليّة بما أنّه منجّز للتكليف وموجب لاستحقاق العقوبة على مخالفته، فإذا فرض عدم تنجيزه، فلا يكون مانعاً عن جريانها ولا يلزم هناك ترخيص في المعصية. وهذا بخلاف الأصل اللفظي، فإنّ

---

١. فوائد الأُصول، ص ٢٥٦.

٢. البقرة: ٢٧٥.

خروج بعض الأفراد عن تحت العموم يمنع عن التمسّك به في مورد الشكّ الابتدائي فضلاً عمّا إذا كان من أطراف العلم على ما هو المحقّق عندنا وعنده‌ﷺ من عدم جواز التمسّك بالعموم في الشبهات المصداقيّة، مع أنّا قد ذكرنا في بحث العامّ والخاصّ أنّ حجّيّة الأصل اللفظي إنّما هي من جهة الكاشفيّة والطريقية إلى المراد الواقعي، ولذا يسري إجمال المخصّص إلى العامّ. وهذا بخلاف الأصل العملي، فإنّ حجّيّته متقوّمة بالشكّ ليس إلّا، فالعلم بخروج بعض الأفراد بنفس وجوده يكون مانعاً عن التمسّك بالعموم، ولا يكون مانعاً عن التمسّك بالأصل العملي إلّا مع فرض منجّزيّته، إذ مع عدم المنجّزيّة -والمفروض كون كلّ من الأطراف مشكوكاً في حدّ نفسه- لا يكون هناك مانع عن التمسّك به.

هذا، ويمكن الخدشة في هذا الوجه بأنّ كون حجّيّة الأُصول اللفظيّة من جهة الكاشفيّة والطريقيّة لا يضرّ بجواز التمسّك بها مع العلم بخروج بعض الأطراف واقعاً إذا كان العلم في حكم الشكّ من جهة عدم ترتّب الأثر عليه، فكما أنّ العلم بوجود قرينة صارفة عن الظهور لا يمنع عن التمسّك بظهور الكلام المشتمل على بيان الحكم إذا كان بعض أطراف العلم غير مشتمل على بيانه بل كان وارداً لبيان قصة ونحوها، فكذلك العلم بخروج بعض الأفراد لا يكون مانعاً عنه أيضاً إذا كان في حكم الشكّ من حيث عدم ترتّب الأثر عليه، وعلى ذلك فالمانع عن التمسّك بالعموم في المقام هو كون الشبهة مصداقيّة، ومع قطع النظر عنه فلا فرق بين الأصل اللفظي والعملي في جواز التمسّك بهما في فرض عدم كون العلم الإجمالي منجّزاً، ولعلّ نظره‌ﷺ في وجود الفارق إلى هذا الوجه مع جوابه. هذا تمام الكلام في المقام الأوّل ممّا يهمّنا التعرّض له.

[المقام الثاني: في الشبهة غير المحصورة]

وأمّا المقام الثاني: فهو في الشبهة الغير المحصورة، والكلام فيه يقع من جهتين:
الأُولى: في تحقيق الحال في معنى الشبهة الغير المحصورة.
الثانية: في بيان حكمها.

[الجهة الأُولى: في معنى الشبهة غير المحصورة ومعيار الحصر وعدمه]

أما الجهة الأُولى: فتحقيق الحال فيها يتّضح بعد بيان أمر، وهو: أنّ الكلام في تنجيز العلم الإجمالي في الشبهة الغير المحصورة وعدمه لا بدّ وأن يقع بعد الفراغ عن وجود بقيّة شرائط التنجيز بحيث لو كان الشبهة محصورة لكان العلم منجّزاً بلا كلام، ضرورة أنّه مع فقدان بعض الشرائط يكون عدم التنجيز مستنداً إليه لا إلى كون الشبهة غير محصورة، وهذا واضح جدّاً. وعلى ذلك فتحديد عدم حصر الشبهة بما إذا كان الاجتناب عن تمام الأطراف حرجيّاً أو بما كان بعضها خارجاً عن محلّ الابتلاء في غير محلّه، إذ مع خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء أو لزوم الحرج من ارتكاب الجمع لما كان العلم منجّزاً مع حصر الشبهة أيضاً.

فالصحيح أن يقال: إنّ عدم حصر الشبهة عبارة عن بلوغ كثرة الأطراف إلى حدّ لا يمكن للمكلّف ارتكاب جميعها عادة ولو كان كلّ من الأطراف في محلّ الابتلاء وكان قابلاً للارتكاب وعدمه، ضرورة عدم الملازمة بين إمكان ارتكاب كلّ واحد من الأطراف في حدّ نفسه وإمكان ارتكاب الجميع.

ومنه يظهر أنّه ليس المدار فيه هو عدم إمكان الجمع في الارتكاب في مجموع مدة العمر حتّى يقال بعدم وجود الشبهة الغير المحصورة بهذا المعنى إلّا نادراً، ولا في زمان معيّن من الأزمنة حتّى يقال بأنّه ما المحدّد لذلك الزمان؟ بل المدار فيه هو

عدم إمكان الجمع في الارتكاب بحسب العادة وإن كان ممكناً عقلاً.

وأمّا ما أفاده العلّامة الأنصاري ﷺ من الضابط وهو أن تكون الكثرة في الأطراف موجبة لموهوميّة احتمال التكليف في كلّ من الأطراف[1] فإن رجع إلى ما ذكرناه من الضابط، فهو، وإلّا فيرد عليه -مضافاً إلى أنّه لا ضابط لموهوميّة الاحتمال الملازمة للكثرة، ضرورة أنّ مراتب الموهوميّة كثيرة فأيّ مرتبة من الموهوميّة يكون هو الميزان في عدم حصر الشبهة؟- أنّ مجرّد ضعف الاحتمال لا يوجب عدم تنجيز العلم حتّى تجوز مخالفته القطعيّة أيضاً، فإنّ العلم بالتكليف مع القدرة على امتثاله يوجب لزوم تحصيل الفراغ عنه يقيناً، فكما أنّ العقل يستقلّ بوجوب تحصيله مع الاحتمال الغير الموهوم، فكذلك يستقلّ به مع الاحتمال الموهوم أيضاً.

[الجهة الثانية: في حكم الشبهة غير المحصورة]

وأمّا الجهة الثانية: فالحقّ فيها عدم تنجيز العلم الإجمالي لا من جهة حرمة المخالفة القطعيّة ولا من جهة وجوب الموافقة القطعيّة.

أمّا من جهة حرمة المخالفة القطعيّة فلأنّ المفروض عدم التمكّن منها، لكثرة الأطراف، فلا يمكن أن يتّصف بالحرمة عقلاً أو شرعاً.

وأمّا عدم وجوب الموافقة القطعيّة فلما عرفت مراراً من أنّه من فروع حرمة المخالفة القطعيّة فينتفي مع انتفائها قهراً، مضافاً إلى الرواية الواردة في الجبن من قوله ﷺ: «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الأرض؟»[2] حيث أنّها ظاهرة في عدم وجوب الاجتناب عن المحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليه مع كثرة الأطراف بحيث كان الاحتياط موجباً لترك جميع ما في الأرض.

---

١. فرائد الأُصول، ص ٢٥٩ و٢٦١.

٢. المحاسن، ج ٢، ص ٢٩٦/١٩٧٦-٦١٢؛ الوسائل، ج ٢٥، ص ١١٩، الباب ٦١ من أبواب الاطعمة المباحة، الحديث ٥.

فإن قيل: إنّ الرواية غير ظاهرة في بيان حكم الشبهة الغير المحصورة، فلعلّها في مقام بيان أنّ جعل الميتة في الجبن في مكان لا يلازم حرمته في بقيّة الأمكنة التي لا يعلم فيها ذلك، وعليه يكون الرواية أجنبيّة عن المقام، كما أفاده العلّامة الأنصاري[1] ﷺ.

قلنا: عدم ملازمة جعل الميتة في الجبن في مكان لحرمته في غير ذلك المكان من الوضوح بمكان لا موقع معه لوقوع السؤال عنه، وهذا بخلاف حملها على مورد الشبهة الغير المحصورة، فإنّ صحّة السؤال عن حكمها وأنّ العلم الإجمالي بوجود الميتة في أطراف كثيرة هل يوجب وجوب الاجتناب عن الجميع أم لا؟ توجب تعيّنه كما هو ظاهر.

وأمّا بقيّة الوجوه التي استدلّ بها على عدم وجوب الاحتياط فكلّها قاصرة وأجنبيّة عن محلّ الكلام.

أمّا دعوى الإجماع فلا مسرح لها مع اتّفاق الجميع فضلاً عن وقوع الخلاف، لاحتمال اعتماد المجمعين على بعض الوجوه المذكورة، فلا يكون اتفاقهم كاشفاً عن قول المعصوم تعبّداً.

وأمّا التمسّك بأدلّة نفي الحرج من جهة أنّ الاجتناب من أطراف الشبهة مع عدم الحصر غالباً يوجب الحرج على أفراد المكلّفين نوعاً، فلا يستقيم بناءً على المختار من أنّ الحرج والضرر المنفيّين في الشريعة إنّما أخذا موضوعين في مقام الجعل، فيدور انتفاء الحكم مدار تحقّقهما خارجاً عن ما هو الحال في كلّ حكم بالقياس إلى موضوعه، فلا موجب لعدم وجوب الاحتياط فيما إذا لم يلزم منه حرج وعسر.

---

١. فرائد الأُصول، ص ٢٥٩.

نعم، لو كان الحرج أو الضرر من قبيل الحكمة لجعل الحكم على موضوعه كجعل الطهارة للحديد من جهة أنّ الحكم بالاجتناب كان موجباً للعسر على الأُمّة على ما يستفاد من بعض الروايات، وكالحكم بخيار الشفعة لحكمة عدم تضرر الشريك لكان الحكم ثابتاً في مورد عدم تحقّقهما أيضاً، ضرورة أنّ الميزان في فعليّة الحكم هو وجود موضوعه لا حكمة تشريعه، وقد ذكرنا في بحث الانسداد ما ينفعك في المقام، فراجع.

وأمّا دعوى شمول أخبار الحلّ لأطراف الشبهة فقد عرفت فسادها، وأنّها مختصّة بموارد الشبهة الغير المقرونة بالعلم الإجمالي.

وممّا ذكرناه يظهر حال الاستدلال على عدم وجوب الاحتياط بخروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء، أو بكون الاحتمال في كلّ من الأطراف موهوماً لا يعتني به العقلاء، كما أفاده العلّامة الأنصاري[1] ﷺ فلا نعيد.

[بقي أُمور]

بقي هنا أُمور:

الأوّل: أنّ ما ذكرناه من عدم وجوب الاحتياط مطلقاً في أطراف الشبهة الغير المحصورة إنّما يختصّ بالشبهات التحريميّة، فإنّها هي التي لا يتمكّن المكلّف فيها من المخالفة القطعيّة. وأمّا الشبهات الوجوبيّة فكثرة الأطراف فيها وإن كانت توجب عدم وجوب الموافقة القطعيّة، لعدم التمكّن منها -كما هو المفروض- إلّا أنّه لا موجب لجواز المخالفة القطعيّة مع إمكانها، فمقتضى القاعدة فيها هي حرمة المخالفة القطعيّة، فلا بدّ من التنزّل إلى الموافقة الاحتماليّة على ما هو الميزان من لزوم التنزّل إليها عند عدم إمكان الموافقة القطعيّة.

---

١. فرائد الأُصول، ص ٢٥١ و٢٥٩ و٢٦١.

الثاني: أنّه بناءً على عدم تنجيز العلم في موارد عدم حصر الشبهة فهل يفرض العلم فيها كالعدم فيجري فيها حكم الشبهة البدويّة، أو أنّ المعلوم فيها يفرض كالعدم فيكون الشبهة كعدمها؟ وجهان، بل قولان.

وتظهر الثمرة فيما كان وجوب الاحتياط من أحكام نفس الشبهة دون العلم، فعلى القول بكون العلم كعدمه لا بدّ من الاحتياط، لاقتضاء نفس الشكّ ذلك. وعلى القول بكون الشبهة كالعدم فلا.

مثلاً إذا علم بوجود ماء مضاف بين مياه كثيرة غير محصورة، فعلى القول الأوّل لا يجوز الاكتفاء في الوضوء بواحد منها، فإنّ الشكّ في الإطلاق والإضافة بنفسه مقتض للاحتياط تحصيلاً للموافقة القطعيّة. وأمّا على القول الثاني فيجوز، فإنّ وجود الماء المضاف مع كثرة الأطراف يفرض كالعدم، فيكون كلّ من الأطراف كأنّه غير مشتبه بالمضاف فيجري عليه أحكام المطلق.

ظاهر كلمات الفقهاء -قدّس الله تعالى أسرارهم- في بعض الفروض الفقهيّة هو الثاني، وهو المختار، فإنّ ما أفاده العلّامة الأنصاري ﷺ من الوجه في عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة من أنّ موهوميّة الاحتمال توجب عدم اعتناء العقلاء به وإن لم يكن تامّاً بظاهره -كما مرّ- إلّا أنّه لا يبعد أن يكون مراده ﷺ هو أنّ التكليف الثابت مع كثرة الأطراف على الضابط الذي بيّنّاه يكون بمنزلة المستهلك والتالف عند العقلاء، فلا يعتني العقل باحتمال وجوده أصلاً. ومن الظاهر أنّ الشارع ليس له طريقة خاصّة في امتثال أحكامه غير ما هو الطريقة عند العقلاء، وعليه فكلامه ﷺ في غاية المتانة والجودة، ويترتّب عليه كون الشبهة عند عدم حصر الأطراف كلا شبهة، كما هو ظاهر.

الثالث: مقتضى ما ذكرناه في وجه عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة الغير

المحصورة -من عدم التمكّن من المخالفة القطعيّة وتبعيّة وجوب الموافقة القطعيّة لحرمتها- هو عدم وجوب الاجتناب حتّى فيما إذا كان المعلوم بالإجمال بمقدار لو وزّع على الأطراف لكان الشبهة محصورة.

مثلا إذا كان المعلوم بالإجمال مأة في ألف، فإنّه مع توزيع المعلوم على الأطراف وإن كانت الشبهة تنقلب محصورة إلّا أنّه من جهة عدم امتياز المحرّم عن غيره لا يكون المكلّف قادراً على المخالفة القطعيّة، فلا تكون محرّمة فلا يبقى مقتض لوجوب الموافقة القطعيّة.

نعم، في مثل الفرض لا تكون الشبهة كالعدم، إذ المفروض عدم استهلاك المعلوم بالإجمال فيه حتّى يكون تالفاً بنظر العقلاء، فيجري فيه حكم الشبهة البدويّة. وأمّا على ما أفاده العلّامة الأنصاري ﷺ من الوجه في عدم وجوب الاجتناب فينبغي القطع بوجوب الاحتياط كما لا يخفى وجهه.

الرابع: إذا شكّ في وصول كثرة الأطراف إلى حدّ تكون الشبهة معها غير محصورة، فهل مقتضى القاعدة هو وجوب الاجتناب إلّا فيما علم كون الشبهة غير محصورة أم لا؟ وجهان، بل قولان، الأقوى هو الأوّل، وذلك فإنّ الموجب لعدم وجوب الاحتياط عند عدم حصر الشبهة هو عدم القدرة على المخالفة القطعيّة، ومع الشكّ في كون الشبهة محصورة تكون القدرة على المخالفة مشكوكاً فيها لا محالة، وقد مرّ غير مرّة أنّ الشكّ في التكليف إذا كان ناشئاً عن الشكّ في القدرة المعتبرة في فعليّة التكليف عقلاً لا يكون مورداً للبراءة، بل لا بدّ فيه من الاحتياط حتّى يعلم العجز.

وأمّا ما ربما يقال في وجهه: من أنّ العلم الإجمالي مقتض لوجوب الموافقة وعدم حصر الأطراف مانع عنه، فيجري أصالة عدم المانع، أو أنّ العمومات مقتضية لوجوب الاجتناب عن المحرم المردّد في الأطراف ما لم يثبت التخصيص. ففيه: أنّه مبنيّ على

تماميّة قاعدة المقتضي والمانع، وسيجيء في محلّه -إن شاء الله تعالى- بطلانها، أو على جواز التمسك بالعموم في الشبهات المصداقيّة وقد عرفت في محلّه فساده.

هذا: تمام الكلام في الشبهة التحريميّة الموضوعيّة، ويظهر منه الحال في بقيّة أقسامها.

[الكلام في الشبهة الوجوبيّة والدوران بين المتباينين أو الأقلّ والأكثر]

المطلب الثاني: في الشبهة الوجوبيّة والأمر فيها إمّا أن يكون دائراً بين المتباينين أو بين الأقلّ والأكثر، فهنا مقامان:

[المقام الأوّل: في حكم دوران الواجب بين المتباينين]

المقام الأوّل: في دوران الواجب بين أمرين متباينين، والكلام فيه من حيث حرمة المخالفة القطعيّة أو وجوب الموافقة القطعيّة يظهر ممّا ذكرناه في الشبهة التحريميّة، وأنّه لا مجال لجعل الحكم الظاهري مع العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي، فتسقط الأُصول في أطرافه لا محالة.

وقد نسب[1] الخلاف في المقام إلى المحقّق الخوانساري والمحقّق القمّي قدس سرهما في تجويزهما المخالفة القطعيّة في غير ما قامت الضرورة والإجماع على عدم جوازها بتوهّم قبح التكليف بالمجمل المردّد عند المكلّف، المعلوم عند الشارع، لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح.

وفيه أوّلاً: أنّه لا قبح في تأخير البيان عن وقت الحاجة إذا كان هناك مصلحة مقتضية له من تقيّة ونحوها، كما أوضحنا الحال فيه في بعض مباحث العامّ والخاصّ

---

١. الناسب هو الشيخ الأنصاري في فرائد الأُصول، ص ٢٦٣، وانظر: مشارق الشموس، ص ٧٧؛ قوانين الأُصول، ج ٢، ص ٦٨-٦٩.

فإذا كان أطراف التكليف محصورة وكان المكلّف قادراً على امتثاله بالاحتياط، فأيّ قبح فيه عند العقلاء؟

نعم، إذا كانت أطرافه غير محصورة ولم يكن المكلّف قادراً على تحصيل الواقع لكانت دعوى القبح في محلّها، لكنّه أجنبيّ عن محلّ الكلام بيننا وبينهما.

وثانياً: أنّه على فرض تماميّته يختصّ بخصوص ما إذا كان التكليف صادراً من المولى مجملاً، ولا يعمّ جميع موارد الشبهة الوجوبيّة الناشئة من الإجمال الطارئ، كما في صورة عدم النصّ أو الشبهات الموضوعيّة، فإنّ التكليف في تمام هذه الموارد لا إجمال فيها في حدّ نفسه حتّى يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، بل الإجمال إنّما نشأ من الجهات الخارجيّة التي لا يجب على الشارع رفعها.

وكيف كان فلا ينبغي صرف الوقت لدفع مثل هذه التوهّمات في أمثال زماننا الذي كان فسادها فيه من الضروريّات.

[في الاستدلال بالاستصحاب على الاحتياط ودفعه بأُمور]

ثمّ إنّه ربما يستدلّ على وجوب الموافقة القطعيّة بعد الإجماع على حرمة المخالفة القطعيّة بالاستصحاب، فيثبت بذلك الوجوب الشرعي لكلّ من طرفي الشبهة بتوهّم أنّ الإتيان بأحدهما واجب إجماعاً، فراراً عن لزوم المخالفة القطعيّة، وبعد الإتيان به يشكّ في سقوط الواجب الواقعي، فيستصحب وجوده، فيجب الإتيان بالآخر امتثالاً للوجوب المستصحب.

وتحقيق الحال في دفع هذا الاستدلال يتوقّف على بيان أُمور:

الأوّل: أنّ جريان الاستصحاب في مورده يتوقّف على كون الشكّ متعلّقاً بالبقاء، فإنّ حقيقته إنّما هو التعبّد بجر المتيقّن في عمود الزمان، فلا يجري فيما كان الشكّ متعلّقاً بحدوث ما هو باق أو غيره.

مثلاً: إذا علمنا إجمالاً بنجاسة أحد الكأسين ففقد أحدهما فنجاسة الإناء الباقي وإن كان مشكوكاً فيها لا محالة إلّا أنّه لا يمكن إثباتها بالاستصحاب، لعدم العلم بها في زمان. واستصحاب النجاسة المعلومة في البين سابقاً لا يترتّب عليه نجاسة الباقي حتّى يثبت به أنّ الحادث هو الباقي دون الزائل.

ومن هنا يعلم عدم جواز استصحاب الفرد المردّد بين ما هو معلوم البقاء والارتفاع، لأنّ الفرد المردّد على ما هو عليه من الترديد لا يحتمل بقاؤه من جهة العلم بارتفاعه على تقدير، فكيف يمكن الحكم ببقائه على ما هو عليه من الترديد؟

نعم، لا بأس باستصحاب الكلّيّ الجامع بين الفردين، لكنّه لا يترتّب عليه إلّا الآثار المشتركة بينهما دون الأثر المختصّ بأحد الفردين.

وبالجملة، لا ريب في أنّ الاستصحاب إنّما يثبت به التعبّد بالبقاء عند معلوميّة الحدوث، وأمّا التعبّد بالحدوث فهو خارج عن موارد الاستصحاب بالكلّيّة.

وممّا ذكرنا يظهر أنّه لا مجال لقياس المقام على ما إذا علم طهارة أحد الإناءين المعلوم نجاستهما سابقاً بدعوى أنّه كما يجري استصحاب النجاسة في أحدهما مع خروج الآخر عن محلّ الابتلاء أو فقدانه وإن لم يثبت به كون الباقي هو المتنجّس سابقاً، فكذلك لا مانع من جريانه في فرض العلم بنجاسة أحدهما ابتداءً مع فقدان أحدهما وإن لم يثبت به كون المتنجّس السابق هو الباقي أيضاً، ضرورة أنّ الإناء الباقي في المثال الأوّل بعينه كان معلوم النجاسة سابقاً ومشكوك البقاء لاحقاً، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه حتّى قبل فقدان الآخر مع قطع النظر عن معارضة الاستصحابين. وهذا بخلاف المثال الثاني، فإنّ معلوم النجاسة فيه ليس شخص الإناء الباقي على الفرض بل المردّد بينه وبين المفقود، فلا معنى لجريان الاستصحاب فيه إلّا إثبات أنّ حدوث النجاسة كان فيه، وقد عرفت أنّ الاستصحاب لا تعرّض فيه لمرحلة الحدوث أصلاً.

والحاصل: أنّ اعتبار اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء في جريان الاستصحاب ممّا لا ريب فيه، فكلّ مورد رجع الشكّ فيه إلى مرحلة الحدوث لا معنى لجريانه.

الثاني: أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون الأثر المطلوب ترتيبه مترتّباً على الواقع المشكوك فيه حتّى يصحّ التعبّد به في ظرف الشكّ، وأمّا إذا كان مترتّباً على نفس الشكّ أو على الأعمّ من الواقع والشكّ فلا مجال لجريانه، ضرورة أنّه فيما يكون موضوعه مقطوع الوجود فيكون الأثر محرزاً وجداناً، ولا معنى معه لإحرازه بالتعبّد الاستصحابي، فإنّه يكون من أردأ أنحاء تحصيل الحاصل، وهو إحراز المحرز الوجداني بالتعبد.

الثالث: أنّه يعتبر به فيه أن يكون الأثر المذكور مترتّباً على الواقع المشكوك فيه بقاءً، فلو فرضنا كفاية مجرّد الحدوث في ترتيبه، فلا معنى للتعبّد أيضاً، ضرورة أنّه يكون متيقّناً فلا يبقى مجال لإحرازه بالتعبّد.

الرابع: أنّ مجرّد وحدة مؤدّى الاستصحاب لمؤدّى أصل آخر لا يمنع عن جريانه، سواء كان ذلك الأصل عقليّاً أو شرعيّاً، بل مقتضى حكومة الاستصحاب على بقيّة الأُصول منعه عن جريانها، فأصالتا البراءة أو الطهارة أو قاعدة الاشتغال إذا كان في مواردها استصحاب لا تكون جارية، فإنّ جريانها متوقّف على كون الواقع مشكوكاً فيه، والاستصحاب يرفع الشكّ ويوجب إحراز الواقع بالتعبّد.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ المتمسّك بالاستصحاب في محلّ الكلام إمّا أن يريد به استصحاب الواجب الواقعي للشكّ في إتيانه، أو استصحاب الاشتغال به الثابت سابقاً والمشكوك لاحقاً.

فإن أراد الثاني، فيرد عليه أوّلاً: أنّ الاشتغال بالتكليف ليس بنفسه ولا بأثره من الأُمور المجعولة للشارع، ضرورة أنّه من الأحكام العقليّة المنتزعة من توجّه الخطاب إلى

المكلّف، وترتب لزوم تحصيل الفراغ عليه ليس ترتّباً شرعيّاً، بل من الأحكام العقليّة المحضة من باب الإطاعة والعصيان من دون أن يكون له مساس بالشارع أصلاً.

وثانياً: أنّ حكم العقل بلزوم تحصيل الفراغ ليس من الآثار المترتّبة على الاشتغال واقعاً، بل هو مترتّب على نفس الشكّ فيه، وقد عرفت أنّ في مثله لا يجري الاستصحاب، وعلى تقدير ترتبه على الأعمّ من الواقع والشكّ فالأمر كذلك، كما مرّ.

وثالثاً: أنّ حدوث الاشتغال في زمان هو تمام الموضوع للحكم بتحصيل الفراغ منه، وقد عرفت اشتراط جريان الاستصحاب على كون الأثر مترتّباً على مجرّد البقاء.

وإن أراد الأوّل وهو: استصحاب بقاء الواجب الواقعي في ظرف الشكّ، فإن أُريد منه إجراء الاستصحاب في الفرد المردّد، فقد عرفت عدم جريانه فيه في حدّ نفسه، مضافاً إلى أنّ إثبات وجوب الباقي به من أوضح أنحاء المثبت.

وان أُريد منه استصحاب الوجوب الكلّيّ المعلوم سابقاً المشكوك ارتفاعه، ففيه: أنّ أركان الاستصحاب وإن كانت تامّة فيه إلّا أنّه ليس في المقام أثر شرعي مترتّب على بقاء الكلّيّ، فإنّ وجوب الفرد الباقي وإن كان من لوازمه واقعاً إلّا أنّه من الآثار العقليّة دون الشرعيّة.

ودعوى: أنّه مع خفاء الواسطة لا بأس بترتّب اللوازم الغير الشرعيّة أيضاً مع فسادها من أصلها كما سيتبيّن في محلّه إن شاء الله تعالى، غير مفيدة في أمثال المقام ممّا كانت الواسطة فيه جليّة، وأمّا بقاء الاشتغال المترتّب عليه لزوم تحصيل الفراغ، فهو من الآثار المترتّبة على نفس الشكّ فيه بعد العلم بثبوته، لا من آثار الواقع إذ العقل كما كان يحكم بلزوم الفراغ قبل الإتيان بشيء من الأمرين المعلوم وجوب أحدهما، فكذلك يحكم به بعد الإتيان بأحدهما بملاك واحد.

فظهر أنّ المانع من جريان الاستصحاب في المقام ليس مجرّد وجود حكم

العقل بالاشتغال، كما توهّم ذلك من عبارة العلّامة الأنصاري ﷺ على خلاف واقعها حيث إنّه ﷺ صرّح بجريان الاستصحاب -بعد أسطر- فيما إذا شكّ في الإتيان بصلاة الظهر مثلاً بعد العلم بوجوبها[1]، مع أنّه مورد لقاعدة الاشتغال أيضاً، وقد عرفت أنّ وحدة مؤدّى الاستصحاب لمؤدّى أصل آخر لا تمنع من جريانه، بل المانع إنّما هو عدم تماميّة شروط الاستصحاب في حدّ نفسها، إذ يلزم من جريانه إمّا الالتزام بالأصل المثبت أو تحصيل الحاصل من أردأ أنحائه على سبيل منع الخلوّ.

[التنبيه على أُمور]

بقي التنبيه على أُمور:

[الأوّل: في عدم الفرق بين الترديد في الواجبات الاستقلاليّة والترديد في الواجبات الضمنيّة في لزوم الاحتياط]

الأوّل: أنّه لا يفرق فيما ذكرناه في تنجيز العلم الإجمالي ووجوب الموافقة القطعيّة بين ما إذا كان الترديد في الواجبات الاستقلاليّة أو الضمنيّة كالشروط والأجزاء ولا بين ما إذا كان دليل التقييد مثل قوله ﷺ: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»[2] أو التكاليف الغيريّة، فيجب تكرار الصلاة فيما إذا دار الأمر في القبلة أو الساتر أو غيرهما تحصيلاً للموافقة القطعيّة.

ونسب إلى السرائر تجويز الصلاة عارياً في مسألة اشتباه الساتر[3]، وإلى المحقّق القمّيّ[4] ﷺ عدم تنجيز العلم إذا كان التقييد مستفاداً من التكليف.

وكأنّ الأوّل نظر إلى دوران الأمر في محلّ البحث بين سقوط قصد الوجه مع

---

١. فوائد الأُصول، ص ٢٦٨.

٢. مسند أبي عوانة، ج ١، ص ١٦٦٨/٤٥١، حلية الأولياء، ج ٧، ص ١٢٤، الكامل، لابن عدي، ج ٤، ص ١٤٣٧.

٣. السرائر، ج ١، ص ١٨٤-١٨٥.

٤. قوانين الأُصول ٢: ٣٦-٣٧.

التكرار وسقوط شرطيّة الستر مثلاً، فرجّح الثاني من جهة احتياج العبادة إلى قصد الوجه. والثاني نظر إلى قياس المقام بما أفاده المحقّق الخوانساري ﷺ من سقوط التقييد بالعجز إذا كان دليله هو التكليف[1]، فتوهّم أنّ الجهل بالتكليف كالعجز عن امتثاله يوجب سقوطه.

والتحقيق يقتضي فساد كليهما.

أمّا ما نسب إلى ***السرائر*** فلما ذكرناه في بعض المباحث السابقة من أنّ قصد الوجه على تقدير وجوبه فإنّما يجب في الواجب المفروغ عن وجوبه، فمرتبته متأخّرة عن مرتبة بقيّة الأجزاء والشرائط، فالساقط عند الدوران بينه وبين غيره يكون هو بنفسه دون غيره.

وأمّا ما نسب إلى المحقّق القمّي ﷺ فلما سيجيء في بعض تنبيهات الأقلّ والأكثر من فساد ما هو مبنى له من اختصاص التقييد المستفاد من التكاليف بحال القدرة، وعلى تقدير تسليمه فقياس الجهل بالعجز في غير محلّه، ضرورة أنّ القدرة من شرائط فعليّة التكليف فيرتفع بارتفاعها. وهذا بخلاف الجهل، فإنّه لا يمنع من فعليّة التكليف أصلاً.

نعم، يمنع عن تنجّزه في بعض الموارد على ما عرفت.

[الثاني: في أنّ الأطراف إذا كانت عبادة تشترط الصحّة بإتيان المطلق قاصداً لامتثاله اليقيني من أوّل الأمر]

الثاني: أنّ شيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ ذهب إلى اشتراط صحّة العبادة -فيما إذا كانت مردّدة بين أمرين أو أكثر- بما إذا كان المكلّف قاصداً لامتثاله اليقيني من أوّل الأمر، فلو لم يقصد ذلك فضلاً عن قصد العدم وأتى ببعض الأطراف لاحتمال وجود

---

١. مشارق الشموس، ص ٢٨١-٢٨٢.

الواجب فيه، لم يصحّ منه العبادة ولو انكشف مطابقته للواقع[1].

وكأنّه ﷺ نظر في ذلك إلى ما مرّ منا مراراً من أنّ حكم العقل بجواز الامتثال الاحتمالي في طول الامتثال اليقيني، فكلّما أمكن الانبعاث عن شخص التكليف لا تصل النوبة إلى الانبعاث عن احتماله ولو انكشف مصادفته للواقع فيما بعد ذلك، إلّا أنّ الحقّ عدم كون المقام من صغريات تلك الكبرى المسلّمة، فإنّ الانبعاث في محلّ البحث لا يمكن أن يكون عن شخص الأمر على كلّ تقدير، ضرورة أنّ كلّ تكليف إنّما يدعو إلى متعلّقه دون غيره، فالإتيان بمجموع الأطراف لا يمكن أن يكون بدعوة الأمر المعلوم بالضرورة، وأمّا الإتيان بكلّ واحد واحد منها فهو أيضاً -من جهة عدم العلم بتعلّق التكليف به- لا يمكن أن يكون بداعويّته، فلم يبق إلّا التنزّل إلى الانبعاث عن احتماله في كلّ طرف من دون أن يكون الامتثال في بعض الأطراف مرتبطاً به في الطرف الآخر.

نعم، عدم قصد الامتثال اليقيني من أوّل الأمر فضلاً عن قصد العدم نوع من التجرّي بعد الفراغ عن تنجّز العلم الإجمالي، لكنّه أجنبيّ عمّا هو محطّ كلامه ﷺ.

[الثالث: في بيان كيفيّة حصول الاحتياط إذا كان بين الأطراف ترتّب كالظهر والعصر عند اشتباه القبلة]

الثالث: إذا كان الواجب المردّد بين أمرين من قبيل الواجبين المترتّبين شرعاً -كالظهر والعصر عند اشتباه القبلة- فهل يعتبر في صحّة الإتيان بالثاني حصول الفراغ اليقيني من الأوّل كأن يأتي بمحتملات الظهر أوّلاً ثمّ يشرع في محتملات العصر، أم يكفي فيها الإتيان بنحو يقطع معه بحصول الترتيب بينهما ولو مع عدم إحراز الفراغ عن الأوّل، فلا يجوز الإتيان بالعصر إلى طرف لم يصلّ الظهر إليه، ولكن يجوز الإتيان به إلى كلّ طرف صلّى الظهر إليه ولو مع عدم الإتيان ببقيّة محتملات الظهر؟ وجهان،

---

١. فرائد الأُصول، ص ٢٧٠.

ربما قيل بالثاني، نظراً إلى أنّ الواجب على المكلّف في فرض تردّد الواجب كغيره ليس إلّا تحصيل الترتيب بينهما، وحيث إنّه يحصل في الفرض المزبور ولو مع عدم تحصيل الفراغ من محتملات الأوّل فلا موجب لوجوبه

وبعبارة واضحة: إذا صلّى الظهر إلى طرف ثمّ صلّى العصر إليه فإمّا أن يكون ذلك الطرف قبلة في الواقع أم لا، وعلى الأوّل فالأمر بالعصر من جهة الفراغ عن الظهر وترتّبه عليه واقعاً حاصل لا محالة، وعلى الثاني فالذمّة وإن كانت مشغولة بالظهر وليست صلاة العصر المأتيّ بها إلى ذلك الطرف مترتّبة على الظهر واقعاً إلّا أنّه لا مانع عنه بعد اختصاص أدلّة اعتبار الترتيب بالظهر والعصر الواقعيّين دون غيرهما، والمفروض تحقّقه في المقام على كلّ تقدير.

ولكنّ التحقيق هو اعتبار حصول الفراغ اليقيني من الظهر في صحّة الإتيان بمحتملات العصر، وذلك لما هو المختار عندنا من طوليّة الانبعاث الاحتمالي عن الامتثال القطعي ولو بالمقدار الممكن، ومع التمكّن من تعيين الساتر الطاهر المشتبه بغيره لا يجوز التكرار ولو مع اشتباه القبلة وعدم المناص من الامتثال الاحتمالي بالقياس إليها، ففي مفروض المثال الترتيب الواقعي وإن كان محفوظاً كما ذكر إلّا أنّ الاشتباه قبل الفراغ من الظهر من جهتين: الأُولى من جهة القبلة، والثانية من جهة احتمال عدم الفراغ من الظهر المترتّب عليه فعل العصر شرعاً.

وبعبارة أُخرى: إذا صلّى الظهر إلى بعض الأطراف ثمّ صلّى العصر إليه قبل الإتيان ببقيّة محتملات الظهر، فهو وإن كان يقطع بحصول الترتيب بينهما وفعليّة الأمر بالعصر على تقدير كون القبلة في ذلك الطرف إلّا أنّ ذلك غير محرز عنده حتّى يكون الانبعاث عنه ضرورة احتمال عدم فعليّة الأمر بالعصر لاحتمال بقاء الاشتغال بالظهر واقعاً، فلو فرض كون القبلة في ذلك الطرف واقعاً فقد أتى بالمأمور به الواقعي

من دون إحراز أمره مع فرض التمكّن منه، والمفروض تأخّر الامتثال الاحتمالي عن الامتثال القطعي ولو بالمقدار الممكن.

[الرابع: في أنّ الساقط ابتداءً في الشبهة الوجوبيّة غير المحصورة هو وجوب الموافقة القطعيّة بخلاف الشبهة التحريميّة]

الرابع: قد ذكرنا في بحث الشبهة التحريميّة أنّ الساقط ابتداءً عند اشتباه الحرام في غير المحصور هو حرمة المخالفة القطعيّة التي هي الأساس لوجوب الموافقة كذلك، وهذا بخلاف الشبهة الوجوبيّة، فإنّ الساقط فيه ابتداءً هو وجوب الموافقة القطعيّة، لعدم التمكّن منها، فتبقى حرمة المخالفة القطعيّة على حالها، ولازم ذلك هو وجوب الامتثال الاحتمالي بالمقدار الممكن من دون فرق بين أن يكون الترديد من جهة تردّد نفس الواجب أو موضوعه أو قيوده، فلو اشتبه الثوب الطاهر بغيره لوجب تكرار الصلاة بالمقدار الممكن.

وهذا في القيود التي لا بدّ لها في غاية الوضوح، وأمّا فيما كان له بدل كالطهارة المائيّة فهل مقتضى القاعدة فيه هو الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي أم لا؟ مثلاً إذا كان الماء الواجد لشرائط الوضوء به مردّداً بين أُمور غير محصورة، فهل القاعدة تقتضي التنزّل إلى التيمّم أو يجب الإتيان بمحتملات الوضوء؟

لا ريب في سقوط الوضوء مع اشتباه الطهارة بغيره بمقتضى الأمر بالإراقة في المحصور فضلاً عن غيره ولزوم التيمّم. وأمّا مع اشتباه المطلق بغيره فالمسألة محلّ إشكال وإن كان مقتضى ما قوّينا سابقاً -من كون غير المحصور كمادم الشبهة- هو لزوم التنزّل إلى التيمّم أيضاً إلّا أنّ الجمع مع ذلك هو الأحوط.

هذا في القيود الوجوديّة، وأمّا القيود العدمية -كما إذا تردّد غير المأكول أو الماء المتنجّس في أطراف غير محصورة- فحالها حال تردّد الحرام المستقلّ في غير

المحصور في عدم لزوم الاعتناء بالشبهة، فيجوز الاكتفاء بصلاة واحدة في ثوب واحد، كما يجوز الاكتفاء بوضوء واحد أيضاً.

المقام الثاني: في دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر

ولتوضيح الحال يقع البحث في موارد:

[الأوّل: فيما إذا دار موضوع التكليف بين الأقلّ والأكثر]

الأوّل: فيما إذا دار موضوع التكليف بين الأقلّ والأكثر، وحيث إنّا قد بيّنّا مراراً أنّ موضوعات التكاليف هي الشرائط لها في الحقيقة، فلا محالة يكون التكليف عند وجود الأكثر متيقّناً وعند الأقلّ مشكوكاً فيه، فيكون مورداً للبراءة.

[الثاني: فيما إذا دار متعلّق التكليف التحريمي بين الأقلّ والأكثر]

الثاني: فيما إذا دار متعلّق التكليف التحريمي بين الأقلّ والأكثر، وحيث إنّ التحريم إذا كان متعلّقاً بمركّب من أُمور فلا محالة يكون المبغوض هو وجود مجموع الأجزاء من حيث إنّها كذلك لا كلّ جزء جزء، فلا يحرم إيجاد بعض الأجزاء من دون قصد إيجاد المجموع، وعليه يكون حرمة الأكثر متيقّنة، وحرمة الأقلّ مجرّداً مشكوكاً فيها فيجري البراءة العقليّة والنقليّة في مورده.

[الثالث: فيما إذا دار أمر السبب والمحصّل بين الأقلّ والأكثر]

الثالث: فيما إذا دار أمر السبب والمحصّل بين الأقلّ والأكثر، كما إذا شكّ في أنّ القتل الواجب هل يحصل بضربة واحدة أم لا؟ أو في أنّ الطهارة الخبثيّة أو الحدثيّة هل تحصل بالغسل مرّة واحدة أو المسح منكوسا أم لا؟ وقد تقدّم في مقام البحث عن معنى حديث الرفع عدم إمكان إجراء البراءة في باب الأسباب والمسبّبات

مطلقاً، وأنّ ما توهّم: من إجراء البراءة عند الشكّ في المحصّلات الشرعيّة بين الأقلّ والأكثر، مبتن على محال في محال، فراجع.

[الرابع: فيما إذا دار متعلّق التكاليف الوجوبيّة بين الأقلّ والأكثر]

الرابع: فيما إذا دار متعلّق التكاليف الوجوبيّة بين الأقلّ والأكثر، وهو على قسمين إذ ربّما يكون الشكّ في جزئيّة شيء لواجب معلوم، وأُخرى في شرطيّة شيء له، ويعبّر عن الأوّل بالمركّب الخارجي، وعن الثاني بالمركّب التحليلي.

والقسم الثاني أيضاً على قسمين، إذ الشكّ في المركّب التحليلي ربما يكون في دوران الواجب بين النوع والجنس، فيكون الشكّ في دخالة الفعل في الواجب وعدمها، وأُخرى في دوران الواجب بين المطلق والمقيّد بوصف خاصّ.

والقسم الثاني أيضاً ينقسم إلى قسمين، إذ ربما يكون الشكّ في التقييد بوصف خارجي كما إذا شكّ في كون الواجب هي الصلاة أو الصلاة المقيّدة بالطهارة. وأُخرى يكون الشكّ في التقيّد بوصف متّحد مع الموصوف في الوجود كما إذا شكّ في كون الواجب هو عتق الرقبة أو المقيّد منها بالإيمان.

[في ذكر الأقوال الثالثة في المسألة وما هو المختار]

والأقوال في المسألة على ما هو المعروف ثلاثة، ثالثها: التفصيل بين المركّب الخارجي والتحليلي، فتجري البراءة في الأوّل دون الثاني.

وعلى التفصيل فهل الشكّ في التقيد بوصف خارجي يلحق بالمركّب الخارجي حكماً أولا؟ فيه قولان.

والأقوى عندنا هو جريان البراءة في المركّب الخارجي دون التحليلي، وإلحاق الشكّ في التقييد بالوصف الخارجي بالشكّ في الجزئيّة، فالكلام يقع في جهات:

[الجهة الأُولى: في الشكّ في جزئيّة شيء لواجبٍ معلوم]

الأُولى: في الشكّ في جزئيّة شيء لواجب معلوم، كما إذا دار أمر الصلاة المعلوم وجوبها بين أن يكون السورة جزءاً لها أم لا.

وقبل الخوض في الاستدلال لا بدّ من بيان أنّ موارد الشكّ في الجزئيّة هل هي داخلة في الشكّ بين الأقلّ والأكثر، أم هي من قبيل الشكّ بين المتباينين؟ يظهر من المحقّق صاحب الحاشية والفصول[1] كون المورد من قبيل دوران الأمر بين المتباينين. وهما قدس سرهما وإن أطالا الكلام في هذا المقام إلّا أنّ غاية ما يمكن أن يقال في تحقيق مرامهما هو أنّ الماهيّة اللابشرط القسمي مباينة للماهيّة المأخوذة بشرط لا أو بشرط شيء بالضرورة، وإلّا لما كانت أقسام الماهيّة اللابشرط المقسمي ثلاثة، بل كان بعض الأقسام مقسماً لبعض آخر، وهو خلف محال.

وعلى ذلك فإذا دار أمر الواجب بين أن تكون الصلاة الغير الملحوظ معها السورة أو الصلاة الملحوظ معها السورة، فلا محالة يكون الملحوظ مردّداً بين أمرين، أحدهما مقيّد بشيء والآخر غير مقيّد به. ومن المعلوم أنّ ما هو مقيّد بشيء مغاير لما هو غير مقيّد به مفهوماً، فكيف يمكن أن يكون أحدهما أقلّ والآخر أكثر!؟

وبعبارة أُخرى: الواجب على تقدير كونه الأقلّ فلا محالة يكون الأقلّ ملحوظاً للآمر استقلالاً، وعلى تقدير كونه الأكثر فليس الأقلّ في ضمنه إلّا ملحوظاً تبعيّاً، والتباين بين اللحاظين من الوضوح بمكان لا يخفى، ومثل هذا التباين وإن لم يوجب الاحتياط بالتكرار، لأنّ الإتيان بالأكثر موجب للفراغ يقيناً إلّا أنّه يوجب عدم متيقّنيّة الأقلّ الموجبة للانحلال المترتّب عليه جريان البراءة عن الأكثر.

إلّا أنّ التحقيق أنّ تباين الماهيّة اللابشرط القسمي مع الماهيّة المأخوذة بشرط

---

١. هداية المسترشدين، ص ١٧٥-١٧٦، و٢٥٣-٢٥٤؛ الفصول، ص ١٠٣-١٠٤.

شيء أو بشرط لا مفهوماً لا يضرّبما نحن بصدده من رجوع الشكّ إلى الأقلّ والأكثر، إذ المفاهيم بما هي لا تكون متعلّقة للتكاليف أصلاً، وإنّما تتعلّق التكاليف بها بما هي مرآة للحقائق، ولا ريب في أنّ تعلّق التكليف بذات الأقلّ -أي الحقيقة الخارجيّة- معلوم على كلّ تقدير، والشكّ إنّما هو في تعلّقه بالزائد، فكون مفهوم الماهيّة بشرط لا أو بشرط شيء مبايناً مع الماهيّة لا بشرط أجنبيّ عن دوران حقيقة الواجب بين الأقلّ والأكثر الذي هو محلّ الكلام في المقام.

ثمّ إنّه إذا ظهر كون المقام من دوران الأمربين الأقلّ والأكثر، فربّما يقع الكلام في انحلال العلم الإجمالي بالعلم بوجوب الأقلّ الأعمّ من وجوبه النفسيّ والمقدّمي على ما قرّبه شيخنا العلّامة الأنصاري[1] ﷺ، وأُخرى من جهة العلم بتعلّق شخص الوجوب النفسيّ بالأقلّ، فإنّا قد ذكرنا في بحث مقدّمة الواجب أنّ المقدّمات الداخليّة لها جهتان: جهة المقدّمية للواجب النفسيّ، وجهة الاتّحاد معه، فتارة يقع البحث في الانحلال من جهة المقدّمية، وأُخرى من جهة الاتّحاد.

وأمّا الانحلال من الجهة الأُولى فالحقّ عدمه، فإنّ الملاك في الانحلال هو كون المعلوم التفصيليّ بحيث يمكن انطباق المعلوم بالإجمال عليه، وهذا لا يكون إلّا مع اتّحاد المعلوم بالتفصيل مع المعلوم إجمالاً سنخاً، كما إذا علم بوجود النجاسة في أحد الإناءين فعلم نجاسة أحدهما تفصيلاً، فإنّ القضيّة المنفصلة المانعة الخلوّ -التي بها قوام العلم الإجمالي- تنحلّ إلى قضيّتين لا محالة إحداهما متيقّنة وهي نجاسة أحد الإناءين، والأُخرى مشكوكة. وأمّا إذا كان المعلوم بالإجمال مغايراً للمعلوم بالتفصيل، فيستحيل الانحلال، كما إذا علم نجاسة أحد الإناءين إجمالاً ثمّ علم حرمة أحدهما تفصيلاً إمّا لنجاسته أو غصبيّته، فإنّ المعلوم تفصيلاً حيث

---

١. فرائد الأُصول، ص ٢٧٤.

إنّه الجامع بين النجاسة والغصب فليس هو ممّا يمكن انطباق المعلوم بالإجمال -الذي هو خصوص النجاسة- عليه إلّا على تقديركون الحرمة المعلومة ناشئة عن النجاسة، وهي مشكوكة لا مقطوعة، فلا تنحلّ المنفصلة إلى قضيّتين: إحداهما متيقّنة، والأُخرى مشكوكة، كما كان الأمركذلك مع الاتحاد في السنخ، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ المفروض أنّ المعلوم بالإجمال هو الوجوب النفسيّ المردّد بين تعلّقه بالأقلّ أو الأكثر، والمعلوم بالتفصيل هو وجوب الأقلّ، الجامع بين كونه نفسيّاً أو مقدميّاً، وحيث إنّ الوجوب المقدّمي وجوب تبعي قهري لا يترتّب على موافقته ومخالفته ثواب وعقاب، ولا يمكن قصد التقرّب به -على ما حقّقنا جميع ذلك في بحث مقدّمة الواجب- فلا محالة يكون المعلوم بالتفصيل هو الجامع بين ما ينطبق على المعلوم بالإجمال وما لا ينطبق عليه، فلا يعقل انحلال العلم الإجمالي به.

مثلاً إذا فرضنا العلم بوجوب نصب السلّم تفصيلاً ولكن تردّد الأمر بين كونه مقدّمة للكون على السطح الواجب نفساً وكونه بنفسه واجباً نفسيّاً، فلا محالة يكون لنا علم إجمالي بوجوب شيء نفسيّاً إمّا الكون على السطح أو نصب السلّم، وعلم تفصيلي بوجوب نصب السلّم الجامع بين الوجوب النفسيّ والغيري، لكن العلم التفصيليّ -لعدم كونه متعلّقاً بما هو من سنخ المعلوم بالإجمال- يستحيل كونه موجباً لانحلاله، والأمر في المقدّمة الداخليّة على تقديركون دعوى الانحلال من جهة المقدّمية يكون كذلك عيناً.

وأمّا الانحلال من الجهة الثانية فلا يرد عليه ما ذكر، إذ المفروض أنّ المعلوم التفصيليّ إنّما هو عين المعلوم بالإجمال ونفسه، لما ذكرنا في محلّه أنّ الوجوب المتعلّق بالمركّب ينبسط بنفسه على كلّ واحد واحد من اجزائه، فيكون لكلّ منهما حظ من الوجوب النفسيّ المتعلّق بالمركّب، وعليه فانبساط الوجوب على الأُمور

المعلومة جزئيّتها للواجب النفسيّ معلوم، والشكّ إنّما هو في وجوب الزائد، فالمعلوم بالإجمال إنّما هو من سنخ الوجوب المعلوم بالتفصيل، فلا محالة ينحلّ القضيّة المنفصلة المانعة الخلوّ إلى قضيّتين حمليتين: إحداهما متيقّنة، والأُخرى مشكوكة، وهذا هو ميزان الانحلال في موارد العلم الإجمالي.

هذا، ولكنّ التحقيق -مع ذلك- عدم الانحلال عقلاً، فإنّ المعلوم التفصيليّ إذا كان بحيث يقطع المكلّف بالفراغ من قبله بحيث لا يكون هناك إلّا احتمال الاشتغال بالأكثر، لكان الانحلال في محلّه، لكنّ الأمر في المقام ليس كذلك، ضرورة أنّ الشكّ في جزئيّة المشكوك مع فرض الارتباطيّة يلازم الشكّ في حصول الفراغ حتّى بالنسبة إلى الأقلّ. ومن المعلوم أنّ العقل يستقلّ بالاشتغال عند الشكّ في الامتثال فإنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينيّة، فمجرّد العلم التفصيليّ بوجوب الأقلّ -مع الشكّ في حصول الامتثال عند الاكتفاء بإتيانه- كيف يكون موجباً للانحلال مع حكم العقل بلزوم تحصيل الفراغ اليقيني ولو عن المقدار المعلوم وجوبه!؟

وإن شئت قلت: إنّ المقدار المعلوم في المقام هو وجوب الأقلّ الجامع بين كونه لا بشرط بالقياس إلى المشكوك وكونه بشرط شيء، ومن المعلوم أنّ الجامع بينهما ليس إلّا الطبيعة المهملة، ولا ينتج ذلك إلّا قضيّة جزئيّة لا مطلقة، ولازم ذلك هو العلم بتحقّق الواجب عند إتيان الأكثر ليس إلّا. ومن المعلوم أنّ المعلوم بالإجمال لم يكن إلّا وجوباً دائراً أمره بين تعلّقه بالأقل -أي الماهيّة اللابشرط القسمي- أو الأكثر أي الماهيّة بشرط شيء، والمعلوم التفصيليّ ليس إلّا نفس الماهيّة المهملة لا المطلقة، فلو كان هناك انحلال للزم أن يكون العلم الإجمالي منحلّاً بنفسه، وهذا غير معقول.

والحاصل: أنّ الانحلال في المعلوم بالإجمال إنّما يكون بانقلاب القضيّة

المهملة إلى المطلقة، كما في موارد الأقلّ والأكثر الغير الارتباطيّين، وأمّا في الموارد الارتباطيّة فالمعلوم تفصيلاً إنّما هو عين المعلوم بالإجمال، والقضيّة مهملة إلى الأبد فكيف يتصوّر انحلال العلم الإجمالي مع بقائه على ما هو عليه من التردّد والإهمال!؟

هذا: وقد ذكر المحقّق صاحب ***الكفاية*** ﷺ في وجه عدم الانحلال ما هو من غرائب الكلام، فإنّه ﷺ جعل وجوب الأقلّ متوقّفاً على فعليّة التكليف وتنجّزه ولو كان متعلّقاً بالأكثر، فيلزم من الانحلال -المتوقّف على وجوب الأقلّ مطلقاً والمستلزم لعدم تنجّز الأكثر- خلف محال.

وأيضا يلزم من الانحلال عدم لزوم الإتيان بالأكثر، ولازمه عدم تنجّز التكليف مطلقاً ولو كان متعلّقاً بالأكثر، ولازمه عدم لزوم الأقلّ مطلقاً، ولازمه عدم الانحلال، فيلزم من الانحلال عدمه، وهو محال[1].

وأنت خبير بأنّ الانحلال يتبع معلوميّة التكليف بالأقلّ على كلّ حال ومشكوكيّة التكليف بالأكثر، ولا يتوقّف تنجّز الأقلّ الثابت بالعلم على تنجّز الأكثر أصلاً، فوجوب الأقلّ على تقدير كونه جزءاً للأكثر واقعاً وإن كان تابعاً لوجوبه بل مترشّحاً منه بناءً على الوجوب المقدّمي إلّا أنّ معلوميّته وجدانيّة ولا توقّف لها على شيء، والانحلال متفرّع على المعلوميّة لا على شيء آخر، فلا يلزم الخلف، ولا من وجود الانحلال عدمه.

هذا كلّه في الانحلال العقلي، وأمّا شمول أدلّة البراءة الشرعيّة للمقام فالتحقيق أنّه لا مانع عنه حتّى بناءً على كون المقام من قبيل دوران الأمر بين المتباينين.

والسرّ في ذلك أنّ الشكّ في كون الماهيّة المأمور بها مأخوذة لا بشرط بالإضافة إلى الجزء المشكوك أو بشرط شيء بالقياس إليه عبارة أُخرى عن الشكّ في كون

---

١. كفاية الأُصول، ص ٤١٣.

الماهيّة مطلقة أو مقيّدة، وقد ذكرنا مراراً أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد إنّما هو تقابل العدم والملكة، فشمول حديث الرفع للجزء المشكوك ونفي جزئيّته من جهة الشكّ في انبساط الأمر النفسيّ إليه يثبت الإطلاق الظاهري، وأنّ الماهيّة المأموربها ليست في المقام الظاهر مقيّدة وإن كانت في الواقع كذلك، ومع ثبوت إطلاق المأمور به ولا بشرطيته ولو ظاهراً فلا محالة يتحقّق الانحلال ويرتفع الإجمال المانع عنه.

فإن قلت: كيف المقال علي ما هو المشهور من كون التقابل بين الإطلاق والتقيد تقابل التضادّ فهل يكون إثبات الإطلاق بعدم التقييد بالأصل إلّا مبتنياً على القول بالأُصول المثبتة!؟

قلت -مضافاً إلى أنّ عدم الانحلال على ما ينسب إلى المشهور مع عدم صحّة النسبة على ما أشرنا إليه في بحث المطلق والمقيّد لا يضرّنا بعد ما أثبتناه من كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة على ما هو المعروف بين المحقّقين بعد سلطان العلماء قدّس الله أسرارهم-: إنّ كون الإطلاق أمراً وجوديّاً ملازماً لعدم التقييد على تقدير صحّته فإنّما هو من الأُمور العقليّة الدقيقة، والعرف لا يرى الإطلاق إلّا نفس عدم التقييد، فلا يكون بنظر العرف واسطة لثبوت الإطلاق بحديث الرفع، وسيأتي في بحث الاستصحاب -إن شاء الله تعالى- أنّ دعوى خفاء الواسطة في بعض الموارد ممّا لا معنى لها أصلاً، بل العرف إمّا أن لا يرى الواسطة أو يكون الواسطة جليّة، ففي المقام حيث إنّ حديث الرفع يعطي في كلّ مورد ما هو مناسب له بنظر العرف فلا محالة يكون الثابت في المقام هو الإطلاق المتّحد مع عدم التقييد بنظرهم وإن كان العقل يرى أحدهما لازماً للآخر.

هذا، وقد أفاد المحقّق صاحب الكفاية ﷺ في هامشها ما حاصله: أنّ شمول حديث الرفع للمقام يتوقّف على أن لا يكون المعلوم بالإجمال حكماً فعليّاً من تمام

الجهات بحيث يكون المولى بصدد تحصيله لا محالة، وإلّا فالعقل يستقلّ بالاشتغال ولزوم تحصيل اليقين بالفراغ، ولا يبقى مجال لشمول دليل الرفع[1].

وأنت خبير بأنّ الحكم الفعلي بالمعنى الذي ذكره قدس سره وإن كان مانعاً عن شمول دليل الرفع بل عن جعل مطلق ما يكون مصيباً للواقع مرّة ومخطئاً أُخرى أصلاً كان أم أمارة، إلّا أنّ فرض مثل ذلك الحكم في الشريعة كفرض أنياب الأغوال الملحق بالمستحيلات، فليس ما ذكره إلّا فرضاً غير منطبق على واقع أصلاً.

ثمّ إنّ العلّامة الأنصاري قدس سره بعد ما حكم بالبراءة في موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر استثنى من ذلك ما إذا أمر المولى بمركّب يعلم أنّ المقصود منه تحصيل عنوان يشكّ في حصوله إذا أُتي بذلك المركّب بدون ذلك الجزء المشكوك كما إذا أمر بمعجون وعلم ان المقصود منه إسهال الصفراء بحيث كان هو المأمور به في الحقيقة، أو علم أنّه الغرض من المأمور به، فإنّ تحصيل العلم بإتيان المأمور به لازم[2].

وظاهر هذه العبارة مغايرة معلوميّة العنوان للغرض المعلوم من الأمر.

والظاهر أنّ مراده قدس سره من معلوميّة العنوان هو ما ذكرناه سابقاً من عدم جريان البراءة في المسبّبات التوليديّة التي هي عناوين لأسبابها عرفاً أو قيود لها عقلاً.

ومراده من الغرض ليس هو ملاكات الأحكام ظاهراً، لما سيصرّح بعد ذلك بعدم لزوم تحصيل الملاكات[3] بل الظاهر أنّ مراده هو ما أفاده في بحث التعبّدي والتوصّلي -بعد إثبات استحالة أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر وإبطال التفرقة بين التعبّدي والتوصّلي بالجعل الثاني، لتوهّم أنّ مرجع الجعل الثاني إلى كون قصد

---

١. كفاية الأُصول، ص ٤١٦ (الهامش).

٢. فرائد الأُصول، ص ٢٧٣.

٣. فرائد الأُصول، ص ٢٧٤.

القربة واجباً في واجب وهذا أجنبيّ عن عباديّة الواجب وعدم سقوطه إلّا بقصد القربة- من أنّ التفرقة بينهما إنّما هي باعتبار اختلاف حقيقة الأمر التعبّدي والتوصّلي ذاتاً، فإنّ جعل الواجب التوصّلي إنّما هو لأجل الإتيان به بأيّ داع كان. وأمّا الواجب التعبّدي فتشريعه إنّما لأجل التعبّد به، فهوية الأمر التعبّدي متكيّفة بكيف ومتلوّنة بلون خاصّ لا يسقط إلّا بقصد التقرّب، فعند الشكّ في كون الواجب تعبّدياً أو توصّلياً لا يمكن الرجوع إلى البراءة، لدوران الأمر بين المتباينين[1].

وأنت خبير بأنّ المثال المذكور في كلامه لا ينطبق على شيء من الأمرين المذكورين في كلامه.

أمّا عدم انطباقه على الغرض بالمعنى الذي فسّرناه فظاهر، إذ مصداقه منحصر بقصد القربة، كما عرفت.

وأمّا عدم انطباقه على العنوان فلأنّ العنوان المعلوم -الموجب لعدم جواز الرجوع إلى البراءة الذي هو المأمور به في الحقيقة- لا بدّ وأن يكون أمراً اختياريّاً لترتّبه على فعل اختياري بلا واسطة شيء آخر. ومن المعلوم ان إسهال الصفراء بالقياس إلى شرب الدواء ليس كذلك، بل الشرب المذكور من علل إعداده، فربّما يترتّب الإسهال عليه، وأُخرى لا يترتّب فكيف يعقل أن يكون إسهال الصفراء -الذي هو خارج عن اختيار المكلّف- عنواناً للمأمور به حتّى يكون هو المأمور به في الحقيقة!؟

هذا بالنسبة إلى المثال، وأمّا بالنسبة إلى أصل المطلب فاستثناء صورة معلوميّة العنوان من موضوع الحكم بالبراءة قد عرفت أنّه مقتضى التحقيق، وأمّا استثناء الغرض عن ذلك فليس بصحيح، لما عرفت في بحث التعبّدي والتوصّلي من

---

١. مطارح الأنظار، ص ٥٩-٦٠.

أنّ التفرقة بين الأمرين إنّما هو بالجعل الثاني الموجب لنتيجة التقييد، وأنّ الجعل الثاني إذا كان ناشئاً عن ملاك الجعل الأوّل يستحيل أن يكون مفاده إيجاب شيء في واجب آخر، بل مورده ما إذا كان كلّ من الجعلين ناشئاً عن ملاك غير ما هو ملاك الآخر، فيكون مرجع الشكّ في التعبّديّة إلى الشكّ في جعل آخر، وكونه مورداً للبراءة في غاية الوضوح، مع أنّ القول بالتفرقة بينهما بالغرض وأنّ الأمر التعبّدي إنّما شرّع لأجل التعبّد به بحيث كان هذا من لوازم ذاته إنّما يتمّ على مذهب صاحب الجواهر ﷺ من لزوم الإتيان في العبادة بقصد أمرها[1]، وهذا خلاف التحقيق حتّى عنده ﷺ، بل اللازم إنّما هو لزوم الإتيان بالعمل لله بأيّ داع كان من قصد الأمر أو المحبوبيّة أو غيرهما من الدواعي القريبة.

مع أنّا لو سلّمنا ذلك، فغاية الأمر اتّصاف الأمر العبادي بوصف زائد على الأمر التوصّلي بعد اشتراكهما في مطلوبيّة ما تعلّقا به، فيكون مرجع الشكّ إلى اعتبار أمر زائد بعد معلوميّة مطلوبيّة أصل العمل، فيكون من دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، فيرجع إلى البراءة وأين ذلك من دوران الأمر بين المتباينين؟ وأدلّة البراءة عامّة لكلّ ما يوجب كلفة على العبد واستحقاق العقاب على تركه على تقدير معلوميّته، سواء كان مطلوبيّته لأجل دخله في المأمور به وأخذه فيه أو من جهة كونه من لوازم نفس الأمر ومقصوداً منه.

ثمّ إنّه ﷺ أشكل على نفسه بما حاصله: أنّ لازم استثناء الصورتين المذكورتين يستلزم القول بالاشتغال في تمام مورد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر على مذهب العدليّة من تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، ضرورة أنّ ملاكات الأحكام من قبيل العناوين لمتعلّقاتها ولا أقلّ من كونها أغراضاً منها، ومع الإتيان بالأقلّ يشكّ في حصولها، فلا

---

١. جواهر الكلام، ج ٢، ص ٨٨.

بدّ من القول بالاشتغال ولزوم الإتيان بالأكثر حفظاً للغرض[١].

ثمّ أجاب ﷺ أوّلاً: بأنّ القول بالبراءة أو الاشتغال في محلّ الكلام لا يبتني على مذهب العدليّة، فنحن نتكلّم على مذهب الأشاعرة المنكرين للحسن والقبح[٢].

وثانياً: بأنا نحتمل دخل معرفة الوجه وقصده في حصول الغرض وحيث إنّه غير ممكن عند دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر فلا يبقى إلّا التخلّص من العقاب، وهو يحصل بإتيان ما علم بوجوبه، وهو الأقلّ، وأمّا الزائد عليه فيستقل العقل بقبح المؤاخذة على تركه على تقدير تركه، لعدم البيان[٣].

وأنت خبير بما في الجوابين.

أمّا الأوّل فلأنّ جريان البراءة على مذهب الأشعري، أو على مذهب بعض العدليّة الذاهبين إلى كفاية المصلحة في نفس الأمر دون المأمور به كيف يجدي لمن يرى تبعيّة الأحكام للملاكات في المتعلّقات ولزوم تحصيلها المانع من الحكم بالبراءة عند الشكّ!؟

وأمّا الثاني: فلأنّ معرفة الوجه وقصده وإن ذهب بعض[٤] إلى وجوبهما، نظراً إلى بعض البراهين المذكورة في علم الكلام للزومهما إلّا أنّه ﷺ صرّح في مواضع بالقطع بعدم وجوبهما[٥]، كما هو الصحيح، لأنهما ممّا يبتلى بهما عامّة المكلّفين، ولم يرد في الشرع ما يدلّ على وجوبهما، وليس هناك دليل قطعي ضروري عليه وإنّما ذهب من ذهب إلى الوجوب لبعض البراهين النظريّة المخدوشة في محلّها، وعدم الدليل

---

١. فرائد الأُصول، ص ٢٧٣.

٢. فرائد الأُصول، ص ٢٧٣.

٣. فرائد الأُصول، ص ٢٧٣.

٤. كالمحقّق الحلي في شرائع الاسلام، ج ١، ص ١٢؛ والعلامة الحلي في إرشاد الأذهان، ج ١، ص ٢٢٢؛ ومنتهى المطلب، ج ٢، ص ٢٠، والشهيد في اللمعة، ص ٢٥.

٥. منها: كتاب الطهارة، ص ٨٤-٨٥، وانظر: فرائد الأُصول، ص ١٦.

في مثل ذلك دليل قطعي على العدم، إذ لو كان لهما دخل في غرض المولى للزم عليه البيان مع عدم ترتّب محذور عليه، وعدم كونه من المستقلّات العقليّة الضروريّة حفظاً لغرضه، ومع عدم البيان يقطع بعدم دخله في الغرض، ومع ذلك فكيف يمكن أن يقال بأنّا نحتمل دخل قصد الوجه ومعرفته في الغرض، ومعه لا يمكن القطع بحصوله حتّى مع الإتيان بالأكثر!؟

هذا، والأولى في تقرير الإشكال أن يقال: إنّ ملاكات الأحكام وإن لم تكن من قبيل العنوانات لمتعلّقات التكليف ولا من قبيل الأغراض بالمعنى المذكور - وهو ما كان مقصوداً من الأمر ولم يمكن أخذه في المتعلّق الذي عرفت أنّ مصداقه منحصر بقصد القربة عند الشيخ ﷺ - إلّا أنّ ما هو الموجب لعدم جريان البراءة في صورة الشكّ في حصول العنوان أو الغرض بذلك المعنى موجب لعدم جريان البراءة عند الشكّ في حصول الملاك أيضاً، وحيث إنّه بإتيان الأقلّ لا يقطع بحصول ملاك الواجب المعلوم المردّد بين الأقلّ والأكثر فلا بدّ من الإتيان بالأكثر تحصيلاً للملاك اللازم تحصيله، فإنّ المقصود الأوّلي للأمر إنّما هو تحصيل ما يترتّب على الفعل من الملاك، كما كان المقصود من الأمر هو حصول العنوان أو الغرض فيما هو المفروض، فكما أنّ كونهما مقصودين أوجب الحكم بالاشتغال وعدم جواز الرجوع إلى البراءة، فكذلك مقصوديّة الملاك وعلّيته للوجوب توجب الحكم بالاشتغال عند الشكّ في حصوله.

وبالجملة، الغرض بهذا المعنى وإن كان مغايراً للغرض بذاك المعنى الأوّلي إلّا أنّ ما هو الموجب للاحتياط موجب له فيه أيضاً.

ولا يتوهّم أنّ جريان البراءة عن الزائد وشمول حديث الرفع له يوجب جواز الاكتفاء بالأقلّ في هذا الفرض، فإنّ الملاك البسيط إذا كان تحصيله لازماً وشكّ

في حصوله عند الإتيان بالأقلّ، فلا يمكن إثبات محصّليّة الأقلّ له بنفي الزائد، وقد ذكرنا غير مرّة أنّ شمول دليل لمورد إذا كان محتاجاً إلى مؤونة أُخرى فلا يمكن الحكم بشموله له وإثبات تلك المؤونة إلّا إذا كان وارداً في مورد خاصّ بخصوصه، فلابدّ من الحكم بثبوت تلك المؤونة صوناً لكلام الحكيم عن اللغويّة وأين ذلك من مثل حديث الرفع الغير المختصّ بمورد مخصوص؟ وسيتّضح ذلك في بحث الأصل المثبت إن شاء الله تعالى.

وتحقيق الجواب عن هذا الإشكال يتوقّف على بيان مقدّمات:

الأُولى: أنّ ما لا يمكن تعلّق الإرادة التكوينيّة به لا يمكن تعلّق الإرادة التشريعيّة به أيضاً.

والوجه فيه ظاهر، فإنّ الإرادة التشريعيّة إنّما هي لتحريك عضلات العبد وإرادته نحو شيء، فإذا فرضنا استحالة ذلك في الخارج فيستحيل تعلّق الإرادة التشريعيّة به أيضاً.

الثانية: أنّ الإرادة الداعية المتعلّقة بشيء إذا كان متعلّقها أمراً مقدوراً اختياريّاً فلا محالة تتعلّق بها الإرادة الفاعليّة أيضاً، فيتّحد متعلّق الإرادتين، فيكون المقصود الأُولى هو بعينه ما ينبعث إليه الفاعل في الخارج، وأمّا إذا كان أمراً غير اختياري نظير كون الزرع سنبلاً، فلا محالة تتعلّق الإرادة الفاعليّة بمقدّماته، لكن العلّة الداعية إلى تعلّقها بها هو تعلّق القصد إلى ذي المقدّمة، وإلّا فنفس المقدّمة غير مقصودة بنفسها أصلاً.

الثالثة: أنّ الآثار المترتّبة على الأفعال الاختياريّة إمّا أن لا يكون هناك واسطة بينهما من جهة كون الفعل الاختياري علّة تامّة للأثر المترتّب عليه أو جزءاً أخيراً منها، أو يكون في البين واسطة غير اختياريّة، ككون الزرع سنبلاً المحتاج في ترتّبه

على الزرع -الذي هو فعل اختياري- إلى مقدّمات ملكيّة وملكوتيّة، وحيث إنّ تعلّق الإرادة الفاعليّة في القسم الثاني بالأثر مستحيل فلا محالة يستحيل تعلّق الإرادة الآمريّة به أيضاً وإن كان هناك إرادة آمريّة فلا بدّ وأن تتعلّق بالمقدّمات ليس إلّا.

هذا بحسب مقام الثبوت، وأمّا بحسب مقام الإثبات فإن كان الأثر ممّا تناله يد العرف كالطهارة الخبيثيّة فلا يفرق فيه بين تعلّق الأمر الشرعي بنفس الأثر أو بمقدّماته، إذ العرف يستكشف من الأمر بالمقدّمة تعلّق الأمر بذي المقدّمة أيضاً. وأمّا إذا لم يكن كذلك بأن لم يكن لهم طريق إلى معرفة كون الأثر من أيّ القسمين، فإن كان الأمر الشرعي متعلّقاً بالأثر فيستكشف منه مقدوريّته، وأنّه من قبيل ما يترتّب على الفعل الاختياري بلا واسطة، وإلّا لما أمكن البعث نحوه. وإن كان متعلّقاً بالمقدّمة دونه فبتبعيّة مقام الإثبات لمقام الثبوت يستكشف أنّ الأثر المترتّب خارج عن تحت القدرة والاختيار، وإلّا لكان البعث نحو غيره -مع أنّه هو المقصود الأوّلي- على خلاف الحكمة والغرض، وقد ذكرنا تفصيل ذلك في بحث الصحيح والأعمّ، فراجع.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الأحكام الشرعيّة وإن كانت تابعة للملاكات التي في متعلّقاتها -على ما هو الصحيح عند العدليّة- إلّا أنّها من جهة عدم كونها ممّا تنالها يد العرف لعدم معرفتهم بها بالضرورة، فالشارع هو المكلّف بإيقاع أمره على نحو يفي بغرضه، وحيث إنّ المفروض عدم تعلّق الأمر الشرعي إلّا بنفس الأفعال، فيستكشف منه عدم قابليّة الأغراض لتعلّق الأمر بها لا بنحو الاستقلال ولا بنحو التقيّد، فالعقل يستقلّ بعدم لزوم تحصيلها على المكلّف، فإنّ الواجب عليه هو تحصيل ما تعلّقت به إرادته التشريعيّة، فكلّ ما تعلّقت به إرادته يجب تحصيله عليه، وغيره لا يجب عليه تحصيله وإن كان له دخل في الغرض واقعاً، فإنّ الشارع في مثل الفرض هو

الذي أخلّ بغرضه بعدم أخذه في متعلّق أمره دون المكلّف، فعند احتمال دخل شيء في الغرض الداعي إلى أمره مع عدم أخذه في متعلّق الأمر لا يكون الشكّ راجعاً إلى الشكّ في الامتثال، كما هو ظاهر.

فإن قلت: ما ذكرت إنّما يتمّ فيما إذا علم عدم تعلّق الأمر بشيء واحتمل دخله في الغرض، فإنّه في مثله نلتزم بعدم لزوم تحصيل الغرض، لما عرفت، وأمّا إذا احتملنا تعلّق الأمر به وعدم وصوله إلينا لمانع خارجي -كما هو المفروض في محلّ البحث- فلا قصور في أمر الشارع من حيث تطبيق ما تعلّق به غرضه على متعلّق أمره. وحيث إنّ الشكّ في حصول الغرض حينئذ يرجع إلى الشكّ في حصول امتثال الأمر المعلوم، فإنّ بقاء الأمر كحدوثه معلول للغرض فلا مناص من القول بالاشتغال، لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينيّة.

وبعبارة واضحة: الغرض من المأمور به وإن لم يكن بنفسه مأموراً به ولا من قيوده إلّا أنّه لا ريب في تعلّق الأمر بما هو مقدّمة إعداديّة له، ويجب تحصيلها من المكلّف، وحيث إنّها مردّدة بين الأقلّ والأكثر فلا بدّ من الإتيان بالأكثر تحصيلاً للفراغ اليقيني، إذ بدونه يكون سقوط الأمر الفعلي مشكوكاً فيه لا محالة.

قلت: الأغراض الواقعيّة إذا كانت بحيث يلزم استيفاؤها حتّى حال الجهل فحيث إنّ الأوامر الواقعيّة لا تفي بها في تلك الحال فلا بدّ من جعل المتمّم لها، وهو إيجاب الاحتياط على ما هو الميزان في كلّ مورد لا يفي أمر المولى بغرضه، سواء كانت نتيجة جعل المتمّم هو الإيجاب النفسيّ أو المقدّمي أو الطريقي على ما عرفت تفصيله في بحث وجوب المقدّمة. فإذا علم عدم جعل الاحتياط في المقام فيستكشف منه عدم كون الغرض الواقعي من ذاك القبيل، وإذا شكّ فيه فيكون ذلك مشكوكاً فيه لا محالة أيضاً، وحيث إنّ مرجع الشكّ حينئذ يكون إلى

الشكّ في جعل وجوب الاحتياط في ظرف الجهل فتجري فيه البراءة عقلاً ونقلاً -خصوصاً على ما هو التحقيق عندنا وعند العلّامة الأنصاري[1] ﷺ من كون إيجاب الاحتياط هو الموجب لاستحقاق العقاب على مخالفة نفسه عند مصادفة الواقع لا على مخالفة الواقع- فإنّه مع [عدم] العلم بإيجاب الاحتياط لا يكون الواقع بمحرز لا بنفسه ولا بطريقه، فيقبح العقاب على مخالفته، فإنّه على ذلك يكون جريان البراءة فيه أوضح من جريانها في نفس الجزئيّة أو الشرطيّة، فإنّه وإن منعنا عن جريان البراءة العقليّة في موارد الشكّ في الجزئيّة أو الشرطيّة إلّا أنّه لا نمنع عن جريانها في المقام، فإنّ الشكّ حينئذ يكون متعلّقاً بتكليف مجعول استقلالاً وإن كان طريقيّاً بالقياس إلى الواقع.

فتحصّل أنّ التفويت في محلّ البحث غير مستند إلى المكلّف أصلاً، بل هو مستند إلى الشارع بعدم جعله الاحتياط في ظرف الجهل. ولزوم تداركه عليه -لاستلزامه القبح بدونه على تقدير الالتزام به- أجنبيّ عن جريان البراءة وعدمه.

وبالجملة، لزوم حفظ الغرض مطلقاً إنّما هو وظيفة المولى، وما هو في ذمّة المكلّف ليس إلّا الإتيان بمتعلّق أمره والتحرّك عن تحريكه، فكيف يعقل مع ذلك الشكّ في عدم سقوط الأمر حتّى يكون مورداً لقاعدة الاشتغال!؟

تتميم: ربما يتمسّك بالاستصحاب في المقام لإثبات الاشتغال **بالأكثر تارة** وللقول بالبراءة **أُخرى**.

أمّا الأوّل: فبتقريب أن الوجوب المردّد بين تعلّقه بالأقل والأكثر معلوم التحقّق سابقاً ومشكوك البقاء بعد الإتيان بالأقلّ فيستصحب بقاؤه.

ويرد عليه -مضافاً إلى ما عرفت من عدم جريان الاستصحاب في موارد العلم

---

١. فرائد الأُصول، ص ٢٧٠.

الإجمالي بالتكليف مطلقاً ولوكان بين المتباينين- أنّه على تقدير تماميّته لا يتمّ في موارد الدوران بين الأقلّ والأكثر، فإنّ المعلوم تحقّقه سابقاً -بعد الفراغ عن جريان البراءة عن المشكوك- هو وجوب الأقلّ ليس إلّا، فلا يبقى مورد لجريان الاستصحاب بعد الإتيان به.

وبعبارة أُخرى: الشكّ في بقاء الوجوب بعد الإتيان به مسبّب عن الشكّ في وجوب الجزء المشكوك، ومع جريان البراءة عنه -كما هو المفروض- يرتفع الشكّ في البقاء بالضرورة.

وأمّا الثاني: فقد قيل في تقريبه على ما أفاده العلّامة الأنصاري[1] ﷺ وجهان:

الأوّل: هو التمسّك باستصحاب عدم وجوب الأكثر من جهة أنّه ماهيّة مستقلّة ملحوظة باللحاظ يشكّ في وجوبه.

وفيه: أنّ المستصحب إن كان هو عدم الجعل الأزلي لوجوب الأكثر، فيرد عليه:

أوّلاً: أن استصحاب عدم وجوبه -على تقدير جريانه- معارض باستصحاب عدم وجوب الأقلّ، فإنّ وجوبه الأعمّ من وجوبه الضمني والاستقلالي وإن كان معلوماً إلّا أنّ خصوص وجوبه الاستقلالي مشكوك فيه، ومبنى إجراء الاستصحاب في عدم وجوب الأكثر على لحاظ الاستقلال، وإلّا فيرجع الشكّ إلى وجوب الزائد دون وجوب الأكثر، كما هو ظاهر.

وثانياً: إنّ عدم الجعل بنفسه -كما عرفت سابقاً- لا يترتّب عليه أثر إلّا باعتبار إثبات عدم المجعول به، فيكون جريانه حينئذ مبنيّاً على القول بالأُصول المثبتة.

وإن كان المستصحب هو عدم المجعول -وهو الوجوب الفعلي عند تحقّق موضوعه- فيرد عليه إشكال المعارضة لا غير.

---

١. فرائد الأُصول، ص ٢٧٨.

الثاني: هو التمسّك باستصحاب عدم وجوب ما يشكّ في جزئيّتهِ باعتبار أنّ وجوبه زائداً على وجوب المقدار المعلوم أمر حادث مشكوك فيهِ.

وفيه: أنّ المستصحب إن كان هو عدم الجعل، فيرد عليه:

أوّلاً: ما عرفت من أنّ إثبات عدم المجعول به يبتني على القول بالأصل المثبت.

وثانياً: أنّ المعلوم تحقّقه سابقاً هو العدم المحمولي المعلوم ارتفاعه في زمان الجعل إمّا بتعلّق الجعل به على تقدير وجوب الأكثر، وإمّا بانقلابه إلى العدم النعتيّ على تقدير وجوب الأقلّ فلا يجوز التمسّك باستصحابه.

وبعبارة أُخرى: المشكوك فعلاً هو العدم النعتيّ، وهو لا حالة سابقة له قبل الجعل، فإنّ ظرف تحقّقه هو حال الجعل لا غير، وما له حالة سابقة هو العدم المحمولي وغير محتمل البقاء، والتمسّك باستصحاب كلّي العدم لإثبات العدم النعتيّ يكون مبنيّاً على القول بالأصل المثبت أيضاً.

وإن كان هو عدم المجعول، فيرد عليه الإشكال الثاني من عدم وجود الحالة السابقة أو المثبتة لا غير. ولو جعل المستصحب هو عدم لحاظ ما يشكّ في جزئيّته حال الأمر بالمركّب ولحاظه، فالإشكال أوضح.

[الجهة الثانية: في الشكّ في اعتبار الأجزاء التحليليّة وفيه ثلاث مسائل]

المقام الثاني: فيما إذا كان دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر من جهة الشكّ في اعتبار الأجزاء التحليليّة أعني بها الشروط والموانع، ومسائلها ثلاث:

الأُولى: فيما إذا شكّ في اعتبار أمر خارجي مغاير للمأمور به في الوجود شرطاً فيه، كما إذا شككنا في اعتبار صحّة عمل المستحاضة باغتسالها ليلاً.

والحكم فيه البراءة، وقد ظهر وجهه ممّا ذكرناه في وجه الرجوع إليها عند الشكّ في الجزئيّة فلا نعيد.

الثانية: فيما إذا شكّ في اعتبار أمر خارجي غير مغاير للمأمور به في الوجود. وهذا على قسمين، إذ ربّما يكون القيد المحتمل اعتباره من قبيل الأُمور المقوّمة للمأمور به، وأُخرى لا يكون كذلك، بل يكون اعتباره على تقديره كاعتبار القيود الخارجيّة من أنّه يحتاج إلى مؤونة زائدة في عالمي الثبوت والإثبات، وهذا كما إذا شكّ في أنّ المأمور به هل هو عتق مطلق الرقبة أو خصوص المؤمنة منها؟ فإنّ اعتبار قيد الإيمان في المأمور به محتاج في عالم الثبوت إلى لحاظ زائد مغاير للحاظ نفس الرقبة، وفي عالم الإثبات إلى دليل دالّ على اعتباره بالخصوص.

فان كان من قبيل الأوّل بحيث كان المحتمل اعتباره من قبيل الفصل بالإضافة إلى الجنس، فالحقّ أنّه مورد لقاعدة الاشتغال، وذلك فإنّ الأمر المتعلّق بالنوع لا ينحلّ ولو بالدقّة إلى الأمر بجنسه وفصله، فإنّ شيئيّة الشيء بفصله وصورته لا بجنسه ومادّته، فالمادّة المجرّدة بما هي يستحيل الطلب بها، بل لا بدّ من اعتبار الفصل معها فإذا شكّ في اعتبار فصل مخصوص فيرجع الشكّ إلى المعتبر في المأمور به هل هو خصوص فصل معيّن أو أحد الفصول لا بعينه؟ فيكون من موارد دوران الأمر بين التخيير والتعيين من دون أن يكون هناك جهة متيقّنة، وقد عرفت في محلّه أنّ القاعدة في مثله تقتضي الاشتغال والالتزام بالتعيين دون التخيير.

وإن كان من قبيل الثاني فالتحقيق يقتضي الرجوع فيه إلى البراءة، فإنّ القيد المحتمل اعتباره وإن لم يكن مغايراً للمأمور به في الوجود إلّا أنّ المفروض أنّ اعتباره محتاج إلى مؤونة زائدة ثبوتاً وإثباتاً، فمع الشكّ في تعلّق الطلب زائداً على الطلب المتعلّق بالمطلق يرجع إلى البراءة حتّى العقليّة منها بناءً على جريانها عند الشكّ في الجزئيّة، وذلك لعدم تماميّة البيان بالقياس إلى القيد المحتمل اعتباره، فلولا

الإشكال المتقدّم في جريان البراءة العقليّة عند الشكّ في الجزئيّة من جهة الارتباطيّة لقلنا بجريانها في المقام أيضاً.

فما عن العلّامة الأنصاري والمحقّق صاحب الكفاية قدس سرهما: من منعهما عن جريان البراءة في مطلق دوران الواجب بين المطلق والمقيّد[1] في غير محلّه، والصحيح هو ما ذكرناه من التفصيل.

ثمّ لا يخفى أنّ التمييز بين القسمين إنّما هو بالرجوع إلى العرف، فكلّ قيد يوجب تخلّفه الخيار في باب المعاملات يكون من القيود الغير المقوّمة، وكلّ قيد يوجب تخلّفه مباينة ما وقع عليه العقد لما هو الموجود خارجاً فيوجب البطلان في المعاملة يكون من القيود المقوّمة، وتمام الكلام في محلّه.

الثالثة: فيما إذا شكّ في اعتبار أمر عدمي في الواجب من جهة الشكّ في المانعيّة وهو على قسمين:

الأوّل: ما إذا كان الشكّ في الاعتبار من جهة احتمال اعتبار المانعيّة لشيء ابتداءً. وهذا لا ريب في كونه مورداً للبراءة، لعدم الفرق بينه وبين الشكّ في الشرطيّة أصلاً.

الثاني: ما إذا كان الشكّ فيه ناشئاً من احتمال الحرمة النفسيّة، وهو أيضاً على قسمين، فإنّ الحرمة الموجبة لتقييد الواجب بقيد عدمي قد تكون موجبة له بوجودها الواقعي ولو لم يكن واصلاً إلى المكلّف، كما إذا بنينا على امتناع اجتماع الأمر والنهي من الجهة الأُولى على ما عرفت الحال فيه في محلّه من أنّ ذلك يوجب وقوع المعارضة بين دليلي الواجب والحرام، فتقدّم دليل الحرمة -كما هو المفروض- يوجب خروج مورد الاجتماع عن إطلاق دليل الواجب بالكلّيّة. وقد لا تكون موجبة له إلّا مع وصول الحرمة وتنجّزه، كما إذا بنينا على جواز الاجتماع من تلك الجهة ومغايرة

١. فرائد الأُصول، ص ٢٨٤. كفاية الأُصول، ص ٤٧١.

متعلّق الأمر لمتعلّق النهي واقعاً، فإنّ التنافي بين دليل الواجب والحرمة حينئذ في مقام الفعليّة، لعدم قدرة المكلّف على الامتثالين في مورد الاجتماع، فيكون رفع اليد عن دليل الواجب وتقديم الحرمة من جهة المزاحمة لا غير. وقد عرفت غير مرّة أنّ كلّ تكليف مزاحم لتكليف آخر إنّما يكون مزاحماً له بعد تنجّزه ووصوله، ضرورة أنّ ما لا يكون شاغلاً للمكلّف بنفسه من جهة الجهل به كيف يمكن أن يكون معجّزاً عن الغير حتّى يوجب تقييده!؟

أمّا القسم الثاني وهو: ما إذا كان الحرمة المحتملة موجبة للتقييد في ظرف الوصول، فلا ريب في أنّ الشكّ الموجب لجريان البراءة عنها يوجب القطع بعدم وجود المانع، إذ المفروض اختصاص المانعيّة بصورة تنجّزها، فمع عدم التنجّز يكون المانعيّة مقطوع العدم، فلا معنى للرجوع إلى البراءة من جهتها.

وأمّا القسم الأوّل: فيفرق فيه بين القول بأنّ المانعيّة مترتّبة على الحرمة وفي مرتبة متأخّرة عنها، والقول بأنّها مجعولة في عرضها، فإنّه على القول بالعرضيّة وعدم ترتّب المانعيّة على الحرمة فأيّ أصل فرضنا جريانه لإثبات الحلّيّة ورفع الحرمة لا يثبت انتفاء ما هو من لوازم الحرمة واقعاً، كما هو ظاهر، فتحتاج في رفع المانعيّة إلى التمسّك بالبراءة من جهتها لا محالة.

وأمّا على القول بالترتّب والطوليّة فيفرق بين الأُصول التنزيليّة وغيرها، فإنّ المثبت لعدم الحرمة إن كان هو الاستصحاب مثلاً فيثبت به لوازمه الواقعيّة المترتّبة عليه، فيرتفع الشكّ في المانعيّة، فلا يبقى مجال للتمسّك بالبراءة من جهتها.

وأمّا إذا كان المثبت له مثل أصالة الإباحة ونحوها من الأُصول الغير التنزيليّة فلا يترتّب عليها إلّا آثار الحلّيّة ظاهراً، فيبقى احتمال المانعيّة -التي هي من لوازم الحرمة واقعاً- على حاله فلا بدّ في رفعه من التمسّك بالبراءة من جهتها أيضاً.

فقد ظهر أنّ عدم تنجّز الحرمة لا يكفي عن الرجوع إلى البراءة من جهة احتمال المانعيّة مطلقاً، بل هو مختصّ ببعض الصور دون بعض، وقد ذكرنا شطراً من ذلك في بحث النهي عن العبادة، فراجع.

تتميم: [في حكم الدوران بين الأقلّ والأكثر من جهة إجمال النصّ]

قد ظهر ممّا ذكرناه جواز التمسّك بالبراءة عند الشكّ في دوران المأمور به بين الأقلّ والأكثر من جهة فقدان النصّ، وأمّا إذا كان الشكّ من جهة إجمال اللفظ كما إذا شكّ في صدق لفظ «الصلاة» على فاقدة السورة مثلاً، فربّما يقال فيه بعدم جريان البراءة، نظراً إلى أنّ وجوب الصلاة إذا كان معلوماً فلا بدّ من تحصيل اليقين بإتيانها خارجاً، لأنّه مقتضى الاشتغال اليقيني، ومع الشكّ فيه فلا مناص عن الرجوع إلى قاعدة الاشتغال.

ويرد عليه: أنّ المأمور به إذا كان نفس العنوان والمفهوم وكان المأتيّ به محصّلاً له في الخارج، فلا مناص عن الالتزام بما ذكر، لكن الأمر ليس كذلك، لما بيّنّاه في بحث الصحيح والأعمّ من أنّ المفاهيم إنّما تؤخذ في متعلّقات التكاليف بما أنّها حاكية عن الحقائق، وما هو متعلّق الأمر ليس إلّا نفس الحقيقة، وعليه يكون المأتيّ به خارجاً بعينه هو الذي تعلّق به الأمر، فإذا أتى بالمقدار المتيقّن فقد أتى بنفس ما علم تعلّق الأمر به لا بمحصّله، والمفروض عدم العلم بوجوب الزائد عليه، فيتمسّك معه بالبراءة.

وبالجملة، جريان البراءة موقوف على انحلال الأمر المعلوم بالإجمال إلى مقدار معلوم وإلى مقدار مشكوك زائد عليه، وكون منشأ الشكّ هو إجمال النصّ أو فقدانه أجنبيّ عن ملاك جريانها بالكلّيّة.

[في أنّ حكم صورة تعارض النصّين هو البراءة مع قطع النظر عن الأخبار العلاجيّة]

ومن هنا يظهر جواز التمسّك بها فيما إذا كان الشكّ ناشئاً من تعارض النصّين أيضاً لولا ورود الأخبار العلاجيّة بعدم جواز طرح الخبرين، ولزوم الأخذ بأحدهما تخييراً، فإنّ القاعدة الأوّليّة تقتضي سقوط المتعارضين بالرجوع إلى الأصل الجاري في البين.

نعم، هناك كلام في أنّ العامّ أو المطلق الموافق لأحد المتعارضين يكون مرجّحاً لأحدهما، أو يكون مرجعاً بعد تساقطهما؟ قد تعرّض له العلّامة الأنصاري[1] ﷺ في المقام، واختار أخيراً كونه مرجّحاً على تقديركون التخيير المستفاد من الأدلّة تخييراً في المسألة الفقهيّة، المتوقّف على عدم حجّة فعليّة. وأمّا على تقديركون التخيير في المسألة الأُصوليّة فمقتضى أدلّته هو جعل كلّ منهما على البدل حجّة فعليّة، فلا يكون العامّ مرجّحاً فضلاً عن مرجعيّته لجواز الأخذ بالخبر المخالف حينئذ وجعله حجّة على خلاف العموم. وسيجيء تنقيح المسألة في محلّه إن شاء الله تعالى.

[في حكم الشبهة الموضوعيّة في دوران أمر الواجب بين الأقلّ والأكثر]

هذا كلّه فيما إذا دار الواجب بين الأقلّ والأكثر من جهة الشبهة الحكميّة، وأمّا إذا كان الدوران من جهة الشبهة الموضوعيّة، فالتحقيق فيه وإن كان يقتضي الرجوع إلى البراءة أيضاً إلّا أنّ صريح عبارة شيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ الرجوع فيه إلى الاشتغال على عكس الشبهة الحكميّة[2].

وتوضيح الحال في المقام يتوقّف على بيان أمر، وهو: أنّ محلّ الكلام في المقام لا بدّ وأن يفرض فيما لا يرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في المحصّل بعد إحراز المأمور

---

١. فرائد الأُصول، ص ٢٨٢-٢٨٣.

٢. فرائد الأُصول، ص ٢٨٤.

به بكماله، ضرورة أنّ الشكّ في المحصّل لا بدّ من الرجوع فيه إلى الاشتغال، سواء كانت الشبهة موضوعيّة أو حكميّة، وليس ذلك من مختصّات الشبهة الموضوعيّة وكأنّ تمثيل العلّامة الأنصاري ﷺ بما يرجع الشكّ فيه إلى المحصّل ناشئ إمّا من غفلته ﷺ عن ذلك، أو تخيّله انحصار الشكّ في الأقلّ والأكثر بموارد الشكّ في المحصّل ليس إلّا.

[في أنّ الشبهة الموضوعيّة في الأقلّ والأكثر يمكن فرضه بحيث لا يرجع إلى الشكّ في المحصّل]

والتحقيق: أنّ الأمر ليس على ذلك، بل الشبهة الموضوعيّة قد يكون الشكّ فيها راجعاً إلى الشكّ في المحصّل، وقد يكون الشكّ في متعلّق التكليف بنفسه.

مثلاً: إذا فرضنا الأمر بإكرام العلماء، فقد يكون إكرام كلّ فرد بنفسه واجباً مستقلاً في قبال الفرد الآخر على حسب تعدّد أفراد العالم، وقد يكون كلّ فرد من الإكرام جزءاً للواجب بحيث لو فرضنا ترك الواحد من الأفراد لما يحصل الامتثال أصلاً، وعلى كلا التقديرين يكون كثرة أفراد العلماء خارجاً موجبة لسعة دائرة الواجب، كما أنّ قلّتهم توجب ضيقها لكنّ الفرق هو: أنّ الشكّ في عالميّة فرد خارجي على الأوّل يوجب الشكّ في وجوبه الاستقلالي، وعلى الثاني يوجب الشكّ في وجوبه الضمني، والشبهة في كلا القسمين وإن كانت موضوعيّة إلّا أنّ الأوّل شبهة في التكليف الاستقلالي، وفي الثاني شبهة في التكليف الضمني أعني بها الشكّ في الجزئيّة من جهة الشبهة الموضوعيّة.

وكذا إذا فرضنا النهي عن لبس غير المأكول فقد يكون النهي نفسيّاً استقلاليّاً منحلّاً إلى النواهي المتعدّدة حسب تعدّد أفراد غير المأكول خارجاً، فيكون الشكّ في كون لباس متّخذاً من المأكول وغيره موجباً للشكّ في حرمة لبسه استقلالاً.

وقد يكون نهياً غيريّاً من جهة اعتبار عدمه في الصلاة -مثلاً- بحيث يكون كلّ فرد من أفراد غير المأكول له مانعيّة مستقلّة حسب ما في كلّ فرد من المفسدة الموجبة لجعل المانعيّة له، فإذا شكّ في فرد أنّه من غير المأكول فلا محالة يوجب ذلك الشكّ في مانعيّته بعد العلم بمانعيّة غيره من الأفراد المعلومة، فيتحقّق الشكّ في المانعيّة من جهة الشبهة الموضوعيّة.

[في أنّ الشبهة الموضوعيّة في الشرطيّة لا يمكن تصويرها على نحو الأقلّ والأكثر]

وأمّا الشكّ في الشرطيّة من جهة الشبهة الموضوعيّة فلم نتحصّل له بمثال، فإنّه إذا فرض شرطيّة شيء كطهارة اللباس للصلاة فليس مرجع ذلك إلى شرطيّة كلّ ما فرض فرداً من اللباس الطاهر لها، بل مرجعه لا محالة إلى اعتبار طبيعة اللباس الطاهر بصرف وجودها فيها، فإذا شكّ في طهارة لباس خارجي فلا يكون شكّاً في الشرطيّة، فإنّ المفروض عدم شرطيّة كلّ فرد، بل الشكّ إنّما هو في تحقّق الشرط المعلوم خارجاً، ولا بدّ من الرجوع فيه إلى قاعدة الاشتغال، كما هو ظاهر.

وكيف كان فقد تحصّل ممّا ذكر إمكان فرض الشكّ بين الأقلّ والأكثر في الواجب من جهة الشبهة الموضوعيّة من دون رجوع الشكّ فيه إلى الشكّ في المحصّل.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ العلم بالتكليف بنفسه مع عدم إحراز موضوعه خارجاً لا يوجب تنجّزه بتوهّم أنّ الشكّ حينئذ يرجع إلى الشكّ في الامتثال بعد العلم بنفس التكليف، كما أوضحناه في بحث الشبهة الموضوعيّة في التكاليف الاستقلاليّة، فإنّ محرّكيّة كلّ تكليف لا تكون إلّا مع العلم بتحقّق الصغرى خارجاً بعد العلم بجعل الكبرى الكلّيّة، ومع الشكّ في جعل الكبرى أو انطباقها على ما في الخارج يكون التكليف الفعلي مشكوكاً فيه لا محالة، ويرجع معه إلى البراءة.

فتوهّم: أنّ العلم بوجوب إكرام العلماء بنحو العموم المجموعي كالعلم بجعل

المانعيّة لغير المأكول يكون مانعاً عن الرجوع إلى البراءة فلا بدّ من تحصيل الفراغ اليقيني بعد ثبوت الاشتغال كذلك، ساقط بالكلّيّة إذ لو كان العلم بجعل الكبرى مانعاً عن الرجوع إليها في المقام لكان العلم بجعلها في التكاليف الاستقلاليّة مانعاً عنه أيضاً والمفروض في المقام تسليم جريان البراءة هناك، كما أنّ كون التكليف ارتباطيّاً لا يوجب عدم جواز الرجوع إليها في المقدار المشكوك فيه على ما عرفت، فإنّ تنجّز كلّ تكليف إنّما يكون بمقدار وصوله لا أكثر، وإلّا فلا بدّ من القول بالاشتغال في مطلق دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في التكاليف الارتباطيّة، والمفروض في محلّ الكلام جريان البراءة فيه إذا كانت الشبهة حكميّة، فإذا لم يكن العلم بجعل التكليف بنفسه وارتباطيّته مانعين من الرجوع إليها فلا بدّ من الرجوع إليها في محلّ البحث، ضرورة أنّه لا مانع عنه فيه غير العلم بجعل الوجوب أو المانعيّة في المثالين، مع فرض عدم إحراز موضوعهما خارجاً وكون التكليف ارتباطيّاً، فإذا فرض عدم مانعيّة شيء منهما فلا موجب للمنع عنه أصلاً وعلى ذلك يبتني جواز الصلاة في اللباس المشكوك اتّخاذه من غير المأكول، فإنّه إذا فرض استفادة مانعيّة لبسه في الصلاة عنها وكونها انحلالية بحيث يكون كلّ فرد مانعاً مستقلّاً، فالشكّ في فرد خارجي يوجب الشكّ في تقيّد الصلاة بعدم لبسه فيرجع فيه إلى البراءة، بل لو تنزّلنا عن استفادة الانحلاليّة والتزمنا بتقيّد الصلاة بعدم الطبيعة على نحو يكون مجموع الأعدام معتبراً فيها، لكان المرجع هو البراءة أيضاً، وذلك فإنّ عدم كلّ فرد حينئذ يكون مقوّماً لما هو المعتبر فيها لا محالة، لكونه جزءاً له حينئذ، فمرجع الشكّ حينئذ إلى الشكّ في جزئيّته لما أُخذ قيداً في الواجب، فكما أنّ الشكّ في جزئيّة شيء للواجب بنفسه يكون مورداً للبراءة ولو من جهة الشبهة الموضوعيّة، فكذلك الشكّ في جزئيّته لما هو قيد الواجب أيضاً، فإنّ المدار في جميع ذلك هو تعلّق الشكّ بالتكليف الفعلي.

نعم، لو كان قيد الواجب أمراً بسيطاً متحصّلاً من الأعدام الخارجيّة، ككون المصلّي غير لابس غير المأكول بنحو القضيّة المعدولة لا السالبة المحصّلة، لما أمكن الرجوع إلى البراءة، لعدم انحلال التكليف المعلوم حينئذ إلى المقدار المعلوم والمشكوك، بل المكلّف به أمر مبيّن معلوم والشكّ إنّما هو في محصّله لا في نفسه لكنّه -مع سقوطه في نفسه ومخالفته لظواهر الأدلّة الدالّة على المنع عن الصلاة في غير المأكول، فإنّها ظاهرة في تعلّق النهي الضمني بكلّ فرد، كما إذا كان النهي نفسيّاً استقلاليّاً- مخالف لمذهب المشهور القائلين بالاشتغال عند الشكّ في كون اللباس من غير المأكول، فإنّهم أطبقوا بحسب الظاهر على عدم جواز لبس المضطرّ إلى لبسه في الصلاة زائداً على ما يرتفع به الاضطرار، وهذه الفتوى منهم صريحة في مانعيّة كلّ فرد مستقلّاً، إذ لو كان المعتبر هو العنوان البسيط المفروض عدم التمكّن من تحصيله من جهة الاضطرار، فما الموجب إلى الالتزام بلزوم الاقتصار على المقدار المزبور؟

ومن هنا يعلم أنّ التزامهم بلزوم الاقتصار على ذلك المقدار في فرض الاضطرار مع ذهابهم إلى جريان البراءة في التكاليف الارتباطيّة في الشبهات الحكميّة وفي التكاليف الاستقلاليّة في الشبهات الموضوعيّة لا يمكن جمعه مع التزامهم بعدم جريان البراءة في المقام أصلاً.

وبالجملة، المنع عن جريان البراءة في المقام بعد الفراغ عن جريانها في موارد التكاليف الارتباطيّة والتكاليف الاستقلاليّة في الشبهات الموضوعيّة لا يمكن إلّا بالالتزام بكون العنوان البسيط المتحصّل من الأعدام الخارجيّة معتبراً في الصلاة بحيث لو فرض -محالاً- انفكاكه عن مجموع الاعدام الخارجيّة لكان الامتثال دائراً مدار تحقّقه، واعتبار مثل هذا العنوان البسيط وإن كان مانعاً عن الرجوع إلى

البراءة حتّى في التكاليف الاستقلاليّة -كما عرفت تفصيله في الشبهات الموضوعيّة التحريميّة- إلّا أنّه غير معتبر في الصلاة قطعاً، ضرورة أنّ النهي عن لبس غير المأكول فيها كالنهي عن شرب الخمر مثلاً، فكما أنّ تعلّق التكليف النفسيّ فيه بنفس عنوان شرب الخمر يكشف عن وجود مفسدة في متعلّقه أينما وجد فيكون كلّ فرد منه حراماً مستقلّاً في قبال الفرد الآخر، فكذلك تعلّق النهي الضمني التبعي بشيء يكشف عن وجود مفسدة في كلّ فرد منه موجب لتقيّد الصلاة -مثلاً- بعدمه، فإذا شكّ في فرديّة فرد له، فلا محالة يرجع الشكّ حينئذ إلى الشكّ في التقييد الزائد على المقدار المعلوم والمرجع فيه هو البراءة كما عرفت.

ولعمري إنّ فيما ذكرناه في المقام لمن تأمّل وتدبّر غنى وكفاية وإن كانت المسألة غير محرّرة في شيء من الكتب الأُصوليّة، فإنّ محرّرها ومنقّحها هو العلّامة الأنصاري ﷺ وقد عرفت أنّ تحريره ﷺ في المقام في غير محلّه.

[في تنبيهات الأقلّ والأكثر]

وينبغي التنبيه على أُمور:

[التنبيه الأوّل: في حكم صورة ترك القيد سهواً وزيادته مطلقاً]

الأوّل: أنّه إذا ثبت تقيّد الواجب بشيء في الجملة وبطلانه بتركه عمداً، فإنّه مقتضى تقيّده به، فهل القاعدة تقتضي بطلانه بتركه سهواً أيضاً أو بزيادته عمداً أو سهواً أم لا؟ والكلام يقع في المقامين:

الأوّل: من جهة النقيصة سهواً.

والثاني: من جهة الزيادة عمداً أو سهواً.

[المقام الأوّل: في حكم النقيصة سهواً]

أمّا المقام الأوّل فالحقّ فيه هو البطلان إلّا فيما ثبت اختصاص الجزئيّة أو الشرطيّة فيه بحال الذكر.

وقبل التكلّم في ذلك لا بأس ببيان أمر، وهو: أنّه إذا ثبت صحّة العبادة المنسيّ فيها بعض ما اعتبر فيها، فهل يكون ذلك من جهة اشتمال ما أُتي به في الخارج في هذا الحال بالملاك أو أنّه من جهة تعلّق الأمر به أيضاً؟

لا ريب في كفاية الاشتمال بالملاك في صحّة العبادة عند صدورها في الخارج بقصد قربي ولو لم تكن متعلّقة للأمر، وذلك لما عرفت في بحث التعبّدي والتوصّلي من أنّه لا خصوصيّة في حصول التقرّب لقصد الأمر بما هو، بل الموجب للقرب هو مطلق صدور الفعل في الخارج لوجه الله، الجامع بين الوجوه القربيّة، فمتى حصل في الفعل جهة قربيّة وأُتي به في الخارج مضافاً إلى المولى بوجه كان عبادة لا محالة.

وتوهّم: أنّ الاكتفاء بالملاك في العبادية إنّما يصحّ مع الإتيان بها يقصده لا مع قصد الأمر المفروض عدمه فإنّما هو داع ومحرّك لا واقعيّة له في الخارج وما له الواقعيّة فيه وهو الملاك غير مقصود فلا موجب للصحّة مع عدم قصده، مدفوع بما عرفت من أنّ المعتبر في عباديّة العبادة إنّما هو اشتماله على الجهة المحسّنة مع صدورها مضافة إلى المولى والمفروض تحقّق كليهما في المقام، ولا موجب لاعتبار خصوص داعويّة الملاك الموجود أصلاً.

وأمّا الأمر بما عدى المنسيّ من الأجزاء والشروط فقد ذكر في تصويره وجوه:

الأوّل: ما عن العلّامة الأنصاري ﷺ على ما في بعض تقريرات بحثه في مباحث الخلل.

وحاصله: أنّ الأمر بعنوان الناسي وإن لم يمكن باعثيّته وداعويّته له في الخارج،

لعدم التفاته إلى انطباق هذا العنوان عليه إلّا أنّه لما كان قاصداً للأمر التامّ فيصحّ جعل أمر آخر في حقّهِ حتّى يكون هو الداعي له حقيقة، ويكون قصده للأمر التامّ من باب الخطأ في التطبيق.

ويرد عليه: أنّ الخطأ في التطبيق إنّما يتصوّر فيما إذا أمكن جعل كلّ من الحكمين في حدّ نفسه، كما إذا فرض قصد المكلّف للأمر الاستحبابي مع أنّه كان وجوبيّاً في الواقع، وأمّا الأمر بعنوان الناسي فإن أمكن جعله فلا بأس بصحّة عبادته من باب الخطأ في التطبيق، لكنّه مستحيل في حدّ نفسه، لما عرفت مراراً من أنّ محرّكيّة كلّ تكليف تتوقّف على وجود موضوعه خارجاً وإحراز المكلّف له، وحيث يستحيل في المقام إحراز المكلّف كونه ناسياً فتستحيل محرّكيّة التكليف المجعول له خارجاً ومن المعلوم أنّ استحالة فعليّة التكليف ومحرّكيّته تستلزم استحالة جعله في حدّ نفسه.

الثاني: ما ذكره المحقّق صاحب الكفاية قدس سره من أنّ الأمر بعنوان الناسي وإن لم يمكن تصوّره إلّا أنّه يمكن الأمر بعنوان يلازمه، ولا محذور في التفات المكلّف إلى هذا العنوان الملازم وفعليّة التكليف في حقّه وإن لم يلتفت إلى عنوان النسيان أصلاً[1].

وفيه -مضافاً إلى أنّ المحذور السابق مترتّب عليه بعينه فيما إذا التفت المكلّف إلى الملازمة بين العنوانين- أنّ فرض عنوان ملازم للنسيان خارجاً خصوصاً مع اختلاف متعلّقات النسيان حسب اختلاف الأزمنة والأشخاص فرض ربّما يلحق بالمستحيلات.

الثالث: أن يقال: إنّ الركعات كما أنّها تنقسم إلى فرض الله وفرض النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وقواعد الشكّ والبناء على الأكثر إنّما تجري في فرض النبيّ إلّا في الركعة الثالثة

---

١. كفاية الأُصول، ص ٤١٨.

الملحقة بفرض الله، فكذلك الأجزاء تنقسم إلى فرضين، فما كان من فرض الله وهي الأركان يوجّه الأمر بها إلى مطلق المكلّفين، وأمّا غيره فيوجّه الخطاب فيه إلى خصوص الذاكرين، ولازم ذلك هو اختصاص قيديّته بحال الذكر، وكون غير المنسيّ مأموراً به بالأمر الفعلي من دون محذور.

فإن قلت: بعد الفراغ عن أنّ النبيّ ﷺ لا ينطق عن الهوى فما معنى كون الفرض منه في قبال فرض الله، ثمّ على تقدير تسليمه فغايته هو كون غير الأركان واجباً في واجب، وأين ذلك من الجزئيّة المبحوث عنها في المقام؟

قلت: يمكن أن تكون إرادة النهي ﷺ موجبة لوجوب فعل على المكلّف بنفسها، كما لا يبعد أن يكون ذلك مقتضى تفويض الدين إليه، الثابت بالإجماع والضرورة وحينئذ تكون كيفيّة الوجوب تابعة لإرادته، فإذا تعلّقت إرادته بتقيّد الواجب بشيء فلا محالة يكون مقيّداً به، ومعه كيف يمكن أن تكون نتيجتها الوجوب النفسيّ كما توهّم. على أنّه لو تنزّلنا عن ذلك فيمكن أن يقال: إنّ وجوب بقيّة الاجزاء ناشئ عن مصلحة لا تتمّ إلّا بإرادة النبيّ ﷺ فجملة من الأجزاء يكون ملاكها ملزماً على الإطلاق، وجملة أُخرى يتوقّف تماميّة ملاكها على إرادته.

وكيف كان فلا مناص عن تقيّد الواجب عند تعلّق إرادته ﷺ، سواء كان من جهة موضوعيّة الإرادة له أو من جهة طريقيّته، فتحصّل أنّ صحّة عبادة الناسي كما يمكن أن تكون من جهة الملاك يمكن أن تكون من جهة الأمر أيضاً.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ الكلام في محلّ البحث يقع تارة من جهة الأدلّة الاجتهاديّة، وأُخرى من حيث الأُصول العمليّة.

أمّا الكلام من الجهة الأُولى فملخّصه: أنّه إذا كان لدليل الواجب إطلاق بالقياس إلى أجزاء الزمان المأخوذ ظرفاً للواجب وكان الدليل الجزئيّة أيضاً إطلاق

بالقياس إلى حالتي نسيان الجزء وعدمه، فلا محالة يقع التعارض بين الإطلاقين، فلا بدّ من رفع اليد عن إطلاق دليل الجزئيّة حتّى يختصّ بصورة التذكّر أو عن إطلاق دليل الواجب حتّى يختصّ الأمر بغير القطعة المفروض وقوعه فيها مع نسيان بعض ما اعتبر فيه، فإنّ الأمر بالمركّب من المنسيّ وغيره مستحيل بالضرورة، وفي مثله لا شبهة في تقدّم إطلاق دليل الجزئيّة ورفع اليد عن إطلاق دليل الواجب.

نعم، لو لم يكن لدليل الجزئيّة إطلاق -كما إذا كان إجماعاً أو كان دليلاً لفظيّاً ولكن لم يكن له إطلاق من هذه الجهة- فلا بدّ من التمسّك بإطلاق دليل الواجب فيلزمه اختصاص الجزئيّة بحال الذكر دون غيره.

وربما يتوهّم أنّه من هذا القبيل ما إذا كان دليل الجزئيّة هو الأمر بتخيّل أنّ الأمر بالشيء سواء كان نفسيّاً أو غيريّاً فلا محالة يكون مشروطاً بالقدرة، وحيث إنّ المنسيّ غير مقدور للمكلّف حال نسيانه فتختصّ جزئيّته بغير تلك الحال.

نعم، لو كان دليل الجزئيّة مثل قوله ﷺ: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»[1] الدالّ على انتفاء الماهيّة عند فقدها لكان مفادها هي الجزئيّة المطلقة لا محالة.

وأنت خبير بفساد ذلك، فإنّ دليل الجزئيّة إذا كان هو الأمر فحيث إنّه يستحيل كونه نفسيّاً، ضرورة عدم تعقّل استتباعه للتقييد، بل غايته هو كون متعلّقه واجباً في واجب فلا محالة يتمحّض في كونه غيريّاً، وعليه فحيث إنّ سياق الأوامر والنواهي الواردة في العبادات متّحد مع سياقها في باب المعاملات، فالظاهر من وحدة السياق كونها إرشاديّة إلى بيان الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة، ومنسلخة عن الطلب بالكلّيّة فلا موجب لاختصاصها بحال القدرة، بل يكون مفادها هي الجزئيّة المطلقة.

هذا، مضافاً إلى أنّ الأمر المتعلّق بالجزء أو الشرط حيث إنّه لا يكون بأمر

---

١. مسند أبي عوانة: ج ١، ص ١٦٦٨/٤٥١؛ الكامل، لابن عدي، ص ٤، ص ١٤٣٧؛ حلية الأولياء، ج ٧، ص ١٢٤.

استقلالي بل هو قطعة من الأمر النفسيّ المتعلّق بالمركّب فاشتراطه بالقدرة على متعلّقه -سواء كان الاشتراط من جهة تقبيح العقل بقبح خطاب العاجز أو من جهة اقتضاء نفس الطلب ذلك على ما عرفت تفصيله في بحث الأوامر- بعينه متّحد مع اشتراط الأمر بالمركّب بها، ولازم ذلك هو سقوط الأمر بالمركّب حين العجز عن بعض أجزائه، وهذا ممّا لا ريب فيه، وأين ذلك من اختصاص الجزئيّة بحال القدرة الموجبة لتعلّق الأمر بقيّة الأجزاء والشرائط؟

نعم، لو كان الاشتراط بالقدرة من لوازم نفس الخطاب لأمكن أن يقال: إنّ الخطاب المتعلّق بالجزء حيث إنّ لازمه اشتراطه بالقدرة عليه فمع عدم القدرة لا يكون هناك خطاب، فلا يكون دليل على الجزئيّة، ولكنّ الأمر على خلافه، ضرورة أنّ المشروط بالقدرة إنّما هو مدلول الخطاب، وهو الطلب، سواء كان مدركه هو قبح خطاب العاجز أو اقتضاء نفس الطلب ذلك. وعليه فحيث إنّ مدلول الخطاب بالجزء متّحد مع مدلول الخطاب بالمركّب فاشتراطه بشيء هو بعينه اشتراطه به بعد فرض الارتباطيّة في الواجب، فيكون لازمه سقوط الأمر بالمركّب لا خصوص الأمر بالجزء.

ثمّ لا يخفى أنّ دليل التقييد إذا كان نهياً نفسيّاً سواء كان من موارد النهي عن العبادات أو من موارد اجتماع النهي والأمر على تقدير القول بامتناع الاجتماع عن الجهة الأُولى وتقديم جانب النهي، فربّما يقال فيه بأنّ النهي النفسيّ من جهة اختصاصه بحال القدرة يكون التقييد المترتّب عليه مختصّاً بتلك الحال أيضاً، وقد ذكرنا في بحث اجتماع الأمر والنهي أنّه إنّما يصحّ بناءً على القول بتوقّف عدم أحد الضدّين على وجود الآخر إذ حينئذ يكون عدم الأمر في فرض النهي من متفرّعات وجوده فيرتفع بارتفاعه. وأمّا على القول بعدم التوقّف -كما هو الصحيح- فغاية الأمر هو كون عدم الأمر ووجود النهي لازمين لملزوم ثالث، وهو المبغوضيّة الناشئة عن

المفسدة الموجودة في الفعل. ومن الواضح أنّ سقوط أحد اللازمين لخصوصيّة موجبة له لا يوجب سقوط الآخر، فسقوط النهي في المقام لعدم القدرة لا يوجب سقوط التقييد الناشئ عن المفسدة الغير المختصّة بحال القدرة.

فتلخّص أنّ مقتضى دليل التقييد هي القيديّة المطلقة في غير ما إذا لم يكن له إطلاق، كما إذا كان إجماعاً ونحوه فيما لم يكن معقده القيديّة المطلقة أو لفظ مطلق بحيث علم بصدوره من المعصوم ﷺ.

وأمّا الكلام من جهة الأُصول العمليّة فربما يتمسّك في المقام بحديث الرفع[1] نظراً إلى أنّ جزئيّة شيء -كالسورة للصلاة مثلاً- وإن كانت معلومة في الجملة إلّا أنّها مجهولة في حال نسيانها، فترتفع به، وبضميمته إلى أدلّة وجوب بقيّة الأجزاء يثبت وجوب الباقي واختصاص الواجب به، كما كان الأمر كذلك فيما إذا شكّ في أصل الجزئيّة مثلاً.

هذا، وقد ذكرنا عند التعرّض لمفاد الحديث المبارك أنّ جريانه مختصّ بموارد الأحكام الانحلاليّة، ولا يعمّ موارد الأحكام التي يكون المطلوب فيها صرف الوجود وتعلّق النسيان ببعض أفراده، فإنّ خصوص السورة المنسيّة في الصلاة في جزء من الوقت لم يتعلّق به طلب حتّى يرتفع به، وصرف الوجود المطلوب قيداً لم يتعلّق به النسيان على الفرض، بل قد ذكرنا هناك أنّ النسيان المستوعب لتمام الوقت لا يكون مورداً لحديث الرفع أيضاً إلّا من جهة رفع العقاب المترتّب على ترك الصلاة في مجموع الوقت، وأمّا من جهة نفي القضاء فلا. وقد مرّ تفصيل ذلك هناك فراجع. فمقتضى الأصل العملي هو وجوب الإعادة والقضاء عند نسيان

---

١. الخصال، ص ٩/٤١٧؛ التوحيد، ص ٣٥٣، باب ٢٤؛ الوسائل، ج ١٥، ص ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١.

بعض القيود المعتبرة في الواجب إذا احتمل قيديّتها المطلقة الغير المختصّة بحال التذكّر.

نعم، قوله ﷺ: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس»[1] يكون دليلاً على عدم بطلان خصوص الصلاة عند نسيان غير الخمس ممّا اعتبر فيها، وسيجيء البحث عن مقدار دلالته في البحث الآتي إن شاء الله تعالى.

[المقام الثاني: في حكم الزيادة من حيث الأُصول والأدلّة]

وأمّا المقام الثاني: فيقع الكلام فيه تارة من حيث الأُصول العمليّة، وأُخرى من جهة الأدلّة الخاصّة الواردة في المقام.

وقبل الخوض في ذلك لا بدّ من تنقيح مفهوم الزيادة وأنّها متصوّرة في الأجزاء أم لا، وعلى تقدير تصوّرها فهل يتوقّف صدقها على قصد الجزئيّة أيضاً أم لا؟

فنقول: ربما يقال بعدم إمكان تصوّر الزيادة في الجزء، فإنّه على تقدير اعتباره في الواجب بشرط لا من انضمام فرد آخر إليه، فيكون انضمامه إليه موجباً لنقصان المركّب وعدم الإتيان بجزئه من جهة انتفاء قيده، لا لزيادة الجزء وهو ظاهر، وعلى تقدير اعتباره لا بشرط بالإضافة إليه، فكلّ ما أُتي به في الخارج من تلك الطبيعة يتّصف بالجزئية سواء كان المأتيّ به فردا واحداً أم متعدّداً فما معنى الزيادة في الجزء؟

ويرد عليه أوّلاً: أنّه يمكن أن يؤخذ طبيعة السورة -مثلاً- بنحو صرف الوجود جزءاً للواجب بحيث يكون الفرد الأوّل الناقض للعدم هو المتّصف بالجزئية لا غير، فيكون الوجود الثاني زائداً عليه لا محالة، فلا ينحصر التشقيق بما ذكر.

وثانياً: أنّ الجزء المأخوذ في الواجب إذا أُخذ فيه العدد الخاصّ كالركوع

---

١. الفقيه، ج ١، ص ٩٩١/٢٢٥؛ التهذيب، ج ٢، ص ٥٩٧/١٥٢؛ الوسائل، ج ١، ص ٣٧١-٣٧٢، الباب ٣ من أبواب الوضوء، الحديث ٨، و ج ٧، ص ٢٣٤، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٤.

والسجود مع عدم أخذه بشرط لا بالإضافة إلى انضمام فرد آخر إليه، فلا ريب في صدق الزيادة حينئذ إذا أُضيف إليه ذلك، ضرورة أنّ الموجود في الخارج حينئذ يكون زائداً على العدد المأخوذ لا محالة.

وثالثاً: أنّ أخذ الطبيعة بشرط لا وإن كان موجباً للنقصان مع الضميمة عقلاً كما ذكر إلّا أنّه لا ريب في صدق الزيادة معه عرفاً، وموضوع البحث في المقام إنّما هو ما يصدق معه الزيادة عرفاً وإن لم يكن كذلك عقلاً بالدقّة الفلسفيّة، وكيف كان فلا ريب في إمكان تصوّر الزيادة في الجزء.

وأمّا ما يعتبر في صدقها ففيه خلاف وأقوال، ثالثها: التفصيل بين ما إذا كان الزائد من جنس المزيد عليه وغيره، فيعتبر قصد الجزئيّة في صدقها في الثاني دون الأوّل.

والتحقيق أن يقال: إنّ المأتيّ به في أثناء العبادة إذا لم يكن من سنخ أجزاء العمل لا من الأقوال ولا من الأفعال، فلا ريب في عدم تحقّق الزيادة بمجرّد الإتيان به لا مع قصد الجزئيّة، لكونه أمراً مباينا أجنبيّاً عنها، فلا معنى لكونه زيادة فيها.

نعم، لو أُتي به بعنوان الجزئيّة فلا محالة يصدق عليه الزيادة، فإنّ المركّب الاعتباري يصدق زيادة شيء فيه بقصد كونه جزءاً منه كما هو ظاهر، فعلى تقدير كون الزيادة مبطلة لها -كما في الصلاة- يكون الإتيان به بقصد الجزئيّة مبطلاً للعمل، لا من جهة التشريع حتّى يقال بأنّه لا دليل على إبطاله فيما إذا لم يرجع إلى عدم قصد الأمر كما هو محلّ الكلام بل من جهة صدق الزيادة الموجبة للبطلان على الفرض.

وكذلك الحال فيما إذا كان المأتيّ به من سنخ الأقوال، فإنّه مع قصد الجزئيّة يكون مبطلاً للعبادة من جهة صدق الزيادة لا مع عدمه، فإنّ العبادة بالقياس إلى بقيّة الأذكار مأخوذة لا بشرط فلا يتحقّق عنوان الزيادة الموجبة للبطلان.

وأمّا إذا كان المأتيّ به من سنخ الأفعال كالركوع والسجود، فلا يفرق الحال في

صدق عنوان الزيادة بين قصد الجزئيّة وعدمه، ضرورة أنّ الأفعال المعتبرة فيها إمّا أن يكون اعتبارها بشرط لا بالقياس إلى الفرد الآخر، أو أنّ العدد الخاصّ مأخوذ فيها لا محالة. وعلى كلّ حال لا ريب في صدق عنوان الزيادة بمجرّد وجودها ثانياً، كما هو ظاهر.

نعم، قصد الخلاف يوجب المباينة بينه وبين العبادة المانعة عن صدق الزيادة فلو أُتي بالسجدة في الصلاة شكراً مثلاً فلا يصدق عليها أنّها زيادة في المكتوبة ولكنّه ربما يستفاد من تعليل النهي عن قراءة العزيمة في الصلاة الموجبة للسجدة بأنّها زيادة في المكتوبة صدق عنوان الزيادة على مطلق ما يؤتى به من سنخ الأفعال وإن قصد به الخلاف، إلّا أنّه في غير محلّه، وذلك لأنّ السجدة الواجبة من جهة قراءة العزيمة حيث إنّها من توابع القراءة فيمكن أن يقال: إنّ قصد الجزئيّة في القراءة أوجب صدق الزيادة عليها أيضاً، وأين ذلك من مثل سجدة الشكر ونحوها ممّا لا يؤتى به بقصد الجزئيّة ولا هو من توابع ما أُتي به كذلك؟ أو يقال: إنّ السجدة الواحدة حيث إنّها لا استقلال لها بنفسها فلا حافظ لها إلّا الصورة الصلاتيّة، فيصدق على مجرّد وجودها -ولو مع قصد عدم الجزئيّة- أنّها زيادة فيها، فلا يشمل مثل سجدتي السهو المشتملتين على التشهّد والسلام ونحوهما ممّا له جهة استقلاليّة وحافظ صورة غير الصورة الصلاتيّة.

وكيف كان فلا يستفاد من الرواية كون مطلق المأتيّ به من سنخ الأفعال داخلاً في عنوان الزيادة ولو مع قصد الخلاف، ومن هنا أفتى جماعة[1] بجواز الإتيان بصلاة الآيات في أثناء الفريضة اليوميّة إذا ضاق وقتها، كما يجوز الإتيان بالفريضة اليوميّة

---

١. منهم: أبو الصلاح الحلبي في الكافي في الفقه، ص ١٥٦، والعلامة الحلي في تحرير الأحكام، ج ١، ص ٤٧، ومختلف الشيعة، ج ٢، ص ٢٩٨، المسألة ١٨٣.

في أثناء صلاة الآيات عند التضيّق بمقتضى النصّ[١] الوارد فيه نظراً إلى أنّ ورود النصّ ليس من جهة التعبّد الخاصّ حتّى يقتصر على مورده، بل من جهة عدم صدق الزيادة حينئذ، فيكون الحكم على القاعدة، بل المحكيّ عن العلّامة ﷺ هو التعدّي إلى كلّ واجب مضيّق، فيجوز الإتيان به في ضمن واجب آخر ولو مع فوات الموالاة نظراً إلى وقوع المزاحمة بين فوات الموالاة وبين فوت الواجب المضيّق، فيسقط وجوب الموالاة من جهة الأهمّيّة في الطرف المزاحم، ولكنّه مشكل والمسألة محرّرة في الفقه، والغرض من التعرّض في المقام هو بيان عدم صدق الزيادة مع كون المأتيّ به مقصوداً به عنوان آخر مغاير لما أُتي به فيه.

إذا عرفت ذلك، فنقول: مرجع الشكّ في بطلان العبادة بالزيادة العمديّة بل السهويّة أيضاً إلى الشكّ في اعتبار عدمها في العبادة جزءاً أو شرطاً، وقد تبيّن ممّا ذكرناه كون الشكّ في الجزئيّة والشرطيّة مورداً للبراءة، فمقتضى الأصل العملي هو صحّة العبادة مع الزيادة العمديّة فضلاً عن السهوية.

وقد يتمسّك لإثبات الصحّة بعد تحقّق الزيادة باستصحاب الصحّة. وسيجيء التعرّض لفساده في تنبيهات الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

وأمّا من جهة الأدلّة الاجتهاديّة فقد ورد في خصوص باب الصلاة أخبار دلّت على بطلانها بتحقّق الزيادة، وهي على طوائف، فإنّ منها: ما دلّت على البطلان بمطلق الزيادة سواء كانت عمديّة أو سهويّة، وسواء كانت في الأركان أو غيرها، كقوله ﷺ: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة»[٢].

---

١. الفقيه، ج ١، ص ١٥٣٠/٣٤٦؛ التهذيب، ج ٣، ص ٣٣٢/١٥٥، و٢٩٣-٨٨٨/٢٩٤، الوسائل، ج ٧، ص ٤٩٠-٤٩١، الباب ٥ من أبواب صلاة الكسوف، الأحاديث ٢-٤.

٢. الكافي، ج ٣، ص ٥/٣٥٥؛ التهذيب، ج ٢، ص ٧٦٤/١٩٤؛ الاستبصار، ج ١، ص ١٤٢٩/٣٧٦؛ الوسائل، ج ٨، ص ٢٣١، الباب ١٩ من أبواب الخلل، الحديث ٢.

ومنها: ما دلّت على المبطليّة في خصوص السهو والنسيان، ولكنّه مطلق من جهة الأركان وغيرها، كقوله ﷺ: «وإذا استيقن أنّه زاد في المكتوبة فليستقبل صلاته»[1] فإنّه ظاهر في أنّ اليقين إنّما حصل بعد العمل، فلا يشمل الزيادة العمديّة.

ومنها: ما دلّ على وجوب الإعادة في صورة السهو في خصوص الأركان دون غيرها، كقوله ﷺ: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس» بناءً على اختصاصه بخصوص السهو دون العمد، كما هو الظاهر.

ولا يخفى عدم المعارضة بين الطائفتين الأوّلتين، ضرورة عدم منافاة وجوب الإعادة في خصوص السهو -الذي هو مفاد الطائفة الثانية- مع وجوب الإعادة مطلقاً وإنّما المنافاة بين الطائفة الثالثة وبينهما والنسبة بينها وبين كلّ منهما هو العموم من وجه، فإنّ الطائفة الأُولى مختصّة بخصوص الزيادة وعامّة من حيث العمد والسهو والأركان وغيرها، والطائفة الثالثة الدالّة على عدم البطلان مختصّة بغير الأركان، ولكنّها عامّة من جهة الزيادة والنقصان، فالزيادة السهويّة في غير الأركان تكون مورداً للتعارض بينهما، كما أنّ الطائفة الثانية مختصّة بالزيادة السهويّة ولكنّها مطلقة من حيث الأركان وغيرها، والطائفة الثالثة مختصّة بغير الأركان ولكنها مطلقة من حيث الزيادة والنقيصة، فتقع المعارضة في خصوص الزيادة السهويّة في غير الأركان، ولكنّه مع ذلك لا بدّ من تقديم الطائفة الثالثة عليهما، فإنّ لسانها لسان الحكومة بالنسبة إلى أدلّة الاجزاء والشرائط، وأنّ كلّ ما هو معتبر في الصلاة شرطاً أو جزءاً إنّما يكون الإخلال السهوي به بالزيادة أو النقصان موجباً للبطلان في خصوص الخمسة لا في غيرها، ولا ريب في تقدّم كلّ دليل حاكم على الدليل المحكوم ولو كانت النسبة بينهما هو العموم من

---

١. الكافي، ج ٣، ص ٣٥٤-٢/٣٥٥؛ التهذيب، ج ٢، ص ٧٦٣/١٩٤؛ الاستبصار، ج ١، ص ١٤٢٨/٣٧٦؛ الوسائل، ج ٨، ص ٢٣١، الباب ١٩ من أبواب الخلل، الحديث ١.

وجه، فإنّ ملاحظة النسبة بين الدليلين إنّما تختصّ بغير باب الحكومة، كما هو ظاهر.

هذا، مضافاً إلى ما ورد فيمن ذكر أنّه زاد سجدة أنّه «لا يعيد الصلاة من سجدة ويعيده من ركعة»[1] والنسبة بينه وبين الطائفتين الأُوليين هو العموم والخصوص المطلق، فيقدّم عليهما لا محالة.

فتلخّص أنّ مقتضى الجمع بين الروايات هو مبطليّة الزيادة العمديّة مطلقاً، والزيادة السهويّة في خصوص الأركان دون غيرها.

التنبيه الثاني: [في حكم تعذّر الجزء أو الشرط وفيه جهات ثلاث من البحث]

إذا تعذّر بعض ما اعتبر في الواجب من جزئه أو شرطه، فهل القاعدة تقتضي سقوطه رأساً أو لزوم الإتيان بغيره؟ وجهان مبنيّان على أنّ مقتضى القاعدة عند ثبوت قيديّة شيء للواجب [هل] هي القيديّة المطلقة أو القيديّة في خصوص حال التمكّن؟ ويقع الكلام في جهات ثلاث:

الأُولى: فيما يقتضيه نفس أدلّة الأجزاء والشرائط.

الثانية: فيما يقتضيه الأُصول العمليّة.

الثالثة: فيما يقتضيه الأدلّة الخارجيّة.

أمّا الجهة الأُولى: فقد ظهر الحال فيها ممّا ذكرناه غير مرّة من أنّ دليل الجزئيّة أو الشرطيّة إذا لم يكن إجماعاً أو غيره -ممّا لم يكن له إطلاق- فمقتضى القاعدة فيه هو إطلاق القيديّة لحال التمكّن وعدمها، ولازمه سقوط التكليف بأصل الواجب عند تعذّر قيده مطلقاً.

توضيح ذلك: أنّ التقييد إمّا أن يستفاد من الدليل الدالّ عليه بعنوانه كقوله ﷺ:

---

١. الفقيه، ج ١، ص ١٠٠٩/٢٢٨؛ التهذيب، ج ٢، ص ٦١٠/١٥٦؛ الوسائل، ج ٦، ص ٣١٩، الباب ١٤ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

«لا صلاة إلّا بطهور»[1] ونحوه، وإمّا أن يستفاد من الأمر الغيري المتعلّق بالأجزاء والشرائط وإمّا أن يستفاد من التكليف النفسيّ.

أمّا الشقّ الأوّل -وهو ما إذا كان التقييد مستفاداً من الدليل الدالّ عليه بعنوانه- فلا ريب في إطلاقه لحالتي التعذّر والتمكّن، ومقتضاه سقوط التكليف من أصله عند تعذره.

وأمّا الشقّ الثاني: فربّما يقال فيه بأنّ مقتضاه اختصاص التقييد بحال التمكّن، فإنّ التكليف الغيري كالتكليف النفسيّ يكون مشروطاً بالقدرة لا محالة، فإنّ الاشتراط بالقدرة من لوازم التكليف مطلقاً نفسيّاً كان أو غيريّاً، ولازم ذلك هو تعلّق الأمر بغير المتعذّر وسقوط التقييد حال التعذّر.

ويرد عليه: أنّ الأمر وإن كان ظاهراً في إفادة الطلب المولوي إلّا أنّ هناك صارفاً عنه في خصوص الأوامر المتعلّقة بالأجزاء والشرائط، فإنّ الظاهر منها كونها للإرشاد وبيان دخل متعلّقاتها في الواجب جزءاً أو شرطاً، كما في الأوامر المتعلّقة بالأجزاء والشرائط في باب المعاملات، فالظهور الأوّلي في دلالة الأمر على الطلب يكون منسلخاً في باب الأوامر المتعلّقة بالأجزاء والشرائط في باب العبادات والمعاملات، وعليه فلا موجب للتقييد بحال التمكّن بل يكون حال الأوامر الغيريّة كحال الأدلّة الدالّة على التقييد بعنوانه في استفادة القيديّة المطلقة منها، مع أنّا لو سلّمنا دلالة الأوامر الغيريّة في خصوص باب العبادات على الطلب، فلا يترتّب عليها ما توهّم من اختصاص التقييد المستفاد منها بحال القدرة، وذلك فإنّ الطلب المتعلّق بالجزء أو الشرط حيث إنّه متّحد مع الطلب المتعلّق بأصل الواجب وليس طلبا آخر مغايراً معه وإلّا استحال كون متعلّقه قيداً للواجب كما هو ظاهر، فاشتراطه بالقدرة على

---

١. التمهيد، لابن عبد البر، ج ٨، ص ٢١٥.

متعلّقه بعينه هو اشتراط الأمر بالمركّب بها، ونتيجة ذلك هو سقوط أصل الواجب مع عدم القدرة عليه، لا سقوط التقييد وبقاء الأمر متعلّقاً بغيره، وقد مرّ بيان ذلك في التنبيه الأوّل، فراجع.

وأمّا الشقّ الثالث -وهو ما إذا كان التقييد مستفاداً من التكليف النفسيّ- فهو مستحيل التحقّق في باب الأجزاء والشرائط، فإنّ الأمر النفسيّ بشيء يستحيل كونه منشئاً لانتزاع الشرطيّة أو الجزئيّة من متعلّقه، بل غاية الأمر كون متعلّقه واجباً في واجب.

نعم، يمكن تصويره في المانعيّة فإنّ حرمة شيء توجب تقييد دليل الواجب بغيره، فيتقيّد الأمر بالصلاة -مثلاً- المطلق من حيث إيقاعها في لباس الحرير وغيره بغيره، لحرمته.

وهل القاعدة فيه تقتضي اختصاص القيديّة بحال فعليّة الحرمة أو تكون القيديّة فيه مطلقة أيضاً؟ يظهر من المحقّق الخوانساري ﷺ الأوّل، وأنّ القيديّة الناشئة من التكليف -سواء كان نهياً أو أمراً- تختصّ بصورة فعليّة التكليف، فتكون ساقطة بسقوطه[1]، وارتضاه المحقّق القمّي ﷺ، لكنّه ألحق صورة عدم تنجّز التكليف بعدم فعليّته أيضاً، فالتزم بعدم ثبوت القيديّة عند تنجّز التكليف[2]. ومن ثمّ ذهب إلى صحّة الصلاة في غير المأكول في صورة عدم العلم به ولو انكشف بعد ذلك وقوعها فيه[3]، نظراً إلى عدم تنجّز الحرمة حينئذ، والتقييد من لوازم تنجّز الحرمة لا من لوازم أصل وجودها.

والتحقيق أن يقال: إنّ النهي المستفاد منه الحرمة إمّا أن يكون من قبيل النهي

---

١. مشارق الشموس، ص ٢٨١-٢٨٢.

٢. قوانين الأصول، ج ٢، ص ٣٦-٣٧.

٣. ينظر: (مرشد العوام) الرسالة العلميّة للمحقّق القمّي ﷺ.

عن العبادة، أو من قبيل ما تصادق متعلّقه مع متعلّق الأمر في مورد، كما في باب اجتماع الأمر والنهي، وعلى الثاني فإمّا أن نقول بجواز اجتماع الأمر والنهي وعدم سراية أحدهما إلى متعلّق الآخر أو بامتناعه، وعلى القول بالجواز فإمّا أن نقول بامتناع وقوع العبادة صحيحاً في الخارج مع صدوره منه مبغوضة مع العلم بالحرمة، نظراً إلى اشتراط صحّة العبادة بعدم وقوعها منه قبيحة، أو نقول بصحّتها مع ذلك أيضاً، وعلى القول بالامتناع والسراية فإمّا أن نقول بتقديم جانب الحرمة، أو بتقديم جانب الوجوب. فهناك شقوق واحتمالات:

الأوّل: ما إذا كان النهي من قبيل النهي عن العبادة، والحقّ فيه أن يكون النهي موجباً للتقييد الواقعي ولو مع سقوط الحرمة بالتعذّر ونحوه، فإنّ الحرمة الواقعيّة إنّما توجب رفع اليد عن إطلاق دليل الواجب من جهة المضادّة بينهما، وقد بيّن في محلّه عدم الترتّب والطوليّة بين أحد الضدّين وعدم الآخر، فهما في مرتبة واحدة معلولان لعلّة ثالثة، وهي المبغوضيّة الواقعيّة الثابتة في المتعلّق، فكما أنّها توجب حرمته، فكذلك توجب تقييد دليل الواجب واختصاصه بغيره. ومن المعلوم أنّ سقوط أحد المتلازمين لأمر يخصّه لا يوجب سقوط الملازم الآخر، فسقوط الحرمة بالاضطرار ونحوه لا يوجب سقوط التقييد المستكشف من دليلها.

نعم، بناءً على كون عدم أحد الضدّين معلولاً للآخر يتمّ ما توهّم من اختصاص التقييد بحال القدرة، فإنّ عدم شمول دليل الواجب إذا كان معلولاً للحرمة وفي طولها فلا محالة يختصّ بموارد تحقّقها وفعليّتها، فإذا فرض سقوطها بمسقط من اضطرار ونحوه فلا موجب للتقييد أصلاً. لكنّ المبنى فاسد من أصله، كما يظهر ممّا بيّنّا في محلّه.

الثاني: ما إذا كان النهي في موارد اجتماعه مع الأمر وقلنا بالامتناع وسراية كلّ

منهما إلى متعلّق الآخر، واللازم على هذا التقدير هو وقوع التعارض بين إطلاقي دليلي الوجوب والحرمة، فإن قدّم دليل الوجوب فترتفع الحرمة عن مورده الاجتماع بالكلّيّة كما أنّه لو قلنا بتقديم دليل الحرمة فلازمه ارتفاع الوجوب عن مورد الاجتماع واختصاصه بغيره، فيكون حاله بعينها حال النهي المتعلّق بالعبادة ابتداءً، فيجري فيه ما يجري فيه بلا تفاوت حينئذ.

ثمّ إنّه على تقدير تسليم الترتّب والطوليّة بين الحرمة وعدم الوجوب في هذين القسمين حتّى يترتّب عليه شمول الإطلاق لصورة ارتفاع الحرمة برافع، فغاية ما هناك هو الحكم بعدم التقييد في فرض سقوط الحرمة واقعاً، كما في صورة الاضطرار ونحوه، وأمّا في صورة عدم تنجّزها على المكلّف لجهله مع فعليّتها واقعاً فلا موجب لتوهّم سقوط التقييد أصلاً، ضرورة أنّ المنافاة والمضادّة بين نفس الحرمة والوجوب لا بين تنجزهما. فما عن المحقّق القمّيّ ﷺ من إلحاق صورة عدم تنجّز الحرمة بصورة عدم فعليّتها في غير محلّه. وبذلك أشكلنا على المشهور القائلين بالامتناع وصحّة العبادة في الدار الغصبيّة في حال الجهل بأنّ لازم تقديم دليل الحرمة خروج مورد الاجتماع عن إطلاق دليل الواجب واقعاً، فكيف يمكن الحكم بصحّته مع الجهل؟ وهل يوجب الجهل تغييراً في الواقع وجعل ما لم يتعلّق به الأمر في الواقع مأموراً به واقعاً؟ وقد بيّنّا توضيح ذلك في بحث اجتماع الأمر والنهي، فراجع.

الثالث: الصورة بحالها مع القول بجواز الاجتماع وعدم السراية، فإن قلنا فيها بصحّة العبادة حتّى مع العلم بالتحريم، لاختلاف متعلّق الوجوب والتحريم في الخارج فلا موجب للتقييد أصلاً. وإن قلنا فيها بالفساد مع العلم -كما هو المختار عندنا نظراً إلى أنّ الحرمة تكون معجّزاً مولويّاً عن إيجاد الطبيعة المأمور بها في ضمن الفرد المحرّم- فلا محالة يكون التقييد منحصراً بصورة تنجّز الحرمة ليس إلّا، فإنّ الواجب لعجز المكلّف

عن الامتثال في مورد الاجتماع واتّصافه بالقبح هو التكليف الواصل، ومع فرض عدم تنجّزه فضلاً عن عدم فعليّته لا يكون هناك موجب للتقييد، وعلى ذلك يبتنى صحّة عبادة الجاهل بالغصب في الشبهات الموضوعيّة أو الحكميّة إذا لم يكن عن تقصير.

فتحصّل من جميع ذلك: أنّ مقتضى القاعدة هو إطلاق التقييد لصورتي العجز والتمكن على اختلاف أدلّته، إلّا في خصوص المانعيّة في بعض الصور لا مطلقاً.

ومن ذلك يظهر أنّه لو فرض لدليل الواجب إطلاق أيضاً فلا محالة يتقدّم إطلاق دليل التقييد عليه، ويثبت به ارتفاع الوجوب في مورد تعذّر القيد بالكلّيّة وذلك فإنّ إطلاق دليل التقييد يتقدّم على إطلاق دليل المطلق، لما ذكرناه في محلّه من أنّ ظهور القرينة سواء كانت متّصلة أو منفصلة يتقدّم على ظهور ذي القرينة مطلقاً من دون فرق بين قرينة المجاز أو التخصيص أو التقييد.

نعم، لو [لم] يكن له إطلاق بالقياس إلى حالتي التعذّر والتمكّن كما إذا كان إجماعاً ونحوه وكان لدليل الواجب إطلاق بالقياس إلى وجود القيد وعدمه، فالقدر المتيقّن من دليل التقييد هو الاختصاص بحال التمكّن، فيتمسّك بإطلاق دليل الواجب في صورة تعذّره، فيثبت به وجوب الباقي وتعين التقييد في السقوط.

هذا كلّه بالنظر إلى ما تقتضيه الأدلّة الدالّة على التقييد، وأمّا ما يقتضيه الأصل لو لم يكن في البين إطلاق من الطرفين -وهي الجهة الثانية التي لا بدّ من التكلّم فيها في المقام- فهو عدم وجوب الإتيان بالباقي، للشكّ في حدوث الوجوب له بعد تعذّر الواجب المركّب منه ومن المتعذّر، فيرجع إلى البراءة إلّا أنّ التحقيق عدم صحّة الرجوع إليها بعد فرض العلم بوجوبه سابقاً ولو في فرض ضمن المركّب، بل لا بدّ من الرجوع إلى الاستصحاب على تفصيل يأتي في بعض تنبيهات الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

وأمّا الجهة الثالثة: فهي بالنسبة إلى خصوص الصلاة ظاهرة، فإنّ كلّ جزء أو قيد يكون معتبراً فيها فإنّما يكون اعتباره مشروطاً بالقدرة ويسقط عند تعذّره، فيكون الأمر الفعلي متعلّقاً بغيره على ما هو مقتضى قوله ﷺ: «الصلاة لا تسقط بحال».

نعم، اختار المشهور في خصوص الطهور قيديّته المطلقة، فأفتوا بسقوط أصل الصلاة عند تعذّره. وأمّا في بقيّة الواجبات فقد استدلّ على عدم السقوط ووجوب الإتيان بالباقي بروايات نبويّة معتمد عليها بين الأصحاب، وهي قوله ﷺ: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»[1] وقوله ﷺ: «ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه»[2] وقوله ﷺ: «الميسور لا يسقط بالمعسور»[3] ولا بدّ لنا من التكلّم في دلالة كلّ واحدة منها مستقلّاً، فنقول:

أمّا الرواية الأُولى: فدلالتها في حدّ ذاتها وإن كانت ظاهرة لظهور كلمة «من» في التبعيض واحتمال كونها بيانيّة أو بمعنى الباء خلاف الظاهر، إلّا أنّ حملها على التبعيض من جهة الأجزاء -حتّى يكون معناها أنّه إذا أمرتكم بشيء ذي أجزاء فأتوا من أجزائه ما استطعتم- خلاف ظاهرها من حيث محل ورودها، فإنّها وردت في مورد السؤال عن وجوب الحجّ، وأنّه يجب مرّة أو في كلّ سنة فقال ﷺ بعد ما كرّر السائل سؤاله مرّات: «ويحك وما يؤمنك أن أقول: نعم، ولو قلت: نعم لوجب» إلى أن قال: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» فالظاهر منها أنّ التبعيض من جهة الأفراد، فالمعنى -والله العالم- أنّه إذا أمرتكم بطبيعة ذات أفراد فأتوا من أفرادها ما استطعتم، وعليه يكون مفادها أجنبيّاً عن محلّ الكلام بالكلّيّة.

وأمّا الرواية الثانية: فظهورها في عدم سقوط الممكن من الكلّ بما له من الحكم

---

١. كنز العمال، ج ٥، ص ١١٨٧٢/٢١.

٢. عوالي اللآلئ، ج ٤، ص ٢٠٧/٥٨.

٣. عوالي اللآلئ، ج ٤، ص ٢٠٦/٥٨.

الاستحبابي أو الوجوبيّ بتعذّر بعضه في غاية القوّة. واحتمال اختصاصها بموارد العامّ المجموعي -حتّى يكون مفادها عدم سقوط الأفراد الممكنة بتعذّر غيرها- في غاية البعد، بل شمولها لها إنّما هو باعتبار تعلّق الحكم بالمركّب أيضاً، فإنّ المفروض أنّ متعلّق الحكم فيها هو المجموع المركّب من الأفراد المتعدّدة.

ومن هنا يظهر دلالة الرواية الثالثة أيضاً، فإنّ الظاهر منها أنّ الميسور من الشيء لا يسقط بما له من الحكم وجوبيّاً أو استحبابيّاً بتعسّر غيره، فيدلّ على وجوب الباقي، بل الظاهر منها الشمول للواجب البسيط أيضاً إذا كان له مراتب، وإن تعسّر المرتبة العاليّة منه لا يوجب سقوط غيرها من المراتب التي تعدّ ميسورة منه.

وكيف كان فدلالة الروايتين على وجوب الإتيان بما هو الميسور من أجزاء المركّب وعدم سقوطه بتعذّر بعضها في غاية القوّة، وعلى ذلك فيكون مقتضى القاعدة الثانويّة هو اختصاص قيديّة كلّ قيد للواجب بصورة التمكّن، فتسقط عند تعذّره حتّى لو فرض هناك إطلاق في دليل قيديّته لحالتي التمكّن والتعذّر، فإنّ قاعدة الميسور من جهة حكومتها على الأدلّة الأوّليّة توجب تقييد ذلك الدليل واختصاصه بصورة التمكّن من دون ملاحظة النسبة بينهما، كما في كلّ دليل حاكم بالقياس إلى الدليل المحكوم إلّا أنّ الإشكال في أنّ التمسّك بها يحتاج إلى إحراز صدق الميسور على الباقي، وهذا لا يكون إلّا مع عدم ركنيّة الجزء المتعذّر للواجب، وإلّا كان الباقي مبايناً معه لا ميسوراً منه، وإحراز ذلك في الموضوعات العرفيّة وإن كان ممكناً في الجملة إلّا أنّ موارد الشكّ في كون المتعذّر ركناً أو غيره كثيرة لا سيّما في الموضوعات الشرعيّة التي لا طريق للعرف إلى تشخيص الجزء الركني من غيره. ومن ثمّ اشترط جواز التمسّك بها بعمل المشهور. ولا يخفى أنّ عملهم بها في مورد إذا كان بحيث يكشف عن عمل من تقدّمهم بها في ذلك المورد إلى أن ينتهي إلى زمان الأئمّة عليهم السلام

فيستكشف عدم ركنيّة المتعذّر شرعاً فلا ريب في صحّة التمسّك بها حينئذ. وأمّا إذا لم يكن كذلك بل غاية الأمر هو حصول الظنّ من عمل المشهور بصدق الميسور على الباقي فيشكل التمسّك بها لوجوبه، لما مرّ في بحث حجّيّة الظواهر من عدم حجّيّة الظنّ الخارجي بالمراد إلّا على القول بحجّيّة مطلق الظنّ من باب الانسداد، وعليه يكون الظنّ الحاصل من عمل المشهور كالظنّ الحاصل من قول اللغوي وغيره في عدم الدليل على اعتباره بالخصوص.

وبالجملة، التمسّك بالقاعدة يتوقّف على إحراز صدق الميسور على الباقي، ومع عدمه يكون الشبهة مصداقيّة، ولا يجوز التمسّك معها بالعموم.

وهل يجوز التمسّك حينئذ باستصحاب وجوب الباقي إذا لم يكن هناك إطلاق يقتضي القيديّة المطلقة أم لا؟ وجهان، أقواهما: عدم الجواز، وذلك لما سيجيء من اشتراط جوازه ببقاء الموضوع، أعني به اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة، فإذا فرضنا كون المتعذّر ممّا يحتمل ركنيّته، فلا يصدق على الباقي أنّه كان واجباً سابقاً عند التمكّن من الجزء المتعذّر فعلاً وشكّ في بقاء وجوبه، إذ من المتحمل مغايرة الباقي له من جهة انتفاء ما اعتبر فيه المحتمل ركنيّته.

وبالجملة، إن أُحرز عدم ركنيّة المتعذّر وصدق الميسور على الباقي فالاستصحاب في حدّ ذاته وإن كان جارياً إلّا أنّه لا يجري من جهة جريان القاعدة الحاكمة عليه، لكونها دليلاً اجتهادياً، وإن لم يحرز ذلك فلا يمكن التمسّك بشيء منهما كما عرفت، وسيأتي لذلك مزيد بيان في بحث الاستصحاب، إن شاء الله تعالى.

[في الفرعين اللذين ذكرهما العلّامة الأنصاري (قدس سره) في المقام]

ثمّ إنّ العلّامة الأنصاري قدس سره ذكر في المقام فرعين لا بدّ لنا من التعرّض لهما:

الأوّل: لو دار الأمر بين ترك الجزء وترك الشرط فالظاهر تقديم ترك الشرط، لأنّ فوات الوصف أولى من فوات الموصوف، ويحتمل التخيير[1].

ويرد عليه: أنّ الشرط وإن كان وصفاً معتبراً في الواجب إلّا أنّ مجرّد ذلك لا يوجب تعيّنه في السقوط بعد كونه متعلّقاً للطلب كالجزء، فلا محالة يقع المزاحمة بينهما، فيسقط المهمّ مع أهمّيّة الآخر، وإلّا فلا مناص عن التخيير.

الثاني: لو جعل الشارع للكلّ بدلاً اضطراريّاً كالتيمّم ففي تقديمه على الناقص وجهان: من أنّ مقتضى البدليّة كونه بدلاً عن التامّ فيقدّم على الناقص كالمبدل، ومن أنّ الناقص حال الاضطرار تامّ، لانتفاء جزئيّة المفقود، فيقدّم على البدل كالتامّ[2].

والتحقيق أنّ قاعدة الميسور وإن كانت تقتضي سقوط قيدية المتعذّر فيقدّم على البدل إلّا أنّ جريانها في كثير من موارد الانتقال إلى الجبيرة لو لا الأدلّة الخاصّة مشكل، فإنّها لا تقتضي سقوط قيديّة المباشرة وبقاء الأمر متعلّقاً بأصل المسح أو الغسل، كما هو ظاهر.

التنبيه الثالث: [فيما إذا دار الأمر بين شرطيّة شيء ومانعيّته أو جزئيّته ومبطليّة زيادته]

إذا دار الأمر بين شرطيّة شيء ومانعيّته أو بين جزئيّته ومبطليّة زيادته فلا بدّ من الإتيان بالواجب مقترناً به تارة، ومع عدمه أُخرى تحصيلاً للموافقة القطعيّة، وذلك فإنّ الأمر في شخص الصلاة المأتيّ بها وإن كان دائراً بين المحذورين إلّا أنّ الأمر لم يتعلّق بها بالخصوص، بل المتعلّق له هي طبيعة الصلاة بما لها من الأجزاء والشرائط، والمفروض تمكّن المكلّف من إيجادها كذلك، وحيث إنّ انطباقها

---

١. فرائد الأُصول، ص ٢٩٦-٢٩٧.

٢. فرائد الأُصول، ص ٢٩٧.

على إحدى الصلاتين معلوم إجمالاً، وعلى كلّ منهما مشكوك فلا بدّ من الجمع بينهما، كما في اشتباه الثوب الطاهر بغيره أو القبلة بين الأطراف. فما أفاده العلّامة الأنصاري ﷺ: من كون التخيير وجهاً في المسألة فضلاً عن اختياره له بناءً على عدم وجوب الاحتياط في الشكّ في الجزئيّة والشرطية[1] لم يكن مترقّباً منه ﷺ.

هذا تمام الكلام في أقسام الشكّ في المكلّف به مع إمكان الاحتياط، وأمّا فيما لا يمكن كما إذا علم بوجوب شيء معيّن وحرمة الآخر فاشتبها فمقتضى القاعدة هو التخييربين فعل أحدهما لا على التعيين وترك الآخر كذلك، لما مرّ غير مرّة من أنّ سقوط إحدى مرتبتي الإطاعة -وهي الموافقة القطعيّة- لعدم التمكّن منها لا يستلزم سقوط الأُخرى، وهو ترك المخالفة القطعيّة إذا كانت ممكنة، وحيث إنّ المفروض في المقام إمكانها بفعلهما أو تركهما معاً فالعقل لا يجوّزها اختياراً، بل يلزم على تحصيل الموافقة الاحتماليّة بفعل أحدهما وترك الآخر.

هذا إذا لم يكن لأحد التكليفين أهمّيّة بالقياس إلى الآخر، وأمّا معها فحكم العقل بلزوم الجمع بين محتملاته يكون معجّزاً عن امتثال الآخر ولو احتمالاً، فكما أنّه إذا دار الأمر بين امتثال التكليف بالأهمّ أو التكليف بالمهمّ يكون الأوّل معجّزاً مولويّاً عن الثاني، فكذلك فيما إذا دار الأمر بين تحصيل القطع بامتثال الأهمّ وتحصيل القطع بامتثال المهمّ، ضرورة أنّ التكليف المقتضي لإتيان متعلّقه في الخارج مقتض للجمع بين محتملاته أيضاً، فلا محالة يقع التزاحم حينئذ بينهما، فيتقدّم الأهمّ ويكون موجباً للتعجيز بالإضافة إلى المهمّ، والالتزام بانحصار التزاحم بخصوص ما إذا لم يمكن الجمع بين الامتثالين بنفسهما بلا ملزم بعد ما عرفت من أنّ الجمع بين المحتملات من مقتضيات نفس التكليف كالإتيان بمتعلّقه خارجاً، فكما أنّ

---

١. فرائد الأُصول، ص ٢٩٧.

عدم التمكّن من الجمع بين الامتثالين يوجب التزاحم بين الخطابين، فكذلك عدم التمكّن من الجمع بين المحتملات في الطرفين يوجبه أيضاً.

هذا، وقد أفاد شيخنا الأُستاذ العلّامة -دام ظلّه- في التنبيه الأوّل من تنبيهات دوران الأمربين المحذورين ما يناقض ذلك فراجع.

[شرائط الأُصول]

خاتمة: في شرائط الأُصول بمعنى ما به يتحقّق مجاريها، وإلّا فجريان الأصل غيرمشروط بأمرخارجي مطلقاً.

[في أنّ حسن الاحتياط لا يشترط بشيء غيرتحقّق الاحتياط]

أمّا الاحتياط: فلا يشترط في حسنه شيء، فكلّ ما صدق عليه عنوان الاحتياط يكون حسناً من دون فرق بين ما يكون احتياطاً حقيقيّاً يوجب إدراك الواقع على كلّ تقدير، وما يكون احتياطاً بالإضافة، كما إذا احتاط المقلّد بين فتاوى جميع أهل عصره فإنّه وإن لم يحصل معه إدراك الواقع قطعاً، لاحتمال خطأ الجميع إلّا أنّه اقرب إلى إدراك الواقع من الأخذ بفتوى واحد معين منهم.

[في أنّ تحقّق الاحتياط وحسنه مَمّا لا إشكال فيه في غيرالعبادات]

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه لا إشكال في صدق الاحتياط وحسنه في غير العبادات مطلقاً بما يحصل معه إدراك الواقع. وأمّا فيها فإن لم يتمكّن المكلّف من الاجتهاد أو التقليد فلا إشكال أيضاً، وأمّا مع التمكّن منهما ففيه أقوال، ثالثها: عدم الحسن مع العلم بالتكليف إجمالاً. [و] رابعها: عدم الحسن مع استلزامه التكرار.

ونحن وإن أشبعنا الكلام في ذلك في بعض مباحث القطع إلّا أنّه لا بأس بالإعادة إجمالاً لعدم كونها بلا فائدة.

فنقول: استدلّ القائلون بعدم الحسن مطلقاً مع التمكّن من الاجتهاد أو التقليد بأنّ الاحتياط والإتيان بالواجب بداعي الاحتمال يكون مخلّاً بمعرفة الوجه ونيّته والعقل على تقدير عدم استقلاله باعتبارهما أو باعتبار خصوص معرفة الوجه فلا محالة لا يكون مستقلّاً بعدم الاعتبار، فيكون العمل الفاقد له ممّا يشكّ في تحقّق الطاعة به عقلاً، فيكون من موارد حكم العقل بلزوم تحصيل الفراغ اليقيني عن التكليف المعلوم.

فإن قلت: على هذا لا يكون الاحتياط في العبادة حسناً حتّى مع عدم التمكّن من الاجتهاد أو التقليد، لاتحاد الملاك، وهو الإخلال بهما أو بخصوص معرفة الوجه.

قلت: كلّا، إذ اعتبارهما أو اعتبار خصوص معرفة الوجه قطعاً أو احتمالاً إنّما يكون مع التمكّن منهما، ومع التعذّر يدور الأمر بين الترك المطلق وبين تركهما والإتيان بذات العبادة، ولا ريب في استقلال العقل بتعيّن الثاني وكونه احتياطاً في هذا الحال.

والحاصل: أنّ اعتبارهما على تقدير الثبوت ليس على نحو الركنيّة للعبادة حتّى يرتفع التكليف بتعذّرهما من رأس، بل هو مختصّ بحال التمكّن، فمع التعذّر يكون الإتيان بذات العبادة احتياطاً لا محالة.

هذا: ولكن يرد عليه أوّلاً: أنّا نقطع بعدم اعتبار شيء منهما في تحقّق الطاعة، إذ مع كثرة الابتلاء بهما وغفلة العامّة عنهما -لعدم كون اعتبارهما من المستقلّات العقليّة البديهيّة وإنّما ذهب إلى اعتباره من اعتبره بوجوه عقليّة نظريّة- لا بدّ من الإشارة إليهما في الأدلّة، حفظاً للغرض. وحيث إنّه ليس فيها ما يدلّ على ذلك فنقطع بالعدم، لأنّ عدم الدليل في مثل ذلك دليل العدم.

وثانياً: أنّ ما دلّ من الأخبار على كفاية مطلق قصد القربة في مقام الامتثال -كقوله عليه السلام: «إذا كان بنيّة صالحة يريد بها ربّه»[1]- يدلّ بإطلاقه على عدم اعتبار شيء آخر في العباديّة غير قصد القربة، فيكون مخصّصاً لما اعتبره العقل في الطاعة من القيود.

وثالثاً: لو سلّمنا عدم القطع بعدم الاعتبار وعدم قيام الدليل عليه، فحيث إنّ أدلّة اعتباره غير قطعيّة فلا محالة يكون الاعتبار مشكوكاً، فيستقلّ العقل بالبراءة وعدم استحقاق العقاب بتركهما. وما ذكر من أنّ الشكّ إذا كان راجعاً إلى اعتبار شيء في الإطاعة عقلاً لا يكون مجرى للبراءة والمقام من هذا القبيل، مغالطة نشأت من الخلط بين الطاعة التي يستقلّ العقل بلزومها مطلقاً وبين الطاعة المعتبرة في خصوص العبادات، فإنّ الطاعة بالمعنى الأوّل عبارة عن لزوم انبعاث العبد عن بعث المولى وانزجاره عن زجره، وهو لا شبهة في عدم كونه قابلاً لحكم مولوي. وإذا فرض من الشارع أمر به، فلا محالة يكون إرشادياً محضاً، وعليه فإذا شكّ في اعتبار شيء فيها فلا محالة يكون الشكّ راجعاً إلى مرحلة امتثال التكليف المعلوم، فيكون مورداً للاشتغال دون البراءة. وهذا بخلاف الطاعة بالمعنى الثاني الذي هو عبارة عن جعل أمر المولى داعياً إلى الفعل، فإنّ اعتباره -سواء كان بالجعل الثاني أو من ناحية الغرض- يكون من قبل الشرع ليس إلّا، ضرورة أنّ العقل ليس بنبيّ مشرّع، بل يستقلّ بلزوم الإتيان بكلّ ما تعلّق به إرادة المولى فإذا شكّ في أصل اعتبار قصد القربة أو في اعتبار أمر زائد عليه فيرجع الشكّ إلى اعتبار أمر زائد على المقدار المعلوم في المأمور به، وهو مورد البراءة، ولا ريب أنّ الشكّ في اعتبار معرفة الوجه ونيّته في العبادات بعد الفراغ عن اعتبار قصد القربة فيها من هذا القبيل. وعليه فلا إشكال في صدق

---

١. الكافي، ج ٣، ص ٣/٢٦٨؛ الوسائل، ج ١، ص ١٠٧، الباب ٢٤ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٣.

الاحتياط وحسنه حتّى مع التمكّن من الاجتهاد أو التقليد، لكن بشرط أن لا يكون الاحتياط مستلزماً للتكرار، سواء كان هناك علم بالتكليف إجمالاً، كما إذا علم إجمالاً بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة في يوم الجمعة فأراد المكلّف الاحتياط بفعلهما قبل الفحص بالاجتهاد أو التقليد، أو لم يكن، كما إذا احتمل في الفرض عدم الوجوب رأساً.

والوجه في ذلك هو: أنّ العقل الحاكم بالاستقلال في باب الإطاعة والعصيان إنّما يحكم بحسن الاحتياط بالتكرار فيما إذا لم يتمكّن من امتثال شخص التكليف وجعل نفسه داعياً، وذلك لأنّ المحرّك في الخارج إلى كلّ من الفعلين ليس إلّا احتمال تعلّق التكليف به، إذ المفروض عدم العلم بوجوب كلّ منهما بالخصوص حتّى يكون هو بشخصه محرّكاً. ولا ريب أنّ العقل بعد فرض كون الواجب عباديّاً وأنّ تشريعه لأجل التعبّد به يستقلّ بعدم الحسن في التحرّك عن احتمال إرادة المولى مع التمكّن من التحرّك عن نفسها، فتكون الإطاعة الاحتماليّة في طول الإطاعة القطعيّة.

نعم، لو لم يتمكّن من الإطاعة القطعيّة لعدم التمكّن من الفحص فلا محالة يكون الاحتياط بالتكرار حسناً وإن كان الداعي إلى إتيان كلّ من الفعلين هو احتمال الأمر لا نفسه، إذ هذا غاية ما يتمكّن المكلّف من إتيانه في هذا الحال.

ولعل نظر شيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ حيث حكم بكون التكرار في العبادة مع التمكّن من الطريق الشرعي لعباً وعبثاً[1] إلى ما ذكرناه من حكم العقل بعدم الحسن فيه، وكونه في طول الإطاعة القطعيّة، فيكون التكرار لعباً وعبثاً في مقام الطاعة بحكم العقل، لا أنّ التكرار بنفسه لعب وعبث حتّى يورد عليه بأنّه ربما يكون بداع عقلائي فلا يكون كذلك.

هذا، ولو تنزّلنا عن استقلال العقل بعدم الحسن مع التمكّن من الامتثال القطعي

---

١. فرائد الأُصول، ص ٢٩٩.

فلا محالة لا يكون مستقلّاً بالحسن، وكون الامتثال الاحتمالي في عرض الامتثال القطعي، فيكون الحسن حينئذ مشكوكاً فيه، فيشكّ في كفاية الامتثال الاحتمالي حينئذ، فيستقلّ العقل بلزوم تحصيل الفراغ اليقيني.

وتوهّم: أنّه يرجع معه إلى البراءة كما في صورة الشكّ في اعتبار معرفة الوجه ونيّته، مدفوع بأنّ الرجوع إلى البراءة إنّما يكون في موارد الشكّ في اعتبار أمر زائد على الحسن العقلي الموجود في الإطاعة، كما كان الأمر كذلك عند الشكّ في اعتبار معرفة الوجه ونيّته، وأمّا إذا كان الشكّ في اعتبار شيء في الحسن العقلي بعد الفراغ عن اعتباره في المأمور به كما في المقام فلا.

توضيح ذلك: أنّ الواجب في محلّ الكلام حيث فرض كونه عباديّاً وأنّ تشريعه لأجل التعبّد به بأن يكون الإتيان به مضافاً إلى المولى بوجه حتّى يكون حسناً في مقام العبوديّة فلا محالة يكون المأمور به هو العمل بالمأتيّ به عبادة، فإن قلنا بأنّ العباديّة مسبّب توليدي عن الدواعي القربيّة من قصد الأمر وغيره، فيكون الشكّ في حصولها بالإتيان بداعي احتمال الأمر الموجود في موارد التكرار شكّاً في المحصّل ومقتضى القاعدة فيه هو الاشتغال. وإن قلنا إنّها كلّي منطبق على الدواعي القربيّة والجامع بينها كون العمل بنيّة صالحة كما في بعض الروايات وهو الظاهر، فلا محالة يكون الشكّ في انطباقه على الإتيان بداعي احتمال الأمر مع التمكّن من الإتيان بداعي نفس الأمر شكّاً في التعيين والتخيير، وأنّ الواجب على المكلّف حينئذ هو خصوص قصد الأمر أو الأعمّ منه ومن الإتيان بداعي الاحتمال، والمرجع فيه -على ما هو المختار عندنا- هو الاشتغال، وعلى كلّ حال فلا يقاس الشكّ في محلّ الكلام بالشكّ في اعتبار قصد الوجه أو معرفته، الراجع إلى اعتبار أمر زائد في المأمور به على اعتبار قصد القربة شرعاً، الذي هو مورد للبراءة عقلاً ونقلاً.

هذا كلّه فيما إذا كان الاحتياط مستلزماً لتكرار جملة العمل، وأمّا إذا كان مستلزماً لتكرار الجزء، كما إذا دار الأمر في الصلاة بين القراءة الجهريّة أو الإخفاتيّة فأراد المكلّف الجمع بينهما احتياطاً، فالظاهر عدم الإشكال فيه ولو قبل الفحص، وذلك لأنّه إذا جاز للمكلّف الإتيان بالقراءة التي ليست جزءاً للصلاة في ضمنها بقصد القرآنية -كما هو المفروض في المقام- فلا محالة يصحّ له الإتيان بالأمرين، ويقصد كون ما هو المأمور به في ضمن الصلاة جزءاً لها وكون الآخر قرآناً في ضمنها، غاية الأمر أنّه لا يميّز الجزء من غيره، ولا بأس به بعد حصول القربة والعبادية.

والحاصل: أنّ ما يعتبره العقل ويحتمل اعتباره هو التحرّك عن شخص إرادة المولى مع التمكّن منه، وهذا حاصل في المقام. وأمّا احتمال صدور كلّ جزء جزء من شخص الأمر متميّزاً عن غيره فلا، فإذا فرض تحرّك المكلّف عن شخص إرادة الصلاة المتعلّقة بها ولكن لم يميّزكون القراءة المقوّمة لها جهريّة أو إخفاتيّة فأتى بها احتياطاً، فقد حصل ما يعتبره العقل أو يحتمل اعتباره في مقام الطاعة قطعاً، ومعه فلا إشكال في الصحّة أصلاً.

فتحصّل من جميع ذلك: أنّ الاحتياط في العبادة إذا لم يكن مستلزماً للتكرار فلا إشكال في حسنه وإغنائه عن الفحص في مورد وجوبه، وأمّا فيما يستلزمه فإن كان المورد ممّا يجب الفحص فيه، كموارد العلم الإجمالي أو الشبهات البدويّة الحكميّة فيما إذا احتمل الإلزام فلا ريب في عدم حسنه قبل الفحص، لأنّه ليس من وجوه الطاعة حينئذ قطعاً أو احتمالاً. وأمّا إذا كان المورد ممّا لا يجب فيه الفحص كالشبهات الموضوعيّة أو الحكميّة الغير المحتملة فيها الإلزام، فهل يجوز للمكلّف الاحتياط بالتكرار قبل الفحص أم لا؟ وجهان: من عدم الملزم للمكلّف على الفحص فإنّ له ترك الشبهة وعدم التعرّض لها أصلاً كما هو المفروض فيحسن منه الاحتياط

في هذا الحال ولو كان بالتكرار، ومن استقلال العقل أو احتماله لعدم كون التكرار مع التمكّن من جعل شخص الأمر داعياً على تقدير وجوده من وجوه الطاعة، فلا يستقلّ بحسنه العقل، ومع عدم استقلاله به لا يمكن للمكلّف الاكتفاء به في مقام الطاعة، بل لا يبعد أن يكون ذلك تشريعاً محرّماً بعد عدم إحراز الحسن.

ودعوى: أنّ العقل وإن لم يستقلّ بالحسن إلّا أنّه لا يستقلّ بعدمه أيضاً فيجوز الاحتياط بالتكرار احتياطاً، مدفوعة بأنّ الإتيان بالفعل بداعي احتمال الأمر مع التمكّن من الفحص إذا فرض عدم استقلال العقل بحسنه، لعدم إحراز كونه من وجوه الطاعة، فكيف يمكن استقلاله بحسنه بداعي احتمال الحسن؟ ضرورة أنّ احتمال الحسن وكون الشيء من وجوه الطاعة لا يوجب كون الشيء كذلك قطعاً، ومع عدم القطع به يبقى الشكّ فيه على حاله، ويكون الإتيان به في مقام العبادة تشريعاً محرّماً، وعدم وجوب الفحص على المكلّف وجواز ترك تعرّضه للشبهة رأساً -كما هو المفروض- لا يوجب انقلاب ما لم يحرز حسنه وكونه من وجوه الطاعة عمّا هو عليه، وكفايته في مقام الطاعة والعبوديّة، وهذا هو الأقوى.

هذا، والتحقيق عدم جواز الاحتياط في العبادة مطلقاً في موارد وجوب الفحص ولو لم يكن الاحتياط مستلزماً للتكرار، وذلك لأنّ الانبعاث عن احتمال التكليف إذا كان متأخّراً عن الانبعاث عن شخصه بحكم العقل ولا أقلّ من احتماله، فلا محالة يكون سقوط التكليف بالعبادة على تقدير وجوده متيقّن العدم أو مشكوكاً فيه فيستقل العقل بوجوب الفحص وعدم جواز الاحتياط، وذلك لأنّ التكليف الواقعي على تقدير وجوده لا بدّ من جعل شخصه داعياً ومحرّكاً بحكم العقل، فالاقتصار بجعل احتماله داعياً قبل الفحص مع التمكّن من الأوّل لا يكون مسقطاً للتكليف بحكم العقل.

وأمّا في موارد عدم وجوب الفحص، كما في الشبهات الحكميّة الغير الإلزاميّة أو

في الشبهات الموضوعيّة، فمقتضى حكم العقل بعدم حسن الامتثال الاحتمالي مع التمكّن من القطعي أو شكّه فيه وإن كان عدم تحقّق الامتثال بالاحتياط قبل الفحص فيها أيضاً كما عرفت إلّا أنّ الإنصاف أنّ الوجدان يأبى عن ذلك، بل يحكم بحصول الامتثال وكون الامتثال الاحتمالي حينئذ إطاعة في فرض المصادفة وانقياداً للمولى مع عدمها، وعلى ذلك يختصّ حكم العقل بعدم تحقّق الامتثال بموارد وجوب الفحص ليس إلّا.

هذا كلّه فيما إذا كان المكلّف متمكّناً من تحصيل القطع أو الظنّ الخاصّ وأمّا فيما إذا لم يكن متمكّناً إلّا من تحصيل الظنّ المطلق الثابت حجّيّته بمقدّمات الانسداد، فهل يجوز الاحتياط فيه بالتكرار أم لا؟ صريح كلام شيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ هو الأوّل، لأنّ حجّيّة الظنّ الانسدادي متفرّعة على عدم وجوب الاحتياط، لا على عدم جوازه، فكيف يعقل أن يكون التمكّن من تحصيله موجباً لبطلان الاحتياط!؟[1] ولذا تعجّب من المحقّق القمّيّ ﷺ حيث ذهب إلى بطلان عمل تارك طريقي التقليد والاجتهاد، مع ذهابه إلى حجّيّة الظنّ بمقدّمات الانسداد[2].

والتحقيق أن يقال: إنّ الظنّ في حال الانسداد إن كان طريقيّته ثابتة من باب الحكومة واستقلال العقل بكفاية الامتثال الظنّي فيها فالأمر كما ذهب إليه ﷺ لكن المحقّق القمّيّ[3] لا يقول بالحكومة، بل هو مصرّ على الكشف. وأمّا إذا كانت طريقيّته ثابتة بحكم الشرع وإن كان الكاشف عنه هو العقل، فحيث إنّ من مقدّماته بطلان الاحتياط وعدم ابتناء أساس الشرع عليه فلا محالة يكون حاله حال الظنّ الخاصّ في عدم إغناء الاحتياط عن وجوب تحصيله، وعدم جواز الاكتفاء به في مقام الطاعة.

ثمّ لا يخفى أنّ حسن الاحتياط في موارد ثبوته إنّما يكون لاحتمال إدراك الواقع،

---

١. فرائد الأُصول، ص ١٥-١٦.

٢. فرائد الأُصول، ص ١٥، وانظر: جامع الشتات، ج ١، ص ١٦ وقوانين الأُصول، ج ١، ص ٤٣٩، و٤٥١-٤٥٢.

٣. قوانين الأُصول، ج ١، ص ٤٥١-٤٥٢.

وعدم فوته عن المكلّف من دون فرق بين ما إذا كان هناك حجّة على النفي أو لم تكن. وهذا في موارد عدم التكرار واضح، وأمّا في موارد التكرار فهل يجوز الإتيان بغير ما قامت الحجّة على وجوبه -فيما إذا دار الأمر بين وجوب شيئين قامت الحجّة على وجوب أحدهما- مطلقاً، أو لا يجوز كذلك، أو يجوز الإتيان به بعد الإتيان بما قامت الحجّة على وجوبه لا قبله؟ فيه وجوه، بل أقوال، أقواها: الأخير.

أمّا جوازه بعد الإتيان بمتعلّق مؤدّى الحجّة، فلأنّ غاية ما دلّ عليه دليل الحجّيّة هو إلغاء احتمال الخلاف، وعدم ترتيب الأثر عليه. وأمّا نفس الاحتمال فهو لا يمكن ارتفاعه بدليل الحجّيّة، ومعه يستقلّ العقل بحسن إتيان المحتمل رجاءً لإدراك الواقع.

وبعبارة أُخرى: دليل الحجّيّة لا يوجب تغيّر الواقع عمّا هو عليه، بل غايته هو جعل الطريق عليه تعبّداً، ومع احتمال الخطأ فيه وبقاء الواقع على حاله يحسن الاحتياط، لئلّا يقع المكلّف في محذور المخالفة الواقعيّة.

وأمّا عدم الجواز قبل إسقاط التكليف الثابت بمقتضى الطريق، فلأنّ العمل على خلافه قبل إسقاطه اعتناء باحتمال الخلاف وموجب لعدم ترتيب الأثر على حجّيّته، والمفروض أنّ دليل الحجّيّة ألغى هذا الاحتمال، فلا يجوز الاعتناء به قبل فراغ الذّمّة عمّا اشتغلت به بحكمه. وهذا الذي اخترناه هو المختار عند العلّامة الأنصاري[1] ﷺ وتلميذه العلّامة الشيرازي[2] ﷺ، ولذا ترى أنّ في بعض موارد دوران الأمر بين القصر والتمام يحتاط الشيخ ﷺ بتقديم التمام على القصر[3]، لأقوائيّة التمام عنده، ويحتاط السيّد ﷺ بتقديم القصر على التمام[4]، لأقوائيّة القصر عنده.

---

١. فرائد الأُصول، ص ١٦.

٢. تقريرات المجدّد الشيرازي، للروزدري، ج ٣، ص ٣٤٦-٣٤٩.

٣. حاشية نجاة العباد، ص ١٧٦.

٤. حاشية نجاة العباد، ص ١٧٦.

[بقي أمران]

بقي هناك أمران:

الأوّل: أنّه قد ذكرنا سابقاً أنّه إذا دار الأمر بين ترك الجزء أو الشرط فلا بدّ من ملاحظة الأهمّيّة بينهما، ولا يكون تأخّر مرتبة الشرط عن مرتبة الجزء في عالم اللحاظ والتصوّر موجباً لتمحّض الشرط في السقوط، وذلك لما عرفت من أنّ تعلّق الأمر بهما في عرض واحد من دون تقدّم وتأخّر، فكما يصلح أن يكون وجوب الجزء معجّزاً مولويّاً عن الشرط، فكذلك يصلح وجوب الشرط لذلك إلّا أنّ ذلك مختصّ بغير موارد دوران الأمر بين سقوط قصد القربة أو غيره، جزءاً كان أو شرطاً، وذلك لأنّ قصد القربة وإن كان وجوبه شرعيّاً عندنا إلّا أنّه بأمر آخر وفي مرتبة متأخّرة عن الأمر بباقي الأجزاء والشرائط، ضرورة أنّ الواجب بالأمر الثاني هو إتيان المأمور به الأوّلي بداعي أمره. ومن المعلوم أنّ هذا الوجوب مشروط بالقدرة، ولا محالة يسقط بالتعذّر فإذا دار الأمر بين سقوطه وسقوط شرط آخر كما في موارد تردّد القبلة أو الساتر الطاهرين أُمور الموجب لسقوط قصد القربة في شخص المأمور به بتكرار العبادة، أو لسقوط شرطيّة القبلة أو طهارة اللباس حتّى يؤتى بصلاة واحدة بداعي أمرها، فلا محالة يكون الساقط هو الأوّل دون الثاني، لأنّ سقوط الشرطيّة من القبلة أو طهارة اللباس بعد فرض التمكّن منهما في حدّ ذاتهما يتوقّف على لزوم قصد القربة حتّى في هذا الحال ليكون وجوب ذلك موجباً لتعذّر الشرط. ومن المعلوم أنّ لزومه يتوقّف على التمكّن منه المتوقّف على سقوط الشرطيّة، إذ مع عدم السقوط يكون المكلّف عاجزاً عن قصد القربة لا محالة، فيلزم توقّف كلّ من السقوط ولزوم قصد القربة على نفسه، وهذا دور واضح.

وبعبارة أُخرى: بقاء شرطيّة الشرط حيث إنّها في مرتبة سابقة على قصد القربة

يصلح أن يكون معجّزاً مولويّاً عن قصد القربة فيسقط. وهذا بخلاف لزوم قصد القربة فإنّه معتبر في المأمور به بما أنّه كذلك، فيستحيل أن يكون متعرّضاً لحاله وموجباً لتضييق دائرته، واختصاص الأمر ببعض متعلّقه دون بعض، فيتمحّض قصد القربة في السقوط، ويجب إحراز الشرط أو الجزء بتكرار العمل.

الثاني: أنّه إذا عرض في أثناء العمل ما لا يمكن معه إتمام العمل مع الامتثال القطعي لعدم العلم معه بما يجب على المكلّف في هذا الحال، فهل الواجب عليه قطع العمل واستئنافه تحصيلاً للامتثال القطعي وتقديما له على الامتثال الاحتمالي مع التمكّن من القطعي، أو لا يجب عليه ذلك، بل يجوز له إتمام العمل مع اختيار ما يحتمل معه الصحّة ثمّ يجب عليه تعلّم حكمه فإن طابق ما أتى به للواقع فهو، و إلّا وجب عليه الإعادة؟ وجوه، بل أقوال، ثالثها: التفصيل بين ما يكون من المسائل التي يبتلى بها العامّة فيجب عليه القطع، لتنجّز الحكم الواقعي عليه قبل الشروع في العمل، لوجوب التعلّم حينئذ وبين ما لا يكون كذلك، فيقتصر على الامتثال الاحتمالي إذا انكشف مطابقته للواقع بعد العمل، وهو الذي اختاره شيخنا العلّامة الأنصاري[1] ﷺ.

وليعلم قبل تحقيق المسألة أنّ محلّ البحث في المقام أجنبيّ عمّا سيجيء تحقيقه إن شاء الله تعالى في الموارد التي تمسّك فيها باستصحاب الصحّة، إذ محلّ الكلام هناك فيما إذا عرض للمكلّف في أثناء العمل ما يحتمل معه بطلان العمل وسقوط الأجزاء اللاحقة عن قابليّة الالتحاق بالسابقة. وهذا بخلاف المقام فإن المفروض فيه عدم البطلان وعدم سقوطها عن قابليّة الالتحاق، لكن المكلّف لعدم علمه بما هو وظيفته لا يتمكّن من الامتثال القطعي، وعلى تقدير علمه به لكان متمكّناً منه من دون احتمال البطلان رأساً.

---

١. فرائد الأُصول، ص ٣٠٠.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ القائل بوجوب الإتمام مكتفياً بالامتثال الاحتمالي إنّما نظر إلى أنّ حرمة إبطال العمل بعد الشروع فيه يكون موجباً لتعذّر الامتثال القطعي على المكلّف تشريعاً، وتمكّن المكلّف منه المتفرّع على الإبطال لا يترتّب عليه أثر مع فرض حرمة الابطال.

ونظر شيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ حيث فصّل في المقام إلى أنّ الأحكام المجعولة في محلّ الابتلاء حيث إنّها يجب على المكلّف تعلّمها فهي كانت منجّزة قبل الشروع والمفروض تمكّن المكلّف قبل الشروع من امتثالها تفصيلاً للتمكن من تعلّمها، والعذر الطارئ لكونه منتهياً إلى الاختيار لا يكون مسقطاً لوجوب الامتثال التفصيلي، فإنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار كما في موارد التوسّط في الأرض المغصوبة، فلا بدّ من إبطال العمل والإتيان بالعمل المقترن بالامتثال التفصيلي. وهذا بخلاف ما إذا كان الشبهة ممّا لا يبتلي بها عامّة الناس، فإنّ مثل تلك الشبهة لا يجب على المكلّف تعلّم حكمها قبل الابتلاء بها، والمفروض عدم التمكّن منه بعد الشروع في العمل والابتلاء المحقّق لتعذّر الامتثال التفصيلي الموجب لسقوطه وكفاية الامتثال الاحتمالي.

وأنت خبير بأنّ ما أفاده ﷺ -مضافاً إلى ابتنائه على جريان حكم الامتناع بالاختيار في الأحكام الوضعيّة وعدم اختصاصه بخصوص الأحكام التكليفيّة حتّى يقال ببقاء شرطيّة قصد الامتثال التفصيلي ولو كان متعذّراً بالاختيار، مع أنّ الظاهر اختصاص تلك القاعدة بخصوص الأحكام التكليفيّة- يرد عليه:

أولاً: أنّه ﷺ يرى سقوط التكليف حتّى بالتعذّر الاختياري[1]، ولذا التزم ﷺ بوجوب الخروج من الأرض المغصوبة، وعدم اتّصافه لا بالحرمة الفعليّة ولا بالحرمة السابقة[2]،

---

١. مطارح الأنظار ص ١٥٤.

٢. مطارح الأنظار ص ١٥٣-١٥٤.

فلا بدّ من التزامه في المقام أيضاً بسقوط وجوب الامتثال التفصيليّ ولوكان تعذّره منتهيا إلى اختياره.

وثانياً: أنّ لازم عدم السقوط بالتعذّر المنتهي إلى الاختيار هو صحّة عقابه على تركه، وأين ذلك من وجوب الإبطال والإتيان بالعمل المقترن به؟ بل غاية الأمر هو الالتزام بوجوب الإتمام مع الاحتمال، وصحّة العقاب على مخالفة المتعذّر بالاختيار كما كان الأمر كذلك في التوسّط في الأرض المغصوبة.

والتحقيق في المقام أن يقال: إنّه لا إشكال في وجوب الإتمام مطلقاً فيما إذا كان الوقت مضيّقاً ولم يتمكّن المكلّف من الامتثال التفصيليّ ولو بإبطال العمل الذي بيده، وأمّا مع سعة الوقت فلا بدّ من إبطاله وتحصيل الامتثال التفصيليّ، فإنّ المانع عنه لا يكون في المقام غير حرمة الابطال، وهي لا تكون بمانعة، لاختصاصها بما إذا تمكّن المكلّف من إتمام العمل على ما هو عليه من الحال، والمفروض في المقام عدمه، لعدم تمكّنه من إتمامه مع الامتثال التفصيليّ، وإذا لم يكن الإبطال محرّماً والمفروض تمكّن المكلّف من الإتيان بالعمل المقترن به ولو بالإبطال فلا محالة يكون واجباً، لما ذكرناه من أنّ حسن الإطاعة الاحتماليّة في طول الإطاعة القطعيّة لا في عرضها.

فإن قلت: إذا دار الأمر بين الإتمام مع الاحتمال والإبطال وتحصيل الامتثال التفصيليّ، فكما يمكن أن يكون وجوب الامتثال التفصيليّ موجباً لتعذّر إتمام العمل على ما هو عليه فلا يكون الإبطال بمحرّم، فكذلك يمكن أن تكون حرمة الإبطال موجبة لتعذّر الامتثال التفصيليّ، فيسقط ويكتفى بالامتثال الاحتمالي.

قلت: كلّا، إذ حرمة الإبطال تتوقّف على التمكّن من إتمام العمل على ما هو عليه، وهو متوقّف على سقوط الامتثال التفصيليّ، إمّا بنفسه أو لحرمة الإبطال،

والأوّل خلاف المفروض، والثاني مستلزم للدور. ولا يمكن أن يقال: إنّ وجوب الامتثال التفصيليّ يتوقّف على عدم حرمة الإبطال، إذ معها يكون متعذّراً فيسقط، فلو توقّف عدم الحرمة على وجوب قصد الامتثال لزم الدور، وذلك فإنّ كلّ دليلين متعارضين أو حكمين متزاحمين إذا فرض كون أحدهما رافعاً لموضوع الأمر بنفس وجوده دون العكس، فلا محالة يتقدّم على الآخر، ففي المقام حيث إنّ المفروض تقيّد موضوع حرمة الإبطال بما إذا تمكّن المكلّف من إتمام العمل على ما هو عليه في حدّ ذاته، فمرتبتها متأخّرة عن مرتبة الأجزاء والشرائط، ولا يمكن أن يرتفع بها جزئيّة جزء أو شرطيّة شرط. فإذا فرضنا عدم سقوط الامتثال التفصيليّ من قبل نفسه، فيستحيل أن تكون حرمة الإبطال المتأخّرة عنه رتبة موجبة لسقوطه، وهذا لا ينافي الالتزام بسقوطه على تقدير العلم بثبوت الحرمة الفعليّة الملازمة لعدم وجوب قصد الامتثال التفصيليّ على ما هو مقتضى المنافاة بينهما، كما في كلّ دليلين متزاحمين أو متعارضين.

وبيان أوضح: التمكّن من إتيان العمل مقترناً بالامتثال التفصيليّ موجود بالنسبة إلى طبيعة الصلاة، وحرمة إبطال شخص الصلاة لا توجب عدم التمكّن بالقياس إلى الطبيعة حتّى تكون موجبة للسقوط، بل غايتها عدم جواز إبطال هذا الشخص من العبادة. ومن المعلوم عدم تعلّق الأمر بذلك الشخص بخصوصه، بل الامتثال إنّما هو باعتبار انطباق الطبيعة المأمور بها على المأتيّ به خارجاً، وحيث إنّ انطباقها عليه الموجب لحرمة الإبطال يتوقّف على سقوط الامتثال التفصيليّ بالقياس إلى نفس الطبيعة، فلا يعقل توقّف السقوط على الحرمة المتوقّفة على الانطباق، وإذا لم يسقط الامتثال التفصيليّ المفروض تمكّن المكلّف منه، فلا محالة لا يكون المأمور به منطبقاً على المأتيّ به خارجاً، فلا بدّ من الإبطال واستئناف العمل من رأس، تحفّظاً على تحصيل شرط الطاعة مع الإمكان.

وممّا ذكرناه ظهر بطلان ما أفاده بعضهم في المقام من الالتزام بالتخييربين إبطال العمل واستئنافه، تحفّظاً على تحصيل الشرط وبين إتمامه برجاء المطلوبيّة والاكتفاء بالامتثال الاحتمالي، نظراً إلى مزاحمة حرمة الإبطال مع وجوب الطاعة التفصيليّة، مع الغفلة عن أنّ التخييربين الحكمين المتزاحمين إنّما يكون مع كونهما في مرتبة واحدة لا في مثل المقام على ما عرفت تفصيله.

كما أنّه ظهر فساد ما قيل من وجوب الجمع بين الامتثال الاحتمالي بإتمام العمل، والتفصيليّ باستئنافه بعد الفراغ، نظراً إلى العلم الإجمالي بوجوب أحدهما على المكلّف مع الغفلة عن أنّ إتمام العمل مع الاحتمال يوجب تعذّرالامتثال التفصيليّ إلى الأبد، ضرورة أنّه مع احتمال سقوط التكليف بالامتثال الاحتمالي كيف يمكن الامتثال التفصيليّ بعد ذلك !؟ فالأمريدوربين الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي بإتمام العمل وإبطال العمل واستئنافه، تحصيلاً للامتثال التفصيليّ، وقد عرفت تعيّن الثاني بما لا مزيد عليه.

[في شرائط الرجوع إلىٰ البراءة]

هذا كلّه فيما يعتبرفي الأخذ بالاحتياط، وأمّا ما يعتبرفي الرجوع إلى البراءة فتوضيح الحال فيه إنّما يكون بالبحث في جهات:

[الجهة الأُولىٰ: في عدم لزوم الفحص في الشبهات الموضوعيّة في الجملة، ولزومه في الحكميّة]

الأُولى: لا ريب في عدم اعتبارالفحص في الشبهات الموضوعيّة في الجملة، واعتباره في الشبهات الحكميّة.

أمّا الأوّل: فقد استدلّ عليه بالإجماع وبإطلاق أدلّتها.

ولا يخفى أنّ موضوع التكليف ربّما يكون بحيث يكون العلم به في العادة غير متوقّف على نظر، كما في غالب الموضوعات، وحينئذ فلا ريب في جواز الرجوع إلى البراءة من دون اعتبار شيء آخر. وأُخرى لا يكون كذلك، بل انكشافه للمكلّف لا يكون بحسب العادة إلّا بإعمال نظر، ولولاه لوقع المكلّف في مخالفة الواقع كثيراً وهنا يختلف باختلاف الموارد فربما يتوقّف العلم به على مجرّد النظر وعدم إيجاد المانع عن فعليّة الانكشاف مع حصول بقيّة مقدّماته، وهذا كما في موارد احتمال طلوع الفجر لمن كان على السطح بحيث لا يكون هناك مؤونة أُخرى في فعليّة حصول الانكشاف إلّا مجرّد النظر إلى الأُفق. وأُخرى يتوقّف العلم به على مراجعة الدفتر والحساب، وهذا كما في موارد الشكّ في حصول الاستطاعة أو البلوغ إلى النصاب، فإنّ العلم بهما غالباً لا يكون إلّا بالمراجعة وحساب ما عنده، ففي مثل هذه الموارد لا يمكن الرجوع إلى البراءة إلّا بعد النظر، لقصور الأدلّة عن الشمول لها، إذ نفس أدلّة التكليف في تلك الموارد -بعد الفراغ عن توقّف فعليّة انكشاف موضوعاتها على النظر في العادة- تدلّ بالدلالة الالتزاميّة على وجوب النظر، وتنجّز التكليف على تقدير وجوده مع المسامحة بعدم النظر.

وإن شئت قلت: إنّ أدلّة البراءة قاصرة عن الشمول لمثل هذا الجاهل الذي كانت مقدّمات العلم كلّها متحقّقة عنده بحيث لا يكون هناك مؤونة أُخرى غير النظر لانصرافها إلى غيره ممّن لا تكون مقدّمات العلم حاضرة عنده، وكان محتاجاً إلى تحصيله.

وممّا ذكرناه يظهر أنّ الموضوعات التي تتوقّف فعليّة الانكشاف فيها على السؤال بحسب العادة كما في مواضع الشكّ في بلوغ المقصد إلى حدّ المسافة يجب السؤال فيها أيضاً، ولا يجوز الرجوع إلى الاستصحاب مع عدمه.

وبالجملة، كلّ ما توقّف الانكشاف عليه بحسب العادة بحيث لزم من تركه الوقوع في المخالفة كثيراً تجب مراعاته ثمّ الرجوع إلى الأصل.

نعم، الفحص عن تلك الموضوعات بأزيد من ذلك -ممّا لا يكون توقّف فعليّة الانكشاف عليه عاديّاً- لا يكون بواجب، ويجوز الرجوع مع تركه إلى البراءة.

وأمّا الثاني -وهو عدم جواز الرجوع إلى البراءة في الشبهات الحكميّة إلّا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل- فقد استدلّ عليه بالأدلّة الأربعة، والعمدة في ذلك هو الأخبار الدالّة على وجوب التعلّم واستحقاق العقاب مع تركه، وحكم العقل بوجوب الفحص عن أحكام المولى بعد فرض المولويّة والعبوديّة، وذلك لما بيّنّاه في بحث العموم والخصوص من أنّ العقل يستقلّ بأنّ الوظيفة الربوبيّة إنّما تقتضي تشريع الأحكام وبيانها بحيث لو تفحّص العبد عنها لوصل إليها، ولا يجوز له المطالبة بأزيد من ذلك، كما أنّ الوظيفة العبوديّة تقتضي الفحص عن أحكام مولاه التي يمكن الوصول إليها، فكما أنّ عقاب المولى بعد فحص العبد وعدم الظفر بحكم المولى على مخالفة تكاليفه الواقعيّة ظلم منه على عبده، فكذلك عدم فحص العبد عن أحكام مولاه بعد التفاته إلى العبوديّة والمولويّة ظلم منه على مولاه، فلزوم الفحص في المقام مع لزوم النظر في المعجزة داخلان تحت كبرى واحدة، وناشئان عن ملاك واحد.

وربّما يقرّب حكم العقل بوجوب الفحص في الشبهات الحكميّة بالعلم الإجمالي بوجود واجبات ومحرّمات كثيرة، بحيث لو تفحّص عنها لظفر بها، ولازم ذلك وجوب الاحتياط أو الفحص عن تلك الأحكام حتّى يظفر بها.

وربّما يشكل على هذا التقريب بأنّه أعمّ من المدّعى من وجه وأخصّ من وجه.

أمّا الأوّل: فلأنّ المدّعى إنّما هو وجوب الفحص عمّا في أيدينا من الكتب المعتبرة المعتمد عليها في مقام الفتوى، ومن الواضح أنّ العلم الإجمالي إنّما تعلّق بوجود أحكام إلزاميّة في الشريعة لا بخصوص ما في هذه الكتب، فأثر العلم الإجمالي لا يرتفع بالفحص، كما هو المدعى.

وأمّا الثاني: فلأنّ لازم هذا التقريب أنّه متى تفحّص المكلّف وظفر بالأحكام بمقدار المعلوم بالإجمال أو أزيد أن لا يجب الفحص بعد ذلك، ويرجع إلى البراءة من دون فحص، مع أنّ المدّعى والمسلّم بين العلماء هو وجوب الفحص حتّى بعد الظفر بمقدار المعلوم بالإجمال.

ولكن التحقيق عدم الفرق بين التقريبين في ذلك، وأنّ النتيجة على كلّ حال واحدة، ضرورة أنّ توهّم بقاء أثر العلم الإجمالي بعد الفحص عمّا في الكتب المعتبرة إنّما يصحّ إذا لم ينحلّ المعلوم بالإجمال بالعلم بوجود أحكام كثيرة في هذه الكتب بمقدار المعلوم بالإجمال أو أزيد، وأمّا مع انحلاله بذلك فلا محالة يرتفع أثر العلم الإجمالي بعد الفحص عمّا في الكتب، ويرجع إلى البراءة مع عدم وجدان الدليل فيها.

وأمّا توهّم: أخصّيّة المدّعى وأنّ مقتضى التمسّك بالعلم الإجمالي هو عدم وجوب الفحص بعد الظفر بمقدار المعلوم بالإجمال وإن احتمل وجود الدليل على الحكم في الكتب المعتبرة، فيدفعه: أنّ الظفر بمقدار المعلوم بالإجمال إنّما يوجب انحلال العلم الإجمالي فيما إذا لم يكن المعلوم بالإجمال ذا علامة بحيث لا يكون المعلوم بالإجمال إلّا مقداراً معيّناً من العدد. وأمّا إذا كان ذا علامة فكلّ ما كان بهذه العلّامة قليلاً كان أو كثيراً فلا محالة يكون منجّزاً بهذا العلم حتّى بعد الظفر بمقدار المعلوم بالإجمال.

مثلاً: إذا علم التاجر بدين له على صاحبه مردّد بين الأقلّ والأكثر ولكن يعلم بأنّ تمام دينه موجود في دفتره، فهل يحتمل أنّه إذا راجع دفتره وظفر بمقدار المعلوم بالإجمال فله أن لا يراجع بقيّة الدفتر ويقتصر على هذا المقدار المتيقّن مع علمه بأنّ كلّ ما هو دين له موجود في الدفتر ومكتوب فيه، أو أنّه بعلمه الإجمالي بوجود تمام دينه في الدفتر يتنجّز عليه كلّ ما كان عليه، ولا بدّ من الفحص حتّى بعد الظفر بمقدار المعلوم بالإجمال؟

والسرّ فيه هو ما ذكرناه من أنّ المعلوم بالإجمال حيث إنّه معلم بعلامة وجوده في الدفتر فكلّ ما فيه يكون منجّزاً بنفس هذا العلم قلّ أو كثر، والانحلال إنّما يكون فيما إذا كان العلم متمحّضاً في تعلّقه بعدد مردّد بين الأقلّ والأكثر. وحيث إنّ المعلوم بالإجمال في محلّ الكلام هي الأحكام الموجودة في هذه الكتب بحيث لو تفحّص عنها لظفر بها، والعلم الإجمالي بمطلق الأحكام في الشريعة قد عرفت انحلالها بهذا العلم فلا محالة يكون كلّ ما في هذه الكتب من الأحكام منجّزاً بهذا العلم، فلا يكون الظفر بمقدار المعلوم بالإجمال موجباً لانحلاله.

فتلخّص أنّه لا فرق بين التقريبيين في أنّ الواجب هو الفحص عن الأحكام الموجودة في هذه الكتب ليس إلّا ولو بعد الفحص والظفر بمقدار المعلوم بالإجمال أو الأكثر.

[الجهة الثانية: في أنّ العقاب على ترك الفحص مطلق أم لا؟]

الثانية: في أنّه بعد الفراغ عن استحقاق عقاب تارك الفحص في الجملة وقع الكلام في أنّ العقاب على ترك الفحص مطلقاً، أو فيما لزم منه ومن الأخذ بالبراءة مخالفة التكليف الواقعي؟ وعلى الثاني فهل الموجب للعقاب هو مخالفة نفس الواقع مع حكم العقل بلزوم الفحص أو مخالفة وجوب الفحص المستلزم لمخالفة الواقع؟

وجوه نسب الأوّل منها إلى صاحب المدارك والمحقّق الأردبيلي[1] ﷺ، والثاني إلى المشهور والمختار عندنا هو الثالث.

وقبل الخوض في المقام لا بدّ من تمهيد مقدّمة يتّضح بها الحال إن شاء الله تعالى، وهي: أنّ الواجب ينقسم إلى نفسي وغيره.

والمراد من الأوّل هو ما كان وجوبه لا لأجل خطاب آخر، سواء كان هو بنفسه غرضاً أوّلياً كما في معرفة الله تعالى، أو كان سبباً توليديّاً للغرض كما في الإلقاء الواجب لأجل الإحراق، أو كان علّة معدّة له فيما إذا لم يمكن تعلّق التكليف بنفس الغرض كالمصالح المترتّبة على جلّ الواجبات الشرعيّة على ما أوضحنا الحال فيه في غير المقام. والجامع بين الكلّ هو أن يكون الغرض من الإيجاب التوصّل إلى إيجاد متعلّقه خارجاً من دون أن يكون هناك نظر إلى خطاب آخر.

ويقابل هذا المعنى من النفسيّ كلّ خطاب يكون لأجل خطاب آخر، سواء كان ذلك الخطاب مقتضياً له بنفسه من دون احتياج إلى إنشاء آخر، كما في الخطابات الغيريّة المتعلّقة بالمقدّمات المترشّحة من الواجبات النفسيّة أم لم يكن كذلك، بل كان محتاجاً إلى جعل آخر، كما في موارد الاحتياج إلى جعل المتمّم على اختلافها نتيجة، فإنّ منها: ما يكون خطاب المتمّم لأجل عدم إمكان استيفاء الخطاب لتمام أجزاء الواجب أو شروطه، كما في مورد قصد القربة والغسل قبل الفجر في شهر رمضان، فإن قصد القربة الذي هو جزء لما يترتّب عليه غرض المولى في العبادات، أو الطهارة التي هي شرط لصحّة الصوم حيث لا يمكن الأمر بهما في ضمن الأمر بالعبادة أو الصوم فلا بدّ من الأمر بهما بالخصوص تتميماً للجعل الأوّل، فالخطاب بهما وإن لم يكن خطاباً غيريّاً مترشّحاً من الخطاب الآخر إلّا أنّه لأجل رعاية الخطاب

---

١. مدارك الأحكام، ج ٣، ص ٢١٩. مجمع الفائدة والبرهان، ج ٢، ص ١١٠.

الآخر وهو الأمر بالعبادة أو الصوم، فلا محالة لا يكون خطاباً نفسيّاً ناشئاً عن تعلّق غرض بمتعلّقه.

ومنها: ما يكون لأجل أنّه لولاه لزم فوات الواجب لأجل توقّفه على مقدّمات خارجيّة دخيلة في القدرة عليه، نظير السير في الحجّ، فإنّ زمان الواجب لتأخّره وعدم إمكان إيجاده فعلاً حتّى يترشّح منه وجوب مقدّماته لا بدّ من إيجاب مقدّماته ليتمكّن المكلّف من إيجاده في ظرفه. فلو لم يجب السير قبل وجوب الحجّ لما وصل المولى إلى غرضه، لجواز ترك المقدّمة فعلاً وعدم تمكّن المكلّف من امتثال الواجب في ظرفه، فيجب السير لا محالة رعاية للتكليف بالحجّ، فيكون واجباً لأجل واجب آخر.

ومنها: ما يكون لأجل أنّه لولاه لما وصل المكلّف إلى خطاب المولى حتّى ينبعث عنه من دون مدخليّة له في القدرة على متعلّقه، وهذا كوجوب الفحص، فإنّه لأجل رعاية التكاليف الواقعيّة وإيصالها إلى المكلّف من دون مدخليّة له في القدرة على متعلّقاتها، ويلحق بذلك وجوب الاحتياط بل مطلق الطرق والأُصول المحرزة، ويسمّى هذا القسم من المتمّم للجعل بالوجوب الطريقي.

وقد ذكرنا تفصيل الكلام في أقسام المتمّم للجعل في مبحث مقدّمة الواجب فراجع، والغرض من التعرّض في المقام إنّما هو بيان الفارق بينها على اختلافها وبين الواجب النفسيّ، كما عرفت.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إذا كان توهّم ترتّب العقاب على مخالفة وجوب الفحص والتعلّم ناشئاً عن توهّم وجوبهما نفساً -كما نسب إلى المحقّقين المذكورين قدّس سرّهما- فقد ظهر فساده، وأنّ وجوبهما ليس إلّا طريقيّاً لأجل رعاية الواقع والوصول إليه.

و إن كان لتوهّم أنّ وجوبهما وإن كان طريقيّاً إلّا أنّ مخالفة الخطاب الطريقي توجب العقاب كمخالفة الخطاب النفسيّ -كما نسب إلى المشهور أو الأشهر-

ففساده أوضح، لأنّ الإيجاب الطريقي إن كان في موارد الأمارات والأُصول المحرزة فقد عرفت في بعض مباحث القطع أنّه ليس المجعول فيها إلّا جعل الوسطيّة في الإثبات ونفس صفة المحرزيّة، فحالها حال العلم في أنّه لا يترتّب على مخالفتها عقاب إلّا عند مصادفتها للواقع على المختار عندنا من عدم استحقاق المتجرّي للعقاب.

وإن كان في موارد إيجاب الاحتياط أو وجوب الفحص التي لا يخرج الواقع عن مجهوليّته في تلك الموارد بإيجابهما، بل هو على ما هو عليه من المجهوليّة وغير متّصف بصفة المحرزيّة فمخالفة مثل هذا التكليف الطريقي ما لم يكن مستلزماً لمخالفة الواقع لا معنى لكونه موجباً لاستحقاق العقاب أيضاً، وذلك لما عرفت من أنّ الغرض من هذا الجعل إنّما هو تتميم الجعل الأوّل ورعايته، وليس للمولى إلّا غرض واحد قائم بالواقع، فكيف يعقل أن يكون مخالفة ما جعل بعنوان المتمّميّة موجبة لاستحقاق العقاب من دون استلزامها لمخالفة الخطاب الأصلي !؟

نعم، لو قلنا في موارد الأمارات والأُصول المحرزيّة بالسببيّة والموضوعيّة لكان للتوهّم المذكور مجال واسع، لكنّك عرفت في محلّه عدم الدليل عليها مع بعد الالتزام بها في نفسه، وعلى تقدير الالتزام بها في موارد الطرق المحرزة فالالتزام بها في موارد إيجاب الاحتياط أو التعلّم أبعد.

فإن قلت: أليس مفاد قوله عليه السلام في الرواية: «هلا تعلّمت»[1] إنّ ترك التعلّم هو الذي يوجب استحقاق العقاب بنفسه؟

قلت: كلّا، فإنّ مورده هو ما إذا لزم ترك الواقع من ترك التعلّم لقوله عليه السلام: أوّلاً: «هلا علمت»[2] فتكون الرواية دليلاً على أنّ العقاب مختصّ بصورة أداء ترك التعلّم

---

١. أمالي المفيد، ص ٢٢٧-٦/٢٢٨، وعنها في البحار، ج ٢، ص ١٠/٢٩.

٢. أمالي المفيد، ص ٢٢٧-٦/٢٢٨، وعنها في البحار، ج ٢، ص ١٠/٢٩.

إلى ترك الواقع ليس إلّا، بل يستشمّ منها أنّ الموجب للعقاب هو ترك التعلّم لكن عند مصادفته لترك الواقع، فيكون دليلاً على المختار بكلا جزئيه، ومع الإغماض عن ذلك فقد ذكرنا في بعض المباحث السابقة أنّ العقاب لا يمكن أن يكون على ترك الواقع، لأنّ الواقع على مجهوليته بعد إيجاب الاحتياط فيقبح العقاب على مخالفته لكونه بلا بيان. وأمّا إيجاب الاحتياط فهو معلوم للمكلّف وواصل إليه، فيصحّ العقاب على مخالفته فيما إذا لزم منه تفويت غرض المولى القائم بالواقع الموجب لجعل المتمّم. وبعبارة واضحة إيجاب الاحتياط أو التعلّم في مورد مصادفتهما للواقع لكونهما مجعولين تتميماً له يتّحدان معه، فالخطاب بهما عين الخطاب بـ«صلّ» و«زكّ» فالعقاب على مخالفتهما عين العقاب على مخالفة الواقع أيضاً، فإن شئت قلت: العقاب على الواقع بمصحّحيّة وجوب التعلّم أو الاحتياط، وإن شئت قلت: العقاب على مخالفة الأمر الطريقي عند استلزامها لمخالفة الواقع.

ثمّ لا يخفى عليك الفرق بين وجوب الفحص وبين وجوب المقدّمات المفوّتة بعد اشتراكهما في كونهما مجعولين تتميماً للجعل الأوّل بأنّ زمان استحقاق العقاب في المقدّمات المفوّتة إنّما هو زمان ترك المقدّمة، إذ به يكون المكلّف عاجزاً عن الإتيان بالمأمور به، فيسقط التكليف عنه لا محالة، فأوّل زمان يجعل المكلّف نفسه عاجزاً عن الإتيان بالمأمور به هو أوّل زمان العصيان. وهذا بخلاف ترك الفحص، فإنّه لا يوجب عجز المكلّف عن الإتيان بمتعلّق التكليف الواقعي في ظرفه، بل المكلّف على قدرته، وربما يتّفق له الإتيان به جاهلاً بحكمه من باب الاتّفاق، فلا محالة يكون ظرف العصيان فيه هو زمان ترك الواجب في ظرفه، وبدونه لا موجب لتحقّق العصيان الموجب لاستحقاق العقاب بناءً على المختار من عدم استلزام ترك الفحص بنفسه للعقاب.

وهذا هو الوجه فيما ذهب إليه المشهور من الفرق بين من صلّى في المكان

المغصوب جاهلاً بحكم الغصب وبين من توسّط الأرض المغصوبة فصلّى في حال الخروج، فحكموا ببطلان صلاة الأوّل معلّلين بأنّ الجاهل بالحكم عن تقصيركالعالم به، وبصحة صلاة الثاني مع أنّه كان مقصّراً بدخوله فيها أيضاً، فإنّه مبنيّ على ما ذكرناه من أنّ زمان العصيان في الجاهل هو زمان فوت الواقع، إذ عليه يكون زمان صلاته هو زمان فعليّة النهي عن الغصب فتبطل الصلاة، وهذا بخلاف المتوسّط، فإن زمان عصيانه إنّما هو زمان دخوله، وبعده صارعاجزا عن ترك الغصب، فيسقط النهي عنه، فكانت الصلاة لوقوعها في زمان سقوط النهي وعدم فعليّته صحيحة.

[الجهة الثالثة: في أنّ المناط في صحّة عمل الجاهل المقصّروفساده هل هو موافقة الواقع ومخالفته أم موافقة الطريق ومخالفته؟]

الثالثة: في أنّ المناط في عمل الجاهل المقصّرمن حيث الصحّة والفساد هل هو موافقته للواقع ومخالفته له مع قطع النظرعن الموافقة والمخالفة للطريق الذي كان من حقّه الرجوع إليه على تقديرالفحص، أوالمناط فيه هو موافقة ذلك الطريق ومخالفته مع قطع النظرعن الواقع موافقة ومخالفة، أو الصحّة تدورمدارموافقتهما معا؟ وجوه، أقواها وأنسبها بأُصول المخطّئة هو الأوّل، وذلك لما عرفت في بحث حجّيّة الطرق من أنّها لا توجب انقلاباً في الواقعيّات أصلاً، وأنّ معنى الحجّيّة ليس إلّا جعل مرتبة من العلم الطريقي الموجب لتنجّزالواقع عند الإصابة والعذرعنه عند الخطأ مع استناد المكلّف إليه، فلوكان لموافقة الطريق ومخالفته دخل في صحّة العمل وفساده للزم من ذلك انقلاب الواقع عمّا هو عليه إلى مؤدّى ذلك الطريق، وهو مستلزم للتصويب المجمع على بطلانه.

ويترتّب على ذلك أنّ الميزان في صحّة عمل الجاهل -عبادة كانت مع تمشّي قصد القربة أم غيرعبادي- إنّما هو موافقته للطريق الذي يجب عليه الرجوع إليه

فعلاً من اجتهاد أو تقليد، سواء وافق الطريق الذي كان يجب عليه الرجوع إليه حال عمله أم خالفه، لا لأنّ موافقة الطريق الفعلي لها موضوعيّة في الصحّة، بل لأنّ المدار في الصحّة على موافقة الواقع، والطريق الفعلي محرز للواقع وطريق إليه، فمن حيث إنّ موافقته موافقة الواقع يكون المدار على موافقته، بل قد عرفت في بحث الإجزاء أنّ مقتضى القاعدة الأوّليّة هو لزوم إعادة كلّ عمل خالف الطريق اللاحق اجتهاداً كان أو تقليداً، ولزوم البناء عليه في المعاملات والعبادات إلّا أن الإجماع قام على عدم وجوب الإعادة والقضاء في خصوص الواجبات التكليفيّة، فثبت فيها الإجزاء على خلاف القاعدة، ويبقى غيرها تحت القاعدة الأوّليّة من لزوم مراعاة الواقع، وعدم إفادة الموافقة للطريق السابق إلّا المعذوريّة مع الاستناد إليه لا مطلقاً حتّى إذا كانت اتّفاقية كما في موارد موافقة عمل الجاهل المقصّر له مع فرض مخالفة الواقع.

والحاصل أنّ مقتضى القاعدة الأوّليّة هو رعاية الطريق الفعلي، وإلغاء موافقة الطريق السابق مطلقاً، إلّا أنّ الإجماع قام على عدم وجوب الإعادة والقضاء مع الاستناد إلى طريق شرعي سابقاً فيما كان مخالفاً للطريق الفعلي، فيخرج معقده عن عموم القاعدة، وتبقى بقيّة الموارد -[و] منها عمل الجاهل المقصّر- تحتها، وقد ذكرنا في بحث الإجزاء ما ينفعك في المقام، فراجع.

ثمّ إنّ العقاب في الجاهل المقصّر هل هو كصحّة عمله يدور مدار الواقع ولو لم يكن هناك طريق يوصل إليه لو تفحّص عنه، أم يدور مدار مخالفة ذلك الطريق أو على مخالفة أحدهما ولو لم يخالف الآخر أو على مخالفتهما معاً؟ وجوه، والظاهر هو الأوّل، فلو خالف عمله للواقع لاستحقّ العقاب ولو مع موافقته للطريق الذي لو تفحّص عنه لظفر به، كما أنّه لو وافق الواقع لما استحقّ العقاب ولو مع مخالفته للطريق كذلك، إلّا على القول باستحقاق المتجرّي له.

لنا على الأوّل أنّه خالف الواقع من دون مؤمّن، ومجرّد مطابقة العمل لطريق قام على خلاف الواقع لا يكون مؤمّناً من دون استناد إليه، كما هو ظاهر.

فإن قلت: نعم، إلّا أنّ الواقع الذي لا يصل إليه العبد ولو بالفحص -كما هو المفروض- كيف يكون منجّزاً عليه، مع أنّ وجوب الفحص لم يكن إلّا طريقيّاً لإيصال الواقع؟ ومع فرض عدم إمكان الوصول إليه لا يكون مخالفة مثل هذا الحكم الطريقي موجبة لاستحقاق العقاب، كما هو ظاهر. وعلى ذلك لا بدّ وأن يكون الملاك في استحقاق العقاب هو مخالفة الواقع مع وجود طريق موصل إليه على تقدير الفحص فيكون المدار على مخالفتهما.

قلت: لو كان المنجّز للأحكام الواقعيّة منحصراً بأدلّة وجوب الفحص لكان للتوهّم المذكور مجال واسع، ولكنّ الأمر ليس كذلك، إذ العلم الإجمالي بوجود تكاليف وجوبيّة أو تحريميّة أوجب تنجّز الأحكام الواقعيّة ولزوم الاحتياط فيها، غاية الأمر أنّ الفحص وعدم الظفر بدليل الحكم فضلاً عن الظفر بدليل دلّ على عدمه كان موجباً لمعذوريّة المكلّف في مخالفته وسقوط أثر العلم الإجمالي في ذلك المورد فمقتضى العلم الإجمالي لم يكن هو الفحص ابتداءً حتّى يتوهّم اختصاصه بما إذا أمكن للمكلّف الوصول إلى الحكم الواقعي، لوجود دليل عليه في الكتب المعتبرة، بل مقتضاه هو الاحتياط وتنجّز تمام الأحكام الواقعيّة، ولكن إذا تفحّص المكلّف عنها ولم يظفر بدليل أو ظفر بما يدلّ على العدم فاستند في الارتكاب إلى حكم عقلي أو دليل شرعي يكون معذوراً في مخالفة الواقع، وأين ذلك من فرض عدم الاستناد، كما هو محلّ الكلام في المقام؟

فإن قلت: إنّ ما ذكرت من استحقاق العقاب ولو في فرض موافقته الطريق اتّفاقاً إنّما يتمّ على القول بالطريقيّة المحضة، وأمّا على القول بالمصلحة السلوكيّة

في موارد الطرق كما التزمتم بها في مباحث حجّيّة الطريق فالمصلحة الفائتة بترك الواقع إذا كانت متداركة بموافقة الطريق فلا موجب لاستحقاق العقاب، كما هو ظاهر.

قلت: المصلحة السلوكيّة -على ما عرفت- متقوّمة بسلوك الطريق وتطبيق العمل عليه على أنّه هو الواقع، وهذا لا يتحقّق إلّا مع العلم بالطريق والاستناد إليه، وإلّا فوجود الطريق في الواقع لا يوجب حدوث مصلحة في الفعل حتّى يتدارك بها المصلحة الفائتة إلّا على القول بالتصويب المجمع على بطلانه.

ولنا على الثاني: أنّه -مع موافقة الواقع وعدم انقلابه عمّا هو عليه، وعدم حدوث ما يغيّر حكمه بقيام الأمارة على خلافه- لا موجب لاستحقاق العقاب إلّا على القول باستحقاق المتجرّي له، وهو ممنوع، كما عرفت في محلّه.

وتوهّم: أنّ مخالفة الطريق مستلزمة لفوات المصلحة السلوكيّة الثابتة في موارد الطرق فتكون موجبة لاستحقاق العقاب ولو مع موافقة الواقع، مدفوع أوّلاً: بما عرفت من أنّ المصلحة السلوكيّة إنّما هي متقوّمة بالسلوك المتقوّم بالعلم وتطبيق العمل على طبق الطريق بما أنّه هو الواقع، وإلّا فليس في نفس مؤدّى الأمارة مصلحة فائتة من الجاهل حتّى يصحّ العقاب بفوتها.

وثانياً: أنّ محلّ الكلام هو صورة موافقة الواقع ومخالفة الطريق، والمصلحة السلوكيّة التي نلتزم بها إنّما تتصوّر فيما إذا وافق الطريق وخالف الواقع، وأمّا في فرض المقام فأيّ مصلحة في الواقع فائتة حتّى تتدارك بموافقة الطريق؟

فتلخّص ممّا ذكرناه أنّ كون المدار في صحّة العقاب على مخالفة الطريق الذي لو تفحص عنه لظفر به لا يصحّ على مذهب المخطّئة أصلاً، وأمّا كون المدار فيها على مخالفتهما معاً فقد ظهر وجهه ممّا ذكرناه من توهّم عدم تنجّز الواقع مع عدم قيام طريق موصل إليه، وقد عرفت جوابه، وأنّه إنّما يصحّ بناءً على انحصار المنجّز

في حكم العقل أو الشرع بوجوب الفحص. وأمّا بناءً على كون المنجّز هو العلم الإجمالي فلا، وأمّا كون المدار فيها على مخالفة الواقع أو الطريق فهو مبنيّ على أنّ مخالفة الواقع بنفسه توجب استحقاق العقاب ما لم يتدارك بسلوك الطريق القائم على مخالفته، كما أنّ مخالفة الطريق بنفسه لاشتماله على المصلحة السلوكيّة توجب استحقاق العقوبة لفوات تلك المصلحة على المكلّف، وقد عرفت جواب ذلك آنفاً.

فتحصّل: أنّ المناط في العقاب بعينه هو المناط في الصحّة في دورانها مدار الواقع وعدمه.

[الجهة الرابعة: في توجيه كون بعض المسائل الفقهيّة على خلاف دوران العقاب والفساد وكذا الصحّة وعدم العقاب مدار الواقع]

الرابعة: أنّه بعد ما ثبت دوران العقاب وعدمه -كالصحّة والفساد- مدار مخالفة الواقع وعدمها فربما يقع الإشكال في بعض المسائل الفقهيّة المسلمة بين الفقهاء:

منها: مسألة الجهر والإخفات، حيث أفتى الفقهاء بصحّة كلّ منهما في موضع الآخر جهلاً، كما هو المنصوص في بعض[1] الروايات، مع أنّه لا إشكال عندهم في استحقاق العقاب مع المخالفة فكيف يجتمع استحقاق العقاب المتوقّف على مخالفة الواقع مع الصحّة المتوقّفة على موافقته!؟

ومنها: صحّة الإتمام في موضع القصر مطلقاً على ما هو المسلّم عليه بينهم، والإتمام في موضع القصر في بعض الفروع، كما إذا صلّى المقيم عشراً قصراً جهلاً منه بالحكم على ما أفتى به بعضهم، فكيف يمكن القول بصحّة العمل وعدم وجوب الإعادة، كما هو المسلّم عندهم في الفرض الأوّل مع الالتزام باستحقاق العقاب!؟

---

١. الفقيه، ج ١، ص ١٠٠٣/٢٢٧؛ التهذيب، ج ٢، ص ٦٣٥/١٦٢؛ الاستبصار، ج ١، ص ١١٦٣/٣١٣؛ الوسائل، ج ٦، ص ٨٦، الباب ٢٦ من أبواب القراءة، الحديث ١.

وقد أُجيب عن الإشكال بوجوه:

منها: ما ذكره المحقّق صاحب الكفاية ﷺ، وحاصله: أنّه يمكن أن يكون بحسب مقام الثبوت كلّ من الجهر والإخفات حين الجهل بوجوب الآخر مشتملاً على مصلحة ملزمة في حدّ ذاته مضادّة في الاستيفاء للمصلحة الثابتة الكاملة اللازمة في الآخر، فحيث إنّ الجهر -مثلاً- مشتمل على زيادة لازمة الاستيفاء، فيستحقّ تاركه العقاب بتفويته حال الجهل عن تقصير، وحيث إنّ الإخفات -مثلاً- مشتمل على المصلحة الملزمة حال الجهل في حدّ نفسه فقد حكم بصحّته في هذا الحال[1].

وفيه أوّلاً: أنّ المصلحة الزائدة الكائنة في الجهر مثلاً على المصلحة الثابتة في الإخفات الموجبة لاختصاص الأمر به مع صحّة الإخفات أيضاً -كما هو مفروض كلامه- إمّا أن تكون مصلحة ملزمة وبالغة إلى مرتبة اللزوم بحيث كانت بنفسها صالحة لأن تكون ملاك الوجوب، وإمّا أن لا تكون كذلك، بل تكون مزيّة زائدة في ملاك الوجوب. فعلى الأوّل ينحصر الأمر بكونه حينئذ واجباً في واجب المفروض في المقام خلافه، إذ المفروض قيديّة الجهر للواجب ملاكاً وخطاباً وإلّا فلا بدّ من القول بتعدّد العقاب على تقدير ترك الصلاة رأساً، كما إذا نذر المكلّف إيقاع صلاته الواجبة في المسجد وفرضنا تركه لأصل الصلاة رأساً. وعلى الثاني فلا موجب لاختصاص الأمر الوجوبيّ بمورده، بل غايته كون المشتمل عليه من قبيل الفرد الكامل وأفضل الأفراد، فلا موجب للعقاب عند مخالفته.

وثانياً: أنّ ما أفاده في وجه استحقاق العقاب مع التمكّن من الإعادة من عدم القدرة على استيفاء الملاك الأهمّ لتضادّ الملاكين، غير سديد، فإنّه إنّما يتمّ بناءً على كون الجهر واجباً في واجب، وقد عرفت أنّه خلاف المفروض، مع أنّه ينافيه

---

١. كفاية الأُصول، ص ٤٢٨-٤٢٩.

قوله ﷺ: «تمّت صلاته» إذ مع عدم اشتمال الصلاة الإخفاتيّة على تمام الملاك الملزم كيف يصحّ القول بأنّه تمّت صلاته.

والحاصل: أنّ ما أفاده ﷺ إنّما يتمّ على تقديركون الجهرواجباً في واجب، وهو خلاف المفروض من أنّه قيد في أصل الواجب.

ثمّ إنّ ما أفاده العلّامة الأنصاري[1] ﷺ في المقام حيث إنّ عبارته غيرسليمة عن الإشكال، فإن أراد به ما يرجع إليه جواب المحقّق المذكور ﷺ فيرد عليه ما أوردنا عليه بعينه. وإن أراد غيره فلا نتعقّل له معنى محصّلاً حتّى نتعرّض لصحّتهِ وسقمهِ.

وربما يجاب عن الإشكال بالالتزام بالترتّب، وأنّ الصلاة الجهريّة أو الإخفاتيّة تكون مأموراً بها مع عصيان الأمرالآخرفي ظرف الجهل، وكذلك الأمرفي الإتمام في موضع القصرفالعقاب من جهة عصيان المأموربه واقعاً، والصحّة من جهة الأمربما أتى به في ظرف العصيان، نظيرصحّة الصلاة مع عصيان الأمربالإزالة. وهذا الجواب منسوب إلى الشيخ الكبيركاشف الغطاء[2] ﷺ.

وقد أشكل عليه شيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ بما حاصله: أنّا لا نعقل الترتّب إلّا بأن يكون أحد الأمرين بعد عصيان الأمرالآخربالمعنى المضيّ حتّى يكون الأمر الأوّل ساقطاً في زمان حدوثه كما في الأمربالتيمّم الحادث بعد عصيان الأمربالوضوء بإراقة الماء اختياراً في الوقت مع العلم بعدم التمكّن من تحصيله، وأمّا مع بقاء الأمر الأوّل وعدم سقوطه فلا يعقل الأمرالثاني المترتّب عليه عصيانه[3].

وكأنّه ﷺ يرى لزوم كون الشرائط سابقة على المشروط بحسب الزمان، وهذا

---

١. فوائد الأُصول، ص ٣٠٨.

٢. كشف الغطاء، ص ٢٧.

٣. فوائد الأُصول، ص ٣٠٩.

بظاهره غير صحيح، إذ كثيراً ما يكون الشرط -سواء كان هو العصيان أو غيره- مقارناً للمشروط خارجاً وإن كان متقدّماً عليه في الرتبة.

والتحقيق في المقام أن يقال: إنّ صحّة ترتّب أحد الأمرين على عصيان الآخر وإن كان بمكان من الوضوح -كما بيّنّاه في محلّه- إلّا أنّه لا يمكن تصحيح العبادة في المقام به، فإنّ ترتب أحد الخطابين على عصيان الآخر إنّما يعقل في مقام فعليّة الخطابين وتزاحمهما من حيث عدم القدرة على إيجاد متعلّقهما وهذا هو الغالب، أو من حيث عدم إمكان استيفاء ملاكيهما مع القدرة على إيجاد نفس المتعلّقين، كما إذا كان المالك للإبل مالكاً لخمسة وعشرين إبلاً ستّة أشهر ثمّ ملك إبلاً أُخرى، فبعد إكمال السنة يكون خطاب وجوب أداء خمسة شياه -التي هي زكاة خمسة وعشرين- متزاحماً مع وجوب أداء زكاة ستّة وعشرين مشروطاً بمضيب ستّة أشهر أُخرى، بعد الإجماع على أنّ المال الواحد لا يزكّى في السنة مرّتين.

وأمّا بحسب مقام التشريع وجعل أحد الخطابين مترتّباً على عصيان الآخر ولو جهلاً فهو غير معقول، إذ الخطاب المأخوذ في موضوعه العصيان الناشئ عن الجهل يستحيل أن يكون محرّكاً وباعثاً للمكلّف على العمل، لأنّ الباعثيّة والمحركيّة فرع الالتفات إلى دخول المكلّف في موضوع التكليف، وهو في المقام مستحيل، إذ الالتفات إلى ذلك يوجب انقلاب الموضوع وعلم المكلّف بما هو وظيفته الفعليّة، وهذا نظير ما ذكرناه من استحالة توجيه الخطاب إلى الناسي، الموجب لارتفاع الموضوع بالالتفات إليه.

هذا، مع أنّ عصيان الخطاب في المقام لكونه وجوباً موسّعاً إنّما يكون بانقضاء تمام الوقت وترك الواجب فيه، فتركه في جزء منه لا يكون عصياناً له حتّى يؤخذ في موضوع خطاب آخر، فينحصر الجواب على ذلك بما إذا صلّى جهراً -مثلاً- في

آخر الوقت مع كون تكليفه الإخفات، مع أنّ المشهور المتسالم عليه هو صحّة الصلاة مطلقاً حتّى إذا كان في أوّل الوقت أو في أثنائه، فيكون التوجيه أخصّ من المدّعى.

على أنّا ذكرنا [في] محلّه أنّ الخطاب الترتّبي وإن كان ممكناً إلّا أنّه نحتاج في إثبات وقوعه إلى دليل يدلّ عليه إلّا في خصوص موارد التزاحم الناشئ عن عدم القدرة على إيجاد متعلّقي الأمرين، فإنّ إطلاقي الدليل هناك كاف في وقوع الترتّب، كما أوضحناه في محلّه. ففي مثل المقام [و] لو فرض كون الترتّب ممكناً إلّا أنّه لا دليل عليه في مقام الإثبات، والأدلّة الدالّة على صحّة الصلاة لا تدلّ على أنّ الصحّة لأجل الترتّب وأخذ عنوان عصيان أحد الخطابين موضوعاً للخطاب الآخر، فاتّضح عدم صحّة الالتزام بالترتّب في مقام الثبوت من جهتين، وفي مقام الإثبات من جهة واحدة.

والتحقيق في الجواب يستدعي بسطاً في الكلام، فنقول: إنّ الإشكال في المقام يبتني على مقدّمتين:

إحداهما: صحّة ما أُتي به من الجهر في موضوع الإخفات أو العكس أو الإتمام في موضوع القصر حتّى يستكشف بنحو الإنّ عن تعلّق الأمر به في هذا الحال.

وثانيتهما: استحقاق العقاب على ترك الآخر، الكاشف عن عصيان أمره.

أمّا المقدّمة الأُولى: فلا مناص عن الالتزام بها على ما هو المتسالم عليه بين الأصحاب، وقد دلّت عليه الروايات[1].

وأمّا المقدّمة الثانية: فللمنع عنها مجال واسع، ضرورة أنّ استحقاق العقاب في المقام ليس ممّا استقلّ به العقل، والإجماع المدّعى في كلام جماعة لا يكون حجّة

---

١. منها ما في: الفقيه، ج ١، ص ١٠٠٣/٢٢٧، و٢٧٨-١٢٦٦/٢٧٩؛ التهذيب، ج ٢، ص ٥٧٧/١٤٧، و٦٣٥/١٦٢، و ج ٣، ص ٥٧١/٢٢٦؛ الاستبصار، ج ١، ص ١١٦٣/٣١٣؛ الوسائل، ج ٦، ص ٨٦، الباب ٢٦ من أبواب القراءة، الحديث ١ و٢، و ج ٨، ص ٥٠٦، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤.

في المقام ما لم يكشف كشفاً قطعيّاً عن قول المعصوم عليه السلام ضرورة أنّه لو فرضنا كونه اتّفاقيّاً ومتسالماً عليه بينهم لا يكون بكاشف عن رأي المعصوم، لأنّ استحقاق العقاب ليس من الأُمور التعبّديّة التي يكتفى فيها بالإجماع، بل هو من الأُمور العقليّة، فمن الممكن استناد المجمعين فيه إلى أمر غير مسلّم عندنا. ومن الواضح أنّه مع إنكار هذه المقدّمة لا يبقى للإشكال المذكور موضوع أصلاً.

ثمّ على تقدير تسليم استحقاق العقاب الكاشف عن عصيان الأمر فلا بدّ من إفراد كلّ واحد من موارد الإشكال بحياله والتعرّض لجوابه، فنقول: موارد الإشكال على ما عرفت ثلاثة:

الأوّل: الجهر في موضع الإخفات وبالعكس المتسالم على صحّته بين الأصحاب.

الثاني: القصر فيما إذا كان المكلّف قاصداً للإقامة وكان جاهلاً بوجوب الإتمام عليه على ما ورد في رواية[1] صحيحة من صحّة صلاته، وعدم وجوب الإعادة عليه لكنّها غير معمول بها عند الأصحاب.

الثالث: الإتمام في موضع القصر لمن لم يبلغه حكم وجوب القصر على ما هو المتسالم عليه بينهم أيضاً.

أمّا المورد الأوّل: فتحقيق الواجب فيه أن يقال: إنّ وجوب الجهر أو الإخفات في الصلاة يمكن أن يكون في مقام الثبوت بنحو التقييد بحيث لا يكون هناك إلّا ملاك واحد ملزم مترتّب على المقيّد بما هو كذلك، ويمكن أن يكون بنحو الواجب في واجب بأن يكون أصل الصلاة واجبة وإجهارها أو إخفاتها يكون واجباً آخر نظير الصلاة الواجبة المنذور إيقاعها في المسجد مثلاً، ويمكن أن يكون فيه كلتا الجهتين جهة التقيّد وجهة الواجب في واجب، الموجب لاندكاك الجهة الثانية في الأُولى،

---

١. التهذيب، ج ٣، ص ٢٢١/٥٥٢؛ الوسائل، ج ٨، ص ٥٠٦، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣.

فإنّه متى كان هناك جهة التقيّد فلا محالة يكون التكليف الفعلي على طبقها، وبندكّ الجهة الأُخرى فيها، نظير اندكاك جهة الاستحباب في الوجوب.

هذا بحسب مقام الثبوت، وأمّا بحسب مقام الإثبات فحيث فرض صحّة الصلاة الجهريّة -مثلاً- مع الجهل بوجوب الإخفات فلا محالة يكشف ذلك عن مطلوبيّتها من غير تقيّد بكونها إخفاتيّة في هذا الحال، وحيث فرض استحقاق العقاب على ترك الإخفات فيكشف ذلك عن مطلوبيّته لا محالة بنحو الواجب في الواجب. وحيث فرض عدم الصحّة مع العلم بوجوب الإخفات فيكشف ذلك عن وجود ملاك التقييد في حال العلم الموجب لاندكاك جهة الواجب في الواجب فيه.

وأمّا المورد الثاني -وهو القصر في موضع وجوب الإتمام- فعلى تقدير القول به فهو لأجل أنّ الركعتين الأخيرتين اللتين هما من فرض النبيّ ﷺ يمكن أن يكون بنحو الواجب في الواجب مع وجود ملاك التقييد حال العلم بوجوبها، فيكون نظير المورد الأوّل في الجواب من أنّ صحّة القصر حال الجهل لكونه واجباً في هذا الحال بنفسه، والعصيان لوجوب الركعتين الأخيرتين كذلك، وعدم الصحّة حال العلم لوجود ملاك التقييد الموجب لاندكاك ملاك الواجب في الواجب فيه.

وتوضيح ذلك: أنّ الركعتين الأخيرتين حيث إنّهما بفرض النبيّ ﷺ كما هو المستفاد من روايات[1] كثيرة فلا بدّ وأن يكون بملاك آخر، والأصل في كلّ ما كان كذلك أن يكون بنحو الواجب في الواجب، كما إذا نذر إيقاع الصلاة الواجبة في المسجد، حيث إنّ الوجوب الناشئ من قبل النذر لا يوجب تقيّد الواجب بكونه في

---

١. منها ما في: الكافي، ج ١، ص ٤/٢٦٦، و ج ٣، ص ٧/٢٧٣، و٢/٤٨٧، و ج ٨، ص ٣٤١ ذيل الحديث ٥٣٦؛ الفقيه، ج ١، ص ١٣٢١/٢٩١؛ الوسائل، ج ٤، ص ٤٥ و٤٩-٥٢، الباب ١٣ من أبواب اعداد الفرائض، الاحاديث ٢ و١٢ و١٤ و١٩.

المسجد بحيث لا يصحّ في غيرها، وإنّما غايته أن يكون الإيقاع في المسجد واجباً آخر.

نعم، ربّما يكون الواجب بملاك آخر موجباً للتقييد أيضاً كوجوب الجمعة تعييناً يوم الجمعة إذا عقدها من له الولاية على ذلك، فإنّ المستفاد من الأخبار الكثيرة أنّ الواجب يوم الجمعة هو الظهر أو الجمعة تخييراً، إلّا أنّه إذا عقدها من له الولاية على ذلك يجب تعييناً بملاك عارضي موجب للتقييد بحيث لا تصحّ صلاة الظهر إلّا إذا تمّت الجمعة أو خرج وقتها، فإذا كان الأصل في الركعتين الأخيرتين أن يكون بنحو الواجب في الواجب، فمقتضى القاعدة هو صحّة صلاة القصر حتّى في حال العلم بوجوب الإتمام، إلّا أنّ الإجماع قام على كون الركعتين الأخيرتين في حال العلم بنحو التقييد، فتكون صحّة القصر وصحّة العقاب على ترك الركعتين حال الجهل، وعدم صحّتها حال العلم بوجوب الإتمام على القاعدة، ولا مانع من كون الواجب بملاك آخر في حال موجباً للتقييد، وفي حال آخر غير موجب لذلك.

وأمّا المورد الثالث -وهو الإتمام في موضع القصر المتسالم على صحّته بين الأصحاب- فإن قلنا فيه بصحّة القصر مع الجهل إذا وقع غفلة أو اشتباهاً ممّن يعتقد وجوب الإتمام، كما هو الظاهر -إذ من البعيد غايته إيجاب إعادة الصلاة عليه تماماً لو لم نقل باستحالته لأجل استحالة خطاب الجاهل بالحكم بهذا العنوان كما في خطاب الناسي، بل يبعد الإعادة بعد انكشاف الحال والعلم بالحكم أيضاً، إذ لا معنى لإيجاب إعادة الصلاة قصراً لمن صلّاها كذلك مع تمشّي قصد القربة منه- فلا ريب أنّ صحّة كلّ من صلاة القصر والتمام حال الجهل يكشف عن كونه مأموراً به في هذا الحال، فلا محالة يكون الأمر بكلّ منهما تخييريّاً، ونستكشف من صحّة العقاب عدم ضمّ فرض النبيّ ﷺ إلى فرض الله.

وإن شئت قلت: وقوع التسليمة في الركعة الثانية واجب آخر يصحّ العقاب على تركه، وينقلب هذا الواجب حال العلم بالحكم إلى كونه قيداً للواجب، للإجماع على عدم صحّة الإتمام حال العلم بالحكم. وعلى ذلك يتّحد المسائل الثلاث في الجواب من جهة، وهو الالتزام بكون الجهر أو الإخفات أو ضمّ فرض النبيّ ﷺ إلى فرض الـل،ه أو وقوع التسليمة في الركعة الثانية واجباً مستقلاً حال الجهل وقيداً للواجب حال العلم بالحكم، إلّا أنّه يفترق مسألة الجهر والإخفات من غيرها بإمكان تصوير التكليف بالقدر المشترك بين الجهر والإخفات فيها دون غيرها، وإلّا فملاك الجواب واحد في الجميع.

هذا كلّه إذا قلنا بصحّة الصلاة قصراً عن الجاهل غفلة أو اشتباهاً مع تمشّي قصد القربة منه، وأمّا لو لم نقل بذلك فلا محالة يكشف ذلك عن تعيّن الأمر بالتمام حال الجهل. ولدعوى عدم استحقاق العقاب في هذا الفرض -وإن سلّم في غيره- مجال واسع. هذا تمام الكلام فيما أردنا التعرّض له في هذا المقام.

[بقي أُمور]

بقي هناك أُمور:

[الأوّل: أنّ الفحص في الشبهة الموضوعيّة غيرلازم]

الأوّل: إنّك قد عرفت فيما مرّ أن الشبهات الموضوعيّة تحريميّة كانت أو وجوبيّة لا يجب فيها الفحص في الجملة.

ويظهر من كلام شيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ عدم وجوب الفحص في الشبهات التحريميّة مطلقاً[1].

---

١. فرائد الأُصول، ص ٣٠٠.

ولكن الظاهر عدم التزام الأصحاب بذلك في تمام الموارد، بل التزموا بوجوبه في بعض الموارد، كما في موارد الشبهة في تحريم النكاح من جهة النسب أو الرضاع.

وقد عرفت أيضاً أنّ المراد من الفحص الساقط وجوبه هو تحصيل مقدّمات العلم، وأمّا إعمال القوّة المدركة مع حصول المقدّمات بنفسها بحيث لا تحتاج فعليّة العلم إلّا على النظر فالظاهر وجوبه، بل قد عرفت أنّه كلّ ما يتوقّف فعليّة العلم بالتكليف في العادة عليه فلا محالة يكون واجباً وإن كان داخلاً في الفحص وكان خارجاً عن عنوان النظر.

ومن هنا يظهر وجه فتوى الأصحاب بوجوب الحساب على من يحتمل بلوغ ماله النصاب أو الاستطاعة، إمّا لأنّ ذلك خارج عن عنوان الفحص وداخل في موضوع النظر الواجب في تمام الموارد، وإمّا لأنّ طبع التكليف في هذه الموارد يقتضي هذا المقدار من الفحص فيجب لا محالة، بل لو أنكرنا وجوب الفحص في الشبهات الحكميّة لكان القول بوجوب الرجوع إلى مدرك الحكم في كتابي الوسائل والوافي الجامعين لأخبار كلّ مسألة مسألة بعنوانها بمكان من القوّة، إذ لا يبعد أن يكون ذلك داخلاً في عنوان إعمال القوّة المدركة بعد حصول المقدّمات لا في عنوان الفحص.

وكيف كان فقد عرفت أنّه لا ريب في وجوب الرجوع إلى المدرك في الشبهات الحكميّة.

[الثاني: في مقدار الفحص اللازم]

الثاني: أنّ مقدار الفحص اللازم في الشبهات الحكميّة إنّما هو ما يحصل عنه الاطمئنان وسكون النفس بعدم الدليل على الحكم، كما هو الميزان في باب الفحص عن المخصّصات والمقيّدات بل مطلق المعارضات أيضاً، وأمّا مجرّد الظنّ من دون حصول اليأس فلا دليل على الاكتفاء به، كما أنّه لا دليل على اعتبار خصوص

القطع بعد ما كانت هذه المرتبة من الاطمئنان حجّة عقلائيّة ما لم يثبت اعتبار أمارة خاصّة من بيّنة وغيرها في خصوص مورد مخصوص. ولا يبعد أن يكون مراد من اعتبر خصوص العلم ما يشمل هذه المرتبة من الاطمئنان، إذ يطلق عليها العلم في العادة ولا يعتنى باحتمال الخلاف الموجود في بعض أصقاع النفس مع عدم الالتفات إليه الموجب لسكون النفس في غير النفوس الوسواسية.

وكيف كان فلا إشكال في الاكتفاء باطمئنان العدم في مقدار الفحص اللازم كما أنّه لا إشكال في حصوله بمراجعة الباب المعدّ للمسألة المبحوث عنها، كما في كتابي الوسائل والوافي إذا كانت المسألة معنونة في كتاب الشرائع، فإنّ عناوين كتاب ***الوسائل*** على طبق المسائل المذكورة فيه. وأمّا إذا لم تكن المسألة معنونة فيه فتحصيل الاطمئنان بالعدم لا يخلو من إشكال، وربما يختلف حصوله باختلاف الموارد، والمتّبع في ذلك هو نظر الفقيه.

[الثالث: في شرطين آخرين للبراءة ذكرهما الفاضل التوني ﷺ]

الثالث: أنّه ذكر الفاضل التوني ﷺ لأصالة البراءة شرطين آخرين:

أحدهما: أن لا يكون جريانه مستلزماً لتضرّر مسلم.

الثاني: أن لا يكون مثبتاً لحكم آخر[1].

أمّا الشرط الأوّل: فلم نعرف لاعتباره وجهاً في المقام، إذ دليل نفي الضرر يتقدّم بالحكومة على أقوى الأمارات فضلاً عن الأُصول لا سيّما مثل أصالة البراءة التي هي من الأُصول الغير المحرزة.

وأمّا الشرط الثاني: فتفصيل الكلام فيه هو: أنّ أصالة البراءة عقليّة وشرعيّة -كما عرفت سابقاً- لا يترتّب عليها إلّا المعذوريّة وعدم تنجّز الحكم الواقعي لو كان

---

١. الوافية، ص ١٩٣.

في موردها وإن كان بين العقليّة والشرعيّة فرق من جهة أُخرى، وهي: أنّ الوظيفة الشرعيّة إنّما هو الترخيص لا الحكم بعدم استحقاق العقاب، وإنّما يثبت عدم الاستحقاق بالتبع والملازمة، وهذا بخلاف حكم العقل، فإنّ إدراكه إنّما يتعلّق بعدم الاستحقاق وهو الذي يستقلّ به، ويلزمه الترخيص في العمل بالتبع، وإلّا فالترخيص ليس من شأن العقل ومدركاته.

وعلى ذلك فنقول: إنّ الحكم الشرعي الممنوع ثبوته بجريان أصالة البراءة إمّا أن يكون بنحو الملازمة بينه وبين عدم الحكم في مورد الأصل كوجوب صلاة الجمعة الملازم لعدم وجوب الظهر، وإمّا أن يكون بنحو دخل عدم ذاك الحكم في ثبوته إمّا من جهة مزاحمتها في مقام الفعليّة كعدم وجوب الإزالة الدخيل في وجوب الصلاة مثلاً، وإمّا من جهة دخله فيه شرعاً. وعلى الثاني فإمّا أن يكون العدم الدخيل هو العدم الواقعي، أو العدم في مقام التنجّز بأن يكون عدم تنجّز حكم دخيلاً شرعاً في ثبوت حكم أُخر، كما إذا فرضنا أنّ عدم التكليف المالي بالنحو الأوّل أو الثاني دخيل في وجوب الحجّ شرعاً، لتوقّفه على الاستطاعة المتوقّف عليه. فهذه شقوق أربعة.

أمّا الشقّ الأوّل: فلا ريب في أنّ جريان أصالة البراءة في مورد لا يثبت حكماً آخر ملازماً لعدم الحكم في مورده، إذ الثابت بأصالة البراءة ليس إلّا المعذوريّة فقط فكيف يثبت بها ما يلازم عدم الحكم واقعاً؟ بل ستعرف في بحث الاستصحاب -إن شاء الله تعالى- أنّه مع كونه أقوى الأُصول وله جهة نظر إلى الواقع، ولذا كان من الأُصول المحرزة لا تثبت به اللوازم والملزومات فكيف بالأصل الغير المحرز!؟

وأمّا الشقّ الثاني: فلا إشكال في جواز الاكتفاء بأصالة البراءة فيه، فإنّ كلّ حكم يكون مزاحماً للآخر وشاغلاً مولويّاً عنه إنّما هو باعتبار شاغليّته لمتعلّقه، فإذا

فرضنا عدم تنجّزه للمكلّف، لعدم وصوله ومعذوريّته في مخالفته، فكيف يمنع عن فعليّة الحكم الآخر ويكون مزاحماً له!؟

مثلاً: إذا شككنا في تنجّس المسجد فعدم تنجّز التكليف بإزالة النجاسة يوجب فعليّة التكليف بالصلاة، لمقدوريّته حينئذ، فكيف يمكن أن يقال: إنّ جريان البراءة في المقام مشروط بعدم إثباته لحكم آخر!؟

وأمّا الشقّ الثالث: فيفرق فيه بين الأُصول التنزيليّة وغيرها، فإن كان الأصل النافي من الأُصول المحرزة كالاستصحاب، فحيث إنّه يحرز به العدم حال الشكّ فلا محالة يترتّب عليه أحكامه الشرعيّة ولو من جهة إحراز بعض الموضوع بالأصل والآخر بالوجدان، وإن لم يكن كذلك بل كان أصلاً غير محرز، كأصالة البراءة الغير المترتّب عليها إلّا المعذوريّة وعدم تنجّز التكليف فحيث إنّه لا يحرز بها الواقع حتّى في ظرف الشكّ فلا محالة لا يترتّب عليه أحكامه.

وأمّا الشقّ الرابع: فالأصل الغير المحرز يشترك فيه مع المحرز في جواز الاكتفاء به في ثبوت حكم آخر، إذ المفروض إحراز الموضوع -وهو عدم الحكم- بوجوده التنجّزي بكلّ منهما على حدّ سواء.

الفهرس

المقصد السادس: في الأمارات والقطع

تقسيم حالات المكلّف ٧

في أنّ التقسيم الثلاثي ليس فيه إشكال تداخل الأقسام ٨

في أنّ انحصار الأُصول في الأربعة استقرائيّ وانحصار موارد جريانها فيها عقليّ ٨

في تقريب انحصار موارد الجريان في الأربعة عقلاً ٨

في أنّ الجريان في تلك الموارد مشروط بشرائط وليس مطلقاً ٩

في أنّ انحصار غير الاستصحاب من الأُصول في الثلاثة عقليّ دائر بين النفي والإثبات ٩

في أنّ مباحث الأمارات والأُصول العمليّة كلّها من المباحث الأُصوليّة ١٠

أحكام القطع ١١

الأمر الأوّل: في أنّ القطع بالنسبة إلى المقطوع به ومتعلّقه طريق دائماً ١١

في مقدّمات المختار ١٩

المقدّمة الأُولى: في الجهات الموجودة في العلم الطريقي والمجعول في مورد الأمارة والأُصول ١٩

المقدّمة الثانية: في أنّ التنجيز والتعذير ليسا بمجعولين بأنفسهما، بل هُما من لوازم جَعْل الطريقيّة ٣٢
المقدّمة الثالثة: في معنىٰ حجّيّة الطريق وأنّها عبارة عن إعطاء الطريقيّة للأمارة دون تنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع أو الأمارة منزلة القطع ٣٤
الأمر الثاني: في حكم التجرّي ٣٩
في وجوه تحرير المسألة تارة فرعيّة وأُخرىٰ أصوليّة وثالثة كلاميّة ٤٠
في بطلان تحريرها فقهيّةً ٤٠
في أنّ تحريرها أصوليّةٌ من وجهين ٤١
في المقدّمات الثلاث لإثبات شمول الخطاب للمقطوع في الوجه الأوّل ٤١
في صحّة المقدّمة الأولىٰ دون الثانية والثالثة ٤٣
في تحرير المسألة كلاميّةً ٤٨
في التنبيه علىٰ أمور ٥٥
الأمر الأوّل: في دفع الإشكال علىٰ الأخبار الدالّة علىٰ العفو عن نيّة السوء ٥٥
الأمر الثاني: في أنّ جريان التجرّي في الأمارات والأُصول مبنيّ علىٰ جَعْل السببيّة ٥٦
الأمر الثالث: في تعرّض كلام صاحب الفصول في ذهابه إلىٰ انقسام التجرّي إلىٰ أقسام خمسة ٥٨
الأمر الثالث: في تحقيق قاعدة الملازمة ٦٢
وفيه جهات أربع ٦٣
الأمر الرابع: في حكم قطع القطّاع ٧٠
الأمر الخامس: في العلم الإجمالي ٧١
في الكلام عن العلم الإجمالي من حيث إثبات التكليف ٨٢

في أنّ عدم إمكان المخالفة القطعيّة في مورد الدوران إنّما هو بوجود شرطين..... ٩٠
في جهات ينبغي التعرّض لها..... ٩٢
الأُولىٰ: في أنّ الأُصول النافية لا تجري في موارد الدوران بين المحذورين..... ٩٢
الثانية: في أنّ جريان الأُصول في بعض الأطراف لا يصادم المعلوم بالإجمال..... ٩٢
الثالثة: في اشتراط تأثير العلم الإجمالي بكونه علماً بالحكم الجديد علىٰ كلّ تقدير..... ٩٦
الرابعة: في اشتراط تأثير العلم الإجمالي بكون التكليف المعلوم متعلّقاً بشخصٍ واحد علىٰ كلّ تقدير..... ٩٧
الخامسة: في اشتراط تأثير العلم الإجمالي بعدم كون موضوع الحكم المعلوم مقيّداً بالعلم التفصيلي..... ٩٨
السادسة: في اشتراط تنجيز العلم الإجمالي بعدم كون الإجمال موجباً لتعقّب أمرٍ يستلزم تبدّل المعلوم وزوال العلم..... ١٠٠
الأمارات..... ١٠٥
المقام الأوّل: حول إمكان التعبّد واستحالته..... ١٠٥
في أنّ السببيّة تتصوّر علىٰ وجوه ثلاثة..... ١١٢
في الجواب عن اجتماع الضدّين بوجوه وعدم تماميّتها..... ١١٩
فيما هو التحقيق في الجواب عن إشكال اجتماع الضدّين..... ١٢٣
في أنّ المترتّب عليه في المقام هو نفس الحكم الواقعي لا عصيانه..... ١٣١
المقام الثاني: في وقوع التعبّد بالأمارات الغير العلميّة..... ١٤١
في تأسيس الأصل في المقام..... ١٤١
دفع وهم..... ١٤٦
بقي أمران..... ١٤٧

المقام الثالث: في إطلاق حجّيّة الظاهر عن حصول الظنّ بالوفاق وعدم الظنّ بالخلاف، وعدمه ١٥٤

فصل: حجّيّة قول اللغوي ١٥٦

في أنّ قول اللغوي حجّة في المفاهيم الإفراديّة دون التركيبيّة ١٥٦

في الفرق بين باب الشهادة وباب الرجوع إلى أهل الخبرة ١٥٧

عدم اعتبار العدالة والتعدّد في باب الرجوع إلى أهل الخبرة إلّا في باب العيب ١٥٧

في إناطة حجّيّة خبر أهل الخبرة بإفادته الوثوق ١٥٨

في أنّ الرجوع إلى اللغوي لتعيين موارد الاستعمالات ليس من الرجوع إلى أهل الخبرة ١٥٨

عدم صحّة ما أفاده العلّامة الأنصاري ﷺ في حجّيّة قول اللغوي ١٥٩

فصل: في الإجماع المنقول بخبر الواحد ١٦١

في مقدّمات البحث عن حجّيّة الإجماع المنقول ١٦١

في أنّ الإجماع المحصّل المنقول بالخبر الواحد إذا كان ناقلة من القدماء لايعبأ به وإذا كان من المتأخّرين ففيه تفصيل ١٦٤

فصل: في الشهرة الفتوائيّة ١٦٥

في أحكام أقسام الشهرة ١٦٥

في نقل أدلّة حجّيّة الشهرة الفتوائيّة ونقدها ١٦٦

فصل: في حجّيّة الخبر الواحد ١٦٩

في أنّ البحث عن حجّيّة الخبر مسألة أصوليّة ١٦٩

في أدلّة المانعين عن حجّيّة الخبر ١٧٠

أدلّة حجّيّة الخبر الواحد ١٧٣

الأوّل: الآيات ١٧٣
١- آية النبأ ١٧٣
٢- آية النفر ١٨٣
الثاني: الأخبار التي استدلّ بها على حجّيّة الخبر ١٨٨
الثالث: الإجماع على حجّيّة الخبر الواحد ١٩١
الرابع: الاستدلال على حجّيّة الخبر بالعقل ١٩٤
الأوّل: جريان مقدّمات الانسداد في خصوص الأخبار ١٩٤
الوجه الثاني: من وجوه الأدلّة العقليّة على حجّيّة الخبر ٢٠٠
الوجه الثالث: من وجوه الأدلّة العقليّة على حجّيّة الخبر ٢٠٣
الوجه الرابع: من وجوه الأدلّة العقليّة على حجّيّة الخبر ٢٠٤
حجّيّة مطلق الظنّ ٢٠٥
الوجوه الأربعة التي ذكرت لحجّيّة مطلق الظنّ ٢٠٥
الوجه الأوّل: أنّ في مخالفة الظنّ ظنّ العقاب فدفعه واجب عقلاً ٢٠٥
الوجه الثاني: لزوم ترجيح المرجوح على الراجح عند عدم الأخذ بالظنّ وهو قبيح عقلاً ٢١١
الوجه الثالث: لزوم التنزّل إلى الظنّ بعد رفع الاحتياط التامّ ٢١١
الوجه الرابع: دليل الانسداد ٢١٣
مقدّمات دليل الانسداد ٢١٣
تفسير معنى الكشف والحكومة ٢٢٥
تنبيهات دليل الانسداد ٢٣٢
التنبيه الأوّل: أنّ مقتضى دليل الانسداد هل هو حجّيّة الظنّ مطلقاً أو لا؟ ٢٣٢

التنبيه الثاني: في إهمال نتيجة دليل الانسداد أو كلّيّته ٢٤٠
التنبيه الثالث: في خروج القياس عن حجّيّة الظنّ وفيه مقامان ٢٥٦
التنبيه الرابع: في أنّ أيّاً من الظنّ المانع والممنوع داخل في نتيجة دليل الانسداد؟ ٢٦٠
خاتمة يذكر فيها أُمور ٢٦٣
الأمر الأوّل: في ثبوت الظهور والخبر الصحيح بالظنّ غير الحجّة، وعدمه ٢٦٣
الأمر الثاني: في جبر ضعف الدلالة أو السند بالشهرة، وعدمه ٢٦٣
كشف قناع ٢٦٥
الأمر الثالث: في أنّ اشتهار الفتوىٰ بخلاف رواية معتبرة هل يوجب وهنها سنداً أو دلالةً أم لا؟ ٢٦٦

المقصد السابع: في الأُصول العمليّة الجارية عند الشكّ

في تقسيم الأُصول العمليّة إلىٰ أربعة أقسام ٢٧١
المبحث الأوّل: البراءة ٢٧١
مقدّمة يذكر فيها التخصّص والورود والحكومة والتخصيص والفرق بينها ٢٧١
في تقسيم الشبهة إلىٰ الحكميّة والموضوعيّة ٢٧٦
الكلام في الشبهة الحكميّة ٢٧٦
المقام الأوّل: الشبهة الحكميّة التحريميّة ٢٧٧
المسألة الأُولىٰ: الشبهة التحريميّة من جهة فقدان النصّ ٢٧٧
في بيان أمرين قبل ذكر أدلّة البراءة والاحتياط ٢٧٧
أدلّة البراءة، الأربعة ٢٨٠

في الآيات الدالّة على البراءة ٢٨٠
في الاستدلال للبراءة بالأخبار ٢٨٤
١- حديث الرفع ٢٨٤
٢- حديث «ما حجب الله علمه...» ٣٠٢
٣و٤- حديث السعة وحديث عبد الأعلى ٣٠٣
٥- حديث «أيّما امرئ ركب أمراً بجهالة...» ٣٠٣
٦و٧- رواية الاحتجاج ومرسلة الفقيه ٣٠٤
٨- صحيحة عبدالرحمان بن الحجّاج ٣٠٥
في الاستدلال على الإباحة الشرعيّة بروايات ثلاث ٣٠٦
في الاستدلال للبراءة الشرعيّة بالإجماع والعقل ٣٠٩
تتميم: في التمسّك بالاستصحاب لإثبات البراءة الشرعيّة ٣١٥
أدلّة الأخباريّين للاحتياط ٣١٨
١- الآيات والأخبار الآمرة بالتقوى ٣١٨
٢و٣- الآيات والأخبار الناهية عن إيقاع النفس في الهلكة وأخبار التثليث ٣١٩
في التعرّض للتنبيه الخامس الذي ذكره الشيخ الأنصاري (قدس سره) في فرائده ٣٢٢
المسألة الثانية: الشبهة التحريميّة من جهة إجمال النصّ ٣٢٨
المسألة الثالثة: الشبهة التحريميّة من جهة تعارض النصّين ٣٣٠
المسألة الرابعة: الشبهة التحريميّة من حيث البراءة العقليّة والشرعيّة ٣٣١
المقام الثاني: الشبهة الوجوبيّة الحكميّة والموضوعيّة ٣٣٨
في ذكر مطالب مناسبة للشبهة الوجوبيّة ٣٣٩
المطلب الأوّل: في جريان الاحتياط في العبادات، وعدمه ٣٣٩

في أنّ حسن الاحتياط، الشرعي لا يستكشف من حسنه عقلاً ٣٤٠
في مفاد أخبار «مَن بلغ» والتكلّم فيها من جهات ٣٤٥
تنبيهات أخبار «مَن بلغ» ٣٥١
المطلب الثاني: في دوران الواجب بين التعيين والتخيير ٣٥٦
المطلب الثالث: في بيان حكم الشبهة الوجوبيّة ٣٧٣

المبحث الثاني: في التخيير ٣٨١
عدم جريان شيء من الأُصول مع عدم تنجيز العلم الإجمالي ٣٨٤
تنبيهات التخيير ٣٨٦
الأمر الأوّل: هل التخيير مطلق أو يختصّ بمورد عدم وجود الترجيح؟ ٣٨٦
الأمر الثاني: هل التخيير بدويّ أو استمراريّ؟ ٣٨٨
الأمر الثالث: اختصاص استمراريّة التخيير بغير صورة تعارض النصّين ٣٩١
الأمر الرابع: توقّف عدم إمكان المخالفة القطعيّة على كون كلا الواجبين أو أحدهما غير المعيّن توصّليّاً ٣٩٢

المبحث الثالث: في الاشتغال ٣٩٣
مقدّمات البحث ٣٩٣
المقدّمة الأُولى: في بيان ضابط الشكّ في المكلّف به ٣٩٣
المقدّمة الثانية: في أنّ الأصل في المقام جارٍ في مقام الاشتغال دون الامتثال ٣٩٤
المقدّمة الثالثة: في انحصار المانع عن جريان غير الأُصول التنزيليّة بلزوم الترخيص في المعصية لاغير ٣٩٦
المقدّمة الرابعة: في عدم الارتباط بين البحث عن بقاء مرتبة الحكم الظاهري وعدمه

والبحث عن تقيّد الأحكام الواقعيّة بصورة العلم التفصيلي بها ٣٩٦
مقامات البحث ٣٩٧
المقام الأوّل: في الشبهة المحصورة ٣٩٧
في أنّ الحقّ هو حرمة المخالفة القطعيّة والاحتماليّة ٣٩٧
في إثبات وجوب الموافقة القطعيّة ٤٠٣
تتميم وتوضيح: طُرق انحلال العلم الإجمالي ٤١٠
في التنبيه على أُمور ٤١٣
الأمر الأوّل: في عدم اعتبار دخول المعلوم المردّد في حقيقة واحدة في تنجيز العلم الإجمالي ٤١٣
الأمر الثاني: في أنّ وجوب الاحتياط في موارد ثبوته إذا كان عقليّاً فهو طريقيّ محض ٤١٤
الأمر الثالث: في أنّ تنجيز العلم الإجمالي منوط بكون المعلوم بالإجمال ذا أثر فعليّ في تمام أطرافه ٤١٥
الأمر الرابع: في حكم الملاقي لأحد الأطراف ٤٢٣
في مقدّمات لتحقيق المقام ٤٢٦
المقدّمة الأُولى: في أنّ النجاسة هل هي بالسراية أو لا؟ ٤٢٦
المقدّمة الثانية: في أنّ الاجتناب عن ملاقي طرف الشبهة واجب بناءً على السراية ٤٢٨
المقدّمة الثالثة: في استلزام القول بعدم السراية القول بعدم وجوب الاجتناب عن ملاقي بعض الأطراف ٤٢٩
المقدّمة الرابعة: في عدم لزوم الاجتناب عن ملاقي الطرف إذا شكّ في أنّ التنجيس بالسراية أم لا ٤٣٢

تكملة وتبصرة ٤٣٤
الأمر الخامس: في الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف وله صور..... ٤٣٧
في معنى التوسّط في التكليف ٤٤٥
الأمر السادس: في حكم العلم بالتكليف المردّد بين الأمرين التدريجيّين..... ٤٤٨
المقام الثاني: في الشبهة غير المحصورة ٤٥٤
الجهة الأُولى: في معنى الشبهة غير المحصورة ومعيار الحصر وعدمه..... ٤٥٤
الجهة الثانية: في حكم الشبهة غير المحصورة ٤٥٥
بقي أُمور..... ٤٥٧
الكلام في الشبهة الوجوبيّة والدوران بين المتباينين أو الأقلّ والأكثر..... ٤٦٠
المقام الأوّل: في حكم دوران الواجب بين المتباينين ٤٦٠
في الاستدلال بالاستصحاب على الاحتياط ودفعه بأُمور..... ٤٦١
التنبيه على أُمور..... ٤٦٥
الأوّل: في عدم الفرق بين الترديد في الواجبات الاستقلاليّة والترديد في الواجبات الضمنيّة في لزوم الاحتياط..... ٤٦٥
الثاني: في أنّ الأطراف إذا كانت عبادة تشترط الصحّة بإتيان المطلق قاصداً لا مثاله اليقيني من أوّل الأمر..... ٤٦٦
الثالث: في بيان كيفيّة حصول الاحتياط إذا كان بين الأطراف ترتّب كالظهر والعصر عند اشتباه القبلة ٤٦٧
الرابع: في أنّ الساقط ابتداءً في الشبهة الوجوبيّة غير المحصورة هو وجوب الموافقة القطعيّة بخلاف الشبهة التحريميّة..... ٤٦٩
المقام الثاني: في دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر..... ٤٧٠

الأوّل: فيما إذا دار موضوع التكليف بين الأقلّ والأكثر ٤٧٠
الثاني: فيما إذا دار متعلّق التكليف التحريمي بين الأقلّ والأكثر ٤٧٠
الثالث: فيما إذا دار أمر السبب والمحصّل بين الأقلّ والأكثر ٤٧٠
الرابع: فيما إذا دار متعلّق التكاليف الوجوبيّة بين الأقلّ والأكثر ٤٧١
في ذكر الأقوال الثالثة في المسألة وما هو المختار ٤٧١
الجهة الأُولى: في الشكّ في جزئيّة شيء لواجبٍ معلوم ٤٧٣
الجهة الثانية: في الشكّ في اعتبار الأجزاء التحليليّة وفيه ثلاث مسائل ٤٨٨
تتميم: في حكم الدوران بين الأقلّ والأكثر من جهة إجمال النصّ ٤٩٢
في أنّ حكم صورة تعارض النصّين هو البراءة مع قطع النظر عن الأخبار العلاجيّة ٤٩٣
في حكم الشبهة الموضوعيّة في دوران أمر الواجب بين الأقلّ والأكثر ٤٩٣
في أنّ الشبهة الموضوعيّة في الأقلّ والأكثر يمكن فرضه بحيث لا يرجع إلى الشكّ في المحصّل ٤٩٤
في أنّ الشبهة الموضوعيّة في الشرطيّة لا يمكن تصويرها على نحو الأقلّ والأكثر ٤٩٥
في تنبيهات الأقلّ والأكثر ٤٩٨
التنبيه الأوّل: في حكم صورة ترك القيد سهواً وزيادته مطلقاً ٤٩٨
المقام الأوّل: في حكم النقيصة سهواً ٤٩٩
المقام الثاني: في حكم الزيادة من حيث الأُصول والأدلّة ٥٠٥
التنبيه الثاني: في حكم تعذّر الجزء أو الشرط وفيه جهات ثلاث من البحث ٥١٠
في الفرعين اللذين ذكرهما العلّامة الأنصاري (قدس سره) في المقام ٥١٨
التنبيه الثالث: فيما إذا دار الأمر بين شرطيّة شيء ومانعيّته أو جزئيّته ومبطليّة زيادته ٥١٩
شرائط الأُصول ٥٢١

في أنّ حسن الاحتياط لا يشترط بشيء غير تحقّق الاحتياط ٥٢١
في أنّ تحقّق الاحتياط وحسنه ممّا لا إشكال فيه في غير العبادات ٥٢١
بقي أمران ٥٣٠
في شرائط الرجوع إلى البراءة ٥٣٥
الجهة الأُولىٰ: في عدم لزوم الفحص في الشبهات الموضوعيّة في الجملة، ولزومه في الحكميّة ٥٣٥
الجهة الثانية: في أنّ العقاب علىٰ ترك الفحص مطلق أم لا؟ ٥٣٩
الجهة الثالثة: في أنّ المناط في صحّة عمل الجاهل المقصّر وفساده هل هو موافقة الواقع ومخالفته أم موافقة الطريق ومخالفته؟ ٥٤٤
الجهة الرابعة: في توجيه كون بعض المسائل الفقهيّة علىٰ خلاف دوران العقاب والفساد وكذا الصحّة وعدم العقاب مدار الواقع ٥٤٨
بقي أُمور ٥٥٦
الأوّل: أنّ الفحص في الشبهة الموضوعيّة غير لازم ٥٥٦
الثاني: في مقدار الفحص اللازم ٥٥٧
الثالث: في شرطين آخرين للبراءة ذكرهما الفاضل التوني ﷺ ٥٥٨