مركز مديريت حوزه هاى علميه

التقريرات الأصولية

الجزء الرابع

تقرير بحوث الأستاذ المحقق

الميرزا محمد حسين الغروي النائيني

تأليف

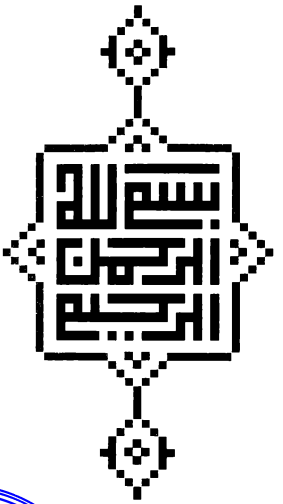
العلامة الشيخ موسى النجفي

تحقيق

الشيخ مصطفى أبو الظابوق

الناشر: الإدارة العليا للحوزات العلمية / قم المقدسة

٢٤



شبكة الفكر
alfeker.net

سرشناسه: نائيني، محمدحسين، ۱۲۷٦-۱۳۵۵ق.
عنوان و نام پديدآور: موسوعة العلّامة المحقّق النائيني / تأليف: ميرزا محمدحسين الغرويّ النائيني.
مشخصات نشر: قم: مركز مديريت حوزهٔ علميهٔ قم، ۱٤٤٦ق.= ۱٤۰۳ -.
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
وضعيت فهرست نويسی: فيپا
يادداشت: 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 و المعاملات. 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 الأصولية. ج: ۲۷-۳٤: الصلاة. ج: ۳۵- ۳۷. منية الطالب في شرح المكاسب. ج: ۳۸ - ۳۹. المكاسب و البيع. ج: ٤۰. رسائل فقهيه
موضوع: نائينی، محمدحسين، ۱۲۷٦-۱۳۵۵ق. -- كتابشناسی
موضوع: مجتهدان و علما -- ايران -- كتابشناسی
'ULAMA -- IRAN -- BIBLIOGRAPHY
شناسه افزوده: حوزهٔ علميهٔ قم. مركز مديريت
شناسه افزوده: ناشر همكار (مشارك): دار العتبة الحسينية للطباعة و النشر.
رده بندی كنگره: Z ۸۸٤۹ / ٤
رده بندی ديويی: ۰۱٦ / ۲۹۷۹۸٤
شماره كتابشناسی ملی: ۱۰۰۰۸۰۳۹

مركز مديريت حوزه‌هاى علميه

الأمانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة

موسوعة العلامة المحقق الثاني

(١٢٧٦ - ١٣٥٥ق)

٢٤

التقريرات الأصولية

تقريراً لبحوث الأستاذ الأعظم

المبرز الشيخ محمد حسين الغروي النائيني

الجزء الرابع

تأليف

العلامة الشيخ حسين الحلي

تحقيق

الشيخ مصطفى أبو الطابوق

مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلامية

الناشر: الإدارة العليا للحوزات العلمية / قم المقدسة



مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه


انتشارات مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

موسوعة العلامة المحقق النائيني

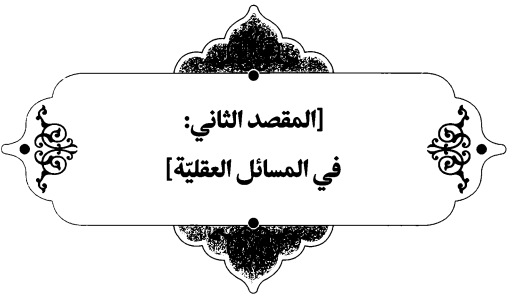
رقم المجلّد ■ ..... ■ الرابع و العشرون
عنوان الجزء ■ ..... ■ التقريرات الأُصوليّة/الجزء الرابع
تقريراً لبحوث الأستاذ الأعظم الميرزا محمدحسين الغرويّ النائينيّ ﷺ
تأليف ■ ..... ■ الشيخ حسين الحلّي ﷺ
تحقيق ■ ..... ■ الشيخ مصطفى أبوالطابوق
الناشر ■ ..... ■ الإدارة العليااللحوزات العلمية
الناشر المشارك ■ ..... ■ دارالعتبة الحسينية للطباعة والنشر
الطبعة ■ ..... ■ الأُولى / قم المقدّسة
سنة الطبع ■ ..... ■ ١٤٤٦ هـ‌ق
عدد النسخ ■ ..... ■ ٥٠٠ نسخه
شابك الدورة ■ ..... ■ ٢-١٦٣-٣٥٨-٦٢٢-٩٧٨
شابك الجزء ■ ..... ■ ٥-١٨٨-٣٥٨-٦٢٢-٩٧٨

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

(98+) (25) 37 74 84 73

www.nashrehowzeh.ir

nashrehowzeh@gmail.com



[المقصد الثاني:
في المسائل العقليّة]

بسم الله الرحمن الرحيم

وله الحمد، وعليه نتوكّل، ومنه نستمدّ التوفيق والعناية، وبه نستعين، والصلاة والسلام على خيرِ خلقه محمَّدٍ وآله الطيّبين الطّاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين، من الأوّلين والآخرين[1].

---

١. أرّخ المقرّر ﷾ هذا المقطع من البحث الأحد: (١٩ ربيع الأوّل، ١٣٤٨هـ).

الكلام في الأدلّة الشرعيّة والعقليّة الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة

قد تقدّم[1] في أوّل مباحث الألفاظ تعريف علم الأُصول، وأنّه العلم بالقواعد التي[2] كبرى الاستنباط، والغرض من كونها كبرى لذلك هو كونها منتهية إلى العمل على وجه تكون النتيجة هي الحكم الفرعيّ.

وقد كان ديدن القدماء[3] بعد الفراغ من مباحث الألفاظ على ذكر الأدلّة للأحكام الشرعيّة، وتقسيمها إلى الأدلّة الشرعيّة والأدلّة العقليّة، ومثّلوا للأوّل بأخبار الآحاد ونحوها من الأدلّة الشرعيّة، وللثاني بمثل قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، ونحو ذلك من الأدلّة العقليّة، وحيث إنَّ ذلك لا يخلو من النقض والإشكال، حيث إنَّ الكلام في علم الأُصول -كما عرفت[4]-

---

١. يُنظر: ٦٧/١ من هذا الكتاب.

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (التي هي).

٣. يُنظر: الوافية في أُصول الفقه: ١٤٥، والقوانين المحكمة في الأُصول: ٢٣٧/٢، والفصول الغروية في الأُصول الفقهيّة: ٣١٦.

٤. يُنظر: ٦٧/١ من هذا الكتاب.

إنّما هو في الكبريات التي يُستنبط منها الحكم الشرعيّ، ولأجل ذلك عدل الشيخ ﷺ[١] عن هذا الترتيب -ونعم ما صنع- إلى جعل الأبواب منوطة بالقطع والظنّ والشكّ، ومراده بباب الظنّ هو ما يُذكر فيه الأدلّة الظنّيّة -أعني غير المفيدة للقطع بالحكم الواقعيّ- ويميّزبين ما هو حجّة منها عمّا ليس بحجّة، والأوّل منها داخل في باب القطع بالحكم الشرعيّ، والثاني داخل في باب الشكّ.

ومن ذلك يظهر لك أنّه لا يتوجّه عليه الإيراد بتداخل الأقسام باعتبار دخول الظنّ غير المعتبر في باب الشكّ، ودخول الأمارات المعتبرة التي لا تفيد الظنّ الفعليّ في باب الظنّ مع أنّه ليس في البين إلّا الشكّ بالحكم الواقعيّ[٢].

ووجه اندفاع هذا الإيراد هو ما عرفت من أنّه ليس مراده من باب الظنّ هو ما يُبحث فيه عمّا يفيد الظنّ الفعليّ، سواء كان معتبراً أو غير معتبر، بل مراده بذلك هو ما يُبحث فيه عن الأدلّة غير المفيدة بنفسها للعلم، بأن يُبحث عن اعتباره الدليل وعدم اعتباره، وبعد ثبوت اعتبار المعتبر منها يكون داخلاً قهراً في باب القطع؛ لكون دليل اعتبار ذلك الدليل مُوجب لإفادته القطع بالحكم الفرعيّ، كما أنّه بعد ثبوت عدم اعتبار ما ليس بمعتبر يكون موجباً لدخوله في باب الشكّ بالحكم الفرعيّ.

ومراد[٣] بالمكلّف في قوله: «فاعلم: أنّ المكلّف إذا التفت إلى حكم

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢٥/١.

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٠/٢، ودرر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٢٢.

٣. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (والمراد).

شرعيّ...»[١] إلى آخره هو خصوص المجتهد؛ لأنّه هو الذي يكون مورداً لهذه الأقسام الثلاثة دون المقلِّد، وبذلك يسقط ما ذكره الشارحون من كون المراد بالمكلّف هو من تنجّز عليه التكليف[٢]، أو من وضع عليه القلم[٣]، أو غير ذلك من التفسيرات.

في وجه حصر الأُصول في الأربع

ثمّ إنَّ عبارته في حصر مجاري الأُصول وإن كانت مضطربةً؛ لاختلاف النسخ التي لا يكون الحصر في بعضها عقليّاً دائراً بين النفي والإثبات[٤]، إلاّ أنَّ أوجه تلك التعبيرات هو أن يُقال: إنَّ الشاكَّ إمّا أن تكون له حالة سابقة أولا، والأوّل مجرى الاستصحاب، والثاني -أعني من لم يكن له حالة سابقة- إمّا أن يكون التكليف عنده معلوماً إجمالاً أولا، والأوّل -أعني من تحقّق العلم الإجماليّ في حقّه- إمّا أن يكون المورد بالنسبة إليه من قبيل الدوران بين المحذورين أولا، والأوّل هو مجرى الاحتياط، والثاني مجرى التخيير، والثالث مجرى البراءة، وبذلك يكون الحصر عقليّاً.

والأُصول وإن كانت كثيرة، إلّا أنَّ هذه الأربعة هي أُصولها، وهي التي تنتهي منها إلى الحكم الفرعيّ والعمل به.

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ١/٢٥.

٢. يُنظر: حاشية الهمدانيّ على الرسائل: ١.

٣. يُنظر: درر الفوائد في حاشية الفرائد: ٢١.

٤. يُنظر: فرائد الأُصول: ١/٣١٠.



[الباب الأوّل:
القطع]

الباب[1] الأوّل[2]:
في القطع

ولا ريب في أنَّ بعض المباحث المتعلّقة كالبحث عن حجّيّته، وكونه منجّزاً للواقع، وموجباً لاستحقاق العقاب على المخالفة والثواب على الموافقة ليس من المسائل الأُصوليّة، وإنّما هو من مسائل الكلام، ولكنّهم ذكروه في هذا المقام بالمناسبة.

وكيف كان، فنقول: إنَّ الكلام في القطع يقع في مباحث:

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٠ ربيع الأوّل، ١٣٤٨هـ).

٢. سيأتي الباب الثاني في الظنّ في صفحة ٢٧٣ من هذا الجزء.

الأوّل: في حجّيّته

المبحث الأوّل في حجّيّة القطع

وقد عبّر عنه الشيخ وغيره بوجوب متابعته [1]، وهو مسامحة في التعبير، وإلّا فإنّ الذي يجب اتّباعه إنّما هو ما تعلّق به القطع من الحكم الواقعيّ، لا القطع نفسه، إذ هو في ذلك طريقيّ محض لا يكون ملحوظاً إلّا آليّاً.

وعلى أيّ [حال]، فإنّ ذلك ليس بجعل شرعيّ، فإنّ الكشف عن الواقع من اللوازم الذاتيّة للقطع اللاحقة له بوجوده التكوينيّ بل يمكن أن يُقال: إنّ ذلك عين حقيقة القطع؛ إذ ليس القطع إلّا انكشاف الواقع.

ومن الواضح أنّ ما يكون من الأمور التكوينيّة أو ما يكون من اللوازم الذاتيّة للأمر التكوينيّ لا يمكن أن تناله يدُ الجعل التشريعيّ، بخلاف الطرق الشرعيّة، فإنّ كشفها عن الواقع لمّا لم يكن من اللوازم الذاتيّة لها كان ممّا يمكن أن تناله يدُ الجعل التشريعيّ، على خلافٍ بيننا وبين الشيخ ﷺ [2] في أنّ المجعول ابتداءً هو حجّيّتها وكشفها عن الواقع، أو أنّ ذلك منتزع من الجعل التشريعيّ الذي هو الأمر على طبقها.

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ١/ ٢٩.

٢. يُنظر: المصدر نفسه: ١/ ١١٧.

ي وجه حجّيّة القطع
وعدم كونه وسطًا

ثمّ إنّه قد وقع في كلام الشيخ ﷺ نفي الوسطيّة والدليليّة عن القطع[١]، وحيث إنّ توضيح ذلك يتوقّف على بيان المصطلح عليه في هذه الألفاظ، فنقول:

إنّ الوسط في اصطلاح المنطقيّين هو ما كان محمولاً في الصغرى وموضوعاً في الكبرى[٢]، وهو إمّا أن يكون واسطة في العروض، أو واسطة في الثبوت، وهو ما يكون نسبته إلى الأكبر المحمول في الكبرى من قبيل نسبة العلّة إلى المعلول، أو يكون واسطة في الإثبات، وهو ما يكون نسبته إلى الأكبر نسبة المعلول إلى العلّة، أو يكون نسبته إليه نسبة أحد المعلولين إلى المعلول الآخر، وكلّ واحد من هذه الأمور الأربعة يعبّر عنه في اصطلاحهم بـ«الحجّة» كما يعبّر عنه عندهم بـ«الوسط»[٣].

أمّا الدليل فهو على الظاهر عندهم مختصّ بالأوسط الذي يكون معلولاً للأكبر، أو يكون معه معلولين لعلّةٍ ثالثة[٤]*.

---

* **قلتُ**[٥]: وفي بعض التقريرات[٦] إبدال الواسطة في العروض بالتلازم، وفيه ما لا يخفى، فإنّ التلازم بين الشيئين لا بُدَّ أن يكون ناشئاً عن أحد الأمور الثلاثة، أعني كون الوسط علّة للأكبر، أو كونه معلولاً له، أو كونهما معلولين لعلّةٍ ثالثة.

ولعلّ مراده بالتلازم - كما صرّح به بعض آخر في تقريراته - هو خصوص ما إذا

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٠/١.

٢. يُنظر: الإشارات والتنبيهات: ٢٦/١، والشفاء قسم المنطق: ٧٨/٣، وتحرير القواعد المنطقيّة في شرح الشمسيّة: ٧٤.

٣. يُنظر: المصدر نفسه.

٤. يُنظر: تحرير القواعد المنطقيّة في شرح الشمسيّة: ٤٦٠.

٥. أرجع المقرّر ﷺ هذا المقطع من قوله: «قلتُ» إلى قوله: «فلاحظ وتأمّل» ملحقًا بمباحث القطع السبت: (١٩ محرّم، سنة ١٣٥٨هـ).

٦. يُنظر: فوائد الأُصول: ٧/٣.

كان كلّ منهما معلولاً لعلّةٍ ثالثة[١]، والشاهد على ذلك هو أنّه لم يذكر المعلولين لعلّةٍ ثالثة في أقسام العلّيّة.

وحينئذٍ لا تكون الأقسام إلّا ثلاثة، بخلاف ما ذكرناه[٢] من كون «الوسط» واسطة في العروض -أعني عروض الأكبر للأصغر- فإنّه لا يرجع إلى أحد الأقسام المذكورة، وذلك مثل «التعجّب» بالنسبة إلى عروض الضحك على الإنسان، فإنّه يتألّف منه الشكل الأوّل، فيُقال: «إنّ الإنسان متعجّب»، و«كلّ متعجّب ضاحك».

نعم، يمكن أن يُقال أنّ مثل ذلك راجع أيضاً إلى أحد الأقسام المذكورة، فإنّ «التعجّب» علّة للضحك؛ إذ لا يُعقل أن يكون العرض معروضاً لعرض آخر كي يكون واسطة في عروض ذلك العرض الآخر على معروض العرض الأوّل، كما أنّ تألّف القياس الذي هو الشكل الأوّل من أحد الأقسام الثلاثة لا يخلو من مسامحة، إذ لا بُدَّ في صحّة الشكل الأوّل من الحمل.

ومن الواضح مباينة العلّة لمعلولها ومباينة أحد المعلولين للمعلول الآخر فلا يتّجه الحمل، ولا بُدَّ أن يكون المراد من كون الوسط[٣] علّةً أو معلولاً، أو كونه أحد المعلولين أنّ مبدأ الاشتقاق يكون كذلك، بمعنى أنّ مبدأ اشتقاق الوسط يكون علّةً، أو معلولاً، أو أحد المعلولين بالنسبة إلى مبدأ الاشتقاق في الأكبر.

ثمّ إنّ حاصل الدليل بحسب اصطلاح المنطقيّين هو ما يتألّف منه الشكل الأوّل، وحاصل الدليل بحسب اصطلاح الأُصوليّين هو الأعمّ منه ومقا جعله الشارع دليلاً كاشفاً عن متعلّقه أو عن حكم متعلّقه، ولأجل ذلك قسّموا الدليل إلى العقليّ والشرعيّ.

ومرادهم بالأوّل مثل «قاعدة الملازمة»، فإنّها يتألّف منها الشكل، فيقال: هذا قبيح عقلاً، وكلّ ما حكم العقل بقبحه يحكم الشرع بحرمته، فإنّ القبح العقليّ علّة للحرمة الشرعيّة.

---

١. يُنظر: أجود التقريرات: ١٤/٣.

٢. يُنظر: صفحة (١٨) من هذا الجزء.

٣. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (الواسطة).

ومرادهم بالثاني الأمارات ونحوها من الظواهر والإجماع المنقول أو المحصّل، فإنّه عندهم بمنزلة رواية صحيحة السند أو قطعيّة السند.

تحرير محلّ البحث

ثمّ بعد الفراغ عن بيان مصطلح المنطقيّين والأُصوليّين ينبغي تحرير البحث في مقامات ثلاثة:

المقام الأوّل في القطع الطريقيّ

المقام الأوّل: في القطع الطريقيّ ولا ريب في عدم كونه دليلاً لا باصطلاح المنطقيّين، ولا باصطلاح الأُصوليّين، وذلك واضح كما شرحناه[1] في الأصل.

المقام الثاني في القطع الموضوعيّ

المقام الثاني: في القطع الموضوعيّ وهو بالنسبة إلى متعلّقه يكون حاله حال القطع الطريقيّ، وبالنسبة إلى الحكم المترتّب عليه، أو عليه وعلى متعلّقه لا يكون دليلاً باصطلاح الأُصوليّين، لعدم جعل الشارع لإثبات متعلّقه.

نعم، يمكن أن يكون دليلاً باصطلاح المنطقيّين، فيتألّف منه الشكل الأوّل، فيقال: «هذا مقطوع الملكيّة، وكلّ ما هو مقطوع يجوز الشهادة به»[2].

وينبغي أن يعلم أنّ الكبرى التي يتألّف منها القياس في القطع لا بُدَّ أن تكون هي عين الكبرى المجعولة شرعاً، ففيما كان القطع تمام الموضوع فلا ريب في صحّة أخذ الكبرى التي يكون القطع فيها منسوباً إلى المكلّف، فيُقال: أنا قاطع بملكيّة الدار - مثلاً -، وكلّ قاطع يجوز له الشهادة.

أمّا أخذ القطع منسوباً إلى المقطوع به بأن يُقال: «هذا مقطوع الخمريّة، وكلّ مقطوع الخمريّة نجس» - مثلاً - ففيه تأمّل؛ إذ هي - الكبرى - لا تطابق الكبرى المجعولة في صورة كون القطع تمام الموضوع؛ لأنّ ظاهر الكبرى المذكورة أنّ الحكم بالنجاسة لاحق لمصاديق المقطوع الخمريّة، وليس الحكم في الكبرى الشرعيّة كذلك؛ لأنّه لا ريب بالمصاديق، وإنّما يكون مترتّباً على نفس القطع.

اللّهمّ إلّا أن يُقال: أنّ المراد من كون القطع تمام الموضوع أنّ الحكم بالنجاسة - مثلاً - يكون على كلّ ما صدق عليه أنّه مقطوع الخمريّة وإن كان هو خلاً في الواقع، هذا في القطع الذي أخذ تمام الموضوع.

---

١. يُنظر: صفحة (١١ و ١٨) من هذا الجزء.

٢. أي هو ملحق بالقياس اللمّيّ، لأنّ الموضوع بمنزلة العلّة لحكمه.

معنى الدليل في اصطلاح الأُصوليّين والمنطقيّين

أمّا الدليل في اصطلاح الأُصوليّين، فهو أوسع من كلّ من الحجّة والوسط والدليل في اصطلاح المنطقيّين؛ فإنّه يشمل كلّ ما يكون حجّة ومثبتاً لواقع، سواء كان أحد هذه الأمور الأربعة أو كان أمراً آخر مثل «خبر الواحد»، ومثل «البيّنة» ونحو ذلك من الحجج الشرعيّة.

نعم، حجّيّة ظواهر الألفاظ في إثبات المراد يمكن أن يُقال: إنّها راجعة إلى أحد الأقسام الأربعة، أعني ما يكون من قبيل الانتقال من المعلول إلى العلّة، حيث إنّ ثبوت الإرادة في نفس المتكلّم تكون علّة لإيراده ذلك اللفظ الظاهر في إرادة ذلك المعنى.

وأمّا ما أخذ جزء الموضوع، فلا بُدّ أن يكون تألّف القياس منه بهذه الصورة: «هذا خمر مقطوع الخمريّة، وكلّ خمر مقطوع الخمريّة يجب الاجتناب عنه»، على ما شرحناه[1] في الأصل.

المقام الثالث في الأمارات ونحوها من الحجج الشرعيّة

المقام الثالث: في الأمارات ونحوها من الحجّج الشرعيّة ولا ريب في كونها دليلاً باصطلاح الأُصوليّين، أمّا باصطلاح المنطقيّين وصحّة تألّف الشكل الأوّل منها ففيه تفصيل، وهي أنّها بالنسبة إلى نفس الواقع يكون حالها حال القطع الطريقيّ في عدم صحّة تألّف الشكل الأوّل منه، وأمّا بالنسبة إلى الحكم الظاهريّ فالكلام في صحّة تألّف الشكل الأوّل منها موقوف على المبنى في جعل الحكم الظاهريّ، فإن قلنا: إنّه عبارة عن الحكم على طبق مؤدّى[2]، أو عبارة عن لزوم العمل بالأمارة كان حالها حال القطع الموضوعيّ بالنسبة إلى الحكم المترتّب عليه، فيصحّ أن يتألّف منها الشكل الأوّل.

و إن قلنا: إنّه عبارة عن جعل الحجّيّة، بمعنى جعل الكشف كما سيأتي[3] شرحه إن شاء الله تعالى في كيفيّة جعل الطرق، كان حالها حال القطع الطريقيّ في عدم صحّة تألّف الشكل الأوّل منها، فلاحظ وتأمّل.

---

١. يُنظر: صفحة (١٨) من هذا الجزء.

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (مؤدّى الأمارة).

٣. يُنظر: صفحة (٤٦) و ما بعدها من هذا الجزء.

وعلى أيّ حال، فالقطع لا يصدق عليه الحجّة والدليل والوسط بأيّ معنى من هذه المعاني، أمّا المعاني الاصطلاحيّة لأهل المنطق فواضح؛ لخروجه عن كلّ واحدٍ من الأقسام الأربعة المذكورة، فلا يصحّ أن يتألّف من القياس بأن يُقال: «هذا مقطوع الخمريّة أو الحرمة، وكلّ مقطوع الخمريّة أو الحرمة خمر أو حرام»؛ إذ ليس القطع بالنسبة إلى الخمريّة أو الحرمة من قبيل الواسطة في العروض، ولا من قبيل العلّة، ولا من قبيل المعلول، ولا من قبيل أحد المعلولين.

وأمّا عدم كونه دليلاً بالمعنى المصطلح لإرباب الأُصول، فلأنّ الدليل هو ما أوجب العلم بالمدلول، فلا يمكن أن ينطبق على العلم نفسه.

والذي أفاده (دام ظلّه العالي) في وجه ذلك هو أنّه لا[1] يُقال: «إنّ هذا مقطوع الخمريّة، وكلّ مقطوع الخمريّة خمر»؛ إذ من الممكن خطأ القطع المذكور.

ويمكن الجواب عنه بأنّ هذا القياس إنّما يصدر من القاطع بالخمريّة، وهو لا يحتمل الخلاف، فلا يتأتّى حينئذٍ احتماله الكذب في الكبرى، فتأمّل.

والأولى أن يُقال: إنّ الدليل في اصطلاح الأُصوليّين منحصر بالعقليّ والنقليّ، والمفروض أنّ القطع خارج عنهما معاً، أمّا العقليّ فواضح؛ لما عرفت[2] من انحصاره بالأربعة المذكورة، وأمّا النقليّ وهو الشرع فأوضح؛ لما عرفت[3] من عدم[4] في حجّيّة القطع.

---

١. قوله: (لا) غير موجودة في نسخة (ب).

٢. يُنظر: صفحة (٩) و ما بعدها من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (١٧) من هذا الجزء.

٤. كذا في الأصل، والمناسب: (عدم قابليّة الجعل).

هذا بالنسبة إلى متعلّق القطع، ومنه يظهر عدم كونه دليلاً باصطلاح الأُصوليّين بالنسبة إلى حكم متعلّقه.

نعم، لمّا كان الحكم على مثل «الخمر» بأنّه حرام بمنزلة جعل الملازمة بين الخمر والحرمة كان القطع بالخمريّة ملازماً للقطع بالحرمة، فقد يُتوهّم حينئذٍ أنّ القطع بالخمريّة يكون دليلاً على الحرمة؛ لأنّ القطع بأحد المتلازمين يُوجب القطع بالآخر، لكنّه توهّم فاسد؛ لأنّ القطع بأحد المتلازمين إنّما يُوجب القطع بالملازم الآخر إذا كانت الملازمة معلومة، والمفروض أنّ العلم بالملازمة فيما نحن فيه هو عين العلم بالملازم الآخر، فيكون الحاصل أنّ القطع بالخمريّة لا يُوجب القطع بالحرمة إلّا إذا كانت الحرمة معلومة من الخارج، وهو عبارة أُخرى عن أنّ القطع بالخمريّة لا يُوجب القطع بالحرمة، بل لا بُدَّ في تحصيل العلم بالحرمة من أمر خارج، وهو دليلها الذي دلّ عليها، فتأمّل[1].

وبالجملة[2]: إنّ الدليل في اصطلاح المنطقيّين هو الوسط الذي يكون معلولاً للأكبر أو ما يكون هو والأكبر معلولي علّة واحدة، والحجّة في اصطلاحهم شاملة لهما، ولما يكون علّة للأكبر، وما يكون من قبيل الواسطة في العروض، كما حقّقنا في محلّه[3] من الفرق بين الواسطة في العروض وما يكون من قبيل العلّة.

والدليل في اصطلاح الأُصوليّين هو ما يكون حجّة شرعيّة لإثبات مؤدّاه، ومدلوله هو نفس مؤدّاه الذي هو متعلّقه، كـ«الظنّ» لو كان حجّة، وكـ«خبر الواحد»، و«البيّنة»، ونحو ذلك من أدلّة الأحكام أو الموضوعات، وظواهر

---

١. من قوله: (ويمكن الجواب عنه) غير موجود في نسخة (ب).

٢. أرخ المقرّر رحمه الله هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢١ ربيع الأوّل، ١٣٤٨هـ).

٣. يُنظر: صفحة (٩) من هذا الجزء و ٢ / ٤٠٢ من هذا الكتاب.

الألفاظ أيضاً من هذا القبيل، فإنّها حجّة في إثبات مدلولها، وإن صحّ أن نقول: إنّها معلولات مدلولها، باعتباركون إرادة المعنى علّة في ايجاد الألفاظ الدالّة على ذلك، إلّا أنّها مع ذلك لا تكون وسطاً في هيئة الشكل الأوّل*.

* **قلتُ**: الظاهرأنّه يمكن إبرازه بقالب الشكل الأوّل، بأن يُقال: هذا المعنى ظاهرمن اللفظ، وكلّ ما هو ظاهرمن اللفظ مراد، فهذا المعنى مراد، اللّهُمَّ إلّا أن يمنع من صحّة الكبرى، فتأمّل.

المبحث الثاني في أقسام القطع

ثمّ إنَّ القطع تارةً يكون طريقاً صرفاً، بحيث إنّه لا يكون ملحوظاً إلّا باللحاظ الآلي -أعني لحاظ كونه كاشفاً لما تعلّق به من حكم أو موضوع- وتارةً يكون مأخوذاً على نحو الموضوعيّة لحكم من الأحكام، وهذا على نحوين:

النحو الأوّل في القطع الموضوعيّ المأخوذ على نحو الصفتيّة

الأوّل: ما يكون مأخوذاً على نحو الصفتيّة، أيّ أنّه يكون مأخوذاً في الموضوع بما أنّه صفة قائمة بنفس القاطع، سواء قلنا: إنّه من مقولة «الكيف» أو من مقولة «الفعل» أو من مقول «الانفعال»، بأن يكون المأخوذ في الموضوع هو تلك الصفة التي توجد في النفس المعبّر عنها في لسان أهل المعقول بالمعلوم الذاتيّ في قبال المعلوم الخارجيّ المعبّر عنه في لسانهم بالمعلوم بالعارض، وهو الذي تعلّقت به تلك الصفة وكانت تلك الصفة حاكية وكاشفة عنه.

وهذا تارةً يكون مأخوذاً على نحو تمام الموضوع بأن يكون الحكم مرتّباً على تلك الصفة النفسانيّة، سواء كانت مطابقة للواقع أو كانت مخالفة له، وأخرى يكون مأخوذاً على نحو جزء الموضوع، بأن يكون الحكم مرتّباً على

المجموع من تلك الصفة والواقع الذي تعلّقت به، فيكون مختصّاً بما إذا كانت تلك الصفة مطابقة للواقع.

النحو الثاني من القطع الموضوعيّ

النحو الثاني: من القطع الموضوعيّ أن يكون مأخوذاً على نحو الطريقيّة، بأن يكون العلم المأخوذ في الموضوع مأخوذاً فيه بما أنّه طريق إلى متعلّقه، وحاكٍ وكاشف عنه، لا بما أنّه صفة قائمة بنفس العالم، وهذا على الظاهر لا يكون إلّا على نحو جزء الموضوع؛ إذ لا يمكن مع أخذه على نحو الطريقيّة والكاشفيّة عن متعلّقه أن يكون بنفسه تمام الموضوع، فتأمّل.

وعليه، فتكون أقسام القطع الموضوعيّ ثلاثة، مضافاً إلى القطع الطريقيّ الصرف، فتكون مجموع أقسام القطع حينئذٍ أربعة وأمّا القطع الطريقيّ الصرف فلا يمكن أن يكون دليلاً على متعلّقه، لا في اصطلاح المنطقيّين، ولا في اصطلاح الأُصوليّين.

أمّا الأوّل فواضح؛ لعدم كونه معلولاً له، كما أنّهما ليسا معلولين لعلّة ثالثة.

وأمّا الثاني فلأنّ الدليل في اصطلاح[1] بعد قيام الدليل على اعتباره وحجّيّته يكون موجباً لإثبات متعلّقه، بحيث إنّه يكون موجباً لحصول العلم بمتعلّقه ولو تنزيلاً.

ومن الواضح أنّ العلم بنفسه لا يمكن أن يكون موجباً لحصول العلم بمتعلّقه، كما أنّ القطع المذكور لا يمكن أن يقع وسطاً في الشكل الأوّل لا بالنسبة إلى متعلّقه، ولا بالنسبة إلى حكم متعلّقه؛ إذ ليس هو علّة لذلك ولا واسطة في العروض بالنسبة إليه، فلا يصحّ أن يُقال: «هذا مقطوع الخمريّة، وكلّ ما هو مقطوع الخمريّة خمر»، ولا «هذا مقطوع الخمريّة، وكلّ ما هو مقطوع

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (اصطلاح الأُصوليّين).

الخمريّة يحرّم شربه»؛ إذ بعد كون القطع طريقاً صرفاً تكون الخمريّة والحرمة من لواحق ذات الخمر واقعاً، لا من لواحق مقطوع الخمريّة.

وبعبارة أُخرى: أنّه بعد أخذ القطع طريقاً صرفاً تكون الكبرى القائلة بأنّ كلّ ما هو مقطوع الخمريّة خمر أو حرام كاذبة؛ إذ ليس كلّ ما هو مقطوع الخمريّة خمراً واقعاً، ولا أنّه حرام واقعاً؛ لجواز أن يكون ذلك الذي قطع بأنّه خمر خلّاً، فلا يكون خمراً واقعيّاً، ولا يكون حراماً واقعاً.

هذا حال القطع الطريقيّ الصرف.

وأمّا القطع الموضوعيّ، فهو لا يمكن أن يكون دليلاً في اصطلاح الأُصوليّين؛ لأنّ الدليل في اصطلاحهم ما كان موجباً لإثبات مؤدّاه ومتعلّقه، والمفروض أنّ القطع الموضوعيّ لا يكون مثبتاً لمؤدّاه ومتعلّقه.

نعم، إنّه يكون مثبتاً للحكم الذي أخذ في لسان الدليل مترتّباً عليه، وبهذا الاعتبار يصحّ جعله وسطاً في الشكل الأوّل، فإنّه بعد فرض أنّ الشارع رتّب وجوب أداء الشهادة على العلم بالمشهود به كـ«الملكيّة المعلومة»، يصحّ أن يُقال: أنّ الملكيّة معلومة، وكلّ ما هو معلوم يجب أداء الشهادة فيه، أو أنّه بعد فرض أنّ الشارع رتّب حرمة الشرب على معلوم الخمريّة يصحّ أن يُقال: هذا معلوم الخمريّة، وكلّ ما هو معلوم الخمريّة يحرّم شربه، فهذا يحرّم شربه، وتكون الكبرى هي نفس ذلك المجعول الشرعيّ الذي هو عبارة عن نفس الحكم الكلّيّ الذي رتّبه الشارع على القطع إمّا بنحو تمام الموضوع أو بنحو جزئه.

إمكان كون القطع الموضوعيّ وسطاً في الشكل الأوّل

فقد تلخّص لك: أنّ القطع بجميع أقسامه من الطريقيّة الصرفة، والموضوعيّة الصفتيّة، والموضوعيّة الطريقيّة، سواء كان تمام الموضوع أو جزء

الموضوع لا يمكن أن يكون حجّة ودليلاً باصطلاح الأُصوليّين، وأمّا كونه وسطاً في الشكل الأوّل، فالقطع الطريقيّ الصرف لا يمكن فيه ذلك.

نعم، القطع الموضوعيّ بجميع أقسامه يمكن أن يقع وسطاً في الشكل الأوّل، لكنّ لا بالنسبة إلى متعلّقه، بل بالنسبة إلى الحكم المترتّب عليه وحده، كما في القطع الذي أخذ تمام الموضوع، أو الحكم المترتّب عليه وعلى متعلّقه كما في القطع المأخوذ جزء الموضوع.

إمكان قيام الأمارات الشرعيّة مقام القطع الطريقيّ

ثمّ إنّ القطع الطريقيّ الصرف يمكن أن تقوم الأمارات الشرعيّة بدليل اعتبارها وحجّيّتها مقامه، حيث إنّ الشارع لو رتّب النجاسة على البول الواقعيّ -مثلاً- وقامت الأمارة على أنّ هذا المائع بولٌ، ودلّ الدليل على أنّ الشارع جعل تلك الأمارة حجّة، أمّا ابتداءً، أو أنّ حجّيّتها منتزعة من أمره بلزوم العمل على طبقها - على ما سيأتي[1] إن شاء الله تعالى توضيحه- كان دليل حجّيّة تلك الأمارة حاكماً حكومة ظاهريّة على الدليل الأوّليّ الذي أثبت النجاسة للبول الواقعيّ لكونه موجباً لتوسعة ذلك الموضوع، وأنّه الأعمّ من البول الواقعيّ، أو ما قامت الأمارة على بوليّته، وبواسطة هذه الحكومة وهذا التعميم تكون الأمارة المذكورة قائمة مقام القطع بكون ذلك المائع بولاً في كونه كاشفاً عن بوليّته، وموحياً لترتيب الأثر عليها، وهو النجاسة ووجوب الاجتناب من دون فرق بينها، سوى أنّ كاشفيّة القطع عن ذلك كانت ذاتيّة له، لا بجعل جاعلٍ، بخلاف كاشفيّة الأمارة، فإنّها تكون بجعل الشارع.

وهذا الفرق بينهما هو المصحّح لإطلاق الدليل في اصطلاح الأُصوليّين

---

١. يُنظر: صفحة (٤٤ و ٤٩) من هذا الجزء.

على الأمارة دون القطع، أمّا عدم إطلاقه على القطع، فقد عرفت[1] وجهه، وأمّا صحّة إطلاقه على الأمارة فلأنّها بعد ذلك الجعل الشرعيّ تكون مثبتة لمتعلّقها ومؤدّاها الذي هو بوليّة ذلك المائع، وموجبة لتعلّق العلم به ولو تنزيلاً وتعبّداً من الشارع.

نعم، لا تكون تلك الأمارة وسطاً في الشكل الأوّل، فلا يُقال: «هذا المائع قامت الأمارة على بوليّته، وكلّ ما قامت الأمارة على بوليّته فهو بول»، فإنّه و إن صحّ تأدية ذلك بصورة الشكل الأوّل، إلّا أنّه ليس ذلك من قبيل الشكل الأوّل حقيقةً، لعدم كون مؤدّى الأمارة علّة أو معلولاً أو واسطة في العروض، لا بالنسبة إلى ما تعلّقت به الأمارة ولا بالنسبة إلى حكمه*.

---

* **قلتُ** توضيح ذلك: إنّ الكبرى المذكورة في هذا الشكل غير صحيحة، سواء كان المراد بالبول المحمول فيها هو البول الواقعيّ الحقيقيّ، أو كان المراد به البول الواقعيّ التنزيليّ الذي هو عبارة أُخرى عن لزوم ترتيب آثار البوليّة عليه.

أمّا الأوّل فواضح؛ إذ ليس ما قامت الأمارة على بوليّته يكون بولاً حقيقةً.

وأمّا الثاني، فلأنّ هذه الكبرى إنّما تصحّ لو كانت هي المجعول الشرعيّ في باب الأمارات، بأن يكون جعل حجّيّة الأمارة عبارة عن الحكم منه على ما أدّت إليه بحكم على طبقها.

وبعبارة أُخرى: يكون مفاد حجّيّتها جعل حكم على طبقها كما هو مناسب القول بالموضوعيّة، فإنّه حينئذٍ تكون تلك الكبرى صحيحة، ويكون حال الأمارة بالنسبة إلى ذلك الحكم حال القطع الموضوعيّ بالنسبة إلى الحكم المترتّب عليه في صحّة جعله وسطاً في إثبات ذلك الحكم، لكونه حينئذٍ بالنسبة إلى ذلك الحكم من قبيل العلّة بالنسبة إلى معلولها.

---

١. يُنظر: صفحة (٢١) من هذا الجزء.

أمّا لو قلنا -كما هو الحقّ- بأنّه ليس لنا إلّا دليل حجّيّة الأمارة الذي هو ليس إلّا عبارة عن جعلها كاشفة عنه بمنزلة القطع، فلا تكون إلّا مثبتة لمتعلّقها من دون أن تكون وسطاً له، فتأمّل.

والفرق بينه وبين القطع الموضوعيّ في مثل «هذا مقطوع الخمريّة، وكلّ ما هو مقطوع الخمريّة حرام»، هو أنّ الكبرى في القطع الموضوعيّ هي نفس المجعول الشرعيّ، فإذا ضمّت إليها الصغرى الوجدانيّة انتجت ثبوت المجعول الشرعيّ للأصغر، بخلاف الأمارة الشرعيّة، فإنّ الكبرى القائلة كلّ ما قامت الأمارة على خمريّته فهو حرام ليست بنفسها هي المجعول الشرعيّ، و إنّما المجعول الشرعيّ هو حجّيّة الأمارة وكشفها عن مؤدّاها، و إن صحّ لنا أن نقول: إنّ ما أدّت إليه الأمارة فهو حرام بنحو من التسامح، ولأجل ذلك قلنا: إنّه يتألّف منها الشكل الأوّل صورةً، لا حقيقةً.

ثمّ إنّ ما أفاده (دام ظلّه العالي) من كون القطع الموضوعيّ الطريقيّ لا يُعقل أن يكون تمام الموضوع محتاج إلى التأمّل؛ إذ الظاهر أنّه لا مانع من ذلك كما سيأتي إن شاء الله تعالى في ملحقات صفحة (١٣)[1].

ولكنّ الذي ظهر منه (دام ظلّه) أنّ القطع الصفتيّ لا بُدّ أن يكون مأخوذاً على نحو تمامّ الموضوع، وأنّ الذي يمكن أن يكون جزء الموضوع وتمام الموضوع إنّما هو القطع المأخوذ على نحو الطريقيّة.

إمكان وقوع القطع الموضوعيّ وسطاً في الشكل الأوّل

ثمّ إنّ ما أفاده (دام ظلّه) من وقوع القطع المأخوذ جزء الموضوع وسطاً في الشكل الأوّل المؤلّف لإثبات ذلك الحكم الذي أخذ القطع جزءاً من موضوعه محتاج إلى التأمّل أيضاً؛ إذ الظاهر أنّه لو فرض أنّ الشارع رتّب حرمة شرب الخمر على الخمر المعلوم على وجه يكون العلم أحد جزئيّ الموضوع، ويكون جزؤه الآخر هو البول الواقعيّ، لا يمكن أن يُقال: «هذا معلوم الخمريّة، وكلّ ما هو معلوم الخمريّة حرام»؛ إذ الحرمة لم تكن مترتّبة على ما هو معلوم الخمريّة، بل على

---

١. يُنظر: صفحة (٥٠) من هذا الجزء.

الخمر الواقعيّ المعلوم الخمريّة، فإنّ تحقّق هذا الجزء -وهو العلم بالخمريّة- و إن كان موجباً لإحراز الجزء الآخر وهو الخمريّة الواقعيّة، إلّا أنّ الكبرى القائلة كلّ ما هو معلوم الخمريّة فهو حرام غير صحيحة إلّا بأن يضمّ إلى الموضوع جزؤه الآخر، بأن يُقال: «كلّ خمر واقعيّ يكون معلوم الخمريّة فهو حرام»، وحينئذٍ فيختلف الأوسط المحمول في الصغرى مع الأوسط الموضوع في الكبرى إطلاقاً وتقييداً.

اللّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّه في الصغرى أيضاً مقيّد، فإنّ حاصل هذا الشكل هو أنّ هذا خمر واقعيّ معلوم الخمريّة، وكلّ ما هو خمر واقعيّ معلوم الخمريّة فهو حرام، ويكون إحراز تحقّق أحد جزئي المحمول في الصغرى -وهو العلم بالوجدان- و إحراز جزئه الآخر وهو الخمر الواقعيّ بهذا الجزء الوجدانيّ؛ لأنّ من تحقّق في حقّه العلم بأنّ هذا خمر فقد أحرز أنّ هذا خمر واقعيّ، فيصحّ له أن يُقال: هذا خمر واقعيّ معلوم الخمريّة.

وأمّا الكبرى، فهو[1] مسلّمة على الفرض؛ لأنّ المفروض أنّها هي الحكم الكلّيّ الصادر من الشارع المقدّس.

ومن الواضح أنّ هذا التقريب لا يتأتّى في القطع الطريقيّ الصرف؛ إذ لا يمكن أن يُقال: هذا خمر واقعيّ معلوم الخمريّة، وكلّ ما كان خمراً واقعيّاً معلوم الخمريّة خمر، أو يجب الاجتناب عنه.

أمّا الأوّل فواضح؛ لأنّ ضمّ عنوان معلوم الخمريّة إلى الخمر الواقعيّ لا معنى لجعله وسطاً في إثبات الخمر الواقعيّ، فإنّ الحكم على هذا المائع بأنّه خمر واقعيّ حاصل بنفس الصغرى، فلا معنى لجعله نتيجة من ضمّ تلك الصغرى إلى هذه الكبرى.

وأمّا الثاني فلأنّه خلاف الفرض، حيث إنّ وجوب الاجتناب لم يرتّبه الشارع على معلوم الخمريّة، و إنّما رتّبه على الخمر نفسه، فيكون ضمّ المعلوم إليه لغواً صرفاً لا طائل تحته.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (فهي).

في القطع المأخوذ موضوعاً من جهة موضوعه وحكمه

ثمّ إنَّ[1] القطع المأخوذ موضوعاً إن كان متعلّقاً بحكم فلا يُعقل أن يكون موضوعاً لنفس ذلك الحكم؛ لأنَّ ذلك خلاف المفروض من كون القطع متعلّقاً بذلك الحكم، حيث إنَّ ذلك يقتضي كونه أجنبيّاً عن المدخليّة في ذلك الحكم، فكونه دخيلاً فيه يكون خلفاً لما هو المفروض، وإن كان متعلّقاً بموضوع فلا يُعقل أن يكون الحكم المترتّب على ذلك القطع لاحقاً لنفس ذلك الموضوع؛ لأنَّ ذلك خلاف ما فرض من كون القطع المذكور له المدخليّة في ذلك الحكم المترتّب عليه، بل لا بُدَّ حينئذٍ من كون الحكم المترتّب على ذلك القطع لاحقاً للعلم، إمّا على نحو تمام الموضوع أو على نحو جزء الموضوع.

ثمّ إنَّ القطع الموضوعيّ يمكن أن يكون ترتّب الحكم عليه مطلقاً، بمعنى أنَّ مطلق القطع من حيث السبب والشخص يكون هو موضوع الحكم كما يمكن أن يكون مقيّداً بسبب خاصّ أو على نحو خاصّ حسب دلالة الدليل الدال على أخذه في موضوع ذلك الحكم.

ولا يخفى أنَّ الشيخ ﷺ في أثناء كلامه على القطع الموضوعيّ وأنَّ المتّبع هو لسان دليل الحكم المترتّب عليه من حيث التوسعة والتضيّق والإطلاق والتقييد قال: «وقد يدلّ دليل ذلك الحكم على ثبوته للشيء بشرط حصول القطع به من سببٍ خاصٍ أو شخصٍ خاصّ، مثل ما ذهب إليه بعض الأخباريّين[2] من عدم جواز العمل في الشرعيّات بالعلم غير الحاصل من الكتاب والسنّة كما سيجيء...»[3] إلخ، ولا يخفى أنَّ هذا المثال أجنبيّ عمّا هو محلّ كلامه من القطع الموضوعيّ، بل هو من قبيل القطع الطريقيّ.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٢ ربيع الأوّل، ١٣٤٨هـ).

٢. كالمحدّثين: الأمين الأستراباديّ، والسيّد نعمة الله الجزائريّ وغيرهما.

٣. فرائد الأُصول: ٣٢/١.

والوجه في تقييد الحكم المذكور بكون القطع به حاصلاً من هذا السبب الخاصّ، هو أن يُقال: أنّا قد حقّقنا في محلّه[١] أنّ انقسام المكلّف إلى العالم بالحكم والجاهل يكون متأخّرة[٢] في الرتبة عن نفس ذلك الحكم الذي يكون متعلّقاً لذلك العلم أو الجهل، وحينئذٍ فلا يمكن أن يكون الحكم بالقياس إلى هذين القسمين مطلقاً أو مقيّداً إطلاقاً، أو تقييداً لحاظيّاً، ولكنّ الحكم في نفسه وفي مقام الثبوت لا بُدَّ أن يكون متّصفاً بأحد الأمرين من كونه غير مختصّ بخصوص أحد هذين القسمين، أو أنّه مختصّ بخصوص أحدهما.

أمّا في مقام الإثبات، فيمكن أن يجعل الحكم في ذلك المقام شاملاً لكلّ واحدٍ منهما بنتيجة الإطلاق، بأن يكون هناك جعل ثانٍ من قبيل متمّم الجعل الأوّل، ويكون ذلك الجعل الثاني متضمّناً لتوسعة ذلك الحكم وتعميمه لكلّ من القسمين المذكورين، كما ادّعاه صاحب الحاشيّة من تواتر الأخبار على مشاركة العالم والجاهل بالأحكام[٣]، فإنّا وإن لم نعثر على تلك الأخبار، إلّا أنّ ذلك التعميم قطعيّ غير محتاج إلى دلالة الأخبار، فإذا تمّ لنا ما ذكرناه من تعميم الحكم للعالم والجاهل بما هو نتيجة الإطلاق، فيمكن أيضاً أن نجعل الحكم مقيّداً بخصوص العالم بنتيجة التقييد بأن يقوم عندنا دليل على اختصاص الحكم بخصوص العالم به، كما في مسألة الجهر والإخفات والقصر والإتمام، وإذا صحّ جعل الحكم مختصّاً بخصوص القاطع به ولو بنحو نتيجة التقييد صحّ أن يكون مقيّداً بقاطع خاصّ، أو مقيّداً بخصوص القطع

---

١. يُنظر: ٢٩٦/١، وما بعدها من هذا الكتاب.

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (متأخّرًا).

٣. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٧١٩/٢، وما بعدها.

الناشئ عن السبب الفلانيّ دون الناشئ عن السبب الآخر. هذا ما أفاده (دام ظلّه العالي) حسبما فهمته منه*.

---

* **قلتُ**[1]: الظاهر أنّه لا بُدَّ من الجعل الثاني ليتمّ التعميم، وكون الاشتراك قطعيّاً لا يكفي في تحقّق متمّم الجعل الذي يتوقّف عليه تعميم المجعول الأوّل، اللّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّا نستكشف من قطعيّة الاشتراك تحقّق الجعل الثانويّ المتمّم للجعل الأوّليّ.

ويمكن أن يُقال: أنَّ التعميم المذكور لا يحتاج إلى جعل ثانٍ، بل يكفي مجرّد جعل الحكم الأوّليّ، فإنّه وإن لم يمكن فيه الإطلاق اللحاظيّ؛ لتأخّر كلّ من العلم والجهل المتعلّقين بالحكم عن نفس ذلك الحكم - من دون فرق في ذلك بين مقام الثبوت ومقام الإثبات - فلا وجه لما قد يُتوهّم من إمكان الإطلاق في مقام الثبوت، إلّا أنَّ الحكم بنفسه يكون متحقّقاً قهراً في كلّ من الموردين، ونعبّر عن ذلك بالإطلاق الذاتيّ من دون حاجة في ذلك إلى جعل ثانٍ.

وذلك كما يشاهد في أوامر الموالي بالنسبة إلى من لهم الأمر عليه، فإنّهم لا يحتاجون في شمولها لكلّ من العالم والجاهل إلى جعل ثانٍ؛ إذ ليس في مثل تلك الأوامر إجماع ونحوه على الاشتراك كي يستكشف منه الجعل الثاني المتمّم للجعل الأوّل، وما ذلك إلّا من جهة ما ذكرناه من الإطلاق الذاتيّ وكون إمكان الإطلاق تابعاً لإمكان التقييد مسلّم، إلّا أنَّ ذلك في الإطلاق اللحاظيّ، بمعنى أنّه إنّما يمكن الإطلاق اللحاظيّ إذا كان التقييد اللحاظيّ ممكناً.

أمّا الإطلاق الذاتيّ المعبّر عنه بالإطلاق القهريّ، فلا يكون إمكانه متوقّفاً على إمكان التقييد، بل إنَّ تحقّقه لازم قهريّ، لعدم إمكان التقييد، بمعنى أنّه بعد فرض عدم إمكان تقييد الحكم بخصوص صورة العلم وعدم إمكان تقييده بصورة الجهل به، فلا محيص من القول بكونه ثابتاً للذات في كلّ من الموردين، لا بمعنى أنَّ كلّاً من حالتي العلم والجهل تكون مشمولة للحكم، بحيث يكون الحكم وارداً على كلّ من الحالتين الذي هو محصّل الإطلاق اللحاظيّ في مقام

---

١. أرجع المقرّر ﷺ هذا المقطع من قوله: «قلتُ» إلى قوله: (تحته) ملحقًا بمباحث القطع الاثنين: (٢١ محرّم، ١٣٥٨هـ).

الثبوت؛ لأنَّ ذلك محال، كالتقييد بإحدى الحالتين، بل بمعنى أن يكون الحكم وارداً على الذات التي لا يمكن أن يلاحظ فيها شيء من الحالتين.

وبعبارة أُخرى يكون الحكم وارداً على الذات، وفي مرتبة وروده عليها وتعلّقه بها لا يمكن أن تلاحظ مقيّدة بشيء من تلك الحالتين، بل لا يكون الملحوظ في تلك المرتبة إلّا نفس الذات المعرّاة قهراً عن لحاظ التقييد بكلّ من الحالتين، ويتعلّق الحكم بتلك الذات، ويكون كلّ من العلم والجهل من الطوارئ والعوارض اللاحقة لتلك الذات واقعاً بعد مرتبة تعلّق الحكم بها، ولازم ذلك وجود الحكم على الذات في المرتبة السابقة على كلّ من مرتبة العلم والجهل، ويكون وجود الحكم في المرتبة السابقة كافياً في لزوم الجري على طبقه والتحرّك نحوه، و إن كان هذا الحكم العقليّ -أعني لزوم الجري على طبقه- متأخّراً في الرتبة عن ذلك، بل إنَّ لزوم الجري على طبق الحكم لا بُدَّ أن يكون متأخّراً في الرتبة عن نفس الحكم، وذلك واضح لا ريب فيه.

وبالجملة: تكون الذات في حال العلم بالحكم متعلّقة لذلك الحكم لكنّ في المرتبة السابقة على العلم، كما أنَّها بالنسبة إلى الجهل كذلك.

ومن الواضح أنَّ ذلك كافٍ في لزوم الجري على طبق الحكم لتحقّق الحكم وثبوته، غايته أنَّه ثابت للذات في المرتبة السابقة على مرتبة كونه متعلّقاً للعلم والجهل بذلك الحكم، بمعنى أنَّ مرتبة الحكم قبل مرتبة العلم والجهل المتعلّقين به، وذلك لا يكون موجباً لخروج الذات عن كونها موضوعاً ومتعلّقاً لذلك الحكم في حالتي العلم والجهل، وذلك هو ما ذكرناه[1] من الإطلاق الذاتيّ القهريّ.

ولعمري إنَّه في الحقيقة ليس بإطلاق، لكنَّه في حكم الإطلاق من حيث النتيجة، ولأجل ذلك نقول: إنَّ شمول الحكم لكلّ من الحالتين ليس بالإطلاق، بل هو بنتيجة الإطلاق، وذلك كلّه نتيجة عدم إمكان التقييد بكلّ من حالتي الجهل والعلم.

وحاصله: أنَّا إنَّما نحتاج إلى الإطلاق في الحالات التي يكون موضوع الحكم

---

١. يُنظر: صفحة (٣٤) من هذا الجزء.

قابلاً للانقسام إليها في مرتبة تعلّق الحكم به، أمّا ما لا يكون قابلاً لذلك، بل كان من طوارئ الحكم، فلا حاجة في تحقّق الحكم في مورده إلى الإطلاق، بل يكون تعلّق الحكم بذات الموضوع كافياً في ثبوت الحكم في مورده، فإنّ تحقّق الحكم في مورده عبارة أُخرى عن كونه من طوارئ الحكم، غايته: أنّ تحقّق الحكم في مورده يكون سابقاً في الرتبة على عروضه لما هو موضوع الحكم، فلا حاجة إلى الإطلاق.

في مفاد نتيجة الإطلاق التقييد

أمّا في صورة العلم فواضح، وأمّا صورة الجهل، فلأنّا لا يمكننا الالتزام بكونه رافعاً للتعميم إلّا بدليل يدلّ على ذلك.

ومن ذلك تعرف أنّ ما أورده ﷺ على الشيخ ﷺ في التمسك على التوصّلية بالإطلاق من أنّ التقييد إذا لم يكن ممكناً لم يكن الإطلاق أيضاً ممكناً.

ولا يخفى أنّ توجيه نتيجة الإطلاق بهذا الذي ذكرناه هنا ليس براجع إلى ما نقلناه[1] عن بعض الأجلّة[2] في مسألة التعبّديّ والتوصّليّ من إمكان الإطلاق اللحاظيّ بجعل مورد الحكم هو الذات الملازمة للعلم والجهل، فإنّه لا دخل له بهذا الذي ذكرناه من الإطلاق القهريّ، وقد بيّنا بطلان ذلك التوجيه هناك[3] بما لا حاجة إلى نقله هنا، فراجعه وتأمّل.

وأمّا ما أفاده الأستاذ الأعظم ﷺ هنا، وفي باب التعبّديّ والتوصّليّ[4] من بناء نتيجة الإطلاق على الجعل الثانويّ المتمم للجعل الأوّليّ فهو قابل للتأمّل، فإنّه بعد أن فرضنا عدم إمكان الإطلاق لعدم إمكان التقييد لتأخّر العلم بالحكم عن نفس الحكم، ماذا يكون المراد من ذلك الجعل الثانويّ، فإن كان هو مجرّد الإخبار والحكاية عن أنّ الحكم ثابت في كلتا الحالتين، ففيه: أنّ ذلك عبارة أُخرى عن الأخبار بكون الحكم مطلقاً بالقياس إلى كلتا الحالتين، وقد فرضنا عدم إمكانه.

---

١. يُنظر: ٣٠٦/١ من هذا الكتاب، وبدائع الأفكار في الأُصول: ٣٩٠.
٢. يُنظر: بدائع الأفكار في الأُصول: ٣٩٠.
٣. يُنظر: ٣٠٦/١ من هذا الكتاب.
٤. يُنظر: ٣٠٥/١ من هذا الكتاب.

و إن كان المراد به هو جزذلك الحكم الواقع قبل مرتبة الجهل والعلم إلى المرتبة المتأخّرة عن مرتبة الجهل والعلم، ففيه أنّ ذلك محال؛ لأنّ ما هو في مرتبة العلّة كيف يمكن سحبه إلى مرتبة المعلول؟

و إن كان المراد هو جعل حكم في هذه المرتبة مماثل للحكم السابق في المرتبة السابقة، ففيه:

أوّلاً: أنّ ذلك خلاف ما هو المشاهد بالوجدان من الأوامر العرفيّة وغيرها.

وثانياً: أنّه يلزمه اجتماع المتماثلين، وتعدّد الرتبة لا ينفع في دفع غائلة اجتماعهما، و إلّا لصحّ ذلك في ضدّ ذلك الحكم بأن يُقال: إذا علمت أو جهلت بحرمة شرب الخمر- مثلاً- وجب عليك شربه.

وثالثاً: أنّا لو سلّمنا ذلك لكان خارجاً عمّا نحن بصدده من العلم الطريقيّ بالنسبة إلى الحكم الذي تعلّق به، بل يكون من قبيل كون القطع الطريقيّ المتعلّق بحكم موضوعاً لحكم آخر، وذلك خارج عمّا نحن فيه من تصحيح إطلاق الحكم بالنسبة إلى الجهل والعلم الطريقيّ المتعلّقين به.

ورابعاً: أنّ هذا الحكم المجعول في مرتبة العلم والجهل أيضاً يكون متعلّقاً لكلّ من الجهل والعلم، فيعود فيه الإشكال، ويلزم التسلسل.

ثمّ إنّه ممّا شرحناه من إمكان إطلاق الحكم بالنسبة إلى حالتي الجهل والعلم المتعلّقين به الذي عبّرنا عنه بالإطلاق الذاتيّ القهريّ يظهر لك الوجه في إمكان تقييده بالعلم؛ إذ ليس المراد به ما هو ظاهره من التقييد اللحاظيّ ولا جرّ الحكم السابق على مرتبة العلم إلى المرتبة المتأخّرة عن العلم، ولا جعل حكم مماثل للحكم السابق، بل المراد به هو الجعل الثاني الذي يكون مرجعه إلى رفع الحكم عن الجاهل به الذي اقتضاه الإطلاق الذاتيّ رفعاً واقعيّاً؛ كي لا يكون راجعاً إلى الحكم الظاهريّ المستفاد من مثل «حديث الرفع»[1].

وبالجملة: يكون الرفع فيما نحن فيه نظير النسخ في كونه رفعاً للحكم رفعاً واقعيّاً، ويكون دليل ذلك الرفع حاكماً على الدليل الأوّل المثبت للحكم على الذات حكومة واقعيّة.

---

١. يُنظر: ٢٧٠/١ من هذا الكتاب.

لا يُقال: لو كان الأمر كذلك لأشكل الحال في صورة تحقّق العلم بالحكم، فإنّه لا بُدَّ أن يكون مسبوقاً بالجهل الموجب للقطع بعدم الحكم، وحينئذٍ فكيف يتصوّر العلم بذلك الحكم؛ إذ لا متعلّق له حينئذٍ؟![1]

لأنّا نقول: إنّ حصول العلم بالحكم بواسطة العثور على دليله يكون قهرياً، ويكفي في تصوّر متعلّق ذلك العلم في مرتبة حدوث العلم المزبور مجرّد كون ذلك الحكم لاحقاً لنفس الذات؛ إذ لا يكون المكلّف في تلك المرتبة -أعني مرتبة حدوث علمه- ملتفتاً إلى أنّه قبل حدوث هذا العلم له كان جاهلاً، وأنّ جهله موجب لعدم الحكم، فتأمّل.

و إن شئت قلت: إنّ تعلّق العلم بالحكم لا يحتاج إلى أزيد من تقدّمه على العلم رتبةً، والتقدّم الرتبيّ حاصل؛ لما عرفت[2] من تعلّق الحكم بالذات في المرتبة السابقة على العلم والجهل.

نعم، أقصى ما في البين أنّ الجهل الموجب لسقوط الحكم كان متقدّماً زماناً على العلم بالحكم، وهذا غير مضرّ فإنّ تقدّم عدم الحكم زماناً على العلم بذلك الحكم لا يخلّ بتقدّم الحكم رتبة على العلم المذكور، وأمّا كيفيّة تبليغ الجاهلين بهذا الحكم مع أنّهم لا حكم لهم، فيمكن أن يكون بتبليغ نفس الحكم أوّلاً، ثمّ بعد ذلك يرفعه عن خصوص من كان جاهلاً به، إمّا بعد العمل أو قبله، فتأمّل.

في توجيه اختصاص الأحكام بالعلم الحاصل من الكتاب والسنّة

هذا ما يمكن أن يُقال في تصوير كون رفع الحكم عن الجاهل موجباً لنتيجة تقييد الحكم بالعالم من باب نتيجة التقييد، لا من باب التقييد الابتدائيّ.

وكذلك الحال فيما لو أريد تخصيصه بخصوص القطع من طريق خاصّ كما نُسِب[3] إلى الأخباريّين، فإنّ توجيهه بما أفاده ﷺ[4] يحتاج إلى جعل ثانٍ، لكنّ يكون مرجعه إلى رفع الحكم عمّن حصّله لا من ذلك الطريق الخاصّ، وهذا هو حاصل توجيه مقالتهم ممّا أفاده ﷺ.

---

١. يُنظر: بحر الفرائد في شرح الفرائد: ٢٥١/٧.
٢. يُنظر: صفحة (٢٥) من هذا الجزء.
٣. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣١/١، وما بعدها.
٤. يُنظر: المصدر نفسه.

نعم، يتوجّه عليه ما تقدّم الإشارة إليه[1] من أنّ لازم ذلك هو كون العالم بالحكم لا من ذلك الطريق الخاص أسوء حالاً من الجاهل؛ لثبوت ذلك الحكم في حقّ الجاهل مع عدم ثبوته في حقّ العالم به، لا من ذلك الطريق الخاص.

ولا يرد على التوجيه المذكور ما قد يتوهّم من أنّه لو فرض حصول القطع بذلك الحكم، لا من الطريق المخصوص الذي هو الكتاب والسنّة يلزم منه الخلف[2]؛ لكونه قاطعاً بالحكم، مع أنّ الحكم مختصّ بغير ذلك المورد، لوضوح الجواب عن ذلك التوهّم؛ إذ لا خلف في البين، وإنّما أقصى ما في البين أن يكون قطعه بذلك الحكم جهلاً مركّباً.

ثمّ إنّا كنّا أوردنا على التوجيه المذكور بما حاصله أنّه لا يكون توجيهاً لما نحن بصدده من توجيه دعوى الأخباريّين اختصاص الأحكام بما إذا كان العلم بها مأخوذاً من الكتاب والسنّة، من جهة أنّ هذه الدعوى منهم ليست منحصرةً بخصوص أحكام خاصّة كي يمكن أن توجّه تلك الدعوى بأن تلك الأحكام مختصّة ولو بنحو نتيجة التقييد ومتمّم الجعل بما إذا حصل القطع بها من خصوص الكتاب والسنّة، بل إنّهم يدّعون ذلك في جميع الأحكام، ومن الواضح أنّه لا يمكن الالتزام بأنّ جميع الأحكام مختصّة بخصوص القاطعين فضلاً عن اختصاصها بخصوص القاطعين بها من الكتاب والسنّة، هذا حاصل ما كنّا نتخيّله سابقاً.

ولكنّ لا يخفى ما فيه؛ إذ ليس المراد من التوجيه المذكور هو تقييد جميع الأحكام الشرعيّة بالقطع الحاصل من الكتاب والسنّة كي يُقال: أنّه ضروريّ البطلان، لمنافاته لأدلّة اشتراك الأحكام بين الجاهل والعالم، بل المراد أنّه يمكن أن يُقال: أنّ الأخباريّين يدّعون دلالة الأدلّة على أنّ الشارع لا يريد أحكامه ممّن حصلها من غير الكتاب والسنّة، وإن كان مريداً لها من كلّ أحد جاهلاً كان أو عالماً بها ما لم يكن علمه بها حاصلاً من غير الكتاب والسنّة.

ومن الواضح أنّ هذا التوجيه لا يلزمه الالتزام بتقييد الأحكام بخصوص

---

١. يُنظر: صفحة (٣٢) و ما بعدها من هذا الجزء.

٢. يُنظر: فوائد الأُصول: ٥٧١، وما بعدها.

القاطعين بها من الكتاب والسنّة، بل ليس هو إلّا عبارة عن رفع أحكامه ممّن حصل له القطع بها من غير الكتاب والسنّة.

نعم، يرد عليه أنّه لا دليل على هذا الرفع، لكنّ عدم الدليل عليه لا ينافي إمكانه الذي هو المطلوب في هذا المقام، لكن يرد عليه ما أشرنا إليه[1].

وحاصله أنّ دعوى كون العالم بالحكم الشرعي من غير الكتاب والسنّة، لا يكون ذلك الحكم مراداً منه للشارع مع كونه مراداً من الجاهل به، بحيث يكون العلم بالحكم من ذلك الطريق موجباً لارتفاع الحكم في حقّه، فيكون أسوء حالاً من الجاهل، لا تخلو من غرابة، بل يمكن أن يُقال: إنّه ضروريّ البطلان.

ألا ترى: أنّه لو فرضنا أنّ شخصاً بنى على أنّ الطلاق موجب للفرقة، لكنّ لم يأخذ ذلك من الكتاب والسنّة، و إنّما علم به من جهة قياس الطلاق على الفسخ، أترى أنّ طلاقه وطلاق مقلّديه لا يكون بحسب الواقع موجباً للفرقة، لعدم أخذه هذا الحكم وهو كون الطلاق موجباً للفرقة من الكتاب والسنّة.

وهكذا لو فرضنا أنّ شخصاً بنى على وجوب الكفّارة على من شرب الماء عمداً في نهار الصوم الرمضانيّ، ولم يأخذ ذلك من الكتاب والسنّة، لكنّه حصل له القطع به من جهة قياسه على الأكل، لا تكون الكفّارة واجبة عليه واقعاً، كلّا ثمّ كلّا لا أظنّ أحداً يتفوّه بذلك من الأخباريّين ولا من غيرهم.

وهكذا لو بنى على وجوب الزكاة في الزبيب، لكنّ لم يأخذه من الكتاب والسنّة، بل أخذه وقطع به من القياس على التمر، إلى غير ذلك من الأحكام الشرعيّة الواقعيّة التي نفرض عدم أخذها من الكتاب والسنّة، ونفرض حصول القطع بها من القياس ونحوه.

وهكذا الحال فيما بنى عليه الأستاذ الأعظم ﷺ فيما لو حصل القطع من الطرق غير المألوفة مثل «الرمل»، و«الجفر»، و«الرؤيا» ونحوها، وكذلك الحال في قطع القطّاع[2].

ومن ذلك كلّه تعرف الإشكال فيما أفاده الشيخ ﷺ، فيما أفاده ثانياً في الردّ

---

١. يُنظر: صفحة (٣٨) و ما بعدها من هذا الجزء.

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٦١.

على الأخباريّين، بقوله: «إلّا أن يدّعى أنّ الأخبار المتقدّمة وأدلّة وجوب الرجوع إلى الأئمّة صلوات الله عليهم أجمعين تدلّ على مدخليّة تبليغ[١]، وبيانه في طريق الحكم، وأنّ كلّ حكمٍ لم يعلم بطريق السماع عنهم عليهم السلام ولو بالواسطة، فهو غير واجب الإطاعة...» إلخ[٢]، وكذا قوله قدس سره فيما أفاده بطريق الاعتراض على نفسه من قِبَل الأخباريّين ما نصّه: «فكلّ حكمٍ لم يكن الحجّة واسطةٌ في تبليغه لم يجب امتثاله، بل يكون من قبيل: «اسكتوا عمّا سكت الله عنه»[٣]؛ فإنّ معنى سكوته عنه عدم أمر أوليائه بتبليغه، وحينئذٍ فالحكم المنكشف بغير واسطة الحجّة مُلغىً في نظر الشارع، وإن كان مطابقاً للواقع... إلخ»[٤]. فإنّ أمثال هذه الكلمات لا معنى لها إلّا على ما أفاده الأستاذ قدس سره من رفع الحكم الذي حصل القطع به من غير طريق الكتاب والسنّة.

نعم، ما نقلناه[٥] ثانياً عنه قدس سره يمكن توجيهه بما لا يرجع إلى ما أفاده الأستاذ قدس سره بأن يُقال: إنّ مراده رفع الحكم الذي لم يبلغه الحجّة، لا رفع الحكم الذي حصل القطع به من غير طريق الحجّة وإن كان قد بلغه الحجّة، فتأمّل، فيكون الحاصل أنّ تبليغ الحجّة شرط في فعليّة الحكم، فيكون خارجاً عمّا أفاده الأستاذ قدس سره من رفع الحكم الذي حصل القطع بفعليّته، الذي لازمه أنّ الحجّة قد بلغه، لكنّ لم يحصل القطع به من طريق الكتاب والسنّة.

وحاصل ذلك هو توجيه مقالة الأخباريّين بأنّ الأحكام الواقعيّة لا أثر لها ما لم تصل إلى درجة الفعليّة التي هي درجة التبليغ، والمفروض أنّ التبليغ منحصر بالكتاب والسنّة، فلا أثر للحكم الواقعيّ الذي حصل القطع به من غير الكتاب والسنّة.

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (التبليغ).

٢. فرائد الأُصول: ١/: ٦٢.

٣. لم نعثر عليه بعينه، نعم، ورد في نهج البلاغة هكذا: «وسكت عن أشياء، ولم يدعها نسياناً، فلا تتكلّفوها»، نهج البلاغة، الحكمة: ١٠٥، نعم ورد في عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ٣/١٦٦، ح٦١، من دون كلمة (عنه).

٤. فرائد الأُصول: ١/: ٥٨.

٥. يُنظر: صفحة (٤٠) من هذا الجزء.

وفيه:

أوّلاً: أنّا نمنع انحصار التبليغ بالكتاب والسنّة، فإنّ حكم العقل بتحقّق الحكم كافٍ في وصوله إلى المكلّف، ولعلّ ذلك هو المراد من قول بعضهم في العقل الفطريّ أنّه حجّة من حجّج الملك العلّام[1].

وثانياً، وهو العمدة: أنّ الدليل العقليّ على ثبوت الحكم كاشف عن صدور التبليغ به من الكتاب أو السنّة، وذلك بمعونة ما ثبت من أنّ النبيّ ﷺ، وأوصياءه عليهم السلام قد بلّغوا جميع الأحكام، وهذا مأخوذ من كلام الشيخ ﷺ[2].

ولكن يرد عليه ما دلّ من الأخبار الكثيرة من وجود أحكام كثيرة مخزونة عندهم عليهم السلام إلى ظهور وليّ الأمر عجّل الله فرجه وجعل أرواحنا فداه، وبناءً عليه فلا يكون القطع الحاصل من دليل العقل ملازماً لكون ذلك الحكم المقطوع قد صدر التبليغ به إلّا إذا كان على نحو بحيث يحصل له من ذلك الدليل العقليّ القطع بالحكم الواقعيّ والقطع بأنّ ذلك الحكم قد صدر تبليغه من الحجّة، ولا أظنّ أنّ الأخباريّين يمنعون من لزوم العمل بذلك.

أمّا إذا لم يحصل له إلّا مجرّد القطع بالحكم من دون القطع بأنّه قد صدر التبليغ به من الحجّة، فيمكن المنع من لزوم العمل به؛ لأنّ ذلك ملازم للشكّ في تبليغ الحجّة الذي هو عبارة أُخرى عن الشكّ في فعليّة ذلك الحكم.

ولا يخفى أنّه لا يرد على هذا التوجيه ما تقدّم ذكره[3] من أنّ لازمه هو أنّه لا حكم لذلك القاطع، بل أقصى ما فيه أنّ هذا الحكم الذي قطع به لا من الكتاب والسنّة يكون مورد الشكّ في فعليّته مع الاعتراف بثبوت حكم واقعيّ فعليّ في حقّه.

كما أنّه لا يرد عليه أنّه محتاج إلى إقامة الدليل؛ لأنّ هذه المقدّمة، وهي أنّه لا أثر للحكم الواقعيّ ما لم يصل إلى درجة التبليغ كافية في الدليل عليه.

نعم، لا بُدّ لها من ضمّ المقدّمة الأُخرى، وهي انحصار التبليغ بالكتاب والسنّة، وهذه المقدّمة غير بعيدة؛ لأنّ المراد من التبليغ هو الإعلان بالحكم

---

١. يُنظر: الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: ١/ ١٢٦، وما بعدها.

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ١/ ٦١.

٣. يُنظر: صفحة (٤١) من هذا الجزء.

وصيرورة المولى بصدد تحصيل ذلك الحكم.

ومن الواضح أنَّ هذه المرتبة -أعني مرتبة الإعلان وصيرورة المولى بصدد التحصيل- لا يكفي فيها الحكم العقليّ، إلّا إذا كان بحيث يمكن الاعتماد عليه في حصول ما كان المولى بصدد[1] من الإعلان بالحكم وتحصيله من المكلّفين، وذلك لا يكون إلّا إذا كان الحكم العقليّ حاصلاً لنوع المكلّفين، وهو ما يعبّر عنه بكونه فطريّاً، ولا ريب في ندرته، بل يمكن القطع بعدم تحقّقه في ما نحن فيه من مورد الأحكام الشرعيّة، كما هو المشاهد لمن سبر الفقه، فإنّه لا يجد فيه مسألة يكون الدليل على الحكم الشرعيّ فيها هو محض الدليل العقليّ.

وأمّا قاعدة الملازمة، فهي فرض صرف، فأين المسألة التي استقلّ العقل بالحكم فيها، بحيث يكون ذلك الحكم العقليّ كاشفاً عن الحكم الشرعيّ، ويكون ذلك الحكم العقليّ كافياً في ثبوت ذلك الحكم الشرعيّ حتّى في مثل «قبح الظلم»، فإنّه مضافاً إلى تصرّف الشارع المقدّس في موارده ممّا يكون قد خرج عن قبح الظلم حكماً أو موضوعاً بواسطة الطوارئ والعوارض، مثل «باب معاملاته مع الكافر الحربيّ»[2]، ومثل أمره بإخراج الكافر[3] عن الجزيرة[4] الذي ظاهره لزوم إخراجهم منها حتّى مع عدم تعدّيهم على المسلمين، بل مثل: «حلّيّة الذبح والصيد»، فإنّه من الظلم بنظر جملة من العقلاء، وهو مباح شرعاً لأمور هناك تخرجه عن كونه ظلماً قبيحاً إخراجاً موضوعيّاً أو إخراجاً حكميّاً، هذا حال المستقلّات العقليّة.

وأمّا الوساوس الشيطانيّة من القياسات والأمور الاستحسانيّة، فهي أخسّ وأحقر من أن تكون كاشفة عن الأحكام الشرعيّة، وهكذا الحال في مثل «الجفر»، «والرمل»[5] ونحوه من الأطياف، وغيره من الأمور الخياليّة.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (بصدده).

٢. يُنظر: من لا يحضره الفقيه: ٢٧٨/٣، كتاب المعيشة، باب الربا، ح٤٠٠٢.

٣. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (الكفّار).

٤. يُنظر: تقريب المعارف: ٣١٩.

٥. قوله: (والرمل) من نسخة (ب).

وأمّا عبارة الشيخ ﷺ، فيمكن أن توجّه على وجه لا يرد عليها أنّ هذا المثال خارج عمّا هو بصدده من القطع الموضوعيّ، ولا تحتاج إلى ما أفاده ﷺ من كون مقالة الأخباريّين من قبيل القطع الموضوعيّ بنحو متمّم الجعل الذي أفاده ﷺ، وذلك بأن يُقال: ليس المراد بالحكم في قوله ﷺ: «وقد يدلّ دليل الحكم»[1] هو الحكم الشرعيّ الذي كان بزعم الأخباريّين مقيّداً بما إذا حصل القطع به من الكتاب والسنّة، أو أنّ حجّيّة القطع المتعلّق به تكون مقيّدة بذلك، بل المراد بالحكم هو جواز العمل بالقطع في الشرعيّات، فإنّه حكم من الأحكام يكون موضوعه هو القطع المتعلّق بأمر شرعيّ، وهذا الحكم يكون مقيّداً بما إذا كان القطع بذلك الأمر الشرعيّ حاصلاً من الكتاب والسنّة، دون ما إذا كان حاصلاً من دليل العقل، فإنّ القطع الناشئ عن الدليل العقليّ لا يجوز العمل به، وإنّما يكون الحكم المذكور مقيّداً بما ذكر بناءً على مذهب الأخباريّين من أنّ جواز العمل بالقطع المتعلّق بالشرعيّات مختصّ بما إذا كان القطع المذكور حاصلاً من الكتاب والسنّة.

أمّا بناءً على ما هو الحقّ، والمختار من جواز العمل ولزوم الجري على طبق القطع من أيّ سبب حصل، فلا يكون هذا الحكم -أعني جواز العمل- مختصّاً بما ذكر، بل يكون جارياً في كلّ قطع من أيّ سبب حصل، والضمير في قوله: «بشرط حصول القطع به»[2] راجع إلى لفظ «الشيء»، لا إلى الحكم في قوله: «وقد يدلّ دليل الحكم»[3]، والمراد بالشيء في قوله: «على ثبوته لشيءٍ»[4] هو أحد الأمور الشرعيّة التي يتعلّق القطع بها المحكوم بجواز العمل به.

---

١. فرائد الأُصول: ١/٣٢.

٢. المصدر نفسه.

٣. المصدر نفسه.

٤. المصدر نفسه.

لا يُقال: إنّما يتمّ توجيه العبارة بما ذكرت لو كان جواز العمل بالقطع المتعلّق بالشرعيّات حكماً شرعيّاً، ليكون القطع المذكور حينئذٍ موضوعاً لذلك الحكم الشرعيّ، فيدخل في القطع الموضوعيّ.

لكنّ الجواز المذكور ليس بحكم شرعيّ، بل هو عقليّ صرف، وليس هو إلّا عبارة عن أثر الحجّيّة، وحينئذٍ فمن أين هذا الحكم الشرعيّ حتّى يكون القطع المذكور موضوعاً له ليدخل في القطع الموضوعيّ؟

لأنّا نقول: إنّ كون القطع موضوعيّاً لا ينحصر بما إذا كان موضوعاً لحكم شرعيّ، بل يكون القطع موضوعيّاً أيضاً وإن كان موضوعاً لحكم عقليّ.

ألا ترى أنّه ﷺ قد مثّل للقطع الموضوعيّ الذي كان مطلقاً، ولم يكن مقيّداً بسبب خاصّ بوجوب إطاعة العبد وامتثاله لما علم أنّه قد أمره به سيّده مع أنّ وجوب الإطاعة عقليّ صرف كما صرّح به ﷺ[1].

والحاصل: أنّه ﷺ بصدد بيان أنّ الحكم الذي أخذ القطع موضوعاً له، يمكن أن يكون مطلقاً غير مقيّد بخصوص قطع خاصّ، ويمكن أن يكون مقيّداً بخصوص قطع خاصّ، سواء كان ذلك الحكم حكماً عقليّاً، أو كان حكماً شرعيّاً، بل إنّه ﷺ مثّل لكلّ من القطع الموضوعيّ المطلق، والقطع الموضوعيّ المقيّد بمثال يكون الحكم فيه عقليّاً، ومثال يكون الحكم فيه شرعيّاً، فالمثال الذي يكون الحكم فيه عقليّاً للقطع المطلق هو ما ذكره من حكم العقل بحسن امتثال ما قطع أنّه أمر به المولى ويقبح عصيانه، والمثال الذي يكون فيه الحكم شرعيّاً هو ما ذكر من مثال العلم بالخمريّة بالنسبة إلى النجاسة.

ومثال الحكم العقليّ للقطع المقيّد هو ما ذكره من جواز العمل بالقطع

---

١. فرائد الأُصول: ٣٢/١.

في الشرعيّات بناءً على ما ذهب إليه بعض الأخباريّين من اختصاص القطع المذكور بما إذا كان ناشئاً عن الكتاب والسنّة.

ومثال الحكم الشرعيّ للقطع المقيّد هو ما ذكره من جواز عمل القاضي بما ثبت عنده من حقوق الله تبارك وتعالى، فإنّه مختصّ بما إذا كان ثبوت ذلك عنده من الموازين المقرّرة في كتاب القضاء، دون ما إذا كان ثبوته بعلمه.

استطراد في أخذ القطع موضوعاً للحكم

ثمّ استطرد في التمثيل بما لو كان قطع شخص موضوعاً لحكم في حقّ شخص آخر، فإنّه رُبّما كان القطع المذكور مقيّداً بما إذا كان حاصلاً من سببٍ خاصّ كما في وجوب رجوع العامّيّ إلى المجتهد العالم بالحكم فيما علمه من الحكم، فإنّ ذلك مقيّد بما إذا كان علمه به ناشئاً عن الموازين المقرّرة للمجتهد، دون ما إذا كان ناشئاً عن مثل «الجفر» و«الرمل» ونحوهما، ومثل «قبول الشهادة» إذا كان الشاهد عالماً به عن حسّ لا عن حدس.

وأمّا مثال رجوع العامّيّ إلى الفاسق أو المجتهد غير الإماميّ، فليس من قبيل تقييد القطع بما إذا كان من سبب خاصّ، بل هو من قبيل التقييد بكون القاطع شخصاً خاصّاً.

وحاصل الأمر أنّ الشيخ ﷺ في أثناء كلامه على القطع الموضوعيّ، وأنّ المتّبع في إطلاقه وتقييد[1] هو دليل ذلك الحكم الذي أخذ القطع موضوعاً له، وبعد أن ذكر مثالين للقطع الموضوعيّ كان القطع فيهما مطلقاً غير مقيّد بسبب خاصّ، ولا بقاطع خاصّ، قال ما نصّه: «وقد يدلّ دليل ذلك الحكم على ثبوته لشيءٍ بشرط حصول القطع به من سببٍ خاصّ، أو شخصٍ خاصّ، مثل ما ذهب إليه بعض الأخباريّين من عدم جواز العمل في الشرعيّات بالعلم

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (وتقييده).

الغير الحاصل من الكتاب والسنّة، كما سيجيء»[1] انتهى كلامه رفع مقامه.

والظاهر أنَّ هذا المثال لا يمكن أن يكون مثالاً للقطع الطريقيّ، فإنَّه وإن أمكن تقييد القطع الطريقيّ بنحو نتيجة التقييد بأن يكون ما يُوجب تضييق الدائر من قبيل متمّم الجعل، إلّا أنَّ ذلك غير ممكن هاهنا، فإنَّ الشيخ ﷺ صرّح في صدر كلامه باستحالة تقييد القطع الطريقيّ بسبب خاصّ، وأنَّ النهي عن العمل به يكون تناقضًا[2]، مع أنَّ توجيه ذلك بكونه من قبيل نتيجة التقييد لا يكون على الظاهر موافقاً لما يدّعيه الأخباريّون، فإنَّهم يدّعون ذلك في جميع موارد القطع بالأحكام الشرعيّة، والظاهر أنَّه لا يمكنهم الالتزام بأنّ جميع الأحكام مختصّة، ولو بنحو نتيجة التقييد بخصوص من قطع بها من الكتاب والسنّة على وجه يكون القاطع بها من غير هذين الطريقيّين فضلاً عن الجاهل بها غير مكلّف أصلاً، بل قد عرفت أنَّه لو كان ذلك من مجرّد رفع الحكم عمّن قطع به لا[3] من الكتاب والسنّة، لكان ذلك واضح البطلان أيضاً؛ لما عرفت من أنَّ لازمه هو عدم الحكم الواقعيّ في حقّ من قطع به لا من الكتاب والسنّة، وهو ضروريّ البطلان، فلا يتمّ ما أفيد من أنَّه لا يرد على الأخباريّين سوى المطالبة بالدليل.

وحينئذٍ، فالأولى أن يُقال في توجيه كلام الشيخ ﷺ أنَّه ليس المراد بالحكم في قوله: «وقد يدلّ دليل ذلك الحكم»[4] هو الحكم الشرعيّ الذي كانت حجّيّة القطع به بزعم الأخباريّين مقيّدة بما إذا كان القطع به حاصلاً

---

١. فرائد الأُصول: ٣٢/١.

٢. يُنظر: المصدر نفسه.

٣. قوله: (لا) غير موجود في نسخة (ب).

٤. فرائد الأُصول: ٣٢/١.

من الكتاب أو السنّة، بل المراد بالحكم المذكور هو نفس جواز العمل بالقطع في الشرعيّات، فإنّ الجواز المذكور حكم من الأحكام يكون موضوعه هو القطع المتعلّق بأمر شرعيّ، وهذا الحكم يكون مقيّداً بما إذا كان القطع حاصلاً من الكتاب أو السنّة بناءً على مسلك الأخباريّين.

غاية الأمر أنّ هذا الحكم ليس بحكم شرعيّ، بل هو حكم عقليّ، وكون القطع موضوعاً لحكم من الأحكام لا ينحصر بما إذا كان ذلك الحكم شرعيّاً، فإنّه ﷺ قد مثّل للقطع الموضوعيّ الذي كان مطلقاً وغير مقيّد بسبب خاصّ بلزوم إطاعة العبد، وامتثال ما علم أنّ مولاه قد أمره به، مع أنّ وجوب الإطاعة أمر عقليّ لا شرعيّ.

وعلى هذا، فيكون الحاصل من مجموع كلامه ﷺ أنّه بصدد بيان أنّ القطع الموضوعيّ يمكن أن يكون مطلقاً، ويمكن أن يكون مقيّداً بسبب خاصّ، والحكم في كلّ منهما تارةً يكون حكماً شرعيّاً، وأخرى يكون حكماً عقليّاً، فتكون الصور أربعاً.

وقد مثّل لكلّ واحدة منها بمثال، فمثال الصورة التي يكون الحكم فيها عقليّاً، ويكون القطع الموضوعيّ مطلقاً، هو ما ذكره من حكم العقل بحسن امتثال ما قطع به العبد أنّه أمره به المولى ويقبح عصيانه.

ومثال الصورة التي يكون الحكم فيها شرعيّاً مع كون القطع الموضوعيّ مطلقاً، هو ما ذكره من مثال العلم بالخمريّة بالنسبة إلى النجاسة على رأي بعضهم[1].

ومثال الصورة التي يكون الحكم فيها عقليّاً مع كون القطع الموضوعيّ مقيّداً بسبب خاصّ هو ما ذكره من جواز العمل بالقطع في الشرعيّات، بناءً

---

١. يُنظر: الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: ٢٤٩/٥.

على ما ذهب إليه بعض الأخباريّين من اختصاص القطع المذكور بما إذا كان ناشئاً من الكتاب أو السنّة، فإنّ الجواز المذكور حكم عقليّ، وموضوعه هو القطع المقيّد بكونه حاصلاً من الكتاب والسنّة، فيكون مراده بالحكم في قوله: «وقد يدلّ دليل الحكم على ثبوته للشيءِ بشرط حصول القطع به...» إلخ[1] هو نفس جواز العمل بالقطع المتعلّق بالشرعيّات لا الشرعيّات نفسها، والمراد بالشيء في قوله: «على ثبوته للشيءِ» هو أحد الأمور الشرعيّة، والضمير في قوله: «بشرط حصول القطع به» راجع إلى الشيء لا إلى الحكم.

نعم، يرد على الأخباريّين حينئذٍ أنّ الشرعيّات المذكورة في مورد حصول القطع بها من غير الكتاب والسنّة إن كانت مرادة للشارع لم يجتمع ذلك مع المنع من جواز العمل بها؛ لأنّ ذلك بمنزلة أن نقول: إنّ الصوم -مثلًا- واجبٌ مرادٌ للشارع فعلاً لكنّ العقل يحكم بعدم جواز العمل به، وإن لم تكن الشرعيّات المذكورة مرادة للشارع في حال حصول القطع من غير الكتاب والسنّة كان ذلك عبارة أُخرى عن تقيّدها، بأن لا يكون حصول القطع بها من غير الكتاب والسنّة، وذلك لا يمكن إلّا بارتكاب نتيجة التقييد في تلك الأحكام الشرعيّة.

لكنّ لا يرد على الشيخ أنّ هذا خارج عمّا هو محلّ الكلام من القطع الموضوعيّ؛ إذ ليس غرضه التمثيل بالقطع بالنسبة إلى تلك الشرعيّات كي يُقال: إنّه طريقيّ محض، بل غرضه التمثيل بالقطع المذكور بالنسبة إلى حكم العقل بلزوم العمل بالشرعيّات، فإنّ القطع المذكور بالقياس إلى ذلك الحكم العقليّ لا يكون إلّا موضوعيّاً.

ومثال الصورة التي يكون الحكم فيها شرعيّاً مع كون القطع الموضوعيّ

---

١. فرائد الأُصول: ١/٣٢.

مقيّداً بسبب خاصّ هو ما ذكره من جواز عمل القاضي[١] بما ثبت عنده من حقوق الله تبارك وتعالى، فإنّ الثبوت فيه يكون موضوعاً لجواز العمل، وهو مقيّد بما إذا كان ثبوت ذلك عنده من الموازين المقرّرة في كتاب القضاء دون ما إذا كان ثبوت ذلك بعلمه.

ثمّ إنّه ﷺ استطرد في التمثيل بما لو كان قطع شخص موضوعاً لحكم في حقّ شخص آخر، فإنّه ربّما كان القطع المذكور مقيّداً بما إذا كان حاصلاً من سبب خاصّ كما في رجوع العامّيّ إلى المجتهد العالم بالحكم، فإنّه مقيّد بما إذا كان علمه به ناشئاً عن الموازين المقرّرة للمجتهد دون ما إذا كان ناشئاً عن مثل «الجفر» و«الرمل» ونحوهما، ومثل «قبول الشهادة» إذا كان الشاهد عالماً بما شهد به عن حسّ لا عن حدس.

وأمّا ما ذكره ﷺ من مثال رجوع العامّيّ إلى المجتهد الفاسق، أو غير الإماميّ، فليس من قبيل تقييد القطع بما إذا كان من سبب خاصّ، بل هو من قبيل التقييد بكون القاطع شخصاً خاصًّا[٢][٣].

في قيام الأمارات والأُصول مقام القطع

المبحث الأوّل في كون حجيّة القطع منجعلة

والذي[٤] ينبغي أن نجعل الكلام على القطع مرتّباً على مباحث:

الأوّل: ما تقدّم[٥] من بيان كون حجّته[٦] منجعلة لا مجعولة.

---

١. فرائد الأُصول: ١/ ٣٢.

٢. هذا المقطع من قوله: «ثمّ إنّه ﷺ» بعينه قد مرّ في صفحة (٤٦) من هذا الجزء، والظاهر أنّ المقرّر ﷺ أعاده لمزيد توضيح، فلاحظ.

٣. تعطّل الدرس في هذا الأسبوع من جهة عارضة مزاجيّة عرضت له (دام ظلّه)، وكان الشروع ليلة السبت الثالث من شهر ربيع الثاني، إلّا أنّه كان في هذه الليلة إعادة لما سبق.

٤. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث، الأحد: (٤ ربيع الثاني، ١٣٤٨هـ).

٥. يُنظر: صفحة (١٧) من هذا الجزء.

٦. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (حجّيّته).

المبحث الثاني في تقسيم القطع إلى الطريقيّ والموضوعيّ

الثاني: ما تقدّم[1] من تقسيمه إلى القطع الطريقيّ، والقطع الموضوعيّ، وتقسيم الثاني إلى ما يكون جزء الموضوع أو تمامه، وكلّ منهما إلى ما يكون مأخوذاً بنحو الصفتيّة، وما يكون مأخوذاً على نحو الطريقيّة.

وينبغي أن يعلم أنّ كلامنا في كون القطع موضوعاً أو طريقاً صرفاً إنّما هو بالنسبة إلى الأحكام الشرعيّة دون الأحكام العقليّة، وحينئذٍ فموضوعيّة القطع بالتكليف بالنسبة إلى حكم العقل بلزوم الإطاعة والمنع عن المعصية خارج عن محلّ الكلام، وهكذا بالنسبة إلى ما يحكم العقل بحسنه أو بقبحه من الأفعال المقيّدة بالعلم، مثل «حسن الإحسان» و«قبح الظلم والعدوان».

وبعد أن ظهر لك أنّ محلّ الكلام هو القطع في مورد الأحكام الشرعيّة، فنقول: إنّ القطع، إمّا أن يكون متعلّقاً بموضوع أو يكون متعلّقاً بحكم، فإن كان متعلّقاً بموضوع، فتارةً يكون الحكم الشرعيّ مترتّباً على نفس ذلك الموضوع، فيكون القطع طريقاً محضاً، وأخرى يكون الحكم الشرعيّ مترتّباً على الموضوع المعلوم، فيكون العلم جزءاً لذلك الموضوع، أو يكون تمام الموضوع.

وذلك الحكم إمّا أن يكون متعلّقاً بذلك المعلوم بما أنّه معلوم، -كما لو قلنا: إنّ نجاسة البول مرتّبة على البول المعلوم البوليّة- وإمّا أن يكون حكماً آخر معلّقاً على حصول ذلك القطع، كأن يُقال: إذا قطعت ببوليّة شيء وجب عليك التصدّق بدرهم، كما يتّضح مثال ذلك في باب المسافة، فإنّ وجوب قصر الصلاة معلّق على إحراز المسافة.

وأمّا لو كان القطع متعلّقاً بحكم شرعيّ، فتارةً لا يترتّب على ذلك القطع شيء سوى كونه كاشفاً عن ذلك الحكم، فيكون القطع حينئذٍ طريقاً صرفاً

---

١. يُنظر: صفحة (٢٠) من هذا الجزء.

كما هو الحال في أغلب الأحكام، وأخرى يترتّب على ذلك القطع حكم آخر غير ذلك الحكم الذي تعلّق به، كأن يُقال: «إذا قطعت بوجوب صلاة الظهر -مثلاً- وجب عليك التصدّق بدرهم»، فيكون القطع موضوعاً بالنسبة إلى ذلك الحكم، إمّا على نحو تمام الموضوع أو على نحو جزء الموضوع.

وهل يمكن أن يكون القطع المتعلّق بحكم شرعيّ قيداً في نفس ذلك الحكم الذي تعلّق به أم لا يعقل فيه ذلك، لكونه موجباً للدور؟ فلا يمكن أن يكون الحكم الذي تعلّق القطع به مقيّداً بذلك القطع، كما لا يمكن أن يكون بالقياس إليه مطلقاً؛ لأنّ العلم والجهل بذلك الحكم من التقسيمات اللاحقة للمكلّف بعد طروّ ذلك الحكم عليه، فلا يُعقل أن يكون الحكم مطلقاً بالقياس إليها، فإنّ الإطلاق إنّما يتصوّر بالنسبة إلى التقسيمات اللاحقة للموضوع مع قطع النظر عن طروّ الحكم عليه.

وفيه: أنّ الإطلاق والتقييد اللحاظيّين، وإن كانا غير معقولين بالنسبة إلى مثل تلك التقسيمات، إلّا أنّا قد حقّقنا في محلّه[1] في باب التوصّليّ والتعبّديّ إمكان التعميم والتخصيص بالنسبة إليها بنحو نتيجة الإطلاق والتقييد، وبنحو متمّم الجعل، كما ثبت من الأدلّة الخارجيّة اشتراك التكليف وشموله للعالم والجاهل، وكما ثبت بالخصوص من الأدلّة الخارجيّة أيضاً اختصاص وجوب القصر* بمن علم به دون من كان جاهلاً به، فهذا الدليل يكون بالنسبة إلى قاعدة الاشتراك مخصّصاً لها بما عدا مورده، أعني وجوب القصر.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّ مسألة الجهل بالجهر والإخفات، ومسألة الجهل بالقصر والإتمام، لا يكفي فيها ما أفاده هنا ﷺ من الالتزام بنتيجة التقييد، إلّا إذا قلنا

---

١. يُنظر: ١/٣١٦ من هذا الكتاب.

وإذا تبيّن لك أنّه يمكن جريان نتيجة الإطلاق والتقييد بالنسبة إلى العلم بالحكم يظهر لك إمكان كون القطع الخاصّ الناشئ عن السبب الخاصّ، كالقطع الحاصل من القياس مانعاً عن الحكم على وجه يكون الحكم مقيّداً بعدم حصول العلم به من القياس، وذلك قد وردت به* الأدلّة المانعة عن العمل بالقياس.

ونظير ذلك ما ادّعاه الأخباريّون من المنع عن العمل بالأحكام التي حصل القطع بها من غير الكتاب والسنّة، وسيأتي[1] إن شاء الله تعالى عدم ثبوت الدليل على ذلك على وجه يكون موجباً لتخصيص قاعدة الاشتراك.

نعم، يمكن دعوى الإجماع على عدم جواز العمل بالحكم الشرعيّ فيما لو كان العلم به، وإحرازه حاصلاً من غير الطرق المألوفة في باب الاجتهاد، مثل «الجفر»، ونحوه من الطرق غير المتعارفة في باب استنباط الأحكام الشرعيّة، فإنّ جميع ما ثبت من ذلك يكون من قبيل تخصيص الحكم بنحو نتيجة التقييد، بأن لا يكون العلم به حاصلاً من السبب الكذائيّ، فتأمّل.

بعدم العقاب على المخالفة، أمّا إذا قلنا باستحقاق العقاب على ذلك، فلا بُدَّ في تصحيحها من ارتكاب طريقة أُخرى كما حقّق في محلّه[2].

* **قلتُ:** وليس من ذلك حديث «أبان»[3] الوارد في ديّة أصابع المرأة، كما يظهر من بعض التحريرات[4]، فإنّ ذلك من باب عدم الحكم واقعاً، لا من باب عدمه بالنسبة إلى من حصّله من طريق القياس.

---

١. يُنظر: صفحة ٤٥٣ من هذا الجزء.

٢. يُنظر: ٤٥٤/١ و ما بعدها من هذا الكتاب.

٣. يُنظر: الكافي: ٢٩٩/٧، كتاب الديات، باب الرجل يقتل المرأة والمرأة تقتل الرجل وفضل دية الرجل على دية المرأة في النفس والجراحات، ح٦.

٤. يُنظر: فوائد الأُصول: ١٣/٣.

المبحث الثالث: في قيام الطرق وبعض الأُصول مقام العلم بأحد أقسامه[1] المتقدّمة، وينبغي أن يعلم أنّ المراد من بعض الأُصول هو الإحرازيّة -أعني الأُصول المتكفّلة للتنزيل- الحاكمة بالبناء على أحد طرفي الشكّ و إلغاء الطرف الآخر، كالاستصحاب ونحوه من الأُصول المتكفّلة للتنزيل، دون ما لم يكن متكفّلاً لذلك، مثل «أصالة البراءة» ونحوها ممّا يكون حكماً على نفس الشكّ من دون تعرّض للحكم بإزالته.

ثمّ إنّ الكلام في قيام الأمارات وبعض الأُصول مقام القطع يكون في مقامين:

الأوّل: في قيامها مقام القطع الطريقيّ[2].

الثاني: في قيامها مقام القطع الموضوعيّ[3].

أمّا المقام الأوّل: فلا إشكال فيه، ولا شبهة تعتريه، فإنّ نفس دليل الحجّيّة يكون كافياً في قيامها مقام ذلك القطع.

مقدّمة في بيان المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض

وتوضيحه علميّاً يتوقّف على تمهيد مقدّمة وهي:

أنّ أهل المعقول قسّموا المعلوم إلى ما هو معلوم بالذات، وما هو معلوم بالعرض، ومرادهم بالأوّل هو الصورة التي تُوجدها النفس في صقعها الداخليّ المنتزعة عمّا في الخارج.

والمراد بالثاني هو نفس ما هو خارج عن ذلك الصقع باعتبار انطباق تلك الصورة عليه وعدم انطباقها، فإنّ تلك الصورة معلومة للنفس بالذات، وما في الخارج يكون معلوماً لها بالعرض بواسطة انطباق تلك الصورة عليه، ومحصّل انطباق تلك الصورة على ما في الخارج هو انكشافه بها.

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (الأقسام).

٢. يُنظر: التعليقة على فرائد الأُصول (للكجوريّ): ٥، وكفاية الأُصول: ١٧/٢، وما بعدها.

٣. يُنظر: فرائد الأُصول: ٦/١.

وبعد هذه المرتبة -أعني أنّه بعد أن انكشف للنفس ذلك الذي هو في الخارج- تحصل مرتبة ثالثة وهي مرتبة عقد القلب، ويعبّر عنها بالاعتقاد، وكأنّ من فسّر العلم بالاعتقاد قد نظر إلى هذه المرتبة، وهذه المرتبة هي محطّ التشريع الذي هو عبارة عن عقد القلب على ما ليس بواقع، واعتقاد أنّه هو الواقع مكابرة وعتوّاً من باب جحد القلب وتيقّن النفس المعبّر عنه في القرآن: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾[1].

ويتفرّع على هذه المرتبة أنّ ذلك الخارجيّ إن كان ممّا ينفر عنه تحقّق النفرة عنه، وإن كان ممّا يرغب فيه تحقّق الميل إليه والسعي نحوه.

فالمرتبة الأولى للعلم هي تلك الصورة التي تُوجدها النفس في صقعها الداخليّ، وهذه جهة تكوينيّة لا يتعلّق بها التصرّف الشرعيّ.

والمرتبة الثانية هي مرتبة انطباق تلك الصورة على ما في الخارج وانكشافه بها، وهذه المرتبة وإن كانت لازماً ذاتياً للقطع، إلّا أنّها قابلة للتصرّف الشرعي، بمعنى أنّ الشارع يجعل هذه المرتبة لغير القطع كالأمارات، وهذه المرتبة هي المعبّر عنها بالحجّيّة، سواء قلنا: إنّ المجعول في باب الأمارات ابتداءً هو هذه المرتبة -أعني الحجّيّة- التي هي عبارة عن كاشفيّة الواقع كما هو التحقيق، أو قلنا: إنّ المجعول هو الأمر بالعمل على طبقها والحجّيّة تكون منتزعة عن ذلك الأمر، فإنّه على أيّ حال تكون الأمارة بواسطة ذلك الدليل قائمة مقام القطع في هذه المرتبة الثانية -أعني مرتبة كاشفيّته عن الواقع، وحجّيّته بالقياس إليه- ولا نحتاج في تطبيق ذلك الدليل على الأمارة القائمة

---

١. سورة النمل، الآية: ٢٧.

على أمرواقعيّ إلى أزيد من ترتّب الأثر الشرعيّ على مؤدّاها، سواء كان بنفسه أثراً شرعيّاً أو كان موضوعاً للأثر الشرعيّ، أو كان يلزمه ترتّب الأثر الشرعيّ ولو بألف واسطة، ولأجل ذلك كان المثبت في باب الأمارات حجّة.

المرتبة الثالثة للقطع هي مرتبة الاعتقاد المتفرّع عليها الجري على طبق القطع من النفرة عن متعلّقه لو كان ممّا ينفرعنه، والميل إليه والسعي نحوه لو كان ممّا يرغب فيه ويسعى نحوه، وهذه المرتبة أيضاً وإن كانت من اللوازم الذاتيّة للقطع، إلّا أنّها قابلة للتصرّف الشرعيّ بأن يجعلها الشارع لما لا يكون كذلك لولا ذلك الجعل، كما في باب الأُصول الإحرازيّة، فإنّ المجعول الشرعيّ لها هو تلك المرتبة، أعني لزوم الجري على طبق مؤدّاها.

ومن ذلك كلّه يظهر لك الوجه العلميّ في كيفيّة قيام الأمارات، وبعض الأُصول مقام القطع الطريقيّ، وأنّ الأمارات إنّما تقوم مقامه بالنسبة إلى المرتبة الثانية، وبعض الأُصول إنّما تقوم مقامه بالنسبة إلى المرتبة الثالثة.

الأقوال حول قيام الأمارات والأُصول مقام القطع

وتفصيل[1] **الكلام** في هذا المقام -أعني قيام الأمارات وبعض الأُصول مقام القطع- أنّ فيه وجوهاً أو أقوالاً ثلاثة:

الأوّل: أنّها تقوم مقام القطع بجميع أقسامه حتّى ما كان مأخوذاً في الموضوع على نحو الصفتيّة[2].

الثاني: أنّها تقوم مقام خصوص القطع الطريقيّ الصرف دون ما كان مأخوذاً في الموضوع بجميع أقسامه[3].

الثالث: أنّها تقوم مقام القطع الطريقيّ الصرف والمأخوذ جزء للموضوع

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٥ ربيع الثاني، ١٣٤٨هـ).

٢. يُنظر: التعليقة على فرائد الأُصول (للكجوريّ): ٥، وكفاية الأُصول: ١٧/٢، وما بعدها.

٣. يُنظر: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٣٠، وما بعدها.

على نحو الطريقيّة دون باقي الأقسام[١]، والمختار هو هذا الوجه الثالث.

وتنقيح ذلك يحتاج إلى تمهيد مقدّمات:

المقدّمة الأولى في ماهيّة العلم ومراتبه

الأولى: أنّك قد عرفت[٢] أنّ أهل المعقول قسّم المعلوم إلى المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض، ومرادهم بالأوّل هو الصورة التي تحدثها النفس في صقعها الداخل عند تماميّة مقدّمات حصول العلم لها، ومرادهم بالثاني هو الأمر الخارجيّ الذي تنطبق عليه تلك الصورة، سواء قلنا بأنّ العلم من مقولة «الانفعال»[٣]، أو قلنا إنّه من مقولة «الكيف»[٤]، أو قلنا إنّه من مقولة «الإضافة»[٥]، ولا يبعد صحّة جميع هذه الأقوال باعتبارات مختلفة، فباعتبار أنّ حصول مقدّمات العلم وتماميّتها تكون موجبة لانفعال النفس بذلك بحيث إنّ النفس بواسطة انفعالها عن تلك المقدّمات تحدث تلك الصورة في صقعها الداخل، وهذه هي المرتبة الأولى من مراتب العلم المعبّر عنها بانفعال النفس عن تلك المقدّمات.

ثمّ من بعد هذه المرتبة هي مرتبة تلك الصورة التي أخذتها النفس في صقعها الداخل، وبهذا الاعتبار يكون العلم من مقولة «الكيف» باعتبار تكيّف النفس بتلك الصورة.

ثمّ بعد هذه المرتبة مرتبة ثالثة، وهي مرتبة إضافة تلك الصورة إلى ما في الخارج باعتبار انكشافه بها، وبالنظر إلى هذه المرتبة يكون العلم من مقولة «الإضافة».

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٦/١، وتقريرات المجدّد الشيرازيّ: ٢٥٣/٣، وما بعدها.

٢. يُنظر: صفحة (٥٤) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: شرح حكمة الإشراق: ٤٢.

٤. يُنظر: الحاشية على تهذيب المنطق: ١٤.

٥. يُنظر: المباحث المشرقيّة: ٣٣٧/١.

ثمّ بعد هذه المرتبة مرتبة رابعة، وهي مرتبة عقد القلب والاعتقاد بذلك الواقع[١]، المتفرّع عنها الهرب عن ذلك الأمر الخارجيّ إن كان ممّا يهرب وينفر عنه، والميل إليه والسعي نحوه إن كان ممّا يرغب فيه ويسعى نحوه.

وقد عرفت أنّ القابل للجعل والتصرّف الشرعيّ إنّما هو المرتبتان الأخيرتان، دون المرتبتين الأوليين، فإنّهما من الأمور التكوينيّة الصرفة، بخلاف المرتبتين الأخيرين، فإنّهما وإن كانا من اللوازم الذاتيّة للقطع، إلّا أنّهما قابلان للجعل الشرعيّ في غيره، كما تقدّم من جعل المرتبة الثالثة للأمارات الشرعيّة، وجعل المرتبة الرابعة لبعض الأُصول العمليّة، أعني الأُصول الإحرازيّة المتكفّلة للتنزيل[٢].

المقدّمة الثانية في الحكومة الواقعيّة والظاهريّة

المقدّمة الثانية: أنّ الحكومة عبارة عن كون الدليل الحاكم موجباً للتصرّف في الدليل المحكوم، إمّا بتوسعة دائرة موضوع الحكم فيه -كما في مثل «الطواف بالبيت صلاة»[٣] بالنسبة إلى ما دلّ على اشتراط الطهارة من الحدث في الصلاة- وإمّا بإخراج بعض أفراد ذلك الموضوع عنه -كما في مثل «لا شكّ لكثير الشكّ»[٤] بالنسبة إلى الأدلّة على أحكام الشكّ من البناء على الأكثر ونحوه- فإنّ قوله: «لا شكّ» يخرج شكّ كثير الشكّ عن الشكّ المحكوم عليه بتلك الأحكام، وربّما كان الدليل الحاكم رافعاً لنفس الحكم الذي تضمّنه الدليل المحكوم من دون تعرّض لموضوع ذلك الحكم، كما في

---

١. يُنظر: صفحة (٥٦) من هذا الجزء.

٢. الإنصاف أنّ ما اشتمل عليه أجود التقريرات: ١٩/٣، وما بعدها، أوفى بيانًا في هذا المقام من هذا التحرير الذي ذكره المقرّر ﷺ، فراجعه وتأمّل، يُنظر: أُصول الفقه: ٦٢/٦.

٣. مستدرك الوسائل: ٤١٠/٩، من أبواب الطواف، ب ٣٨، ح ٢.

٤. يمكن استفادة هذا النصّ من الأحاديث المذكورة في وسائل الشيعة: ٢٢٧/٨، ب ١٦، من أبواب الخلل، فلاحظ.

أدلّة الضرر والعسر والحرج بالنسبة إلى الأدلّة المتكفّلة للأحكام الأوّليّة بناءً على ما هو المختار من أنّ المرفوع منها هو نفس الحكم الضرريّ أو الحرجيّ.

ثمّ إنّ الحكومة تارةً تكون حكومة واقعيّة، وأخرى تكون حكومة ظاهريّة.

أمّا الحكومة الواقعيّة، فهي أن يكون الدليل الحاكم رافعاً للموضوع أو مثبتاً له رفعاً أو إثباتاً واقعيّاً كما مثّلنا من «**لا شكّ لكثير الشكّ**» ومثل «**الطواف بالبيت صلاة**» فإنّ الأوّل يرفع الشكّ المحكوم عليه بتلك الأحكام عن شكّ كثير الشكّ رفعاً واقعيّاً، والثاني يكون موجباً لتوسعة الصلاة المحكوم عليها، بأن تكون مع الطهارة توسعة واقعيّة.

وأمّا الحكومة الظاهريّة، فهي أن يكون الدليل الحاكم رافعاً أو مثبتاً لما تضمّنه الدليل المحكوم رفعاً أو إثباتاً ظاهريّين، كما في حكومة الأمارات على الأُصول، وحكومة الأمارات بعضها على بعض، وحكومة الأُصول بعضها على بعض، وحكومة الجميع على الأدلّة المتكفّلة للأحكام الواقعيّة، فإنّ جميع هذه الحكومات حكومات ظاهريّة، حيث إنّ الدليل الحاكم في كلّ واحد من هذه الأمور إنّما يحكم بدليل جعل حجّيّته، وهي ليست إلّا عبارة عن جعل المرتبة الثالثة أو الرابعة من مراتب القطع له، ولا ريب أنّ ذلك الجعل جعل ظاهريّ، فلا جرم تكون الحكومة الناشئة عن ذلك الجعل الظاهريّ حكومة ظاهريّة، لا واقعيّة.

المقدّمة الثالثة في كيفيّة الجعل في الأمارات

المقدّمة[1] **الثالثة**: أنّك قد عرفت[2] أنّ حجّيّة القطع -أعني كشفه عن الواقع- ذاتيّة له غير قابلة للجعل الشرعيّ، بخلاف غيره من الأمارات والأُصول

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٦ ربيع الثاني، ١٣٤٨هـ).

٢. يُنظر: صفحة (١٧، و ٢٨) من هذا الجزء.

الإحرازيّة، فإنَّها وإن كانت في حدّ نفسها كاشفة في الجملة عن الواقع، إلّا أنَّه كشف ناقص والشارع بجعل الحجّيّة لها يتمّم ذلك النقصان بناءً على ما هو التحقيق من أنَّ نفس الحجّيّة هي المجعولة ابتداءً، فالتنجّز والمعذوريّة من اللوازم العقليّة التابعة للحجّيّة المجعولة للشارع ابتداءً أو المنتزعة ممّا هو المجعول الشرعيّ.

وبهذا البيان يظهر لك أنَّ ما يُوجد في تعبيرات القوم من أنَّ مؤدّى الأمارة واقع تنزيليّ، أو أنَّ نفس قيام الأمارة يكون علماً تنزيليّاً لا محصّل له، وليس هو إلّا محض تسامح وتساهل في التعبير، وإلّا فإنَّ البيّنة لو قامت على خمريّة شيء فبعد ثبوت حجّيّتها لا يكون لنا في البين خمر تعبّديّ؛ إذ لا معنى للتصرّف الشرعيّ في الخمريّة، كما أنَّه لا يكون لنا علم تعبّديّ؛ إذ لم يكن تصرّف شرعيّ في ناحية العلم، وإنَّما أقصى ما في البين أنَّ الشارع بجعل الحجّيّة للبيّنة بتتميم كشفها الناقص تكون كاشفة عن الخمريّة، ويكون للبيّنة تلك المرتبة الأخيرة للعلم، أعني كون تلك الصورة القائمة بالنفس كاشفة عن الواقع وموجبة للجري العمليّ على طبقه.

وبذلك يتّضح لك فساد ما يُقال: من أنَّ دليل حجّيّة الأمارة يكون موجباً لقيامها مقام العلم بجميع أقسامه حتّى العلم الصفتيّ، وذلك لما عرفت من أنَّه ليس في البين تصرّف في ناحية العلم بتنزيل الأمارة منزلة العلم الوجدانيّ.

والحاصل: أنَّ دليل حجّيّة الأمارة ليس راجعاً إلى تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع، ولا إلى تنزيلها منزلة العلم، فإنَّ هذه تعبيرات تسامحيّة لا أصل لها، وليس دليل حجّيّة الأمارة إلّا عبارة عمّا يتكفّل جعل نفس الحجّيّة لها، أعني أنَّ الشارع يجعل للأمارة تلك المرتبة الثالثة من مراتب العلم، أعني مرتبة

كاشفيّته عن المعلوم الخارجيّ، المعبّرعنها في لسان أهل المعقول بمقولة «الإضافة» التي يتفرّع عليها مرتبة الاعتقاد والجري العمليّ والتنجّزوالمعذوريّة من الأحكام العقليّة اللاحقة لذلك الجعل الشرعيّ أعني جعل الحجّيّة.

وممّا ينبغي أن يلتفت إليه أنّ جعل الحجّيّة إنّما يتمّ فيما لوكان الشيء بنفسه واجداً في الجملة لجهة الكشف، غاية الأمرأنّ الشارع بجعل الحجّيّة له يتمّم ذلك الكشف والإحرازالناقصين، سواء كان ذلك الشيء حجّة في نفسه عند العرف، والشارع يمضي ما عليه العرف ولوبإضافة قيود أخرتكون مضيّقة لما عليه العرف أوبتعميم لما عليه العرف، أولم يكن الشيء حجّة في نفسه عند العرف، وعلى الأوّل يكون الجعل إمضائيّاً، وعلى الثاني يكون تأسيسيّاً، لكنّ الظاهربعد التتبّع في الأمارات المجعولة هوانحصارها في الإمضاء دون التأسيس.

العود لبيان أصل المسألة

وأنت إذا عرفت هذه المقدّمات يظهرلك أنّ الأمارات وكذلك الأُصول الإحرازيّة تكون بدليل حجّيّتها قائمة مقام العلم الطريقيّ، سواء كان طريقيّاً صرفاً، أوكان جزء الموضوع، فإنّ جعل الكاشفيّة لها الذي هوعبارة عن جعل الحجّيّة يكون موجباً لقيامها مقام القطع الطريقيّ، سواء كان طريقيّاً صرفاً أوكان جزءاً للموضوع، ولا إشكال في ذلك سوى الإشكال المشهور من عصرتلامذة الشيخ ﷺ[1] إلى هذه الأعصرمن استلزام ذلك للجمع

---

١. لا يخفى أنّ هذا الإشكال كان دائرًا من عصر الشيخ الأنصاريّ ﷺ على ألسنة تلامذته إلى زمان الميرزا النائينيّ ﷺ، وقد تعرّض له جمع من الأعيان، والأكثر ناقشوا فيه، كصاحب أوثق الوسائل في شرح الرسائل: ١٥ وما بعدها، إذ نقل الإشكال عن أستاذه السيّد حسين الكوه كمريّ المشتهر بالسيّد حسين الترك، والمحقّق آغا رضا الهمدانيّ في الفوائد الرضويّة على الفوائد المرتضويّة: ٣٤، والسيّد الطباطبائيّ اليزديّ في حاشية فرائد الأُصول: ٥٧/١ وما بعدها، وأمّا الآخوند فذكر في درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٢٩ وما بعدها الإشكال وأجاب عنه بوجهٍ، ثمّ عدلّ عن هذه الإجابة في كفاية الأُصول: ٢٢/١، فلاحظ.

بين لحاظ العلم آليّاً -كما إذا كان طريقاً صرفًا- ولحاظه استقلاليّاً -كما إذا كان جزء الموضوع- وليس الغرض من هذا الإشكال أنّ الجمع بين هذين اللحاظين لا يمكن في مقام التعبير كي يندفع بإيراد عبارة وافية به، بل الغرض منه أنّ الحاكم عندما يحكم بحجّيّة الأمارة، ويجعل الحجّيّة لها لا يمكن أن يجمع في لحاظها ولحاظ العلم بين اللحاظين، أعني لحاظ الآليّة فيما لو كان العلم طريقاً صرفاً، ولحاظ الاستقلاليّة فيما لو كان جزء الموضوع*.

في الوجوه المحتملة في حجّيّة الأمارة

* **قلتُ**[1]: لا يخفى أنّ الوجوه المحتملة في حجّيّة الأمارة تدور على أربعة، لا خامس لها على الظاهر:

الوجه الأوّل: هو كون المجعول نفس الحجّيّة، بمعنى تتميم الكشف الناقص من دون فرق بين كون المجعول ابتداءً هو الحجّيّة، وكون المجعول ابتداءً هو الحكم التكليفيّ ولو بمثل الأمر بالعمل بها، وعنه تنتزع الحجّيّة[2].

الثاني: كون المجعول هو تنزيل الأمارة منزلة العلم.

الثالث: كون المجعول هو تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع.

الوجه الرابع: كون المجعول هو تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع المعلوم، وإن شئت فقل: تنزيل مؤدّى الأمارة الذي هو مظنون منزلة المعلوم.

أمّا على الوجه الأوّل: فقد عرفت ممّا حقّقه الأستاذ ﷺ[3] أنّ ذلك الدليل لا يفي بقيامها مقام العلم الصفتيّ، وإن كان كافياً بقيامها مقام العلم الطريقيّ بجميع أنحائه من الطريقيّة الصرفة أو الطريقيّة المأخوذة جزء من الموضوع، أو تمام الموضوع، ولا يرد عليه إشكال الجمع بين اللحاظين كما أفاده ﷺ بما لا مزيد عليه.

وأمّا على الوجه الثاني: فإن كان المراد من تنزيلها منزلة العلم الأعمّ من العلم الصفتيّ والعلم الطريقيّ كان ذلك متوقّفاً على إمكان وجود القدر الجامع بين العلم المأخوذ على نحو الصفتيّة والعلم المأخوذ على نحو الطريقيّة.

---

١. أرجع المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث ملحقًا بمباحث القطع الثلاثاء: (٢٩ محرّم، ١٣٥٨هـ).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ١/١١٤، وما بعدها.

٣. يُنظر: صفحة (٦٠) من هذا الجزء، وفوائد الأُصول: ٣/١٧.

وقد تعرّضنا لذلك في صفحة (٢٢) فراجعه[١]، وليس ذلك من قبيل الجمع بين اللحاظ الآليّ واللحاظ الاستقلاليّ، فإنّ مراد المشكلين به هو لحاظ الطريقيّة الصرفة ولحاظ الموضوعيّة، وإن كان على نحو الطريقيّة.

نعم، هو من الجمع بين لحاظ الصفتيّة ولحاظ الطريقيّة، سواء كانت صرفة، أو كانت على نحو الموضوعيّة، فإنّ العلم - كما عرفت[٢] - من الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة، ولا يمكن الجمع بين لحاظ الجهتين فيه بلحاظ واحد، فإنّ لحاظ كونه صفة قائمة بنفس العالم يباين لحاظه[٣] مضافاً إلى الواقع المعلوم.

وإن كان المراد من ذلك خصوص العلم الطريقيّ، فإن كان المراد من تنزيلها منزلته من حيث الطريقيّة هو جعل صفة الكشف والإحراز التامّ لها كان ذلك راجعاً إلى الأوّل.

وإن كان المراد هو مجرّد تنزيلها منزلته من حيث ترتيب آثاره عليها كان الظاهر من ذلك هو خصوص الآثار المترتّبة على نفس العلم المأخوذ في الموضوع على نحو الطريقيّة، سواء كان تمام الموضوع أو كان جزء الموضوع، خلافاً لما في الكفاية من استظهار الآثار المترتّبة على الواقع بأن يكون المراد من العلم هو الطريقيّ الصرف[٤]، فإنّ ذلك خلاف الظاهر من تنزيل الأمارة منزلة العلم الراجع إلى وجوب ترتيب آثار العلم عليها.

وعلى أيّ حال، فإنّ ذلك التنزيل، لا يكاد يكون وافياً بلحاظ كلا الأثرين أعني الأثر المترتّب على الواقع، والأثر المترتّب على العلم بالواقع.

مثلاً: لو فرضنا أنّ للخمر حكمين:

أحدهما: متعلّق بنفس الخمر الواقعيّ وهو حرمة الشرب، **والآخر** مرتّب على العلم بالخمريّة تمام الموضوع أو جزء الموضوع وهو النجاسة، فبالنسبة إلى الأثر الأوّل لم يكن العلم ملحوظاً للحاكم لا استقلالياً ولا آلياً، بل إنّ المكلّف عند

---

١. يُنظر: صفحة (٧٨) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٤٦) من هذا الجزء.

٣. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (لحاظها).

٤. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٩/٢.

عروض العلم عليه في هذه المرتبة -أعني مرتبة تعلّق علمه بالخمر- لا يكون ملاحظاً للعلم لا استقلالياً -وهو واضح- ولا آلياً.

نعم، يكون تحقّق العلم منه ووجوده له تكويناً تحقّقاً مرآتياً، بحيث إنّه بعد مرتبة تعلّق علمه بالخمر الواقعيّ لو التفت إلى علمه المذكور لكان يراه آلة لرؤية الخمر.

وبالجملة: بالنسبة إلى الأثر الأوّل لا يكون الحاكم ملاحظاً للعلم أصلاً لا آلياً، ولا استقلالياً، ولا يكون للعلم حظّ في ذلك الحكم إلّا باعتبار أنّ وجوده للمكلّف يكون كاشفاً عن تحقّق موضوع ذلك الحكم.

وأمّا بالنسبة إلى الأثر الثاني، فالحاكم وإن لاحظ العلم استقلالاً؛ لأنّه قد أخذه في موضوع حكمه، إلّا أنّه إنّما يلاحظه استقلالاً باعتبار جهة كشفه وإرائته للواقع، فهو قد لاحظه استقلالاً، لكنّ من حيث الكشف والطريقيّة في قبال لحاظه له من حيث الصفتيّة.

والظاهر أنّه لا فرق في هذه المرحلة -أعني لحاظ الحاكم العلم من حيث الكشف والطريقيّة في مرتبة أخذه موضوع الحكم- بين أن يكون هو تمام الموضوع، أو يكون هو جزء الموضوع؛ إذ لا منافاة بين أخذه موضوعاً من حيث الكشف والطريقيّة وأخذه تمام الموضوع، وما أفاده ﷺ من المنافاة بينهما[1] ممّا لم نتعقّله، ولو تمّت المنافاة بين أخذه من حيث الطريقيّة وأخذه تمام الموضوع، لكانت جارية في أخذه جزء الموضوع، فإنّ أخذه جزء الموضوع أيضاً يتوقّف على لحاظه مستقلّاً.

وبالجملة: أنّ لحاظ العلم من حيث كونه طريقاً كاشفاً عن الواقع لا ينافي لحاظه في هذه المرتبة استقلالياً، بمعنى وجوده في ذهن الحاكم استقلالاً.

مناقشة الوجوه المحتملة في حجّيّة الأمارة

ثمّ بعد هذا كلّه نقول: إنّه لو قامت الأمارة على كون هذا المائع خمراً، فدليل حجّيّة الأمارة المتكفّل لتنزيلها منزلة العلم في ترتيب أثره عليها إن كان ناظراً إلى خصوص الأثر الأوّل المترتّب على الواقع المفروض أنّ العلم لا يكون إلّا

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٩/٢.

طريقاً لإحرازه لم يكن العلم في ذلك إلّا أجنبيّاً عمّا هو محطّ التنزيل المذكور، ولم يكن ذكره فيه إلّا لكونه كناية عن الواقع المعلوم، بخلاف ما لو كان المراد به هو الأثر الثاني، فإنّ العلم حينئذٍ يكون هو محطّ التنزيل، ويكون الأثر المحكوم بترتّبه على الأمارة هو الأثر المترتّب على نفس العلم، سواء كان تمام الموضوع أو كان جزء الموضوع.

أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني فلأنّ دليل الأمارة لمّا نزّلها منزلة العلم بالواقع كان اللازم هو ترتيب آثار العلم بالواقع عليها، ومن جملة الآثار الشرعيّة المجعولة للعلم بالواقع هو النجاسة اللاحقة للخمر المعلوم نجاسته الذي هو عبارة أُخرى عن العلم بالخمر الواقعيّ.

وعلى أيّ حال يكون ذكر العلم في دليل التنزيل من باب الحقيقة؛ إذ لا يكون المراد به هو الواقع الذي وقع متعلّق العلم، بل كان المراد به هو نفس العلم الطريقيّ أعني الكشف عن الواقع.

ومن ذلك يظهر لك أنّه لا يمكن الجمع بينهما في عبارةٍ واحدة؛ لما عرفت من كون العلم على الأوّل كناية عن المعلوم، وأنّ الأثر المحكوم بترتّبه على الأمارة هو أثر الواقع الذي أخذ العلم كناية عنه، بخلافه على الثاني، فإنّ العلم فيه لا يكون إلّا حاكياً عن نفسه -أعني الطريقيّة والانكشاف- وأنّ الأثر المحكوم بترتّبه على الأمارة هو أثره وحده أو هو مع الواقع، وهذا معنى ما يُقال: إنّ الجمع بينهما في عبارة واحدة محال من جهة أخذ العلم في أحدهما «آليّاً»، والآخر «استقلاليّاً»[1]، فليس المراد بالآليّة والاستقلاليّة هو لحاظ العلم بنفسه ولحاظه طريقاً، فإنّ العلم في ذلك لا يكون إلّا طريقاً؛ لما عرفت[2] من عدم شموله للعلم الصفتيّ، بل المراد من الآليّة هو ما ذكرناه[3] من كون الحاكم الذي نزّل الأمارة منزلة العلم قد لاحظ العلم في حال تنزيله كناية عن متعلّقه.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٩/٢.

٢. يُنظر: صفحة (٦٠ ، و٦٢) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة)٦٢(من هذا الجزء.

نعم، إنّ الوجه في أخذ العلم كناية عن الواقع المعلوم هو كونه طريقاً كاشفاً عنه، والمراد من الاستقلاليّة هو أنّ ذلك الحاكم قد لاحظ العلم بنفسه و إن كان لحاظه بنفسه لم يخرجه عن كونه طريقيّاً.

وبعبارة أُخرى لاحظه بنفسه من حيث الكشف والطريقيّة[1].

وأمّا على الوجه الثالث: -أعني تنزيل المؤدّى منزلة الواقع- فالظاهر أنّ دليل حجّيّة الأمارة لا يكون موجباً بنفسه لقيامها إلّا مقام العلم الطريقيّ الصرف، فإنّ الأثر -وهو حرمة الشرب مثلًا- لمّا كان مترتّباً على الخمر الواقعيّ، وكان دليل حجّيّة الأمارة يقول: نزّل ما أدّت الأمارة إلى خمريّته منزلة الخمر الواقعيّ كان اللازم ترتيب حرمة الشرب على المؤدّى المذكور، وأمّا العلم الطريقيّ الذي أخذ جزء الموضوع فلأنّ النجاسة و إن كان الشارع قد رتّبها على الخمر المعلوم، بحيث كان الخمر الواقعيّ جزء من الموضوع وكان ذلك المقدار من الأثر اللاحق للخمر الواقعيّ -أعني كونه جزءاً من موضوع النجاسة- كافياً في إحراز ذلك الجزء -أعني الخمر الواقعيّ- إلّا أنّ جزءه الآخر وهو كونه معلوماً لا يكون محرزاً إلّا بدعوى الملازمة بين تنزيل المؤدّى منزلة الواقع وتنزيل قيام الأمارة عليه منزلة العلم بالواقع، ولا دليل على الملازمة المذكورة إلّا إذا ورد دليل بالخصوص يدلّ على تنزيل المؤدّى منزلة الواقع في خصوص المورد الذي يكون الأثر مترتّباً على الواقع المعلوم.

ومن ذلك يظهر لك الحال في عدم إمكان قيامها بمجرّد دليل حجّيّتها مقام العلم الطريقيّ الذي أخذ تمام الموضوع؛ إذ لا أثر للواقع في هذه الصورة بالمرّة كي يصحّ تنزيل المؤدّى منزلته باعتبار أثره، إلّا أن يكتفى في صحّة التنزيل بكون القطع بذلك الواقع ذا أثر، بأن يكون الحاصل من دليل تنزيل مؤدّى الأمارة منزلة الواقع تنزيله منزلة الواقع ولو في كون القطع به موضوعاً للنجاسة -مثلًا- ولا يخفى ما فيه.

أو يدّعى أنّ تنزيل المؤدّى منزلة الواقع ملازم لتنزيل القطع به منزلة القطع

---

١. يُنظر: صفحة (٦٣) من هذا الجزء.

بالواقع، وقد تعرّض الأستاذ ﷺ لهذه الملازمة، وأجاب عنها بما لا مزيد عليه لكن[1] لا دخل له بما هو محلّ الكلام من إشكال الجمع بين اللحاظين.

وعلى أيّ حال، فبناءً على هذا الوجه الثالث، لا يلزم ما هو محلّ الكلام من إشكال الجمع بين اللحاظين في العلم؛ إذ لم يُؤخذ العلم فيه طرفاً للتنزيل، نعم تتوجّه عليه الإشكالات المذكورة.

وأمّا على الوجه الرابع: أعني تنزيل المؤدّى منزلة الواقع المعلوم و إن شئت فقل: تنزيل المؤدّى منزلة المعلوم في ترتيب أثره عليه، فلا يخفى أنّ الأثر في صورة كون العلم طريقاً صرفاً لا دخل له بالموضوع يكون[2] مترتّباً على الواقع، ولا تكون صفة المعلوميّة، إلّا من قبيل المعرّف والإشارة إلى ما هو موضوع الأثر، نظير ما لو مات شخص وترك ولدين أحدهما مجتهداً والآخر غير مجتهد، فإنّك تقول: نصف متروكاته للمجتهد والنصف الآخر للآخر، ولا يكون ذكرك لعنوان المجتهد في مثل هذا المقام إلّا من جهة كونه معرّفاً لصاحب النصف الذي هو نفس الموضوع، بخلاف ما لو كان الأثر مترتّباً على العلم، بحيث كان العلم تمام الموضوع أو جزء الموضوع، فإنّ ذكر صفة المعلوميّة في ذلك لكونها عنوان الموضوع، نظير عنوان المجتهد في قولك: أكرم المجتهد أو قلّده.

إذا عرفت ذلك، فنقول: لو قال الشارع: نزّل مؤدّى الأمارة منزلة الواقع المعلوم في ترتيب أثره عليه إن كان مسوقاً بلحاظ النحو الأوّل من الآثار لم يكن توصيف الواقع بالمعلوميّة في هذه الجملة إلّا من باب المعرّفيّة، بحيث يكون عنوان المعلوميّة أجنبيّاً عن محطّ الحكم، نظير قولك في المثال السابق: النصف من المتروكات للولد المجتهد، بل هو أسوأ منه؛ إذ ليس في مورد الجملة المذكورة اشتباه كي يحتاج إلى التعريف والإشارة إليه بما لا يكون له الدخل في موضوعيّته، بخلاف ما لو كان مسوقاً بلحاظ النحو الثاني من الآثار، فإنّه بناءً عليه يكون لصفة المعلوميّة مدخليّة في موضوعيّة الحكم، نظير قولك: قلّد المجتهد.

---

١. **قوله**: (لكن)، من نسخة (ب).

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (حتى يكون).

ولو خلّينا نحن وهذه الجملة، فلا يبعد ظهورها في الحمل على المعنى الثاني، فلا يكون دليل حجّيّة الأمارة إلّا متكفّلاً لقيامها مقام القطع الموضوعيّ المأخوذ على نحو الطريقيّة.

أمّا حملها على المعنى الأوّل فهو في غاية البعد؛ لأنّ الظاهر من أخذ العنوان في موضوع الحكم هو مدخليّته في ذلك الحكم، خلافاً لما في الكفاية[1] من استظهار المعنى الأوّل.

وكيف كان، فلا يمكن أن يُقال: إنّ هذه الجملة شاملة لكلا المعنيين؛ لما عرفت من أنّ لازمه الجمع بين لحاظ الآليّة والاستقلاليّة، ومرادنا من الآليّة في هذا المقام هو أخذ عنوان المعلوميّة معرّفاً لذات الموضوع، ومن الاستقلاليّة هو أخذه كما هو ظاهره دخيلاً في موضوع الحكم.

ومن الواضح أنّ ذلك لا دخل له في لحاظ الآليّة والاستقلاليّة بلحاظ العلم طريقاً ولحاظه موضوعاً؛ لما عرفت من كون لحاظه طريقيّاً على التقديرين، بل لا دخل له بما تقدّم ذكره في الوجه الثاني[2] من لحاظه كناية عن متعلّقه ولحاظه في نفسه، فلاحظ وتأمّل.

وبالجملة: أنّ أخذ العلم كناية عن الواقع كما في الوجه الثاني، أو أخذ المعلوم صفة معرّفة لما هو موضوع الحكم كما في هذا الوجه الرابع، لا دخل له بأخذ العلم آلة -أعني لحاظه آليّاً- فإنّ ذلك -أعني كون العلم آلة لمتعلّقه- لا يكون إلّا من نفس العالم بالشيء في مرتبة طرق العلم عليه، فإنّ العلم في تلك المرتبة يكون وجوده آلة للنظر إلى متعلّقه، لا أنّه يكون ملحوظاً له آلة، فإنّه في تلك[3] -أعني مرتبة عروضه على العالم- لا يكون ملحوظاً أصلاً حتّى باللحاظ الآليّ.

وأمّا كيفيّة لحاظ الحاكم لذلك العلم، فتارةً يلاحظه بنفسه ونعتبر عنه

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢/١٧، وما بعدها.

٢. يُنظر: صفحة (٦٦) من هذا الجزء.

٣. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (تلك المرتبة).

بالصفتيّة، وأخرى يلاحظه باعتبار كونه عند عروضه للعالم يكون آلة للنظر إلى متعلّقه، ونعتبر عنه بلحاظ العلم من حيث الكشف والطريقيّة، وفي هذه الصورة تارةً يأخذه الحاكم موضوعاً أو جزء الموضوع، كما لو قال: الخمر المعلوم الخمريّة حكمه النجاسة، وأخرى يأخذه طريقاً صرفاً كما لو قال: إذا علمت بخمريّة المائع حرم عليك شربه، مع فرض كون الحرمة لاحقة لنفس الخمر من دون دخل فيها للعلم به، وفي كلا الحالتين لم يأخذه الحاكم إلّا بلحاظ طريقيّته وكشفه الذي نعتبر عنه بلحاظ كونه آلة في الخارج يكون وصلة للنظر إلى متعلّقه، و إنّما لم يمكن الجمع بينهما في مثل نزّل الأمارة منزلة العلم، أو نزّل مؤدّاها منزلة المعلوم؛ لأنّ الأوّل -أعني نزّل الأمارة منزلة العلم- لو كان المقصود به كلا الأثرين يكون من قبيل الجمع بين المعنى الكنائيّ والمعنى الحقيقيّ، والثاني -أعني نزّل مؤدّى الأمارة منزلة المعلوم- لو كان المقصود به كلا الأثرين يكون من قبيل أخذ العنوان الواحد -وهو المعلوميّة- دخيلاً في الموضوع، وغير دخيل فيه.

وأين هذه الإشكالات من إشكال الجمع بين لحاظ العلم استقلالاً ولحاظه آلةً؟ فإنّ الجمع بين الأثرين المذكورين في العبارة المذكورة لا يكون موجباً لذلك، لما عرفت من أنّ العلم لم يلاحظه الحاكم في كلّ من الأثرين إلّا من حيث الكشف والطريقيّة، وأنّ العلم يستحيل أنّ يكون آلة في لحاظ الحاكم، و إنّما يكون آلة في وجوده الخارجيّ للعالم في مرتبة عروضه عليه، أمّا الحاكم فلا يُوجد العلم في ذهنه إلّا معنىً اسميّاً، أعني مستقلّاً.

نعم، هو يلاحظه من حيث كونه باعتبار وجوده الخارجيّ آلة[1].

وبعبارة أُخرى: إنّ العلم الطريقيّ الواقع في كلام الحاكم لا يكون حاكياً إلّا عمّا

---

١. ويشهد بذلك ما لو قيل: هل تقوم الأمارة مقام القطع الطريقيّ، سواء كان قد أخذ موضوعًا أو لم يُؤخذ، بل يمكن تصوير الجامع بين الصفتيّ و الطريقيّ بجميع أنواعه، بأن نقول: هل تقوم الأمارة مقام القطع بجميع أنواعه أو لا؟، يُنظر: أُصول الفقه: ٧٤/٦.

يكون بوجوده الخارجيّ آلة، سواء كان طريقاً صرفاً أو كان له الدخل في الموضوع، و إن كان وجود ذلك العلم في ذهن ذلك الحاكم لا يكون إلّا استقلالاً.

ومن ذلك يتّضح أنّه لا يلزم على الجمع بين الأثرين ما ذكروه من لحاظ العلم آلة واستقلالاً.

نعم، يلزم عليه ما ذكرناه من الجمع بين أخذه كناية عن الواقع وحاكياً عن نفسه، أو أخذ المعلوم أجنبيّاً ودخيلاً، ولعلّ هذا هو المراد لهم (قدّست أسرارهم)، فلاحظ وتأمّل.

مناقشة تنزيل المؤدّى منزلة الواقع المعلوم

ثمّ لا يخفى أنّ كلّاً من هذه الوجوه الثلاثة -أعني تنزيل الأمارة منزلة العلم، وتنزيل مؤدّاها منزلة الواقع، وتنزيل مؤدّاها منزلة الواقع المعلوم- مقتضاه حكومة دليل حجّيّة الأمارة على الأدلّة الأوّليّة المثبتة للأحكام الواقعيّة حكومة واقعيّة، ولازم ذلك هو «التصويب المعتزليّ»، كما أفاده ﷺ[1]، فهذا الإشكال متوجّه على كلّ واحد من الوجوه الثلاثة المذكورة، و إن قلنا باختصاص دليل حجّيّة الأمارة بقيامها مقام العلم الطريقيّ الصرف، وتخلّص من إشكال الجمع المذكور.

ينبغي أن يلاحظ ما أفاده في الكفاية من عدم صحّة قيام الأمارات مقام القطع المأخوذ على نحو الطريقيّة، مع قوله: «بأنّ المجعول هو الحجّيّة»[2].

وينبغي أن يلاحظ ما أفاده في الكفاية أيضاً في التنبيه الثاني من تنبيهات الاستصحاب[3]، وهل المراد من جعل الحجّيّة هو جعل التنجيز والمعذوريّة كما رُبّما يظهر من كلامه هناك، أو أنّ المراد هو جعل الحجّيّة ابتداءً ويترتّب عليه التنجيز والمعذوريّة، وبناءً على ذلك يكون قيامها مقام القطع الطريقيّ المأخوذ في الموضوع واضحاً ويكون حاله حال ما أفاده الأستاذ ﷺ في وجه قيامها مقامه.

---

١. يُنظر: صفحة ٢٧٧ من هذا الجزء.

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٨/٢، وما بعدها.

٣. يُنظر: المصدر نفسه: ٢٣٠/٢.

حاصل الفرق بين الحكومة الظاهريّة والواقعيّة

والجواب[١] عن هذا الإشكال أنّه مبنيٌّ على الخلط بين الحكومة الواقعيّة والحكومة الظاهريّة، وقد عرفت[٢] حاصل الفرق بين الحكومتين، ونزيده توضيحاً فنقول: إنّ الحكومة الواقعيّة بحسب مقام الثبوت ليست إلّا تخصيصاً أو توسعةً حقيقيّة، فإنّ قوله: «لا شكّ لكثير الشكّ»[٣] يكشف عن أنّ الحكم الواقعيّ للشكّ -أعني البناء على الأكثر- مختصّ واقعاً في مقام الثبوت بغير كثير الشكّ، وكذلك قوله: «الطواف بالبيت صلاة»[٤] يكشف عن أنّ الحكم الواقعيّ المجعول للصلاة -أعني لزوم الطهارة من الحدث- شامل واقعاً وفي مقام الثبوت للطواف، ففي الحقيقة والواقع يكون الأوّل تخصيصاً، والثاني تعميماً لموضوع الحكم، ولا فرق بينه وبين التخصيص أو التعميم الصناعيّ إلّا محضّ التعبير والنكت اللفظيّة الموجبة لتقدّم الدليل الثاني على الدليل الأوّليّ، بخلاف الحكومة الظاهريّة، فإنّ الحكم الواقعيّ في موردها يكون باقياً في مقام الواقع والثبوت على ما هو عليه من دون أدنى تصرّف في موضوعه، مثلاً لو قامت الأمارة على عدم خمريّة هذا المائع، أو قامت على خمريّته، فلو فرض خطأ تلك الأمارة يكون الحكم الواقعيّ الوارد على الخمر الواقعيّ -أعني التحريم- باقياً على ما هو عليه من كونه وارداً على الخمر الواقعيّ بلا أن يكون في البين ما يُوجب تخصيصه، وعدم شموله للخمر الذي قامت الأمارة على عدم كونه خمراً، ولا ما يُوجب تعميمه للخل الواقعيّ الذي قامت الأمارة على كونه خمراً، وإنّما أقصى ما يُوجبه قيام الأمارة على

---

١. أرخ المقرّرﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٧ ربيع الثاني، ١٣٤٨هـ).
٢. يُنظر: صفحة (٥٩) من هذا الجزء.
٣. يُنظر: صفحة (٤٧) من هذا الجزء.
٤. يُنظر: صفحة (٤٧) من هذا الجزء.

عدم الخمريّة أو على الخمريّة هو ما تقدّم[1] من كون الشارع قد جعل تلك الأمارة كاشفة عن الواقع ومحرزة له، بحيث إنّه قد جعل لها تلك المرتبة الثالثة للعلم -أعني مرتبة الإحراز والكاشفيّة- لا أنّ الشارع قد نزّل مؤدّاها منزلة الخمر الواقعيّ أو منزلة عدم الخمر الواقعيّ كي تكون موجبة لتوسعة موضوعيّة[2] الحرمة الواقعيّة أو تضييقه، ولا أنّه قد نزّل قيامها على الخمريّة أو على عدم الخمريّة منزلة العلم بالخمريّة أو بعدمها كي يُقال: إنّ الجمع بين التنزيلين في جعلٍ واحد لا يمكن؛ لما بينهما من التنافي باعتبار اللحاظ الآليّ والاستقلاليّ، بل لم يكن في البين إلّا جعل المحرزيّة والكاشفيّة، ويترتّب على ذلك حكم العقل بالتنجّز في مورد الإصابة، والمعذوريّة في مورد الخطأ، كما يترتّبان على القطع بالواقع، فإنّ التنجّز وكذا المعذوريّة من لوازم تحقّق الحجّة سواء كانت منجعلة بالذات كما في مورد القطع بالواقع، أو كانت مجعولة كما في مورد قيام الأمارة أو الأصل المحرز له.

وبالجملة: إنّ التنجّز حكم عقليّ تابع، لكون التكليف واصلاً إلى المكلّف.

ثمّ إنّ وصوله إلى المكلّف تارةً يكون بنفسه -كما لو حصل له القطع به- أو قامت عنده الأمارة عليه، أو جرى في حقّه الأصل المحرز له، فإنّ الحكم الواقعيّ في هذه الصور الثلاث يكون واصلاً إلى المكلّف بنفسه ويكون المكلّف محرزاً له.

غاية الأمر أنّ إحرازه له في صورة القطع به يكون منجعلاً لكونه إحراز

---

١. يُنظر: صفحة (٦٠) من هذا الجزء.

٢. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (موضوع).

القطع من لوازمه الذاتيّة، بخلاف صورة قيام الأمارة أو الأصل المحرز، فإنّ إحرازه حينئذٍ يكون بجعل الشارع، ويشترك الجميع في كون التكليف الواقعيّ واصلاً إلى المكلّف بنفسه، فيتوجّه حكم العقل بتنجّزه واستحقاق العقاب على مخالفته، وأخرى يكون الحكم الواقعيّ واصلاً إلى المكلّف بطريقه، كما لو فرض أنّ الشارع أوجب الاحتياط في مورد الشبهة البدويّة، فإنّ التكليف الواقعيّ حينئذٍ وإن لم يكن واصلاً إلى المكلّف بنفسه إلّا أنّه يكون واصلاً إليه بطريقه -أعني حكم الشارع في مورد الشبهة المذكورة- بلزوم الاحتياط، فإنّ هذا الحكم وإن لم يكن موجباً لإحراز التكليف الواقعيّ، ولا لكونه واصلاً إلى المكلّف بنفسه، لكنّه يكون موجباً لكونه واصلاً بطريقه، فيكون الحكم المذكور مشاركاً للأمارة والأُصول الإحرازيّة في كونه موجباً لحكم العقل بتنجّز التكليف الواقعيّ لو كان موجوداً في الواقع.

والسرّ في ذلك: أنّ التنجّز تابع لقطع عذر المكلّف الناشئ عن عدم علمه بالتكليف الواقعيّ، وكما أنّ إحراز الواقع بالقطع أو بقيام الأمارة أو الأصل الإحرازيّ يكون قاطعاً لعذره المذكور، فكذلك حكم الشارع بلزوم الاحتياط يكون قاطعاً لذلك العذر وموجباً للتنجّز واستحقاق العقاب على مخالفة الواقع لو كان التكليف الواقعيّ موجوداً.

وكيف كان، فالشارع لا يجعل نفس التنجّز، وإنّما يجعل ما يكون مستلزماً للتنجّز، وذلك هو المحرزيّة والكاشفيّة عن الواقع في الأمارات والأُصول الإحرازيّة، ونفس وجوب الاحتياط في الأصل غير الإحرازيّ، وهو منحصر في الاحتياط المذكور.

ومن ذلك كلّه يظهر لك: أنّ نفس المحرزيّة والكاشفيّة التي هي المجعولة

في باب الأمارات والأُصول المتكفّلة للإحراز هي الموجبة لحكومتها على الأدلّة الواقعيّة، وقهراً تكون الحكومة حكومة ظاهريّة، فإنّها منوطة بالإحراز.

ومن الواضح أنّه بمجرّد انكشاف الخلاف يرتفع ذلك الإحراز، فكأنّ ذلك الإحراز منوطاً بعدم العلم بالخلاف وبالجهل بالواقع فيكون إحرازاً ظاهريّاً، ولأجل ذلك تكون الحكومة حكومة ظاهريّة؛ لأنّ مناطها هو الإحراز المذكور، وهو ظاهريّ كما عرفت[1].

وحيث قد اتّضح لك أن ليس المجعول في باب الأمارات والأُصول الإحرازيّة هو تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع، ولا تنزيل قيامها منزلة العلم بالواقع، وإنّما المجعول هو نفس الكاشفيّة والمحرزيّة، يتّضح لك أنّ قيامها مقام القطع الطريقيّ لا يتوقّف على لحاظ الواقع والمؤدّى، ولا أنّ قيامها مقام العلم الموضوعيّ يتوقّف على لحاظها بنفسها ولحاظ العلم كذلك ليكون قيامها مقام العلم الطريقيّ والموضوعيّ متوقّفاً على اللحاظين المتبائنين -أعني لحاظ العلم آلةً في الأوّل ولحاظه استقلالاً في الثاني- بل إنّ نفس جعل الكاشفيّة والمحرزيّة يكون موجباً لقيامها مقام العلم الطريقيّ، سواء كان طريقاً صرفاً أو كان جزء الموضوع.

فكما أنّ العلم بالواقع يكون موجباً لحكم العقل بلزوم ترتيب آثار الواقع، لكونه موجباً لإحراز موضوعها الذي هو نفس الواقع، ويكون أيضاً موجباً لحكم العقل بلزوم ترتيب الآثار المرتبة على الواقع المعلوم، لكونه موجباً لإحراز ذلك الموضوع -أعني الواقع المعلوم- لأنّه بواسطة تعلّقه بالواقع يكون موجباً لإحراز الواقع ولإحراز كونه معلوماً، فبالعلم بالواقع يكون المكلّف محرزاً لكلا جزئي الموضوع.

---

١. يُنظر: صفحة (٥٩) من هذا الجزء.

فكذلك الحال في الأمارات بناءً على ما هو المختار من كون المجعول هو المحرزيّة، أوكون المجعول الحكم التكليفيّ الذي تنتزع عنه المحرزيّة، فإنّ قيام الأمارة حينئذٍ يكون موجباً لإحراز الواقع، فإن كان الأثر مترتّباً على نفس الواقع كان العقل حاكماً بلزوم ترتيبه، لكون المكلّف محرزاً لموضوعه الذي هو نفس الواقع، وإن كان الأثر مترتّباً على الواقع المعلوم -أعني المحرز- كان العقل أيضاً حاكماً بلزوم ترتيبه، لكون المكلّف محرزاً لموضوعه الذي هو الواقع المحرز، فإنّا بعد أن فرضنا أنّ الشارع جعل الأمارة محرزة للواقع كان قيامها على الواقع موجباً لإحرازه، وهو عين اتّصاف الواقع بكونه محرزاً، وبذلك يتمّ كلا جزئي الموضوع.

إشكال قيام الأمارة مقام العلم المأخوذ جزءً للموضوع

نعم، يبقى في المقام إشكال آخر، وهو أنّ الأثر الواقعيّ في صورة كون «العلم» جزء الموضوع لم يكن في لسان الدليل مترتّباً على الواقع المحرز، بل كان مترتّباً على الواقع المعلوم، فكيف صحّ لنا أن نجعل الإحراز الحاصل من قيام الأمارة قائماً مقام العلم المفروض كونه جزء الموضوعيّ.

والجواب عنه إمّا بأن يُقال: إنّ العلم بعد فرض أنّه لم يُؤخذ بنحو الصفتيّة، بل إنّما أخذ من حيث الطريقيّة التي هي عبارة عن الإحراز على وجه تكون حيثيّة الإحراز من قبيل الجهة التقييديّة الموجبة لتوسعة دائرة الموضوع، فكان المأخوذ في الموضوع هو الإحراز الكلّيّ، وهو مع قطع النظر عن جعل حجّيّة الأمارة يكون من قبيل الكلّيّ المنحصر في فرد الذي هو العلم، وبعد أن جعل الشارع صفة الإحراز للأمارة فقد أوجد فرداً آخر من ذلك الكلّيّ يكون مساوياً للفرد الأوّل في كونه مصداقاً للقيد المذكور، أعني كون الواقع محرزاً[1].

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٤/١.

أو يُقال: إنّ الحيثيّة المزبورة -أعني حيثيّة الطريقيّة التي هي حيثيّة الإحراز- من قبيل الجهة التعليليّة، فيكون الحاصل أنّ العلم إنّما أخذ جزء الموضوع، لكونه محرزاً للواقع، وهذا التعليل وإن لم يكن مأخوذاً في لسان الدليل، إلّا أنّه من قبيل استنباط العلّة القطعيّة، فيكون المدار فيما هو جزء الموضوع على تلك العلّة -أعني جهة الإحراز- وهي - أعني العلّة المذكورة- متحقّقة عند قيام الأمارة[1].

وهذان الجوابان وإن أمكن المناقشة في الأوّل منهما بمنع كون العلم من قبيل الكلّيّ المنحصر بالفرد، بل الظاهر منه أنّه اسم للإحراز الخاصّ به دون الإحراز الخاصّ بالأمارة، كما أنّ الثاني منهما يمكن المناقشة فيه أيضاً بمنع كون ذلك من قبيل استنباط العلّة القطعيّة لكي يكون ملحقاً بمنصوص العلّة، لإمكان أن يدّعى أنّه من قبيل استنباط العلّة الظنّيّة، فيكون ملحقاً بالقياس.

إلّا أنّ الجواب عن أصل الإشكال المذكور متّضح بما قدّمناه من حكومة أدلّة الأمارات والأُصول الإحرازية على الأدلّة الواقعيّة، فلا حاجة إلى هذين الجوابين القابلين للمناقشة، وإن أمكن الجواب عن هذه المناقشة بمنع كون العلم اسم لخصوص ذلك الفرد من الإحراز، ومنع كون العلّة المذكورة من قبيل استنباط العلّة الظنّيّة*.

---

* **قلتُ:** توضيح اندفاع الإشكال المذكور بما تقدّم من الحكومة هو أنّ يُقال: إنّ أخذ العلم جزءاً من الموضوع من حيث الطريقيّة وإن كان ظاهره الاختصاص بالإحراز العلميّ[2]، إلّا أنّ دليل حجّيّة الأمارة لمّا كان حاكماً على

---

١. يُنظر: محجّة العلماء: ١/٢٣.

٢. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (العلميّ).

ذلك الدليل بواسطة كونه متضمّناً لجعل[١] نفس ذلك الإحراز للأمارة كان قيام الأمارة محقّقاً لكلا جزئي الموضوع -أعني الواقع وكونه محرزًا- وحينئذٍ فلا يتوجّه الإشكال بأنّ المأخوذ جزءاً للموضوع إنّما هو الإحراز العلميّ، والإحراز الحاصل من دليل حجّيّة الأمارة لا يكون إحرازاً علميّاً؛ لما عرفت[٢] من أنّ دليل حجّيّة الأمارة يتضمّن جعل ذلك الإحراز العلميّ للأمارة، وبذلك يكون حاكماً على ذلك الدليل المتضمّن لأخذ الإحراز العلميّ جزءاً للموضوع، ومع هذه الحكومة لا نحتاج إلى الالتزام بأنّ جهة الإحراز جهة تقييديّة أو جهة تعليليّة، فإنّ ذلك و إن كان ممكناً إلّا أنّه قابل للمناقشة وكانت الحكومة المذكورة كافية في تحقّق كلا جزئي الموضوع بلا أن يتوجّه عليه شيء ممّا يتوجّه على الالتزام بالجهة التقييديّة أو الجهة التعليليّة لم نكن محتاجين إلى الالتزام بشيء منهما ودفع ما يتوجّه عليهما.

لا يُقال: إنّه بناءً على أحد هذين الوجهين -أعني الالتزام بالجهة التقييديّة أو الجهة التعليليّة- لا تكون الحكومة حكومة ظاهريّة، بل تكون حكومة واقعيّة، فإنّه بعد أن فرض استفادة الجهة التقييديّة أو الجهة التعليليّة يكون المدار في تحقّق أحد جزئيّ الموضوع على الإحراز، ودليل حجّيّة الأمارة يكون محقّقاً لذلك الجزء، أعني الإحراز[٣].

لأنّا نقول: إنّ دليل حجّيّة الأمارة و إن كان محقّقاً للإحراز إلّا أنّه ليس بإحراز واقعيّ كي يكون موجباً للتعميم واقعاً، بل إنّما هو إحراز ظاهريّ منوط بعدم العلم بالواقع والجهل به، فإذا انكشف الخلاف ينكشف عدم تماميّة الموضوع من أوّل الأمر، فتكون الحكومة المنوطة بذلك الإحراز الظاهريّ حكومة ظاهريّة لا واقعيّة.

هذا ما حرّرناه سابقاً، ولكنّ لا يخفى ما فيه، فإنّ مجرّد كون الحكم منوطاً بعدم العلم لا يُوجب كون الحكومة حكومة ظاهرية، و إلّا لكانت الحكومة بناءً

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (فجعل).

٢. يُنظر: صفحة (٥٤) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٢٩.

على أنَّ مفاد دليل حجّيّة الأمارة تنزيل المؤدّى منزلة الواقع المعلوم حكومة ظاهريّة، وقد تقدّم[1] أنّها حكومة واقعيّة.

والتحقيق ما سيأتي منه ﷺ -في الدرس الآتي[2]- من أنّه بناءً على أخذ الإحراز جهة تقييديّة أو أخذه جهة تعليليّة يكون تقدّم دليل الأمارة من باب الورود فضلاً عن كونه من باب الحكومة الواقعيّة.

ثُمَّ إنَّ حيثيّة الكشف والإحراز التي أخذناها في العلم الموضوعيّ إنّما أخذناها فيه في قبال العلم الصفتيّ، فسواء كانت الحيثيّة المذكورة تقييديّة أو كانت تعليليّة لا يكون المراد بها مطلق الإحراز والكشف الصادق على الأمارة، بل المراد بها الإحراز العلميّ الوجدانيّ، وحينئذٍ فلا يكون أخذ هذه الجهة موجباً لتوسعة دائرة الموضوع.

دفع إشكال لزوم الدور في جعل الأمارة

وقد بقي في المقام إشكال آخر لم يتعرّض له (دام ظلّه)، وهو مأخوذ ممّا في الكفاية من الطوليّة بين الجزئين[3]، وتوجيهه على هذا الطريق الذي أفاده (دام ظلّه) هو أن يُقال: إنّ جعل الإحراز للأمارة إنّما يصحّ ويتمّ فيما لو كان المحرز ممّا يترتّب عليه الأثر، والمفروض أنّ ما تحرزه الأمارة فيما نحن فيه -أعني نفس الواقع الذي أدّت إليه الأمارة- لا أثر له؛ لعدم كونه تمام الموضوع، وإنّما يترتّب الأثر بعد تماميّة الجزء الثاني -أعني كون ذلك الواقع محرزًا- فيكون الحاصل أنّ جعل الإمارة[4] للأمارة موقوف على كون المحرز بها ذا أثر، وكونه كذلك موقوف على جعل الإحراز لتوقّف تماميّة الموضوع عليه.

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنّه يكفي في إمكان جعل الإحراز للأمارة كون المحرز بها جزءاً ممّا يترتّب عليه الأثر، ويكون جزؤه الآخر متحقّقاً بنفس هذا الجعل، فتأمّل.

---

١. يُنظر: صفحة (٥٩) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٨٠) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: كفاية الأُصول: ٨٦/٢.

٤. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (الإحراز).

ولتوضيح[١] ما تقدّم من اندفاع الإشكال بما قدّمناه[٢] من الحكومة الظاهريّة نقدّم مقدّمة، وهي بيان حكومة الأمارة على الاستصحاب، فإنَّه قد يُقال: إنَّ تقديمها عليه من باب الورود، بدعوى كون اليقين الناقض لليقين السابق هو الأعمّ من اليقين الوجدانيّ واليقين الحاصل من الأمارة الشرعيّة، فتكون الأمارة الشرعيّة واردة على الاستصحاب، لكونها رافعة لموضوعه رفعاً حقيقيّاً ومحقّقة لما جعل غاية لعدم نقض اليقين السابق.

وقد أورد الشيخ ﷺ على هذا التوجيه بأنَّ كون الأمارة رافعة لموضوع الاستصحاب ليس بأولى من العكس[٣]، بأن يُقال: أنَّ حجّيّة الأمارة لمّا كانت مقيّدة بعدم العلم بالخلاف، وهو أعمّ من العلم الوجدانيّ والعلم التعبّدي يكون العلم التعبّديّ الحاصل من الاستصحاب رافعاً لموضوع الأمارة؛ لكونه موجباً للعلم التعبّديّ، بخلاف مؤدّاها، وسيأتي إن شاء الله تعالى في محلّه[٤] بيان الوجه في حكومة الأمارة على الاستصحاب، وأنَّ كلّ حكومة يكون نتيجتها رفع موضوع الدليل المحكوم، وإنّما الفرق بينها وبين الورود هو أنَّ المجعول ابتداءً إن كان هو رفع موضوع الدليل الآخر كان ذلك من باب الورود، وإن كان المجعول شيئاً آخر، ولكنّ بواسطة جعل ذلك الشيء الموجب للحكومة يرتفع موضوع الدليل الآخر كان من باب الحكومة لا الورود، والأمارة بالنسبة إلى الاستصحاب من القسم الثاني دون الأوّل، وقد أوضحنا ذلك كلّه في محلّه[٥].

---

١. أرتج المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (١٠ ربيع الثاني، ١٣٤٨هـ).
٢. يُنظر: صفحة (٧٥، و٧٧) من هذا الجزء.
٣. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢٨٦/٣.
٤. يُنظر: ٢٩٢/٦ من هذا الكتاب.
٥. يُنظر: ٢٩٢/٦ من هذا الكتاب.

في بيان أنّ أدلّة الأمارات حاكمة أو واردة على الاستصحاب

إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول فيما نحن فيه: إنّ العلم المأخوذ جزء للموضوع من باب الطريقيّة لو كان المراد به في مقام الثبوت هو الأعمّ من الإحراز بالعلم والإحراز بالأمارة بأن تكون الحيثيّة حيثيّة تقييديّة أو حيثيّة تعليليّة لكان دليل حجّيّة الأمارة وارداً على الدليل الواقعيّ القائل -مثلاً- يجب أداء الشهادة بالملكيّة المعلومة؛ لأنّ دليل حجّيّة الأمارة يكون حينئذٍ محقّقاً لأحد فردي الإحراز المأخوذ جزء من الموضوع.

أمّا لو لم تكن الجهة المذكورة جهة تقييديّة ولا تعليليّة، بل كان المأخوذ جزء من الموضوع هو العلم باعتبار إحرازه للواقع لم يكن دليل حجّيّة الأمارة المتضمّن لجعل الإحراز للأمارة وارداً على الدليل المتكفّل للحكم الذي أخذ العلم الطريقيّ جزء لموضوعه؛ لعدم كون دليل حجّيّة الأمارة متكفّلاً لجعل ما هو محقّق لذلك العلم الإحرازيّ الطريقيّ ابتداءً.

نعم، يكون دليل الحجّيّة حاكماً على ذلك الدليل، حيث إنّه متكفّل لجعل ذلك الإحراز للأمارة، فإن كان الأثر مترتّباً على نفس الواقع كما في العلم الطريقيّ الصرف لزم ترتيب أثر ذلك الواقع؛ لكونه حينئذٍ محرزاً، بلا حاجة في لزوم ترتيب أثر الواقع إلى تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع، وإن كان الأثر مترتّباً على الواقع المقيّد بالعلم الطريقيّ لزم أيضاً ترتيب ذلك الأثر؛ لكون الواقع محرزاً أيضاً.

وبالجملة: إذا كان الأثر مترتّباً على الواقع المعلوم كان الدليل المتكفّل لجعل ذلك الأثر للمجموع من الواقع والعلم به بمنزلة المتكفّل لترتّب الأثر على جزئين، أعني نفس الواقع والعلم المتعلّق به الكاشف عنه، ودليل حجّيّة الأمارة المتكفّل لجعل الإحراز لها يكون حاكماً على ذلك الدليل بكلا الجزئين.

أمّا نفس الواقع فواضح، من جهة أنَّ إحرازه بالأمارة المفروض جعل الإحراز لها يكون كافياً في ترتّب الأثر اللاحق للواقع من دون حاجة إلى تنزيل مؤدّى الأمارة منزلة الواقع، غاية الأمر يكفي في تحقّق الأثر المصحّح لجريان الإحراز بالقياس إلى الواقع فيما نحن فيه أن يكون هو -أعني الواقع- جزءاً ممّا يترتّب عليه الأثر وإن لم يكن هو تمام ما يترتّب عليه الأثر.

وأمّا نفس العلم بالواقع فأوضح، من جهة أنَّ حكومة دليل الأمارة[1] على ذلك الدليل بالقياس إلى نفس الواقع إنّما كان بواسطة تحقّق إحرازه المجعول للأمارة، فتكون حكومة دليل حجّيّة الأمارة على ذلك الدليل بالقياس إلى نفس ذلك الإحراز بطريق أولى؛ لأنّه -أعني الإحراز- هو المجعول بدليل حجّيّة الأمارة.

فقد تلخّص: أنَّ دليل الأمارة يكون حاكماً على الدليل الذي أخذ فيه العلم جزءاً من موضوع الحكم، غاية الأمر أنّه بعد هذه الحكومة تكون النتيجة أنَّ الإحراز الحاصل من قيام الأمارة يكون كافياً فيما أخذ العلم فيه جزء[2] الموضوع، لا أنَّ المأخوذ جزء من الموضوع هو الأعمّ من الإحراز بالعلم والإحراز بالأمارة، ليكون دليل حجّيّة الأمارة محقّقاً ابتداءً لأحد جزئي الإحراز لتكون الجهة -أعني جهة الإحراز- جهة تقييديّة أو تعليليّة، وتكون الأمارة واردة على ذلك الدليل لا حاكمة عليه.

والحاصل: أنَّ الأثر المجعول للواقع المقيّد بالعلم الطريقيّ يلزم ترتيبه بمجرّد قيام الأمارة على ذلك الواقع، حيث إنَّ كلّاً من الواقع والعلم به يكون

---

١. قوله: (الأمارة) من نسخة (ب).

٢. قوله: (جزء) من نسخة (ب).

حينئذٍ جزءاً ممّا يترتّب عليه الأثر، وهذا المعنى -أعني كون كلّ واحدٍ منهما جزءاً ممّا يترتّب عليه الأثر- يكفي في كون كلّ منهما ذا أثر، فلننقل الكلام إلى كلّ واحد من هذين الأمرين بالقياس إلى الأثر المذكور المترتّب عليه أعني كونه جزءاً من ذي الأثر، فنقول: أمّا نفس الواقع، فيكفي في لزوم ترتب أثره المذكور عليه -أعني مدخليّته وجزئيّته- من ذي الأثر أن يكون محرزاً بالأمارة؛ لأنّ إحراز الشيء كافٍ في ترتّب أثره عليه، سواء كان هو تمام ما يترتّب عليه الأثر أو كان جزءاً لما يترتّب عليه.

وأمّا نفس العلم الطريقيّ الذي هو عبارة عن إحراز الواقع، فنفس جعل الإحراز للأمارة يكون كافياً في ترتّب أثره المذكور عليه -أعني كونه جزءاً ممّا يترتب عليه الأثر- لأنّ ذلك الأثر للواقع إنّما رتّبناه عليه لأجل كونه محرزاً بواسطة جعل الإحراز للأمارة القائمة عليه، فترتيب ذلك الأثر -أعني كونه جزءاً ممّا يترتب عليه الأثر- على نفس الإحراز المجعول بالأمارة بطريق أولى.

هذا كلّه في قيام الأمارات وبعض الأُصول مقام القطع المأخوذ جزء من الموضوع على نحو الطريقيّة*.

---

* **قلتُ**[1]: حاصل ما أفاده ﷺ هو أنّ الشارع لم يجعل إلاّ نفس الحجّيّة التي هي عبارة عن الإحراز والكشف، وبعد تحقّق الإحراز والكشف للأمارة بجعل الشارع يكون ترتّب آثار الإحراز والكشف قهريّاً، سواء كانت آثاراً عقليّة كما في العلم الطريقيّ الصرف، فإنّ آثاره هي حكم العقل بتنجّز الواقع، ولزوم إطاعته والجري على طبقه، وهذه الآثار كلّها تُرتّب قهراً على قيام الأمارة على الواقع بمجرّد جعل الشارع حجّيّتها، وتتميمه لكشفها الناقص، أو كانت آثاراً شرعيّة كما في العلم المأخوذ في الموضوع على نحو الطريقيّة، كما لو رتّب الشارع النجاسة على الخمر

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث ملحقًا بمباحث القطع الأربعاء: (سلخ محرّم، سنة ١٣٥٨هـ).

المعلوم أو على العلم بالخمر، فإنّ قيام الأمارة على أنّ هذا المائع خمراً بعد فرض أنّ الشارع جعل قيام الأمارة علماً يكون موجباً لترتّب ذلك الأثر -أعني النجاسة- لأنّ قيام الأمارة بعد فرض أنّ الشارع جعل لها صفة الكاشفيّة والمحرزيّة المعبّر عنه بالعلم الطريقيّ يكون محقّقاً لموضوع ذلك الحكم -أعني العلم بالخمر أو الخمر المعلوم- كما أفاده ﷺ في توضيحه حسبما نقلناه عنه ﷺ[1]، ولكنّ مع ذلك كلّه فإنّ في النفس شيئاً من قيام الأمارة مقام العلم المأخوذ في الموضوع على نحو الطريقيّة؛ إذ بعد تسليم ما أفاده ﷺ من جعل الحجّيّة لا ريب في جعل الأمارة كاشفةً وطريقاً إلى الواقع.

و إن شئت فقل: إنّه جعل الأمارة القائمة على الخمريّة علماً بالخمريّة، لكنّ لم يكن ذلك على نحو تنزيل الأمارة منزلة العلم، ليكون ذلك التنزيل موجباً لترتّب آثار العلم عليها؛ لأنّه ﷺ لا يقول بذلك؛ لما عرفت فيما شرحناه في ملحقات صفحة (١٣)[2]، بل يقول: إنّ الشارع جعل الحجّيّة، وكون الأمارة علماً وألبسها صفة العلم والكاشفيّة التامّة عن الواقع، وبعد أن كوّنها علماً يكون ترتّب آثار العلم عليها قهريّاً، فلا تنزيل في البين، و إنّما هو من محض الجعل نظير جعل الملكيّة والزوجيّة بناءً على ما أفاده ﷺ من أنّ الحجّيّة وكاشفيّة العلم قابلة للجعل الشرعيّ ابتداءً، ولكنّ مع ذلك كلّه لا تكون الأمارة علماً وجدانيّاً، ولا كشفاً واقعيّاً حقيقيّاً، بل أقصى ما فيه أن يكون علماً تعبّديّاً وكشفاً جعليّاً، وحينئذٍ نسأل عن أنّ الشارع عندما رتّب النجاسة على الخمر المعلوم أو على العلم بالخمر بحيث إنّه أخذ العلم الطريقيّ جزء الموضوع أو تمام الموضوع، هل أراد بذلك خصوص العلم الوجداني والكشف والإحراز الوجدانيّين، أو أنّه أراد الأعمّ من الوجدانيّ والتعبّديّ الذي لا يكون علماً، ولا كشفاً إلّا بجعل الشارع؟

فإن كان المراد هو الثاني كانت الأمارة واردة على ذلك الدليل المتكفّل لترتيب النجاسة على الخمر المعلوم، لكنّ يبقى الكلام في استظهار التعميم من الدليل المذكور، وأنّه هل كان من ناحية الجهة التقييديّة أو من ناحية

---

١. يُنظر: صفحة (٨١) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٥٤) من هذا الجزء.

الجهة التعليليّة أو أنّه من جهة استفادته من نفس الدليل ولو من جهة القرائن الخارجيّة أو الداخليّة؟ والظاهر الثالث، بمعنى أنّه لا يمكن الحكم بالتعميم إلّا بالقرينة الخارجيّة أو الداخليّة، وأمّا مجرّد كون جهة الكشف والإحراز جهة تعليليّة أو جهة تقييديّة فهو غير نافع في التعميم المزبور؛ لأنّ الظاهر من أخذ الجهة المزبورة إنّما هو في قبال العلم من حيث الصفتيّة، فيكون المراد من الإحراز الذي أخذ جهة تقييديّة أو جهة تعليليّة هو خصوص الإحراز العلميّ -أعني به الكشف الوجدانيّ- فلا يشمل الإحراز والكشف التعبّديّ المجعول للأمارة.

و إن كان المراد هو الأوّل -أعني أنّه كان المراد من الدليل المتكفّل لترتيب النجاسة على الخمر المعلوم أو على العلم بالخمريّة هو خصوص العلم الوجدانيّ- لم ينفع في ترتّب النجاسة مجرّد قيام الأمارة، و إن قلنا: إنّ الشارع قد جعلها علماً بأبلغ عبارة وأقوى بيان وأشدّ تأكيد، فإنّها بذلك لا تخرج عن كونها علماً تعبّديّاً، ولا تصير بذلك علماً وجدانيّاً.

لا يُقال: كيف قلتم إنّ قوله: «الطواف بالبيت صلاة»[1] يكون موجباً لترتّب أثر الصلاة عليه وهو لزوم الطهارة؟[2]

لأنّا نقول: إنّ قوله: «الطواف بالبيت صلاة»[3] لم يتضمّن لجعل صفة الصلاتيّة للطواف، و إلّا جاء فيه السؤال المزبور، بل إنّه يتضمّن تنزيل الطواف منزلة الصلاة، وحيث إنّه لا معنى للتنزيل في لسان الشارع إلّا ترتيب الآثار الشرعيّة، قلنا: إنّ مقتضى هذا الدليل هو لزوم الطهارة فيه كالصلاة، ففي الحقيقة يكون الوجه في حكومته على دليل شرطيّة الطهارة في الصلاة من جهة كونه تصرّفاً في حكمها، وتسريته إلى غير موضوعها و إن كان لسانه لسان جعل الموضوع إلّا أنّه لمّا لم يكن هذا الموضوع قابلاً للجعل بنفسه صرفناه إلى جعل آثاره، فيكون حاله من هذه الجهة حال حكومة أدلّة نفي العسر والحرج والضرر

---

١. يُنظر: صفحة (٤٧) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٢٩.

٣. يُنظر: صفحة (٤٧) من هذا الجزء.

بناءً على قول البعض من أنّها عناوين للأفعال الحرجيّة أو الضرريّة[1]، وأنّ المراد من نفيها نفي أحكامها، أعني أنّه يكون من قبيل التصرّف في الحكم بلسان التصرّف في الموضوع المفروض أنّه غير قابل للتصرّف، بخلاف ما نحن فيه بناءً على ما أفاده ﷺ

من جعل الحجّيّة، فإنّه يكون من قبيل التصرّف في الموضوع الذي هو الكشف العلميّ، أو الطريقيّة، أو الحجّيّة، (ما شئت فعبّر)، فيتوجّه عليه السؤال حينئذٍ بأنّه إن كان العلم الذي هو موضوع حكم النجاسة هو العلم والكشف الوجدانيّ لم يكن جعله للأمارة كافياً في ترتّب الحكم المذكور عليها، و إن كان العلم الذي أخذ موضوعاً هو الأعمّ من الوجدانيّ والجعليّ كان دليل جعله للأمارة وارداً على ذلك الدليل.

لا يُقال: يتوجّه عين هذا السؤال على العلم الذي أخذ غاية في الاستصحاب، فيقال: إن كان المراد به هو العلم الوجدانيّ كانت الأمارة واردة عليه، و إن كان هو الأعمّ لم تنفع الأمارة في إسقاط الاستصحاب في موردها، فكيف توجّهون حكومتها على الاستصحاب؟

لأنّا نقول: المراد بالعلم المأخوذ غاية هو العلم الوجدانيّ، لكنّ لمّا كان موضوع الاستصحاب هو الشكّ في البقاء بعد اليقين السابق كانت الأمارة بدليل حجّيّتها الذي جعل لها صفة العلم حاكمة عليه، لكونها رافعة للشكّ المزبور، فيرتفع حكمه الذي هو لزوم الأخذ بذلك اليقين السابق إلى أن ينتقض بيقين مثله.

فقد تلخّص لك: أنّه بناءً على ما أفاده ﷺ من جعل الحجّيّة وأنّ التصرّف الشرعيّ مقصور على جعل الكشف و إعطاء صفة العلم الطريقيّ للأمارة لا يمكن قيامها مقامها[2] بمجرّد دليل اعتبارها مقام القطع الموضوعيّ بقول مطلق، و إنّما أقصى ما فيه أنّه يصحّح قيامها مقام القطع الطريقيّ الصرف.

نعم، ربّما يستفاد من بعض الأدلّة التي أخذت العلم موضوعاً أنّه ليس

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٩٦/٢.

٢. قوله: (مقامها) من نسخة (ب).

بمقصور على العلم والكشف الوجدانيّ، فتكون قائمة مقامه، لكنّ بالورود لا بالحكومة.

والحاصل: أنّه بعد البناء على أنّه لا تنزيل في دليل حجّيّة الأمارة، وأنّه لا يتكفّل إلّا بجعل الحجّيّة وإعطائها صفة الإحراز والكشف التامّ لا يمكن قيامها إلّا مقام القطع الطريقيّ الصرف.

أمّا قيامها مقام العلم المأخوذ في الموضوع على جهة الكشف والطريقيّة فلا يمكن إلّا بأحد أمرين:

الأوّل: أن يكون المراد من ذلك العلم الأعمّ من العلم الوجدانيّ والعلم الجعليّ.

والثاني: أن يقوم دليل بالخصوص على قيامها مقام العلم المأخوذ في الموضوع على جهة الطريقيّة، فإنّه وإن كان ظاهره العلم الوجدانيّ، إلّا أنّ ذلك الدليل الخاصّ يكون دالّاً بالملازمة على تنزيل العلم الجعليّ منزلة العلم الوجدانيّ.

أمّا مجرّد الدليل على حجّيّة الأمارة فلا يدلّ بعمومه على تنزيل العلم التعبّديّ الحاصل منها منزلة العلم الوجدانيّ كما أفاده ﷺ في مقام الاعتراض على ما في الكفاية من دعوى الملازمة[1]، فراجع وتأمّل.

لا يُقال: إنّ نفس الحجّيّة لو سلّمنا كونها من الأحكام الوضعيّة القابلة للجعل الابتدائيّ فلا يمكننا تسليم ذلك في صفة العلم، بحيث إنّ الشارع يجعل الأمارة علماً ويعطيها الكشف التامّ.

لأنّا نقول: إنّ جعل الحجّيّة هو عبارة أُخرى عن جعل الكشف والطريقيّة الذي هو عبارة عن العلم من حيث الكشف والطريقيّة.

أمّا مسألة جواز الشهادة استناداً إلى اليد مع الدليل الدالّ على اعتبار العلم بالمشهود به، فهي مسألة فقهيّة لا يمكن الاستناد إليها فيما نحن فيه من قيام الأمارة بمجرّد دليل حجّيّتها مقام العلم الطريقيّ، ولو كانت من هذا القبيل فلِمَ لا تجوّز الشهادة استناداً إلى البيّنة؟

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢/٢٣.

ومُجمل الكلام في هذه المسألة الفقهيّة قبل المراجعة هو أن يقال: أنَّ ما دلّ على أخذ العلم بالمشهود به في أداء الشهادة إن كان على نحو الطريقيّة كان مقتضاه على ما أفاده ﷺ من جعل الحجّيّة لليد والبيّنة وغيرها من الأمارات، وأنَّ دليل حجّيّتها يكون حاكماً على ما دلّ على اعتبار العلم حكومة ظاهريّة هو قيام الجميع مقام العلم، فتجوز الشهادة حينئذٍ استناداً إلى الأمارة أيّ أمارة كانت[1]، فإنَّ ذلك هو مقتضى ما أفاده ﷺ من جعل الحجّيّة وحكومة دليل الحجّيّة على الأدلّة الأوليّة التي أخذ العلم قيداً، لكنّ الفقهاء على الظاهر لم يلتزموا بذلك بل الظاهر أنَّ الحكم عندهم -أعني جواز الشهادة استناداً إلى الأمارة- مختصّ باليد.

وحينئذٍ نقول: يمكن أن يكون الدليل الدالّ على أخذ العلم بالمشهود به في جواز الشهادة أنَّه مأخوذ فيه من حيث الصفتيّة، كما أفاده الشيء ﷺ[2]، ومقتضاه أن لا يقوم مقامه شيء من الأمارات، لكنّ دلّ الدليل بالخصوص على قيام اليد مقامه، فيكون مقتضاه أنَّ الشارع نزّل الظنّ الحاصل من اليد منزلة العلم من حيث الصفتيّة، ولا يخفى بُعده.

والأقرب أن يُقال: إنَّ العلم إنّما أخذ في الموضوع هنا من حيث الطريقيّة، وأنَّ دليل حجّيّة الأمارة لا يُوجب صحّة قيام الأمارة مقامه؛ لأنَّ الظاهر منه هو العلم الوجدانيّ، وما أفاده ﷺ من الحكومة لا ينفع في إجراء حكم العلم الوجدانيّ على العلم التعبّديّ، لكنّ لمّا قام الدليل بالخصوص على جواز الشهادة استناداً إلى اليد دلّ ذلك الدليل على أنَّ الشارع أقامها مقام العلم الوجدانيّ المأخوذ على نحو الطريقيّة؛ لما ذكرناه من الملازمة بين حكمه بجواز الشهادة استناداً إليها وبين تنزيله الظنّ الحاصل منها منزلة ذلك العلم الموضوعيّ، وأين هذا من أنَّ دليل حجّيّة الأمارة يكون بنفسه مقتضياً لقيامها مقام العلم المأخوذ في الموضوع على نحو الطريقيّة.

أمّا احتمال أخذ العلم الموضوعيّ هنا كناية عن مطلق الإحراز -ولو الحاصل

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٤/١.

٢. يُنظر: المصدر نفسه.

بالأمارة- فيمكن القطع بعدمه، و إلّا لقامت مقامة سائر الأمارات حتّى البيّنة، واللازم قطعيّ البطلان[1].

وأمّا العلم في مسألة الركعتين الأوليين، فالظاهر أنّه ليس من قبيل أخذه على نحو الصفتيّة، و إلّا لما صحّ أن يقوم مقامه الظنّ، فإنّ دليل حجّيّة الظنّ في عدد الركعات، بل في مطلق أفعال الصلاة ليس بمقصور على الأوليين المفروض أخذ العلم فيهما موضوعاً، بل هو عامّ لجميع الركعات حتّى الأخيرين المفروض عدم اعتبار العلم فيهما من حيث الموضوعيّة، وقد عرفت أنّ دليل الحجّيّة إذا كان عامّاً لمورد القطع الطريقيّ المحضّ لا يمكن أن يكون موجباً لقيامه مقام القطع الصفتيّ، وأنّه إنّما يمكن قيامه مقامه لوُرود دليل بالخصوص يدلّ على قيامه مقام القطع في خصوص المورد الذي أخذ فيه القطع صفتيّاً.

وبالجملة: إنّ قيام الظنّ بعموم دليل حجّيّته مقام العلم بالنسبة إلى الركعتين الأوليين كاشف عن أخذه موضوعاً فيهما من حيث الطريقيّة، لكنّ ذلك لا يلزمه ما أفاده الأستاذ ﷺ من الالتزام بكون المراد بالعلم المذكور هو العلم الوجدانيّ ليكون المدرك في قيام الظنّ مقامه هو ما أفاده ﷺ من الحكومة الظاهريّة، بل الظاهر أنّ المراد به هو مطلق الإحراز ولو من سائر الأمارات، فيكون دليل حجّيّة الظنّ المذكور وارداً على ما دلّ على اعتبار الإحراز في الأوليين و إن كان بالنسبة إلى الأخيرتين حاكماً حكومة ظاهريّة، ولا ضير في ذلك بعد أن فرضنا أنّ دليل حجّيّة الظنّ يجعله محرزاً، فبالنسبة إلى ما كان الإحراز موضوعاً فيه كالأوليين يكون وارداً، وبالنسبة إلى ما لم يُؤخذ الإحراز موضوعاً فيه كالأخيرتين يكون حاكماً حكومة ظاهريّة.

و إنّما قلنا: إنّ الظاهر من اعتبار العلم في الأوليين هو مطلق الإحراز؛ لأنّ الظاهر من أخباره -كما هو صريح بعضها- هو أنّهما لا يدخلها الشكّ، ومن الواضح أنّ حصول الإحراز ولو من الأمارة التي قام الدليل على حجّيّتها كافٍ في عدم دخول الشكّ فيها[2]، فتأمّل.

---

١. ولمزيد من التوضيح يُنظر: أُصول الفقه: ٦/ ٩٠ - ١٠١.

٢. ولمزيد من التوضيح يُنظر: أُصول الفقه: ٦/ ١٠٢، وما بعدها.

وجه عدم إمكان قيام الأمارات مقام القطع الصفتيّ بدليل حجّيّتها

وأمّا قيامها مقام القطع المأخوذ على نحو الصفتيّة، فلا ينبغي الإشكال في عدم إمكان قيامها مقامه بمجرّد دليل حجّيّتها وجعل الإحرازلها.

نعم، لو ورد دليل بالخصوص يدلّ على قيامها مقام القطع الصفتيّ، لكانت قائمة مقامه حينئذٍ، إلّا أنّه لا يكون ذلك مربوطاً بما نحن فيه من أنّها بدليل حجّيّتها، وجعل الإحرازلها، هل تقوم مقامه أم لا، بل يكون من قبيل «الطواف بالبيت صلاة»[1] ممّا يُوجب تنزيل موضوع منزلة موضوع آخر، وجعل آثاره له، وتكون الحكومة فيه حكومة واقعيّة لا ظاهريّة؟

ثمّ[2] لا يخفى أنّ أخذ العلم جزءاً من الموضوع من باب الصفتيّة بالمعنى الذي تقدّم إنّما هو فرض محضّ، والظاهرأنّه غيرواقع في الشريعة وما ذكره الشيخ ﷺ من مثال العلم بالركعتين الأوليين منالرباعيّة من كون العلم فيه من باب الصفتيّة[3] واضح المنع، فإنّ الظاهرمن أدلّته أنّه معتبرفي ذلك من باب الطريقيّة والإحرازدون الصفتيّة، ولأجل ذلك يقوم الظنّ مقامه.

ينبغي ملاحظة ما أفاده ﷺ في أوائل تنبيهات الاستصحاب[4] في مسألة استصحاب الأحكام الظاهريّة الثابتة بالأمارة أو الأُصول العمليّة الإحرازيّة وغير الإحرازيّة، فإنّ اليقين قد أخذ موضوعاً لحرمة نقضه بالشكّ، ولا يمكن قيام الأمارة مقامه، إلّا بأن نقول: إنّ اليقين المذكورهو للأعمّ من الوجدانيّ والتعبّديّ، هذا.

مضافاً إلى أنّ ذلك اليقين المأخوذ موضوعاً لحرمة النقض ليس هو جزء الموضوع، بل تمامه، فكيف أفاد ﷺ هنا أنّ القطع المأخوذ موضوعاً على نحو الطريقيّة، لا يصحّ أخذه إلّا جزءاً من الموضوع لا تمامه؟ فتأمّل.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٧) من هذا الجزء.

٢. أرجع المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (١١ ربيع الثاني، ١٣٤٨هـ).

٣. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٤/١.

٤. يُنظر: ١١٤/٦، وما بعدها من هذا الكتاب.

وهكذا الحال في باب الشهادة، وما ورد فيها من قوله ﷺ مشيراً إلى الشمس: «على مثل هذا فاشهد»[1] لا يدلّ على ذلك، فإنّ المراد منه المنع عن الشهادة على ما هو مشكوك أو مظنون بظنّ غير معتبر، ولأجل ذلك تقوم اليد مقامه كما في بعض الأخبار[2].

وكيف كان، فلو فرض أخذ الموضوع على نحو الصفتيّة بالمعنى المتقدّم لم يمكن أن تقوم الأمارات بدليل حجّيّتها مقامه، إلّا أن يكون هناك نصّ بالخصوص يدلّ على قيامها مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الصفتيّة، إلّا أنّه يكون خارجاً عمّا نحن فيه، بل يكون من قبيل تنزيل شيء منزلة شيء آخر لا ربط بينهما نظير تنزيل الطواف منزلة الصلاة، وتكون الحكومة حكومة واقعيّة.

في تقريب إمكان قيام الأمارة مقام القطع المأخوذ على نحو الصفتيّة

وربّما يُقال[3] بإمكان قيامها مقام العلم المذكور بنفس دليل حجّيّتها، ويُقرّب بأحد وجوه:

الأوّل: أن يُقال: أنّ الأمارة بعد قيام الدليل على حجّيّتها تكون موجبة لحصول العلم الوجدانيّ بحجّيّتها.

وفيه ما لا يخفى، فإنّ العلم الوجداني المتعلّق بحجّيّة الأمارة لا ربط له بالعلم الصفتيّ المأخوذ جزء من الموضوع؛ لأنّ ذلك متعلّق بالواقع وهذا متعلّق بالحجّيّة، فأين هذا من ذاك كي يكون قائماً مقامه؟

---

١. يُنظر: عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ٥٢٨/٣، باب الشهادات، ح١، ووسائل الشيعة: ٣٤٢/٢٧، ب٢٠ من أبواب كتاب الشهادات، ح٣.

٢. كما في رواية حفص بن غياث المذكورة في وسائل الشيعة: ٢٩٢/٢٧، ب٢٥ من أبواب كيفيّة الحكم وأحكام الدعوى، ح٢، ولمزيد من التوضيح والتفصيل يُنظر: أُصول الفقه: ٩٧/٦ - ١٠٦.

٣. يُنظر: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٣٠، وما بعدها.

الثاني: أن يُقال: أنَّ دليل الأمارة بعد أن أثبت حجّيّتها يكون موجباً لأن يكون مؤدّاها واقعاً جعليّاً، وبواسطة قيام الأمارة عليه يحصل العلم الوجدانيّ بذلك الواقع الجعليّ، وبذلك يتمّ الموضوع ويكون من قبيل ما كان أحد جزئي الموضوع محرزاً بالتعبّد، والآخر محرزاً بالوجدان، ولا يخفى ما فيه:

أوّلاً: أنَّ دليل حجّيّة الأمارة -كما عرفت- لا يكون متكفّلاً إلّا لجعل المحرزيّة لها دون تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع و إلّا لكانت الحكومة حكومة واقعيّة، ولكان اللازم منه الالتزام بالإجزاء عند انكشاف الخلاف، إلى غير ذلك من اللوازم الباطلة.

وبالجملة: ليس لنا في البين واقع جعليّ كما عرفت ذلك فيما تقدّم[1].

وثانياً: أنّه لو سلّم أنَّ دليل الأمارة متكفّل لتنزيل مؤدّاها منزلة الواقع لم يكن ذلك موجباً لقيامها مقام العلم الصفتيّ؛ لأنَّ ذلك متعلّق بالواقع الحقيقيّ، والعلم الوجدانيّ الناشئ عن حجّيّة الأمارة متعلّق بالواقع الجعليّ، ولا ربط لأحد المتعلّقين بالآخر، فكيف يمكن أن يُقال: إنَّ العلم المتعلّق بأحدهما يكون قائماً مقام العلم المتعلّق بالآخر؟

الثالث: ما ذكره صاحب الكفاية[2] ﷺ كما نقله عن الحاشية[3]، وهو راجع إلى الوجه الثاني بزيادة دعوى الملازمة بين تنزيل المؤدّى منزلة الواقع وتنزيل العلم الوجدانيّ المتعلّق بذلك الواقع الجعليّ منزلة العلم المتعلّق بالواقع، ومنشأ هذه الملازمة هو أنّه لولا التنزيل الثاني لكان التنزيل الأوّل لغواً ينزّه عنه كلام الحكيم، حيث إنَّ التنزيل الأوّل وحده لا يترتّب عليه الأثر، فيكون

---

١. يُنظر: صفحة (٦٠، و٦٦) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢٢/٢.

٣. يُنظر: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٢٩ - ٣١.

ما دلّ على التنزيل الأوّل دالّاً بالملازمة المذكورة على التنزيل الثاني، وأفاد أنّ هذه الملازمة لو تمّت يكون دليل حجّيّة الأمارة موجباً لقيامها مقام العلم الموضوعيّ، سواء كان مأخوذاً على نحو الطريقيّة أو كان على نحو الصفتيّة.

وفيه: أنّه بعد تسليم كون مفاد دليل الحجّيّة هو تنزيل المؤدّى منزلة الواقع، وأنّه عند قيام الأمارة على واقع يحصل لنا العلم الوجدانيّ بالواقع الجعليّ، نقول: إنّ الملازمة المذكورة إنّما تتأتّى فيما لو كان قد وردّ دليل بالخصوص ينزّل مؤدّى الأمارة منزلة الواقع الذي أخذ العلم الصفتيّ قيداً فيه، فإنّه حينئذٍ نقول: إنّ التنزيل منزلة الواقع ملازم لتنزيل العلم الوجدانيّ المتعلّق بالواقع الجعليّ منزلة العلم المتعلّق بالواقع الحقيقيّ، وإلّا لكان التنزيل الأوّل بلا أثر، فيكون لغواً ينزّه عنه كلام الحكيم، أمّا لو لم يمكن عندنا مثل هذا الدليل الخاصّ بهذا المورد الخاصّ، وبقينا نحن والدليل العامّ المدّعى دلالته على تنزيل المؤدّى منزلة الواقع -كما هو المفروض فيما نحن فيه- فأقصى ما في البين هو أن يُقال: أنّ مقتضى عموم ذلك الدليل أو إطلاقه هو الشمول لما إذا كان ذلك الواقع مقيّداً بالعلم الصفتيّ، وبعد فرض كون ذلك الواقع مشمولاً لذلك الدليل تتأتّى فيه الملازمة المذكورة.

ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّا قد حقّقنا في محلّه[1] أنّه إذا كان شمول العامّ لفرد متوقّفاً على جعل آخر للزوم اللغويّة لولا ذلك الجعل، لا يمكن أن نجري أصالة العموم بالنسبة إلى ذلك الفرد ونحكم بدخوله تحت العموم ونلتزم بتحقّق الجعل الآخر فراراً عن اللغويّة، بل نجعل لزوم اللغويّة دليلاً على عدم شمول العامّ لذلك الفرد، حيث إنّ الحكم عليه بالحكم العامّ لغو بلا أثر

---

١. يُنظر: ٢٣/٦ من هذا الكتاب.

لا أن نجعل دخوله تحت العموم مسلّماً ثمّ نلتزم بذلك الجعل الآخر فراراً عن اللغويّة.

ولأجل هذه الجهة قلنا بعدم حجّيّة الأُصول المثبتة كما حقّقناه في محلّه[1]، وقلنا: إنّ المتيقّن السابق -مثلاً- لو لم يكن له أثر شرعيّ مترتّب على نفسه، بل كان له لازم عقليّ، وكان لذلك اللازم العقليّ أثر شرعيّ، ومع ذلك ورد الدليل الخاصّ الدال على التعبّد ببقاء ذلك المتيقّن، لكان ذلك الدليل الخاصّ كاشفاً عن التعبّد بذلك الأثر الشرعيّ المترتّب على ما هو اللازم العقليّ لذلك المتيقّن، وإلّا لكان التعبّد ببقاء ذلك المتيقّن لغواً لا أثر له، أمّا لو لم يرد لنا مثل ذلك الدليل الخاصّ بل لم يكن عندنا كما هو المفروض، إلّا ذلك الدليل العامّ الدالّ على التعبّد ببقاء ما كان فلا يمكننا الحكم بدخول ذلك المتيقّن تحت هذا الدليل العامّ، ثمّ نقول: إنّ التعبّد ببقائه يكون ملازماً للتعبّد بذلك الأثر الشرعيّ المترتّب على لازمه العقليّ، وإلّا لكان التعبّد ببقاء ذلك المتيقّن لغواً، بل الأمر في ذلك بالعكس بأن نقول: إنّ مثل هذا المتيقّن غير داخل تحت ذلك العموم؛ لأنّ دخوله تحته موجب للغويّة التعبّد به، وقد أوضحنا ذلك في محلّه[2] بما لا مزيد عليه*، فراجعه.

---

* **قلتُ:** لم أتوفّق فعلاً لمراجعة ما حرّرته عنه (دام ظلّه) في ذلك المقام، ولكنّ إن كان المانع من تحكيم أصالة العموم في أمثال هذه الموارد هو أنّها لاتكون مشرّعة.

---

١. يُنظر: ١٦٥/٦ و ما بعدها من هذا الكتاب.

٢. يُنظر: ١٦٥/٦ و ما بعدها من هذا الكتاب.

وبالجملة: إنّ شمول ما دلّ على تنزيل المؤدّى منزلة الواقع لما إذا كان الواقع مقيّداً بالعلم، ثمّ الحكم بعد ذلك بأنّ الشارع قد نزّل العلم بالواقع التعبّديّ منزلة العلم بالواقع الحقيقيّ فراراً عن لغويّة تنزيل المؤدّى منزلة الواقع المذكور، ممنوع أشدّ المنع، بل لا بُدَّ أن نقول: إنّ ما يدلّ على تنزيل المؤدّى منزلة الواقع لا يشمل الواقع المقيّد بالعلم؛ لأنّ دخوله تحت هذا العموم لغو لا أثر له.

ثمّ لو أغضينا النظر عن ذلك كلّه، لكان أقصى ما فيه هو قيام الأمارة بدليل حجّيّتها مقام العلم المأخوذ في الموضوع على نحو الطريقيّة، دون المأخوذ فيه على نحو الصفتيّة، فإنّ العلم الوجدانيّ المتعلّق بالواقع التعبّديّ

ففيه: إنّ المدّعى لتحكيم أصالة العموم في هذه الموارد لا يقول بكونها مشرّعة لذلك الجعل الآخر، وإنّما يقول بأنّها تكون كاشفة عنه، لأجل الملازمة بين الجعلين الناشئة عن لغويّة الجعل الأوّل وحده، ولا ريب في أنّها مثبتة للّازم والملزوم؛ لكونها من الأدلّة الاجتهاديّة، فتأمّل.

هذا، ولكنّ لا يخفى أنّ أصالة العموم وإن كانت من قبيل الأمارات، وأنّ مثبتها حجّة، إلّا أنّ ذلك إنّما هو فيما لو كان شمول العامّ للفرد لازم عقليّ أو عاديّ، أمّا لو كان شمول العموم له متوقّفاً على عناية هي متأخّرة رتبة عن جريان حكم العامّ فيه كما فيما نحن فيه، حيث إنّ شمول قوله: نزّل مؤدّى الأمارة مثل الواقع في جميع الآثار لما نحن فيه من الأثر المترتّب على الواقع المعلوم يتوقّف حسب الفرض على تنزيل القطع بالواقع الجعليّ منزلة القطع بالواقع الحقيقيّ، ومن الواضح إنّ هذه العناية متأخّرة عن الشمول المذكور؛ إذ لولا الشمول المذكور لم يكن لنا واقع جعليّ كي يكون مقطوعاً به، ويكون القطع به منزّلاً منزلة الواقع بالواقع، ومع قطع النظر عن هذه الجهة من الاستحالة فيمكن أن يوجّه عدم جريان أصالة العموم في أمثال هذه المقامات بدعوى عدم بناء العقلاء عليها في أمثال هذه المقامات.

لا ريب في كونه علماً طريقيّاً، فلو قلنا بدلالة تنزيل المؤدّى منزلة الواقع على تنزيل ذلك العلم الوجدانيّ المتعلّق بالواقع التعبّديّ منزلة العلم المتعلّق بالواقع الحقيقيّ كان هذا التنزيل المدلول عليه بالملازمة المذكورة ملحوظاً فيه جهة الإحراز والطريقيّة دون الصفتيّة*.

---

* **قلتُ:** قد يُقال: أنّ الملازمة التي ادّعاها صاحب الكفاية ﷺ[1] ليست ناشئةً عن لزوم اللغويّة كي يتوجّه عليها ما أفاده (دام ظلّه)، بل المدّعى أنّها ملازمة عرفيّة بدعوى أنّ أهل العرف يفهمون من تنزيل المؤدّى منزلة الواقع تنزيله منزلته من جميع الجهات و الحيثيّات، بحيث يفهمون منه أنّ العلم بذلك المؤدّى أيضاً منزّل منزلة العلم المتعلّق بالواقع.

ولكن يتوجّه عليه حينئذٍ أنّ الملازمة بهذا المعنى ممنوعة أشدّ المنع، والظاهر من صاحب الكفاية ﷺ[2] أنّه لا يريد، فإنّه جعل التنزيل الثاني عبارة عن تنزيل العلم بالواقع التعبّديّ منزلة العلم بالواقع الحقيقيّ، ولو كان مراده بالملازمة الملازمة العرفيّة بين تنزيل المؤدّى منزلة الواقع، وبين تنزيل العلم به منزلة العلم بالواقع لكان التنزيل الثاني عبارة عن تنزيل العلم بمؤدّى الأمارة منزلة العلم بالواقع لا تنزيل العلم بالواقع التعبّديّ منزلة العلم بالواقع الحقيقيّ.

والإنصاف أنّ كلامه ﷺ في الحاشيّة[3] مضطرب، فإنّ صدره يعطي أنّ الملازمة المدّعاة ملازمة عرفيّة صرفة، وذيله يعطي أنّها ناشئة عن اللغويّة، فراجعه تجدّه كما ذكرنا.

وعلى أيّ حال، فإن كان المراد هو الملازمة العرفيّة الصرفة، فهي ممنوعة أشدّ المنع كما أفاده (دام ظلّه)، و إن كان المراد هو الملازمة الناشئة عن لزوم اللغويّة، ورد عليه ما أفاده (دام ظلّه) فيما تقدّم[4].

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢/٢٣.

٢. يُنظر: المصدر نفسه.

٣. يُنظر: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٢٩ - ٣١.

٤. يُنظر: صفحة (٩٢) من هذا الجزء.

ثمّ إنّ الظاهر أنّه بعد تسليم أنّ مفاد دليل حجّيّة الأمارة هو تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع، وبعد تسليم الملازمة المذكورة لا محيص من كون دليل الحجّيّة موجباً لقيامها مقام العلم الموضوعيّ ولو كان صفتيّاً، وأنّ ما أفاده (دام ظلّه) من كون العلم الوجدانيّ المتعلّق بالواقع التعبّديّ طريق إليه وكاشف عنه لا يُوجب كون تنزيله منزلة العلم بالواقع التعبّديّ ملحوظاً فيه جهة الإحراز والطريقيّة، بل يمكن حينئذٍ أن يكون الملحوظ في ذلك التنزيل هو محض الصفتيّة، فتأمّل.

ثمّ إنّه ﷺ في الكفاية[1] دفع هذا التوجيه بأنّه مستلزم للدور؛ لتوقّف تنزيل المؤدّى منزلة الواقع على تنزيل العلم به منزلة العلم بالواقع، للغويّة التنزيل الأوّل بدون التنزيل الثاني، وتوقّف التنزيل الثاني على التنزيل الأوّل؛ إذ لولا التنزيل الأوّل لما صحّ التنزيل الثاني.

وفرّق بين هذين التنزيلين، وبين تنزيل الكُرّيّة والإطلاق بالاستصحاب بأنّهما -أعني إطلاق الماء وكرّيّته- عرضيّان، بخلاف الجزئيين فيما نحن فيه، فإنّهما طوليّان، حيث إنّ تنزيل العلم بالواقع التعبّديّ منزلة العلم بالواقع الحقيقيّ في طول تنزيل المؤدّى منزلة الواقع؛ إذ لولا تنزيل المؤدّى منزلة الواقع لم يتحقّق لنا واقع تعبّديّ كي ننزّل العلم به منزلة العلم بالواقع الحقيقيّ.

وكنت قد استشكلت من ذلك بما حاصله أنّه بعد فرض الالتزام بما ذكر من الدلالة الالتزاميّة الناشئة عن لزوم اللغويّة، لا وجه لما أفاده ﷺ[2] من الدور، حيث إنّ تنزيل المؤدّى منزلة الواقع لا يتوقّف على التنزيل الثاني؛ لما أفاده (دام ظلّه) من كفاية كون الواقع جزءاً ممّا يترتّب عليه الأثر في صحّة تنزيل المؤدّى منزلته، ولا يحتاج تنزيله منزلته إلى تمام الأثر كي يكون تنزيله منزلته متوقّفاً على تنزيل العلم به منزلة العلم به، مضافاً إلى أنّه لو سلّمت المقدّمة الأولى -أعني أنّ تنزيل المؤدّى منزلة الواقع يتوقّف على تنزيل العلم بالواقع التعبّديّ منزلة

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢/٢٣.

٢. قوله: (ﷺ) من نسخة (ب).

العلم بالواقع- فلا نسلّم المقدّمة الثانية -أعني أنّ تنزيل العلم بالواقع التعبّديّ منزلة العلم بالواقع الحقيقيّ يتوقّف على التنزيل الأوّل- لأنّ توقّفه عليه إنّما هو في مرحلة الدلالة والاستكشاف، بمعنى أنّ دلالة دليل الحجّيّة على التنزيل الثاني متوقّفة على دلالته على التنزيل الأوّل؛ إذ لولا دلالته على التنزيل الأوّل، لما كان لنا ما يدلّ على التنزيل الثاني.

أمّا في مرحلة الثبوت والواقع فلا توقّف بينهما، بل يمكن للشارع أنّ يجعل التنزيلين في عرضٍ واحد، غاية الأمر في مقام الاستكشاف تكون الدلالة على التنزيل الثاني متوقّفة على الدلالة على التنزيل الأوّل.

ولكنّ يمكن الجواب عن كلا هذين الإيرادين:

أمّا الأوّل فبأنّ كون الواقع جزء المؤثّر إنّما يكفي في صحّة تنزيل المؤدّى منزلته إذا كان جزؤه الآخر محرزاً بالوجدان أو بالتعبّد، أمّا لو لم يكن كذلك فلا ريب في عدم كفاية كونه جزء المؤثّر في صحّة التنزيل؛ لأنّه حينئذٍ يكون لغواً صرفاً، كما إذا لم يكن له أثر أصلاً.

وأمّا الإيراد الثاني، فلوضوح كون التنزيل الثاني متوقّفاً في مقام الثبوت والواقع، حيث إنّ تنزيل العلم بالواقع التعبّديّ منزلة العلم بالواقع الحقيقيّ يتوقّف على أن يكون هناك واقع تعبّديّ كي يمكن تنزيل العلم به منزلة العلم بالواقع الحقيقيّ، ولا يكون هناك واقع تعبّديّ إلّا بالتنزيل الأوّل.

وبالجملة: إنّ التنزيل الأوّل بمنزلة الموضوع للتنزيل الثاني، فيكون توقّفه عليه توقّفاً واقعيّاً، وفي مقام الثبوت لا في مقام الإثبات والكشف والدلالة.

نعم، لو كان التنزيل الثاني عبارة عن تنزيل العلم بالمؤدّى منزلة العلم بالواقع - كما عرفت[1] في بيان كون الملازمة عرفيّة لا ناشئة عن اللغويّة - لم يكن التنزيل الثاني متوقّفاً على التنزيل؛ لأنّ تحقّق المؤدّى لا يتوقّف على التنزيل الأوّل كي يكون تنزيل العلم به متوقّفاً على التنزيل الأوّل، بل يمكن للشارع أنّ ينزّل المؤدّى والعلم به منزلة الواقع والعلم به.

---

١. يُنظر: صفحة (٩٥) من هذا الجزء.

الأمر الأوّل في انحلال القضيّة الحقيقيّة إلى شرطيّة

وفذلكة[1] البحث تتّضح بتقديم أمور:

الأوّل: إنّا قد حقّقنا[2] أنّ مرجع القضايا الأحكام[3] إلى القضايا الحقيقيّة التي تنحلّ إلى قضيّة شرطيّة يكون مقدّمها عبارة عن فرض وجود الموضوع، وتاليها عبارة عن لحوق الحكم الذي هو المحمول له على ذلك التقدير، فقولنا: الخمر حرام ينحلّ إلى قولنا: كلّ ما وجد وكان خمراً كان حراماً.

الأمر الثاني في ترتّب الحكم على موضوعه

الثاني: إنّ ترتّب الحكم على موضوعه يتوقّف على إحرازه، فإن كان الموضوع بسيطاً مثل «الخمر حرام» كان إحراز الحكم متوقّفاً على إحرازه بالعلم، أو ما يقوم مقامه، وهو واضح وإن كان مركّباً ونعني به ما كان مؤلّفاً من أشياء متعدّدة، سواء كانت على نحو الأجزاء، أو كانت على نحو القيود، كان ترتّب الحكم وإحرازه متوقّفاً على إحراز تمام تلك الأجزاء والقيود، إمّا بالعلم أو بما يقوم مقامه من الأمارات أو الأُصول الإحرازيّة، ففي مثل الحكم بعدم الانفعال

غاية الأمر أنّ الدليل على الحجّيّة لا يتكفّل إلّا تنزيل المؤدّى منزلة الواقع، ويكون دلالته على أنّ الشارع قد نزّل العلم بالمؤدّى منزلة العلم بالواقع، إمّا من جهة لزوم اللغويّة بدون التنزيل الثاني، وأمّا من جهة التلازم العرفي بين التنزيلين.

ومن ذلك يظهر أنّه لا داعي لما التزم به في الكفاية من كون التنزيل الثاني عبارة عن تنزيل العلم بالواقع التعبّديّ منزلة العلم بالواقع الحقيقيّ[4] كي يتوجّه عليه ما ذكره من الدور، بل يكفي في التنزيل الثاني أنّ الشارع ينزّل العلم بمؤدّى الأمارة منزلة العلم بالواقع، ولا يتوجّه عليه الدور المذكور، فتأمّل جيّداً.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «كان ليلة الاثنين: (١٢ ربيع الثاني) إعادة لبعض ما تقدّم، الثلاثاء: (١٣ ربيع الثاني، سنة ١٣٤٨هـ».

٢. يُنظر: ٤٠٩/١ من هذا الكتاب.

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الأحكاميّة).

٤. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢٣/٢.

بالنجاسة على الماء المطلق الطاهر البالغ كرّاً يتوقّف ترتّبه على هذا المائع على إحرازكونه ماءً مطلقاً طاهراً بالغ الكُرّيّة، فإن أحرز جميع ذلك بالعلم فهو، وإلّا فما يقوم مقامه من أمارة أو استصحاب ونحوهما، سواء كان بعضها محرزاً بالعلم، والبعض الآخر محرزاً بالتعبّد، أوكان الجميع محرزاً بالتعبّد الواحد كما لو قامت الأمارة الواحدة على تحقّق جميع الأجزاء، أو التعبّد المتعدّد كما قامت أمارة على بعضها والاستصحاب على الآخر، أو قامت أمارة على بعضها والأمارة الأُخرى على البعض الآخر.

ولا يخفى أنَّ إحرازكلّ واحد بالتعبّد وإن كان متوقّفاً على إحراز الآخر، لتوقّف ترتّب الأثر عليه على إحراز الآخر، حيث إنّه مع عدم إحراز الجزء الثاني يكون إحراز الأوّل لغواً، إلّا أنَّ ذلك من قبيل الدور المعيّ لعرضيّة الأجزاء المذكورة، وعدم التوقّف بينها.

ثمّ إنَّ إحراز البعض منها تارةً يكون محرزاً حين إحراز الآخر، وأخرى يكون إحرازبعضها متأخّراً بحسب الزمان عن إحراز البعض الآخر*.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّه مع ما تقدّم من كون إحرازأحد الجزئين بالتعبّد بدون إحرازالآخر يكون لغواً، ينبغي أن يكون تقدّم أحد الإحرازين التعبّديّين على إحراز الآخر زماناً غير معقول، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يُقال: إنَّ الأمارة القائمة أوّلاً على إحراز أحد الجزئين لا يكون لها أثر إلّا بعد أنْ يتحقّق الإحرازالثاني، وحينئذٍ يترتّب الأثر على كلا الإحرازين، والمراد من كون إحرازالأوّل تعبّداً متقدّماً زماناً هو التقدّم الزمانيّ بالنسبة إلى نفس قيام الأمارة عليه، لا أنَّ نفس الإحرازالتعبّديّ يكون متقدّماً زماناً.

نعم، يمكن التقدّم الزمانيّ بالنسبة إلى الإحرازفيما لو كان الجزء الأوّل محرزاً بالعلم الوجدانيّ، فإنّه لا يتوقّف على إحرازالجزء الثاني، فتأمّل.

هذا كلّه فيما لو كان الموضوع مركّباً من سائر الأجزاء العرضيّة، أمّا إذا كان مقيّداً بالعلم الطريقيّ فلا يتأتّى فيه ما تقدّم من إمكان تعدّد الطريق المحرز، ولا إمكان تأخّر إحراز أحد الجزئين زماناً عن إحراز الجزء الآخر، لعدم كون كلّ واحد منهما محرزاً بإحراز مستقلّ، بل يكون إحراز الجزء الأوّل الذي هو الواقع عين إحراز* الجزء الثاني -أعني كون ذلك الواقع محرزاً، مثلًا- لو رتّب الشارع الحكم بوجوب أداء الشهادة على الملكيّة المعلومة المحرزة كان العلم بالملكيّة محقّقاً لإحراز كلا الجزئين، فإنّه بالعلم بالملكيّة يكون قد أحرز الملكيّة، وقد أحرز قيدها -أعني العلم بها- وأحرازها.

في حال الملكيّة المحرزة بالأمارة كاليد

وبالجملة: فبالعلم بالملكيّة الواقعيّة يكون قد تحقّق في حقّه إحراز القيد -أعني كون الملكيّة معلومة ومحرزة- وبنفس هذا القيد يكون قد أحرز الملكيّة الواقعيّة من دون تقدّم وتأخّر رتبيّ ولا زمانيّ.

هذا كلّه فيما لو كانت الملكيّة المذكورة محرزة بالعلم، ومنه يعلم الحال فيما لو كانت محرزة بالأمارة كاليد، فإنّ الشارع بعد أن جعل الإحراز لليد، وقامت اليد على الملكيّة كانت الملكيّة محرزة، وبهذا الإحراز يكون المكلّف قد أحرز كلا جزئي الموضوع أعني الملكيّة وكونها محرزة.

أمّا الملكيّة فلأنّ المفروض أنّه قد أحرزها باليد التي جعلها الشارع محرزة لمؤدّاها، وأمّا كونها محرزة فلتحقّقه بعين تحقّق هذا الإحراز، فكان إحراز كلا الجزئين في آنٍ واحد ودرجةٍ واحدة، ولو فرض أنّه أحرز الملكيّة بدليل،

---

* **قلتُ**: الأولى أن يُقال: أنّ إحراز الجزء الأوّل الذي هو الواقع يكون بنفسه عين الجزء الآخر الذي هو عبارة عن كون الواقع محرزاً، فبإحراز الجزء يكون الجزء الآخر متحقّقاً وجداناً من دون حاجة إلى إحراز.

ولم يكن ذلك الدليل موجباً لتحقّق القيد -أعني كونها محرزة- بل كان تحقّق ذلك القيد من قيام دليل آخر لم يكن ذلك الإحراز نافعاً في تحقّق كلا جزئي الموضوع؛ إذ لا يكون حينئذٍ في البين ما يُوجب لحوق ذلك القيد للمقيّد، وذلك كما لو قلنا: إنَّ مفاد دليل الأمارة هو تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع، فإنَّ أقصى ما في هذا الدليل أن يتحقّق عندنا أحد جزئي الموضوع وهو الملكيّة، أمّا جزؤه الآخر وهو كون الملكيّة الواقعيّة محرزة فلم يتحقّق لنا من هذا الدليل.

ولو فرضنا أنّه قام بعد ذلك ما يُوجب تحقّق الإحراز بأن نقول: إنَّ قيام الأمارة يُوجب تحقّق العلم الوجدانيّ بالواقع التعبّديّ لم يكن ذلك العلم الوجدانيّ نافعاً في تحقّق الجزء الآخر؛ إذ أقصى ما فيه أن يُوجب تحقّق العلم الوجدانيّ بأنَّ ما قامت عليه الأمارة واقع تعبّديّ، وأين هذا من قيد الموضوع الذي هو العلم بالواقع الذي هو عبارة عن إحراز نفس الواقع، بخلاف ما لو قلنا -كما هو الحقّ-: إنَّ دليل الأمارة متكفّل لجعل الإحراز لها، فإنَّ قيامها حينئذٍ على الملكيّة الواقعيّة يكون موجباً لإحرازها، وبنفس هذا الإحراز يتحقّق في حقّ المكلّف إحراز كلا الجزئين أعني الملكيّة وكونها محرزة.

أمّا الثاني -أعني كونها محرزة- فواضح، وأمّا الأوّل -أعني نفس الملكيّة- فبنفس هذا الإحراز، فكأنّ المكلّف محرز لكلا جزئي الموضوع بنفس قيام الأمارة ودليل حجّيّتها، كما أنّه يكون محرزاً لكلا الجزئين بنفس العلم الوجدانيّ المتعلّق بالواقع، غاية الأمر أنَّ إحرازه لهما في صورة العلم الوجدانيّ كان باقتضاء ذات العلم، وفي صورة قيام الأمارة كان إحرازه لها بواسطة جعل الشارع جهة المحرزيّة للأمارة.

ومن ذلك يظهر لك إمكان قيام الأمارة بدليل حجّيّتها مقام العلم الطريقيّ

لو كان تمام الموضوع، بل إنَّ قيامها مقام العلم المذكور أوضح من قيامها مقام ما أخذ منه جزء الموضوع، فإنَّ هذا الموضع -أعني العلم بالواقع- الذي هو عبارة عن إحرازه يتحقّق بمجرّد جعل الإحراز للأمارة، ولا يتوقّف - على إحراز جزء آخر كي نقول إنَّه محرز بنفس هذا الإحراز.

نعم، إنَّ دليل حجّيّة الأمارة لا يفي بقيامها مقام العلم المأخوذ على نحو الصفتيّة بناءً على ما هو المختار من كون مفاده هو جعل الإحراز لها، فإنَّ جعل الإحراز أجنبيّ عن العلم الصفتيّ.

نعم، لو كان دليلها متكفّلاً لتنزيلها منزلة العلم، وكان له إطلاق يشمل العلم الطريقيّ والعلم الصفتيّ، لأمكن قيامها مقامه، ولكنَّ ذلك ممنوع جدّاً؛ لما عرفت[1] من أنَّ مفاده هو جعل الإحراز لها دون التنزيل المذكور، ولو سلّم أنَّ مفاده التنزيل المذكور لما كان شاملاً للعلم الصفتيّ؛ لعدم الجامع بينها وبينه، وبين الطريقيّ الصرف والطريقيّ المأخوذ في الموضوع.

وذلك: لأنّك قد عرفت[2] أنَّ العلم من الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة، فيكون واجداً لجهتين:

الأولى: كونه من الصفات الحقيقيّة القائمة بنفس العالم.

والثانية: كونه كاشفاً عن المعلوم الذي تقدّم أنّه المعلوم بالعرض.

ومن الواضح أنَّ لحاظه من حيث الجهة الأولى يباين لحاظه من حيث الجهة الثانية، فلا يمكن الجمع فيه بين الجهتين بلحاظ واحد، وهو أسوء من الجامع بين لحاظ الآليّة والاستقلاليّة، فيُقال الابتداء على قسمين: «آليّ»

---

١. يُنظر: صفحة (١٠١) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٥٧ ، و٦٠) من هذا الجزء.

و«استقلاليّ»، فإنّ ما هو ملحوظ بلفظ الابتداء في هذه الجملة هو الجامع بين ما يمكن أن يلاحظ آليّاً، وأن يلاحظ استقلاليّاً، وإن كان ذلك الملحوظ بهذا اللفظ في هذه الجملة لم يكن ملحوظاً إلّا استقلاليّاً، لكنّ المحكيّ به هو القسمان.

وهذا بخلاف ما نحن فيه من إرادة الحكم على العلم بكلا جهتيه -أعني بما أنّه صفة حقيقيّة، وبما أنّه إضافة إلى الواقع المنكشف- فإنّ العلم في حدّ نفسه وإن كان واجداً لكلا الجهتين، إلّا أنّ الحكم عليه بلحاظ كلّ من الجهتين محال؛ لامتناع اجتماع اللحاظين المتبائنين بلحاظ واحد.

وبالجملة: فلا يمكن قيام الأمارة مقام العلم الصفتيّ إلّا أن يرد دليل بالخصوص يدلّ على قيامها مقام خصوص العلم الصفتيّ، بأن يحكم فيه على الأمارة الفلانيّة بأنّها يترتّب عليها الأثر المترتّب على العلم، أو يحكم بأنّها منزّلة منزلة العلم الصفتيّ إلّا أنّ ذلك خارج عمّا نحن فيه، وداخل في باب الحكومة الواقعيّة التي يكون مرجعها إلى تعميم الموضوع والكشف عن كونه في مقام الثبوت هو الأعمّ من العلم الصفتيّ والأمارة نظير قولهم عليهم السلام: «**الطواف بالبيت صلاة**»[1] في كشفه عن كون موضوع الحكم في مقام الثبوت هو الأعمّ من الصلاة والطواف أو أحد الأمرين منهما لو لم يكن جامع بينهما.

الأمر الثالث في بيان الحكومة الواقعيّة وتواليها الفاسدة

الأمر الثالث: قد عرفت[2] أنّ مفاد دليل الأمارة هو جعل الإحراز لها، وبذلك تكون حكومتها على الأدلّة الواقعيّة حكومة ظاهريّة، بخلاف ما لو

---

١. يُنظر: صفحة (٤٧) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٧٣) من هذا الجزء.

قلنا بأنّ مفاده تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع، فإنّ الحكومة حينئذٍ تكون حكومة واقعيّة؛ إذ لو فرض أنّ الشارع رتّب الحرمة على الخمر الواقعيّ، وقامت الأمارة على أنّ هذا المائع خمر، وكان مفاد حجّيّة تلك الأمارة هو تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع كان محصّل ذلك أنّ هذا المائع محكوم بالحرمة، وأنّه بمنزلة الخمر الواقعيّ في ذلك الحكم، فيكون الموضوع في مقام الثبوت هو الأعمّ من الخمر الواقعيّ ومن الخمر التعبّديّ الذي هو عبارة عمّا قامت الأمارة على خمريّته، وهذا هو محصّل الحكومة الواقعيّة، وهذا ممّا لا يخفى فساده، فإنّ لازمه الإجزاء كما أنّ لازمه التصويب، غاية الأمر أنّه تصويب معتزليّ لا أشعريّ، كما سيجيء في محلّه[1] توضيح ذلك إن شاء الله تعالى.

وأنت إذا عرفت هذه الأمور الثلاثة تعرف الوجه في قيامها بدليل حجّيّتها مقام القطع الطريقيّ الصرف، ومقام القطع الموضوعيّ المأخوذ على نحو الطريقيّة، سواء كان تمام الموضوع أو جزءه، وعدم إمكان قيامها بمجرّد ذلك الدليل مقام القطع الصفتيّ.

في قيام الظن المعتبر مقام بعض أقسام القطع

وتعرف أيضاً أنّ ما أفاده في الحاشيّة[2] -كما نقله في الكفاية من الوجه لقيامها مقام القطع الموضوعيّ[3] الذي زعم في الكفاية أنّه لو تمّ لكان مقتضاه إمكان قيامها مقام القطع الصفتيّ- ممّا لا يرجع إلى محصّل.

أمّا أوّلاً فلكونه مبنيّاً على كون مفاد دليل حجّيّة الأمارة هو تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع، وقد عرفت[4] ما فيه.

---

١. يُنظر: صفحة (٢٧٧) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٢٩ - ٣١.

٣. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢/٢٣.

٤. يُنظر: صفحة (١٠٤) من هذا الجزء.

وأمّا ثانياً فلما عرفت[١] من منع جريان دليل اللغويّة هنا لكون دخول ما كان العلم قيداً فيه إنّما كان بالعموم، وهو لا يتأتّى مع لزوم اللغويّة، لا أنّه يجري العموم بالنسبة إليه ثمّ نحكم بأنّه قد تعبّدنا بالجزء الثاني فراراً عن اللغويّة.

وأمّا ثالثاً فلأنّه لو سلّم جميع ذلك لم يكن ذلك نافعاً، فإنّ أقصى ما فيه أن يكون قيام الأمارة موجباً لكون ما قامت عليه واقعاً تعبّديّاً، ولا ريب أنّ العلم الوجدانيّ المتعلّق بذلك الواقع التعبّديّ لا يوجب تحقّق الجزء الآخر من الموضوع، فإنّ التنزيل الثاني المستفاد بالملازمة لا ينفع في ذلك؛ لما تقدّم[٢] من أنّ الموضوع المركّب من الواقع وإحرازه لا بُدَّ أن يكون إحرازكلّ واحدٍ من جزئيّه في عرض إحراز الآخر، ولا يُعقل تأخّر إحراز الثاني الذي هو العلم بالواقع بعد إحراز الواقع.

وأمّا رابعاً فلأنّه لو أغضى النظر عن ذلك كلّه فلا يكون مصحّحاً لقيام الأمارة مقام القطع الصفتيّ؛ لأنّ أقصى ما فيه أن يكون العلم بالواقع التعبّديّ منزّلاً منزلة العلم بالواقع الحقيقيّ، ولا ريب في كون العلم بالواقع التعبّدي ملحوظاً به الطريقيّة، كالعلم بالواقع الحقيقيّ، فيكون مقتضى ذلك التنزيل خروج العلم الصفتيّ عنه. هذا كلّه مضافاً إلى ما في هذا التقريب.

خامساً من الدور الذي أورد به عليه في الكفاية[٣] حيث إنّ الجزء الثاني -أعني العلم بالواقع التعبّديّ- يكون تحقّقه متوقّفاً على إحراز الجزء الأوّل -أعني نفس الواقع- وإلّا لم يكن هناك واقع تعبّديّ كي ينزّل العلم به منزلة

---

١. يُنظر: صفحة (٩٢) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (١٠٠) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢/٢٣.

العلم بالواقع الحقيقيّ، وإحراز الجزء الأوّل موقوف على تحقّق الجزء الثاني؛ إذ لا أثر لإحرازه بدونه*.

---

* **قلتُ:** يمكن إن يُقال: أنّ العمدة في هذه الإيرادات الخمس هو **الأوّل**، **أمّا الثالث** فلأنّا لو سلّمنا أنّه في مثل ما نحن فيه -أعني التركّب من الواقع و إحرازه لا بُدَّ أن يكون إحرازكلا الجزئين في عرض الآخر- نقول: إنَّ التنزيل الثاني إنّما يتأخّرعن التنزيل الأوّل لو كان المراد بالتنزيل الثاني هو تنزيل القطع بالواقع التعبّدي الجعليّ منزلة القطع بالواقع، فإنَّ القطع بالواقع التعبّديّ يكون متأخّراً عن تنزيل مؤدّى الأمارة منزلة الواقع ليتحقّق لنا واقع تعبّديّ؛ كي يكون القطع به منزّلاً منزلة القطع بالواقع.

أمّا لو كان المراد بالتنزيل الثاني هو تنزيل القطع بمؤدّى الأمارة منزلة القطع بالواقع فلا يكون إلّا في عرض التنزيل الأوّل، و إن كان في مقام الإثبات مستكشفاً منه كما حرّرناه في صفحة (٢٠)[1].

وأمّا الرابع فلأنَّ مجرّد كون العلم الوجدانيّ متعلّقاً بالواقع التعبّديّ لا يُوجب كون الملحوظ فيه في عالم التنزيل هو الطريقيّة، بل كما يمكن أن يكون الملحوظ في عالم التنزيل هو الطريقيّة، يمكن أن يكون الملحوظ فيه هو الصفتيّة.

نعم، يرد عليه أنّه لا يمكن الجمع في الدليل الواحد بين لحاظ الطريقيّة والصفتيّة، فإنَّ تنزيل المؤدّى منزلة الواقع و إن كان كافياً في القيام مقام القطع الطريقيّ الصرف إلّا أنَّ القيام مقام القطع الموضوعيّ من حيث الطريقيّة لا بُدَّ أن يكون المتكفّل به هو ذلك التنزيل الثاني الذي استكشفناه بالملازمة، وحينئذٍ نقول: إنَّ هذا التنزيل الثاني لا يمكن الجمع فيه في لحاظ المنزّل عليه -أعني القطع بالواقع- بين الصفتيّة والطريقيّة.

وبعبارة أُخرى: لنفرض أنَّ التنزيل الثاني ورد بعبارة صريحة بأن يقول: تنزيل القطع بالواقع التعبّديّ أو القطع بمؤدّى الأمارة منزلة القطع بالواقع كان من المستحيل أن يكون ذلك التنزيل متكفّلاً لتنزيل هذا القطع منزلة القطع بالواقع

---

١. يُنظر: صفحة (٩٦) من هذا الجزء.

من حيث الصفتيّة والطريقيّة؛ لما قدّمناه من أنّه لا يمكن لحاظ كلا جهتي القطع في لحاظ واحد.

وأمّا الخامس -أعني الدور الذي ذكره في الكفاية[١]- فقد عرفت[٢] أنّه إنّما يتوجّه لو كان المنزّل بالتنزيل الثاني هو العلم بالواقع التعبّديّ، حيث إنّ العلم به موقوف على تحقّقه، ولا يتحقّق إلّا بعد التنزيل الأوّل، أمّا لو كان المنزّل بالتنزيل الثاني هو العلم بمؤدّى الأمارة، فلا يتوجّه الدور المذكور، حيث إنّ العلم الوجدانيّ بأنّ الشيء الفلانيّ مؤدّى الأمارة لا يتوقّف على تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع، بل لا يتوقّف على حجّيّتها أصلاً، فإنّ للأمارة مؤدّى، ويتعلّق العلم بكونه مؤدّىً لها كانت تلك الأمارة حجّة أم لا، وحينئذٍ نقول: لو كان مفاد دليل حجّيّة الأمارة هو تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع، وقلنا: إنّ هذا التنزيل مستلزم لتنزيل العلم بمؤدّاها منزّلة العلم بالواقع يتم التنزيل بالنسبة إلى كلا الجزئين، ويتحقّق كلّ منهما بالتعبّد بلا أن يكون في البين دور أصلاً.

ثمّ لا يخفى أنّه لا يبعد أن يكون ما ذكره في الحاشية[٣] من دعوى الملازمة مبنيّاً على الفهم العرفيّ، لا على لزوم اللغويّة، و إن كان كلامه هناك لا يخلو عن اضطراب.

وبناءً على ذلك فلا يتوجّه الإيراد الثاني أيضاً؛ لأنّ توجّهه مبنيّ على كون المستند في الملازمة هو لزوم اللغويّة دون ما لو كان المستند فيها هو دعوى الفهم العرفيّ.

ولكنّ يرد على هذه الملازمة العرفيّة المدّعاة بين تنزيل المؤدّى منزلة الواقع، وبين تنزيل القطع بالمؤدّى منزلة القطع بالواقع إن كانت متحقّقة حتّى في الموارد التي يكون القطع فيها طريقاً صرفاً بحيث يُستفاد من تلك الملازمة، أنّ للشارع تنزيلين:

أوّلهما: تنزيل المؤدّى منزلة الواقع.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢/٢٤.

٢. يُنظر: صفحة (٩٦) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٢٩ و٣١.

فقد[١] **تلخّص لك** من جميع ما تقدّم صحّة قيام الأمارات بدليل حجّيّتها مقام العلم الطريقيّ مطلقاً، سواء كان طريقيّاً صرفاً، أوكان له الدخل في الموضوع على نحو يكون تمام الموضوع أو جزءاً منه، وإنّ ذلك الدليل لكونه متضمّناً

والثاني: تنزيل القطع بالمؤدّى منزلة القطع بالواقع، وأنّ هذين التنزيلين جاريان في جميع الموارد، توجّه عليه لغويّة التنزيل في موارد القطع الطريقيّ الصرف، وإن كانت الملازمة المدّعاة هي في خصوص الموارد التي يكون القطع فيها دخيلاً في الموضوع لم يكن وجه للتفرقة الموجبة لادّعاء هذه الملازمة في خصوص القطع الذي يكون دخيلاً في الموضوع إلّا من جهة أنّ تلك الموارد التي يكون للقطع فيها مدخليّة في الموضوع يكون مجرّد التنزيل الأوّل فيها بدون التنزيل الثاني لغواً صرفاً، وحينئذٍ يعود الإشكال الثاني المتوجّه على الاستدلال على الملازمة باللغويّة.

فتلخّص لك من جميع هذه المطالب التي حرّرناها أنّه يتوجّه على ما في الحاشية[٢] أمور ثلاثة:

الأوّل: ما يتوجّه على جميع موارد تنزيل المؤدّى منزلة الواقع من لزوم التصويب[٣].

الثاني: أنّ هذه الملازمة لا بُدّ أن يكون مدركها لزوم اللغويّة، وقد عرفت[٤] ما فيه من أنّ لزوم اللغويّة إنّما يكون برهاناً على الملازمة في خصوص الدليل الخاصّ دون الدليل العامّ.

الثالث: أنّه لو تمّ ذلك وأغضينا النظر عن الإيراد الأوّل والإيراد الثاني، لما كان هذا المطلب موجباً لصحّة قيام الأمارة مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفتيّة؛ لما عرفت من عدم إمكان الجمع بين لحاظ كلا الجهتين في القطع بلحاظ واحد.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٤ ربيع الثاني، ١٣٤٨هـ).

٢. يُنظر: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٢٩ - ٣١.

٣. يُنظر: صفحة (٥٩ و ٢٧٧) من هذا الجزء.

٤. يُنظر: صفحة (٩٢) من هذا الجزء.

لجعل الإحراز لها يكون موجباً لقيامها مقامه بلا حاجة إلى تكلّف دعوى ملازمة أو غيرها، بل بنفس جعل صفة المحرزيّة لها تكون قائمة مقامه بأنحائه الثلاثة، وبذلك تكون حاكمة على أدلّة الأحكام الواقعيّة بأنحائها الثلاثة -أعني ما يكون منها مرتّباً على نفس الواقع، أو على الواقع المعلوم، أو على العلم به وإن لم يكن مصيبًا- وإنّ ذلك -أعني كون دليل حجّيّة الأمارة متكفّلاً لجعل صفة المحرزيّة لها- هو المنطبق على أُصول المخطِّئة من عدم ثبوت حكم شرعيّ في قبال الأحكام الواقعيّة، بخلاف القول بأنّ مفاد دليل حجّيّتها هو تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع فإنّه يكون موجباً لجعل أحكام في قبال الأحكام الواقعيّة، ويكون موجباً لتوسعة دائرة موضوعات الأحكام الواقعيّة، وتكون حكومة الأمارات على الأدلّة الواقعيّة حكومة واقعيّة، بخلاف المختار من كون الدليل متكفّلاً لجعل الإحراز، فإنّ الحكومة لا تكون إلّا حكومة ظاهريّة، لكونها حينئذٍ تصرّفاً في مقام الإحراز مع بقاء الواقع على ما هو عليه، لا تصرّفاً في نفس الواقع.

وهكذا الحال في حكومتها على الأُصول مطلقاً، وفي حكومة بعض الأُصول على بعض وفي حكومة بعض الأمارات[1] على بعض، فإنّ جميع هذه الحكومات حكومة ظاهريّة، لكونها واقعة في طريق الإحراز للواقع بلا أدنى تصرّف في الواقع، والمنشأ في جميع هذه الحكومات هو كون الحاكم رافعاً لموضوع المحكوم.

وتوضيح ذلك: هو أنّه كما أنّ العلم تارةً يكون من جهة كونه طريقاً محرزاً لما تعلّق به، وأخرى يكون مأخوذاً بنحو الصفتيّة، فكذلك الشكّ تارةً يُؤخذ

---

١. قوله: (بعض الأمارات) من نسخة (ب).

بما أنّه تردّد في الواقع وأنّ أيّ الطرفين المحتملين هو الواقع، وأخرى يكون المأخوذ نفس تلك الصفة القائمة بالنفس -أعني التردّد- كما في الشكّ في عدد الركعات بالنسبة إلى البناء على الأكثر، فإن كان مأخوذاً على النحو الثاني كان الحكم المترتّب عليه حكماً واقعيّاً.

ولأجل ذلك قلنا: إنّه لو تبيّن النقص لم يكن موجباً للبطلان؛ لأنّ الحكم الواقعيّ لمن حصلت له صفة الشكّ هو الإتيان بالمحتمل النقص مفصولاً، و إن كان مأخوذاً على النحو الأوّل كان الحكم المترتّب عليه الذي يكون مرجعه إلى إزالة الشكّ بالبناء على أنّ الواقع هو أحد طرفيه حكماً ظاهريّاً دائراً مدار الاحتمال والتردّد في الواقع، فإذا وجد ما يكون موجباً لإزالة ذلك التردّد ومعيّناً لأحد الطرفين كان حاكماً عليه، وكانت الحكومة حكومة ظاهريّة، بخلاف ما لو كان الشكّ مأخوذاً على النحو الثاني، فإنّ ما يكون رافعاً له يكون حاكماً حكومة واقعيّة مثل «لا شكّ لكثير الشكّ»[1] بالنسبة إلى قاعدة البناء على الأكثر.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من أنّ الشكّ لو كان مأخوذاً على النحو الأوّل يكون ما يُوجب الحكم بإزالته حاكماً حكومة ظاهريّة جارٍ في جميع تلك الحكومة[2] المتقدّمة الذكر.

في إمكان أخذ العلم قيداً أو مانعاً لمتعلّقه

بقي في المقام مطلب متعلّق بما تقدّم[3] من إمكان أخذ العلم قيداً أو مانعاً بالنسبة إلى ما تعلّق به من الحكم على نحو نتيجة التقييد، فاتنا الإشارة إليه في محلّه، وهو أنّ ذلك العلم المتعلّق بحكم من الأحكام لا يُعقل أن يكون موضوعاً لحكم آخر يماثله أو يضادّه.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٧) من هذا الجزء.

٢. كذا في الأصل؛ وفي نسخة (ب): (الحكومات المتقدّم).

٣. يُنظر: صفحة (٢١) من هذا الجزء.

أمّا الثاني فواضح، لكونه موجباً لاجتماع الضدّين، وأمّا الأوّل فقد يتوهّم أنّه لا بأس به، فيكون من قبيل العناوين الأوّليّة والعناوين الثانويّة، بأن يكون الحكم الأوّليّ لاحقاً لنفس موضوعه، ويكون الحكم الثانويّ لاحقاً له بعنوان كون ذلك الحكم معلوماً، ويندكّ أحد الحكمين بالآخر، ويتأكّد الحكم الأوّل بالثاني.

وفيه: ما لا يخفى من الفرق الواضح بين العنوان الثانوي الذي يكون من قبيل النذر، وبين ما إذا كان من قبيل العلم، فإنّ الأوّل يصلح لأن يكون علّة في إيجاد حكم ثانٍ، بخلاف الثاني -أعني العلم- فإنّه لا يصلح لذلك، حيث لا يكون النظر فيه إلّا من جهة الكشف عن متعلّقه، فلا يكون مؤثّراً في الواقع أصلاً، فلا يُعقل أن يكون له المدخليّة في شيءٍ أصلاً، ولا يمكن أن يكون مؤثّراً في المصالح والمفاسد الواقعيّة، فهو غير صالح لأن يكون مؤثّراً في جعل حكم على موضوع الحكم الذي تعلّق به لا ملاكاً ولا خطاباً، فتأمّل *.

---

* **قلتُ**[1]: لا يخفى أنّ هذا البحث لا يختصّ بالعلم المتعلّق بحكم شرعيّ، بل هو جارٍ في العلم المتعلّق بموضوع ذي حكم شرعيّ، فإنّه يقع الكلام في أنّ ذلك هل يصحّ أن يُؤخذ موضوعاً لحكم آخر يناقض حكم متعلّقه أو يضادّه؟

ثمّ لا يخفى أنّ مجرّد كون العلم طريقاً، وأنّه لا يلاحظ إلّا من حيث الكشف عن متعلّقه لا يمنع من كونه أحد العناوين الطارئة التي يمكن أن تؤثّر في المصالح والمفاسد، وإلّا لم يُعقل أخذ العلم موضوعاً حتّى فيما لم يكن مماثلاً أو مضاداً لما تعلّق به أو لحكم ما تعلّق به، مع أنّ هذه الجهة -أعني لحاظ العلم من حيث الكشف والطريقيّة- لا تتأتّى في العلم المأخوذ من حيث الصفتيّة، فإنّ الظاهر أنّ العلم وإن أخذ موضوعاً من حيث الصفتيّة يمتنع أخذه موضوعاً لحكم هو نقيض متعلّقه، أو مماثل لمتعلّقه، أو يكون موضوعاً لحكم هو نقيض حكم متعلّقه، أو مماثل لحكم متعلّقه.

---

١. أرخ المقرّرﷺ هذا المقطع ملحقًا بمباحث القطع الخميس: (٨ صفر، سنة ١٣٥٨هـ).

وأمّا دعوى التأكّد في صورة المماثلة، فينبغي أن تكون مسلّمة، أمّا في صورة أخذ العلم بالموضوع الفلانيّ موضوعاً لحكم مماثل لحكم متعلّقه، فلفرض تحقّق الإطلاق اللحاظيّ في ذلك الحكم الأوّل الشامل لكلا حالتي العلم بالموضوع والجهل، ففي صورة العلم به يجتمع الحكم الأوّل مع الحكم الثاني، ولازم ذلك هو التأكّد.

وأمّا في صورة أخذ العلم بالحكم موضوعاً لحكم مماثل لذلك الحكم الذي تعلّق به العلم، فلأنّ الحكم الأوّل الذي هو متعلّق العلم و إنّ لم يكن له إطلاق لحاظيّ بالنسبة إلى حالة العلم به، إلّا أنّ له إطلاقاً ذاتيّاً بالنسبة إلى تلك الحالة، وحينئذٍ يجتمع الحكمان عند حصول العلم بالحكم الأوّل، وحيث إنّهما متماثلان فلا بُدّ أن يكون أحدهما مؤكّداً للآخر.

نعم، في هذه الصورة قد يتوهّم المنع من التأكّد من جهة اختلاف المرتبة.

وفيه: أنّ اختلاف المرتبة لا يمنع من التأكّد بعد فرض كون مورد الحكم الثاني هو مورد الحكم الأوّل، بحيث يكون العلم من قبيل الشرط بالنسبة إلى الحكم الثاني، مع فرض كونه وارداً على نفس ما ورد عليه الأوّل كما لو قال: إذا علمت بحرمة شرب الخمر فقد حرمت عليك بحرمة أُخرى، فإنّ مورد الحرمة الثانية هو بعينه مورد الأولى، غايته أنّ الأولى كانت مطلقة بالقياس إلى تعلّق العلم بها و إن كان الإطلاق ذاتيّاً، وأنّ الثانية كانت مقيّدة ومشروطة بتحقّق العلم بالأولى من دون فرق في ذلك بين كون العلم المذكور تمام الموضوع أو جزءه.

وبالجملة: إنّ المكلّف بعد أن يحصل له العلم بالحرمة الأولى يكون مجمعاً للنهيين، أمّا النهي الأوّل فواضح، وأمّا الثاني فلأنّه معلّق على العلم بالنهي الأوّل، والمفروض حصول العلم المزبور، ومقتضى كونه مجمعاً للنهيين هو تأكّدهما في حقّه.

لا يُقال: إذا سوّغتم اجتماع المتماثلين ودفعتم الإشكال بالتأكّد فلِمَ لم تسوّغوه في الضدّين أو المتناقضين، وتدفعوا الإشكال فيه بالكسر والانكسار، بناءً على ما ذكرتموه من كون عنوان القطع مؤثّراً في الصلاح والفساد؟

لأنّا نقول: إنّما لم نلتزم بذلك لأنّه موجب للغويّة الحكم الواقعيّ؛ إذ لا أثر

للحكم الواقعيّ إلّا عند قيام الحجّة عليه التي هي القطع أو الظنّ المعتبر، فإذا قلنا: إنَّ هذه العناوين موجبة لقلب الواقع، كان الحكم الواقعيّ في مورد قيام القطع أو الظنّ المعتبر على ضدّه أو نقيضه لغواً صرفاً.

ثمّ لا يخفى أنَّ العلم لمّا كان قابلاً للإصابة والخطأ، ففي صورة الإصابة لا إشكال لما ذكرناه من التأكّد، سواء كان الثاني مماثلاً للحكم الذي تعلّق به العلم، أو كان مماثلاً لحكم الموضوع الذي تعلّق به، وسواء كان تمام الموضوع، أو كان جزء الموضوع.

أمّا في صورة الخطأ، فإن كان أخذ العلم بالنسبة إلى الحكم الثاني على نحو جزء الموضوع فلا إشكال أيضاً، لأنَّه بعد انكشاف خطأ القطع ينكشف الخطأ في الحكم الثاني؛ لانكشاف عدم تماميّة موضوعه، وبه ينكشف أنَّ المسألة لم تكن من قبيل اجتماع الحكمين، وأنَّه لم يكن في البين إلّا الحكم الأوّل.

وإن أخذ العلم بالنسبة إلى الحكم الثاني على نحو تمام الموضوع، وقد فرض انكشاف الخطأ في ذلك العلم، ففيه إشكال؛ إذ ينكشف بذلك أنَّ المورد كان مجمعاً للحكمين المتضادّين، فإنَّه لو أخذ العلم بحرمة شرب الخمر موضوعاً للحرمة الثانية على نحو تمام الموضوع، فبمجرّد العلم بالحرمة الواقعيّة تحقّق الحرمة الثانية تحقّقاً واقعيّاً، ولو كان ذلك العلم خطأ فعند انكشاف الخطأ وتبيّن أنَّ الحكم الواقعيّ للخمر -مثلاً- ليس هو الحرمة، بل حكم آخر فلا بُدَّ أن يكون ذلك الحكم الآخر مضاداً للحرمة؛ لأنَّ كلّ واحد من الأحكام الخمسة مضادّ للآخر منها.

وحينئذٍ نقول: إنَّه عند تبيّن الخطأ ينكشف لنا أنَّ المورد -وهو شرب الخمر- محكوم بالحرمة الآتية من قِبَل ذلك القطع، وبحكم آخر وهو ذلك الحكم الواقعيّ الذي تبيّن لنا بانكشاف الخطأ، وهما متضادّان، وحينئذٍ لا بُدَّ من الالتزام في ذلك بالكسر والانكسار، وهو لا يخلو عن التصويب ولو التصويب المعتزليّ.

والأولى أن نقول: إنَّه لا يصحّ أخذ القطع موضوعاً لحكم مماثل لمتعلّقه، أو لحكم متعلّقه على نحو تمام الموضوع حذراً من الوقوع في المحذور المذكور على

تقدير خطأ القطع، فإنّ هذا المحذور و إن لم تكن له أهمّيّة فيما نحن فيه لإمكان الالتزام فيه بمقتضاه، إلّا أنّه لا يمكن الالتزام به في الظنّ على ما تقدّم تفصيله[1].

في صور الظنّ المعتبر وغير المعتبر

ثمّ لا يخفى أنّ جميع ما تقدّم من الصور التي ذكرناها[2] صوّرناها في العالم من حيث الصفتيّة والطريقيّة والموضوعيّة على نحو تمام الموضوع أو جزئه يتأتّى كلّه في الظنّ، فإنّه يمكن أخذه موضوعاً من حيث الصفتيّة تارةً، والكشف والطريقيّة أُخرى، على نحو يكون تمام الموضوع أو جزءاً منه، فتكون أقسامه أربعة، وحيث إنّ الظنّ تارةً يكون معتبراً، وأخرى يكون غير معتبر، فتكون الأقسام ثمانية وكلّها معقولة.

نعم، فيما لو كان الظنّ غير معتبر، وأخذ جزء الموضوع يحتاج في إحراز جزئه الآخر إلى محرز مثل استصحاب ونحوه من الأمارات المعتبرة التي لا تفيد الظنّ، أمّا الظنّ المعتبر فهو غير محتاج إلى ذلك حتّى فيما لو أخذ جزء الموضوع، فإنّ اعتباره يُوجب كونه محرزاً لمتعلّقه الذي هو جزء الموضوع، وأخذه منه[3] من حيث الصفتيّة لا ينافي إحرازه التعبّديّ لما تعلّق به، كما أنّ أخذ العلم من حيث الصفتيّة لا ينافي إحرازالوجدانيّ لما تعلّق به.

ومن ذلك تعرف النظر فيما أفاده الأستاذ ﷺ من احتياج الظنّ الصفتيّ المأخوذ جزء الموضوع إلى ما يحرز الجزء الآخر من أمارة أو استصحاب، ومن امتناع أخذ العلم الصفتيّ جزء الموضوع، لتوقّفه على إحرازالجزء الآخر مع فرض عدم حجّيّة الأمارة أو الاستصحاب في مورد القطع، وما أفاده ﷺ من عدم إمكان أخذ الظنّ غير المعتبر، من حيث الطريقيّة منظور فيه من حيث إنّ الطريقيّة والكشف للظنّ من لوازمه الذاتيّة كالقطع، ومجرّد حكم الشارع بإلغائه أو عدم حكمه باعتباره لا يمنع من أخذه موضوعاً من تلك الحيثيّة أعني حيثيّة الكشف والطريقيّة.

ثمّ إنّه لا ينبغي الإشكال في أنّ الظنّ المتعلّق بحكم أو بموضوع ذي حكم لا

---

١. يُنظر: صفحة (١٠٤) من هذا الجزء.

٢. قوله: (ذكرناها) من نسخة (ب).

٣. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (فيه).

شبهة في إمكان أخذه موضوعاً لحكم آخر يخالف ذلك الحكم الذي تعلّق به أو تعلّق بموضوعه، أمّا أخذه موضوعاً لما هو نقيض ذلك الحكم أو ضدّه، فلا ينبغي الإشكال في عدم إمكانه، فإنّه مع قطع النظر عن عدم القدرة فيما لو كان الظنّ معتبراً يؤدّي إلى الظنّ باجتماع الضدّين أو النقيضين، بل هو عينه.

ومن الواضح أنّه لا يُعقل تحقّق الظنّ باجتماع النقيضين أو الضدّين، سواء كان ذلك الظنّ معتبراً أو غير معتبر، أمّا أخذه موضوعاً لحكم يماثل متعلّقه أو يماثل حكم متعلّقه فلا ينبغي الريب في إمكانه كما حرّرناه في العلم[1].

نعم، في صورة كون الظنّ تمام الموضوع لو فرض خطأ ذلك الظنّ يعود إشكال اجتماع النقيضين، كما حرّرناه في العلم أيضاً، ولا بُدَّ حينئذٍ إمّا من منع أخذ الظنّ تمام الموضوع في هذه -أعني صورة المماثلة- أو الالتزام في أمثال[2] بالكسر والانكسار، وهو منجزٌ إلى التصويب المعتزليّ، وحينئذٍ يتعيّن الأوّل -أعني عدم أخذه تمام الموضوع- من دون فرق في ذلك كلّه بين أخذ الظنّ على نحو الصفتيّة أو الطريقيّة، كان ذلك الظنّ من الظنّون المعتبرة أو لم يكن، سواء كان أخذه على نحو تمام الموضوع أو كان جزءاً منه.

ومن ذلك كلّه يظهر لك أنّ الظنّ، سواء كان معتبراً أو لم يكن معتبراً يكون حاله حال العلم فيما يجوز من تلك الأقسام وفيما لا يجوز، ولا فرق بينهما في هذه الأقسام إلّا في الظنّ غير المعتبر إذا أخذ جزء الموضوع من حيث الصفتيّة، أو من حيث الطريقيّة، فإنّ العلم لا يحتاج في هذه الصورة إلى تحقّق ما يحرز الجزء الآخر ويشاركه في ذلك الظنّ المعتبر، بخلاف الظنّ غير المعتبر، فإنّه يتوقّف على إحراز الجزء الآخر من أمارة لا تفيد الظنّ، أو استصحاب يقوم على تحقّق ما كان متعلّقاً للظنّ المذكور المفروض كونه جزء الموضوع، أمّا أخذ الظنّ المتعلّق بحكم موضوعاً لذلك الحكم، فحاله أيضاً حال العلم من حيث الاستحالة ولزوم الدور.

نعم، يفترق الظنّ عن العلم أنّ العلم لا يمكن المنع عن العمل به بأيّ نحو

---

١. يُنظر: صفحة (١١٢) من هذا الجزء.

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (أمثاله).

كان، ومن أيّ سببٍ حصل إلّا على نحو نتيجة التقييد على ما عرفته في توجيه ما ينقل عن بعض الأخباريّين، وقد تقدّم[1] الإشكال فيه.

أمّا الظنّ، فإنّه لا يحتاج إلى ذلك، بل لمّا كانت حجّيّته بالجعل الشرعيّ كان للشارع أن ينهى عن العمل به إذا كان من سبب خاصّ مثل «القياس» ونحوه، بل يكفي في عدم جواز العمل به مجرّد جعل حجّيّته ولو امضاءً، فلاحظ وتأمّل.

مناقشة دعوى عدم أخذ العلم بالحكم موضوعاً لحكم آخر

ثمّ إنّه قد نُقل عنه ﷺ في بعض التقريرات في توجيه عدم إمكان أخذ العلم بالحكم موضوعاً لحكم آخر ما يمائله، وأنّ ذلك لا يمكن أن يكون من قبيل التأكّد كلمات لا بأس بنقلها هنا، وهذا نصّها، قال في صفحة (١٧): «ولكنّ التحقيق استحالة ذلك أيضاً؛ فإنّ القاطع بالخمريّة -مثلًا- إنّما يرى الخمر الواقعيّ، ولا يرى الزجر عمّا قطع بخمريّته إلّا زجراً عن الواقع، فليس عنوان مقطوع الخمريّة عنده عنواناً آخر منفكّاً عن الخمر الواقعيّ ومجتمعاً معه أحياناً حتّى يمكن تعلّق حكمٍ 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 حكمٍ عليه في نظر القاطع لا يمكن جعله له حتّى يلتزم بالتأكّد في مورد الاجتماع»[2] انتهى.

وفيه: ما عرفت من أنّ لازم ذلك عدم أخذ القطع بشيء موضوعاً لحكم أصلاً، وبذلك يبطل ما تقدّم من أقسام القطع المأخوذ موضوعاً للحكم بأنّ المثال الذي ذكره من استحالة أخذ القطع بالخمريّة موضوعاً لحرمتها وإن كان مسوقاً لبيان أنّ القطع بالخمريّة المفروض حرمتها واقعاً يستحيل أخذه موضوعاً لحرمة أُخرى غير تلك الحرمة الواقعيّة، إلّا أنّه بعينه جارٍ في أخذ القطع بالخمريّة موضوعاً لمثل النجاسة المفروض ترتّبها على الخمر المعلوم، ولا يبعد أن يُقال: إنّ هذا البرهان الذي ساقه للاستحالة المذكورة من باب المغالطة الناشئة عن اشتباه المفهوم بالمصداق كما هو صريح قوله: «فإنّ القاطع بالخمريّة -مثلًا- إنّما يرى الخمر الواقعيّ...»[3] إلخ.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٩) من هذا الجزء.

٢. أجود التقريرات: ٣/٣٥.

٣. المصدر نفسه.

والحاصل: أنَّ الذي لا يرى نفس القطع إنَّما هو القاطع في مرتبة عروض قطعه، والذي يأخذ القطع موضوعاً إنَّما هو الحاكم، غايته: أنَّه في حال جعل الحكم يلاحظ القطع حاكياً عمّا في الخارج يكون آلة للحاظ متعلّقه.

ومن الواضح أنَّ الحاكم في مرتبة لحاظه القطع حاكياً عمّا هو في الخارج آلة للحاظ متعلّقه لا يكون القطع بالنسبة إليه حاكياً عن متعلّقه، بل لا يكون إلّا حاكياً عن نفسه.

لا يُقال: إنَّ القاطع إذا فرض أنَّه لا يرى من قطعه إلّا الواقع، كيف يلتفت إلى قطعه المفروض كونه موضوعاً للحكم.

لأنّا نقول: هذا أمر سهل، فإنَّه بعد مرتبة عروض القطع بالخمريّة يلتفت إلى أنَّه قد قطع بها وصارت معلومة لديه، وبذلك يتحقّق عند[1] موضوع الحكم الثاني.

نعم، أنَّ الجهة التي يحاولها الأستاذ ﷾ في إنكار التأكّد ليست هي هذه الجهة من الاستحالة -أعني استحالة أخذ القطع موضوعاً من جهة أنَّه لا يكون في نظر القاطع ملتفتاً إليه- بل إنَّ ما يحاوله هو ما نقلناه عنه ﷾[2] من دعوى العلم الوجداني بأنَّ العلم بالشيء ليس من العناوين القابلة لأن تؤثّر فيه صلاحاً أو فساداً، وقد قدّمنا الإشكال على هذه الدعوى، بأنَّ لازمها عدم أخذ القطع موضوعاً لحكم من الأحكام.

وتمام الحلّ هو أنَّه لا يلزم من ذلك أنَّ يكون العلم له المدخليّة في المصلحة، بحيث يكون عنوان المعلوميّة عنواناً ذا صلاح أو ذا فساد، بل يكفي في ذلك هو أنَّ نفس الموضوع يقتضي الحكم الفلاني، لكنّ هناك مانع يمنع من جعله لمن كان جاهلاً بذلك الموضوع، وعن ذلك ينشأ أخذ العلم بذلك الموضوع قيداً في الحكم إمّا على نحو تمام الموضوع، أو على نحو جزء الموضوع، أمّا القطع بالحكم، فيمكن أن يكون له المدخليّة في صلاح حكم آخر يخالف ذلك الحكم أو يماثله وتكون النتيجة هي التأكّد.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (عنده).

٢. يُنظر: صفحة (١٧) من هذا الجزء.

ثمّ إنّه قد وقع في كلماته ﷺ التعليل لاستحالة أخذ العلم أو الظنّ المتعلّق بحكم موضوعاً لضدّ ذلك الحكم بأنّ لازمه اجتماع الضدّين، وبأنّه يلزم منه عدم القدرة على امتثال كلا التكليفين.

وهذان التعليلان يمكن أن يُقال: إنّهما ناشئان عن اختلاف في المسلك، فإنّ من يرى أنّ اختلاف الرتبة كافٍ في دفع غائلة التضادّ أو التناقض يعلّل المحاليّة بالتعليل الثاني، ومن لا يرى كفاية اختلاف الرتبة يعلّل المحاليّة بالتعليل الأوّل، وإن صحّ له أن يعلّل ذلك أيضاً بعدم القدرة، لكنّ التعليل الأوّل على هذا المسلك أشمل، فإنّه يشمل الظنّ غير المعتبر، بخلاف التعليل الثاني، فإنّه لا يشمله.

وقد ظهر لك ممّا حرّرناه أنّ الأوجه من المسلكين المذكورين هو المسلك الثاني، أمّا في صورة أخذ القطع، أو الظنّ المتعلّق بموضوع ذي حكم موضوعاً لحكم آخر غير حكم ما تعلّق به، فإنّ هذا الحكم الثاني وإن كان في بادئ النظر متأخّراً في الرتبة عن الحكم الأوّل، لوضوح تأخّر الحكم الأوّل عن موضوعه الذي هو الخمر الواقعيّ -مثلاً- وتأخّر الحكم الثاني عن العلم بالخمريّة، فيكون الحكم الأوّل واقعاً في رتبة موضوع الحكم الثاني، إلّا أنّ الحكم الأوّل لمّا كان له إطلاق لحاظيّ بالنسبة إلى كلّ من حالتي العلم بالخمر والجهل كان الحكم المذكور -أعني الحكم الأوّل- واقعاً وارداً على كلّ من حالتي العلم بالخمر والجهل به، فيكون الحكم الأوّل متحقّقاً في رتبة الحكم الثاني التي هي مرتبة العلم بالخمر الواقعيّ، فلا يكون في البين اختلاف في الرتبة، ولازم ذلك هو اجتماع الحكمين، فإن كانا متخالفين فلا إشكال، وإن كانا متضادّين كان[1] من قبيل اجتماع الضدّين، وإن كانا متماثلين كان الثاني منهما مؤكّداً للأوّل على ما مرّ تفصيله[2].

وأمّا في صورة أخذ العلم بالحكم موضوعاً لحكم آخر، فإنّ الحكم الثاني وإن كان متأخّراً رتبة عن الحكم الأوّل لأخذ العلم بالحكم الأوّل موضوعاً له، إلّا أنّ مقتضى نتيجة الإطلاق الثابتة بدليل الاشتراك على ما أفاده ﷺ، أو مقتضى

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (كانا).

٢. يُنظر: صفحة (٩٨) وما بعدها من هذا الجزء.

الإطلاق الذاتيّ القهريّ على ما حرّرناه[1] في توجيه مشاركة الجاهل بالحكم للعالم به، هو تحقّق الحكم الأوّل في مورد تعلّق العلم به، بمعنى أنّ الحرمة المجعولة لنفس الخمر تكون لاحقة له في مورد تعلّق العلم بها، كما أنّ الحكم الثاني أيضاً يكون لاحقاً له في مورد تعلّق العلم بحرمته، وحينئذٍ يجتمع فيه الحكمان المذكوران، غاية الأمر أنّ الأوّل منهما لاحق لنفس الخمر، والثاني لاحق له بشرط العلم بالحكم الأوّل.

والحاصل: أنّ الحكم الثاني و إن لم يصعد إلى ما قبل العلم بالحكم الأوّل، والحكم الأوّل و إن لم ينزل إلى ما بعد رتبة العلم به، إلّا أنّ الحكم الأوّل لمّا كان ثابتاً لذات الموضوع، ولم يكن تعلّق العلم به رافعاً له، بل يكون الحكم المذكور باقياً على ما هو عليه من لحوقه للذات، و إن لحقها العلم به لم يكن تأخّر الثاني رتبة عن العلم بالأوّل مجدياً في رفع غائلة اجتماعهما في الذات المذكورة.

و إن شئت فقل: إنّ الأحكام الشرعيّة من قبيل الصفات الخارجيّة التي لا يكون اختلاف الرتبة فيها مجدياً في دفع غائلة التناقض أو التضادّ، أمّا الترتّب الذي صحّحنا به اجتماع الأمرين المتعلّقين بالضدّين، فليس هو لمجرّد اختلاف الرتبة بينهما، بل إنّ المصحّح لاجتماعهما هو ما حرّرناه في محلّه[2] من أنّ الثاني منهما لمّا كان مشروطاً بعصيان الأوّل كان ذلك موجباً لعدم تحقّق التدافع والمطاردة بينهما.

ثمّ لا يخفى أنّه لو تمّ ما قيل من أنّ اختلاف الرتبة كافٍ في رفع غائلة الاجتماع لكان الوجه في امتناع الاجتماع منحصراً بما ذكر من عدم القدرة على الامتثال، وحينئذٍ فينبغي أن يصلح أن يُقال: إذا علمت بحرمة الخمر جازلك شربها، أو إذا علمت بإباحة شرب الخل حرم عليك شربه؛ إذ لا إلزام، ولا طلب في أحد الحكمين كي يدخل في باب عدم القدرة.

ويمكن الجواب عنه بأنّه لو قال المولى: إذا علمت بوجوب الصلاة جازلك تركها أو حرم فعلها، فهذا الحكم و إن كان متأخّراً رتبة عن الحكم الأوّل الذي هو

١. يُنظر: صفحة (٣٧) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: ٣٩٣/٢ و ما بعدها من هذا الكتاب.

الوجوب، فلم يجتمع الضدّان، إلّا أنَّ الحكم العقليّ الملزم بإطاعة الأوّل يكون مضادّاً لهذا الحكم الشرعيّ الثاني، وهُما في رتبةٍ واحدة؛ لأنَّ كلّاً منهما متأخّرتبة عن القطع بالحكم الأوّل الذي هو وجوب الصلاة، نعم، حكم العقل بلزوم إطاعة الحكم الثاني متأخّررتبة عن حكم العقل بلزوم إطاعة الأوّل.

ولعلّ وضوح استحالة أمثال ذلك ممّا يكشف لنا أنَّ مجرّد الاختلاف في الرتبة لا يجدي في دفع غائلة التناقض والتضادّ، فإنَّ العلّة و إن صحّ نفيها في مرتبة المعلول كما أنَّ المعلول يصحّ نفيه في مرتبة العلّة، إلّا أنَّ ذلك لا يوجب إلّا صدق ثبوت العلّة في المرتبة السابقة على مرتبة المعلول، ونفيها في مرتبة المعلول.

وهكذا الحال في المعلول، وهكذا الحال في الحكم والموضوع، فإنّه يصحّ نسبة النفي لكلّ منهما في مرتبة الآخر، لكنّ كلّ ذلك لا يصحّح نسبة الوجود الخارجيّ الواقعيّ إليه مع نسبة نفي الوجود المذكور، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنَّ الحكم الأوّل والحكم الثاني يكون كلاهما موجودين في الخارج مع أنّهما متضادّان أو متناقضان، فيمتنع اجتماعهما في الخارج، كما يمتنع أن يُقال: العلّة موجودة وليست موجودة، أو تقول: المعلول موجود وليس موجوداً، و إن صحّ لنا أن ننفي الحكم الثاني في رتبة الحكم الأوّل، وننفي الحكم الأوّل في رتبة الحكم الثاني، كما صحّ لنا أن ننفي العلّة في مرتبة المعلول، وننفي المعلول في مرتبة العلّة.

و إن شئت قلت: التأخّر الرتبيّ ليس إلّا في مقام الرتبة لا في مقام الوجود الخارجيّ، و إلّا فإنَّ الأمرين الطوليّين يوجدان معاً، و إن كان أحدهما مقدّماً على الآخررتبة.

وبالجملة: لو كان اختلاف الرتبة مصحّحاً لاجتماع النقيضين لم يكن اللازم الذي يذكرونه في بعض المقامات من أنّه يلزم من وجوده عدمه، أو يلزم أن يكون وجود الشيء علّة لعدمه، لازماً باطلاً؛ لأنَّ وجود الشيء يكون في مرتبة العلّة، وعدمه يكون في مرتبة المعلول، والمفروض أنَّ الاختلاف في الرتبة يصحّح اجتماع النقيضين، فلا ينبغي أن يكون ذلك محالاً.

هذا[1] الذي تقدّم كان كلّه في أقسام القطع من حيث الطريقيّة والموضوعيّة، وما يتبع ذلك من قيام الأمارات وبعض[2] مقام أيّ واحدٍ من تلك الأقسام، أعني القطع الطريقيّ الصرف، وما أخذ منه في جزء الموضوع على نحو الطريقيّة، وما أخذ منه تمام الموضوع على نحو الصفتيّة، فتكون الأقسام ثلاثة، فإنّ ما أخذ على نحو الصفتيّة لا يمكن أن يكون مأخوذاً إلّا على نحو تمام الموضوع، وما أخذ منه على الطريقيّة لا يكون إلّا على نحو جزء الموضوع*.

في الظنّ وأقسامه

وأمّا الظنّ، فمحصّل الكلام في أقسامه أنّه تارةً يكون حجّة، وأخرى لا يكون حجّة، فإنّ حجّيّته لمّا كانت متوقّفة على الجعل الشرعيّ كان منحصراً في هذين القسمين، فما رُبّما يُقال: من أنّه تارةً يكون حجّةً مجعولة، وأخرى يكون حجّة منجعلة، وثالثة لا يكون شيئاً منهما، ويمثّل للثاني بالظنّ بعد تماميّة مقدّمات الانسداد على نحو الحكومة بدعوى أنّ حجّيّته حينئذٍ تكون كالقطع منجعلة غير قابلة للجعل الشرعيّ، بل تكون منجعلة بالذات[3]، لا يخفى ما فيه، كما سيأتي إن شاء الله تعالى توضيحه في محلّه[4].

---

* **قلتُ**: قد تقدّم أنّ ما أخذ على نحو الطريقيّة كما يمكن أن يكون على نحو جزء الموضوع، يمكن أن يكون مأخوذاً على نحو تمام الموضوع بأن يكون الأثر مترتّباً على مجرّد القطع و إن انكشف خطأه بعد ذلك، كما أنّ ما أخذ على نحو الصفتيّة يمكن أن يكون مأخوذاً على نحو جزء الموضوع، بأن يكون الموضوع مؤلّفاً من تلك الصفة النفسانيّة ونفس الواقع، فإنّ الغرض من هذا التقسيم هو محضّ الإمكان العقليّ دون مقام الوقوع في الشريعة، انتهى.

---

١. أرجَ المقرّرﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (١٧ ربيع الثاني، ١٣٤٨هـ).

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (بعض الأُصول).

٣. يُنظر: كفاية الأُصول: ٣٨/٢، ودرر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٣٤.

٤. يُنظر: صفحة (٣٠٨) من هذا الجزء.

وحاصله أنّ حجّيّة الظنّ بمقدّمات الانسداد على تقرير الحكومة ليست من باب الحجّيّة، بل من باب تبعيض الاحتياط، وبالجملة: فإنّ الظنّ منحصر في القسمين: أعني ما يكون حجّة بجعل الشارع، وما لا يكون حجّة أصلاً.

ثمّ إنّ ما كان حجّة بجعل الشارع تارةً يكون من باب الطريقيّة الصرفة نظير العلم الطريقيّ الصرف، فإن كان متعلّقاً بموضوع ذي حكم شرعيّ جاز أن يكون موضوعاً لحكم آخر يخالف حكم متعلّقه، ولكنّ لا يصحّ أن يُؤخذ موضوعاً لحكم آخر يماثل حكم متعلّقه أو يضادّه -مثلاً- بعد فرض حجّيّة الظنّ شرعاً، وبعد فرض أنّ حكم شرب الخمر هو التحريم، فيمكن أن يُقال: إذا ظننت بأنّ هذا المائع خمر فتصدّق بدرهم، ولكنّ لا يمكن أن يُقال: إذا ظننت بحرمة شربه كان شربه حراماً، أو كان واجباً، لا لأجل أنّ المكلّف لا يمكنه الجمع بين امتثال التحريم والوجوب معاً، بل لأجل أنّ الظنّ لمّا كان مأخوذاً على نحو الطريقيّة كالقطع لم يمكن أن يكون عنواناً مؤثّراً في صلاح أو فساد، كما عرفت[1] في بيان الفرق بين القطع الطريقيّ، وبين سائر العناوين.

نعم، لو لم يكن الظنّ حجّة شرعاً وأخذ موضوعاً للحكم الذي هو غير حكم متعلّقه صحّ أن يكون ذلك الحكم الآخر مماثلاً لحكم متعلّقه، إلّا أنّه يندكّ أحدهما في الآخر، ويصير الحكمان حكماً واحد مؤكّداً.

نعم، لا يكون ذلك الحكم الآخر مضاداً لحكم متعلّقه، وعلى أيّ حال فلم يجتمع المثلان في شيء من هذه الصور، فما في بعض العبائر من لزوم اجتماع المثلين لا محصّل له أصلاً، فتأمّل.

---

١. يُنظر: صفحة (١١٨) من هذا الجزء.

في الظنّ المعتبر وأقسامه

والحاصل[١]: أنّه قد تقدّم[٢] أنّ القطع الموضوعيّ تارةً يكون مأخوذاً على نحو الصفتيّة، وأخرى على نحو الطريقيّة، وكلّ منهما تارةً يكون تمام الموضوع، وأخرى يكون جزءاً منه، فتكون الأقسام أربعة، وقد أسقطنا منها واحداً، فيكون الباقي ثلاثة، وهذه الأقسام الثلاثة جارية في كلّ من الظنّ المعتبر، والظنّ غير المعتبر، فتكون أقسامه ستّة.

وربّما يُقال: بأنّ الظنّ غير المعتبر لا يمكن أن يكون مأخوذاً على نحو يكون جزء الموضوع، لعدم كونه محرزاً للجزء الآخر[٣]، وفيه ما لا يخفى؛ لإمكان إحراز الجزء الآخر الذي هو الواقع بأمارة أُخرى لا تكون مفيدة للظنّ، أو يكون محرزاً بأصل كالاستصحاب.

ثمّ إنّ الظنّ تارةً يكون متعلّقاً بحكم شرعيّ، وأخرى يكون متعلّقاً بموضوع ذي حكم شرعيّ، ففي الأوّل يصحّ أخذه موضوعاً لحكم آخر متعلّق بغير ما تعلّق به الحكم المظنون، سواء كان الظنّ مأخوذاً على نحو الصفتيّة، أو كان مأخوذاً على نحو الطريقيّة، وسواء كان تمام الموضوع، أو كان جزء منه، وسواء كان ذلك الظنّ من الظنون المعتبرة، أو كان من الظنون غير المعتبرة.

أمّا أخذه موضوعاً لحكم آخر متعلّق بنفس ما تعلّق به الحكم، فالظاهر أنّه غير معقول في جميع الأقسام الستّة المذكورة؛ لأنّ ذلك الحكم الآخر إن كان مماثلاً للحكم المظنون لزم منه الظنّ باجتماع المثلين، وإن كان مضاداً له لزم منه الظنّ باجتماع الضدّين.

---

١. أرخ المقرّرﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «الأحد: (١٨ ربيع الثاني، ١٣٤٨هـ)، ذكر (دام ظلّه) أقسام الظنّ، ولكنّ لم أتوفّق لضبطها، وفي الليلة الثانية التي هي ليلة الاثنين: (١٩ ربيع الثاني، أعاد (دام ظلّه) الكلام على تلك الأقسام، فكان حاصل ما يلي».

٢. يُنظر: صفحة (٢٥) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢/٣٨، ودرر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٣٤.

أمّا أخذه موضوعاً لنفس ذلك الحكم الذي تعلّق به، فهو أيضاً غير معقول؛ لكون الظنّ بالحكم متأخّراً رتبةً عن نفس الحكم، فلا يُعقل أن يكون موضوعاً له.

هذا كلّه في الظنّ المتعلّق بحكم شرعيّ.

وأمّا الظنّ المتعلّق بموضوع ذي حكم شرعيّ فيصحّ أخذه موضوعاً لحكم آخر متعلّق بغير ذلك الموضوع المظنون وأمّا أخذه في موضوع حكم آخر متعلّق بنفس ذلك الموضوع المظنون، فهو غير معقول؛ لكونه موجباً للظنّ باجتماع المثلين، أو الضدّين.

نعم، يصحّ أخذه موضوعاً للحكم الذي هو متعلّق بذلك الموضوع المظنون، بحيث لا يكون لذلك الموضوع إلّا حكم واحد متعلّق به بقيد كونه مظنوناً، فلا ينبغي الإشكال في صحّته من دون فرق في هذه الصور بين الأقسام الستّة، هذا.

ولكنّه (دام ظلّه) أفاد في تقرير هذه الصور غير هذا الذي حرّرته، ولم اتوفّق لفهمه، وضبطه، فلأجل ذلك لم أتمكن من تحرير ما أفاده فيها (دام ظلّه العالي).

ولمزيد[1] **توضيح** لتلك الأقسام نقول: إنّه قد تقدّم[2] انقسام القطع الموضوعيّ إلى الأقسام الأربعة، أعني الصفتيّة والطريقيّة، وكلّ منهما تمام الموضوع أو جزؤه، غاية الأمر نحن أسقطنا واحداً من تلك الأقسام وهو ما أخذ العلم فيه بنحو الصفتيّة جزءاً للموضوع، حيث إنّ العلم إذا أخذ بما أنّه

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٠ ربيع الثاني، ١٣٤٨هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٢٥) من هذا الجزء.

صفة قائمة بالنفس، لا بما أنّه طريق محرز للواقع، لم يكن عندنا* ما يكون محرزاً للجزء الآخر الذي هو الواقع.

تقسيم الظنّ إلى ما يكون حجّة شرعيّة، وما لا يكون

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ الظنّ إمّا أن يكون حجّة شرعيّة، وإمّا أن لا يكون حجّة أصلاً، فالأوّل تتأتّى فيه الأقسام الأربعة المذكورة بتمامها، حيث إنّ الظنّ المذكوريمكن أخذه في الموضوع من حيث الطريقيّة والكاشفيّة، ويمكن أخذه من حيث الصفتيّة، حيث إنّ الظنّ من الصفات النفسانيّة القابلة لأن تُلاحظ بما أنّها كذلك من دون نظر إلى كونها كاشفة عن الواقع الذي تتعلّق به، وكلّ منهما إمّا أن يكون جزءاً للموضوع وإمّا أن يكون تمام الموضوع، ولا موجب هنا لسقوط ما كان مأخوذاً على نحو الصفتيّة جزءاً للموضوع؛ لإمكان إحراز الجزء الآخر بأمارةٍ غير مفيدة للظنّ، أو بالاستصحاب، بخلاف القطع فإنّه لو أخذ بما أنّه صفة ولم تُلاحظ جهة كشفه لا يمكن أن يكون الجزء الآخر الذي هو الواقع محرزاً بأمارةٍ، أو استصحاب؛ لعدم حجّيّة هذه الأمور

---

* **قلتُ:** الظاهر أنّه عندنا ما يحرز الجزء الآخر الذي هو الواقع، حيث إنّ العلم وإن أخذه الحاكم بما أنّه صفة قائمة بنفس المكلّف، إلّا أنّه عند وجوده في نفس المكلّف لا يخرج عن كونه محرزاً وجداناً لما تعلّق به، وإن كان نظر الحاكم إليه بما أنّه صفة قائمة بنفس المكلّف.

والحاصل: أنّ هذا القطع الصفتيّ إن كان حجّة في إثبات متعلّقه كان محرزاً له، وإن لم يكن حجّة في إثباته جاز أن تقوم الأمارة أو الاستصحاب في مورده على إحراز الجزء الآخر الذي هو الواقع الذي وقع متعلّقاً للعلم الصفتيّ.

ثمّ إنّه (دام ظلّه) قد تنظّر في أسقاط هذا القسم، ورجّح إسقاط ما كان العلم الطريقيّ من جهة عدم مناسبة الطريقيّة لكونه تمام الموضوع، وقد تقدّم[1] منه (دام ظلّه) ما يظهر منه اختلاف ما أفاده في إسقاط أيّ واحد من هذين القسمين.

---

١. يُنظر: صفحة (١٢١) من هذا الجزء.

مع وجود القطع، وهذا هو الفارق بين القطع الصفتيّ، والظنّ الصفتيّ الموجب لعدم إمكان أخذ الأوّل جزءاً للموضوع، ولإمكان أخذ الثاني جزء منه.

وبالجملة: فكانت أقسام الظنّ الموضوعيّ الذي يكون حجّة شرعيّة أربعة، أمّا الظنّ الذي ليس بحجّة أصلاً فلا يتأتّى فيه إلّا قسمان من تلك الأقسام الأربعة، فإنّه لمّا لم يكن حجّة وكاشفاً عن الواقع لم يُعقل أخذه من حيث الطريقيّة والكاشفيّة* ؛ إذ لا طريقيّة فيه حينئذٍ، بل يتعيّن حينئذٍ أخذه من حيث الصفتيّة جزءاً للموضوع، أو تمام الموضوع، ويكون إحراز الجزء الآخر فيما أخذ الظنّ المذكور جزءاً بأمارةٍ أُخرى أو استصحاب كما ذكرنا في الظنّ الصفتيّ[1] الذي هو حجّة شرعيّة.

ثمّ إنّ بضمّ هذين القسمين إلى الأقسام الأربعة للظنّ الذي هو حجّة شرعيّة تكون أقسام الظنّ الموضوعيّ ستّة.

وبعد ذلك نقول: إنّ الظنّ الذي يكون حجّة شرعيّة، إمّا أن يكون متعلّقاً بحكم شرعيّ، وإمّا أن يكون متعلّقاً بموضوع ذي حكم شرعيّ.

---

* **قلتُ**: الظاهر أنّه لا مانع من أخذه من حيث الطريقيّة، غاية الأمر أنّه لمّا لم يكن كاشفاً عن الواقع كشفاً تامّاً لا وجداناً ولا تعبّداً، بل كان كشفه عنه كشفاً ناقصاً، فيمكن أخذه من حيث ذلك الكشف الناقص في قبال أخذه بما أنّه صفة قائمة بالنفس، وليس هو أسوء حالاً من الشكّ الذي قد أفاد فيه (دام ظلّه) بإمكان أخذه من حيث الصفتيّة، ومن حيث النظر به إلى نفس الواقع المتردّد فيه، وبذلك فرّق (دام ظلّه) بين الشكّ الذي هو موضوع الأُصول، والشكّ الذي هو موضوع قاعدة البناء على الأكثر، فتأمّل.

---

١. يُنظر: صفحة (١١٤، و١٢٤) من هذا الجزء.

أمّا الأوّل: أعني ما كان متعلّقاً بحكم شرعيّ كالظنّ المتعلّق بحرمة شرب الخمر، فهو بالنسبة إلى نفس ذلك الحكم الذي تعلّق به يكون كالقطع في عدم إمكان أخذه قيداً في نفس ذلك الحكم، بل هو أسوء حالاً منه، حيث إنَّ القطع يمكن أن يُؤخذ دخيلاً في نفس الحكم الذي تعلّق به شرطاً أو مانعاً بنحو نتيجة التقييد على ما عرفت توضيحه في محلّه[1].

وهذا الطريق -أعني نتيجة التقييد- لا يتأتّى في باب الظنّ؛ لأنّا إنّما تمحّلناه هناك لأجل ضيق الخناق، وعدم إمكان التقييد اللحاظيّ بالنسبة إلى القطع، بخلاف باب الظنّ فإنَّ الأمر سهل، حيث إنّه يمكن للشارع التخلّص عن الإشكال المذكور بإلغاء حجّيّة الظنّ*.

هذا حال الظنّ المذكور بالنسبة إلى نفس الحكم الذي تعلّق به.

وأمّا بالنسبة إلى حكم آخر، فإن كان ذلك الحكم مخالفاً للحكم الذي تعلّق به الظنّ، كقولك: «إذا ظننت بحرمة شرب الخمر فتصدّق بدرهم»، فلا إشكال في صحّته، ويكون حاله من هذه الجهة حال العلم، وإن كان ذلك الحكم مماثلاً للحكم الذي تعلّق به الظنّ أو مضاداً له، مثل «إذا ظننت بحرمة شرب الخمر»، فقد حرمت عليك بحرمة أُخرى غير تلك الحرمة المظنونة، أو فقد وجب عليك شربها، فلا إشكال في عدم صحّة كلّ منهما -أعني كون الحكم الآخر مماثلاً أو مضاداً للحكم الذي تعلّق به الظنّ- لعين ما ذكرنا في وجه عدم صحّة مثل ذلك في باب العلم، فإنَّ الظنّ المفروض كونه حجّة لا يكون

---

* **قلتُ**: الظاهر أنّ التصرّف في الحكم الواقعيّ بجعل الظنّ المتعلّق به قيداً فيه أو مانعاً لا ربط له بحجّيّة ذلك الظنّ وعدم حجّيّته كي يكون إلغاء الحجّيّة مغنياً

---

١. يُنظر: صفحة (٢١ و ٩٨) من هذا الجزء.

قيامه موجبًا* لحدوث عنوان مستتبع للحكم كسائر العناوين الثانويّة، بل يكون حاله حال العلم في عدم صلاحيّته لذلك، كما عرفته[1] في مبحثه مفصّلاً.

عن ذلك التصرّف الذي توصّلنا إليه في باب العلم بنتيجة التقييد، وقد عرفت أيضاً في ذلك المقام أنّ تضييق دائرة حجّيّة العلم كما يدّعيه الأخباريّون لا يرتبط على الظاهر بما أفاده (دام ظلّه) هناك من تضييق دائرة الحكم الواقعيّ بنحو نتيجة التقييد.

والحاصل: أنّ الظاهر أنّ التصرّف في نفس التكليف الواقعيّ لا ربط له بالتصرّف في نفس الحجّيّة من دون فرق في ذلك بين كون الحجّة هو القطع أو الظنّ، فتأمّل.

* **قلتُ**: الظاهر أنّ هذا إنّما يكون فيما لو كان الظنّ مأخوذاً من حيث الطريقيّة، فإنّه حينئذٍ يكون العنوان المأخوذ منه عنواناً طريقيّاً لا ينظر فيه إلّا إلى ما تعنون به، فلا يكون مؤثّراً، بل يكون حاله حال العلم الطريقي، أمّا لو أخذ الظنّ غير المعتبر من حيث الصفتيّة، فعلى الظاهر أنّه لا يتأتّى فيه هذا الإشكال.

نعم، يتأتّى هذا الإشكال في العلم الصفتيّ، حيث إنّه لمّا كانت كاشفيّته قهريّة، بحيث كان المكلّف الذي وجد له العلم لا يرى إلّا نفس المعلوم دون نفس علمه وإن أخذه الحاكم صفة، وحينئذٍ ففي نظر المكلّف لا يُعقل أن يُؤثّر فيه، بحيث إنّ عنوان العالميّة يحدث في حقّه شيئاً، بخلاف الظنّ فإنّ حجّيّته وكاشفيّته لمّا لم تكن ذاتيّة فكان المكلّف يرى نفس ظنّه، فيكون كسائر العناوين اللاحقة له المؤثّرة في حقّه، على أنّه يمكن المناقشة في هذا الفرق.

وبالجملة: الظاهر أنّ المنع عن تأثير عنوان العلم، أو الظنّ إنّما هو فيما أخذا طريقيّين، أمّا لو أخذا من حيث الصفتيّة فهما كسائر العناوين المنطبقة على المكلّف، ولأجل ذلك أفاد (دام ظلّه) أنّ العلم الصفتيّ يمكن أخذه تمام الموضوع، فلو لم يكن العلم الصفتيّ كسائر العناوين لم يمكن أخذه تمام الموضوع.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٦) من هذا الجزء.

هذا تمام الكلام في الظنّ الذي هو حجّة شرعيّة فيما إذا كان متعلّقاً بحكم شرعيّ.

وأمّا لو كان متعلّقاً بموضوع ذي حكم شرعيّ كالظنّ بخمريّة هذا المائع، فهو بالنسبة إلى الحكم المتعلّق بذلك الشيء -أعني حرمة الشرب في المثال المزبور- يمكن أن لا يكون له دخل فيه، ويمكن أن يكون له دخل فيه على نحو يكون هو -أعني الظنّ بالخمريّة- تمام الموضوع، أو يكون جزء منه، سواء كان مأخوذاً من حيث الصفتيّة، أو من حيث الطريقيّة، فيكون حال الظنّ بالخمريّة من هذه الجهة كحال العلم بالخمريّة.

وهكذا الحال بالنسبة إلى حكم آخر يخالف حكم الموضوع الذي تعلّق به، كأن يقول: «إذا ظننت بخمريّة هذا المائع فتصدَّق بدرهم»، فإنّ ذلك لا ريب في صحّته، كما لا ريب في صحّة قولك: «إذا علمت بخمريّة هذا المائع فتصدَّق بدرهم».

وأمّا بالنسبة إلى حكم آخر يماثل حكم متعلّقه أو يضادّه كأن يقول: إذا ظننت بخمريّة هذا المائع المفروض كونه حراماً في الواقع مع كون الظنّ حجّة شرعيّة، فقد حرم عليك شربه بحرمة أُخرى غير تلك الحرمة الواقعيّة، أو فقد وجب عليك شربه، فلا إشكال في عدم صحّة كلّ منهما؛ لما ذكرناه[1] من عدم صلاحيّة الظنّ الذي هو حجّة شرعيّة لأن يكون عنواناً مستتبعاً لحكم لما تعلّق به، كما عرفت[2] ذلك في العلم.

هذا تمام الكلام في الظنّ الذي هو حجّة شرعيّة، سواء كان متعلّقاً بحكم شرعيّ، أو كان متعلّقاً بموضوع ذي حكم شرعيّ، وقد عرفت أنّ حاله حال العلم في جميع تلك الأقسام فيما يجوز منها وفيما لا يجوز.

---

١. يُنظر: صفحة (١٢١) و ما بعدها من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٢١) وما بعدها من هذا الجزء.

وأمّا الظنّ الذي ليس بحجّة أصلاً، فلو كان متعلّقاً بحكم فهو بالنسبة إلى نفس ذلك الحكم، وبالنسبة إلى حكم آخر يخالف متعلّقه، بأن كان الحكم الآخر الذي رُتّب على الظنّ متعلّقاً بشيء آخر غير ما تعلّق به الحكم المظنّون، مثل «إذا ظننت بحرمة شرب الخمر وجب عليك التصدّق»، وبالنسبة إلى حكم آخر يضاد متعلّقه مثل «إذا ظننت بحرمة شرب الخمر فقد وجب عليك شربها»، يكون حاله حال العلم في جواز القسم الثاني، وعدم جواز الأوّل والثالث.

وكذا لو كان الظنّ المذكور متعلّقاً بموضوع، فإنّه بالنسبة إلى أخذه في موضوع حكم ذلك الموضوع، أو في موضوع حكم آخر يخالف ذلك الحكم بأن يكون ذلك الحكم الآخر متعلّقاً بموضوع آخر أو في موضوع حكم آخر يضادّ حكم ذلك الموضوع يكون حاله حال العلم فيما يجوز وما لا يجوز من هذه الأقسام.

نعم، يفترق الظنّ غير المعتبر المتعلّق بحكم أو بموضوع عن العلم المتعلّق بحكم أو بموضوع أنّ العلم لا يصحّ أخذه موضوعاً لحكم آخر يماثل الحكم الذي تعلّق به أو يماثل حكم الموضوع الذي تعلّق به، فلا يصحّ أن يُقال: إذا علمت بحرمة شرب الخمر فقد حرم عليك شربها بحرمة أُخرى، أو إذا علمت بخمريّة هذا المائع، فقد حرم عليك شربه بحرمة أُخرى غير الحرمة الواقعيّة المتعلّقة به، بخلاف[1] فإنّه يجوز فيه ذلك بأن يقول: إذا ظننت بحرمة شرب الخمر فقد حرم عليك شربها بحرمة أُخرى غير تلك الحرمة المظنونة، أو يقول: إذا ظننت بخمريّة هذا المائع فقد حرم عليك شربه بحرمة أُخرى غير الحرمة المتعلّقة بنفس الخمر الواقعيّ.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (بخلاف المقام).

أمّا الأوّل: -أعني قولك: إذا ظننت بحرمة شرب الخمر فقد حرم عليك شربها بحرمة أخرى- فلأنّ الظنّ لمّا لم يكن حجّة كما هو المفروض كان مأخوذاً على نحو الصفتيّة، فيمكن أن يكون عنواناً طارئاً على شرب الخمر، وهو كونها مظنونة الحكم.

وهذا العنوان الثانويّ يُوجب عروض حكم آخر وهو الحرمة، غاية الأمر تكون الثانية مؤكّدة للأولى، بخلاف العلم والظنّ الذي هو حجّة شرعيّة، فإنّه لمّا كان حجّة كاشفة عن متعلّقه لم يمكن أن يكون عنواناً موجباً لحدوث مصلحة أو مفسدة مستتبعة لجعل حكم لما تعنّون به.

وهكذا الحال، فيما لو كان الظنّ المذكور متعلّقاً بموضوع ذي حكم شرعيّ، فإنّه يمكن أن يكون مأخوذاً موضوعاً لحكم آخر يماثل حكم متعلّقه، غاية الأمر يكون موجباً لتأكّد ذلك الحكم، سواء كان الظنّ في هذين القسمين مأخوذاً على نحو تمام الموضوع، أو على نحو يكون جزءاً للموضوع، غاية الأمر أنّه إذا كان على نحو تمام الموضوع* يكون العنوان المأخوذ منه أعمّ من وجه من العنوان الأوّليّ، فعند افتراق كلّ منهما عن الآخر لا إشكال، وعند اجتماعهما يتأكّد الحكمان، وإذا كان على نحو جزء الموضوع يكون العنوان الثانويّ المأخوذ من الظنّ أخصّ مطلقاً من العنوان الأوّليّ؛ لكونه حينئذٍ مقيّداً به، وقد تحقّق في محلّه[1] أنّ تأكّد الحكمين ممكن فيما لو كان أحد العنوانين أخصّ مطلقاً من الآخر مثل «أكرم كلّ عالمٍ»، و«أكرم كلّ فقيه».

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّه لو أخذ الظنّ غير المعتبر موضوعاً لحكم آخر يماثل الحكم الذي تعلّق به، كقولك: إذا ظننت بحرمة شرب الخمر فقد حرم عليك

---

١. يُنظر: صفحة (٢٨٢) من هذا الجزء.

شربها بحرمة أُخرى، وكان الظنّ المذكور بالنسبة إلى ذلك الحكم الآخر تمام الموضوع يكون بينه وبين ما تعلّق به عموم من وجه -كما أفاده (دام ظلّه)[1]- حيث إنَّه رُبّما يتحقّق الحرمة الواقعيّة ولا تكون مظنونة.

ورُبّما يتحقّق الظنّ بالحرمة الواقعيّة ولا تكون الحرمة الواقعيّة المذكورة متحقّقة في الواقع، ورُبّما يجتمع الأمران بأن يكون هناك حرمة واقعيّة ويتعلّق الظنّ بها، ولكنّ يشكل الأمر في الصورة الثانية التي هي صورة انفراد الظنّ عن الواقع، حيث إنَّه عند تحقّق الظنّ بحرمة شرب الخمر مع كونه في الواقع ليس بحرام لا بُدَّ أن يكون محكوماً في الواقع بحكم آخر من الأحكام الخمسة غير الحرمة المذكورة، وحينئذٍ يلزم اجتماع الضدّين في هذه الصورة، ويكون حال هذه الصورة كحال ما لو كان الظنّ بالحرمة مأخوذاً موضوعاً لضدّ متعلّقه في صورة إصابة ذلك الظنّ في لزوم اجتماع الضدّين في الواقع، غاية الأمر أنَّ الاجتماع فيما نحن فيه يكون في صورة خطأ الظنّ، وفي تلك الصورة يكون اجتماع الضدّين في صورة إصابته.

وهكذا الحال في الظنّ غير المعتبر المتعلّق بموضوع، فإنَّه لو أخذ تمام الموضوع بالنسبة إلى حكم آخر مماثل حكم متعلّقه بأن يقول: إذا ظننت بخمريّة هذا المائع وجب عليك اجتنابه وحرم عليك شربه بحرمة أُخرى غير الحرمة المتعلّقة بنفس الخمر الواقعيّ، يكون بين عنوان الظنّ وبين نفس الواقع الذي تعلّقه به عموم من وجه؛ إذ يمكن تحقّق الخمريّة الواقعيّة بدون الظنّ بها، ويمكن تحقّق الظنّ بالخمريّة بدون الخمريّة واقعاً، ويمكن اجتماعهما، وحينئذٍ يتوجّه الإشكال في الصورة الثانية بأن يقال: لو فرض تحقّق الظنّ بالخمريّة مع عدم كون ذلك المائع خمراً واقعاً بأن يكون خلّاً محكوماً بجواز الارتكاب أو غيره من الأحكام الخمسة عدا التحريم، وبواسطة كونه مظنون الخمريّة يكون حكمه التحريم ووجوب الاجتناب، فيجتمع فيه الضدّان، ويكون حال هذه الصورة كحال ما لو أخذ الظنّ بالخمريّة موضوعاً لضدّ حكم متعلّقه بأن يقال: إذا ظننت

١. يُنظر: صفحة (١٠٤) و ما بعدها من هذا الجزء.

بخمريّة هذا المائع جازلك شربه -مثلًا- في لزوم اجتماع الضدّين، غاية الأمر: أنّ اجتماعهما فيما نحن فيه إنّما يكون على تقدير خطأ الظنّ، وفي تلك الصورة يكون اجتماعهما على تقدير إصابته.

وحاصل الإشكال أنّ الظنّ غير المعتبر إذا كان متعلّقاً بحكم أو بموضوع ذي حكم لا يصحّ أخذه تمام الموضوع بالنسبة إلى حكم آخر يماثل الحكم الذي تعلّق به أو يماثل حكم ذلك الموضوع الذي تعلّقه[1]، فلا يمكن أن يقال: «إذا ظننت بحرمة صلاة الجمعة فقد حرمت عليك بحرمة أخرى»، أو «إذا ظننت بمانعيّة الاستعاذة فقد حرمت عليك في الصلاة بحرمة أخرى»؛ للزوم اجتماع الضدّين في صورة خطأ ذلك الظنّ بأن يكون حكم صلاة الجمعة في الواقع هو الوجوب، أو تكون الاستعاذة في الواقع جزءاً واجباً في الصلاة، كما لا يصحّ أخذ الظنّ المذكور موضوعاً لضدّ الحكم الذي تعلّق به، أو موضوعاً لضدّ حكم متعلّقه بأن يُقال: «إذا ظننت بحرمة صلاة الجمعة فقد وجبت عليك»، أو «إذا ظننت بمانعيّة الاستعاذة في الصلاة فقد وجب عليك الإتيان بها في الصلاة»، فكما لا يصحّ ذلك لكونه مؤدّياً إلى اجتماع الحكمين المتضادّين في صورة إصابة الظنّ للواقع، فكذلك لا يصحّ فيما نحن فيه، لكونه مؤدّياً إلى اجتماع الحكمين المتضادّين في صورة خطأ ذلك الظنّ.

ولا محيص عن هذا الإشكال إلّا بأحد أمرين:

الأوّل: أن يلتزم بأنّ الظنّ في مثل ذلك لا يكون تمام الموضوع كي يلزم العموم من وجه بينه وبين الواقع الموجب لافتراق الظنّ عن الواقع المؤدّي إلى اجتماع الحكمين المتضادّين، بل يكون دائماً جزءاً للموضوع، فلا ينفرد عن الواقع.

الثاني: أن نقول: إنّه في صورة خطأ الظنّ المتحقّق فيها اجتماع الحكمين المتضادّين بوقوع التزاحم بين العنوانين في الواقع، وفي مقام الجعل الكسر والانكسار، وسقوط الحكم الواقعيّ الأوّليّ وجعل الحكم الواقعيّ تابعاً للعنوان

١. كذا في النسختين: ولعلّ المناسب: (تعلّق به).

الثانويّ -أعني الظنّ- ولازم ذلك تجويز كون الظنّ المذكور مأخوذاً موضوعاً لضدّ متعلّقه أو لضدّ حكم متعلّقه.

غاية الأمر أنّه عند إصابة الظنّ للواقع يجتمع الضدّان، ويقع الكسر والانكسار بينهما في مقام الجعل، ويكون الجعل على طبق العنوان الثانويّ أعني الظنّ.

ولا يخفى أنّه لو تمّ لنا ذلك لكان من أحسن ما يجمع به بين الأحكام الواقعيّة والأحكام الظاهريّة بأن نقول: إنّ معنى الحجّيّة هو جعل أحكام شرعيّة حقيقيّة على طبق المؤدّى، ويكون قيام الأمارة أو الظنّ تمام الموضوع بالنسبة إلى تلك الأحكام، فإن أصاب الواقع كان الحكم الآتي من قبل الأمارة مؤكّداً للحكم الواقعيّ، و إن أخطأ الواقع وقع الكسر والانكسار بينهما وكان الحكم المجعول تابعاً لقيام الأمارة، لكون قيامها عنواناً ثانويّاً، والحكم الثانويّ اللاحق للشيء بعنوانه الثانويّ يكون مقدّماً على الحكم الأوّليّ اللاحق للشيء بعنوانه الأوّليّ عند التزاحم بين العنوانين في مقام الجعل، من دون فرق في ذلك بين الأُصول والأمارات، ولا بين كون الأمارة أو الأصل جاريّة في مقام الشبهة الحكميّة، أو في مقام الشبهة الموضوعيّة.

لا يُقال: إنّ كلامنا إنّما هو في الظنّ الذي لم يكن حجّة معتبرة شرعاً، فلا يُقاس به الحكم الظاهريّ الناشئ عن الحجّة المعتبرة.

لأنّا نقول: نحن إذا فسّرنا الحجّيّة بجعل الحكم الشرعيّ على طبق مؤدّى الأمارة على وجه يكون قيامها موضوعاً لذلك الحكم الشرعيّ المجعول على طبق مؤدّاها يكون حاله -حال الظنّ- الذي هو غير حجّة شرعيّة، وقد جعل موضوعاً لحكم مماثل للحكم الذي تعلّق به، أو مماثل لحكم ما تعلّق به، فإنّ ذلك عبارة أُخرى عن الحكم الشرعيّ على طبق ما أدّى إليه الظنّ.

نعم، إنّ ذلك عين التصويب عند المعتزلة، وهو مستلزم للإجزاء عند انكشاف الخلاف، فتأمّل.

في إشكال الميرزا في الدورة السابقة ودفعه

وبهذا البيان يندفع ما أوردناه في الدورة السابقة من كون التكليف اللاحق للشيء بعنوانه الأوّليّ شامل لما إذا كان ذلك العنوان الأوّليّ مظنوناً، فيكون جعل التكليف الآخر للمظنون منه لغواً.

ووجه الاندفاع هو أنّ توهّم اللغويّة إنّما يكون فيما لو أصاب الظنّ الواقع، فإنّه حينئذٍ يجتمع المثلان وأحدهما يغني عن الآخر، وقد عرفت[1] أنّ ذلك لم يكن من اجتماع المثلين، بل هو من قبيل تأكّد أحد الحكمين بالآخر، فلا يكون الحكم المجعول للظنّ لغواً، بل يكون كسائر الأحكام المجعولة على عنوان يمكن اجتماعه مع عنوان آخر يكون محكوماً بمثل ذلك الحكم، مثل «أكرم كلّ عالم» و«أكرم كلّ هاشميّ» في أنّ اجتماع العنوانين يكون موجباً لتأكّد أحد الحكمين بالآخر.

وهذا بخلاف ما لو كان الحكم الآخر مضاداً للحكم الذي تعلّق به الظنّ المذكور، أو لحكم الموضوع الذي تعلّق به الظنّ المذكور؛ لأنّ ذلك لا يتأتّى فيه ما ذكرناه من التأكّد عند الاجتماع، بل يحصل التنافي الواقعيّ بين الحكمين عند اجتماع العنوانين.

فقد تلخّص لك أنّ حال الظنّ في هذه الأقسام كحال العلم إلّا في قسمين منها وهما: الظنّ غير الحجّة المتعلّق بحكم أو بموضوع ذي حكم في إمكان الظنّ موضوعاً لحكم آخر مماثل للحكم الذي تعلّق به، أو لحكم ما تعلّق به، بخلاف العلم، فإنّه لا يصحّ فيه ذلك، ويضمّ هذين القسمين * إلى الأقسام الستّة المتقدّمة تكون الأقسام ثمانية.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ عدّ هاتين الصورتين من أقسام الظنّ الموضوعيّ على

---

١. يُنظر: صفحة (١٣٤) من هذا الجزء.

وجه يكونان في عرض تلك الأقسام الستّة غير واضح، فإنّ هاتين الصورتين لا تزيد على تلك الأقسام من كون الظنّ الصفتيّ مأخوذاً تمام الموضوع بالنسبة إلى الحكم الشرعيّ، غاية الأمر أنّ ذلك الحكم الشرعيّ كان مماثلاً للحكم الذي تعلّق به الظنّ أو مماثلاً لحكم ذلك الموضع الذي تعلّق به الظنّ، فتأمّل.

المبحث الثالث

المبحث الثالث في التجرّي

من المباحث المتعلّقة بالقطع، البحث المعنون في كلماتهم بعنوان التجرّي.

والكلام فيه تارة[1] يعنون بعنوان مسألة فقهيّة بأن يكون النزاع في حرمة التجرّي شرعاً، وعلى الظاهر أنّه احتمال ضعيف جدّاً، فالعمدة هو جعل العنوان مسألة كلاميّة، أو عقليّة، أو أُصوليّة على حسب ما في المقام من جهات النزاع، فينبغي تحرير الكلام في جميع تلك الجهات، فنقول:

الجهة الأولى: في لزوم تعلّق الخطاب بالأمر الاختياريّ

الجهة الأولى[2]: هل أنّ الفعل المتجرّى به يكون داخلاً تحت النهي الواقعيّ؟ بدعوى أنّ التكليف إنّما يتعلّق بما يكون داخلاً تحت اختيار المكلّف دون ما هو خارج عن اختياره، فلو قال: «صلِّ عند الظهر»، فالذي هو داخل تحت اختيار المكلّف هو نفس الصلاة، وأمّا كون الزمان الذي تقع فيه هو

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (قد).

٢. لم أعثر على الجهة الثانية من قبل المقرّر، ولكنّ سيأتي فيما بعد تقسيم جديد من قبله ﷺ إلى جهات أربع، والذي يظهر أنّ هذه الجهة المذكورة هنا من ضمن الجهات الأربع، بمعنى أنّه تعرّض لهذه الجهة قبل الشروع في التقسيم الجديد، وكرّرها عند التقسيم.

الظهر فليس هو أمراً اختياريّاً له، بل يمكن أن يكون ظرفاً لها إن صادف أنّ الزمان الذي أوقعها فيه كان ظهراً في الواقع، وإن أخطأ لم يكن الزمان المذكور ظرفاً لها، ولأجل ذلك أجّلنا الوجوب المعلّق، وأرجعناه إلى الوجوب المشروط الذي يُؤخذ الزمان فيه مفروض الوجود كسائر شروط التكليف.

وحاصل هذه الدعوى مأخوذ ممّا أفاده الشيخ ﷺ[1] من الحصر في الوجوه الأربعة في المثال المشهور.

والحاصل: أنّه لو قال المولى: «لا تشرب الخمر» فالذي هو باختيار المكلّف وداخل تحت إرادته إنّما هو القصد إلى شرب الخمر، بمعنى أن يختار الشرب عن علم وعمد إلى أنّه[2] شرب خمر، وأمّا كون المشروب خمراً واقعيّاً فذلك أمر خارج عن اختياره، فلا يكون الداخل في حيّز التكليف إلّا ذلك الأمر الاختياريّ -أعني القصد إلى شرب الخمر عن علمٍ بأنّه شرب خمر، وعن عمدٍ إليه- وهذا المقدار هو الذي يتعلّق به التكليف، وهو بعينه موجود فيما لو أخطأ العلم، وكان ما شربه خلّاً، فيكون داخلاً في قوله: «لا تشرب الخمر» فإنّه لا يفقد إلّا مصادفة ما قطع بكونه خمراً للواقع، وهو أمر خارج عن اختياره، فيكون أجنبيّاً عن ذلك التكليف المتوجّه إليه.

وبالجملة: إنّ مناط صحّة التكليف هو الاختيار والعلم، وهُما حاصلان دون المصادفة المفروض عدم حصولها.

والجواب: أنّ مناط صحّة التكليف هو الاختيار والعلم كما ذكر، إلّا أنّهما ليسا على نحو الموضوعيّة والنظر الاستقلاليّ، بحيث يكون النهي عنه هو

---

١. يُنظر: فوائد الأُصول ١/ ٣٧٠، ٢/ ٤١٩.

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (بأنّه).

اختيار شرب الخمر عن علم، بل على نحو الطريقيّة واللحاظ الآليّ، فالمنهي عنه هو نفس شرب الخمر، وأمّا اختياره وقصده والعلم به، فهي عناوين ملحوظة باللحاظ الآليّ توصّلاً إلى نفس المتعلّق، وحينئذٍ فيكون النهي عن شرب الخمر عبارة عن المنع عن شرب ما هو خمر واقعاً، ولا ربط لذلك بشرب الخلّ المعتقد كونه خمراً، وإن كان شربه عن قصد إلى شرب الخمر وعن اعتقاد بأنّه شرب خمر.

في إمكان تحرير مسألة التجزّي على جهات

والحاصل[1]: أنّ الكلام في هذه المسألة -أعني مسألة التجزّي- يمكن أن يقع من جهات:

الأولى: من جهة كونه محرّماً أو غير محرّم.

الثانية: من جهة دعوى شمول الخطاب له.

الثالثة: من جهة دعوى أنّ عنوان القطع يُوجب تغيير الفعل أو متعلّقه عمّا هو عليه من العنوان الواقعيّ إلى القبح أو التحريم الشرعيّ.

الرابعة: من جهة دعوى أنّه وإن لم يكن ذلك العنوان مغيراً للفعل، إلّا أنّه يوجب كونه في حكم المعصية من جهة استحقاق العقاب.

والجهة الأولى: فقهيّة صرفة، لكنّ احتمالها ضعيف جدّاً.

والجهة الثانية: أُصوليّة صرفة.

والجهة الثالثة: يمكن أن يُقال: أنّها كلاميّة، باعتبار كون الدعوى راجعة إلى كون عنوان القطع مغيّراً للفعل عمّا هو عليه إلى الحرمة، وإن رجعت إلى دعوى كونه مغيراً له إلى القبح، فهي عقليّة، وإن رجعت إلى دعوى كونه موجباً لاستحقاق العقاب، فهي كلاميّة.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢١ ربيع الثاني، ١٣٤٨هـ).

وأمّا **الجهة الرابعة**: فهي كلاميّة.

فنقول: قد تقدّم الكلام على الجهة الأُولى، وعلى الجهة الثانية.

أمّا الكلام في الجهة الثالثة، فحاصل الدعوى فيها هوكون عنوان القطع بأنّ هذا المائع خمر-مثلًا- مع أنّه ليس بخمر، بل هو ماء واقعاً يكون موجباً لقلب شربه من الحسن -مثلًا- إلى القبح والتحريم واستحقاق العقاب، حيث إنّه في حدّ نفسه وإن لم يكن إلّا شرب ماء، إلّا أنّه بعنوان مقطوع الخمريّة يكون قبيحاً وحراماً وموجباً لاستحقاق العقاب.

وفيه: ما لا يخفى، حيث إنّ الشرب المذكورلم يخرج عن كونه شرب ماء، وتعنونه بعنوان كونه شرب مقطوع الخمريّة لا يغيّره عمّا هو عليه، فإنّ الحسن والقبح وإن كان بالوجوه والاعتبارات، إلّا أنّه لا بُدَّ في ذلك الوجه والعنوان الطارئ على الفعل الموجب لتغيّره من الحسن الذاتيّ إلى القبح من كونه عنواناً «استقلاليًّا» منظوراً إليه بما أنّه في نفسه من العناوين الصادقة على الشيء، أمّا لوكان عنواناً «آليًّا» ولا يكون منظوراً إليه أصلاً، بل يكون طريقاً صرفاً إلى متعلّقه كعنوان العلم والقطع ونحو ذلك ممّا لا يكون النظر فيه إلى نفسه، بل كان النظر إلى ما تعلّق به، فلا يكون له أثر أصلاً، ولا يكون من العناوين المغيّرة للمعنون عمّا هو عليه من الحسن أو القبح، وحينئذٍ فلا يتغيّر الشرب المذكور عمّا هو عليه من عدم القبح إلى القبح *.

في بيان وجه قبح التجرّي

* **قلتُ**[1]: لم أتوفّق لمعرفة المراد بالقبح المذكور في هذا المقام الذي يدّعي المدّعي[2] أنّه حاصل بواسطة القطع بحرمة الشيء، بحيث إنّه جعله موجباً لرفع الحسن الواقعيّ لو صادف كون ذلك المقطوع الحرمة واجباً في الواقع، وأنّ

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع ملحقًا بمباحث القطع السبت: (٢ ربيع الأوّل، ١٣٥٨هـ).

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٣/٢ - ١٤.

الأستاذ ﷺ أورد عليه باستحالة كون عنوان القطع مؤثّراً في الملاك على وجه يكون موجباً لقبح الشيء وحرمته إلى آخر ما في هذا المبحث، فإن كان المراد بالقبح المذكور هو ما يكون ملاكاً للحكم الشرعيّ، وهو ما نعبّر عنه بالمصالح والمفاسد، فلا ينبغي الريب في إمكانه؛ لما عرفت[1] من إمكان أخذ القطع بحكم أو بموضوع ذي حكم موضوعاً لحكم آخر لكنّ ذلك بمجرّد الإمكان غير نافع فيما نحن فيه؛ إذ ليس القبح في هذا المقام ممّا يستقلّ به العقل، نظير قبح الظلم لكي نستكشف حرمته بمجرّد حكم العقل بقبحه على ما حقّق في محلّه[2] من قاعدة الملازمة، بل أقصى ما في المقام هو أنّ الشارع لو حكم بالحرمة -مثلًا- في هذا المقام لاستكشفنا من حكمه المفسدة، بناءً على ما حقّق في محلّه[3] من تبعيّة الأحكام الشرعيّة للمصالح والمفاسد.

وحينئذٍ، فلا بُدَّ من وجود الدليل الدالّ على ثبوت الحرمة في هذا المقام -أعني حرمة ما حصل القطع بحرمته- وبعد هذا كلّه تقع المسألة فيما تقدّم من أخذ القطع بحكم، أو بموضوع ذي حكم موضوعاً لحكم آخر يماثله، وقد تقدّم تفصيل الكلام فيه جوازاً ومنعاً، فراجع ملحق صفحة (٢٤)[4].

لكنّ الظاهر أنّه يمكن الحكم بأنّه ليس المراد بالقبح الناشئ عن القطع بالحرمة هو القبح الذي يكون ملاكاً للأحكام الشرعيّة، بل الظاهر أنّ مرادهم بذلك هو القبح المعصيتيّ، بمعنى أنّ تعلّق القطع بكون هذا المائع -مثلًا- خمراً، أو تعلّق القطع بحرمة شرب التتن -مثلًا- يُوجب اتّصافه بكونه معصية، ولا ريب في كون ذلك قبيحاً عقلاً، لكنّ من الواضح أنّ القبح المعصيتيّ سواء كان قبحاً فاعليّاً، أو كان سارياً إلى نفس الفعل، لا يمكن أن يكون ملاكاً لحكم شرعيّ؛ لما حقّق في محلّه[5] من أنّ قبح المعصية، وكذا حسن الطاعة أجنبيّ

١. يُنظر: صفحة (٢١) من هذا الجزء.
٢. يُنظر: صفحة (١٤٦) من هذا الجزء.
٣. يُنظر: صفحة (١٥٠) من هذا الجزء.
٤. يُنظر: صفحة (١١١) من هذا الجزء.
٥. يُنظر: ١٩٨/٣ من هذا الكتاب.

عن باب الملازمة، فإنَّ العصيان والطاعة لا يُعقل أن يقعا مورداً للتكليف، وإلّا لزم التسلسل كما حقّق في محلّه[١]، وحينئذٍ فلا يترتّب على القبح المزبور إلاّ محض العقاب، لكنَّ ذلك إنّما هو عند تحقّق العصيان واقعاً، كما في مورد الإصابة، أمّا في مورد الخطأ -كما هو محلّ الكلام- فلا ريب في عدم كونه معصيةً حقيقةً، بناءً على أخذ مخالفة التكليف فيها، وأقصى ما في البين أنّ ذلك بحكم المعصية، فيرجع الكلام حينئذٍ إلى الجهة الآتية[٢] وهو الاستدلال على استحقاق المتجرّي للعقاب بكونه بحكم العاصي، وأين هذا ممّا أريد بهذه الجهة التي نحن فيها من إثبات القبح الذي يدّعى أنّه موجب للحكم بالحرمة[٣]؟!

ثمّ إنّه ﷺ نقل الكلام إلى القبح الفاعليّ، وتكلّم عليه تارةً من حيث إمكان كونه مشمولاً للخطاب الأوّليّ -أعني حرمة شرب الخمر فيما نحن فيه- وأخرى من حيث إمكان كونه موضوعاً لخطاب آخر.

ولا يخفى أنَّ القبح الفاعليّ لا يكون إلّا عبارة عن القبح العصيانيّ، فيستحيل أن يكون متعلّقاً للحرمة الشرعيّة، فضلاً عن كونه مشمولاً لنفس الحرمة التي تعلّق بها القطع المذكور؛ لما أفاده ﷺ من استحالة إطلاق الحكم بالنسبة إلى مقام الإطاعة والعصيان لا لحاظيّاً -كما هو واضح- ولا بما هو نتيجة الإطلاق، لما حقّقه ﷺ في المقدّمة الموصلة[٤] من استحالة الاطلاق بالنسبة إلى مقام الاطاعة والعصيان، سواء كان لحاظيّاً، أو كان بما هو نتيجة الإطلاق، وكما لا يُعقل فيه الإطلاق حتّى ما هو نتيجته، فكذلك لا يمكن فيه التقييد اللحاظيّ، ولا ما هو نتيجة التقييد.

وأمّا الحكم ببطلان الصلاة في الدار المغصوبة بناءً على المختار من جواز الاجتماع من حيث الجهة الأولى، فليس هو من هذا الوادي -أعني وادي كون الحكم مقيّداً بإطاعة نفسه أو عصيان نفسه- بل هو من وادي كون الحكم وهو

---

١. يُنظر: ١٩٨/٣ من هذا الكتاب.

٢. يُنظر: صفحة (١٣٧) من هذا الجزء.

٣. أي موجب للحرمة الشرعيّة بقاعدة الملازمة.

٤. يُنظر: ٢٢٧/٢ من هذا الكتاب.

وجوب الصلاة مقيّداً بعدم عصيان الحكم الآخر، وهو حرمة الغصب، ومن الواضح أنّ ذلك يمكن أن يكون التقييد لحاظيّاً فضلاً عمّا هو نتيجة التقييد.

نعم، لمّا لم يكن لنا دليل يدلّ في تلك المسألة على التقييد المزبور وأردنا إتمام المطلب -أعني بطلان الصلاة في الدار المغصوبة- على القاعدة، وأغضينا النظر عن التشبّث بالإجماع على بطلانها، التجأنا في السلوك إلى بطلانها من طريق نتيجة التقييد، بدعوى أنّ قصد القربة الذي أثبتنا اعتباره في العبادة بنتيجة التقييد يكون منافياً للقبح الفاعليّ الحاصل من عصيان النهي عن الغصب، وقلنا: إنّ مانعيّة العصيان المذكور كانت من شؤون قصد القربة التي أثبتنا اعتبارها في العبادة بنتيجة التقييد.

فأين ذلك ممّا نحن فيه من كون نتيجة الإطلاق أو نتيجة التقييد إنّما[1] في مقام العصيان الذي هو القبح الفاعليّ بالقياس إلى نفس الحكم الذي تحقّق القبح الفاعليّ بالنسبة إليه الذي عرفت استحالة ذلك فيه بالمرّة، فلاحظ وتأمّل في أطراف ما أفاده ﷺ، ولاحظ التقريرات المطبوعة في النجف الأشرف[2]، وفي صيدا[3]، وتأمّل في أطراف ما نقلته عن الأستاذ ﷺ، وما نقلاه عنه ﷺ؛ ليتّضح لك المطلب، وتأخذ زبدة المخض إن شاء الله تعالى.

في مقدّمات إثبات شمول الخطاب للحكم المقطوع

ومن ذلك كلّه يظهر لك التأمّل فيما أفيد في الجهة الأولى استدلالاً وجواباً الراجعة إلى دعوى شمول نفس الخطاب لمسألة التجرّي، فإنّ أقصى ما ادّعاه المدّعي هو أخذ الإرادة في متعلّق التكليف، وهو واضح الفساد، فإنّ الإرادة لمتعلّق التكليف لا يُعقل أن تكون مورداً للتكليف فضلاً عن كونها مشمولة لنفس ذلك التكليف.

مضافاً إلى أنّ نفس التكليف لو سلّمنا أنّه يقتضي الإرادة عن علم، فهو إنّما يقتضي إرادة متعلّقه، ولا ربط لذلك بإرادة المخالفة والعصيان الذي هو محلّ

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (إنّما هو).

٢. يُنظر: فوائد الأُصول: ٣٩/٣.

٣. يُنظر: أجود التقريرات: ٤٣/٣، وما بعدها.

الكلام، فلاحظ وتأمّل، فلا حاجة حينئذٍ إلى ما أفاده ﷺ من تكلّف الجواب عن هذه الدعوى بما نقلناه عنه ﷺ.

وتوضيح ذلك إنّ جميع القضايا الأحكاميّة راجعة إلى القضيّة الحقيقيّة التي يكون الحكم على فرض وجود الموضوع، ومن الواضح أنّ إحراز الحكم حينئذٍ يكون متوقّفاً على إحراز موضوعه، وإلّا فلا أثر لمجرّد وجوده الواقعيّ، فالسعي إلى امتثال التكليف المتعلّق بموضوع خارجيّ يتوقّف على إحراز ذلك الموضوع والعلم به، وإلّا فلا يعقل أن تتعلّق به الإرادة، كما هو الحال في جميع الموضوعات الخارجيّة، فإنّ وجود الأسد واقعاً في المكان الخاصّ لا يؤثّر في إرادة الهرب منه إلّا مع العلم بذلك، كما أنّ وجود الماء في المكان الخاصّ لا يؤثّر في إرادة السعي نحوه لمن كان عطشاناً إلّا مع العلم بذلك.

وبالجملة: فإنّ توقّف الإرادة على العلم بتحقّق الموضوع من الأمور الوجدانيّة غير القابلة للإنكار، وهذا العلم بالنسبة إلى الإرادة يكون على نحو الموضوعيّة والطريقيّة، بمعنى أنّ العلم يكون علّة أو بمنزلة العلّة للانبعاث.

وهذه **المقدّمة الأولى** من المقدّمتين اللتين عليهما يبتني أساس القول بدخول التجرّي تحت عموم الخطاب الواقعيّ، وحاصله أنّ انبعاث الإرادة نحو الشيء متوقّف على العلم بتحقّقه على وجه يكون العلم به بالنسبة إلى تلك الإرادة من قبيل العلّة بالنسبة إلى معلولها، فيكون معتبراً على نحو الموضوعيّة.

المقدّمة الثانية: إنّ تعلّق الفعل المأمور به أو المنهي عنه بموضوع خارجيّ يوجب كون ذلك الموضوع الخارجيّ أجنبيّاً عن دائرة التكليف، بل لا بُدَّ أن يكون مأخوذاً في التكليف على نحو يكون مفروض الوجود، كما هو الشأن في جميع شرائط التكليف، ولا يُعقل أن يتعلّق التكليف بالفعل المقيّد بذلك الموضوع الخارجي بأي نحو من أنحاء التقييد، سواء كان من قبيل تقييد الفعل بالمفعول به أو كان من قبيل تقييده بالظرف أو غير ذلك من أنحاء التقييدات الناشئة عن تعلّق الفعل بما تعلّق به من الموضوعات الخارجيّة، فإنّ جميع تلك المتعلّقات إنّما تكون مأخوذة في التكليف على نحو مفروض الحصول، ولا تكون مأخوذة

قيداً في الفعل المتعلّق به ذلك التكليف، ولأجل ذلك أبطلنا الواجب المعلّق وأرجعناه إلى الوجوب المشروط.

وحاصل الأمر: أنّ التكليف إذا كان متعلّقاً بفعل له تعلّق بموضوع خارجيّ يكون الداخل تحت حيّز التكليف ما هو راجع إلى اختيار المكلّف وداخل تحت قدرته، وليس ذلك إلّا اختيار نفس الفعل و إرادته دون تعلّقه بذلك الموضوع الخارجيّ، وبضميمة مدخليّة العلم بذلك الموضوع الخارجيّ في انبعاث تلك الإرادة ينتج أنّ التكليف إنّما يتعلّق بنفس اختيار ذلك الفعل الناشئ عن العلم بتحقّق موضوعه، وهو مشترك ومتحقّق في صورة خطأ القطع، كما أنّه متحقّق في صورة إصابته.

هذا غاية توضيح مبنى القول بشمول الخطاب الواقعيّ لمورد التجرّي، وفيه ما لا يخفى.

أمّا المقدّمة الأولى، ففيها: أنّ الإرادة و إن كانت متوقّفة على العلم بتحقّق الموضوع، إلّا أنّه إنّما يؤثّر فيها باعتبار أنّه طريق إلى متعلّقه، لا باعتبار نفسه، فليس العلم بالنسبة إلى الإرادة من قبيل الموضوع، بل من قبيل الطريق إلى متعلّقه، فإنّ الهرب إنّما ينشأ عن نفس الأسد الذي يراه العالم بوجوده هناك، كما يرى المحسوس، لا أنّ نفس العلم بما أنّه علم يكون هو العلّة في الانبعاث إلى الهرب، وهكذا الحال في غيره من الأمثلة، مضافاً إلى أنّ العلم ليس علّة للانبعاث نحو المعلوم، و إنّما هو من قبيل الداعي، ويكون خطؤه وعدم إصابته للواقع من قبيل تخلّف الداعي.

وأمّا المقدّمة الثانية، ففيها: أنّ مناط التكليف و إن كان هو الاختيار، إلّا أنّه لا يكون متعلّقاً بنفس الاختيار، بل بنفس ما يتعلّق به الاختيار، ويكون الاختيار في ذلك ملحوظاً باللحاظ الآليّ إلى متعلّقه، لا أنّه ملحوظ استقلالاً كي يكون هو المكلّف به ويكون التكليف متعلّقاً باختيار ما يراه شرب خمر؛ كي يتمّ بذلك ما رامه من شمول الخطاب لمورد التجرّي، فتأمّل[1].

---

١. في نسخة (ب) ذكر ما نصّه: (من ابتداء التوضيح إلى هنا كانت مكتوبة في نسخة مستقلّة لم أفهم أنّها من كلمات شيخنا الأستاذ الحلّيّ (دام ظلّه) أو من كلمات أستاذه، فافهم).

نعم، يكون في البين قبح، إلّا أنّه قبح فاعليّ، بمعنى أنّ جهة صدور ذلك الفعل تكون هي المتّصفة بالقبح بلا حدوث أدنى تغيّر في نفس الفعل، ولا في متعلّقه، فنفس الفعل لا يكون عصياناً أصلاً ولا قبيحاً، وإنّما القبح هو جهة صدوره المعتبر عنه بالقبح الفاعليّ.

وجه عدم كون القبح الفاعليّ ملاكاً للحكم الشرعيّ

وهل[1] يمكن أن يكون هذا القبح الفاعليّ ملاكاً لتكليف أم لا؟ الحقّ الثاني؛ لأنّ القبح الفاعليّ الطارئ على الجهة الفاعليّة بالنسبة إلى التكليف المتعلّق بنفس الفعل من التقسيمات اللاحقة للفعل بعد طروّ التكليف المتعلّق، فلا يمكن أن يكون ملحوظاً في نفس ذلك التكليف، وليس هو من قبيل قصد القربة، أو من قبيل العلم بذلك التكليف كي يتأتّى فيه ما يتأتّى فيهما من الأخذ في التكليف بنحو نتيجة التقييد، بل هو من قبيل الإيصال في المقدّمة الموصلة الذي حقّقنا في محلّه[2] أنّه لا يمكن فيه التقييد ولو بنحو نتيجة التقييد، فيكون حاله حال نفس وجود الفعل المكلّف به وعدمه الذي لا يعقل مدخليّته في التكليف، ولو بنحو نتيجة التقييد، فلم يبقَ حينئذٍ إلّا احتمال أن يكون بنفسه مورداً للتكليف بتكليف مستقلّ، وهو أيضاً غير معقول؛ لأنّ ذلك القبح الفاعليّ إنّما ينشأ عن العلم والقطع بكون ذلك الفعل منهيّاً عنه، فيكون قوامه بالعلم، والمفروض أنّ العلم في ذلك يكون طريقياً محضاً، فلا يعقل أن يكون مؤثّراً في التكليف، فتأمّل.

والحاصل[3]: أنّ القبح الفاعليّ لا يعقل أن يكون ملاكاً لحكم شرعيّ، أمّا

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢٤ ربيع الثاني، ١٣٤٨هـ).

٢. يُنظر: ٢٢٧/٢ من هذا الكتاب.

٣. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٥ ربيع الثاني، ١٣٤٨هـ).

بالنسبة إلى الحكم الأوّل المتعلّق بنفس الفعل، فلأنّه -أعني القبح الفاعليّ- كان معلولاً له، فلا يُعقل أن يكون له المدخليّة فيه إلّا بنحو نتيجة التقييد، كما في مسألة الاجتماع بناءً على الجواز من الجهة الأولى، فإنّه بناءً على ذلك يكون القبح الفاعليّ موجباً لعدم إمكان التقرّب بمورد الاجتماع، بحيث يكون ذلك القبح الفاعليّ موجباً لانحصار إمكان الامتثال بما عدا مورد الاجتماع، وهو ما ذكرناه من نتيجة التقييد*.

مضافاً إلى أنّه لو سُلّم تأتّي نتيجة التقييد بالنسبة إلى الحكم الواقعيّ الذي هو الوجوب لم يكن لها أثر أصلاً، حيث إنّ ذلك الوجوب الواقعيّ إن كان تعبّديّاً لم يعقل إجزاء ما قطع بحرمته عنه، سواء[1] قلنا بالتقييد أو لم نقل؛ لعدم تأتّي قصد القربة ممّن قطع بالتحريم وعدم الوجوب، وإن كان الوجوب توصّليّاً فهو وإن كان لتقييده بما عدا مورد القطع بالتحريم فائدة،

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ القبح الفاعليّ في باب التجرّي إن أضفناه إلى الحكم الواقعيّ الذي حصل القطع بتحقّقه في مورد التجرّي، فالذي ينبغي أن يتأتّى فيه نتيجة الإطلاق بحيث يكون ذلك الحكم الواقعيّ شاملاً لمورد التجرّي، وإن أضفناه إلى الحكم الواقعيّ لما تجرّى به فالذي ينبغي أن يتأتّى فيه نتيجة التقييد كما لو كان ما قطع بحرمته واجباً في الواقع، فإنّ ذلك القبح الفاعليّ يكون بنتيجة التقييد مقيّداً للوجوب الواقعيّ بما عدا مورد القبح الفاعليّ، إلّا أنّ كلّاً من نتيجة الإطلاق، ونتيجة التقييد لمّا كان محتاجاً إلى جعل ثانٍ يكون متمماً للجعل الأوّل وليس لنا عليه دليل لم يمكن لنا الحكم به بمجرّد إمكانه، مضافاً إلى ما فيه من عدم المعقوليّة، لعدم إمكان جريان نتيجة الإطلاق والتقييد بالنسبة إلى وجود المتعلّق - كما أفاده (دام ظلّه) فيما تقدّم[2] - فتأمّل.

---

١. قوله: (سواء) من نسخة (ب).

٢. يُنظر: ٢/٢٠٣ من هذا الكتاب.

وهي عدم الإجزاء عند انكشاف الخلاف، إلّا أنّه لا يكون[1] من قبيل نتيجة التقييد، بل يكون التقييد اللحاظيّ فيه ممكناً، بل وهكذا الحال في الوجوب التعبّديّ، فتأمّل.

أمّا بالنسبة إلى حكم آخر يكون وارداً على الفعل بجهته الفاعليّة التي هي عبارة عن صدور ذلك الفعل عن فاعله القاطع بحرمته، فهو غير معقول أصلاً حتّى بنحو نتيجة التقييد، وذلك لما عرفت من عدم صلاحيّة عنوان القطع المنطبق على ذلك الفعل الصادر عن ذلك القاطع لأن يكون مؤثّراً في ذلك الفعل الذي انطبق عليه، ولا يكون ذلك بنظر القاطع إلّا من اجتماع الامتثال؛ إذ لا يرى القاطع المذكور إلّا نفس متعلّق قطعه، فيكون ذلك الفعل الذي هو متعلّق قطعه مجمع الأمثال في نظره، لعدم التفاته إلى خطأ قطعه، و إن لم يكن في الواقع من اجتماع الأمثال لخطأ قطعه المذكور.

وبالجملة: إنّ الحكم المتوجّه إلى المكلّف بواسطة قطعه يكون في نظر القاطع وارداً على نفس الفعل الذي انطبق عليه عنوان القطع، فالنهي عن الشرب المقطوع أنّه شرب خمر يراه القاطع متوجّهاً إلى نفس ذلك الشرب الخارجيّ الذي قطع بأنّه شرب خمر، ولا يرى القاطع نفس قطعه عنواناً كسائر العناوين كي يكون الحكم الوارد عليه بذلك العنوان مؤكّداً في نظره للحكم الواقعيّ، وحينئذٍ فالقاطع المذكور يرى أنّ ما قطع به -أعني نفس الفعل الخارجيّ- يكون مجمعاً للأمثال؛ لأنّه في حدّ نفسه منهيّ عنه واقعاً، وبواسطة تعلّق القطع به صار ثانياً منهيّاً عنه بنهي ثانٍ، فيكون الفعل المذكور مجمعاً للأمثال في نظره، وليس هناك عنوان أوّليّ وعنوان ثانويّ

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (يكون).

كي يكون ما طرأ بواسطة العنوان الثانويّ مؤكّداً لما طرأ بالعنوان الأوّليّ.

فقد ظهر لك امتناع كون القبح الفاعليّ ملاكاً في توجّه التكليف أصلاً؛ لما ذكرناه من أنّه مستلزم لاجتماع الأمثال في نظر القاطع، وإن لم يكن منها بحسب الواقع؛ لتخلّف الواقع وانحصار الحكم بما هو آتٍ من عنوان القطع، وهذه الجهة هي العمدة في المطلب.

وأمّا كون العلم ليس باختياريّ أو استحالة خطاب القاطع المخطئ في قطعه، فلا أثر لها في المنع.

أمّا الأوّل فلما تقدّم[1] من إمكان أخذ العلم موضوعاً تمام الموضوع، أو جزء الموضوع.

وأمّا الثاني ففيه -مضافاً إلى ما ذكرنا في محلّه[2] من إمكان خطاب القاطع بالخلاف، كما في باب الناسي -لا بعنوان ملازم- بل بأن يتوجّه التكليف إلى مطلق المكلّف، ثمّ يتوجّه تكليف خاصّ إلى خصوص الذاكر-: أنّ القبح الفاعليّ ليس مختصّاً بخصوص من كان مخطئاً في قطعه كي يُقال: أنّه لا يُعقل أن يتوجّه إليه الخطاب بخصوصه، بل هو متحقّق في كلّ ممّن أخطأ ومن أصاب، ويكون الخطاب متوجّهاً إلى كلّيّ من كان قاطعاً، فلا مانع من هذه الجهة من استتباع القبح الفاعليّ للتكليف، وحينئذٍ فيكون عمدة المانع هو ما ذكرناه من عدم إمكان كون القطع موضوعاً وموجباً لطرق حكم آخر على متعلّقه، لكونه حينئذٍ من اجتماع الأمثال حقيقة، في من أصاب قطعه الواقع، وبنظر القاطع في من أخطأ قطعه الواقع، فتأمّل.

---

١. يُنظر: صفحة (٢٥، و ٥٠) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: ١٣٥/٢، و ٥٦/٦ من هذا الكتاب.

هذا تمامُ الكلام في الجهة الثالثة الراجعة إلى دعوى كون القطع مغيّراً للواقع من حيث الحسن أو القبح.

في دعوى استحقاق المتجرّي العقاب ومناقشتها

وأمّا الجهة الرابعة الراجعة إلى دعوى كون المتجرّي بحكم العاصي في استحقاق العقاب، فتوضيحها هو أن يُقال: إنّ وظيفة الشارع هي إيصال التكليف إلى المكلّف وإعلامه به بالنحو المتعارف، ووظيفة المكلّف هي الانبعاث عن ذلك التكليف عند وصوله إليه، وتعلّق علمه به، والذي هو مورد حكم العقل بقبح المعصية وحسن الإطاعة إنّما هو هذا المقام -أعني مقام انبعاثه عن البعث المولويّ وعدم انبعاثه عنه بعد وصوله إليه- فالذي يدركه العقل من حسن الإطاعة ليس إلّا عبارة عن انبعاث العبد عن علمه بالبعث من سيّده، والذي يدرك العقل قبحه ليس إلّا عبارة عن ضدّ ذلك -أعني عصيان ذلك البعث الذي علم به- ولا ربط لذلك الإدراك العقليّ بكون علم ذلك العبد ببعث سيّده مطابقاً للواقع أو غير مطابق له، بل يكون ما يدركه من قبح عدم الانبعاث عمّا علمه من التكليف متحقّقاً في صورة الخطأ، كما هو متحقّق في صورة الإصابة، ولازم ذلك جريان حكمه بالقبح في المذكور في كلا المورديْن، وإن كان أحدهما -وهو صورة المصادفة- معصية حقيقيّة، والآخر ليس كذلك، لكنّه معصية حكميّة؛ لكونهما مشتركين في ذلك القبح العقليّ، هذا حاصل ما أفاده سيّدنا الأستاذ الأكبر العلّامة الشيرازيّ ﷺ ونوّر ضريحه[1].

وحاصل[2] هذه الدعوى يرجع إلى أحد أمرين:

الأوّل: أنّ الأحكام العقليّة على قسمين:

---

١. يُنظر: تقريرات المجدّد الشيرازيّ: ٢٧٧/٣ - ٢٨٥.

٢. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٦ ربيع الثاني، ١٣٤٨هـ).

القسم الأوّل: ما كان من مقدّمات الحكم الشرعيّ، ومن مبادئه، كحكمه بحسن ما فيه المصلحة، وقبح ما فيه المفسدة، وقبح التشريع، فإنَّ مثل هذه الأحكام العقليّة تكون من مبادئ الحكم الشرعيّ -أعني الوجوب أو التحريم- وهذا النحو من الأحكام العقليّة تارةً يكون ذا حكم واحد، وأخرى يكون ذا حكمين.

مثال الأوّل: التشريع، فإنَّ العقل يحكم بقبحه مع العلم والشكّ والظنّ بملاك واحد، وهو القول بما لا يعلم.

ومثال الثاني: قبح الظلم، فإنَّه في مقام العلم بملاك، وفي مقام الشكّ بملاك آخر، وهو ملاك الطريقيّة والاحتياط من خوف الوقوع في الظلم الواقعيّ.

ومن ذلك يظهر لك أنَّ هذا النحو من الأحكام العقليّة لا ترخيص فيه حتّى في مقام الشكّ، غاية الأمر أنَّ الشكّ يكون محكوماً بالقبح، أمّا بملاك المعلوم الذي هو الملاك الأوّليّ، ونعبّر عنه بذي الحكم الواقعيّ، وإمّا بملاك الاحتياط والطريقيّة، وهو المعبّر عنه بذي الحكمين.

وهذا بخلاف النحو الثاني من الأحكام العقليّة، وهو ما يكون من معلولات الأحكام الشرعيّة كحكمه بحسن الاطاعة وقبح المعصية، فإنَّ للترخيص فيه في مقام الشكّ مجالاً، ولا يكون حكمه إلزاميّاً إلّا في مقام العلم بإرادة المولى، فيكون للعلم دخل في ذلك الحكم العقليّ.

وبالجملة: أنَّ مناط حكم العقل بقبح المعصية وحسن الطاعة إنَّما هو العلم؛ لأنَّ التكليف إنَّما يكون باعثاً ومحرّكاً على الامتثال بوجوده العلميّ، فالعلم بالتكليف هو المناط في حكم العقل بلزوم الإطاعة وبحسنها، كما أنَّه هو المناط في حكمه بترك المعصية وبقبحها، فيكون الوجود العلميّ للتكليف

هو المدار في ذلك الحسن والقبح، وهو مشترك بين القطع الموافق للواقع والقطع المخالف له، فكما أنّه في صورة كون القطع موافقاً للواقع يكون القبح العقليّ متحقّقاً؛ لتحقّق موضوعه، فكذلك في صورة كون القطع مخالفاً للواقع يكون ذلك الحكم العقليّ متحقّقاً لتحقّق موضوعه.

الأمر الثاني: إنّ القبح الفاعليّ الوارد على الجهة الفاعليّة وإن لم يُعقل أن يكون من مقدّمات الحكم الشرعيّ، بحيث يكون ذلك القبح الفاعليّ ملاكاً في الحكم الشرعيّ كما تقدّم[1] بيانه في الجهة الثالثة، إلاّ أنّه يمكن أن يكون ملاكاً في الحكم العقليّ الناشئ عن ذلك الحكم الشرعيّ، بمعنى أنّ ذلك القبح العقليّ الطارئ على الجهة الفاعليّة يكون هو الملاك في حكم العقل باستحقاق العقوبة، ولا ريب في تحقّق ذلك القبح الفاعليّ في كلّ من أصاب قطعه الواقع وممّن أخطأ، فيكون كلّ منهما محكوماً باستحقاق العقاب بملاك واحد.

هذا غاية توضيح ما أفاده سيّدنا الأستاذ الأكبر ﷺ[2].

ولكنّ يمكن المناقشة في كلّ من هذين الأمرين.

أمّا الأمر الأوّل فبما حاصله أنّ العلم له المدخليّة في حكم العقل بحسن الإطاعة وقبح المعصية -كما أفيد- إلّا أنّ ما له المدخليّة في ذلك إنّما هو العلم بالواقع دون الجهل به. ومن الواضح أنّ القطع بالواقع ليس علماً، بل هو جهل مركّب.

وبعبارة أُخرى: أنّ ما يحكم العقل بحسنه إنّما هو الإتيان بما علم

---

١. يُنظر: صفحة (١٣٣) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: تقريرات المجدّد الشيرازي: ٢٧٧/٣ - ٢٨٥.

المكلّف أنّه مأمُوربه، وما يحكم العقل بقبحه إنّما الإتيان بما علم المكلّف أنّه منهيّ عنه لا ما قطع أنّه مأمُوربه أو منهيّ عنه وإن كان قطعه مخالفاً للواقع، لأنّ ذلك ليس بعلم، بل هو جهل مركّب.

وأمّا الأمر الثاني: فلأنّ القبح الفاعليّ وإن كان متحقّقاً في كلّ ممّن أصاب قطعه الواقع وأخطأ، إلّا أنّه مختلف الملاك فيهما، ففي الأوّل يكون بملاك العصيان والتمرّد على المولى وعدم أداء حقّه، وفي الثاني بملاك خبث السريرة والكشف عن عدم المبالاة بما أراده المولى وحتمه، وشتّان بين الملاكين، فإنّ الأوّل عصيان حقيقيّ مُوجب لاستحقاق العقاب، والثاني ليس بعصيان أصلاً، بل ليس إلّا أنّه مُوجب لصحّة الذمّ بما استكشف به من خبث السريرة، وسوء النيّة، وعدم سلامة الضمير، أعاذنا الله تعالى من ذلك*.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّ ما أفاده (دام ظلّه) في الوجه الأوّل إن رجع إلى دعوى كون العلم بالنسبة إلى حكم العقل بالقبح أو الحسن جزء الموضوع، وجزؤه الآخر هو مصادفة الواقع لأمكن المناقشة فيه بالمطالبة بالدليل على كونه كذلك لإمكان إن يُقال: أنّ العلم تمام الموضوع، ولازمه تحقّق الحكم العقليّ بالقبح أو الحسن بمجرّد تحقّق العلم، أخطأ أو أصاب.

اللّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّا نقطع بالوجدان بأنّه لا أثر لمجرّد موافقة أو مخالفة ما علم أنّه مأمُوربه، أو منهيّ عنه ما لم تكن هناك موافقة أو مخالفة حقيقيّة، وكأنّه لأجل ذلك أفاد (دام ظلّه العالي) ما حاصله أنّ المدار على تحقّق العلم حقيقة لا على مجرّد القطع، ولو لم يصادف[1]؛ إذ ليس هو بعلم حقيقةً، بل هو جهل صرف.

ولا يتوجّه عليه ما رُتّما يتوهّم[2] من عدم إحراز كونه علماً حقيقةً لا جهلاً مركّباً؛ لما هو واضح من أنّ كلّ قاطع يرى قطعه مصيباً للواقع، وأنّه علم بالواقع حقيقة، فيكون محرزاً لذلك وجداناً وإن أمكن في نفس الأمر تخلّف ذلك عن

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (الواقع).

٢. يُنظر: ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد: ٢٠٩/٢، وما بعدها.

الواقع، إلّا أنّ القاطع لا يتأتّى في حقّه ذلك الاحتمال.

وأمّا ما أفاده (دام ظلّه) في ردّ الوجه الثاني، فقد يتوهّم المناقشة فيه بما حاصله أنّ كلّ فعل صادر عن فاعله منحلّ إلى جهة فاعليّة، وجهة فعليّة، ولا ريب في أنّ الجهة الفاعليّة متّحدة في كلّ ممّن أصاب قطعه الواقع، ومن أخطأه، وإنّما يتحقّق المائز في الجهة الفعليّة، بمعنى أنّ الفعل في الأوّل كان شرب خمر، وفي الثاني كان شرب ماء مع وحدة الجهة الفاعليّة -أعني جهة صدور الفعل عن الفاعل- فإذا فرضنا أنّ الجهة الفاعليّة كانت معروضة لحكم العقل بالقبح كان ذلك القبح العقليّ في الأوّل عين القبح العقليّ في الثاني لوحدة معروضه في كلّ منهما.

وأمّا نفس الفعل فبما أنّه فعل وحدث من الأحداث فلا يتوجّه إليه حسنه وقبحه، بل لا يتّصف بقبح، ولا بحسن، لعدم كونه بحسب ذاته ممّا يرجع إلى الفاعل، بل هو أمر تكوينيّ كسائر الأمور التكوينيّة، وإنّما الذي يتبع الفاعل من ذلك الفعل هو جهة إصداره وإيجاده المعبّر عنه بالجهة الفاعليّة، وقد عرفت أنّها متّحدة في الصورتين.

ولكنّ لا يخفى ما في هذه المناقشة من الوهن، فإنّ جهة الصدور وإن كانت متّحدة في الصورتين، إلّا أنّه لا يلزم من ذلك كون القبح العارض عليها في صورة المصادفة هو عين ذلك القبح في صورة المخالفة، وإلّا لكان اللازم أن لا يعقل اتّصاف الجهة الفاعليّة بالحسن تارةً وبالقبح أخرى؛ لأنّها بما أنّها جهة فاعليّة متّحدة في جميع الأفعال[1]، ولا يخفى بطلان اللازم، وحينئذٍ فلا بُدّ أن نقول: إنّ القبح العارض على الجهة الفاعليّة إنّما يكون ملاكه جهة إضافتها إلى الفعل، وهذه الإضافة تختلف باختلاف الأفعال، وذلك الاختلاف هو الموجب لاتّصاف الجهة الفاعليّة بالحسن تارةً وبالقبح أُخرى باختلاف ما تضاف إليه الجهة الفاعليّة من الفعل الذي يصدره ويُوجده الفاعل.

وحينئذٍ نقول: إنّ الجهة الفاعليّة في صورة المصادفة لمّا كانت مضافة إلى ما هو شرب خمر حقيقة الذي يكون عصياناً حقيقياً لنهي المولى عن شربه كان ملاك قبحها هو كونها معصيةً حقيقيّةً.

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (الأُصول).

وأمّا في صورة المخالفة، فلمّا لم تكن الجهة الفاعليّة مضافة إلّا إلى ما هو شرب الماء؛ إذ لم يصدر عنه واقعاً إلّا شرب الماء، غاية الأمر أنّه لمّا كان قاطعاً بأنّه شرب خمراً كان صدوره عنه مقارناً لذلك القطع قبيحاً بنظر العقل، لا لأنّه عصيان حقيقيّ، بل كان بملاك أنّه عصيان بنظره وبحسب قطعه، فلا يكون قبحه إلّا من جهة كشف ذلك عن سوء سريرته وخبث باطنه.

فقد ظهر لك أنّ ملاك حكم العقل بالقبح الفاعليّ فيهما مختلف، ولا ربط لأحد الملاكين بالآخر.

لا يُقال: إنّه ليس لنا في صورة الخطأ قبح فاعليّ حقيقيّ، بل هو قبح صوريّ باعتبار قطع الفاعل واعتقاده، وإلّا فإنّ صدور شرب الماء عن فاعله لا قبح فيه أصلاً، بمعنى أنّ جهة الفاعليّة هنا غير معروضة للقبح أصلاً، وإنّما كانت معروضة له بنظر القاطع لا واقعًا[1].

لأنّا نقول: إنّ نفس شرب الماء بما أنّه شرب ماء ليس جهة الفاعليّة فيه معروضة للقبح، لكنّ بما أنّه مقطوع بكونه منهيّاً عنه، واعتقاد أنّه شرب خمر تكون جهة فاعليّة معروضة للقبح ويكون اتّصافه بالقبح اتّصافاً واقعيّاً، لكنّه لمّا كان اتّصافها بالقبح ناشئاً عن كون الشرب مقطوع التحريم لا عن كونه محرّم الشرب واقعاً كان القبح العارض للجهة الفاعليّة هنا مغايراً للقبح العارض للجهة الفاعلية فيما لو كان القطع مطابقاً للواقع، فإنّ ذلك ناشئ عن كون ما تعلّقت به الجهة الفاعليّة معصيةً حقيقيّةً، وهذا ناشئ عن كون ما تعلّقت به الجهة الفاعليّة معصيةً صوريّةً، فكان اتّصاف الجهة الفاعليّة بالقبح في الأوّل؛ لكونه إقداماً على المعصية الحقيقيّة، وفي الثاني؛ لكونه كاشفاً عن أنّ الفاعل ممّن يقدم على المعصية، وهو ما أفاده (دام ظلّه) من كون ملاك القبح في الأوّل العصيان الحقيقيّ وعدم أداء حقّ المولى، وفي الثاني الكشف عن سوء السريرة وخبث الباطن وعدم المبالاة في الإقدام على العصيان الحقيقيّ، وإن لم يتحقّق منه ذلك العصيان الحقيقيّ، بل لم يتحقّق منه إلّا فعل ما هو مباح واقعاً، فتأمّل جيّداً.

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤١٩/٢، وما بعدها.

تقدّمت[١] الإشارة إلى أنّه يمكن عقد هذه المسألة -أعني مسألة التجرّي- مسألة فقهيّة، وقد أشرنا[٢] إلى ضعف الكلام فيه من هذه الجهة، ولا بُدَّ أوّلاً من ذكر الجامع بين أنحاء التجرّي التي يكون منها ما عنونّاه وهو من قطع بحرمة فعل فارتكبه وكان في الواقع غير حرام، وفي خصوص هذا النحو لا بُدَّ في دعوى التحريم الشرعيّ * من تصوير توجّه الخطاب إلى ذلك القاطع، فإنَّ توجيه الخطاب إليه بعنوان القاطع بخلاف الواقع يُوجب خروجه عن هذا الموضوع.

في الجامع بين أقسام التجرّي

* **قلتُ**[٣]: لا يخفى أنَّ الجامع بين أقسام التجرّي -التي يكون منها التجرّي المعروف، وهو ما لو قطع بحرمة الشيء وارتكبه وتبيّن الخلاف، ومنها: ما لو نوى فعل الحرام وشرع في بعض مقدّماته ثمّ عدل أو لم يتيسّر له- أمّا أن يكون غير شامل لفعل الحرام واقعاً، فلا إشكال في عدم إمكان الخطاب به بالنسبة إلى القسم الأوّل منه، وما أفيد في التقريرات المطبوعة[٤] في تصوير الجامع بالقصد الذي يكون له مظهر، لا يخفى ما فيه، فإنّه أيضاً غير قابل للخطاب به بالنسبة إلى القسم الأوّل، أعني ما لو قطع بحرمة الشيء وارتكبه ثمّ تبيّن الخلاف.

ولو أردنا من الجامع ما يكون جامعاً بين هذين الفردين والمعصية الحقيقيّة، فأيّ جامع تصوّرناه يكون موجباً للجمع بين العقابين في صورة المصادفة[٥].

---

١. أرجَع المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٧ ربيع الثاني، ١٣٤٨هـ).

٢. يُنظر: صفحة (١٣٧) من هذا الجزء.

٣. أرجَع المقرّر ﷺ هذا المقطع من قوله: «قلتُ» إلى قوله: «وتأمّل» ملحقًا بمباحث القطع الاثنين: (٤ ربيع الأوّل، سنة ١٣٥٨هـ).

٤. يُنظر: فوائد الأُصول: ٥٠/٣.

٥. لأنّ الشارع في حكمه بالحرمة على القصد الذي يكون له مظهر ليس معناه أنّه تنازل عن حرمة شرب الخمر الواقعيّ، وحينئذٍ يكون في هذه الصورة قد خالف كلا الحرمتين فيستحقّ عقابين، يُنظر: أُصول الفقه: ١٤٤/٦.

مضافاً إلى أنّه في صورة المصادفة يلزم اجتماع الحكمين المتماثلين، وفي صورة المخالفة يلزم اجتماع الضدّين، وهكذا نقول: لو كان الجامع هو عنوان القطع بالحرمة المفروض كونه جامعاً بين صورة المصادفة وصورة المخالفة، فإنّه يلزم عليه استحقاق العقابين في صورة المصادفة، كما أنّه يلزم منه اجتماع المثلين في صور المصادفة، والضدّين في صورة المخالفة، هذا بالنظر إلى نفس الواقع.

وأمّا في نظر القاطع فهو دائماً من قبيل اجتماع المثلين، هذا مضافاً إلى استبشاع تعلّق التحريم بالقصد والإرادة مع قطع النظر عن دعوى البعض[1] كونها غير اختيارية، و إلّا كان من التكليف بغير الاختياريّ.

وأمّا الايراد عليه كما رُبّما يظهر من التقرير المطبوع[2] بأنّ العلم لا يكون عنواناً يكون ملاكاً للحرمة، فقد مرّ الكلام[3] في نظيره مراراً، وأنّه لا مانع من كون العلم له المدخليّة في الملاك، كما هو الشأن في القطع الموضوعيّ.

ثمّ لا يخفى أنّ ضمّ القسم الثاني من التجرّي إلى القسم الأوّل، بحيث إنّه نحتاج إلى التماس الجامع بينهما، لا داعي إليه، فإنّ الظاهر أنّ القسم الثاني -وهو ما لو نوى فعل الحرام وشرع في بعض مقدّماته ثمّ عدل أو لم يتيسّر له- داخل في باب نيّة المعصية، ولا داعي لإدخاله تحت عنوان التجرّي، وحينئذٍ ينحصر الكلام في القسم الأوّل، وهو ما لو قطع بحرمة الشيء وارتكبه ثمّ تبيّن الخلاف، فعلى القول بالحرمة لا بُدَّ من عنوان يكون هو الواسطة في الخطاب، فإن كان ذلك العنوان جامعاً بينه وبين المعصية الحقيقيّة توجّه عليه ما قدّمناه من لزوم تعدّد العقاب واجتماع المثلين في نظر القاطع مطلقاً، وفي الواقع في صورة المصادفة واجتماع الضدّين في صورة المخالفة، وليس لنا عنوان يختصّ بصورة المخالفة.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٤/٢.

٢. يُنظر: فوائد الأُصول: ٥٠/٣.

٣. يُنظر: صفحة (١٠٠) و ما بعدها من هذا الجزء.

في الأدلّة على حرمة التجرّي

ثمّ بعد الفراغ عن هذه الجهات يحرّر الكلام في الأدلّة التي من جملتها الإجماع المنقول، ولا يرد عليه ما أورده الشيخ ﷺ من كون المسألة عقليّة[1]؛ لما عرفت من كونها فقهيّة، وأنّ النزاع في التحريم الشرعيّ لخصوص التجرّي.

ومن جملة الموارد التي يدّعى عليها الإجماع باب ظنّ ضيق الوقت من حرمة التأخير مع تبيّن الخلاف، وأنّ الوقت كان واسعاً في الواقع[2].

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّا لا نحتاج في الحكم بالحرمة إلى عنوان يختصّ بصورة المخالفة؛ لأنّ ذلك إنّما نحتاج إليه لأجل الخطاب، والمفروض أنّه لا داعي للخطاب إلّا زجر العبد عن الارتكاب، وهو -أعني الزجر المذكور- حاصل فيما نحن فيه بواسطة ما يتخيّله ذلك المتجرّي من الواقع.

والحاصل: أنّ المطلوب والغرض من الخطاب إنّما هو إحداث داعي الانزجار في حقّ العبد، ويكفي في ذلك ما يتخيّله من الحرمة الواقعيّة و إن كان الذي هو محرّم عليه في الواقع هو نفس ذلك التجرّي دون ما تجرّي به.

ولكنّ هذا التقريب لو تمّ، و إن لم يلزم عليه اجتماع المثلين واقعاً في صورة المصادفة، ولا أنّه يلزم عليه اجتماع المثلين دائماً في نظر القاطع، واجتماع الضدّين واقعاً في صورة المخالفة فيما لو قطع بحرمة شيء وكان في الواقع واجباً، هذا.

مضافاً إلى أنّه إنّما ينفع في ناحية التجرّي، أمّا في ناحية الانقياد الذي هو توأم مع التجرّي، ففيه إشكال؛ لأنّه لو قطع بأنّ الدعاء عند رؤية الهلال واجب لو قلنا بوجوب الدعاء عليه لأجل قطعه المذكور وحرمة تركه، كما قلنا بحرمة شرب ما قطع بحرمته و إن لم يكن في الواقع حراماً، فلا بُدّ في توجيه الخطاب بوجوبه من التماس عنوان، ولا ينفع فيه ما يتخيّله القاطع من الوجوب الواقعيّ؛ لأنّ الإتيان بالدعاء بداعي أمره الواقعيّ الذي تخيّل أنّه قد تعلّق به لا يكفي عن إتيانه بداعي أمره المتعلّق به بعنوان كونه مقطوع الوجوب -أعني أمره الآتي من ناحية كونه انقياداً- فلاحظ وتأمّل.

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ١/٣٩.

٢. يُنظر: نهاية الإحكام في معرفة الأحكام: ١/٣٣١، وتذكرة الفقهاء: ٢/٣٩١، ونهاية الوصول إلى علم الأُصول: ١/٥١٧، وزبدة الأُصول: ١٣٨، ومفاتيح الأُصول: ٣٠٧.

ومنها: باب ظنّ الضرر من حرمة الإقدام مع تبيّن عدم الضرر.

ومن ذلك: حرمة بيع العنب بقصد ترتّب التخمير.

وما ورد في باب النيّة، وأنّها موجبة لاستحقاق العقاب الكاشف عن التحريم ولو لم تتعقّب بالفعل، إلى غير ذلك من الأدلّة التي استدلّوا بها على حرمة التجرّي بأنواعه.

في وجه عدم صحّة التمسّك بظنّ ضيق الوقت وظنّ الضرر

أمّا[1] مسألة ظنّ ضيق الوقت*، ومسألة ظنّ الضرر فهما وإن كانا من المتسالم عليه على الظاهر، إلّا أنّهما لا ربط لهما بما نحن فيه، بل الظاهر أنّ الظنّ في ذلك مأخوذ على نحو الموضوعيّة، بل يمكن إن يُقال: أنّ احتمال الضيق، وكذا احتمال الضرر إذا كان احتمالاً عقلائيّاً يكون كافياً فيما ذكر من لزوم التعجيل، ولزوم ترك ما احتمل فيه الضرر.

---

* **قلتُ**[2]: لا يخفى أنّ ما حكموا به، وادّعي عليه الإجماع من عدم جواز التأخير عند ظنّ الضيق، وإن أمكن حمله على ما أفاده ﷺ من كون المنع شرعيّاً ثابتاً بالإجماع، وأنّ موضوعه هو الأعمّ، لكن يتوجّه عليه أنّ اللازم عليه أنّه لو أخّر في صورة الظنّ بالضيق واتّفق مصادفة ذلك الظنّ للواقع هو استحقاق عقابين، أحدهما من جهة ترك الصلاة في الوقت، والآخر من جهة مخالفته لذلك النهي الشرعيّ، كما أنّه يلزمه التعدّد، ولو أخّر ثمّ ظهر الخلاف، ولكنّه تعمّد ترك الصلاة، فإنّه حينئذٍ يلزمه العقابان، ويبعد الالتزام بالتعدّد في أمثال ذلك، كما أنّه لو كان من أوّل الوقت معذوراً بمثل «نوم» أو «إغماء» ونحوه، ثمّ بعد ارتفاع العذر ظنّ أنّه لم يبقَ من الوقت إلّا مقدار الصلاة ومقدّماتها ولو مثل «التيمّم»، ومع ذلك لم يتحرّك نحو المقدّمة، وتبيّن أنّ الوقت قد خرج بعد ارتفاع العذر والظنّ المذكور بلحظة -مثلًا- بحيث لا تسع التيمّم -مثلًا- فاللازم على هذا القول من موضوعيّة

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٨ ربيع الثاني، ١٣٤٨هـ).

٢. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع ملحقًا بمباحث القطع الاثنين: (٤ ربيع الأوّل، سنة ١٣٥٨هـ).

الظنّ للحرمة المذكور[١] أن يكون مستحقاً للعقاب، وهو بعيد، فتأمّل.

والأولى أن يُقال: إنّ هذا الإجماع لو سلّم فليس هو إجماعاً على حكم شرعيّ، بل ليس هو إلّا عبارة عن الاتّفاق على حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل -أعني العقاب على ترك الصلاة، ولو أخرواتّفق مصادفة ذلك الظنّ للواقع، فلا يكون قولهم: إنّه لو ظنّ ضيق الوقت لا يجوز له التأخير حكماً شرعيّاً- بل لا يكون منهم إلّا عبارة عن بيان ذلك الحكم العقليّ.

نعم، لو كان الإجماع المذكور إجماعاً على العصيان واستحقاق العقاب بمجرّد عدم المبادرة، و إن انكشف بقاء الوقت، وصلّى بعد ذلك، كما يظهر ممّا نقله الشيخ ﷺ من دعوى جماعة الإجماع على أنّ ظانّ ضيق الوقت إذا أخّر الصلاة عصى و إن انكشف بقاء الوقت[٢]، لتمّ ما أفاده الأستاذ ﷺ من كون هذا الإجماع كاشفاً عن الحرمة الشرعيّة، وأنّه خارج عن محض العقاب على التجرّي؛ لأنّ الإجماع لا مورد له في مجرّد استحقاق العقاب، كما أشكله الشيخ ﷺ على الإجماع المزبور.

لكنّ يلزم على ما أفاده الأستاذ ﷺ ما تقدّم[٣] ذكره من لزوم استحقاق العقابين في صورة مصادفة الظنّ للواقع.

فتلخّص لك أنّ الإجماع على العصيان واستحقاق العقاب بالتأخير حتّى مع انكشاف بقاء الوقت ممّا لا يمكن أن يتوجّه؛ لأنّهم إن أرادوا بذلك مجرّد استحقاق العقاب على التجرّي، فلا محصّل للاستدلال به؛ إذ ليس استحقاق العقاب من الأحكام الشرعيّة التي يكون الإجماع حجّة فيها، و إن أرادوا بذلك الإجماع على الحرمة الشرعيّة التعبّديّة التي يكشف عنها الحكم باستحقاق العقاب، فيكون حكمهم بإطلاق العصيان واستحقاق العقاب -حتّى لو تبيّن الخطأ وانكشف سعة الوقت وادّى الصلاة فيه- كناية عن الحرمة الشرعيّة التعبّديّة، توجّه عليه ما ذكرناه من اللازم المذكور.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (المذكورة).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٧/١.

٣. يُنظر: صفحة (١٥٩) من هذا الجزء.

نعم، لو كان حكم العقل بلزوم ترك الضرر من الأحكام العقليّة ذات الحكمين، لكان مخالفته مع تبيّن الخلاف من موارد التجرّي، حيث إنّ الحكم الواقعيّ حينئذٍ هو المنع من ارتكاب الضرر الواقعيّ.

أمّا ما ظنّ أو احتمل كونه ضرراً، فلا يكون المنع عنه إلّا طريقيّاً لأجل خوف الوقوع فيه، فلو خالفه ثمّ تبيّن عدم الضرر واقعاً كان من قبيل التجرّي.

لكنّ الظاهر أنّه من الأحكام العقليّة ذات الحكم الواحد، وأنّ الحكم بالمنع عن ارتكاب الضرر أو ارتكاب ما ظنّ ضرريّته أو احتمل يكون حكماً واحداً،

لكن يهوّن الخطب أنّ الإجماع المذكور غير ثابت، كما نقله الشيخ ﷺ: «عن النهاية[١]، والشيخ البهائيّ ﷺ[٢] من التوقّف في العصيان، بل في التذكرة[٣]: لو ظنّ ضيق الوقت عصى لو أخّر إن استمرّ الظنّ، و إن انكشف خلافه فالوجه عدم العصيان، واستقرب السيّد العدم في المفاتيح[٤]»[٥].

وبناءً على عدم ثبوت الإجماع المزبور فلا يكون حكمهم بلزوم المبادرة إلّا عبارة عن ذلك الحكم العقليّ الناشئ عن لزوم دفع الضرر الناشئ عن فوات الصلاة، هذا كلّه في حرمة تأخير الصلاة مع الظنّ المزبور.

وأمّا حرمة سلوك الطريق المظنون الضرر، فالظاهر أنّها لا إشكال فيها، ويكفي فيها حكمهم بلزوم الإتمام في ذلك السفر، وقوله تعالى: ﴿**وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ**[٦]﴾، والظاهر أنّه لا يتوجّه عليها ما ذكرناه من لزوم اجتماع العقابين في صورة المصادفة، فتأمّل.

---

١. يُنظر: نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ١١٠/١، وما بعدها.
٢. يُنظر: زبدة الأُصول: ٧٣.
٣. يُنظر: تذكرة الفقهاء: ٣٩٧/٢.
٤. يُنظر: مفاتيح الأُصول: ٣٠٨.
٥. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٨/١.
٦. سورة البقرة، الآية: ١٩٥.

كما هو الظاهر من قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾[١] فإنّ الإقدام على ما يظنّ أو يحتمل ضررّيته يكون إلقاء في التهلكة، وحينئذٍ فيكون المنع من ذلك الإقدام عند الظنّ أو الاحتمال من باب الموضوعيّة لا الطريقيّة كي يكون هناك انكشاف خلاف، وإنّه عند انكشاف الخلاف يكون من باب التجرّي.

وجه عدم صحّة التمسّك ببيع العنب لإثبات حرمة التجرّي

وأمّا مسألة بيع العنب ممّن يعمله خمراً، فالمسلّم إنّما هو بيعه بشرط أن يعمل خمراً، وأمّا بيعه بقصد أن يعمل خمراً فليس مسلّماً، وإن كان المختار عندنا المنع من ذلك لصدق كونه إعانة على الإثم، فإنّ ذلك -أعني المنع عنه لصدق الإعانة عليه- لا يكون من باب التجرّي، وإن خالف الواقع واتّفق أنّ المشتري لم يخمّره كما حقّقناه في الفقه[٢].

وجه عدم صحّة التمسّك بنيّة المعصية لإثبات حرمة التجرّي

وأمّا ما ورد في نيّة المعصية ممّا ظاهره العقاب عليها، فهو معارض بأخبار[٣] أخر تدلّ على عدم ترتّب العقاب عليها، ويمكن الجمع بينهما بحمل ما دلّ على عدم ترتّب العقاب عليها على النيّة المجرّدة، وما دلّ على ترتّب العقاب عليها على النيّة المقرونة بالشروع في المقدّمات، أو أوائل العمل، ثمّ يمنعه مانع قهريّ عن إصدار العمل، كما لا يبعد أن يكون ذلك هو الظاهر فيما ورد في من التقيا بسيفيهما، فلا يكون حينئذٍ مربوطاً بالتجرّي.

نعم، لو حملنا ما دلّ على ترتّب العقاب على النيّة على مجرّد الاشتغال بفعل، وإن كان هو الذي قطع بحرمته وكان القطع خطأً، لكان دالّاً على حرمة التجرّي، إلّا أنّه بعيد جدّاً، حيث إنّه لو سلّمنا حمل النيّة على النيّة المقرونة بالعمل فالظاهر أنّ المناسب لذلك هو العمل الذي يكون بنفسه معصية أو من

---

١. سورة البقرة، الآية: ١٩٥.

٢. يُنظر: منية الطالب في شرح المكاسب: ٣٩/١، وما بعدها.

٣. يُنظر: وسائل الشيعة: ٥٠/١ - ٥٥، ب٦، من أبواب مقدّمة العبادات، ح٤، و ٧، و٨، و١٥، و٢٠، و٢١.

مقدّمات المعصية، دون العمل الذي هو ليس بمعصية أصلاً، وكان أقصى ما فيه أنَّ الفاعل حصل له القطع بكونه معصية.

وعلى أيّ حال فهذا الحمل لا يخلوّ عن كونه حملاً تبرّعيّا بلا شاهد عليه، خصوصاً فيما ورد[1] في تعليل خلود الكافر في النار، فإنَّ حمله على ذلك بعيد.

والإنصاف أنّه لم يعلم المراد من هذه الأخبار على التحقيق.

والإيراد على الأخبار النافية للعقاب على النيّة بأنّها تُوجب قرب العبد إلى المعصية فتكون مخالفة لقاعدة اللطف، كالإيراد على ما تضمّن العفو عن الصغائر بأنّه يُوجب قرب العبد من الكبائر.

والجواب عن هذا الإيراد واضح، فإنَّ النيّة والإرادة لا تقع متعلّقة للإرادة دائماً، وإنّما يريد الإنسان الفعل الذي هو معصيه، فلا يكون ما يدلّ على العفو عن مجرّد الإرادة والنيّة موجباً لتعلّق إرادته بتلك النيّة*.

ثمّ لا يخفى أنَّ النزاع في حرمته وعدمها ممّا يترتّب عليه الأثر العمليّ من الحكم بفسقه، فإنَّ المتجرّي وإن لم يكن عادلاً، لكون تجرّيه كاشفاً عن عدم الملكة، إلّا أنّه لا يمكن الحكم بكونه فاسقاً إلّا بعد صدور ما هو الحرام منه، فإن قلنا: بإنَّ التجرّي حرام شرعاً كان محكوماً بفسقه، وإلّا فلا يحكم بفسقه وإن حكم بعدم عدالته.

---

* **قلتُ**: وحينئذٍ فالأولى طرح هذه الأخبار الدالّة على ترتّب العقاب على نيّة المعصية؛ لمعارضتها بما هو أقوى وأكثر، مع أنّها لو سلّمت فلا ربط لها بما نحن بصدده من كون نفس الفعل المتجرّى به حراماً شرعيّاً، انتهى.

---

١. يُنظر: الكافي: ٨٥/٢، كتاب الإيمان والكفر، باب النيّة، ح٥.

[في تنبيهات القطع]

الأمـر الأوّل في جريان التجزّي في الأمارة والأصل

وينبغي التنبيه على أمور:

الأوّل: أنّـه قـد تقـدّم[1] أنّ التجـزّي لا يختـصّ بالقطع، بـل يتأتّـى مع كلّ منجّـز للتكليف، سـواء كان هو القطع أو غيره من منجّزات التكليف، كـ«الأمارة» و«الأصـل المثبـت» للتكليف، سـواء كان أصـلاً إحرازيّـاً كـ«الاسـتصحاب»، أو غيـر إحـرازيّ كـ«قاعدة الاشـتغال»، أو «الاحتيـاط الشـرعيّ»، بل يتأتّـى أيضـاً مع الاحتيـاط العقلـيّ، كمـا فـي مـوارد الشـبهة المحصـورة، فلـو قامـت الأمـارة على ثبـوت التكليف وخالـف وتبيّـن خطـأ تلـك الأمـارة كان متجزّياً.

وهكذا الحال لو قطع بقيام أمارة معتبرة على ثبوت التكليف، ثمّ خالف وتبيّن خطأ قطعه، بحيث تبيّن أنّـه ليس في البين أمارة كذلك، أو تبيّن أنّ تلك الأمارة ليست بحجّة، فإنّـه أيضـاً يكون متجزّياً.

ولـو قامت أمـارة على نفي التكليف، ولكنّـه أتى بـه مـن بـاب الاحتيـاط لاحتمال خطأ تلك الأمارة كان منقاداً، ولو انعكس الأمربأن قامت الأمارة على نفي التكليف بأن قامت البيّنة على كون هذا المائع خـلّاً، لكنّه تعمّد شربه

---

١. يُنظر: صفحة (١٣٧) و ما بعدها من هذا الجزء.

لاحتمال أنّه خمر كان عكس الانقياد، وكان من أقبح موارد التجرّي.

وتوضيح[1] **ذلك**: أنّ «الأمارة» أو «الأصل» -أيّ أصل كان- إن كان مثبتاً للتكليف كان موجباً لتنجّزه، فلو خالف المكلّف ذلك التكليف الذي تنجّز عليه بواسطة تلك الأمارة أو الأصل، فإن كانت تلك الأمارة أو الأصل مطابقة للواقع كان عاصياً، ولو انكشف الخطأ فيها كان متجرّياً، سواء انكشف له عدم اعتبار تلك الأمارة أو ذلك الأصل، أو لم ينكشف له إلّا مجرّد أنّ الواقع كان على خلاف ما أدّت إليه تلك الأمارة أو ذلك الأصل، فإنّه يكون متجرّياً من دون فرق في ذلك بين كون مخالفته للأمارة كان لرجاء خطأها، أو لرجاء إصابتها، أو كان غير ناظر إلّا لمجرّد مخالفة الأمارة، وإن كان التجرّي في الأوّل أضعف منه في الأخيرين في كلا الصورتين بناءً على الطريقيّة.

نعم، بناءً على الموضوعيّة في الأمارات والأُصول أو في خصوص الأُصول يكون عاصياً في الصورة الأخيرة، فإنّه وإنْ لم يخالف الواقع إلّا أنّه قد خالف الأمر المتوجّه إليه بقيام الأمارة أو الأصل، من دون فرق في ذلك كلّه بين الأُصول الإحرازيّة أو غيرها، بل لا فرق فيه بين كون الأصل شرعيّاً أو كونه عقليّاً.

وأمّا لو كانت الأمارة أو الأصل نافيين للتكليف، فلا إشكال في جواز الاستناد إلى كلّ واحد منهما والعمل على طبقه، وله أن يأتي بالتكليف لأجل مجرّد احتمال الخطأ فيهما، فلو كان التكليف ثابتاً في الواقع كان مطيعاً، وإلّا كان منقادًا*.

---

* **قلتُ**: ولو كان الدليل المثبت للتكليف أمارة وخالفه وعلم بعد ذلك بثبوت التكليف، لكن علم بعدم حجّيّة الأمارة أو انكشف له أنّها لم تقم على ذلك التكليف، وأنّها إنّما كانت قائمة على غيره، فالظاهر أنّه يكون عاصياً لا متجرّيًا[2].

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (غرّة جمادى الأولى، ١٣٤٨هـ).

٢. هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ: » إلى قوله: «لا متجرّيًا»، وجدته في هامش المخطوط من

ولو أقدم على المخالفة لاحتمال الخطأ فيهما بأن قامت الأمارة على كون هذا المائع ليس بخمر وشربه لأجل احتمال كونه خمراً، على وجه لم يكن شربه له عن استناد إلى تلك الأمارة، بل كان قد أقدم عليه لأجل احتمال خطأ تلك الأمارة، وكان الباعث له على شربه احتمال كونه خمراً في الواقع، فإن صادف كونه في الواقع كذلك كان عاصياً، وكان حاله* حال من شكّ في التكليف، وأقدم على مخالفة بدون فحص، واتفق ثبوت التكليف واقعاً، وكانت هناك أمارة نافية له، ولكنّه لم يطّلع عليها حين الإقدام على المخالفة، فإنّه يكون عاصياً؛ لعدم استناده في ذلك الإقدام إلى الأمارة النافية.

---

* **قلتُ:** يمكن إن يُقال أنّ كون الأمارة النافية مصحّحة للاعتذار لا يتوقّف إلّا على العلم بها؛ لأنّ حجّيتها منوطة بالوصول المتوقّف على العلم بها، فلا يتوقّف صحّة الاعتذار بها إلّا على ذلك دون كون الإقدام مستنداً إليها، وحينئذٍ فلا يكون المقدّم معها إلّا متجرّياً، ولو كان في إقدامه غير مستند إليها.

ومن ذلك يظهر لك الفرق بين ما نحن فيه، وبين من لم يكن حين الإقدام عالماً بوجود الأمارة النافية، فتأمّل.

والجواب عن الإشكال المذكور في الصورة المزبورة هو أن يُقال: أنّه لو قامت الأمارة على نفي التكليف واحتاط المكلّف، فإمّا أن يكون احتياطه في طرف الموافقة، فإن أصاب الواقع كان مطيعاً له حقيقةً، وإن أخطأ كان منقاداً ولو كان احتياطه في طرف المخالفة بأن خالف التكليف المحتمل لأجل احتمال خطأ تلك الأمارة، فإن صادف الواقع بأن كان التكليف ثابتاً في الواقع كان عاصياً حقيقةً، لا لأجل عدم الاستناد إلى الأمارة النافية، بل لأجل أنّه خالف التكليف بداعي احتمال ثبوته في الواقع وقد صادف ثبوته، وإن لم يصادف الواقع بأن انكشف مطابقة الأمارة للواقع كان متجرّياً.

وبعبارة أُخرى يكون التجرّي بإزاء الانقياد، والعصيان بإزاء الإطاعة، فتأمّل.

دون إشارة إلى محلّ وضعه، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

وبالجملة: لو كان في إقدامه غير مستند إلى الأمارة النافية، إمّا لعدم علمه بها مع عدم الفحص، وإمّا لأنّه قد علم بها، ولكنّه لم يكن إقدامه استناداً إليها، بل كان إقدامه لاحتمال خطأها واتفق ثبوت التكليف في الواقع، كان عاصياً في الصورتين؛ لعدم استناده في الإقدام على مخالفته إلى الأمارة النافية، ولو أقدم مع وجود الأمارة النافية، وعلمه بها على الارتكاب لاحتمال خطأ تلك الأمارة، فتبيّن مطابقة تلك الأمارة النافية للواقع كان متجرّياً، بل إنَّ التجرّي في هذه الصورة أقبح من التجرّي في صورة القطع بثبوت التكليف، وكذلك العصيان في الصورة السابقة أقبح من العصيان في صورة القطع بالتكليف مع عدم انكشاف الخلاف.

الأمر الثاني رأي صاحب الفصول في تفصيل المسألة

الأمر الثاني: إنَّ صاحب الفصول ذكر ما محصّله أنَّ التجرّي وإن كان قبيحاً إلّا أنّه لا مانع من أن تعرض له جهة محسّنة واقعيّة، ولو صادف المعصية الواقعيّة تداخل عقابهما[1].

وفيه: ما لا يخفى، فإنَّ ما يحكم العقل بقبحه على قسمين:

أحدهما: ما يكون الحسن والقبح فيه اقتضائيّاً كالصدق والكذب، فإنَّ حسن الأوّل وقبح الثاني اقتضائيّ يمكن أن تعرض الأوّل جهة تُوجب قبحه مع فرض كونه صدقاً، كما يمكن أن تعرض الثاني جهة محسّنة مع فرض كونه كذباً، وذلك كما في الصدق الموجب لإعدام مؤمن والكذب الموجب لإحيائه، وعدم وقوع القتل -مثلاً- عليه.

ثانيهما: ما يكون القبح أو الحسن فيه ذاتيّاً، بحيث إنَّ ذاته تمام مناط الحكم العقليّ بحسنه أو بقبحه، فلا يُعقل أن تعرضه جهة تُوجب قلبه عمّا هو

---

١. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٨٧.

عليه من الحسن أو القبح مع حفظ عنوانه كـ«الإحسان» و«الظلم»، فإنَّ الأوّل لا يُعقل أن تعرضه جهة مقبّحة إلّا أن يخرج عن كونه إحساناً ويكون إعانة على الإثم -مثلًا- والثاني لا يُعقل أن تعرضه جهة محسّنة إلّا أن يخرج عن كونه ظلماً، كما في جواز قتل الكافر الحربيّ ونهب ماله، فإنَّه بواسطة الحكم الشرعيّ بكون ماله مملوكاً، وأنَّه يجب إعدامه من الوجود إصلاحاً للوجود لئلّا يسري دائه إلى غيره من أفراد البشر، فيكون كـ«العضو الفاسد» الذي يجب قطعه خوفاً على سراية الداء فيه إلى باقي الأعضاء يخرج بذلك عن كونه ظلماً.

وقبح التجرّي في أيّ مرتبة كان من تلك المراتب التي تصوّرنا عروض القبح عليها يكون ذاتيّاً له، لا يُعقل أن تعرضه جهة محسّنة، لكونه من قبيل المعصية والتمرّد على المولى، وعدم شكر المنعم وهو قبيح مطلقاً لا يُعقل أن تعرضه جهة محسّنة إلّا أن يخرج عن كونه عصياناً بأن يرتفع التكليف في مورده بنحو من أنحاء الرفع.

والحاصل[1]: أنَّهم ذكروا في مسألة الحسن والقبح العقليّين، هل هُما ذاتيّان، أو بالوجوه والاعتبارات؟ ولا يخفى ما في العنوان من التساهل؛ لأنَّه لو أخذ بظاهره لكان النزاع لفظيّاً.

وكيف كان، فسيأتي -إن شاء الله تعالى- في محلّه[2] التحقيق في ذلك، وأنَّ الأفعال منقسمة إلى ثلاثة أنواع:

فمنها: ما يكون حسنه أو قبحه ذاتيّاً على وجه يكون ذاته علّةً تامّةً في حسنه أو قبحه، فيستحيل أن تعرض له جهة تُوجب خروجه عن اقتضاء ذاته

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢ جمادى الأولى، ١٣٤٨هـ).

٢. يُنظر: صفحة (١٦٧) من هذا الجزء.

إلّا بإخراجه عن عنوانه الذي به كان حسناً أو قبيحاً، وذلك كما في الإحسان والظلم كما عرفت فيما تقدّم[١].

ومنها: ما يكون حسنه أو قبحه اقتضائيّاً، بمعنى أنّ ذاته تقتضي اتّصافه بالحسن أو القبح، فلا يمتنع أن تعرض له جهة تُوجب قلبه عمّا تقتضيه ذاته من الحسن أو القبح، وذلك كما في الصدق والكذب، كما عرفت فيما تقدّم[٢].

ومنها: ما لا يكون لذاته اقتضاء اتّصافه بشيء من الحسن أو القبح، و إنّما يكون اتّصافه بذلك باعتبار الجهات اللاحقة له الموجبة لاتّصافه بأحد الأمرين، كما هو الحال في أغلب الأفعال بالنظر إلى عناوينها الأوّليّة.

والتجرّي من قبيل القسم الأوّل سواء قلنا إنّ نفس الفعل المتجرّي به هو المتّصف بالقبح، أو قلنا إنّ المتّصف به هو الجهة الفاعليّة، أو قلنا لا هذا ولا ذاك وأنّ القبح إنّما يكون طارياً على تلك الصفة النفسانيّة المستكشفة بما أقدم عليه من التجرّي، فإنّ قبحه في جميع هذه المراتب من وادي قبح المعصية والتمرّد على المولى، وعدم شكر المنعم، وهو قبح ذاتيّ، بمعنى أنّ ذاته علّة تامّة في اتّصافه بالقبح، فيمتنع أن تعرضه جهة محسّنة.

ثمّ لو أغضي النظر عن ذلك، وسلّمنا أنّ التجرّي من قبيل القسم الثاني -أعني ممّا يكون قبحه اقتضائيّاً لا ذاتيّاً- وأنّه لا يمتنع أن تعرضه جهة محسّنة، فلا نسلّم أنّ الجهة الواقعيّة تكون من تلك الجهات الموجبة لقلبه عمّا تقتضيه ذاته من القبح إلى الحسن على وجه تكون الجهة الواقعيّة موجبة لحسنه؛ كي يكون حسنه الآتي من تلك الجهة الواقعيّة غالباً على

---

١. يُنظر: صفحة (١٦٧) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (<؟>) من هذا الجزء.

قبحه الآتي من قبل اقتضاء ذاته، فيقع الكسر والانكسار بين الجهتين -أعني الجهة الواقعيّة وجهة الذات- كما رامه صاحب الفصول[1].

وذلك لما هو واضح من أنَّ القبح والحسن من العوارض اللاحقة للأفعال المقيّدة بالعلم، بمعنى أنَّ الوجود العلميّ هو المنشأ في ذلك الاتّصاف بخلاف المصالح والمفاسد، فإنَّها تابعة للواقع علم به الفاعل أو لم يعلم*.

---

* **قلتُ**[2]: رُبّما يتوهّم الإيراد على ما أفاده ﷺ من أنّه لو سلّمنا أنَّ قبح التجرّي مقا يمكن أن يرتفع بالطوارئ الموجبة لحسنه، فلا يمكننا القول بأنَّ الجهة الواقعيّة التي هي جهة الإيجاب تكون رافعة لقبحه.

وحاصل هذا التوهّم أنَّ الجهة الواقعيّة -أعني جهة الإيجاب- و إن لم تكن معلومة، ولا ملتفتاً إليها حين الارتكاب، فلا تكون في ذلك الحال مورداً لحكم العقل بالحسن؛ كي يكون الحسن المذكور كاسراً لقبح التجرّي، إلّا أنّه بعد الالتفات والفراغ من العمل، الذي تجرّى به لمّا حصل له العلم بأنَّ ما تجرّى به كان في الواقع واجباً، يكون في ذلك الحال مورداً لحكم العقل بالحسن، فمن ذلك الحين يرتفع قبحه بذلك الحسن العقليّ المتحقّق بعد الفراغ والالتفات.

ولا يخفى ما في هذا التوهّم، فإنَّ الحكم العقليّ بالحسن لمّا كان متأخّراً عن وقوع العمل متّصفاً لدى العقل بالقبح لم يكن موجباً لخروجه عمّا وقع عليه من جهة القبح.

ألا ترى أنّه لو تعمد الكذب، ولم يكن ملتفتاً إلى أنَّ في كذبه حفظ نفس محترمة، لا إشكال في حكم العقل بقبح كذبه، ومجرّد أنّه التفت بعد ذلك إلى أنَّ في كذبه حفظ النفس المحترمة لا يخرج كذبه عمّا وقع عليه من القبح إلى الحسن.

---

١. الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٨٧.

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من «قلتُ:» إلى قوله: «بطريقٍ أولى»، ملحقًا بمباحث القطع الأحد: (١٠ ربيع الأوّل، ١٣٥٨هـ).

وبالجملة: إنَّ الجهة المقبّحة أو المحسّنة لا يمكن أن تكون مقبّحة أو محسّنة إلّا باعتبار وجودها العلميّ، فلا أثر للجهة الواقعيّة مع فرض عدم العلم بها، فلو قطع بأنَّ هذا الشخص عدو مولاه وتجرّى ولم يقتله، فبان أنّه ابن مولاه لا تكون تلك الجهة الواقعيّة -أعني كون ذلك الشخص ابناً لمولاه- مؤثّرة في اتّصافه بالحسن كي تكون تلك الجهة الواقعيّة غالبة على جهته الذاتيّة لتكون بواسطة ذلك موجبة لإخراج ذلك التجرّي عمّا تقتضيه ذاته من القبح إلى الحسن؛ لعدم علم المكلّف بتلك الجهة الواقعيّة كي تكون مؤثّرة في حسنه الغالب على قبحه الذاتيّ.

وهكذا الحال في صورة العكس -أعني لو قطع بأنّ هذا الشخص ابن لمولاه- فتجرّى وقتله ثمّ بان أنّه عدوه.

ومن هذا البيان ظهر لك أنّه لا ينتقض ذلك بما تقدّم[1] في الجواب عن الاستدلال على قبح التجرّي وكونه موجباً لاستحقاق العقاب بما مرَّ من المثال المشهور، بأن يُقال: قد اعترفتم في جوابكم عن ذلك الاستدلال بأنَّ الجهة الواقعيّة الخارجة عن الاختيار مؤثّرة في عدم الاتّصاف بالقبح، وعدم استحقاق العقاب.

نعم، من الآن -أعني من حين الالتفات- يكون ذلك الكذب لدى العقل حسناً، لكنّ ذلك الحسن لا يسري إلى ما قبل الالتفات، بحيث إنّه يقلبه عمّا وقع عليه من الاتّصاف لدى العقل بالقبح، فإذا كان ذلك كذلك في الكذب الذي لا يكون قبحه ذاتيّاً، بل يكون قبحه اقتضائيّاً، فكونه كذلك في التجرّي الذي يكون قبحه ذاتيّاً بطريق أولى.

---

١. يُنظر: صفحة (١٤٠) من هذا الجزء.

وبيان عدم الانتقاض: أنَّ ذلك الذي ذكرناه فيما تقدّم إنّما هو كون الجهة الواقعيّة الخارجة عن الاختيار مؤثّرة في رفع قبح الفعل وعدم استحقاق العقاب عليه، ولا ربط لهذا بما ذكرناه هنا من أنَّ الجهة الواقعيّة لا يُعقل أن تؤثّر في الحسن؛ كي تكون بتأثيرها في ذلك الحسن كاسرة لجهة التجرّي المقتضية للقبح.

والحاصل: أنَّ كون الجهة غير الاختياريّة رافعة للقبح غير كونها موجبة لحسنه كي تكون بذلك كاسرة لجهة قبحه، والذي ذكرنا في الجواب عن ذلك المثال هو الأوّل، والذي ذكرناه هنا هو الثاني، ولا تدافع بين الأمرين، كما هو واضح[1]*.

---

* **قلتُ**[2]: قد تقدّم في بعض ملحقات المباحث السابقة[3] أنَّ حكم العقل بقبح التجرّي لا يكون علّة لاستحقاق العقاب، وأنَّ من قطع بحرمة شيء فارتكبه وانكشف خطأ قطعه لا إشكال في حكم العقل بقبح ارتكابه، إمّا لجهة الفعل، و إمّا لجهة الفاعليّة، لكنّ حكم العقل بقبح ذلك لا يكون علّة لاستحقاق العقاب.

وأمّا الإشكال بإناطة العقاب بأمر غير مقدور، فقد أشرنا لجوابه فيما تقدم[4] بما هو مأخوذ من كلام الشيخ ﷺ، وحاصله أنَّ ارتفاع العقاب لأمر غير داخل تحت الاختيار لا ضير فيه، وحينئذٍ فليس مرجع ذلك الجواب إلى ارتفاع جهة القبح بأمر غير اختياريّ؛ كي يكون ذلك نقضاً على ما أفيد من أنّ الجهة الواقعيّة لمّا لم تكن معلومة لم تؤثّر في ارتفاع القبح، فلا حاجة حينئذٍ إلى ما أفاده ﷺ من الجواب عن النقض المذكور بالتفرقة بين المقامين.

---

١. وبنحو ذلك صرّح في أجود التقريرات: ٦٣/٣، وما بعدها.

٢. أرجع المقرّر ﷺ هذا المقطع من قوله: «قلتُ:» إلى قوله: «عند العقلاء»، ملحقًا بمباحث القطع، الأحد: (١٠ ربيع الأوّل، ١٣٥٨هـ).

٣. يُنظر: صفحة (١٥٠) و ما بعدها من هذا الجزء.

٤. يُنظر: صفحة (١٥٢) و ما بعدها من هذا الجزء.

وقد سبقه الشيخ ﷺ إلى التفرقة المذكورة، فإنّ قول الشيخ ﷺ: «ودعوى: أنّ الفعل الذي يتحقّق به التجرّي و إن لم يتّصف في نفسه بحسنٍ ولا قبحٍ، لكونه مجهول العنوان» إلى قوله ﷺ: «مدفوعة، مضافاً إلى الفرق بين ما نحن فيه وبين ما تقدّم من الدليل العقليّ، كما لا يخفى على المتأمّل...»[1] إلخ راجع إلى هذا الذي شرحه الأستاذ ﷺ فيما حرّرناه عنه.

وكلّ ذلك ناشئ عن دعوى كون حكم العقل بالقبح علّة لاستحقاق العقاب، فأرادوا أن يمنعوا حكم العقل بقبح التجرّي فراراً عن الالتزام باستحقاق العقاب، وجعلوا ذلك الدليل العقليّ مسوقاً لإثبات القبح الموجب لاستحقاق العقاب.

وأجابوا عنه بإمكان ارتفاع القبح بأمرٍ غير اختياريّ، وهو عدم مصادفة القطع للواقع، فورد عليهم الإشكال هنا بأنّه يمكن أن تكون الجهة الواقعيّة المشتملة على الحسن رافعة لقبح التجرّي، فاحتاجوا إلى الجواب بالفرق بين المقامين بما أشار إليه الشيخ ﷺ من أنّه يظهر بالتأمّل الذي شرحه الأستاذ ﷺ -فيما حرّرناه عنه- وحاصله أنّ كلامنا في ذلك المقام كان عبارة عن دعوى كون ما هو خارج عن الاختيار الذي هو عدم مصادفة الواقع مؤثّراً في رفع القبح الطارئ على التجرّي وكلامنا في هذا هو عبارة عن دعوى أنّ الجهة الواقعيّة -أعني جهة الحسن التي هي ملاك الوجوب الواقعيّ- لمّا لم تكن معلومة وكانت غير ملتفت إليها، لم يُعقل أن تكون مؤثّرة في الحسن كي يكون ذلك الحسن الواقعيّ كاسراً لقبح التجرّي.

ولا يخفى أنّ جميع هذه التكلّفات إنّما نشأت عمّا أشرنا إليه من دعوى كون حكم العقل بقبح التجرّي علّة لاستحقاق العقاب، فلذلك احتاجوا إلى إنكار ذلك القبح، ولكنّ حسبما عرفت ممّا قدّمناه أنّ حكم العقل بقبح التجرّي ينبغي أن يُعدّ من المسلّمات، إلّا أنّه لا أثر له في استحقاق العقاب، وأنّ أقصى ما فيه أن يكون موجباً لاستحقاق الذمّ واللوم عند العقلاء.

---

١. فرائد الأُصول: ٤٤/١.

ثمّ إنَّ صاحب الفصول ذكر أنّه لو صادف التجرّي المعصية الواقعيّة تداخل عقاباهما[١]، ولم تعرف لهذا الكلام معنى محصّلاً، حيث إنَّ القاطع بأنَّ هذا خمر فشربه فبان أنّه خمر واقعاً كان معصية حقيقيّة، ولا ربط له حينئذٍ بباب التجرّي كي يُقال: أنّه قد اجتمع التجرّي والمعصية الواقعيّة*.

---

* **قلتُ**[٢]: لا يخفى أنّه لم يتّضح لنا مسلك صاحب الفصول ﷺ في مسألة التجرّي، فإنّه إن كان يقول: بحرمته شرعاً في قبال الحرمة الواقعيّة، اجتمعت الحرمتان حينئذٍ في صورة المصادفة[٣]، لكنّ لا وجه للحكم بتداخل عقاباهما، بل كان اللازم حينئذٍ هو استحقاق كلا العقابين، مضافاً إلى ما تقدّم من الإشكالات الواردة على الالتزام بحرمة التجرّي تعبّداً.

و إن لم يكن قائلاً بالحرمة التعبّديّة، وكان قائلاً باستحقاق العقاب على التجرّي توجّه عليه، أنّه لا وجه لاستحقاق العقاب على التجرّي، إلّا ما تقدّمت الإشارة إليه في المباحث السابقة[٤] من أنّ مدار استحقاق العقوبة وملاكها متحقّق في من قطع بالحرمة وارتكب، سواء صادف الواقع أو لم يصادف، فلا يكون في البين إلّا علّة واحدة لاستحقاق العقاب، وهي متحقّقة في كلّ من المقامين بنسبة واحدة، فلا معنى لقوله حينئذٍ: إن صادف المعصية تداخل عقاباهما[٥]؛ إذ ليس حينئذٍ إلّا عقاب واحد لا عقابان، ونلتزم بتداخلهما.

ولو حملنا كلامه على ما أفاده ﷺ من أنّ المراد مصادفة معصية أُخرى غير التي قطع، فإن قلنا: إنّ تلك الحرمة الواقعيّة -أعني الغصبيّة- تتنجّز ولو بالقدر المشترك بالقطع بالخمريّة، كان اللازم استحقاق عقابين؛ أحدهما لجنس التحريم المفروض تنجّزه، والآخر للتجرّي في الخمريّة المفروض كونه علّة لاستحقاق عقاب ما قطع به، ولا وجه لتداخل العقابين، فلا محصّل لوحدة العقاب حينئذٍ.

---

١. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٨٧.

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من قوله: «قلتُ:» إلى قوله: «فلاحظ وتأمّل»، ملحقًا بمباحث القطع، الأحد، (١٠ ربيع الأوّل، ١٣٥٨هـ).

٣. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٨٧.

٤. يُنظر: صفحة (١٥٥) من هذا الجزء.

٥. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٨٧.

نعم، يمكن أن يُوجّه كلامه بأنَّ المراد منه أنَّه لو قطع بأنَّ هذا خمر فشربه ثمّ بان أنَّه ليس بخمر، بل كان مغصوباً، فإنَّه حينئذٍ يجتمع التجرّي والمعصية الواقعيّة، ولكنّ لا يخفى أنَّ هذا إنَّما يتمّ بناءً على ما سيأتي إن شاء الله تعالى في محلّه من رجوع المحرّمات إلى تحريم واحد كلّيّ، وأنَّ من علم بحرمة شيء لأجل كونه خمراً، وتبيّن أنَّه مغصوب وليس بخمر، تنجّز عليه كلّيّ المنع من الشرب وإن لم يكن مطّلعاً على كونه لأجل خصوصيّة كونه مغصوباً.

أو نقول: إنَّ الحرمة الواقعيّة الثابتة للمغصوب تتنجّز عليه بجنسها وفصلها بواسطة قطعه بكونه خمراً.

فإن قلنا بأحد هذين الوجهين -أعني كون القطع بكونه خمراً موجباً لتنجّز جنس التحريم الواقعيّ اللاحق للمغصوب أو أنَّه يكون موجباً لتنجّز ذلك التحريم بجنسه وفصله- يتمّ ما ذكره صاحب الفصول من أنَّه لو صادف التجرّي المعصية الواقعيّة تداخل عقاباهما[1]، وإلّا بأن قلنا: إنَّه لا ربط للحرمة المقطوع بها التي تبيّن مخالفتها للواقع بالحرمة الواقعيّة اللاحقة للمغصوب، وأنَّ القطع بالتحريم من جهة الخمريّة لا يُوجب تنجّز التحريم من جهة الغصبيّة

وأمّا ما أفاده الأستاذ ﷺ حسبما حرّرناه عنه، وأصرح منه ما في التقرير المطبوع[2] -من توجيه وحدة العقاب- فكأنَّه مبني على أنَّ التجرّي في حدّ نفسه لا يُوجب استحقاق العقاب، لكنَّ القطع بالخمريّة المفروض خطؤه، ومصادفة الغصبيّة يُوجب تنجّز القدر المشترك بينهما، فتكون النتيجة حينئذٍ هي استحقاق عقاب أقلّهما، فلاحظ وتأمّل.

---

١. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٨٧.

٢. يُنظر: فوائد الأُصول: ٥٥/٣.

بجنسه فقط فضلاً عن كونه موجباً لتنجّزه بجنسه وفصله، لم يتمّ ما ذكر صاحب الفصول[1] أصلاً*.

---

* **قلتُ**: يمكن أن يُقال: أنّه قد تقدّم[2] منه (دام ظلّه) أنّ القبح الفاعليّ العارض على الجهة الفاعليّة شامل لصورة المصادفة للواقع وعدم المصادفة.

وحينئذٍ ففي صورة المصادفة يجتمع القبحان: القبح الفاعليّ، والقبح الفعليّ، فبناءً على أنّ التجرّي -أعني ما هو مركز القبح الفاعليّ- يكون موجباً لاستحقاق العقاب يكون من قبيل اجتماع العقابين -أعني العقاب على الفعل والعقاب على الجهة الفاعليّة- ويتداخل العقابان حينئذٍ.

نعم، يرد عليه أنّه لا وجه لهذا التداخل؛ لعدم الدليل عليه، بل أن يكون حينئذٍ مستحقّاً لكلا العقابين؛ لاجتماع كلا السببين، فتأمّل.

وعين هذا الإيراد متوجّه أيضاً على ما أفاده (دام ظلّه) من توجيه كلام صاحب الفصول بكونه ناظراً إلى الصورة التي أفادها (دام ظلّه العالي)، آمين.

---

١. يُنظر: المصدر نفسه.

٢. يُنظر: صفحة (<?>) من هذا الجزء.

المبحث الرابع[1]

المبحث الرابع في لزوم الجري على طبق القطع

من المباحث المتعلّقة بالقطع مبحث لزوم الجري على طبق القطع ولو كان حاصلاً من المقدّمات العقليّة، خلافاً لما عن الأخباريّين[2] من عدم لزوم اتّباعه في الأحكام الشرعيّة، وما يتبع ذلك من البحث عن المستقلّات العقليّة وملازمتها للأحكام الشرعيّة.

المرتبة الأولى في تبعيّة الأحكام للملاكات

والذي ينبغي تحرير الكلام في هذا المبحث في مراتب:

الأولى: في إدراك العقل واستقلاله، ولو في الجملة بقبح بعض الأفعال* أو حسنها، وهذا على الظاهر ممّا لا ينبغي الإشكال فيه، ولا عبرة بما عن الأشاعرة من إنكاره.

---

* **قلتُ**[3]: لا يخفى أنّه رُبّما يتسامح في التعبير في المقام، فيُقال: إنّ العقل

---

١. أرخ المقرّرﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٣ جمادى الأولى، ١٣٤٨هـ).

٢. يُنظر: الفوائد المدنيّة: ٢٥٤، والحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: ١/: ١٢٦، وما بعدها، والدرر النجفيّة في الملتقطات اليوسفيّة: ٢/٢٤٥، وما بعدها.

٣. أرخ المقرّرﷺ هذا المقطع من قوله: «قلتُ» إلى قوله: «العمل به»، ملحقًا بمباحث القطع الاثنين: (١١ ربيع الأوّل، ١٣٥٨هـ).

هل يدرك حسن الأشياء أو قبحها؟ ووجه المسامحة أنَّ الحسن والقبح العقليين ليسا من الأمور الواقعيّة التي يتعلّق بها إدراك العقل أو لا يتعلّق، بل ليس الحسن العقليّ إلّا محضّ الإدراك العقليّ، كما أنَّ القبح العقليّ ليس إلّا إدراك العقل، والمراد من الإدراك في هذا المقام أثره، وهو التنفّر في الأوّل، والميل والانزجار في الثاني، غاية الأمر أنَّ جهة ذلك القبح العقليّ والحسن العقليّ المعتبر عنه بالإدراك هي المفسدة في الأوّل والمصلحة في الثاني.

والتعبير الخالي عن هذه المسامحة هو أن يُقال: العقل هل يستحسن بعض الأشياء أو يستقبح بعضها؟ ونظيره ما عبّر به في التقريرات المطبوعة في النجف، وذلك قوله: «قد نسب[1] إلى جملة من الأشاعرة إنكار الحسن والقبح العقليّين» لكنّه عقّبه بقوله: «و إنَّ العقل لا يدرك حسن الأشياء وقبحها، بل بالغ بعضهم وأنكر ثبوت جهة الحسن والقبح للأشياء وأنَّ الحسن ما حسّنه الشارع والقبح ما قبّحه...»[2] إلخ وهذا التعقيب مبني على ما ذكرناه من المسامحة.

ومنه يظهر أنَّ قوله: «بل بالغ بعضهم...»[3] إلى آخره ليس كما ينبغي؛ إذ ليس ذلك ترقّياً، ولا مبالغة في المسألة، فإنّا إذا فرضنا أنَّ القبح والحسن العقليّين ليسا من الأمور الواقعيّة، وأنّهما يدوران مدار الإدراك، وقلنا بأنَّ العقل لا يدرك، كان محصّله نفي القبح والحسن العقليّين.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: أنَّ مراده بالحسن والقبح في قوله: «أنَّ العقل لا يدرك حسن الأشياء وقبحها...»[4] إلخ هو جهة الحسن والقبح -أعني المصالح والمفاسد الواقعيّة- ويكون حينئذٍ محصّل ذلك الترقّي هو أنَّ بعض الأشاعرة -زيادة على إنكارهم الحسن والقبح العقليّين- قد أنكروا المصالح والمفاسد، وأنَّ الأشياء إنّما يدور صلاحها وفسادها على أمر الشارع بها ونهيه عنها، وهذا أمر آخر

١. يُنظر: الإحكام في أُصول الأحكام: ١١٩/١، وما بعدها، وكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٣٤.
٢. يُنظر: فوائد الأُصول: ٥٧/٣.
٣. يُنظر: المصدر نفسه.
٤. يُنظر: فوائد الأُصول: ٥٧/٣.

ليس براجع إلى إنكار التحسين والتقبيح العقليّين، بل هو راجع إلى إنكار تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد.

والأولى حينئذٍ في توضيح المطلب أن يُعقد البحث في جهتين كما صنعه في التقريرات المطبوعة في صيدا[1]، ويجعل البحث في إحدى الجهتين عن حكم العقل بالتحسين والتقبيح، بأن يُقال: هل العقل يستحسن أشياء ويستقبح غيرها، أو أنّه لا يحكم بشيء من ذلك ولا مسرح له بالتحسين والتقبيح؟ ويجعل البحث في الجهة الأُخرى عن أنّ حكم الشارع هل يكون تابعاً للمصالح والمفاسد، أو أنّه لا يكون تابعاً لذلك -كما اختاره جملة من الأشاعرة، بل ترقّى بعضهم ونفى المصالح والمفاسد الواقعيّة- وقال: إنّ الأمر يُوجب حدوث المصلحة في متعلّقه والنهي يُوجب حدوث المفسدة في متعلّقة.

وأمّا ما نقله في التقريرات المطبوعة في النجف[2] عن بعض المحقّقين من الأشاعرة من الاكتفاء بالمصلحة القائمة بالنوع في تعلّق الأمر بفردٍ من ذلك النوع، فلعلّه ليس الأمر كذلك، فقد نقل في التقريرات المطبوعة في صيدا[3] عن بعض محقّقيهم مطلباً آخر، وهو أنّ هذا البعض منهم يقول بأنّ الأحكام إنّما جُعلت لمصلحة اقتضت التشريع، وحيث إنّه لا بُدَّ من التشريع لأجل المحافظة على تلك المصلحة، فلا بُدَّ من صدور أمر بشيء ونهي عن شيء آخر.

غايته أنّ اختيار ذلك الفعل لهذا الأمر، وذلك الفعل لهذا النهي، لأجل مرجّح، وذلك المرجّح هو ما في الأوّل من المصلحة دون غيره من الأفعال، وما في الثاني من المفسدة دون غيره من الأفعال، فلا تكون المصالح والمفاسد في الأفعال هي العلّة في الأمر والنهي، بل العلّة في الأمر والنهي هي مصلحة جعل الشريعة.

وقد أورد عليه بأنّ ظاهر قوله: «**ما من شيء يُقرّبكم إلى الجنّة، ويُبعّدكم**

١. يُنظر: أجود التقريرات: ٣٦٣، وما بعدها.
٢. يُنظر: فوائد الأُصول: ٥٨/٣.
٣. يُنظر: أجود التقريرات: ٦٦/٣.

عن النار إلّا وقد أمرتكم به، وما من شيء يُقرّبكم إلى النار ويُبعّدكم عن الجنّة إلّا وقد نهيتكم عنه»[1] فإنّه ظاهر، بل صريح في أنّ العلّة على الأمر والنهي هي نفس ما في الأفعال من المصالح والمفاسد الموجبة للقرب إلى الجنّة والبعد عن النار، فتأمّل.

نعم، إنّ ما ذكره في التقريرات المطبوعة في النجف[2] عن بعض محقّقيهم[3]، وأنّ الأستاذ ﷺ كان يميل إليه، ليس في هذا المقام، وإنّما هو في مقام مطلب آخر، وهو قبح الترجيح بلا مرجّح، فإنّ جملة من الأشاعرة أنكروا هذا القبح على ما هو أساسهم من عزل العقل عن الحكومة، وأنّ بعض المحقّقين منهم سلّموا قبح الترجيح بلا مرجّح[4]، لكنّهم قالوا: إذا كان هناك مصلحة أو غرض قائم بنفس الطبيعة التي هي قدر مشترك بين فردين أو أكثر ولم يكن لأحد الأفراد مرجّح على باقي الأفراد، فلا محيص من الالتزام بالترجيح بلا مرجّح، كما في طريقي الهارب، ورغيفي الجائع، كما[5] نقلناه عن الأستاذ ﷺ بقولنا: «والترجيح بلا مرجّح وإن كان ثابتاً في الجملة...» إلخ.

والترجيح بلا مرجّح، وإن كان في نفسه قبيحاً، بل قيل: أنّه محال كالترجّح بلا مرجّح، إلّا أنّ اختيار أحد الفردين المتساويين في تحصل الغرض أقصى ما فيه أنّه قبيح، لأجل أنّ الاختيار لذلك الفرد يكون بلا جهة تُوجبه، وهذا المقدار من القبح يرتفع في الصورة المفروضة؛ لأنّه لو لم يختر هذا الفرد على ذلك الفرد لزم عدم الإقدام على كلّ من الفردين، فيفوته الغرض الأهمّ.

ويمكنك أن تقول: إنّ اقدامه على الأخذ بهذا الفرد دون ذلك الفرد الآخر بلا جهة موجبة للتعيين، وإن كان قبيحاً، إلّا أنّه لا بُدّ له من ارتكاب ذلك لئلّا يفوته ما هو أهمّ، فيكون ذلك من باب ارتكاب أقلّ المحذورين؛ لانحصار التخلّص من المحذور الأهمّ بذلك.

---

١. يُنظر: الكافي: ٧٤/٢، كتاب الإيمان والكفر، باب الطاعة والتقوى، ح٢.

٢. يُنظر: فوائد الأُصول: ٥٨/٣.

٣. يُنظر: المباحث المشرقيّة: ١٢٥/١، وما بعدها، والأربعين: ٤٣.

٤. يُنظر: المصدر نفسه.

٥. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (فما).

ولا يخفى أنّ هذا المعنى -أعني الانحصار الرافع للقبح- لا يتأتّى في التكاليف؛ إذ لو كانت مصلحة التكليف قائمة بالطبيعة والقدر المشترك بين فردين أو أكثر لا يصحّ تعلّق الأمر بخصوص فرد منها كما يظهر من قوله في التقريرات المطبوعة في النجف -بعد نقل ما نقله عن بعض محقّقي الأشاعرة-: «ويمكن الالتزام به ولا ينافيه تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد؛ لكفاية المصلحة النوعيّة في ذلك...»[1] إلخ إذ لم يكن التخلّص منحصراً بذلك القبيح -أعني اختيار تعليق التكليف بأحد الفردين- فإنّ له مندوحة عن ذلك بأن يجعل الأمر -مثلًا- متعلّقاً بالجامع لو كان في البين جامع عرفيّ قريب، ولو لم يكن جامع كذلك، فاللازم هو التخيير الشرعيّ على ما حقّق في محلّه من مباحث الأوامر.

ثمّ إنّه يظهر مما نقلناه من إمكان الترجيح بلا مرجّح في صورة تعلّق الغرض بالجامع كما في رغيفي الجائع وانحصار الأمر باختيار أحدهما على الآخر بلا جهة تُوجب التعيين، يظهر لك التأمّل فيما أفاده الأستاذ ﷺ من الإيراد على القول بالاكتفاء بالمصلحة في نفس التكليف، مع كون المكلّف به خالياً من المصلحة بما حاصله أنّه من قبيل الترجيح بلا مرجّح، فإنّه إذا كانت مصلحة تقتضي جعل الإيجاب التعيّنيّ كان اللازم هو جعل الإيجاب، غايته في متعلّق ذلك الإيجاب؛ إذ لم يكن مرجّح لبعضها على الآخر لا محيص من تعلّق الايجاب بواحد منها، ويكون تعليق الإيجاب بكلّ واحدٍ من تلك الأفراد من قبيل رغيفي الجائع؛ لو لم يعلّقه بأحدها المعيّن تفوت منه المصلحة التي تدعوه على جعل الحكم، و إنّ أقصى ما عندنا من حكومة العقل هو أنّ الشارع لم يجعل الإيجاب جزافاً، بل كان ذلك لمصلحةٍ، سواء كانت تلك المصلحة في نفس جعل الإيجاب أو كان في نفس متعلّق الإيجاب، وذلك كما في الأوامر التي يسمّونها امتحانيّة، وهي الأوامر التي يطرأ عليها النسخ قبل حضور وقت العمل؛ إذ لا وجه لها إلّا هذا الذي ذكرناه من المصلحة في جعل الإيجاب، وأنّه لا حاجة إلى الالتزام بالمصلحة في ناحية المتعلّق كي يبطل بذلك ما حقّق في محلّه، من إمكان النسخ قبل حضور

---

١. يُنظر: فوائد الأُصول: ٥٨/٣.

وقت العمل، لكشف النسخ عن عدم المصلحة في المتعلّق، أو عن ارتفاعها عند حضوروقت العمل، وعلى أيّ حال لا يكون الفعل المأمور به مشتملاً على المصلحة.

وأمّا ما نقلناه عن الأستاذ ﷺ هنا من توجيه الأوامر الامتحانيّة المذكورة بالأمر ببعض المقدّمات، فهو خروج عن الفرض الذي هو النسخ قبل حضور وقت العمل.

وأمّا ما نقله في التقريرات المطبوعة في النجف[1] من توجيهها، بأنّ الحكمة فيها هي إظهار العبد الطاعة، فكأنّه اعتراف بعدم الحاجة إلى المصلحة في المتعلّق؛ إذ ليست الطاعة هي المتعلّق، ولا هي من مصالحه.

وينبغي أنّ هذا الذي ذكرناه من إمكان كون المصلحة في نفس جعل التكليف مع فرض عدم المصلحة في متعلّقه ليس المراد به الإيجاب الكلّيّ، على وجه تكون جميع الأحكام الشرعيّة من هذا القبيل، لما هو واضح من أنّ جلّ الأحكام، بل كلّها ليست من هذا القبيل؛ لضرورة الفرق بين متعلّقات الأحكام وبين غيرها من الأفعال، وأنّ كلّ واحدٍ من تلك المتعلّقات له خصوصيّة أوجبت تعلّق التكليف به، و إنّما غرضنا من ذلك هو مجرّد الإمكان العقليّ، لتصحّ به الأوامر الامتحانيّة والنسخ قبل حضوروقت العمل، على أنّه يمكننا أن نلتزم بأنّ لذلك المتعلّق حتّى في هذه الصورة -أعني صورة النسخ قبل حضوروقت العمل- خصوصيّة أوجبت اختياره على غيره من الأفعال، و إن كانت تلك الخصوصيّة هي اشتماله على المصلحة التي هي مزاحمة بما يقتضي نسخه قبل حضوروقت العمل به في قبال باقي الأفعال المجرّدة حتّى من هذا المقدار من المصلحة، وذلك المقدار من المصلحة التي ترتفع بذلك المزاحم كافٍ لاختيار ذلك المتعلّق دون غيره من الأفعال في مقام تعلّق التكليف الامتحانيّ به، أو في مقام تعليق التكليف به، ثمّ نسخه قبل حضور وقت العمل به.

---

١. يُنظر: فوائد الأُصول: ٥٩/٣.

كما أنّه لا ينبغي الإشكال -أيضاً في- كون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في المتعلّقات؛ لما هو واضح من أنّ أوامر الحكيم ونواهيه لا تكون اعتباطيّة بلا جهة توجبها، والاستدلال عليه بالأوامر الامتحانيّة غير نافع، فإنّها في الحقيقة أمر ببعض المقدّمات، ولا يلزم خلوّها عن المصلحة.

نعم، قد أبرز ذلك الأمر بصورة الأمر بذي المقدّمة لبعض الجهات الداعيّة إلى ذلك.

ومن ذلك يظهر لك -أيضًا- فساد ما رُبّما يُقال من الاكتفاء بالمصلحة في نفس التكليف، وإن كان المتعلّق خالياً من المصلحة، فإنّ هذا القول كالقول بأنّها اعتباطيّة بلا جهة توجبها، فإنّ الفعل ما لم يكن ذا مصلحة لا وجه لتعلّق الأمر به، بل يكون تعلّق الأمر به دون غيره من الأفعال ترجيحاً بلا مرجّح، والترجيح بلا مرجّح وإن كان ثابتاً في الجملة كما في طريقيّ الهارب ورغيفي الجائع، إلّا أنّه إنّما يكون فيما كانت هناك مصلحة ملزمة، وكانت متعلّقة بالنوع، وكان التأمّل في ترجيح أحد الفردين على الآخر موجباً لفوات تلك المصلحة أو الوقوع في المفسدة، وحينئذٍ فقهراً تكون النتيجة هي التخيير بين الفردين، ولا ريب أنّ ما نحن فيه ليس من هذا القبيل.

المرتبة الثانية في إدراك العقل الحسن والقبح وعدمه

المرتبة الثانية: إنّك بعد[1] عرفت استقلال العقل بقبح بعض الأفعال أو حسنها، وكذلك عرفت[2] تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها، فاعلم أنّ العقل بعد استقلاله بحسن شيء أو بقبحه يستكشف الحكم الشرعيّ على طبق ذلك القبح أو الحسن، كما أنّه لو اطّلع على حكم شرعيّ

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (قد).

٢. يُنظر: صفحة (١٧٨) من هذا الجزء.

يستكشف حسن متعلّقه أو قبحه، والأوّل من قبيل الاستدلال اللمّيّ، والثاني من قبيل الاستدلال الإنّيّ*.

---

* **قلتُ**[1]: لا يخفى أنّا بعد أن أثبتنا تبعيّة الأحكام الشرعيّة للمصالح والمفاسد الواقعيّة التي هي جهات التحسين والتقبيح العقليّين كان ذلك عبارة أُخرى عن كون تلك المصالح والمفاسد عللاً في الأحكام الشرعيّة، وحينئذٍ فلا محيص لنا ولا مندوحة عن الالتزام بما أفاده ﷺ من الدليل اللمّيّ والدليل الإنّيّ، ونعتبر عن الأوّل بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وعن الثاني بأنّ الواجبات الشرعيّة ألطاف في الواجبات العقليّة، وكلا المطلبين ناشئان عن أمرٍ واحد، وهو علّيّة المصالح والمفاسد للأحكام الشرعيّة.

وحينئذٍ نقول: إنّ صاحب الفصول إن رجع كلامه في منع الملازمة إلى منع الدليل اللمّيّ كان لازمه منع الدليل الإنّيّ أيضاً، ومن الواضح أنّ منع الدليل الإنّيّ عبارة أُخرى عن منع تبعيّة الأحكام الشرعيّة للمصالح، وهكذا فيما استدلّ به على مطلبه ممّا اختصره الأستاذ ﷺ، بأنّه قد توجد المصلحة ولا يوجد الحكم كما في موارد العسر والحرج، وحديث «**اسكتوا عمّا سكت الله عنه**»، وحديث «**لولا أن أشقّ على أمّتي لأمرتهم بالسواك**»[2]، ونحوه ما ورد في الحجّ[3]، وقد يُوجد الحكم ولا توجد المصلحة، كما في موارد التقيّة، وكما في الأوامر الامتحانيّة والأحكام الشرعيّة المنسوخة قبل حضور وقت العمل بها ونحو ذلك، فإنّ جميع هذه الاستدلالات إن أريد بها إقامة الدليل على منع الكبرى كانت صريحة أو كالصريحة في منع تبعيّة الأحكام الشرعيّة للمصالح والمفاسد الواقعيّة، وحينئذٍ يسهل الجواب عمّا ادّعاه، وعن أدلّته كلّها بما تقدّم من إقامة البرهان على تبعيّة

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من قوله: «قلتُ» إلى قوله: «لا تتم الملازمة» ملحقًا بمباحث القطع الثلاثاء: (١٢ ربيع الأول، ١٣٥٨هـ).

٢. الكافي: ٢٢/٣، كتاب الطهارة، باب السواك، ح١.

٣. يُنظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: ٣٨٦/٣، وعوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ٢٣٥/٢، باب الحجّ، ح١.

الأحكام الشرعيّة للمصالح والمفاسد، ولا حاجة إلى إطالة الكلام في ذلك، لكنّي لا أظنّ أنّه يمنع من التبعيّة المذكورة.

لا يُقال: لعلّه يقول بتبعيّة الأحكام لمصالح في نفس جعلها لا التبعيّة للمصالح في المتعلّق[1]، وحينئذٍ يتمّ ما نقل عنه من أنّه إذا حكم العقل بحسن شيء لما فيه من المصلحة لا يكون ذلك علّةً للحكم الشرعيّ بوجوبه، فيصحّ له أن يقول: إنّه لا ملازمة بين كون الشيء ذا مصلحة وكونه مأموراً به، وكذلك تصحّ استدلالاته المذكورة؛ لأنّه إذا لم تكن ملازمة بين صلاح الشيء وبين وجوبه يتمّ ما ذكرعنه في الاستدلال، من أنّه قد توجد المصلحة ولا يوجد الحكم، وقد يوجد الحكم ولا توجد المصلحة.

لأنّا نقول:

أوّلاً: أنّ من ادّعى كفاية المصلحة في نفس الحكم لا يقول بعدم كفايتها في المتعلّق، وإنّما يقول: إنّه يجوز أن يكون الحكم لأجل مصلحة في جعله، وإن لم يكن مصلحة في متعلّقه.

ومن الواضح أنّ ذلك لا يُوجب إنكار الملازمة بين كون الفعل ذا صلاح وبين كونه واجباً، وإنّما أقصى ما فيه أنّه إذا لم يكن الشيء ذا صلاح، فلا يلزم عدم صلاحه أنّه ليس بواجب؛ لجواز أن يكون واجباً لمصلحة في إيجابه، وإن لم يكن بنفسه ذا مصلحة.

وثانياً: لو سلّمنا أنّه يدّعى الانحصار، وأنّ المصلحة في المتعلّق لا تُوجب تعلّق الأمر الشرعيّ به، وأنّه لا بُدَّ في تعلّق الأمر الشرعيّ به من المصلحة في نفس الأمر لم يكن ذلك مصحّحاً لإنكار الملازمة، بل لا بُدَّ له من تسليمها، غايته أنّها بين الصلاح في نفس الأمر وبين جعل الأمر.

وحينئذٍ فلا يصحّ له إنكار الاستدلال اللمّيّ الموجب للانتقال من المصلحة إلى الحكم الشرعيّ، غايته أنّ المصلحة التي ينتقل منها إلى الحكم الشرعيّ هي

---

١. يُنظر: حاشية على درر الفوائد: ٢٤.

المصلحة في جعله لا المصلحة في متعلّقه، ولو أنكر الاستدلال اللمّي المذكور كان يلزمه إنكار الاستدلال الإنّي أيضاً، وذلك عين إنكار تبعيّة الأحكام للمصالح، غايته أنّه إنكار لتبعيّتها للمصالح في الجعل الذي هو عين مدّعاه، بناءً على هذا الذي ذكرناه ثانياً، فتأمّل.

في قصور العقل عن إدراك ملاكات الأحكام

وهكذا الحال في استدلالاته المزبورة، فإنّه بناءً على هذه الدعوى القائلة بأنّه لا بُدَّ في الأحكام الشرعيّة من المصالح في نفس جعلها يستحيل أن يُوجد الحكم بلا مصلحة في جعله، أو تُوجد المصلحة في جعله مع عدم وجوده، وكأنّه لأجل ذلك أفاد الأستاذ ﷺ فيما حكيناه عنه من قولنا: «ففيه من الخلف ما لا يخفى»[1] لكنّي أكرّر القول بأنّي لا أظنّ أنّ إنكار الفصول[2] راجع إلى إنكار الملازمة بين المصالح والمفاسد الواقعيّة، وبين الأحكام الشرعيّة، بل لا يبعد أن يكون كلامه في ذلك راجعاً إلى إنكار الصغرى، وأنّ العقل لا مسرح له في إدراك مناطات الأحكام الشرعيّة، بحيث إنّه ينتقل من حكمه بقبح الشيء الناشئ عن المفسدة فيه إلى حرمته شرعاً، ومن حكمه بحسن الشيء الناشئ عن المصلحة فيه إلى وجوبه شرعاً، أو أنّه ينتقل من حكمه بالصلاح في جعل الحكم الشرعيّ إلى ثبوت ذلك الحكم شرعاً.

وبالجملة: لا سبيل للعقل في هذا الوادي، وإلّا لكان مشرّعاً.

نعم، رُبّما أدرك المصلحة في بعض الأشياء كما في الإحسان، أو أدرك المفسدة في بعضها الآخر كما في الظلم، إلّا أنّ ذلك نادر الوقوع جدّاً، بل لم نجد له مثالاً إلّا هذا على أنّ الحكم الشرعيّ في ذلك لم يكن مستنداً إلى مجرّد هذا الحكم العقليّ، بل إنّ على ذلك الحكم الشرعيّ في المورد المزبور من الأدلّة ما لا يحصى على أنّ تلك الموارد خصوصاً الظلم قد دخله التصرّف الشرعيّ في جملة من الأبواب، سواء كان ذلك التصرّف تصرّفاً في الحكم أو كان تصرّفاً في الموضوع كما في مثل «قتل الحربيّ» و«حلّيّة أخذ ماله»، و«حلّيّة استرقاقه قهراً»، وكما في (ختان الطفل الصغير) سيّما لو كان الخاتن له وليّه الشرعيّ لا الإجباريّ، وكما في

---

١. يُنظر: صفحة (١٩٤) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٣٣٧.

ذبح الحيوان المأكول اللحم، غايته أنّه بعد هذه التصرّفات الشرعيّة نقول: إنّ هذه التصرّفات مخرجة لذلك عن موضوع الظلم بأن نقول: إنّ لزوم قتل الحربيّ وحلّيّة أخذ ماله لأجل الخوف من سراية دائه إلى المجتمع، فيكون لزوم إخراجه من المجتمع البشريّ لحكم[1] الطبيب بلزوم قطع اليد المشتملة على مرض يخشى من سرايته إلى باقي البدن.

ونقول: إنّ الاسترقاق تعليم اجباريّ، و إنّ ختان الطفل لأجل مصلحة له في ختانه، فيكون نظير العمليّة الجراحيّة الطبّيّة في بدنه، وذلك بعد أن ورد الحكم بلزوم ختانه نقول: إنّه كاشف عن مصلحة له في ذلك، و إلّا لو بقينا نحن وعقولنا لم نفرّق بين عملية الختان وقطع شيء من جسده[2] بلا علّة ولا مرض.

وهكذا الحال في ذبح الحيوان المأكول، فإنّا نستكشف من جوازه شرعاً أنّه خارج عن الظلم، و إن كان ذبح غيره من الحيوانات غير المؤذية نعدّه ظلماً، بل يعدّه الشارع -أيضاً- ظلماً وحراماً؛ إذ لم يكن في البين مصلحة شخصيّة أو نوعيّة.

والحاصل: إنّ الغرض من ذلك كلّه هو بيان قصور العقل عن إدراك مناطات الأحكام وملاكاتها، ولو فتحنا هذا الباب لانفتق علينا فتق لا يمكننا رتقه، ولتغيّرت الشريعة وحدث لنا فقه جديد، فإنّ العقول متفاوتة، وكلّ يّدعي أنّ عقله حجّة من حجج الملك العلّام، وأنّ ما حكم به عقله هو الموافق للعقول السليمة الفطريّة التي هي رسول باطنيّ.

كلام صاحب الفصول بمنع الصغرى أو الكبرى

وحينئذٍ نقول: إنّه لو كان مراد صاحب الفصول هو هذا المعنى -أعني منع الصغرى المزبورة- فالحقّ معه، وتتمّ استدلالاته المذكورة؛ لأنّها كلّها راجعة إلى أنّا رُبّما نرى المصلحة وينكشف لنا عدمها كما في المواد التي ذكرأنّها من قبيل وجود المصلحة وعدم الحكم، ورُبّما لا نرى المصلحة وينكشف لنا وجودها كما في الموارد التي ذُكِرأنّها من قبيل وجود الحكم بدون مصلحة، ولأجل ذلك لا يمكننا الاعتماد على ما نراه بحسب عقولنا من وجود المصالح، أو عدم وجودها، فإنّا قد شاهدنا الخطأ في ذلك كلّه، ففي النحو الأوّل انكشف لنا الخطأ فيما

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (كحكم).
٢. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (بدنه).

تخيّلناه من المصلحة بواسطة عدم حكم الشارع على طبقها، وفي النحو الثاني انكشف لنا الخطأ في ما تخيّلناه من عدم وجود المصلحة، وذلك بواسطة حكم الشارع الكاشف عندنا كشفاً قطعياً عن وجود المصلحة.

وبناءً على هذا التقريب لكلام صاحب الفصول[1] لا يتوجّه عليه شيء ممّا أفاده الأستاذ ﷺ، بل ولا يرد عليه شيء ممّا أجاب به الأستاذ ﷺ عن استدلالاته المذكورة، فإنّ جميع تلك الأجوبة راجعة حينئذٍ إلى هذا الذي شرحناه من انكشاف المصلحة أو انكشاف عدمها من الحكم الشرعيّ، فلا تكون الأجوبة المزبورة إلّا تقريراً للإشكال، وبياناً لما رامه صاحب الفصول من عدم إمكان الاعتماد على الأحكام العقليّة، بحيث إنّها لا تُوجب القطع بالصلاح التامّ، بل لا تُوجب الوثوق بذلك ولا الاطمئنان.

نعم، رُبّما كانت موجبة للظنّ بتماميّة الصلاح، لكنّ لا دليل على اعتبار الظنّ المذكور، لأنّه بناءً على الملازمة بين الصلاح الواقعيّ التامّ، وبين الحكم الشرعيّ لا يكون الظنّ بتماميّة الصلاح موجباً إلّا للظنّ بالحكم الشرعيّ، ولا دليل على حجّيّة هذا الظنّ، فلا وجه لما أفاده في الفصول من الملازمة الظاهريّة[2].

اللّٰهُمَّ إلّا أن يريد بذلك - بعد الاطّلاع على الصلاح - الاعتماد على أصل عقلائيّ مثل أصالة عدم المزاحم.

ولكنّ لا يخفى ما فيه، فإنّ جريان الأصل في مثل هذه الأمور العقليّة وإن لزمها الحكم الشرعيّ، إلّا أنّه لمّا كانت تلك الملازمة ناشئة عن أمر عقليّ وهو العلّيّة والمعلوليّة لم يكن فيها مجال للأُصول الشرعيّة، فلاحظ وتأمّل.

ثمّ إنّي بعدما حرّرت ما تقدّم راجعت الفصول، فوجدته قد حرّر المسألة بتحرير مفصّل مطوّل لم أتوفّق لمراجعته بتمامه لطوله وضيق وقتيّ، لكنّه يقول في أوائل تحرير المسألة: «إذا تقرّر هذا، فالحقّ عندي في المقام الأوّل أن لا ملازمة عقلاً بين حسن الفعل أو قبحه وبين وقوع التكليف على حسبه ومقتضاه، وإنّما الملازمة بين حسن التكليف بالفعل أو الترك وبين وقوعه.

---

١. يُنظر: الفصول الغروية في الأُصول الفقهيّة: ٣٣٧.

٢. يُنظر: صفحة (١٩٤) من هذا الجزء.

نعم، جهات الفعل من جملة جهات التكليف، فقد يقتضى حسن الفعل أو قبحه حسن التكليف به أو بتركه، وقد لا يقتضي لمعارضة جهة أُخرى في نفس التكليف، هذا إن أريد بالملازمة الملازمة الواقعيّة منها، ولو أريد بها الملازمة، ولو بحسب الظاهر، فالظاهر ثبوتها...»[1] إلخ وهذه العبارة ظاهرة، بل صريحة في أنّ علّة الحكم الشرعيّ هو حسن نفس الحكم الشرعيّ -أعني ما يترتّب عليه من الصلاح- وأنّ حسن الفعل -أعني صلاحه- من جملة الجهات الموجبة لحسن التكليف به، لكنّ حسن الفعل قد لا يكون موجباً لتعلّق التكليف به، لأجل مزاحمة ذلك بجهة أُخرى في نفس التكليف.

ومن الواضح أنّ مراده بتلك الجهة الأُخرى الموجودة في نفس التكليف التي تكون مزاحمة لحسن الفعل في اقتضائه التكليف به ليست إلّا قبح ذلك التكليف، فيكون من قبيل تزاحم الجهات المقتضية للتكليف، فحسن الفعل يقتضي تعلّق التكليف به، وقبح التكليف نفسه يقتضي عدم التكليف به، فلو كانت الجهة التي اقتضت قبح التكليف أقوى من جهة الحسن في الفعل التي تقتضي في حدّ نفسها حسن التكليف وتعلّقه بذلك الفعل لم تكن جهة الفعل مؤثّرة، وحيث إنّا نحتمل في موارد حسن الفعل أن تكون هناك جهة تقتضي قبح التكليف به لم يمكننا الجزم بأنّ حسن الفعل علّة لتعلّق التكليف، وبناءً على ذلك فلا يكون نزاعه في الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع إلّا صغرويّاً؛ لأنّ من يقول بالملازمة لا يقول بها إلّا بعد إحراز عدم المزاحم للمصلحة القائمة بالفعل بمصلحة أو مفسدة أُخرى.

هذا ولكنّ لا يخفى أنّ ذلك الشرط -أعني عدم المزاحمة- إنّما اعتبر في حكم العقل بحسن ذلك الفعل، لا في استتباعه للحكم الشرعيّ.

وبتقرير أوضح: أنّ المصلحة في نفس الفعل تكون موجبة لحكم العقل بحسنه، إذا لم تعارضها وتزاحمها جهة أُخرى تُوجب عدم حسنه لدى العقل.

أمّا الجهة المانعة من تعلّق التكليف بذلك الفعل مع فرض كونه حسناً في نفسه لدى العقل، فهي لا تزاحم جهة حسنة، وإنّما تزاحم نفس حسنه

---

١. الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٣٣٧.

في اقتضائه تعلّق التكليف به، فتكون تلك الجهة المزاحمة لحسن الفعل في اقتضاء تعلّق التكليف به أجنبيّة عمّا يزاحم المصلحة التي اقتضت حسنه لدى العقل، فلا يكون عدمها معتبراً في حسنه.

نعم، يكون عدمها معتبراً في تعلّق التكليف به، وحينئذٍ يتمّ لصاحب الفصول أن يقول: إنَّ مجرّد حكم العقل بحسن الفعل لا يُوجب تعلّق التكليف به ما لم يكن العقل حاكماً بحسن التكليف به، ولا يحكم العقل بحسن ذلك التكليف، إلّا إذا أحرز عدم المانع من تعلّق التكليف بذلك الفعل الذي حكم بحسنه، فتكون النتيجة حينئذٍ إنَّ حكم العقل بحسن الفعل لا يكون علّة لتعلّق التكليف به؛ إذ لا ملازمة بين حكم العقل بحسن الفعل، وبين تعلّق التكليف الشرعيّ به، ويكون نزاع صاحب الفصول في الكبرى لا في الصغرى.

وحاصل الأمر هو أنَّ طرف الملازمة عند القائلين بها إن كان هو مجرّد حكم العقل بحسن الفعل توجه ما أفاده في الفصول من إنكار هذه الملازمة، ويكون نزاعه حينئذٍ كبروياً.

والحقّ معه على هذا التقدير؛ لأنَّ مجرّد حكم العقل بحسن فعل لا يُوجب تعلّق التكليف به، لجواز أن يكون هناك مانع من تعلّق التكليف به، فيتحقّق في ذلك الحكم العقليّ بحسن الفعل مع عدم الحكم الشرعيّ كما في موارد «اسكتوا عمّا سكت الله عنه»، وموارد العسر والحرج، ونحو ذلك ممّا استكشفنا من عدم الحكم الشرعيّ، أنَّ هناك مانعاً يمنع من تعلّق التكليف به، كما أنَّه قد يحسن تعلّق التكليف بفعل من الأفعال، مع فرض عدم حسنه عقلاً كما في الأوامر الامتحانيّة والأوامر المنسوخة قبل حضور وقت العمل، إذا كانت هناك مصلحة في نفس الأمر مع أنَّ المفروض عدم الحسن في نفس الفعل، ولأجل ذلك نسخه قبل حضور وقت العمل به، وبذلك يتمّ استدلاله المذكور، ولا يرد عليه شيء ممّا أفاده الأستاذ ﷺ.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنَّ جميع تلك الموارد التي ذكرها في القسم الأوّل من استدلاله راجعة إلى عدم المصلحة الموجبة لعدم الحسن العقليّ في نفس

الفعل، وأنَّ الموارد التي ذكرها في القسم الثاني ليس من قبيل عدم المصلحة والحسن في نفس الفعل.

ولكنّ لا يخفى ما في الجهة الثانية ممّا تقدّم[1] ذكره في تصوير صحّة الأمر مع عدم حسن المتعلّق، إذا كان هناك صلاح يقتضي حسن نفس الأمر كما تقدّم[2] تفصيله.

وأمّا الجهة الأولى، وهي دعوى أنَّ جميع ما ذكر في القسم الأوّل من الاستدلال راجع إلى تحقّق المزاحم لصلاح الفعل، بحيث كانت تلك الجهات مانعة من حكم العقل بحسنه، فهي -أيضًا- قابلة للمنع، ولو صحّ ذلك في جميع تلك الموارد التي ذكرها، إلّا أنَّ الغرض هو أنّه يمكن أن يكون الفعل تمام الحسن العقليّ في حدّ نفسه، ومع ذلك لا يُؤمر به لأجل مانع من نفس الأمر الشرعي من دون أن يكون مانعاً من حسن الفعل عقلاً.

اللّهُمَّ إلّا أن يدّعى عدم معقوليّة ذلك، وأنَّ كلّ ما يمكن أن يتصوّر مانعاً من تعلّق التكليف بالفعل لا بُدَّ أن يكون من الجهات الطارئة على نفس الفعل الموجبة، لعدم حكم العقل بحسنه، بحيث تكون تلك الجهات من الجهات المزاحمة لصلاحه المقتضي لحكم العقل بحسنه.

ولا يخفى ما فيه، فإنَّ ما يمنع عن تعلّق التكليف بالفعل لا يلزم فيه أن يكون مانعاً عن حسنه العقليّ.

والحاصل: إنَّ نقطة النزاع مع صاحب الفصول هي هذه الجهة، وهي أنَّ الموانع والحواجز التي تمنع من تعلّق التكليف به، هل يكون لعدمها المدخليّة في حسن الفعل، أو أنّها لا مدخليّة لعدمها في حسن الفعل، وأنّ الفعل يكون محكوماً لدى العقل بالحسن، لكنّ لا يكون مأموراً به شرعاً لمانع يمنع من تعلّق الأمر الشرعيّ.

وعلى الأوّل يتمّ القول بالملازمة لصحّة أن يُقال: إنّه إذا حكم العقل بحسن

---

١. يُنظر: صفحة (١٨٤) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (١٨٤) من هذا الجزء.

الفعل، فلا بُدَّ أن يحكم الشرع بوجوبه؛ إذ لا يحكم العقل بحسنه إلّا بعد إحراز عدم جميع المزاحمات التي منها ما يمنع من تعلّق التكليف به.

وعلى الثاني لا تتمّ الملازمة المذكورة، ويتمّ ما أفاده صاحب الفصول، لصحّة أن يُقال: إنَّ مجرّد حكم العقل بحسن الفعل لا يُوجب تعلّق الأمر به ما لم تنعدم الموانع التي تمنع من تعلّق التكليف به، المفروض أنَّ وجودها لا يكون مانعاً من حكم العقل بحسن ذلك الفعل وإن منع من تعلّق الأمر الشرعيّ به.

وحينئذٍ يكون النزاع كبرويّاً، ويكون الحقّ هو ما أفاده في الفصول؛ لأنَّ ما يمنع من تعلّق التكليف بالفعل رُبّما يكون أجنبيّاً عن ناحية الفعل بالمرّة، بحيث لا دخل له في حسنه ولا في قبحه، ولكنّ مع ذلك يكون مانعاً من تعلّق التكليف به، ولو مثل أن يكون هناك صادٍ يصدّ عن الأمر الشرعيّ به، ولو مثل علم الشارع بأنَّه لو أمر به لعصى أمره ولم يمتثل، فإنَّ أمثال هذه الموانع لا يكون لعدمها المدخليّة في حسن الفعل، بل لعلّ أن يكون عدم القدرة العقليّة من هذا القبيل بناءً على ما حقّقه الأستاذ ﷺ في محلّه من أنَّها لا مدخليّة لها في الملاك، فإنَّ عدم مدخليّتها في الملاك عبارة أُخرى عن عدم مدخليّتها في صلاح الفعل المفروض كونه موجباً لحسن الفعل مع فرض توقّف التكليف على تحقّقها، وأنَّه عند انعدامها ينعدم التكليف.

هذا كلّه على تقدير أن يكون طرف الملازمة عند القائلين بها هو حكم العقل بحسن الفعل نفسه، وأمّا لو كان طرف الملازمة هو حكم العقل بتحقّق المصلحة الباعثة على التكليف، سواء كانت هي المصلحة في نفس الفعل أو في نفس الأمر.

وبعبارة أُخرى يكون طرف الملازمة هو حكم العقل بحسن التكليف، فلا ينبغي الرّيب في صحّة الملازمة، لكنَّه خارج عمّا أراده صاحب الفصول، كما هو صريح كلامه، فلو كان هناك منازع لكان نزاعه منحصراً في الصغرى، لكنَّ هذا الاحتمال -أعني كون طرف الملازمة هو حكم العقل بتحقّق المصلحة الباعثة على التكليف- هو المراد للقائلين بالملازمة ممّا يقطع بعدمه، فإنَّهم، وإن ذكروا أنَّ الأحكام الشرعيّة ناشئة عن المصالح والمفاسد في المتعلّق أو في نفس

الحكم الشرعيّ على الخلاف بينهم في ذلك، إلّا أنّ مسألة الملازمة بين الحكم العقليّ والحكم الشرعيّ لا دخل لها بمسألة التبعيّة، وليس الأمر كما ذكرناه في صدر البحث من كون إحدى المسألتين مأخوذاً من الأُخرى، فإنّ ملاك مسألة التبعيّة هو تنزيه الشارع عن الأحكام الجزافيّة، وملاك الملازمة هو أنّ حكم العقل بحسن الفعل يكون علّة للأمر به

وحاصلها: أنّ إدراك العقل بأنّ في هذا الفعل مصلحة تامّة غير مزاحمة بشيء ممّا يُوجب عدم الصلاح فيه يكون كاشفاً كشفاً لمّيّاً عن تعلّق الأمر به، وحينئذٍ يتّضح توجّه الإشكال عليها بأنّ مجرّد إدراك العقل صلاح الفعل بلا مزاحم لصلاحه، وإن أوجب استحسانه لدى العقل، إلّا أنّ ذلك لا يكون علّة لتعلّق الأمر به لجواز أن يكون هناك مانع من الأمر به، ومن الواضح أنّ إنكار هذا الاستدلال اللمّيّ لا يُوجب إنكار ذلك الاستدلال الإنّيّ كما ذكرناه في صدر البحث[1]، فراجعه وتأمّل.

ثمّ إنّي راجعت تقريرات درس الشيخ المرتضى ﷺ[2] في هذه المسألة فوجدتها أطول ممّا في الفصول بكثير، وقد نقل فيها كلام الفصول[3]، لكنّه لم يتعرّض لما أشرنا إليه من نقطة الإشكال في المسألة، أعني كون موانع التكليف ممّا لها الدخل في حسن الفعل أو أنّها ليس لها الدخل في ذلك.

نعم، تعرّض للأدلّة الستّة التي استدلّ بها في الفصول، وأجاب عنها بأجوبة مفصّلة لم يساعدني الوقت لمراجعتها.

ثمّ لا يخفى أنّ كون الانتقال إلى الحكم الشرعيّ لمّيّاً، وعنه إنيّاً إنّما هو بالنسبة إلى نفس المصالح والمفاسد الواقعيّة التي هي جهات حكم العقل بالحسن أو القبح.

وأمّا بالنسبة إلى نفس الحكم العقليّ بالحسن أو القبح، فلا يكون الانتقال

---

١. يُنظر: صفحة (١٨٥) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: مطارح الأنظار: ٣٦٥/٢، وما بعدها.

٣. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٣٣٧.

وأمّا المناقشة في الأوّل بإمكان أن يكون فيما أدرك العقل قبحه -مثلاً- جهة محسّنة لم يطّلع عليها، فلا يمكنه استكشاف الحكم الشرعيّ بتحريمه بمجرّد إدراك قبحه، ففيها من الخلف ما لا يخفى، حيث إنّ المفروض أنّ العقل قد أدرك أنّ الفعل قبيح، وأنّه ليس فيه جهة محسّنة، فلا مجال حينئذٍ -لاحتماله- أن تكون له جهة محسّنة، حيث إنّ الاحتمال المذكور منافٍ لما قطع به من قبحه، وعدم حسنه.

ومن ذلك يعرف الإشكال فيما أفاده صاحب الفصول[1] في مقام الجواب عن هذا الإشكال، بأنّ الملازمة تكون ظاهريّة، فإنّه إن كان بعد فرض قطع العقل بقبح ذلك الفعل، وأنّه ليس فيه جهة محسّنة، فلا ريب حينئذٍ في قطعه بما يلازم ذلك من الحكم الشرعيّ، وإن لم يكن العقل قاطعاً بالقبح المذكور، بل كان محتملاً لأن يكون فيه جهة محسّنة، لم يكن مجال لاستكشاف الحكم الشرعي، وكان ذلك خارجاً موضوعاً عمّا هو محلّ الكلام من قاعدة الملازمة.

منه إلى الحكم الشرعيّ أو من الحكم الشرعيّ إليه إلّا من قبيل الانتقال من أحد المعلولين إلى المعلول الآخر؛ لأنّ كلّاً من الحكمين معلول للمصالح والمفاسد الواقعيّة، وليس شيء من ذلك لمّيّاً، ولا إنّيّاً.

ويبقى الكلام في وجه كون بعض الأوامر وجوبيّاً وكون بعضها الآخر استحبابيّاً، فإنّ هذا التفاوت لا بُدَّ أن يكون تابعاً لمقام فعل الشارع، وهو نفسيّ، وهل هناك مصلحة في إيجابه أو هي مقصورة على مجرّد طلبه الاستحبابيّ؟ وهذه المصلحة لا ربط[2] بنفس الفعل الخارجيّ ولا يدركها العقل، فذلك ممّا يكشف عن صحّة ما شرحناه من كلام الفصول، وهو أنّ العقل إنّما يدرك الصلاح في نفس الفعل، ولا يدرك الصلاح في أمر الشارع به، فلا تتمّ الملازمة.

---

١. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٣٣٧.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (لها).

وبالجملة: إنَّ هاتين المرتبتين ممّا لا مجال لإنكارهما، ولا ينبغي التفوّه بعزل العقل عن حكومته، ولو عزل عن ذلك لم يستقرّ لنا شيء، فإنَّ ثبوت الأديان وغير ذلك من مهمّات إرسال الرسل وإنزال الكتب لا يمكننا معرفته، ولا التصديق به إلّا بواسطة إدراك العقل وحكومته.

ومن ذلك كلّه يظهر المنع ممّا ذكروه من الاستناد في منع قاعدة الملازمة إلى قوله عليه السلام ما مضمونه: «**اسكتوا عمّا سكت عنه الله**»، فإنَّ العقل بعد أن يقطع بالقبح الملازم للتحريم لا يكون المورد ممّا سكت عنه الله، بل يكون ممّا بلّغه إلى المكلّف ولو بواسطة ذلك الحكم العقليّ، فإنَّ العقل رسول من باطن، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يكون ما سكت عنه الله تعالى منحصراً فيما يتزاحم فيها الجهات المقتضيات على وجه تعرض لجهة قبحه جهة محسّنة، فيكون ذلك موجباً للسكوت عن الحكم التحريميّ.

صاحب الفصول و إنكار الملازمة

ومن[1] **ذلك** يعلم الإشكال فيما أقامه صاحب الفصول[2] على إنكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع من الأدلّة الستّة، فإنَّ تلك الأدلّة -كما لا يخفى على من راجعها كلّها- راجعة إلى أحد أمرين:

الأوّل: ما يكون من قبيل وجود الحكم مع عدم المصلحة كما في موارد التقيّة، وكما في مورد تخلف حكمة التشريع عن الحكم، كما في الأمر المتعلّق بالعبادة، فإنَّ متعلّقه وهو نفس الفعل يكون مجرّداً عن المصلحة، وإنَّما المصلحة فيه بقيد قصد القربة.

والثاني: ما يكون من قبيل وجود المصلحة مع عدم الحكم كما في

---

١. أرّخ المقرّر رحمه الله هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٤ جمادى الأولى، ١٣٤٨هـ).

٢. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٣٣٧.

موارد العسر والحرج، وكما في قوله ﷺ: «**لولا أن أشقّ على أمّتي لأمرتهم بالسواك**»[1] ومن ذلك: «**اسكتوا عمّا سكت عنه الله**» والأخبار الواردة في باب الحجّ كما في حديث عكاشة أو سراقة[2]، وكما في الأوامر الامتحانيّة، فإنّ هذا الاستدلال ممّا لا يرجع إلى محصّل، فإنّ التقيّة إن كانت موجبة لمحض صدور اللفظ الدالّ على الحكم من الإمام ﷺ لأجل خوف على نفسه، أو على أحد من شيعته من حضور حاضر لم يكن ذلك حكماً حقيقيّاً، بل كان حكماً صوريّاً، وإن كانت موجبة لجعل الحكم حقيقة، كما في المسح على الخفّين، فلا مانع من كون المتعلّق في مواردها ذا مصلحة ولو نوعيّة كحفظ شيعته.

ومن ذلك يُعرف الجواب في حكمة التشريع، فإنّ الحكم وإن أمكن تحقّقه مع عدم تحقّق تلك المصلحة، إلّا أنّ تلك المصلحة لمّا كانت نوعيّة كانت كافية في صحّة دعوى الملازمة وتبعيّة الأحكام للمصالح في المتعلّق؛ إذ لا يلزم في تلك المصلحة أن تكون شخصيّة، بل يكفي فيها أن تكون نوعيّة.

وأمّا الأوامر التعبّديّة، فهي ناشئة عن المصلحة في المتعلّق الذي هو العمل بقصد ولم يمكن استيفاء تلك المصلحة بجعل أمر واحد احتجّ في استيفائها إلى جعلين -كما أوضحناه غير مرّة- فأين هذا المدّعى من تخلّف المصلحة عن الأمر؟

وأمّا موارد المشقّة والعسر والحرج وما يرجع إلى هذا النحو من مثل «**لولا**

---

١. يُنظر: صفحة (١٨٤) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: ٣٨٦/٣، وعوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ٢٣٥/٢، باب الحجّ، ح١.

أن أشقّ»[1] فلا يخفى أنّ من يقول بالملازمة لا يقول: إنّ المصلحة الذاتيّة علّة تامّة للحكم الشرعيّ، بل لا بُدَّ من ملاحظة ما يكتنفها من الطوارئ والموانع المانعة من جعل الحكم على طبقها، ومن جملة تلك الموانع هي المشقّة على النوع والعسر والحرج بالنسبة إليهم.

وأمّا الأوامر الامتحانيّة، فقد عرفت الجواب عنها فيما تقدّم[2].

فقد تلخّص لك أنّه لا شبهة في أنّ العقل يدرك حسن بعض الأفعال وقبحها، وأنّه من إدراكه ذلك يستكشف «لمّا» جعل الحكم الشرعيّ على طبقها، ومن جعل الحكم الشرعيّ يستكشف «إنّا» وجود المصلحة، وهذا المقدار ممّا لا ينبغي إطالة الكلام فيه.

المرتبة الثالثة في منع الأخباريّ للملازمة المذكورة

وإنّما عمدة الكلام في **المرتبة الثالثة**: وهي ما يُنسب إلى الأخباريّين من عدم حجّيّة العقل في استكشاف الأحكام الشرعيّة[3]، وقد استدلّوا على ذلك بطوائف من الأخبار[4] التي منها ما ورد في عدم استحقاق الثواب على العبادة بدون دلالة وليّ الله، ولا يبعد أن يقال بأنّ هذه الأخبار متواترة معنىً.

وكيف كان، فيمكن أن يكون نظر الأخباريّين في هذا البحث إلى دعوى كون تبليغ الحجّج عليهم الصلاة والسلام له المدخليّة في الأحكام الواقعيّة على وجه يكون تبليغهم بها وأخذها عنهم مأخوذاً فيها على نحو الموضوعيّة، فلو أدرك العقل حسن فعل واستكشف من حسنه أنّه لا بُدَّ من أن يكون

---

١. يُنظر: صفحة (١٨٤) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (١٨١) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: الوافية في أُصول الفقه: ١٧١.

٤. يُنظر: وسائل الشيعة: ٢٦٢/١، ب٦، من أبواب مقدّمة العبادات، ب٢، و٤/٢٧، كتاب القضاء، من أبواب صفات القاضي، ح١٠، ومستدرك الوسائل: ٢٦٢/١٧، كتاب القضاء، من أبواب صفات القاضي، ب٦، ح٢٥.

الشارع قد أوجبه لا يكون ذلك مؤثّراً ما لم يكن قد صدر من الحجّة ما يدلّ على تبليغ ذلك الحكم، بل أقصى ما فيه أن يكون ما أدركه من الحسن مقتضياً للحكم الشرعيّ، لا أنّ الحكم الشرعيّ يكون متحقّقاً حقيقة، بل يكون تحقّقه حقيقة متوقّفاً على كونه بدلالة وليّ الله وتبليغه.

وهذا التقييد وإن لم يكن ممكناً لحاظاً، إلّا أنّه ممكن بنحو نتيجة التقييد، فلا إيراد عليهم من هذه الجهة لو كان مرادهم هو هذه الدعوى، إلّا أنّه لمّا كان أخذ هذا القيد بنحو نتيجة التقييد متوقّفاً على دليل يدّل عليه لم يمكننا الجزم به، وهذه الأخبار لا تصلح للدلالة على ذلك؛ إذ ليست هي في هذا المقام وبهذا الصدد، بل هي في مقام آخر وهو إمّا بيان الرد على طريقة المخالفين من الأخذ بالقياس والاستحسانات الظنّيّة، وإمّا في مقام الرد عليهم من جهة تركهم المراجعة إلى الأوصياء عليهم السلام؛ إذ يبعد كلّ البعد أن تكون ناظرة إلى تسويغ الإقدام على ما هو قبيح عقلاً إذا لم يكن حكمه الشرعيّ الذي استكشفه العقل من ذلك القبح مبلّغاً من قبل الحجّج عليهم السلام ومأخوذاً منهم صلّى الله عليهم آله.

المبحث[1] الخامس

المبحث الخامس في قطع القطاع

من مباحث القطع البحث عن قطع القطّاع لا ريب أنّ الشكّ لو أخذ موضوعاً لحكم كان المنصرّف منه هو الشكّ المتعارف، ولولا أدلّة «**لا شكّ لكثير الشكّ**» لكان كثرة الشكّ موجبة لبطلان الصلاة؛ لعدم إمكان الحكم على ذلك الشكّ بشيء من أحكام لا البناء على الأكثر، ولا غيره حتّى الاستصحاب؛ لأنّ الفرض أنّ جميع تلك الأحكام معلّقة على الشكّ المنصرف إلى المتعارف، فمن خرج في شكّه عن المتعارف كان خارجاً عن ما هو الموضوع في جميع تلك الأحكام، ولا بُدّ حينئذٍ من الالتزام بكونه مبطلاً، لكنّ ورد قولهم عليهم السلام: «**لا شكّ لكثير الشكّ**» وأراحنا من ذلك.

وأمّا الظنّ المأخوذ موضوعاً، فكذلك هو منصرف إلى الظنّ المتعارف، ومن خرج في ظنّه عن الحدّ المتعارف كان خارجاً عن ذلك الموضوع، ويكون حينئذٍ محكوماً بحكم الشاكّ.

وأمّا القاطع، فإن أخذ موضوعاً لحكم شرعيّ، فهو أيضاً منصرف إلى

---

١. أرخ المقرّر رحمه الله هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٥ جمادى الأولى، ١٣٤٨هـ).

المتعارف، فيكون كثير القطع خارجاً عن ذلك الموضوع، لكنّه لا يمكن أنَّ يخاطب بعنوان كونه كثير القطع*؛ لأنّه بهذا الخطاب يلتفت إلى حاله فيعود شاكّاً أو ظانّاً، فإنّه حينئذٍ يلتفت إلى أنَّ هذا السبب الذي حصل له لا يُفيد القطع فيزول قطعه، وهكذا الحال في كثير الظنّ.

هذا كلّه فيما أخذ القطع موضوعاً ولوكان طريقاً صرفاً، فلا ينبغي الإشكال في عدم الفرق بين أفراده من كونه جارياً على النحو المتعارف أو على النحو غير المتعارف، ولا يُعقل التصرّف بإخراج ما هو من غير المتعارف عن الطريقيّة، فلا وجه لما أفاده الشيخ الكبير ﷺ ممّا ظاهره إلغاء قطع القطّاع[1].

* **قلتُ:** لا يخفى أنّه يمكن بقاء القطع مع الالتفات إلى كونه قطّاعاً، وأنَّ هذا السبب الذي حصل له لا يكون مقيّداً للقطع بالنظر إلى نوع العقلاء، وهكذا الحال في كثير الظنّ، فتأمّل.

١. يُنظر: كشف الغطاء عن مُبهمات الشريعة الغرّاء: ٣٠٧/١، وما بعدها.

المبحث الخامس[1]

المبحث السادس
في العلم الإجماليّ

في أنَّ العلم الإجماليّ هل كالعلم التفصيليّ أولا؟

والكلام في هذا المبحث في مقامين:

الأول: إنَّ العلم الإجماليّ هل هو كالعلم التفصيليّ في مقام الفراغ، أم أنَّ بينهما فرقًا؟ وبعبارة أُخرى: هل الاحتياط والامتثال الإجماليّ كالامتثال التفصيليّ أم أنَّ بينهما فرقًا؟

الثاني أنَّه -أيّ العلم الإجماليّ- هل هو كالعلم التفصيليّ في مقام شغل الذمّة أم أنَّ بينهما فرقاً في الجملة؟

ولا يخفى أنَّ مقتضى الترتّب الطبعيّ هو تقديم الكلام -على المقام الثاني- على الكلام في المقام الأوّل، حيث إنَّ مقام اشتغال الذمّة بالتكليف سابق في الرتبة على مقام الفراغ منه، ولكنّا قدّمنا الأوّل على الثاني تبعاً للشيخ ﷺ[2] لأجل جهةٍ تُوجب ذلك تتّضح لك بعد هذا إن شاء الله تعالى.

---

١. كذا في النسختين، والصواب: (السادس)

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٧٠/١.

المقام الأوّل: في إسقاط التكليف بالعلم الإجماليّ

فنقول: إنّ ملخّص الكلام في المقام الأوّل أنّ الحكم الشرعيّ المعلوم إجمالاً إمّا أن يكون توصّليّاً، وإمّا أن يكون تعبّديّاً، ويلحق بالأوّل الوضعيّات طرّاً، فإن كان الأوّل، فلا شبهة في كفاية العلم الإجماليّ في مقام الجري على طبق ذلك الحكم عن العلم التفصيليّ؛ إذ لا ريب في أنّ الذي يعلم أنّه قد اشتغلت ذمّته بدرهم مردّد بين كونه لعمرو أو كونه لزيد تبرأ ذمّته بالأداء لكلّ منهما، سواء تمكّن من تحصيل العلم التفصيليّ أو ما يقوم مقامه، أو لم يتمكّن.

وهكذا الحال في الوضعيّات كـ«العقود والإيقاعات»، فإنّ تكرار العقد أو الإيقاع يكون كافياً في الحصول على الواقع المعلوم إجمالاً سواء تمكّن من تحصيل العلم التفصيليّ أو لم يتمكّن.

في صور الامتثال الإجماليّ مع التكرار وعدمه

وأمّا في التعبّديّات ففيه تفصيل، وهو أنّ الامتثال الإجماليّ المعبّر عنه بالاحتياط، إمّا أن لا يكون متوقّفاً على التكرار، وإمّا أن يكون متوقّفاً عليه.

أمّا الأوّل -أعني ما لا يكون متوقّفاً على التكرار- فلا ينبغي الإشكال فيه؛ لعدم كونه موجباً لخلل في ما يعتبر في العبادة من قصد التقرّب، وأقصى ما فيه أنّه يكون موجباً لعدم نيّة الوجه، وهو غير معتبر فيها؛ لعدم عين منه في الأخبار ولا أثر مع كونه ممّا تعمّ به البلوى.

وتفصيل[1] **الكلام** على العمل بالاحتياط هو أن يُقال: أنّ الاحتياط إمّا أن لا يكون متوقّفاً على التكرار*، أو يكون متوقّفاً عليه، والأوّل إن كان التردّد فيه

---

* **قلتُ**[2]: ملخّص ما أفتى به ﷺ في هذه المسألة هو أنّ الشبهة بعد الفحص خارجة عمّا هو محلّ الكلام؛ لأنّها بعد الفحص وعدم العثور على ما يثبت

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٨ جمادى الأولى، ١٣٤٨هـ).

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من قوله: «قلتُ:» إلى قوله: «فراجع وتأمّل» ملحقًا بمباحث: (٨ ربيع الأوّل، ١٣٥٨هـ).

التكليف تدخل فيما لم يتمكّن فيه من الإطاعة التفصيليّة، ويكون أمره منحصراً في الإطاعة الاحتماليّة، سواء كانت الشبهة حكميّة أو كانت موضوعيّة، مقرونة بالعلم الإجماليّ أو غير مقرونة به، وإن كانت قبل الفحص، فإن كانت مقرونة بالعلم الإجماليّ، وكانت وجوبيّة، سواء كانت موضوعيّة أو كانت حكميّة، فلا يجوز فيه الاحتياط مطلقاً، إلّا بعد الفحص وعدم العثور على ما يعيّن التكليف في طرف من أطراف ذلك العلم الإجماليّ، فإنّه حينئذٍ يجوز له الاحتياط، بل يجب، أمّا قبل الفحص عن ذلك فلا يجوز الاحتياط، لفرض تمكّنه من الإطاعة التفصيليّة.

وكذا الحال في الشبهة الوجوبيّة الحكميّة غير المقرونة بالعلم وكانت قبل الفحص، فإنّها أيضاً لا يجوز الاحتياط فيها، لتمكّنه من الإطاعة التفصيليّة على تأمّل له ﷺ في ذلك.

لكنّه أخيراً جزم بذلك، وأفتى ببطلان الاحتياط المزبور.

وأمّا إن كانت الشبهة الوجوبيّة غير المقرونة بالعلم الإجماليّ موضوعيّة، وكذلك الشبهة الاستحبابيّة مطلقاً، فإنّه يجوز فيها الاحتياط مطلقاً حتّى في صورة التمكّن من تحصيل الإطاعة التفصيليّة، لكنَّ الذي يظهر من الوسيلة طبع بيروت[1] هو إلحاق ما يتمكّن فيه من تحصيل الإطاعة التفصيليّة في كلّ من الشبهة الموضوعيّة الوجوبيّة، والشبهة الاستحبابيّة حكميّة كانت أو موضوعية بما تقدّم ممّا لا يجوز فيه الاحتياط مع التمكّن من الإطاعة التفصيليّة، فيكون المدار في صحّة الاحتياط وعدمه على عدم التمكّن من تحصيل الإطاعة التفصيليّة، وعلى التمكّن منها.

لكنّ الظاهر أنَّ التوسعة بهذا المقدار مخالف لبقيّة رسائله العمليّة[2] وحواشيه على العروة[3] وما أفاده في هذه المباحث، كما سيأتي إن شاء الله تعالى توضيحه، بل هو مخالف لما في أوّل هذه الوسيلة في مباحث التقليد[4]، فراجع وتأمّل.

---

١. يُنظر: وسيلة النجاة: ٩.

٢. يُنظر: وسيلة النجاة (للمقلّدين): ١٣، كما يُنظر: كتاب الفتاوى: ١٦/١.

٣. العروة الوثقى والتعليقات عليها: ١٢/١، (مسألة: ٤).

٤. يُنظر: وسيلة النجاة: ١٠.

بين الوجوب والاستحباب النفسيين كما لو تردّد الأمر بين وجوب الدعاء عند رؤيته الهلال واستحبابه، أو الغيريّين كما لو تردّد الأمر في الجزء بين كونه واجباً أو مستحبّاً، فلا ينبغي الإشكال فيه في حسن الاحتياط حتّى مع التمكّن من تحصيل العلم، أو ما يقوم مقامه، ولا مانع من ذلك سوى فوات نيّة الوجه، ولا دليل على لزومها، وما نقل[1] من الإجماع عليه لا يمكن أن يكون دليلاً؛ لعدم كونه كاشفاً عن شيء، لقوّة كون المستند فيه هو ما يتراءى من كلماتهم[2] من كون نيّة الوجه لها المدخليّة في الإطاعة، بناءً على مسلك المتكلّمين[3].

وعلى أيّ حال، فإنّ العقل لا يرى لنيّة الوجه مدخليّة في حصول الإطاعة المعتبرة في العبادات التي هي عبارة عن الإتيان بالفعل بداعي الأمر، فلو كانت لها المدخليّة، فلا بُدَّ أن يكون ذلك بجعل وتصرّف شرعيّ، نظير اعتبار أصل نيّة القربة، وحيث إنّ ذلك من الأمور التي تعمّ بها البلوى، مع عدم ما يمنع من الإظهار، كان عدم الدليل دليل العدم، فيكون ذلك بمنزلة قيام الدليل الاجتهاديّ على عدم الاعتبار، ولو سلّم ومنع من كونه من قبيل عدم الدليل دليل العدم، فلا أقلّ من الشكّ في اعتباره، فيكون مجرى للبراءة الشرعيّة، كما لو شكّ في أصل اعتبار نيّة التقرّب.

وحيث قد ظهر لك عدم لزوم نيّة الوجه يتّضح لك أنّه لا مانع من

---

١. يُنظر: تذكرة الفقهاء: ١٠١/٣.

٢. يُنظر: مفاتيح الأُصول: ١٣٠، ومشارق الشموس في شرح الدروس: ١٧/٢، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاريّ): ٢٧/٢.

٣. يُنظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٥٦، وما بعدها، والاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد: ١٠٩، واللوامع الإلهيّة في المباحث الكلاميّة: ٤٣٣

حسن الاحتياط في هذا القسم حتّى مع التمكّن من تحصيل العلم، سواء كان مجرى البراءة كما لو كانت الشبهة موضوعيّة، أو كانت حكميّة، لكنّها بعد الفحص، أو لم تكن مجرى للبراءة، كما لو كانت الشبهة حكميّة قبل الفحص؛ إذ المانع المتصوّر في هذا القسم منحصر باحتمال نيّة الوجه، وقد عرفت[1] عدم اعتباره.

وإن كان التردّد بين الوجوب وعدمه، كما لو تردّد في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وعدم وجوبه، وكما لو تردّد في جزئيّة شيء للصلاة وعدم الجزئيّة أصلاً، فإن كان مجرى للبراءة لم يكن إشكال في صحّة الاحتياط فيه ولو مع التمكّن من تحصيل العلم التفصيليّ، ولا مجال لنيّة الوجه هنا، وإنّما الإشكال فيه من جهة الجزم بالنيّة، وحيث إنّ أصل التكليف ليس بمنجّز فلا مانع من حسن الاحتياط فيه ولو بهذا المقدار.

وإن لم يكن مجرى للبراءة، بل كان مجرى الاحتياط من جهة كونه شبهة حكميّة قبل الفحص، فيمكن أن يُقال بحسن الاحتياط فيه، فإنّ التكليف الواقعيّ وإن كان منجّزاً لو كان موجوداً، إلّا أنّ لزوم الجري على طبقه لمّا كان احتياطيّاً؛ لعدم إحرازه بالعلم، أو ما يقوم مقامه، صحّ أن يكتفى فيه بالإطاعة الاحتماليّة حتّى مع التمكّن من الإطاعة التفصيليّة.

وبعبارة أُخرى لمّا لم يكن تنجّزه بالعلم، بل كان بالاحتمال كانت الإطاعة الاحتماليّة كافية فيه.

هذا كلّه فيما لو لم يكن الاحتياط متوقّفاً على التكرار، فإن كان متوقّفاً عليه، كما في مورد العلم الإجماليّ في الشبهات الحكميّة أو الموضوعيّة،

---

١. ينظر: صفحة (٢٠٢) من هذا الجزء

فحيث إنّ التكليف الواقعيّ كان معلوماً فيه، وكان مقتضى ذلك التكليف المعلوم هو انبعاث العبد عن نفسه، على وجه يكون المحرّك لإرادة العبد هو نفس إرادة المولى، لم يحكم العقل إلّا بحسن الإطاعة التفصيليّة، ولا يتنزّل إلى الإطاعة الاحتماليّة إلّا بعد تعذّر الإطاعة التفصيليّة، والغرض من اعتبار الإطاعة التفصيليّة أن تكون حاصله عند نفس الفعل، فلا أثر لحصولها بعد الإتيان بكلا الطرفين، كما أنّه لا أثر لحركة العبد عن تلك الإرادة المعلومة تفصيلاً إلى فعل كلّ من الطرفين، فإنّ ذلك غير نافع ما لم تكن عند الفعل إطاعة تفصيليّة، والمفروض أنّها عند ذاك لا تكون إلّا إطاعة احتماليّة.

ومن هذا التقريب يظهر لك أنّه لا يجوز الركون إلى الإطاعة الاحتماليّة في مورد العلم الإجماليّ بالتكليف مع التمكّن من تحصيل الإطاعة التفصيليّة.

ولو أغضي النظر عن هذا التقريب، فلا أقلّ من الشكّ في مدخليّته في الإطاعة؛ إذ ليس هو ممّا يجزم العقل بعدم مدخليّته فيها كنيّة الوجه، بل هو إمّا أن يحصل القطع بمدخليّته مع التمكّن منه، ولا أقلّ من الشكّ في مدخليّته فيها، وحينئذٍ فمع عدمه مع التمكّن منه يحصل الشكّ في تحقّقها ومقتضاه الاحتياط، لكونه من قبيل الشكّ في المحصّل*.

ثمّ إنّ الظاهر أنّه لو تردّد الأمر في العلم الإجماليّ بين وجوب أحد الطرفين واستحباب الآخر، أو العكس، كانت الإطاعة التفصيليّة حاصله في كلّ واحدٍ من الطرفين؛ للعلم بتعلّق الطلب به، وإنّما حصل التردّد في وجوبه

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّه يمكن تأتّي هذا التقريب بعينه فيما لم يتوقّف على التكرار، وكان التكليف منجّزاً، لكونه قبل الفحص، كما أفاده (دام ظلّه) عند الكلام على الاحتياط من تنبيهات البراءة فراجع، وسيأتي عدوله عنه في صفحة (٤٦).

واستحبابه، فأقصى ما فيه أن يكون فاقداً لنيّة الوجه، وقد عرفت[1] عدم لزومها.

وتوضيح[2] ما تقدّم يحتاج إلى ذكر مقدّمتين:

الأولى: أنّ ما يكون مورداً للشكّ إمّا أن يكون من الأمور العقليّة الصرفة التي لا تنالها يد التصرّف الشرعيّ لا جعلاً ابتدائيّاً، ولا إمضاءً، ولا رفعاً، سواء كان ذلك الرفع بدليل عامّ مثل «حديث الرفع»[3]، أو كان بدليل خاصّ بالمورد، وذلك مثل «حجّيّة القطع»، وإمّا أن يكون مورد الشكّ من الأمور المجعولة للشارع، إمّا ابتداءً، أو إمضاءً*، وهذا يجري فيه الرفع الشرعيّ، سواء كان بدليل عامّ مثل «حديث الرفع»، أو بدليل خاصّ بالمورد.

وإمّا أن يكون متوسّطاً بين الأمرين، بأن كان ذلك المشكوك من الأمور العقليّة القابلة للرفع، لكنّ لا بالدليل العامّ، بل بالدليل الخاصّ بالمورد، وذلك مثل ما نحن فيه ممّا يشكّ في اعتباره في الطاعة عقلاً ككونها إطاعة تفصيليّة عند التمكّن منها، فإنّ الإطاعة** بنفس مفهومها من الأمور العقليّة،

---

* **قلتُ:** في عدّ المجعولات الإمضائيّة ممّا يدخله «حديث الرفع» تأمّل، حيث إنّها على الظاهر منحصرة في الوضعيّات، وقد قرّر في محلّه عدم جريان «حديث الرفع» فيها.

نعم، لو فرض أنّ بعض المجعولات الإمضائيّة كان من قبيل الأحكام التكليفيّة كان «حديث الرفع» جارياً فيه، إلّا أنّه على الظاهر فرض غير واقع، فتأمّل.

** **قلتُ:** السرّ في ذلك أنّ هذا القسم الثالث يكون الشكّ فيه من قبيل

---

١. يُنظر: صفحة (٢٠٤) من هذا الجزء.

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٩ جمادى الأولى، ١٣٤٨هـ).

٣. يُنظر: كتاب الخصال: ٤١٧/٢، باب التسعة، ح٩.

فإذا دلّ الدليل الشرعيّ على اعتبارها في المأمور به، وحصل الشكّ في اعتبار كونها تفصيليّة عند التمكّن من ذلك، كان المرجع في ذلك هو الاحتياط؛ للشكّ في تحقّقها بدونه ما لم يرد دليل بالخصوص يدلّ على عدم اعتبارها والاكتفاء بالإطاعة الاحتمالية ولو عند التمكّن من الإطاعة التفصيليّة، ولا ينفع في الحكم بعدم اعتبارها ورود الدليل العامّ، مثل «حديث الرفع»* .

وهذا بخلاف قصد الوجه، فإنّه على تقدير اعتباره في الطاعة فإنّما يكون معتبراً بتصرّف شرعيّ زائد على أصل اعتبار الطاعة؛ لما عرفت من حكم العقل بعدم اعتبارها ومدخليّتها في تحقّق الطاعة، وحينئذٍ ففي مورد الشكّ في اعتبارها يكون المرجع في عدم اعتبارها هو الدليل العامّ مثل «حديث الرفع»، ولا يتوقّف الحكم بعدم اعتبارها على ورود دليل بالخصوص.

ومن ذلك يعرف الحال في المقدّمة الثانية، وحاصلها الفرق بين صورة الشكّ في نيّة الوجه، فإنّ المرجع فيه هو «حديث الرفع»، وبين صورة الشكّ في اعتبار الإطاعة التفصيليّة عند التمكّن منها، فإنّ المرجع فيه هو الاحتياط.

الشكّ في المحقّق والمحصّل، وفي مثله لا يجري حديث الرفع كما هو واضح، لكنّ لا مانع من ورود دليل بالخصوص يدلّ على عدم الاعتبار، ويكون محصّل ذلك الدليل هو التصرّف في الموضوع، وأنّه يتحقّق ويحصّل بالفاقد لذلك المشكوك، فتأمّل.

لكنّه (دام ظلّه) أفاد ما محصّله: أنّ عدم جريان حديث الرفع، فيما نحن فيه ليس من جهة كونه من قبيل الشكّ في المحصّل، بل من جهة أنّ المورد ليس قابلاً للرفع إلّا باعتبار اللازم العقليّ، فيكون الأصل حينئذٍ مثبتاً، فتأمّل

* **قلتُ**[1]: لا يخفى أنّ الطاعة التي يحكم بها العقل إنّما هي مجرّد الموافقة

---

١. أرجَ المقرّرﷺ هذا المقطع من قوله: «قلت: » إلى قوله: «الاعتماد عليه» ملحقًا بمباحث القطع السبت: (١٦ ربيع الأوّل، ١٣٥٨هـ).

لما أراده المولّى، ولزوم الخروج عن عهدته بأي نحوٍ كان وهي القدر المشترك بين الواجبات التوصّليّة والواجبات العباديّة.

أمّا الطاعة التي حكم بها الشرع في خصوص العبادات، فهي أمر زائد على ذلك، وهي عبارة عن الإتيان بالمأمور به بداعي أمره، وليست هذه الطاعة هي المشتركة بين التوصّليّات والعبادات التي هي مورد حكم العقل بحسنها ولزومها والمنع عن ضدّها الذي هو العصيان.

وبعبارة أُخرى: إنَّ الطاعة التي هي مورد حكم العقل، والتي هي قدر مشترك بين التوصّليّات والعبادات هي الطاعة بالمعنى الأعمّ في قبال المعصية التي هي عبارة عن عدم موافقة الأمر، فتكون الطاعة المذكورة عبارة عن مجرّد الموافقة، وأمّا الطاعة التي اعتبرها الشارع في العبادات بطريقة متمّم الجعل فهي الطاعة بالمعنى الأخصّ، وهي عبارة عن كون المأمور به مقيّداً بالإتيان به بداعي أمره، وهي أخصّ من الأولى.

والذي يظهر منه ﷺ في هذا المقام أنَّ الطاعة التي يحكم بها العقل هي هذه الطاعة التي ألزم بها الشارع في باب العبادات -أعني الإتيان بالمأمور به بداعي أمره- وعليه فلا يكون فرق بين الطاعة في باب التوصّليّات وبينها في باب العبادات، وهي في الجميع عبارة عن الإتيان بالمأمور به بداعي أمره.

وهذه هي التي يحكم بها العقل في الجميع غير أنَّه في باب العبادات اعتبرها الشارع زيادة على حكم العقل، ولا يخفى أنَّ لازم ذلك أنَّ الطاعة بهذا المعنى لازمة في البابين، غايته أنَّ التوصّليّات يسقط أمرها بدون الإتيان به بقصد الطاعة.

ومن الواضح أنَّه بعد فرض أنَّ العقل حاكم بلزوم الإتيان بالمتعلّق بداعي أمره لا يمكننا الحكم بالسقوط بالإتيان به بغير هذا الداعي إلّا بدليل يدلّ عليه، وحينئذٍ فيكون هذا مخالفاً لما أفاده ﷺ في باب التعبّديّ والتوصّليّ من أصالة التوصّل استناداً إلى «حديث الرفع»[1]، فإنَّ النتيجة المأخوذة ممّا أفاده ﷺ هنا بناءً على التقريب المزبور، هي أنَّ العقل حاكم بحسن الإطاعة مع قطع النظر

١. يُنظر: صفحة (٢٠٧) من هذا الجزء.

عن الحكم الشرعيّ بها، فلا بُدَّ أن نقول: إنّ السقوط بدونها محتاج إلى الدليل الشرعيّ، وحيث إنَّ المبنى في ذلك الباب -أعني باب التعبّديّ والتوصّليّ- هو أنَّ الأمر لا يقتضي بحكم العقل أزيد من الإتيان بمتعلّقه بأيّ داعٍ كان وأنَّ التعبّديّة -وهي إتيانه بداعي أمره- لا تكون معتبرة إلّا بدليل شرعيّ نعتبر عنه بمتمّم الجعل، وأنّه عند الشكّ في التعبّديّة بهذا المعنى يكون المرجع هو البراءة.

تعرف هنا أنّه بعد قيام الدليل المذكور على التعبّديّة -التي هي عبارة عن الإتيان بالفعل بداعي أمره المتعلّق به- لو حصل الشكّ في اعتبار أمر زائد على ذلك، مثل «قصد الوجه»، ومثل «كون الإطاعة تفصيليّة» ولو في مورد التمكّن منها يكون المرجع في ذلك كلّه هو البراءة؛ إذ لا إشكال حينئذٍ في أنَّ ذلك أمر زائد على أصل الإتيان بالفعل بداعي أمره، غايته أنَّ صورة الشكّ في قصد الوجه يكون من قبيل الشكّ في الجزئيّة، وفي صورة الشكّ في اعتبار الإطاعة التفصيليّة يكون من قبيل الشكّ في الشرطيّة.

وما أفاده ﷺ من رجوع الشكّ في هذا الأخير إلى دوران الأمر بين التخيير والتعيين، وأنَّ الأصل في ذلك هو الاشتغال محلّ تأمّل و إشكال؛ لأنَّ ذلك إنَّما هو في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعيّ، كما لو علم بوجوب الإطعام وشكّ في كون الصيام عدلاً له، لكن من قبيل الشكّ في المسقط بناءً على ما حقّق في محلّه من أنَّ أحد الواجبين المخيّر بينهما شرعاً يكون مسقطاً للآخر، لا أنَّ وجوب كلّ منهما مشروط بعدم الآخر، و إلّا لكان المرجع عند وجود أحدهما هو البراءة من الآخر.

نعم، بعد فرض كون كلّ منهما مسبوقاً بالعدم يكون المرجع عند وجود أحدهما هو استصحاب وجوب الآخر.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنَّ هذا الاستصحاب ممنوع؛ لكونه من قبيل الشكّ في بقاء الموضوع، هذا كلّه بعد إذا[1] لم يكن في البين إطلاق لفظيّ يزيل احتمال كون الوجوب مشروطاً.

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (أن).

وعلى أيّ حال، فإنّ ما نحن فيه ليس من هذا القبيل، بل هو -كما عرفت- من قبيل الشكّ في الشرطيّة، للشكّ في أنّ الطاعة التي اعتبرها الشارع في المأمور به والتي أمر بها في كيفيّة الامتثال بطريق متمم الجعل، هل هي مقيّدة ولو في صورة التمكّن بالإطاعة التفصيليّة، بحيث يكون الإتيان بالفعل بداعي أمره الذي هو قيد في الواجب مقيّداً، بأن يكون ذلك عن العلم التفصيليّ أو ما هو بمنزلته، أو أنّ ذلك الذي أمر به بطريقة متمم الجعل هو مجرّد الإتيان به بداعي أمره المتحقّق في صورة الإتيان به من باب الاحتياط، حيث إنّه لو أتى المكلّف بالفعل بداعي أمره المحتمل لو صادف ذلك الاحتمال للواقع يكون إتيانه بداعي أمره الواقعيّ.

وما أفيد من أنّه لا يكون الإتيان به في ذلك الحال -أعني حال الاحتمال- إلّا بداعي الاحتمال لا بداعي أمره الواقعيّ، لا يخفى ما فيه؛ لما عرفت من أنّه لا يكون إتيانه إلّا بداعي أمره الواقعيّ لو صادف، غايته أنّ ذلك الأمر الواقعي كان داعياً ومحرّكاً في صورة احتماله، كما أنّه يكون محرّكاً بنفسه في صورة العلم به، لا أنّ العلم يكون هو المحرّك.

وبالجملة: إنّ جميع الدواعي تكون محرّكة بنفسها، غايته أنّها تارةً تكون محرّكة في ظرف العلم بها، وأخرى في ظرف احتمالها، وحقيقة المحرّك وإن كان هو الوجود العلميّ والوجود الاحتماليّ، إلّا أنّ كلاً من الوجود العلميّ والوجود الاحتماليّ لمّا لم يكن منظوراً إليه استقلالاً، وكان النظر إلى نفس المعلوم والمحتمل، صحّ لنا أن نقول: إنّ المحرّك هو الوجود الواقعيّ والمطلوب في باب الطاعة ليس إلّا هذا الذي يراه العالم والمحتمل من كون تحرّكه عن الواقع، وهو متحقّق في كلا صورتي العلم والجهل، فيكون اشتراط كون التحرّك عن الواقع المعلوم محتاجاً إلى عناية زائدة، وأصالة البراءة قاضية بعدم اعتباره، مضافاً إلى أنّه يتأتّى فيه ما تأتّى في قصد الوجه من أنّ عدم الدليل دليل العدم.

ثمّ لا يخفى أنّا لو قلنا: إنّ المحرّك في صورة الاحتمال هو نفس الاحتمال، بحيث إنّه لو صادف الواقع لم يكن متحرّكاً عن ذلك الأمر الواقعيّ -كما أفيد[1]-

١. يُنظر: صفحة (٢١١) من هذا الجزء.

لانسدّ علينا باب الاحتياط في العبادات بالمرّة حتّى في المستحبّات فضلاً عن الواجبات، سواء كانت في مورد التنجّز أو في مورد عدمه، بل ينسدّ علينا باب الاحتياط حتّى في مورد عدم التمكّن من الإطاعة التفصيليّة.

هذا كلّه على تقديركون ما أخذه الشارع قيداً في العبادات أمراً زائداً على الطاعة التي يحكم بها العقل التي هي مجرّد الموافقة والتي هي قدر مشترك بين الواجبات التوصّليّة والعباديّة، وأنّ العقل لا يحكم إلّا بمجرّد الموافقة بأيّ داعٍ كان.

ثمّ لو سلّمنا أنّ الطاعة التي يحكم العقل بحسنها هي الإتيان بداعي الأمر -أعني الانبعاث عن الأمر- غايته أنّ هذه التي حكم العقل بحسنها لا دليل على اعتبارها قيداً في المأمور به، فيكون مقتضى القاعدة هو الاكتفاء بمجرّد حصول المأمور به بأيّ داعٍ كان، بمعنى أنّ مجرّد حكم العقل بحسن الإتيان بالمأمور به بداعي أمره لا يكون دليلاً على تقيّده بذلك، على وجه لو أتى به بداعٍ آخر لم يكن كافياً في سقوطه، بل يكون مقتضى القاعدة هو سقوط الأمر بمجرّد الموافقة، وان كانت بداعٍ آخر غير الأمر المتعلّق به.

غايته أنّه كان مجرّداً عن ذلك الذي حكم العقل بحسنه، فلا نحكم بكون ذلك الذي حكم العقل بحسنه قيداً في المأمور به إلّا بدليل شرعيّ نعتبر عنه بمتمّم الجعل كما في العبادات، فلا يتوجّه عليه الإشكال السابق، وهو أنّ لازمه أن يكون الأصل في الواجبات هو التوصّليّة.

لكنّ هذا كلّه لو سلّمناه لم يكن موجباً لرجوع ما نحن فيه إلى أصالة الاشتغال؛ لأنّ المفروض أنّ الشرع إنّما حكم بلزوم الإتيان بهذا الفعل بداعي أمره، غايته أنّ ذلك الذي حكم به الشارع كان حسناً بحكم العقل، وذلك لا يقتضي كون المرجع عند الشكّ في كيفيّته هو أصالة الاشتغال، بل يكون المرجع فيه هو البراءة كما ذكرناه في الوجه السابق.

نعم، لو كان ما صدر عن الشارع هو الحكم بلزوم الإتيان بذلك الفعل على النحو الذي حكم العقل بحسنه.

و إن شئت فقل: إنّ الطاعة التي حكم العقل بحسنها هي التي أمر الشارع

بها بأن جعلها قيداً في الفعل المأمور به، فعلى هذا التقدير لو قلنا: إنَّ العقل لا يفرق في حكمه بالحسن المذكور بين الإطاعة التفصيليّة والإطاعة الاحتماليّة ولو في مورد التمكّن من الإطاعة التفصيليّة، وأنَّ ملاك حكمه بالحسن هو مجرّد الانبعاث عن الأمر كما هو غير بعيد، فلا ينبغي الريب في صحّة الاحتياط ولو مع التمكّن من الاجتهاد أو التقليد، أمّا الجزم بأن مورد حكمه بالحسن في صورة التمكّن هو خصوص الانبعاث عن الأمر المعلوم، وأنّه في صورة عدم التمكّن من ذلك يحكم بحسن الانبعاث عن الأمر المحتمل، كما أنّه في صورة كون الشبهة غير منجّزة يحكم -أيضًا- بحسن الانبعاث عن الأمر المحتمل حتّى مع التمكّن من تحصيل الإطاعة التفصيليّة كما في الشبهة الوجوبيّة البدويّة الموضوعيّة، وأنّه في صورة كون المحتمل هو الحكم الاستحبابيّ يحكم بحسن الانبعاث على الأمر المحتمل مطلقاً، وأنَّ الحكم الشرعيّ بالتقييد تابع لحكم العقل بحسن ذلك، فهذه وتفاصيل لم أتوفّق للتصديق بها.

وعلى أيّ حال، فإنَّ الغرض أنّه على هذا التقدير -أعني كون الشارع قد أمرنا في باب العبادات- بأن نأتي بها بعنوان الطاعة التي حكم العقل بحسنها، بحيث كان المأمور به بالتقييد المزبور هو عنوان الطاعة التي كان العقل قد استحسنها، فيكون المأمور به شرعاً في التقييد المزبور هو الإتيان بها حسنة لدى العقل.

وبعبارة أُخرى يكون القيد الشرعيّ هو الحسن العقليّ، فعلى هذا التقدير لو شكّ العقل في حسن الطاعة الاحتماليّة في مورد التمكّن من الإطاعة التفصيليّة بناءً على تطرّق الشكّ في الأحكام العقليّة، ينبغي الجزم بعدم صحّة العبادة في الصورة المفروضة؛ لأنَّ القيد هو الحسن العقليّ، والمفروض عدمه؛ لأنَّ المفروض أنَّ العقل لم يحكم بحسن هذه الإطاعة، ولو سلّم عدم حصول الجزم بالفساد فلا أقلّ من كونه من قبيل الشكّ في المحقّق، حيث إنَّ الإتيان بالفعل بداعي أمره المعلوم يكون محقّقاً لما قد اعتبره الشارع من الحسن العقليّ، ويكون الإتيان به بداعي أمره المحتمل من قبيل الشكّ في المحقّق للشكّ في كون ذلك الإتيان محقّقاً لما أخذه الشارع قيداً، وهو الحسن العقليّ.

وعلى أيّ حال، لا يكون المقام من قبيل دوران الأمر[١] بين التعيين والتخيير الراجع إلى مسألة الشكّ في المسقط.

ثمّ لا يخفى أنّ الظاهر هو أنّ القول بتقدّم الإطاعة التفصيليّة، وأنّ الإطاعة الاحتماليّة المعتبر عنها في لسان الفقهاء بالاحتياط في طول الإطاعة التفصيليّة -كما اختاره الأستاذ الأعظم ﷺ[٢]- ينبغي أن يكون أساسه هو هذا الذي حرّرناه من كون الأمر الشرعيّ الذي هو متمّم الجعل في باب العبادات متعلّقاً بما حكم العقل بحسنه، فتكون الإطاعة العقليّة التي حكم العقل بحسنها قيداً شرعيّاً في الفعل المأمور به.

لكنّ قد أشرنا إلى المنع من ذلك من جهتين أو جهات:

الجهة الأولى: ما ذكرناه[٣] من أنّ الشارع لم يأمر في باب العبادات[٤] إلّا بأن يُؤتى بها بداعي أمرها، وهذا المعنى -أعني الإتيان بالفعل بداعي أمره- ليس هو عين الطاعة التي حكم العقل بلزومها، فإنّ الطاعة التي حكم بها العقل وألزمنا بها ليست إلّا مجرّد الموافقة للأمر بأيّ داعٍ كان، وذلك هو القدر المشترك بين التوصّليّات والعبادات، وحينئذٍ يكون كلّ ما يحتمل اعتباره من كون الإطاعة تفصيليّة وغير ذلك أمراً زائداً على أصل ما أمر به الشارع من الإتيان بالفعل بداعي أمره، ويكون المرجع فيه هو البراءة.

الجهة الثانية: ما أشرنا إليه[٥] أيضاً من أنّا لو سلّمنا كون الطاعة التي حكم بها العقل هي عبارة عن ذلك الذي أمر به الشارع في باب العبادات وهو الإتيان بالفعل بداعي أمره، ودفعنا ما تقدّم[٦] من الإشكال على ذلك -أعني كونه مستلزماً لكون الأصل هو التعبّديّة- بأنّ نقول: إنّ مجرّد حكم العقل بحسن الإتيان بالفعل بداعي أمره لا يُوجب تقييد ذلك الفعل بالإتيان به بداعي أمره لم

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (الدوران).
٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٠٧/٢، وما بعدها، مطارح الأنظار: ٣٠٥/١.
٣. يُنظر: صفحة (٢٢٣) من هذا الجزء.
٤. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (الإطاعات).
٥. يُنظر: صفحة (٢٠٩) من هذا الجزء.
٦. يُنظر: صفحة (٢٠٩) من هذا الجزء.

يكن ذلك موجباً لكون الإطاعة الاحتماليّة في طول الإطاعة التفصيليّة، فإنّ الأمر الشرعيّ بالإتيان بالفعل بداعي أمره لمّا لم يكن مقيّداً بذلك الحسن العقليّ، بل أقصى ما حصل هو أنّ ما أمر به الشارع من الإتيان بداعي الأمر كان مورداً لحكم العقل بالحسن المزبور، وحينئذٍ فيتأتّى ما قدّمناه في الجهة الأولى[1] من أنّ ما عدا الإتيان بالفعل بداعي أمره يكون زائداً على أصل ما ثبت اعتباره شرعاً، فيكون المرجع فيه هو البراءة.

الجهة الثالثة: أنّا لو تنزّلنا وسلّمنا كون المأمور به في ذلك الأمر الذي هو متمّم الجعل عبارة عن نفس ما حكم العقل بحسنه، بحيث كانت الإطاعة العقليّة التي حكم العقل بحسنها هي متعلّق ذلك الأمر الشرعيّ، فيكون المدار في حصول المأمور به في الخارج على استحسان العقل له.

نقول: إنّا لا نسلّم أنّ العقل لا يستحسن الإطاعة الاحتماليّة في مورد التمكّن من الإطاعة التفصيليّة، بل إنّ العقل لا يفرّق في حكمه المذكور بين الإطاعتين، ولا يبعد أن نجعل الشاهد على عدم الفرق عند العقل بين الطاعتين ما هو مسلّم عنده ﷺ من حكم العقل بحسن الإطاعة الاحتماليّة في موارد الأحكام غير الإلزاميّة -كالمستحبّات- حتّى مع التمكّن من الإطاعة التفصيليّة، بل الأحكام الإلزاميّة[2] كالشبهة البدويّة الوجوبيّة إذا كانت موضوعيّة، فإنّ دعوى عدم استحسان العقل للإطاعة الاحتماليّة في خصوص الشبهات الإلزاميّة المنجّزة كما في موارد العلم الإجماليّ، وكما في الشبهة الوجوبيّة الحكميّة قبل الفحص، دون الشبهات الاستحبابيّة، ودون الشبهات الوجوبيّة البدويّة إذا كانت موضوعيّة -كما أفاده الأستاذ ﷺ[3]- محتاج إلى إقامة الدليل.

هذا على تقدير عدم انتهاء المسألة إلى الشكّ، وأمّا عند الانتهاء إلى ذلك، فقد عرفت تفصيل الكلام فيه[4] بما لا حاجة إلى إعادته.

---

١. يُنظر: صفحة (٢١٤) من هذا الجزء.

٢. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (إلزاميّة).

٣. يُنظر: صفحة (٢٠٩) من هذا الجزء.

٤. يُنظر: صفحة (٢١٠) من هذا الجزء.

ولا يخفى أنّه ﷺ قد اختلفت كلماته الشريفة في مسألة الشبهة البدويّة الوجوبيّة إذا كانت حكميّة قبل الفحص، ولكنّه أخيراً استقرّ رأيه الشريف على إلحاقها بالشبهات الوجوبيّة المقرونة بالعلم الإجماليّ في عدم صحّة الإطاعة الاحتماليّة فيها مع التمكّن من التفصيليّة.

أمّا الشبهة الاستحبابيّة، وكذلك الشبهة الوجوبيّة الموضوعيّة إذا كانت بدويّة، فالظاهر أنّه قد استقرّ رأيه الشريف على جواز الإطاعة الاحتماليّة فيها حتّى مع التمكّن من الإطاعة التفصيليّة، وإن كانت عبارته في الوسيلة[1] المطبوعة في سوريا ظاهرة في إلحاقها بما لا يجوز فيه ذلك، فإنّه ﷺ في مبحث النيّة من كتاب الصلاة بعد أن ذكر أنّ للنيّة ركنين: أحدهما: القصد إلى نفس العمل، والآخر: قصد التقرّب به (الذي هو عبارة عن الإتيان به بداعي أمره).

قال: «الخامسة: يعتبر في النيّة الجزم بها، وهو بالنسبة إلى ركنها الأوّل -وهو القصد إلى الفعل- عبارة عن تنجّز العزم على الإتيان به بجميع ما له دخل فيه بلا تردّد في شيء منه، ولا تعليق له لا وجوداً ولا عدماً على حالة دون أُخرى، و إلّا لم يكن ناوياً له» إلى أن قال: «وأمّا بالنسبة إلى ركنها الثاني وهو داعي التقرّب فالذي يعتبر فيه هو الجزم بمطلوبيّة العمل ومقربيّته على تقدير التمكّن منه، وعدم القناعة باحتمالها في العبادة إلّا بعد تعذّر الجزم بها على الأقوى»[2] انتهى.

وظاهره سقوط الإطاعة الاحتماليّة مع التمكّن من الإطاعة التفصيليّة مطلقاً، سواء كانت الشبهة إلزاميّة أو غير إلزاميّة، وحكميّة كانت أو موضوعيّة، وسواء كانت مقرونة بما يقتضي التنجّز كالعلم الإجماليّ والشبهة الحكميّة قبل الفحص، أو كانت غير مقرونة بذلك، لكنّ ذلك مخالف لجميع كتبه[3] ﷺ، وحواشيه على العروة[4]، فلاحظ الوسيلة طبع النجف من مباحث النية[5]، ومباحث التقليد[6].

---

١. يُنظر: وسيلة النجاة: ٣.

٢. المصدر نفسه: ٨٧.

٣. يُنظر: فوائد الأُصول: ٧٢/٣، وما بعدها.

٤. يُنظر: العروة الوثقى والتعليقات عليها: ١٢/١، مسألة: (٤).

٥. يُنظر: وسيلة النجاة: ١١٦.

٦. يُنظر: المصدر نفسه: ٤(د).

وعلى أيّ حال، نقول: إنّ ما أفاده ﷺ في هذه العبارة وغيرها من كون الإطاعة الاحتماليّة منافية للجزم بالنسبة إلى الركن الثاني من النيّة، وأنّ ذلك موجب لبطلانها كما لو لم يكن جارياً بالنسبة إلى ركنها الأوّل الذي هو أصل الفعل، الظاهر أنّه لا برهان عليه إلّا ما قدّمناه.

نعم، بالنسبة إلى الجزء الأوّل لو كانت النيّة وقصد إتمام العمل معلّقة على حصول شيء -كما مثّل به ﷺ في الوسيلة[1]- كان ذلك موجباً للبطلان؛ لعدم تحقّق النيّة منه.

وهذا بخلاف الركن الثاني، فإنّ التعليق فيه على تحقّق الأمر واقعاً -لو صادف وجود الأمر- لا يخرجه عن كونه منبعثاً عن نفس ذلك الأمر المفروض أنّه هو المطلوب بذلك الدليل الذي سمّيناه متمّم الجعل، فلا يحكم بفساد تلك العبادة.

وإن شئت قلت: إنّ القصد إلى نفس العمل -أعني القصد إلى إتمامه- لا بُدَّ من كونه متحقّقاً منجّزاً؛ لأنّه -أعني إتمام العمل- واقع تحت الإرادة، فإذا كانت الإرادة معلّقة على شيء لم يُعقل تحقّقها خارجاً إلّا عند حصول ما علّقت عليه.

وهذا بخلاف كون العمل بداعي أمره، فإنّه -أعني داعويّة الأمر- لا يكون تحت الإرادة كي يكون تعليقه على وجود الأمر تعليقاً للإرادة المتعلّقة بالعمل، بل هو واقع فوق الإرادة، بمعنى أنّ المكلّف يقصد الفعل، ويكون قصده له ناشئاً عن أمره، فإن كان أمره متحقّقاً عنده، بأن كان معلوماً لديه فلا إشكال، و إن كان محتملاً، كان احتمال الأمر كافياً في تحقّق القصد إلى الفعل خارجاً، وليس القصد إلى الفعل معلّقاً على وجود الأمر، و إلّا لم يتحقّق خارجاً، وقد تحقّق بالضرورة.

وبالجملة: إنّ موافقة الأمر وامتثاله ووجود الأمر في الواقع كلّها من قبيل الدواعي على تعلّق القصد بالعمل، وهذه الدواعي إنّما تُؤثر بوجودها الذهنيّ الذي هو طريق إلى ما في الخارج، فإن كانت معلومة كان الانبعاث عنها، و إن كانت محتملة واتّفق وجودها في الواقع كان الانبعاث عنها أيضاً على ما عرفت تفصيله.

---

١. يُنظر: المصدر نفسه: ٨٧.

و إن شئت قلت: ليس المقام من قبيل التعليق؛ لأنَّ المعلّق على وجود الأمر إن كان هو نفس القصد إلى الفعل و إرادته خارجاً، فهذا خلاف الضرورة؛ لأنَّه قد قصده وأراده وتحقّق ذلك منه، و إن كان المعلّق على وجود الأمر هو داعويّته والانبعاث عنه، بمعنى أنَّ المكلّف يقول: إنّي أنبعث عن الأمر إن كان موجوداً، فهذا جاري في كلّ داعٍ؛ لأنَّ الانبعاث عن الشيء يستدعي وجوده، فإنَّه لا يُوجب عدم تحقّق الانبعاث، بل يُوجب كون الانبعاث عنه.

فإنّك لو قلت: إنّي انبعث عن هذا الأمر لو كان زيد قائماً -مثلاً- كان ذلك عبارة أُخرى عن كون الباعث لك على الانبعاث هو الأمر المقرون بقيام زيد، فيكون القيام المذكور من قبيل جزء الداعي، فإذا قلت: إنّي انبعث عن الأمر بالدعاء -مثلاً- إن كان الأمر به موجوداً كان ذلك عبارة أُخرى عن كون الباعث لك على الدعاء هو نفس وجود الأمر، وليس ذلك شيئاً زائداً على كونه داعياً لك.

و إن شئت قلت: إنَّ جميع الدواعي تكون كذلك، بمعنى أنَّ وجودها يكون داعياً وباعثاً، والحاصل إنَّ الإتيان بالفعل بداعي أمره المحتمل ليس فيه تعليق أصلاً، فلا يكون في البين ما يُوجب إبطال العمل المذكور إلّا ما ذكرناه أخيراً من كون الطاعة العقليّة مأخوذةً في الأمر الشرعيّ المعتبر عنه بمتمّم الجعل على ما عرفت تفصيله[1].

وأمّا ما أفيد في بعض التقريرات[2] من المراتب الأربع للطاعة -أعني الطاعة التفصيليّة، والطاعة الإجماليّة، والطاعة الظنيّة، والطاعة الاحتماليّة- فالظاهر أنّها أجنبيّة عمّا نحن فيه من جواز الاحتياط في مورد التمكّن من تحصيل العلم، فإنَّ هذه المراتب إنّما هي مراتب الخروج عن عهدة التكليف ولو كان توصّليّاً، فلا مورد لها إلّا بعد إحراز التكليف، بخلاف الإطاعة التي محلّ الكلام في هذا المقام -أعني كفاية الإطاعة الاحتماليّة- فإنَّ موردها هو عدم إحراز التكليف بالعلم التفصيليّ مع فرض التمكّن من إحرازه.

والحاصل: إنَّ هذه المراتب هي مراتب الطاعة بالمعنى الأعمّ، ولأجل ذلك

---

١. يُنظر: صفحة (٢١٧) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: فوائد الأُصول: ٣/٤٠٠.

كانت الإجماليّة من جملة مراتبها، وكانت مقدّمة على الظنيّة والاحتماليّة، ولو كانت الطاعة المذكورة في هذه المراتب هي الطاعة الخاصّة بالعبادات لم يكن لذكر الإجماليّة في مراتبها وجه، فإنّ الطاعة في الإجماليّة لا تكون إلّا احتماليّة، فلا معنى لتقدّمها على الاحتماليّة، ولا على الظنيّة، بل لا معنى لذكر الظنيّة هنا كما هو واضح، فإنّ الظنّ الذي لا دليل عليه لا أثر له فيما نحن فيه ممّا تكون الإطاعة فيه تفصيليّة في قبال كونها طاعة احتماليّة، فإنّ ذلك لا يخرجه عن كون الطاعة فيه احتماليّة أيضاً.

نعم، العمدة فيما نحن فيه إنّما هو الكلام في الطاعة التفصيليّة في قبال الطاعة الاحتماليّة، ولا دخل للطاعة الإجماليّة والظنيّة فيما نحن فيه أصلاً، وهذا هو الذي جرى عليه في التقرير المذكور، لكنّ صدر كلامه -كما عرفت- يجعل عمدة الكلام في مقابلة الطاعة الإجماليّة بالطاعة التفصيليّة.

هذا كلّه في العمل بالاحتياط عند التمكّن من تحصيل العلم التفصيليّ الوجدانيّ، ويلحق بذلك العمل بالاحتياط في قبال التمكّن من تحصيل ما يقوم مقام العلم ممّا جعله الشارع حجّة من الأمارات والأُصول الإحرازيّة المثبتة للتكليف.

أمّا الظنّ المطلق الذي لم تثبت حجّيته إلّا بدليل الانسداد، فإن قلنا بالكشف كان حاله حال العلم التفصيليّ، فلو قلنا بتقدّم العلم التفصيليّ على الاحتياط كان اللازم هو تقدّم الظنّ المذكور على الاحتياط أيضاً -كما أفاده المحقّق القميّ ﷺ[1]- ولا يتوجّه عليه ما أفاده الشيخ ﷺ بقوله: والعجب ممّن يعمل بالظنّ من باب الانسداد، ومع ذلك يقول ببطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد[2]، فإنّ الظاهر أنّ مراد الشيخ ﷺ هو أنّ حجّية الظنّ بدليل الانسداد لمّا كانت متوقّفة على عدم وجوب الاحتياط كان مقتضاه هو تقدّم الاحتياط رتبة على الظنّ، وأنّه عند التمكّن من الاحتياط يكون هو المتعيّن[3].

---

١. يُنظر: القوانين المحكمة في الأُصول: ٤٤/١.

٢. يُنظر: فوائد الأُصول: ٧٣/١.

٣. يُنظر: المصدر نفسه: ٧٧/١.

وفيه: أنّ الاحتياط الذي أخذ بطلانه أو عدم وجوبه في مقدّمات دليل الانسداد ليس هو الاحتياط المختصّ بخصوص المسألة التي هي محلّ الابتلاء، بل هو الاحتياط الكلّيّ في جميع محتملات التكليف، ولم يثبت من مقدّمات الانسداد أنّ هذا الاحتياط الخاصّ مقدّم رتبة على العمل بالظنّ.

وحينئذٍ نقول: إنّه بعد أن ثبتت حجّيّة الظنّ على الكشف كان حاله حال الظنّ الخاصّ، وبناءً على تُقدّم الإطاعة التفصيليّة على الإطاعة الاحتماليّة التي هي بطريق الاحتياط يكون المتعيّن هو العمل بالظنّ.

نعم، هناك إشكال آخر أشار إليه الأستاذ ﷺ، و إلى جوابه، وحاصل ذلك الإشكال أنّ الظنّ الخاصّ يكون في عرض العلم، فيكون مقدّماً على الاحتياط، بخلاف الظنّ المطلق فإنّه في طول العلم، فيكون واقعاً في رتبة الاحتياط، فكيف تقولون إنّه تقدّم رتبةً على العمل بالاحتياط؟

وحاصل الجواب عن هذا الإشكال هو إنّ ملاك تقدّم الظنّ الخاصّ على الاحتياط هو أنّ الشارع تمم حجّيّته وكشفه، فكان علماً بجعل الشارع، فيكون مقدّماً على الاحتياط، وهذه الجهة بعينها موجودة في الظنّ المطلق بناءً على الكشف، ومجرّد أنّ حجّيّته معلّقة على عدم التمكّن من العلم لا يُوجب كونه في عرض الاحتياط، فيكون الحاصل أنّه عند التمكّن من العلم لا يجوز الركون إلى كلّ من الظنّ المطلق والاحتياط.

ولو لم يتمكّن من العلم، لكنّه تمكّن من الظنّ المطلق، وقد تمّت مقدّمات الانسداد على الكشف، فلا يجوز الركون إلى الاحتياط في المسألة، وحينئذٍ فينحصر جواز الاحتياط بما إذا لم يتمكّن من العلم ولا من الظنّ المطلق عند تماميّة مقدّمات الانسداد على الكشف.

وقد يقرّر الجواب عن الإشكال بأنّ المراد من انسداد باب العلم انسداده في معظم الأحكام لا في جميعها، ففي المورد الذي يمكن تحصيل العلم مع انسداد بابه في معظم الأحكام يكون الظنّ المستنتج حجّيّته من مقدّمات الانسداد بناءً على الكشف في عرض العلم، انتهى.

العود إلى أصل المسألة

إذا عرفت هاتين المقدّمتين، فنقول:

إنّ الشبهة في التكليف الإلزاميّ، إمّا أن يكون في مورد العلم به كما في مورد العلم الإجماليّ، وكما في مورد التردّد بين الأقلّ والأكثر، وإمّا أن لا يكون التكليف الإلزاميّ معلوماً، فإن كان الثاني، فإمّا أن تكون الشبهة المذكورة موجبة للتنجّز، وإمّا أن تكون غير موجبة للتنجّز، والأوّل هو ما إذا كانت الشبهة حكميّة وكانت قبل الفحص، والثاني هو ما إذا كانت موضوعيّة أو كانت حكميّة بعد الفحص *.

وفيه ما لا يخفى، فإنّ انفتاح باب العلم في مورد خاصّ ومسألة خاصّة وإن لم يُوجب سقوط مقدّمات الانسداد في معظم الأحكام، إلّا أنّ ذلك لا يُوجب حجّيّة الظنّ المطلق في خصوص ذلك المورد، بل الذي يكون حجّة في خصوص ذلك المورد هو العلم فقط، لغرض تمكنّه منه، فلا يعقل أن يكون الظنّ المستنتج حجّيّته بمقدّمات الانسداد في معظم الأحكام حجّة في ذلك المورد؛ كي يكون بناءً على الكشف حجّة في ذلك المورد، فتأمّل.

ثمّ لا يخفى أنّ القول بالكشف إنّما يترتّب على الإجماع أو الضرورة على عدم إهمال التكاليف، مضافاً إلى عدم وجوب الاحتياط أو عدم جوازه، وحينئذٍ نستكشف من ذلك أنّ في البين حجّة نجّزت التكليف، وتلك منحصرة بالظنّ؛ لأنّ الاحتمال لا يكون منجّزاً قطعاً.

ولا يخفى أنّه لا يمكن ذكر التفاصيل المذكورة في ذلك الباب التي هي الأساس في الفرق بين القول بالكشف والقول بالحكومة، والحاصل: أنّ ما ذكرناه فيما يتعلّق بحجّيّة الظنّ من باب دليل الانسداد لا يخلو عن غلق وإجمال، بل رُبّما كان مخالفاً لما نحقّقه هناك، فلا ينبغي الاعتماد عليه.

* **قلتُ**: لا يخفى أنّ الشبهة الحكميّة أو الموضوعيّة إذا كانت بعد الفحص كانت خارجة عن محلّ الكلام، لأنّ الغرض أنّ ذلك يكون مع عدم العثور على ما يدلّ على ثبوت الحكم، فيدخل في ما لا يمكن فيه الإطاعة التفصيليّة.

فإن كان الثاني، فإن كان الشكّ والتردّد بين الوجوب والإباحة، فلا ينبغي الإشكال فيه لا من جهة نيّة الوجه؛ لعدم التردّد بين الوجهين، ولا من جهة الإطاعة الاحتماليّة؛ لعدم كون التكليف منجّزاً كي يلزم بالاحتياط فيه فضلاً عن الاحتياط في كيفيّة إطاعته، وذلك واضح وإن كان التردّد بين الوجوب والاستحباب لم يكن الإشكال في حسن الاحتياط فيه من ناحية الجزم بالنيّة -أعني الإطاعة التفصيليّة- لحصولها معه، وإنّما الإشكال فيه من ناحية نيّة الوجه، وقد عرفت عدم اعتبارها، ولو سلّم جريان الاحتياط فيها، فإنّما يكون لازماً لو كانت الشبهة منجّزة.

والمفروض عدم كونها منجّزة، وإن كان الأوّل -أعني ما لو كانت الشبهة موجبة للتنجّز- فإن كان التردّد بين الوجوب والإباحة كان الإشكال فيه ممحضاً من جهة الجزم والإطاعة التفصيليّة، وإن كان التردّد بين الوجوب والاستحباب انضمّ إليه نيّة الوجه، لكنّ بعد البناء على عدم اعتبارها، ينحصر الإشكال في الصورتين من حيث الإطاعة التفصيليّة.

تحقّق الطاعة في مورد الامتثال الاحتماليّ

ونحن وإن ذكرنا بالأمس أنّه لا مانع من الاحتياط في ذلك حتّى مع التمكّن من الإطاعة التفصيليّة خلافاً لما ذكرناه في أواخر البراءة والاشتغال عند الكلام على حسن الاحتياط، إلّا أنّ الحقّ ما ذكرناه في ذلك المقام، فإنّ الشبهة قبل الفحص وإن كانت موجبة للفحص أو الاحتياط، إلّا أنّ ذلك لم يكن على نحو التخيير، بل على نحو الطوليّة، بمعنى إنّه لا يحكم العقل بالركون إلى الاحتياط إلّا بعد تعذّر الفحص، بل يكون العقل حاكماً بلزوم الفحص وتعيّنه وعدم جواز العمل بالاحتياط مع التمكّن من الفحص، فاللازم عليه أن يتفحّص، فإن وجد ما يدلّ على

ثبوت التكليف عمل به وكانت الإطاعة تفصيليّة، وإلّا كان التكليف غير منجّز وكان مجرى للبراءة.

وأمّا لو كانت الشبهة في مورد العلم بالتكليف الإلزاميّ، فإمّا أن يكون من قبيل التردّد بين الأقلّ والأكثر، وإمّا أن يكون من قبيل التردّد بين المتبائنين، فإن كان الأوّل لم يكن إشكال في جواز الركون إلى الاحتياط والإطاعة الاحتماليّة، حتّى مع التمكّن من الإطاعة التفصيليّة، سواء كان التردّد في الجزء بين الوجوب والاستحباب، أو كان بين الوجوب والإباحة.

أمّا الأوّل، فواضح؛ إذ ليس فيه إلّا إشكال نيّة الوجه، وهي لو سلّمنا اعتبارها، فإنّما هي بالنسبة إلى مجموع الفعل دون كلّ واحدٍ من أجزائه، وأمّا الثاني فلأنّه وإن لم يحصل الجزم فيه بالنسبة إلى الجزء، إلّا أنّ الإتيان بالمجموع بنيّة الجزم والإطاعة التفصيليّة كافٍ*.

فظهر[1] **لك**: أنّه لا مانع من الاحتياط في صورة التردّد بين الأقلّ والأكثر مع التمكّن من تحصيل العلم بالاجتهاد أو التقليد،

سواء كان التردّد بين وجوب الجزء أو استحبابه، أو كان التردّد بين الوجوب وعدمه، بل لو كان الجزء الذي هو مورد الشكّ مردّداً بين المتبائنين مثل «ما

---

* **قلتُ**: هذا فيما لو الشكّ[2] في وجوب الجزء قبل الفحص، وأمّا لو كان بعده فلا ينبغي الإشكال فيه؛ لأنّه حينئذٍ يكون داخلاً فيما لم يتمكّن فيه من الإطاعة التفصيليّة، مضافاً إلى أنّه يتأتّى فيه ما أفيد من عدم التنجّز بالنسبة ذلك[3] الجزء فضلاً عن لزوم الإطاعة التفصيليّة بالنسبة إليه.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٠ جمادى الأولى، ١٣٤٨هـ).

٢. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (شكّ).

٣. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (لذلك).

لو تردّد الأمر في القراءة بين لزوم الجهر أو لزوم الإخفات»، فإنّ الاحتياط فيه يكون بتكرار القراءة، ومع ذلك لا يكون هذا التكرار مانعاً من حصول الإطاعة التفصيليّة بالنسبة إلى المجموع المشتمل على ذلك الجزء المتكرّر.

وأمّا لو كان العلم بالتكليف من قبيل التردّد بين المتباينين كما في موارد الشبهة المحصورة، فلا يجوز فيه العمل بالاحتياط إلّا بعد تعذّر تحصيل العلم التفصيليّ؛ لمّا عرفت من كون الإطاعة الاحتماليّة في طول الإطاعة التفصيليّة لا من جهة كون التكرار عبثاً ونحوه، وإن اشتملت عليه عبارة الشيخ في الكتاب[1] إلّا أنّه من المعلوم من باقي عبائره أنّ ذلك التعبير غير خالٍ من التسامح.

والعمدة هو ما ذكرناه، وصرّح هو به من كون الإطاعة الاحتماليّة في طول الإطاعة التفصيليّة، فإنّ العبث ممنوع صغرى وكبرى.

أمّا الأوّل؛ فلأنّه غالباً لا يكون عبثاً، بل لأنّه يتحمّل الزحمة في العلم بما هو المكلّف به.

وأمّا الثاني؛ فلوضوح أنّ العبث عبارة عن تكلّف كلفة التكرار بلا مقتضي.

ومن الواضح أنّ ذلك لا يضرّ بالعبادة وبالإتيان بالمأمور به الواقعيّ المردّد بين الطرفين بقصد القربة والامتثال.

ثمّ إنّ[2] هذا كلّه بناءً على ما هو المختار من احتياج الأمر التعبّدي إلى أمرٍ ثانٍ يكون بالنسبة إلى الأمر الأوّل من قبيل متمّم الجعل، فإنّه بناءً عليه يكون الشكّ في أصل العباديّة مجرى للبراءة، وكذلك الشكّ في اعتبار

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ١/٧٣.

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١١ جمادى الأولى، ١٣٤٨هـ).

شيء زائد عليها شرعاً بعد الفراغ عن عدم مدخليّته فيها عقلاً، مثل «قصد الوجه»، فإنّه -أيضًا- يكون عند الشكّ في اعتباره شرعاً مجرى للبراءة.

نعم، لو شكّ في مدخليّة شيء في الإطاعة عقلاً كان المرجع فيه الاحتياط، كما لو حصل الشكّ في أنّ مثل «نيّة الجزم» وكون الإطاعة تفصيليّة عند التمكّن منها، هل يكون له المدخليّة في حسن الإطاعة عقلاً بعد الفراغ عن أصل اعتبارها شرعاً في المأموربه؟ فإنّ مثل هذا الشكّ لا يمكن الرجوع فيه إلى البراءة؛ لعدم الشكّ فيما جعله الشارع؛ إذ ليس المشكوك فيه هو الجعل الشرعيّ، بل المشكوك هو مدخليّة ذلك القيد عقلاً فيما أخذ في المأموربه شرعاً، فلا يكون مجرى للبراءة، بل يكون مجرى للاحتياط والاشتغال للشكّ في تحقّق الإطاعة بدونه.

نعم، يمكن للشارع أن يتصرّف في ذلك الأمر العقليّ الذي أخذه في المأموربه -أعني نفس الطاعة- بأن يقول لا أريد الطاعة العقليّة التي يحكم العقل بحسنها، بل اكتفى بما يكون فاقداً لذلك القيد المشكوك، وإن لم يكن الفاقد له ممّا يحكم العقل بحسنه.

ومن الواضح أنّ هذا التصرّف لا يتكفّله الدليل العامّ المتعرّض لرفع ما يكون جعله بيد الشارع، فلا يمكن جريانه في المورد ليحكم بعدم مدخليّة ذلك القيد المشكوك المدخليّة عقلاً في الطاعة؛ إذ إنّه على تقدير اعتباره إنّما يكون معتبراً بنظر العقل وحكمه، لا بالجعل الشرعيّ؛ كي يتأتّى فيه «حديث الرفع»[1].

نعم، الدليل الخاصّ يمكن أن يكون متكفّلاً لذلك التصرّف؛ إذ ليس

---

١. يُنظر: صفحة (٢٠٧) من هذا الجزء.

محصّل ذلك الدليل الخاصّ هو إلغاء ذلك القيد المشكوك عن المدخليّة في حكم العقل بحسن الإطاعة، بل يكون هذا الشكّ بحاله مع وجود ذلك الدليل الخاصّ، وإنّما أقصى ما فيه أن يكون ذلك الدليل الخاصّ مفيداً لاكتفاء الشارع بالإطاعة الفاقدة لذلك القيد، وإن لم يحكم العقل بحسنها، وحيث إنّه لم يُوجد لنا مثل هذا الدليل فلا محيص من الرجوع إلى الاحتياط.

وأمّا بناءً على أنّ التعبّديّة ناشئة من أخصّية الغرض -كما رُبّما يلوح من كلام الشيخ ﷺ[1]- فيكون الشكّ في هذه الصور الثلاث كلّها مجرى لأصالة الاحتياط والاشتغال، سواء كان الشكّ في أصل التعبّديّة، أو كان الشكّ في كيفيّة الإطاعة من جهة اعتبار القيد الفلانيّ أو عدمه، سواء كان ذلك القيد على تقدير اعتباره أمراً زائداً على أصل الإطاعة كما في نيّة الوجه، أو كان على تقدير اعتباره دخيلاً فيها كما في نيّة الجزم والإطاعة التفصيليّة عند التمكّن منها؛ لرجوع الشكّ في جميع هذه الصور إلى الشكّ في حصول الغرض الموجب للشكّ في الخروج عن العهدة، ولأجل ذلك احتاج ﷺ في نفي اعتبار نيّة الوجه إلى دعوى القطع بعدم مدخليّته في الغرض والإطاعة الناشئة عن أخصّية الغرض.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من تقدّم الإطاعة التفصيليّة عند التمكّن منها على الإطاعة في مورد التمكّن من العلم التفصيليّ بما هو الواجب واضح -كما عرفت فيما تقدّم- وأمّا لو لم يتمكّن إلّا من تحصيل الظنّ التفصيليّ، فالكلام فيه في مقامين:

المقام الأوّل: في تقديم الظنّ التفصيليّ إن كان خاصّاً على الاحتياط

الأوّل: فيما لو كان ذلك الظنّ التفصيليّ من الظنون الخاصّة، مثل «خبر الواحد» بناءً على حجّيّته بالخصوص، فهل يكون العمل به عند التمكّن

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ٣٠٥/١، وفرائد الأُصول: ٤٠٧/٢ وما بعدها.

منه مقدّماً على الاحتياط، أو أنّه يكون في عرضه، ويكون المكلّف مخيّراً في العمل بأيّهما شاء؟

ولا ينبغي الريب[1] في إلحاقه بالعلم الوجدانيّ في تقدّم العمل به على العمل بالاحتياط، فإنّه بناءً على ما هو المختار من كون الحجّيّة على نحو الطريقيّة، وأنّ المجعول هو حجّيّة الطريق يكون العمل به محصّلاً للعلم الوجدانيّ بفراغ الذمّة وحصول الامتثال، حيث إنّ القطع بالحجّيّة يكون موجباً للقطع بأنّ العمل بها مفرّغ للذمّة، ومحصّل للامتثال، فيكون حاله من هذه الجهة حال العلم الوجدانيّ في حكم العقل بتقدّم العمل على طبقه على العمل بالاحتياط والإطاعة الاحتماليّة؛ لأنّه مثله في حكومة العقل بتقدّم الإطاعة التفصيليّة على الإطاعة الاحتماليّة.

نعم، بعد الإتيان بما أدّت إليه الأمارة والعمل على طبقها لا مانع من الإتيان بالمحتمل الآخر بداعي احتمال كونه هو الواجب؛ لاحتمال خطأ تلك الأمارة، فإنّ الشارع بجعل الحجّيّة لها وإن ألغى هذا الاحتمال، إلّا أنّه إنّما ألغاه شرعاً لا وجداناً، بل يكون ذلك الاحتمال الوجدانيّ باقياً بحاله، وهو كافٍ في حسن الاحتياط.

وهل يجوز له أن يقدّم الإتيان بذلك المحتمل على الإتيان بما أدّت إليه الأمارة بأن يأتي أوّلاً بصلاة الظهر -مثلًا- ثمّ بعد الفراغ منه يأتي بما أدّت الأمارة إلى وجوبه، وهو صلاة الجمعة؟

الظاهر أنّه ليس له ذلك؛ لأنّ الأمارة قبل العمل بها مانعة من الجري على خلاف ما أدّت إليه، حيث إنّها إذا فرض كونها مؤدّية لوجوب صلاة الجمعة

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (ولا ريب).

كانت حاكمة بإلغاء احتمال كون الواجب هو صلاة الظهر، فمع عدم العمل بها لا يمكن الإتيان بغير ما أدّت إليه؛ لأنّ ذلك خلاف مقتضى حجّيّتها من إلغاء احتمال الخطأ فيها، ولأجل ذلك ترى الشيخ ﷺ في بعض موارد القصر والإتمام يحكم في حاشية النجاة بأنّ «الأحوط الجمع ويقدّم القصر»[1]، وترى سيّدنا الأستاذ ﷺ يعلّق على قوله: «ويقدّم القصر» قوله: «بل يقدّم الإتمام»[2] مع أنّ كلّاً منهما حاكم بلزوم الاحتياط بالجمع، فإنّ سرّ هذا الاختلاف هو أنّ الشيخ ﷺ قد ترجّح في نظره دليل القصر، ولكنّه لا يجب أن يفتي على طبقه، فيلزم بالاحتياط مع تقدّم القصر، لكونه هو الذي أدّت إليه الأمارة والدليل الاجتهاديّ في نظره، وسيّدنا الأستاذ ﷺ كان نظره في ذلك على العكس.

ومن ذلك يظهر لك إمكان معرفة الفتوى، وما يترجّح في نظر الفقيه وإن لم يصرّح به، بل احتاط بالجمع*.

---

* **قلتُ**: يمكن المناقشة فيما أفاده (دام ظلّه) في وجه لزوم تقديم ما أدّت إليه الأمارة، فإنّ مجرّد الحكم بإلغاء احتمال الخطأ فيها أو إلغاء احتمال وجوب غير ما أدّت إليه لا يكون مانعاً إلّا من الاقتصار على الإتيان بذلك الطرف الآخر، أمّا إذا كان من بنائه الإتيان بما أدّت إليه الأمارة، غاية الأمر أنّه يقدّم ذلك الطرف الآخر على الإتيان به، فلا يكون لزوم إلغاء خطأ الأمارة مانعاً منه، وإلّا لمنع من الإتيان بالطرف الآخر مطلقاً حتّى بعد الإتيان بما أدّت إليه الأمارة.

ومنه يظهر لك الحال فيما لو وجّهنا لزوم تقديم ما أدّت إليه بما تقدّم من تقدّم الإطاعة التفصيليّة على الإطاعة الاحتماليّة، فإنّ ذلك إنّما يكون مانعاً من الاقتصار على الإطاعة الاحتماليّة كما لو لم يحصل عنده الظنّ الخاصّ فعلاً، ولكنّه يتمكّن من تحصيله ولا يحصله، ويكتفي بالاحتياط والإتيان بكلا الطرفين.

---

١. حاشية نجاة العباد: ١٧٦.

٢. المصدر نفسه.

المقام الثاني في إشكال تقدّم الظنّ المطلق على الاحتياط

فيما لو كان ذلك الظنّ التفصيليّ من الظنّون المطلقة التي تكون حجّيّتها بدليل الانسداد لا بالدليل الخاصّ، فقد ذكر المحقّق القمّيّ[1] أنّه مقدّم على الإطاعة الاحتماليّة بالاحتياط، وأورد عليه الشيخ ﷺ[2]، بأنّ العمل بالظنّ إذا كان بدليل الانسداد المتوقّف تماميّته على بطلان الاحتياط لا بُدَّ أن يكون متأخّراً عن العمل بالاحتياط، وفي طوله، فلأجل ذلك قال ما محصله: والعجب ممّن يعمل بالظنّ من باب الانسداد ومع ذلك يقدّم الاجتهاد أو التقليد على العمل بالاحتياط، ويفتي ببطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد.

ولكنّ لا يخفى أنّ هذا الايراد إنّما يتوجّه على تقدير القول بالحكومة، فإنّ الظنّ إنّما يركن إليه حينئذٍ بعد بطلان الاحتياط *.

أمّا ما نحن فيه من البناء على الإطاعة التفصيليّة، ولكنّ غاية الأمر أنّه يقدّم الإطاعة الاحتمالية، فلا يكون ما تقدّم[3] من تقدّم الإطاعة التفصيليّة على الإطاعة الاحتماليّة مانعاً منه، فتأمّل.

* **قلتُ**: لا يخفى أنّ هذا إنّما يتمّ في الاحتياط الكلّيّ؛ لأنّ حجّيّة الظنّ على تقرير الحكومة تكون معلّقة على عدمه، أمّا الاحتياط الخاصّ بخصوص المورد من جهة العلم الإجماليّ المردّد بين المتبائنين أو من جهة كون المورد مورد قاعدة الاشتغال، فعلى الظاهر أنّه مقدّم على العمل بالظنّ، فإنّ ذلك الاحتياط يكون من قبيل الأصل المثبت للتكليف، وهو ممّا لا ريب في لزوم العمل على طبقه، وأنّ لزوم العمل على طبق الظنّ إنّما هو في غير مورده، فتأمّل.

---

١. يُنظر: القوانين المحكمة في الأُصول: ٤٢١/٢، و٣١٢/٤.

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢٥/١.

٣. يُنظر: صفحة (٢١٦) من هذا الجزء.

أمّا على القول بالكشف -كما هو مختار المحقّق القمّي ﷺ[١]- فلا يتوجّه الايراد المذكور، فإنّ حجّيّة الظنّ حينئذٍ، وإن كانت معلّقة على بطلان الاحتياط، إلّا أنّ الاحتياط المعلّق حجّيّة الظنّ على بطلانه ليس هو بذلك المعنى المعروف، بل بمعنى العمل على كلّ احتمال للتكليف، ويكون محصّل تعليق حجّيّة الظنّ على إبطاله هو أنّ الشارع لا يريد العمل على كلّ احتمال للتكليف، فلا يكون له دخل حينئذٍ بإبطال الاحتياط بالمعنى الذي هو محلّ كلامنا.

وبناءً على ذلك، فيكون حال الظنّ المستكشف حجّيّته بدليل الانسداد حال الظنّ الخاصّ الذي ثبت اعتباره بدليل خاصّ في كون العمل بالاحتياط في طوله، وأنّه لا يجوز العمل بالاحتياط، إلّا بعد تعذّر تحصيله.

وبالجملة: أنّه لا ريب في صحّة العمل بالاحتياط في هذه الصورة وإن كان متمكّناً من تحصيل الظنّ بما هو الواقع، بل يكون العمل به جائزاً حتّى مع وجود ذلك الظنّ وتحقّقه، فتأمّل.

والحاصل[٢]: أنّه سيأتي في محلّه -إن شاء الله تعالى- أنّ القول بحجّيّة الظنّ على الكشف مبني على تحقّق الإجماع على عدم إهمال التكليف، وعدم منجّزيّة مجرّد الاحتمال، وعن ذلك يستكشف أنّ الشارع جعل الظنّ حجّة شرعيّة عند انسداد باب العلم والعلميّ، فإذا فرضنا كونه حجّة شرعيّة كانت الإطاعة بالعمل على طبقه تفصيليّة، فتكون مقدّمة على الإطاعة

---

١. يُنظر: القوانين المحكمة في الأُصول: ٤٢٧/٢.

٢. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «الأربعاء: ١٢ جمادى الأولى، والسبت ١٥ منه كان تعطيلًا من جهة وفاة الصدّيقة عليها السلام، وكان الشروع الأحد: ١٦ جمادى الأولى، ١٣٤٨هـ».

الاحتماليّة الحاصلة بالاحتياط، ويكون حال الظنّ المطلق من هذه الجهة حال الظنّ الخاصّ في كون العمل به مقدّماً على العمل بالاحتياط.

لا يُقال: إنَّ عمدة البرهان الموجب لتقدّم العمل بالظنّ الخاصّ على العمل بالاحتياط، هو كون الظنّ الخاصّ في عرض العلم التفصيليّ، والعمل بالاحتياط في طول العمل بالعلم التفصيليّ، وما هو في عرض العلم التفصيليّ، لا يُعقل أن يكون واقعاً في مرتبة الاحتياط الذي هو في طوله[1].

ومن الواضح أنَّ هذا البرهان لا يتأتّى في الظنّ المطلق؛ لعدم كونه في عرض العلم التفصيليّ، بل هو في طوله، وهذا الإشكال جارٍ بعينه في التقليد؛ لكونه -أيضًا- في طول العلم التفصيليّ لا في عرضه.

لأنّا نقول: إنَّ ما ذكر من البرهان برهان صوريّ، وليس هو العمدة في تقدّم الظنّ الخاصّ على الاحتياط، بل العمدة فيه هو ما ذكرناه فيما تقدّم[2]، وحاصله أنّه بعد فرض حجّيّة ذلك الظنّ الخاصّ يكون محصّلاً للعلم التفصيليّ بفراغ الذمّة في العمل على طبقه، فيكون محصّلاً للإطاعة التفصيليّة التي قد عرفت[3] أنّها في نظر العقل مقدّمة على الإطاعة الاحتماليّة.

ومن الواضح جريان هذا المعنى في التقليد والظنّ المطلق بناءً على الكشف، لكون كلّ منهما حجّة شرعيّة، غاية الأمر أنَّ حجّيّتهما في طول العلم التفصيليّ، وذلك لا يخرجهما عن كونهما محقّقين للإطاعة التفصيليّة التي هي الملاك في التقدّم على الإطاعة الاحتماليّة الحاصلة بالاحتياط.

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٧٤/١.

٢. يُنظر: صفحة (٢٢٦) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (٢٢٧) من هذا الجزء.

المقام الثاني في إثبات التكليف بالعلم الإجماليّ

في ما يتعلّق بالعلم الإجماليّ ما يعود إلى البحث عن كونه موجباً لاشتغال الذمّة بالتكليف.

وتفصيل الكلام في ذلك يقع في مبحثين:

المبحث الأوّل: في حرمة المخالفة القطعيّة، والثاني: في وجوب الموافقة القطعيّة، والثاني راجع إلى مباحث البراءة، ولكنّ نتكلّم فيه في هذا المقام بما يناسب الحال.

أمّا المبحث الأوّل: -أعني حرمة المخالفة القطعيّة- فالذي ينبغي أوّلاً أنّ ينقّح أنّ الكلام فيه من هذه الجهة هل يكون مسألة أُصوليّة أو مسألة كلاميّة؟

وحاصل تحريرها أُصوليّة، هو أنّ مرتبة الحكم الظاهريّ هل تكون محفوظة مع العلم الإجماليّ أم لا؟

وحاصل تحريرها كلاميّة هو أنّ العقل هل يحكم بقبح المعصية الإجماليّة كما يحكم بقبح المعصية التفصيليّة، أم أنّه لا يحكم بذلك؟

وقد وقع الخلط بين هاتين الجهتين في كلمات جملة من المحقّقين المانعين من حرمة المخالفة القطعيّة، كالمحقّق الخوانساريّ[1] وغيره[2].

الوجه الكلاميّ لحرمة المخالفة القطعية الإجماليّة وعدمها

وكيف كان، فالذي ينبغي أن تحرّر المسألة بكلا الطريقين، ويجعل تحريرها كلاميّة مقدّمة لتحريرها أُصوليّة.

وحاصل الكلام في تحريرها كلاميّة هو أن يُقال: هل العقل كما يحكم بقبح المعصية التفصيليّة يحكم بقبح المعصية الإجماليّة؟

---

١. يُنظر: مشارق الشموس في شرح الدروس: ٢٦٧.

٢. يُنظر: القوانين المحكمة في الأصول: ٣٧/٢.

وبعبارة أُخرى: إنَّ العلم الذي قلنا إنَّه مأخوذ على نحو الموضوعيّة في الحكم العقلي بقبح المعصية، هل هو خصوص العلم التفصيليّ، أو الأعمّ منه ومن العلم الإجماليّ؟

وعمدة ما يُستدلّ به للوجه الأوّل هو أنَّ ما يحكم العقل بقبحه إنَّما هو المعصية المعلومة حين الإقدام عليها، بحيث إنَّه يتحقّق العلم بكونها معصية عند الاقدام عليها، أمّا لو لم يحصل العلم بها إلّا بعد الفراغ منها، فلا يحكم العقل بقبحها.

وبعبارة أُخرى: إنَّه في صورة العلم الإجماليّ لا يكون إقدام على ما يعلم أنَّه معصية، فلا يكون في البين ما يحكم العقل بقبحه؛ إذ ليس في البين إلّا الإقدام على ما يكون الفراغ منه محقّقاً للعلم بتحقّق المعصية، ومن الواضح أنَّ العقل لا يحكم بقبح ذلك، ولا بالمنع عنه.

وحاصل[1] الاستدلال: إنَّ كلّ واحدٍ من الطرفين عند ارتكابه لا يحصل العلم بأنَّ ارتكابه معصية، وإنَّما يحصل العلم بالمعصية عند الفراغ من كلّ منهما، ولكنّ لا يخفى ما في هذا الاستدلال من الوهن.

الحكم الأوّل قبح العقاب من دون بيان

وتوضيحه: إنَّ لنا في باب المعصية واستحقاق العقاب حكمين عقليّين:

الأوّل: قبح العقاب من دون بيان وملاك هذا الحكم هو عدم وصول التكليف إلى المكلّف، فإنَّه إنَّما يؤثّر في حقّ المكلّف، ويُوجب انبعاثه إلى امتثاله بوجوده العلميّ لا بوجوده الواقعيّ، فما دام لم يصل إليه التكليف، ولم يتحقّق في حقّه التنجّز بقيام الحجّة عليه إمّا بوجوده العلميّ ولو بواسطة الطريق المنجّز له، أو لا أقلّ من الإلزام بالاحتياط الشرعيّ -كما في موارده- أو

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٧ جمادى الأولى، ١٣٤٨هـ).

العقليّ -كما في الشبهة قبل الفحص- لم يعقل أن يكون مجرّد وجوده الواقعيّ مؤثّراً في حقّه، ويكون العقل حينئذٍ حاكماً بقبح العقاب على مخالفته، لكونه حينئذٍ عقاباً بلا بيان، ويكون المكلّف معذوراً في مخالفة ذلك التكليف؛ لأنَّ المولى هو الموجب لوقوعه في تلك المخالفة؛ إذ إنَّ عليه البيان وإقامة الحجّة، فما لم تقم الحجّة الشرعيّة أو العقليّة على المكلّف يكون المكلّف في المخالفة.

الحكم الثاني لزوم الإطاعة والمنع من المعصية

الحكم الثاني للعقل هو: حكمه بلزوم الإطاعة وحسنها، وبالمنع عن المعصية وقبحها، وذلك إنَّما يكون بعد البيان وقيام الحجّة على التكليف، كالعلم أو ما يقوم مقامه في تنجّز التكليف، بمعنى أنَّ الحكم العقليّ بقبح المعصية إنَّما يكون بعد أن يحصل ما هو وظيفة المولى من بيان التكليف، وقيام الحجّة عليه، وبعد أن يتحقّق في حقّ المكلّف الوجود العلميّ لذلك التكليف.

ومن الواضح أنَّ المكلّف إذا علم بأنَّ المولى قد وجّه إليه التكليف الإلزاميّ كان ذلك كافياً في حكم العقل بقبح مخالفته، سواء كان متعلّق ذلك التكليف معلوماً تفصيلاً كما لو علم أنّه مكلّف بصلاة العصر -مثلاً- أو كان متعلّقه مردّداً بين أفراد محصورة، سواء كان ذلك التردّد من قبيل الشبهة الحكميّة كما في التردّد في الواجب بين كونه هو صلاة الجمعة أو صلاة الظهر أو كان من قبيل الشبهة الموضوعيّة كما لو تردّد الخمر الذي علم بوجوده بين الإناءين.

وبالجملة: إنَّ العلم بالتكليف الإلزاميّ كافٍ في حكم العقل بقبح مخالفته، سواء كان جنس الإلزام معلوماً وتردّد بين كونه وجوب هذا أو حرمة ذاك، أو كان

نوعه معلوماً بأن علم أنّه قد توجّه إليه الوجوب أو توجّه إليه التحريم، ولكنّ حصل التردّد في متعلّقه على نحو الشبهة الحكميّة، أو على نحو الشبهة الموضوعيّة، فإنّ العقل حاكم في جميع هذه الصور بقبح المخالفة، والمنع منها قبل الإقدام على شيء من الأطراف.

والحاصل: إنّ ذلك التكليف الكلّيّ الذي هو القدر المشترك بين الطرفين معلوم بالتفصيل، وقد قامت عليه الحجّة وحصل في حقّ المكلّف وجوده العلميّ، فيكون منجّزاً في حقّ المكلّف ويحكم العقل بقبح مخالفته والمنع عنها في جميع الأحوال، سواء كان قبل الشروع في ارتكاب بعض الأطراف، أو بعد ارتكاب بعضها.

وبالجملة: إنّ التكليف في كلّ واحدٍ من الأطراف وإن كان مجهولاً، إلّا أنّ ذلك لا أثر له مع العلم بوجود التكليف الكلّيّ المشترك بينهما، بل يكون العقل حاكماً بقبح مخالفة ذلك التكليف الكلّيّ، وبالمنع عنها وباستحقاق العقاب عليها، وإن كان التكليف في كلّ واحدٍ من الأطراف مجهولاً؛ لأنّ أقصى ما فيه أن لا يكون ذلك محقّقاً ومقتضياً لتنجّز التكليف فيه، وهو لا ينافي اقتضاء التنجّز الآتي من قبل العلم، وباقتضائه فإنّ عدم المقتضي لا يزاحمه المقتضي.

فقد تلخّص لك: أنّ الحقّ في الجهة الكلاميّة لهذه المسألة هو عدم الفرق بين العلم التفصيليّ والعلم الإجماليّ في قبح مخالفة ذلك التكليف المعلوم والمنع من معصيته، بل إنّ العلم بالنسبة إلى ما تعلّق به من التكليف الكلّيّ -أعني القدر المشترك بين الطرفين- لا يكون إلّا تفصيليّاً، وإنّما حصل التردّد في متعلّق ذلك التكليف، وهو غير مؤثّر فيما حكم به من قبح المعصية والمنع عنها.

الوجه الأصوليّ لحرمة المخالفة القطعيّة الإجماليّة وعدمها

وأمّا الكلام في هذه المسألة من الوجهة الأُصوليّة، فقد عرفت[1] أنّ محصّله هو النزاع في قابليّة المورد للحكم الظاهريّ، وأنّ العلم الإجماليّ غير مانع من ذلك.

وبعبارة أُخرى: هل أنّ مرتبة الحكم الظاهريّ محفوظة مع العلم الإجماليّ، أو أنّها ليست محفوظة؟ وأقصى ما يمكن أن يُستدلّ به للقول بانحفاظ مرتبة الحكم الظاهريّ هو أن يُقال إنّ ذلك الحكم الظاهريّ لو كان منافياً لنفس التكليف المعلوم على وجه يكون جعله منافياً للتكليف المعلوم لم يعقل جعل ذلك الحكم الظاهريّ؛ لكونه مناقضاً للحكم المعلوم، وذلك كما لو تردّد الأمر بين كون الواجب هو صلاة الجمعة أو صلاة الظهر، وأردنا استصحاب عدم الوجوب الكلّيّ بما هو مفاد (ليس) التامّة، فإنّه يكون مناقضاً لما علمه من التكليف المردّد بينهما، وكما لو وقعت نجاسة في أحد الإناءين وأردنا أن نستصحب عدم وقوع النجاسة في البين بما هو مفاد (ليس) التامّة، فإنّ ذلك -أيضًا- يكون مناقضاً للحكم الواقعيّ، إلّا أنّ ذلك لا ربط له بما نحن بصدده؛ لأنّ محلّ كلامنا إنّما هو في إمكان جعل الحكم الظاهريّ بالنسبة إلى الأطراف.

ومن الواضح أنّ كلّ واحدٍ منها يكون التكليف فيه مشكوكاً، فيكون مورداً للأصل كسائر موارد الشكّ في التكليف، ومجرّد العلم بالتكليف الكلّيّ المشترك بينها[2] لا يكون موجباً لخروج كلّ واحدٍ منها عن كونه في حدّ نفسه مشكوكاً ومورداً للحكم الظاهريّ.

---

١. يُنظر: صفحة (٢٣٢) من هذا الجزء.

٢. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (بينهما).

وبالجملة: حيث كان العلم الإجماليّ مجتمعاً مع الجهل بالنسبة إلى كلّ واحدٍ من أطرافه، لم يكن مانعاً من جعل الحكم الظاهريّ بالنسبة إلى ما هو مورد الجهل، أعني كلّ واحدٍ من الأطراف.

والجواب: عن هذا الاستدلال أن يُقال: إنَّ العلم الإجماليّ و إن كان مجتمعاً مع الشكّ في كلّ واحدٍ من أطرافه، إلّا أنّه لا يمكن جريان الأصل في كلّ واحدٍ من تلك الأطراف؛ لأنَّ ذلك منافٍ لما علمه من التكليف بينها[1].

وتوضيح[2] **ذلك**: أنَّ محلّ الكلام إنّما هو في - إمكان جعل الحكم الظاهري بالنسبة إلى كلّ واحدٍ من أطراف العلم الإجماليّ بعد الفراغ عن حكم العقل بحرمة المخالفة القطعيّة، وذلك بإجراء الأصل في كلّ واحدٍ من الأطراف، أمّا جعل حكم واقعيّ في كلّ واحدٍ من تلك الأطراف على خلاف ذلك الحكم الواقعيّ المعلوم بالإجمال فلا ينبغي الإشكال فيه، فإنّه يكون بالنسبة إلى الحكم الواقعيّ من قبيل نتيجة التقييد، بحيث يكون ما يدلّ على ذلك الحكم الثانويّ مقيّداً لما دلّ على الحكم الأوّليّ بالعلم التفصيليّ.

غاية الأمر أنّه لا يكون تقييداً لحاظيّاً، بل يكون من قبيل نتيجة التقييد، كما ورد في باب جوائز السلطان[3] من إطلاق الحكم بجوازها -حتّى مع العلم الإجماليّ- بأنَّ ما في يده مشتمل على الحرام، ونظيره ما ورد في إرث من كان يأكل الربا[4]، وما ورد في الأخذ ممّن دأبه السرقة[5].

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (بينهما).

٢. أرجع المقرّر دام ظله هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٨ جمادى الأولى، ١٣٤٨هـ).

٣. يُنظر: تهذيب الأحكام: ١٣٢/٧، كتاب التجارات، ب ٩، ح٥٠.

٤. يُنظر: الكافي: ١٤٥/٥، كتاب المعيشة، باب الربا، ح٤.

٥. يُنظر: المصدر نفسه: ٢٢٨/٥، كتاب المعيشة، باب شراء السرقة والخيانة، ح١.

وقد تعرّضنا لهذه المسألة مفصّلاً في درس الفقه[1] عند التكلّم على جوائز السلطان، وقلنا: إنَّ الأخذ بتلك المطلقات يتوقّف على ثبوت العمل بها من الأصحاب.

وكيف كان، فإنّ هذه الصورة -أعني كون الحكم المجعول في الأطراف حكماً واقعيًّا- خارجة عمّا نحن بصدده من إمكان جعل الحكم الظاهريّ في أطراف العلم الإجماليّ، كما إنَّ العلم الإجماليّ المردّد بين المحذورين، كما لو تردّد الأمر بين وجوب شيء وحرمته -أيضًا- خارج عن محلّ الكلام؛ إذ لا يمكن جريان الأصل النافي -أعني البراءة- لكونه منافياً للعلم بوجود التكليف الإلزاميّ؛ ضرورة تنافي الحكم الظاهريّ بإباحة ذلك الشيء مع العلم بتعلّق التكليف الإلزاميّ به فعلاً أو تركاً.

وبالجملة: إنَّ محلّ الكلام إنَّما هو فيما لو كان في البين أصلان يجري أحدهما في أحد الطرفين، والآخر في الطرف الآخر، أمّا لو لم يكن في البين إلّا أصل واحد، وكان ذلك الأصل منافياً للعلم الإجماليّ، فلا ينبغي الإشكال في عدم جريانه كما في صورة تردّد الأمر بين المحذورين، وكما تقدّم[2] من الأصل النافي بما هو مفاد (ليس التامّة)، فإنَّ ذلك كلّه خارج عن محلّ الكلام في إمكان جعل الحكم الظاهريّ، بل إنَّ عدم إمكان جعله في أنَّ ذلك كلّه ممّا لا ينبغي الإشكال فيه، وحينئذٍ فينحصر ما هو محلّ الكلام -فيما عرفت- وهو ما لو كان الحكم المجعول حكماً ظاهريّاً، وكان ناشئاً عن الأُصول العمليّة الجارية في كلّ واحدٍ من طرفي العلم الإجماليّ، بحيث كان أحد الأصلين

---

١. يُنظر: منية الطالب في شرح المكاسب: ٧٧/١، وما بعدها.

٢. يُنظر: صفحة (٢٣٦) من هذا الجزء.

جارياً في أحد الطرفين، والأصل الآخر جارٍ في الطرف الآخر

تفصيل الصور المتصوّرة في المسألة

وتفصيل الكلام في هذا المقام هو أن يُقال: إنَّ الأصل الذي ينشأ عنه الحكم الظاهري، إمّا أن يكون من الأُصول الإحرازيّة المتكفّلة للتنزيل كالاستصحاب، وإمّا أن يكون من الأُصول غير الإحرازيّة، وكلّ منهما إمّا أنَّ يكون مثبتاً للتكليف، والعلم الإجماليّ كان متعلّقاً بنفي التكليف، أو يكون الأمر فيه بالعكس، بأن يكون الأصل نافياً للتكليف* ويكون العلم الإجماليّ متعلّقاً بثبوت التكليف، فتكون الصور أربعاً:

---

* **لايخفى**[1] أنَّ من يقول بحصر المانع من جريان الأُصول الإحرازيّة بالمخالفة القطعيّة، ويقول: إنّه لا مانع من اجتماعهما مع العلم بالخلاف في أحدهما، كما في الإناءين المعلوم تطهير أحدهما المسبوقين بالنجاسة، ماذا يقول في تعاقب الحالتين الطهارة والنجاسة مع الجهل بالتاريخ؟ وما هو الوجه عنده في سقوط كلّ من استصحابيّ الطهارة والنجاسة؟

في عدم جريان الأُصول عند مخالفة العلم الإجماليّ

ثمّ إنَّ شيخنا الأستاذ ﷺ القائل بالتساقط في الأُصول الإحرازيّة وإن لم يكن في البين مخالفة عمليّة، هل يقول بذلك في مثل «من علم بأنّه قد صدر منه إمّا الوضوء أو يطهر ثوبه النجس»، فهل بعد التساقط في كلّ من استصحاب الحدث الأصغر ونجاسة الثوب يرجع في الطرف الأوّل إلى قاعدة لزوم إحراز الشرط، وفي الثاني إلى قاعدة الطهارة؟ ينبغي في ذلك مراجعة ما حرّرناه في حواشي التقريرات المطبوعة في النجف صفحة (٢١) و(٢٢) في مباحث الاشتغال[2].

---

١. هذا الملحق من قوله: «لا يخفى» إلى قوله: «مباحث الاشتغال» أضافه المقرّر بعد وفاة أستاذه الميرزا محمّد حسين الغرويّ النائينيّ ﷺ، وجدته في الهامش من دون إحالة، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

٢. يُنظر: أُصول الفقه: ٣٦٣/٧، و٤٠١، و٤٢٥.

الصورة الأولى في كون الأصل إحرازيّاً

أمّا ما لو كان الأصل إحرازيّاً، سواء كان الأصل نافياً والعلم مثبتاً أو كان الأمر بالعكس، كما في الإناءين المعلومي النجاسة وطرأ التطهير على أحدهما غير المعيّن، وكما في الإناءين المعلومي الطهارة وطرأ التنجس على أحدهما، فلا ينبغي الإشكال في عدم إمكانه، فإنّ العلم الإجماليّ على خلاف ذلك الأصل يُوجب عدم إمكان جريانه في كلّ من الطرفين؛ لعدم إمكان إحراز النجاسة في كلٍّ منهما مع العلم بطهارة أحدهما.

وأقصى ما فيه أن يُقال: إنّ الأصل في ذلك لو كان واحداً، بحيث كان لنا أصل واحد حاكم بإحراز النجاسة في كلا الطرفين لكان ذلك ممتنعاً؛ لعدم إمكان الحكم بإحراز نجاستهما مع العلم الإجماليّ بطهارة أحدهما.

الصورة الثانية في أن يكون للمورد أصلان

أمّا ما لو كان في البين أصلان يجري أحدهما في أحد الطرفين ومحرزيّة نجاسته، والآخر في الآخر، فلا مانع منه؛ لأنّ كلّ واحدٍ منهما في حدّ نفسه لا ينافي العلم الإجماليّ بطهارة أحدهما، ولا يخفى ما فيه، فإنّ أجراء الأصل المذكور في كلّ واحدٍ منهما يُوجب الحكم بإحراز نجاستهما، وهو منافٍ للعلم الإجماليّ بطهارة أحدهما.

وبالجملة: إنّ الجمع * بين الإحرازين لا يجتمع مع العلم الإجماليّ بالخلاف، وليس ذلك من جهة الإشكال في شمول إطلاق دليل الأصل لكلّ واحدٍ من الطرفين كي يصلح بالتخصيص، أو بالتقييد بعد الجريان في الطرف الآخر، بل لما عرفت من عدم إمكان اجتماع الإحرازين مع العلم الإجماليّ بالخلاف، فيكون خروج المورد عن عموم دليل الأصل بالتخصّص لا بالتخصيص.

---

* **قلتُ**: ومن ذلك يظهر لك أنّ الإشكال إنّما هو في الجمع بين الأصلين، ولازم ذلك أن لا يكون جريان الأصل في كلّ واحدٍ منهما في نفسه ممتنعاً، بل يكون جريانه في أحد الطرفين ممكناً.

الصورة الثالثة في كون الأصل غير الإحرازيّ نافياً للتكليف

الصورة الثالثة: ما لو كان الأصل غير إحرازيّ، وكان نافياً للتكليف، وكان العلم متعلّقاً بثبوت التكليف، وهذه الصورة لا يتأتّى فيها المانع السابق، لكنّ لا يكون الحكم الظاهريّ ممكناً، لكونه موجباً للمخالفة القطعيّة، فإنّ إجراء أصالة البراءة في كلّ واحدٍ من الطرفين موجب لجواز ارتكاب كلّ منهما، وهو منافٍ للعلم الإجماليّ بحرمة أحدهما، فإنّ ذلك -أعني جريان البراءة- في كلٍّ منهما معاً موجب للمخالفة القطعيّة التي عرفت حكم العقل بقبحها والمنع عنها، ويتأتّى في هذه الصورة ما تقدّم من الإشكال على الصورتين السابقتين، والجواب هو الجواب.

الصورة الرابعة في كون الأصل غير الإحرازيّ مثبتاً للتكليف

الصورة الرابعة: هي عكس الصورة الثالثة، وذلك بأن يكون غير الإحرازيّ

نعم، يكون هناك مانع آخر، وهو منافاته لما سيأتي من لزوم الموافقة القطعيّة الناشئة عن التعارض بين الأصلين، إلّا أنّه مانع آخر غير ما نحن بصدده، فإنّ ما نحن فيه إنّما هو محقّق من جهة كون المانع هو نفس العلم أو المخالفة القطعيّة، مع قطع النظر عن لزوم الموافقة القطعيّة، ومن ذلك يظهر الحال في الصورة الثالثة.

ثمّ إنّه[1] (دام ظلّه) تعرّض لهذا الإشكال وقرّره، وأفاد ما محصّله: أنّ الممتنع إنّما هو الجمع بين الأصلين، أمّا لو كان الأصل جارياً في أحد الطرفين خاصّة فلا مانع منه، سواء كان ذلك الأصل مثبتاً للتكليف، أو كان نافياً له، من دون فرق في ذلك بين كون الأصل المذكور إحرازيّاً، وبين كونه غير إحرازيّ، وحيث إنّ كلّ واحدٍ من الطرفين يكون مجرى الأصل، ولا يمكن الجمع بينهما، فيحصل التعارض بين الأصلين ويتساقطان، وعن هذا التعارض والتساقط ينشأ وجوب الموافقة القطعيّة.

---

١. أرّخ المقرّر هذا المقطع من البحث ليلة السبت: (٢٢ جمادى الأولى، ١٣٤٨هـ).

مثبتاً للتكليف، وكان العلم نافياً، وذلك كما لو كان أحد المالين معلوم الحلّيّة، فإنَّ مقتضى الأصل في كلّ منهما الاجتناب، كما حقّق في محلّه من أصالة الاحتياط في الأموال، والظاهر أنَّه لا مانع من جريان الأصل المذكور في كلّ واحدٍ من الطرفين.

فقد تلخّص لك أنَّ مرتبة الحكم الظاهريّ لا تكون محفوظة في الأُصول الإحرازيّة، مثبتة كانت أو نافية، وأمّا الأُصول غير الإحرازيّة، فإنَّ كانت نافية والعلم مثبتاً، فأيضاً لا تكون مرتبة الحكم الظاهريّ محفوظة، أمّا لو كان الأصل المذكور مثبتاً والعلم نافياً، فلا مانع فيه من جريان الأصل المذكور لانحفاظ مرتبة الحكم الظاهريّ فيه.

في المنشأ لعدم جريان الأصل في الموارد المتقدّمة

بقي الكلام في أنَّ المنشأ في عدم جريان الأصل في هذه الموارد، هل لعدم المقتضي، أو أنَّه لوجود المانع، بحيث كان الأصل له اقتضاء الجريان، ولكنّ الذي منع من ذلك هو العلم الإجماليّ، ولم نعلم المراد من كون الأصل مقتضياً، فإن كان المراد منه أنَّ الترخيص الذي يحكم به الأصل كان ترخيصاً اقتضائيّاً على وجه يكون ذلك الترخيص الآتي من قبل الشكّ غير منافٍ للعلم بلزوم الاجتناب المتعلّق بأحد الطرفين، ويكون ذلك نظير حلّيّة الغنم غير المنافية لطروّ الغصبيّة، على وجه تكون تلك الحلّيّة متحقّقة حتّى مع تحقّق الغصبيّة، لم يكن معنى محصّلاً لكون العلم مانعاً، بل إنَّ هذا الترخيص يجتمع مع العلم المذكور.

وإن كان المراد الترخيص الفعليّ بالإقدام على ما يجري فيه الأصل من كلّ واحدٍ من الطرفين لم يكن ذلك لأجل وجود المانع، بل كان لأجل عدم المقتضي، حيث إنَّ محلّ الكلام إنّما هو في جريان الأصل في مورد العلم

الإجماليّ، ومن الواضح أنَّ الحكم بالترخيص الفعليّ لأجل المذكور لا يكون له مقتضٍ، لا أنّه قد تحقّق مقتضيه وإنّما امتنع لأجل المانع.

نعم، لو كان محلّ الكلام هو نفس مورد الأصل مع قطع النظر عن العلم الإجماليّ، لكان عدم جريانه لأجل المانع الذي هو العلم الإجماليّ، لكنّك قد عرفت أنَّ محلّ الكلام إنّما هو جريان الأصل في أطراف العلم الإجماليّ *.

والأولى[1]: أن يفصّل في ذلك بين الأُصول، ففي الأُصول الإحرازيّة يكون عدم جريانها في أطراف العلم الإجماليّ من باب عدم المقتضي؛ لما عرفت من أنَّ الجمع بين الإحرازين منافٍ للعلم الإجماليّ بالخلاف، وفي الأُصول غير الإحرازيّة النافية للتكليف في قبال العلم الإجماليّ بثبوت التكليف يكون من باب وجود المانع.

---

* وبقي في المقام نقوض لعلّه (دام ظلّه) يتعرّض لها فيما بعد إن شاء الله تعالى.

منها: ما لو كان أحد الإناءين كُرّاً، والآخر أقلّ من الكُرّ، وحدث حادث مردّد بين نقصان ما هو الكُرّ عن الكُرّيّة، أو زيادة ما هو ناقص وبلوغه الكُرّيّة، فإنَّ الظاهر جريان استصحاب الكُرّيّة في الأوّل والقلّة في الثاني، مع إنَّ الجمع بينهما منافٍ للعلم الإجماليّ.

ومنها: استصحاب طهارة الأعضاء، وبقاء الحدث فيما لو توضّأ بماء مشكوك الطهارة.

ومنها: ما لو كان أحد الاناءين نجساً والآخر طاهراً وطرأت حالة مردّدة بين تطهير النجس أو تنجيس الطاهر، وقد تعرّض لبعض هذه الفروع في آخر مباحث الاستصحاب في مسألة تعارض الاستصحابين، وقد تعرّض لبعضها في التنبيه المتعلّق بالأصل المثبت.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٩ جمادى الأولى، ١٣٤٨هـ).

ثمّ إنّ الموجب لما تقدّم من الحكم العقليّ بحرمة المخالفة القطعيّة، هو ما تقدّم من عدم قصور العلم المذكور في استلزامه؛ لتنجّزما تعلّق به من التكليف الكلّيّ المشترك بين الطرفين، وإن بقي الشكّ في كلّ واحدٍ من الطرفين بحاله.

في ضابط تنجّز العلم الإجمالي

والضابط في ذلك هو أن يكون ذلك التكليف الكلّيّ المردّد بين الطرفين صالحاً لتعلّق الخطاب به، ولأن يكون العقل ملزماً بإطاعته ومانعاً عن مخالفته، سواء كان نوع الإلزام معلوماً وتردّد الأمر في متعلّقه كما في الشبهة الوجوبيّة المحصورة، وكما في الشبهة التحريميّة، أوكان المعلوم هو جنس الإلزام لكنّه كان مردّداً بين وجوب أحد الطرفين معيّناً، وحرمة الطرف الآخر، من دون فرق في ذلك كلّه بين الشبهة الحكميّة أو الشبهة الموضوعيّة.

أمّا لو لم يكن التكليف الكلّيّ المعلوم -أعني القدر المشترك بين الطرفين- ممّا يصلح لتعلّق الخطاب العقليّ به، كما في دوران الأمر بين المحذورين، فهو خارج عمّا تقدّم[1] ذكره من حرمة المخالفة القطعيّة، وذلك لأنّ ما علم من الإلزام المشترك بين تعلّقه بفعل الشيء وتعلّقه بتركه ممّا لا يمكن أن يقع متعلّقاً لخطاب أصلاً، فلا يعقل أن يكون العقل ملزماً به؛ إذ لا محصّل للإلزام بما هو القدر المشترك بين فعل الشيء وتركه الذي هو عبارة عن أحد الأمرين المذكورين، حيث إنّ المكلّف في حدّ نفسه لا محيص له من الأخذ بأحدهما.

ولأجل ذلك نقول: إنّ العلم في هذه الصورة غير قابل للتنجّز، بل هو غير قابل لحكم أصلاً حتّى التخيير، سواء كان تخييراً شرعيّاً أو عقليّاً، أمّا الأوّل -أعني التخيير الشرعيّ- فلكونه لغواً صرفاً، وأمّا الثاني -أعني التخيير

---

١. يُنظر: صفحة (٢٤٤) من هذا الجزء.

العقليّ- فلأنّه فرع أن يكون شيء في البين والعقل يكون حاكماً بالتخيير في تطبيق ذلك الحكم على أحد الطرفين.

في عدم إمكان المخالفة القطعيّة في مورد الدوران بين المحذورين

وبالجملة: إنّ مورد دوران الأمر بين المحذورين غير قابل لشيء من الأحكام الشرعيّة الظاهريّة وللأحكام العقليّة، ويشترط في كونه كذلك أمور:

الأوّل: أن لا تكون الواقعة قابلة للتعدّد، فإنّها لو كانت قابلة له كانت المخالفة القطعيّة ممكنة بأن يفعل في المرّة الأولى[1]، ويترك في المرّة الثانية، ومع إمكان المخالفة القطعيّة يكون العقل حاكماً بحرمتها.

الثاني: أن يكون كلّ من الوجوب والتحريم توصّليّاً؛ إذ لو كان أحدهما تعبّديّاً كانت المخالفة القطعيّة ممكنة بالإقدام على ذلك الطرف بدون قصد القربة.

الثالث: أن لا نقول بلزوم الالتزام بالأحكام زيادة على نفس الامتثال؛ إذ لو قلنا به كانت المخالفة القطعيّة بعدم الالتزام بشيء من الطرفين ممكنة.

والظاهر أنّها غير واجبة؛ لأنّ المراد بها إن كان ما يرجع إلى لزوم التصديق بالنبوة، أو ما يرجع إلى حرمة التشريع على خلاف الأحكام الواقعيّة، فهو أمر آخر لا ربط له بما نحن فيه، وإن كان المراد بها أمراً آخر غير هذين الأمرين، وذلك بأن يكون المراد هو عقد القلب على الاعتقاد بذلك التكليف، فهو وإن كان أمراً معقولاً؛ لأنّه يكون ضدّاً للتشريع، إلّا أنّه لا دليل على وجوبه، ولو فرضنا تسليم وجوبه، فإنّما يجب في صورة كون التكليف معلوماً بالتفصيل دون ما لم يكن في البين إلّا العلم الإجماليّ، ولو سلّم لزوم الالتزام في ذلك أيضاً كان محصّله الالتزام بما هو الواقع -أيّ شيء كان من الطرفين- فلا يكون منافياً للإباحة الظاهريّة.

ثمّ إنّ[2] صاحب الكفاية ﷺ أفاد فيها ما محصّله: أنّ التكليف المعلوم

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (الأولى).

٢. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢٢ والأحد: ٢٣ جمادى الأولى، ١٣٤٨هـ).

بالإجمال إذا كان فعليّاً من جميع الجهات لم يصحّ جريان الأصل في الأطراف أصلاً، سواء كان ذلك في جميع الأطراف أو في بعضها، وإن لم يكن كذلك، ولو بأن يكون المراد من الحكم الفعليّ ما لو علم به لتنجّز كان الأصل جارياً في كلّ واحد من الأطراف.

والحاصل: أنّه كما لا تكون الموافقة القطعيّة مانعة من جريان الأصل في بعض الأطراف لا تكون المخالفة القطعيّة مانعة من جريان الأصل في كلّ واحدٍ من الأطراف[1].

وفيه أنّ ما أفاده ﷺ من كون الحكم فعليّاً[2] بالمعنى المذكور ممّا لم نتصوّره؛ إذ ليس فعليّة الحكم إلّا عبارة عن تحقّقه بتحقّق ما أخذ موضوعاً له على نحو القضيّة الحقيقيّة، وقد أوضحنا ذلك غير مرّة.

وحينئذٍ نقول: إنّ المخالفة القطعيّة مانعة من جريان الأصل في كلّ واحدٍ من الأطراف، سواء كان الأصل إحرازيّاً أو غير إحرازيّ، حيث إنّ الأصل إن جرى في كلّ واحدٍ منها جمعاً كان منافياً لما علمه من التكليف الفعليّ المنجّز في حقّه، وإن أريد إجراؤه في واحدٍ منها دون الآخر لزم الترجيح بلا مرجّح، وعن ذلك تنتج الموافقة القطعيّة.

هذا كلّه في الأُصول الجارية في مقام الاشتغال، وأمّا الأُصول الجارية في وادي الفراغ، فحيث إنّ مرجعها إلى جعل البدل الذي هو عبارة عن الحكم الشرعيّ بأنّ المأتيّ به هو المكلّف به، فيمكن جريانها لعدم المانع من ذلك*.

---

* **قلتُ**: الظاهر أنّه لا فرق بين مقام الفراغ، ومقام الاشتغال، وأنّ المدار على إمكان جريان الأصل في طرف معيّن دون الآخر فإنّ الأصل حينئذٍ يكون

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢/١٦٣، وما بعدها.

٢. يُنظر: المصدر نفسه.

بلا مانع، لا من جهة كونه مصادماً للعلم، ولا من جهة حرمة المخالفة القطعيّة، ولا من جهة المعارضة مع الأصل في الطرف الآخر، من دون فرق في ذلك بين الأُصول الجارية في مقام الاشتغال والأُصول الجارية في مقام الفراغ.

فقد تلخّص لك أنَّ العلم الإجماليّ بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعيّة يكون علّة تامّة، وأمّا بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعيّة، فليس علّة تامّة، بل ولا مقتضياً.

نعم، إنَّ جريان الأصل في أحد الطرفين لمّا كان معارضاً بالأصل في الطرف الآخر كان ذلك موجباً لسقوط الأصل في كلّ واحدٍ منهما، وذلك عبارة أُخرى عن لزوم الموافقة القطعيّة.

والحاصل: إنَّه لو فرض جريان أصل[1] في أحد الطرفين فقط لم يكن العلم الإجماليّ مانعاً منه، بل يكون مقتضى ذلك الأصل هو تعيّن الطرف الآخر للتكليف إن كان الأصل نافياً، وللترخيص إن كان الأصل مثبتاً.

وعلى أيّ حال، فيكون محصّل الترخيص في أحد الطرفين هو التصرّف الشرعيّ في حصول الفراغ عن عهدة ذلك التكليف، ومن الواضح أنَّ التكليف المعلوم يكون العلم به موجباً لحكم العقل بلزوم الفراغ، وذلك إمّا بالوجدان بأن يحصل القطع الوجدانيّ بذلك، وإمّا بالتعبّد بأن يحصل العلم التعبّديّ بأنَّه قد خرج عن عهدته ولو من جهة جريان الأصل في أحد الطرفين، سواء كان الأصل إحرازيّاً أو كان غير إحرازيّ، وسواء كان ذلك الأصل نافياً للتكليف أو كان مثل «قاعدة الفراغ»، أو كان هناك ترخيص واقعيّ كما في ما لو اضطرّ إلى بعض الأطراف، ولا فرق بين الترخيص الواقعيّ والترخيص الظاهريّ، سوى أنَّ الترخيص الواقعيّ -كما في مورد الاضطرار- يكون منتجاً للتكليف المتوسّط الذي يكون محصّله هو ثبوت التكليف إن كان في الطرف غير المضطرّ إليه، والترخيص الظاهريّ ينتج التوسّط في التنجّز، سواء كان ذلك الترخيص الظاهريّ جارياً في وادي الفراغ، أو كان جارياً في وادي الاشتغال، وقد حرّرت هذه الجهات مفصّلاً عنه (دام ظلّه) فيما أفاده في باب الاشتغال، فراجعه.

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (الأصل).

وبتقريب[1] **أوضح**: إنَّ العلم الإجماليّ يكون علّة تامّة لحرمة المخالفة القطعيّة، وتحقّق اشتغال الذمّة بالتكليف المعلوم ولزوم الخروج عن عهدته الذي هو عبارة أُخرى عن الموافقة القطعيّة، فلا فرق بين المخالفة القطعيّة والموافقة القطعيّة من جهة حكم العقل بحرمة تلك ووجوب هذه، إلّا أنَّ الأولى -أعني المخالفة القطعيّة- لا تكون مرتبة الحكم الظاهريّ محفوظة فيها، بخلاف الثانية، فإنَّ للحكم الظاهريّ فيها مجالاً، وتكون موافقة قطعيّة تعبّديّة لا وجدانيّة*.

في شروط تعارض الأُصول الموجب للموافقة القطعيّة

ثمّ إنَّه يشترط في تعارض الأُصول في الأطراف الموجب للموافقة القطعيّة أمور:

---

* **قلتُ**: وليس المراد من قابليّة الموافقة القطعيّة للحكم الظاهريّ والتعبّد الشرعيّ، هو أنَّ الشارع يجعل نفس الموافقة، كما رُبّما يتوهّم ممّا أفاده (دام ظلّه) في هذا المقام وفي باب الاشتغال، كي يتوجّه عليه أنَّ مقام الامتثال والإطاعة غير قابل للتصرّف والجعل الشرعيّ، بل المراد هو أنَّ الأصل الحاكم بأنَّ هذا الطرف هو المأمور به، أو هو المنهي عنه، أو هو المرخّص فيه يكون محقّقاً للامتثال التعبّديّ الظاهريّ، كما يجري ذلك بعينه في مقام العلم التفصيليّ، فإنَّ الأصل الجاري في مقام الفراغ كـ«قاعدة الفراغ» و«أصالة الصحّة» يكون مفادها هو ما ذكرناه من الحكم الشرعيّ بأنَّ المأتي به مطابق للمأمور به الواقعيّ، وليس مفاد ذلك هو التنازل عن جزء الجزء المشكوك وجوده وسقوط جزئيّته كي يكون ذلك موجباً للتصويب، ليحتاج إلى الجواب عنه بأنَّ السقوط ما دام الجهل، بل إنَّ مفادها ما عرفت من الحكم الشرعيّ بأنَّ ما أتى به المكلّف مطابق للمأمور به الواقعيّ، وذلك هو محصّل ما أفاده (دام ظلّه) من أنَّ مفاد الأصل الجاري في مقام الفراغ هو جعل الهوهويّة.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٤ جمادى الأولى، ١٣٤٨هـ).

الشرط الأوّل في كون كلّ طرف مجرى للأصل النافي

الأوّل: أن يكون كلّ واحدٍ من الطرفين في حدّ نفسه مع قطع النظر عن العلم الإجماليّ مجرى للأصل النافي، ولو لم يكن كلّ واحدٍ منهما كذلك، بأن كان أحد الطرفين معلوم النجاسة تفصيلاً، أو مستصحبها، أو كان ممّا قامت الأمارة على نجاسته، أو كان من أطراف ما علم إجمالاً بنجاسته لم يكن للعلم الإجماليّ أثرٌ أصلاً، بل يجري الأصل في الطرف الخالي عن هذه الجهات، لكونه غير معارض به في الطرف الآخر، وتفصيل ذلك موكول إلى محلّه في باب الاشتغال.

الشرط الثاني في التعارض بما إذا كان لكلّ من الأصلين أثر متعلّق بالمكلّف

الثاني: إنّ التعارض الموجب لسقوط الأُصول إنّما يكون فيما لو كان لكلٍّ من الأصلين أثر متعلّق بالمكلّف.

أمّا لو كان لأحد الأصلين أثر متعلّق به، وكان أثر الأصل الآخر متعلّقاً بغيره لم يقع التعارض بينهما؛ لعدم جريانهما في حقّ شخص واحد، ويتفرّع على ذلك مسألة واجدي المني في الثوب المختصّ بهما المشترك بينهما، فإنّ كلّاً منهما يجري في حقّ نفسه استصحاب الطهارة من الحدث، ولا يعارض بالاستصحاب المذكور في الآخر؛ لعدم الأثر له في حقّ طرفه.

نعم، لو كان للأصل الجاري في حقّ أحد الطرفين أثر يترتّب على الطرف الآخر، تعارض الأصلان في ذلك الطرف بالنسبة إلى خصوص ذلك الأثر، فيتساقطان بالقياس إلى الأثر المذكور.

وإن كان الأصلان جاريين في حقّ كلّ واحدٍ من الطرفين بالقياس إلى بقية الآثار، وذلك كما لو كانا ممّن يتوقّف عليه العدد في صلاة الجمعة، وكما في ائتمام أحدهما بالآخر، وائتمام ثالث بهما في صلاة واحدة أو في صلاتين

مترتّبتين، أو غير مترتّبتين، وكما في استئجارهما لما يحرم على الجنب، أو استئجارهما لما هو مشروط بالطهارة.

أمّا الأوّل، فعلى الظاهر أنّهما لو كانا ممّن يتوقّف عليه العدد كان لجنابة كلّ منهما أثر في حقّ الآخر لتوقّف وجوب صلاة الجمعة عليه -على تماميّة العدد المتوقّف على كون صلاة الآخر صلاة صحيحة- وحينئذٍ فيقع التعارض بين الأصلين في حقّ كلّ واحدٍ منهما بالنسبة إلى خصوص هذا الأثر -أعني كونه متمّم العدد- وإن لم يقع التعارض بالنسبة إلى الآثار الأخر، وعن التعارض المذكور ينشأ العلم الإجماليّ، بل التفصيليّ لكلٍّ منهما بعدم وجوب صلاة الجمعة عليه.

وأمّا مسألة الائتمام، فإن قلنا: إنّ الطهارة الواقعيّة للإمام شرط في صحّة صلاة المأموم كان حاله حال المسألة السابقة، وإن قلنا -كما هو غير بعيد-: بأنّ المدار في صحّة صلاة المأموم على إحراز طهارة الإمام، فإن كان المراد من الإحراز هو إحراز المأموم كان حاله أيضاً حال المسألة السابقة في تعارض الأُصول وعدم إمكان الائتمام، وإن كان المراد هو إحراز الإمام كما احتملناه في الفقه[1]، بل قوّيناه وإن لم نفتِ به، جاز ائتمام أحدهما بالآخر وائتمام ثالث بهما في صلاة واحدة أو في صلاتين*.

رأي السيّد اليزديّ بلزوم إحراز المأموم طهارة الإمام

* **قلتُ**: والظاهر من العروة[2] أنّه ﷺ بنى على ذلك، أعني لزوم إحراز المأموم طهارة الإمام، ولا يكفي إحراز الإمام طهارة نفسه، حيث إنّه حكم بعدم جواز اقتداء أحدهما بالآخر، وبعدم جواز اقتداء ثالث بأحدهما فضلاً عن الاقتداء بهما في فريضتين أو في فريضة واحدة، وما ذلك إلّا من جهة أنّه ﷺ يرى أنّ اللازم من إحراز

١. يُنظر: كتاب الصلاة (للكاظميّ): ٢٨٣/٢، وكتاب الصلاة (للآمليّ): ٣٩٧/٢، وما بعدها.
٢. يُنظر: العروة الوثقى والتعليقات عليها: ٥٠٣/١، مسألة: (٤).

الطهارة هو إحراز المأموم طهارة الإمام، لكنّه ﷺ قيّد عدم جواز اقتداء الأجنبي بأحدهما بما إذا كان كلّ منهما عدلاً؛ إذ لو كان أحدهما عدلاً دون الآخر لكان ذلك الآخر خارجاً عن محلّ الابتلاء، فلا أثر للعلم الإجماليّ بجنابته أو جنابة هذا الشخص العادل.

وأورد عليه الأستاذ (دام ظلّه) في الحاشية بقوله: «الظاهر عدم اعتبار العلم بعدالة الجميع في عدم جواز الاقتداء بالعدل منهم»[1].

وأفاد دام ظلّه[2] في وجه ذلك بأنّ الأثر المتنجّز في هذا العلم الإجماليّ لا ينحصر بما يتوقّف على العدالة كالاقتداء، بل هناك آثار أخر تكون موجبة للتنجّز، وذلك مثل «الاستئجار للصوم والصلاة عن الميّت»، بناءً على عدم اعتبار العدالة في ذلك، وعلى أنّ إحراز المستأجر طهارة الأجير معتبر في صحّة الإجارة، فحينئذٍ يكون حاصل العلم الإجماليّ هو العلم بأنّه إمّا لا يجوز له الاقتداء بهذا العادل، أو أنّه لا يجوز له استئجار الآخر للعبادة ونحوها.

ثمّ لا يخفى أنّ السيّد ﷺ في العروة[3]، مع بنائه على ما عرفت من كون المدار في جواز الاقتداء على إحراز المأموم طهارة الإمام حكم بأنّه لو دارت الجنابة بين ثلاثة أشخاص جاز لأحدهم الاقتداء بالآخر، وإن لم يجز لرابع الاقتداء بواحد منهم.

ولا يخفى ما في ذلك من التدافع، فإنّه بناءً على ما ذكر من اعتبار إحراز المأموم نقول: إنّ هذا المأموم لا يمكنه إحراز طهارة إمامه للعلم الإجماليّ إمّا ببطلان صلاة نفسه، أو بطلان صلاة هذا الشخص الذي يريد أن يقتدي به، أو بطلان صلاة الشخص الآخر الذي يمكن أن يقتدي به.

وبعبارة أُخرى: هو يعلم إمّا ببطلان صلاة نفسه، أو بعدم جواز اقتدائه بهذا أو بذاك، وغاية ما أمكننا في توجيه هذا الذي ذكره هو أنّ المانع في مسألة الاقتداء أحد الأمرين:

أوّلهما: العلم التفصيليّ من المأموم ببطلان صلاة نفسه، كما إذا اقتدى

---

١. المصدر نفسه.

٢. يُنظر: فوائد الأُصول: ٨١/١، وما بعدها، وأجود التقريرات: ١٠٢/٣، وما بعدها.

٣. يُنظر: العروة الوثقى والتعليقات عليها: ٥٠٣/١، مسألة: (٤).

أحد الشخصين المردّد بينهما الجنابة بالآخر، فإنّه حينئذٍ يعلم المأموم تفصيلاً ببطلان صلاة نفسه، إمّا لكونه هو المجنب، أو لكون إمامه هو المجنب.

ثانيهما: العلم الإجماليّ بعدم جواز الاقتداء بأحد الإمامين، نظير الشبهة المحصورة كما في مسألة اقتداء الثالث الأجنبيّ بأحد الشخصين المعلوم جنابة أحدهما، والمفروض عدم تأتّي كلّ من هذين المانعين في اقتداء أحد الثلاثة بآخر منهم.

أمّا المانع الأوّل فواضح؛ لعدم العلم التفصيليّ ببطلان صلاة نفسه؛ إذ لم يكن الترديد منحصراً بين جنابته وجنابة إمامه، بل هناك شقّ آخر وهو جنابة الشخص الثالث الذي لم يأتمّ به فعلاً، فلم يحصل له العلم التفصيليّ ببطلان صلاة نفسه.

وأمّا المانع الثاني؛ فلعدم كون الشخصين بالنسبة إليه من قبيل الشبهة المحصورة من حيث جهة الاقتداء، بمعنى أنّه لم يحصل له العلم الإجماليّ بعدم جواز الاقتداء بأحدهما، وإنّما حصل له العلم الإجماليّ بجنابة نفسه، أو عدم جواز الاقتداء بأحد هذين الشخصين، والطرف الأوّل -وهو جنابة نفسه- لا أثر له في ناحية جواز الاقتداء؛ لأنّه على تقدير تحقّقه واقعاً يكون أثره هو بطلان صلاة نفسه ولو منفرداً، ويكون الحكم عليه -على هذا التقدير- بعدم جواز الاقتداء من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع. وقد تقرّر في محلّه[1] أنّها لا واقعيّة لها، فلا تكون مؤثّرة في تنجيز العلم الإجماليّ.

وحاصل ذلك كلّه: أنّه ليس في البين علم إجماليّ بالمنع عن الاقتداء، كما أنّه لم يكن في البين علم تفصيليّ ببطلان صلاة نفسه.

وفيه ما لا يخفى، فإنّه و إن لم يكن المنع عن الاقتداء بأحدهما معلوماً بالإجمال بنفسه، إلّا أنّه طرف للعلم الإجماليّ ببطلان صلاة نفسه ولو منفرداً، أو كونه ممنوعاً عن الاقتداء بأحدهما، وهذا المقدار من العلم الإجماليّ كافٍ في التنجّز؛ لما حقّق في محلّه من أنّه لا يعتبر في المعلوم بالإجمال أن يكون

---

١. يُنظر: أُصول الفقه: ١٩٠/٥، ورسالة في الصلاة في اللباس المشكوك: ٤٥٢.

الطرفان من سنخ حكم واحد، بل العلم بأحد الحكمين الإلزاميّين كافٍ في التنجّز.

و إن شئت قلت: إنّ هذا المكلّف يعلم إجمالاً بلزوم أحد الأمرين عليه من المنع عن الصلاة ولو منفرداً، أو المنع عن الاقتداء بهذا، أو الاقتداء بذاك.

وبعبارة أُخرى: هو يعلم بأنّه مخاطب إمّا بلزوم الغسل للصلاة، أو بالمنع من الاقتداء بأحد هذين الشخصين.

نعم، إنّ لازم هذا العلم الإجماليّ، هو لزوم الغسل على كلّ واحد من أطراف العلم بالجنابة المردّدة، سواء كان التردّد بين شخصين أو أكثر، لحصول عين هذا العلم لكلّ من كان طرفاً في التردّد المذكور، مع أنّهم صرّحوا بعدم لزوم الغسل عليهم، بل الذي يظهر من الجواهر[1] عدم الخلاف فيه، فلا بُدَّ حينئذٍ من حمل حكمهم بعدم لزوم الغسل على صورة عدم كون جنابة الطرف محلّاً لابتلاء الآخر من حيث عمل نفسه، أمّا إذا كانت جنابة أحد الطرفين محلّاً لابتلاء الآخر، بأن كان في البين تكليف إلزاميّ يتوجّه لأحد الطرفين على تقدير كون المجنب هو الآخر كالمنع عن الاقتداء به، أو المنع عن استئجاره لصوم أو صلاة عمّن كان ذلك الطرف ملزماً بالاستئجار عنه، فلا ينبغي الإشكال حينئذٍ بلزوم الغسل على ذلك الطرف، لما عرفت من العلم الإجماليّ المردّد بين لزوم الغسل عليه ولزوم عدم الاقتداء بالآخر أو استئجاره للعبادة المذكورة، وحينئذٍ، فيكون حكمهم بعدم لزوم الغسل مختصّاً بما إذا لم يكن في البين إلّا مجرّد وجوب الغسل المردّد بين الطرفين، فتأمّل.

فإنّ تسالمهم على إطلاق عدم وجوب الغسل على كلّ واحد منهما يمكن أن يكون كاشفاً عن أنّ إحراز الإمام طهارة نفسه كافٍ في صحّة صلاة المأموم، أو نقول: إنّ قولهم بعدم وجوب الغسل ناظر إلى مجرّد وجوب الغسل مع قطع النظر عن الآثار الأخر المترتّبة على أحدهما من جنابة صاحبه، كما يومئ إليه استدلالهم على ذلك، كما في الجواهر[2] بعدم تعارض الأُصول، فتأمّل.

---

١. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٢٠/٣.

٢. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٢٠/٣.

وفي نجاة العباد[١] من التدافع ما هو أوضح ممّا في العروة[٢]، فإنّه ﷺ حكم بجواز اقتداء الأجنبيّ بأحد الشخصين، بل بهما في فرضين، بل في الفرض الواحد، وحكم بعدم جواز اقتداء أحدهما بالآخر.

وفيه ما لا يخفى، فإنّه إن كان إحراز المأموم شرطاً لم يجز الاقتداء في كلّ من الصورتين، و إن كان الشرط هو إحراز الإمام كان الاقتداء جائزاً في كلّ من الصورتين.

في رأي الشيخ الهمدانيّ بوجوب غسل الجنابة على الطرفين

وبالجملة: لا وجه للتفكيك بين الصورتين بالجواز في الأولى دون الثانية.

قال المرحوم الحاج آغا رضا الهمدانيّ في طهارته بعد أن حكم بأنّه لا يجب الغسل عليهما ما نصّه: «نعم لو كان لجنابة الغير بالنسبة إليه أثر فعليّ من بعض الجهات، كما لو أراد أن يصلّي معه جمعة، أو يقتدي به جماعة، أو أراد ثالث أن يقتدي بهما أو بواحد منهما على تقدير كون الآخر أيضاً في عرض هذا الشخص، من موارد ابتلائه بالفعل يتعارض الأصلان بالنسبة إلى هذا الأثر كما تقدّم تحقيقه في الشبهة المحصورة»[٣]، انتهى.

ولا يخفى أنّ هذا تصريح منه بأنّه في مورد ترتّب الأثر على جنابة الغير بالنسبة إلى كلّ[٤] يتعارض الأصلان في حقّ كلّ واحد منهما، فيكون العلم الإجماليّ بالنسبة إلى كلّ واحد منهما مؤثّراً، وحينئذٍ لا يتمّ القول بعدم وجوب الغسل على كلّ واحدٍ منهما في مورد إمكان اقتداء كلّ منهما بالآخر؛ لأنّ كلّاً منهما حينئذٍ يعلم بأنّه إمّا أن يجب عليه الغسل، و إمّا أن يحرم عليه الاقتداء بصاحبه، فيكون الحكم في مثل هذه الموارد هو لزوم الغسل وعدم جواز الاقتداء، لا مجرّد عدم جواز الاقتداء.

اللّٰهُمَّ إلّا أن يُقال: أنّه لا محصّل لعدم جواز الاقتداء إلّا بطلان الصلاة، فالأمر يدور بين وجوب الغسل وبطلان الجماعة، فلا يكون في البين تكليف منجّز على

---

١. ينظر: نجاة العباد: ٤٧.

٢. يُنظر: العروة الوثقى والتعليقات عليها: ١/٥٠٣، مسألة: (٤).

٣. مصباح الفقيه: ٣/٢٤١، وما بعدها.

٤. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (منهما).

كلّ تقدير، غايته أنّه لو صلّى مقتدياً بصاحبه يعلم تفصيلاً ببطلان صلاة نفسه، وهذا لا دخل له بوجوب الغسل.

وفيه: ما لا يخفى.

أمّا أوّلاً فلكفاية الوجوب الشرطيّ أو النهي الغيريّ في التنجّز إذا وقع طرفاً للعلم الإجماليّ في مقابل الوجوب النفسيّ الذي هو الغسل.

وأمّا ثانياً فلأنّ تعارض الأُصول كافٍ في التنجّز، وإن لم يكن كلّ من طرفي العلم راجعاً إلى تكليف منجّز، فإنّ استصحاب طهارة نفسه وعدم جنابته باعتبار ترتّب عدم وجوب الغسل عليه يكون معارضاً لاستصحاب طهارة إمامه، باعتبار أنّه يترتّب عليه صحّة الاقتداء به، وبعد تعارض الاستصحابين يبقى احتمال جنابة نفسه عارياً عن الحكم بعدمها، فيلزمه الاحتياط تحصيلاً للشرط.

وأمّا ثالثاً فلأنّه بناءً على تسليم عدم كفاية النهي الغيريّ أو الوجوب الشرطيّ في تنجيز العلم الإجماليّ، لا يتّجه ما حكموا به في الفرع الثالث، وهو المنع من اقتداء الأجنبيّ بأحدهما، فتأمّل.

في رأي المحقّق العراقي عدم وجوب الغسل على الطرفين

وقد وجّه بعض أعاظم العصر[1] الحكم بعدم وجوب الغسل مع المنع من اقتداء أحدهما أو أحدهم بالآخر، بناءً على كون الشرط هو الطهارة الواقعيّة من الإمام، أو إحراز المأموم ذلك.

أمّا في صورة كونهما اثنين، فالوجه في ذلك هو انحلال العلم الإجماليّ المردّد بين وجوب الغسل على المأموم أو المنع من اقتدائه بذلك الإمام إلى العلم التفصيليّ ببطلان صلاته خلف ذلك الإمام، وأنّه ممنوع عنها، إمّا لجنابته، أو جنابة إمامه، ويبقى احتمال وجوب الغسل عليه مشكوكاً فينفى بالبراءة.

وأمّا في صورة كونهم ثلاثة -مثلًا- فلأنّ المنع من صلاة أحدهم مقتدياً بالآخر وإن لم يكن معلوماً بالتفصيل، إلّا أنّه يحتمل على كلّ من تقديري جنابة المأموم وعدمه، فإنّه على تقدير عدم جنابة المأموم يكون اقتداؤه بذلك الإمام محتمل

---

١. هو المحقّق القدير المرحوم آقا ضياء الدين العراقيّ عندما جرت المذاكرة معه من قبل المقرّر في هذه المسألة في بعض المجالس، يُنظر: أُصول الفقه: ٢٢٧/٦.

المنع؛ لاحتمال كونه هو المجنب دون الثالث، وعلى تقدير جنابة المأموم أيضاً يكون صلاته المذكورة ممنوعاً منها.

وبعبارة أوضح: إنَّ المأموم يحتمل المنع عن صلاته المذكورة، سواء كان هو المجنب أو لم يكن هو المجنب، وكذلك يحتمل المنع من صلاته المذكورة، سواء كان إمامه هو المجنب، أو لم يكن المجنب هو إمامه، وحيث كان ذلك الاحتمال منجّزاً لكونه في ضمن العلم الإجماليّ كان موجباً للانحلال، للزوم الجري على طبقه، فيبقى احتمال جنابة المأموم ولزوم الغسل عليه مشكوكاً، فينفى بالبراءة كما هو الشأن في كلّ ما يكون الاحتمال في أحد أطراف العلم الإجماليّ منجّزاً بمثل «قاعدة الاشتغال» ونحوها أو بعلم إجماليّ سابق أو نحو ذلك.

وفيه ما لا يخفى، أمّا في صورة كونهما اثنين فلأنَّ العلم التفصيليّ بالمنع من صلاة المأموم صوريّ لا واقعيّة له، وإنَّما حقيقة الأمر هو العلم الإجماليّ المردّد بين وجوب الغسل عليه أو المنع من الاقتداء.

والحاصل: أنَّه لا معنى للقول أنَّ المجنب ممنوع من الصلاة الواجبة عليه، فإنَّ ذلك مناقض لما هو معلوم من وجوبها ووجوب ما تتوقّف عليه من المقدّمات التي منها الغسل، فلا معنى للقول بأنَّ هذا المأموم ممنوع من الصلاة على كلّ حال، بل هو إمّا يجب الغسل عليه، أو يحرم عليه الاقتداء بذلك الإمام.

وبعين ذلك يجاب عن الإشكال فيما لو كانوا ثلاثة، فإنَّ المنع من تلك الصلاة المفروض احتماله على كلّ من تقديري جنابة المأموم وعدمها أيضاً لا واقعيّة له، حيث إنَّ المنع على تقدير جنابة المأموم ليس إلّا عين الأمر بالغسل، لا أنَّه تكليف آخر مرتبط باقتدائه بذلك الإمام، فعلى تقدير كون المأموم جنباً لا يتوجّه له النهي عن الاقتداء، بل يتوجّه إليه الأمر بالغسل، (ولو جعلنا الطرف لوجوب الغسل عدم صحّة استئجار الآخر للعبادة، لم يتأتّ الانحلال المذكور، كما أنّه لو جعلنا أحد التكليفين حرمة مسّ المصحف، والتكليف الآخر عدم استئجار الطرف للعبادة لكان العلم غير منحلّ.

ولكنّ الإنصاف إنَّ هذا الجواب محتاج إلى التأمّل؛ إذ لم يظهر الفرق بين

النهي عن الصلاة لكونها فاقدة للشرط الذي هو طهارة المأموم نفسه، وبين النهي عنها لكونها فاقدة للشرط الآخر الذي هو طهارة الإمام، فيكون الحاصل أنّه يعلم تفصيلاً بالمنع من تلك الصلاة، سواء كان ذلك لفقدان شرطها الأوّل، أو لفقدان شرطها الثاني، وبذلك يتمّ الاحتمال المذكور فيما لو كانوا ثلاثة.

نعم، يمكن الإشكال عليه بأن هذا الاحتمال لو كان منجّزاً من طريق آخر غير العلم الإجماليّ لأمكن القول بكونه موجباً لانحلاله، أمّا إذا لم يكن تنجّزه إلّا من قبل هذا العلم فكيف يُعقل كونه موجباً لانحلاله.

ويشهد بذلك أنّه لا ريب على الظاهر بلزوم الاجتناب عن الإناءات الثلاثة التي علم بوقوع قطرة بول فيها مردّدة بين كونها واقعة في واحد غير معيّن منها، أو أنّها وقعت ومنصفة في الكبير والصغير، فإنّ كلًّا من الكبير والصغير محتمل النجاسة على كلّ من تقدير التنصيف وعدمه، فبناءً على ما تقدّم ينبغي أن يُقال بلزوم الاجتناب عنهما دون المتوسط، فتأمّل.

ثمّ إنّ ما التزم به ﷺ كما في التقريرات المطبوعة في النجف في صورة تأخّر الإقرار بالخلاف أو الانكشاف القطعيّ بقوله: «فإنّ الإقرار (بالخلاف)[1] أو الانكشاف يكون بمنزلة الفسخ...»[2] إلخ و إن كان ممكناً، إلّا أنّه لا يخفى ما فيه من البعد، ولو سلّمناه فهو لا يدفع إشكال كون الحكم الواحد واقعيّاً بالقياس إلى الثالث، وظاهريّاً بالقياس إلى المحكوم له كما التزم به بقوله: «نعم، بالنسبة إلى المحكوم له يكون حكم الحاكم بمنزلة الحكم الظاهريّ، له التصرّف في النصف المحكوم له ما لم يعلم بالخلاف، وأنّ دعواه كانت بلا حقّ»[3].

وقد التزم بمثل ذلك في مسألة تعدّد الاقرار فجعله ظاهريّاً في حقّ المقرّ له وواقعيّاً في حقّ غيره، فقال: «وأمّا في حقّ غير المقرّ له فيجري الإقرار مجرى السبب الواقعيّ»[4]، لكنّه قيّده بصورة عدم العلم ببطلان أحد الإقرارين تفصيلاً.

---

١. قوله: (بالخلاف) من المقرّر.

٢. فوائد الأُصول: ٨٥/٣.

٣. المصدر نفسه.

٤. فوائد الأُصول: ٨٥/٣.

وأمّا مسألة استئجارهما لما هو محرّم على الجنب ككنس المسجد، فلا مانع منه، حيث إنّ المدار في صحّة الإجارة على ملكيّة العامل للعمل، والمدار في ذلك فيما نحن فيه على إمكان صدوره من العامل شرعاً، والمفروض أنّ استصحاب الطهارة لكلٍّ منهما مجوّزة لدخول كلّ منهما المسجد، فلا مانع من صحّة الإجارة بالنسبة إلى كلّ منهما*.

ولا يخفى ما فيه، فإنّ كون الحكم في حقّ شخص موضوعاً لحكم واقعيّ في حقّ آخر وإن كان غير عزيز كما ذكرناه[1] في طهارة الإمام بالنسبة إلى صحّة صلاة المأموم، إلّا أنّ ذلك الحكم الواقعيّ لا يكون مقيّداً حينئذٍ بعدم العلم بالخلاف؛ لأنّك قد عرفت أنّ هذا التقييد هو عين كون الحكم ظاهريّاً، ولا وجه لكون الحكم ظاهريّاً في حقّ المقرّله إلّا هذه الجهة -أعني تقييد الحكم بعدم العلم بالخلاف- فعلى تقدير تحقّق هذه الجهة في حقّ غير المقرّله لا بُدَّ أيضاً أن نلتزم بكون الحكم في حقّه ظاهريّاً أيضاً، ومقتضاه أن لا يجوز له الجمع بين العين المقرّبها للأوّل مع القيمة التي أخذها الثاني.

ولا يخفى أنّ هذا الإشكال -أعني إشكال الجمع بين العين والقيمة عند الثالث من حيث منافاته للعلم الإجماليّ بأنّ أحدهما غير مالك- لا يتأتّى في أصل الحكم على المقرّبدفع العين للمقرّله أوّلاً، ودفع بدلها للمقرّله ثانياً، بأن يُقال: إنّا نعلم إجمالاً بأنّ أحد الحكمين غير مطابق للواقع؛ لأنّ العين إن كانت ملكاً للأوّل لا وجه لدفع القيمة للثاني، وإن كانت ملكاً للثاني لا وجه لدفعها إلى الأوّل.

وبيان عدم تأتّي الإشكال المزبور فيه هو أنّ ذلك من جهة الحكم الظاهريّ المستتب عن إقراره، ولا مانع من الجمع بين حكمين ظاهريّين يعلم بكون أحدهما خلاف الواقع، نظير ما لو علم باشتغال ذمّته لأحد الشخصين بدرهم، فإنّ الحكم عليه بلزوم دفع درهمين يعلم إجمالاً بأنّ أحدهما مخالف للواقع.

* **قلتُ**: لازم ذلك هو جواز استئجار الشخص الواحد الذي يعلم المستأجر بجنابته تفصيلاً مع كون الأجير جاهلاً بذلك، وهكذا الحال في الائتمام بناءً على

---

١. يُنظر: صفحة (٢٥٦) من هذا الجزء.

ومن[١] **ذلك يظهر** لك الحال في استئجارهما لما يشترط فيه الطهارة كالصلاة، فإنّه إن قلنا: إنّ المدار في صحّة الإجارة هو إحراز الأجير كان استئجارهما جائزاً، وإن قلنا: إنّ المدار في ذلك هو إحراز المستأجر لم يجز استئجارهما؛ لتعارض الأصلين في حقّ المستأجر، وحيث لا ترجيح لأحد الاحتمالين على الآخر، فالأحوط الترك.

الشرط الثالث في عدم كون العلم الإجماليّ موجباً لانقلاب المعلوم

الشرط الثالث: أن لا يكون العلم الإجماليّ موجباً لانقلاب المعلوم عمّا يقتضيه.

ويتفرّع على ذلك ما ذكره الشيخ ﷺ في مسألة درهم الودعيّ[٢]، وذلك أنّ خلط المثليّات بعضها مع بعض، كـ«الحنطة من زيد ومن عمرو» يُوجب تحقّق الشركة بينهما، بخلاف اشتباه الحنطتين من دون خلط، وهكذا الحال في الدراهم.

وبالجملة: ليس المدار في تحقّق الشركة على مجرّد اشتباه أحد المالين

الشقّ الأخير -أعني كون المدار في صحّة صلاة المأموم على إحراز الإمام صحّة صلاة نفسه- فإنّ لازمه جواز الائتمام بمن يعلم المأموم بجنابته تفصيلاً إذا كان الإمام غير عالم بذلك، لكنّه (دام ظلّه) التزم بذلك في الاستئجار، ولم يلتزم به في الائتمام، ولم يتّضح الفرق بين المسألتين.

اللّهُمَّ إلّا أن يدّعى أنّ المستفاد من أدلة باب الجماعة - أعني الأخبار[٣] الواردة في ما لو تبيّن بعد الصلاة كون المأموم[٤] جنباً - أنّ الشرط هو إحراز الإمام مع عدم علم المأموم، كما يظهر ذلك من عبارة الوسيلة[٥]، فتأمّل.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث، الثلاثاء: (٢٥ جمادى الأولى، ١٣٤٨هـ).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢/٢٠٨.

٣. يُنظر: وسائل الشيعة: ٨/٣٧١، كتاب الصلاة، ب٣٦، من أبواب صلاة الجماعة.

٤. كذا في الأصل؛ وفي نسخة (ب): (الإمام).

٥. يُنظر: وسيلة النجاة: ١٦١.

بالآخر على وجه لا يعرف أنّ هذا المال لزيد، وذاك المال لعمرو، بل المدار على الخلط الموجب لعدم التميّز وحينئذٍ فاختلاط الدرهم الذي هو لأحد المالكين عند الودعيّ مع الدرهمين الذين هما للمالك الآخر موجب لتحقّق الشركة القهريّة، فيكون تلف أحد الدراهم منهما معاً بالنسبة، ويكون هذا الإجمال بضميمة الاختلاط المذكور لخروج ما هو المعلوم بالإجمال من التعيّن إلى الإشاعة ويتحقّق في ذلك الشركة القهريّة، فيكون ما ورد من تقسيم الدرهم الباقي وارداً على القاعدة، ولا يكون من قبيل مخالفة العلم التفصيليّ*.

مسألة الدرهم الودعيّ هل تقتضي التنصيف أو التثليث

* **قلتُ:** قد ذكر الشيخ ﷺ مسألة درهم الودعيّ في الشبهة المحصورة، واحتمل فيها الشركة[1]، ولكنّ أغلب المحشّين[2] يوردون[3] عليه بأنّ مقتضى الشركة هو التثليث لا التنصيف، والأخبار والفتاوى دالّة على التنصيف.

وقد تعرّض في الجواهر[4] لهذه المسألة في كتاب الصلح، وأشبع الكلام فيها، ونقل فيها عن الشهيد في الدروس[5] أنّه نقل عن الفاضل[6] في أحد قوليه الحمل على الشركة والقسمة بالتثليث، واستبعده الشهيد، ونقل أيضاً في الجواهر[7] عدم معقوليّة الشركة عن بعض الفقهاء.

ثمّ إنّ صاحب الجواهر[8] عقّب كلام الشهيد بما يُستفاد منه أنّه يمكن حمل الأخبار والفتاوى القائلة بالتنصيف على ما إذا لم يكن في البين مزج، وحمل كلام الفاضل على ما إذا حصل المزج، ثمّ تكلّم هنا وفي باب الشركة[9] في حصول الشركة بخلط المثليّات كـ«الدراهم» والقيميّات كـ«الثياب».

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢٠٨/٢.

٢. يُنظر: بحر الفوائد في شرح الفرائد: ١٣٥/٥، وأوثق الوسائل في شرح الرسائل: ٤٦.

٣. كذا الأصل، وفي نسخة (ب): (موردون).

٤. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٢٢٥/٢٦، وما بعدها.

٥. يُنظر: الدروس الشرعيّة في فقه الإماميّة: ٣٣٤/٣.

٦. يُنظر: تذكرة الفقهاء: ١٩٥/٢.

٧. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٢٢٧/٢٦، و٢٩٣ وما بعدها.

٨. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٢٢٧/٢٦، و٢٩٣، وما بعدها.

٩. يُنظر: المصدر نفسه: ٢٢٥/٢٦، وما بعدها.

الشرط الرابع من شروط العلم الإجماليّ في عدم حدوث ما يوجب انقلاب الحكم من المعلوم

الرابع من شروط العلم الإجماليّ: أن لا يحدث في البين ما يُوجب انقلاب الحكم في المعلوم بالإجمال، كما في مورد التحالف ومورد حكم الحاكم، فإنَّه يُوجب انقلاب الواقع إلى ما يقتضيه حكم الحاكم، أو التحالف من التنصيف. وحينئذٍ فما كان من هذا القبيل لا يكون من قبيل المخالفة للعلم التفصيليّ، بل ولا من قبيل المخالفة القطعيّة للمعلوم الإجماليّ *.

ولكنّ حمل الأخبار والفتاوى القائلة بالتنصيف على صورة عدم المزج بعيد جدّاً، بل قد يُقال: إنَّه غير متصوّر، فإنَّه مع انفراد درهم أحد المالكين عن درهمي المالك الآخر لو حصل تلف لأحد الدراهم، يكون الدرهم التالف معلوم الحال، أو أنَّه من أيّ مالك كان، إلّا أن يكون كلّ من الدرهمين موضوعاً في محلّ منفرداً، يكون الدرهم الآخر منفرداً أيضاً في مكان على حدة، وقد تلف واحد منها مع كون الاثنين لمالك والآخر لمالك آخر، فإنَّه في هذه الصورة لا يكون الدرهم التالف معلوم الحال مع عدم حصول المزج.

* **قلتُ**: لا يخفى أنَّ تنزيل هذه الموارد على انقلاب الحكم الواقعيّ بعيد جدّاً، بل يمكن أن يُقال بامتناعه، فإنَّه وإن كان ممكناً في موارد حكم الحاكم بانفساخ العقد عند التداعي على الثمن أو المثمن بأن يُقال: إنَّ حكم الحاكم جعله الشارع سبباً لانفساخ العقد واقعاً، لكنَّ حكم الحاكم بتنصيف المال الذي هو مورد التداعي، بل التنصيف الثابت بقاعدة العدل التي ادّعاها صاحب الجواهر[1] ﷺ في مورد المال المردّد بين شخصين، بل الحكم في مورد الإقرار بالعين أنّها لزيد، ثمّ الإقرار بأنّها لعمرو، بأنَّه تكون العين ملكاً واقعيّاً لزيد ويكون قيمتها ملكاً واقعيّاً لعمرو، كلّ هذه الأحكام لا يمكن القول بأنّها واقعيّة؛ إذ لا ريب في أنَّ هذه الجهات ليست مملّكة للمال لمن هو غير مالك له واقعاً، فإنَّ من هو ليس مالكاً في الواقع، بل كان المالك للمال واقعاً هو غيره، كيف يُعقل أن يملك النصف من مالكه الواقعيّ بمجرّد التداعي والتحالف والحكم بذلك، أو بمجرّد عدم العلم بمن هو المالك الواقعيّ من الشخصين، كما هو مورد قاعدة العدل، بل كيف يكون

---

١. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ١٣٧/٣٥.

المقرّله أوّلاً مالكاً للعين من المقرّله ثانياً لو كان هو المالك لها واقعًا؟

ثمّ لو سلّمنا أنّ الحكم في هذه الموارد يكون واقعيّاً، فلا محيص من الالتزام بأنّه يكون كذلك حتّى بالنسبة إلى من كان عالماً بالخلاف، سواء كان هو المالك بهذا التمليك، أو كان هو الشخص الثالث الأجنبيّ.

وهكذا الحال في مورد الحكم بالانفساخ، فإنّه لو كان واقعيّاً فلا محيص من الالتزام بنفوذه على كلّ أحد، سواء كان عالماً بالخلاف أو لم يكن، فإنّ تخصيص كون الأحكام واقعيّة في حقّ الجاهل والتزام عدم نفوذها في حقّ العالم بالخلاف أشبه شيءٍ بالتناقض، حيث إنّ تقييدها بعدم العلم بالخلاف يكون عبارة أُخرى عن كونها ظاهريّة، فالقول بأنّها واقعيّة مع الالتزام بالتقيّد المزبور لا يخلو من المناقضة؛ إذ ليست هذه الأحكام من قبيل صحّة الصلاة مع الثوب النجس بالنسبة إلى غير العالم بالنجاسة، حيث إنّ الحكم المزبور -أعني صحّة الصلاة مع النجس لو علم بالنجاسة بعد الصلاة- لا يتغيّر، بخلاف الحكم بالملكيّة هنا، فإنّه لو علم أحد الطرفين بالخلاف بعد الحكم المزبور لا محيص عن انقلاب الحكم وأنّه لا يجوز له البقاء على مقتضى ذلك الحكم بعد تبيّن الخلاف، و إن كان حين الحكم غير عالم بذلك، وهكذا الحال بالنسبة إلى الشخص الثالث لو لم يكن حين الحكم عالماً ثمّ علم بالخلاف بعد ذلك.

وهكذا يتأتّى الإشكال فيما لو لم يكن المحكوم له عالماً، لكن كان ذلك الثالث عالماً بالخلاف، أو كان الأمر بالعكس بأن كان المحكوم له عالماً بالخلاف وكان الثالث غير عالم.

وبالجملة: إنّ الالتزام بكون هذه الأحكام واقعيّة في غاية الإشكال، وأشكل منه تقييد هذه الواقعيّة بعدم العلم بالخلاف، وينبغي مراجعة الكتب الفقهيّة[1] في هذه الموارد[2].

---

١. يُنظر: المبسوط في فقه الإمامية: ١٧/٣، وشرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: ١٤٧/٣، ومختلف الشيعة: ٥٤/٥، ومسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام: ١١٠/١١، وجواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ١٣١/٣٥.

٢. هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ» إلى قوله: «هذه الموارد» وجدته في ورقة مستقلّة ألحقت بالأصل من دون إحالة، وضعتُه هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

تطبيقات فقهيّة على الشرطين الثالث والرابع

ومرجع[١] هذين الشرطين الأخيرين إلى شرط واحد، وهو أن لا يعرض للواقع الذي تعلّق به العلم ما يُوجب انقلاب حكمه وتبدّله، وذلك العارض **تارةً** يكون هو نفس الإجمال الطارئ عليه بواسطة التردّد والعلم الإجمالي، كما في العين الخارجيّة المردّدة بين شخصين من دون فرق في -ذلك- كون ذلك مورد التداعي أولا، فإنّ تلك العين الخارجيّة وإن كانت هي في حدّ نفسها إمّا أن تكون ملكاً لذلك الشخص، أو لهذا الشخص، إلّا أنّ طرو ذلك التردّد والإجمال عليها أوجب الحكم بها بالتنصيف بينهما، استناداً في ذلك إلى قاعدة العدل والإنصاف التي نصّ عليها في الجواهر[٢] في باب الصلح في أثناء التعرّض لمسائل الودعيّ.

وأخرى يكون ذلك العارض الموجب للتبدّل هو الإجمال في تلك العين مع امتزاجها مع ما هو من جنسها، فإنّ ذلك يكون موجباً لحدوث الشركة في المجموع بين المالكين بنسبة ما لكلّ واحد منهما في ذلك المجموع، وذلك كما في مسألة الودعيّ، فإنّها يمكن أن تكون من قبيل الأوّل، بأن يحصل الاشتباه من دون الخلط والمزج بين الدراهم الثلاثة، فيكون أحد الدرهمين الباقيين مورداً للحكم بالتنصيف كما عليه جملة من الفقهاء، ودلّت عليه رواية السكونيّ[٣].

ويمكن أن تكون من قبيل الثاني، بأن يكون الودعيّ قد خلط الدرهم بإذنهما أو بلا إذنهما، فيكون ذلك الخلط مع عدم تميّز المالين موجباً لحدوث

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٦ جمادى الأولى، ١٣٤٨هـ).

٢. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٢٦/٢٢٥، وما بعدها.

٣. يُنظر: من لا يحضره الفقيه: ٣/٣٧، أبواب القضايا والأحكام، باب الصلح، ح٣٢٧٨.

الشركة ويكون الدرهمان الباقيان مشتركين بين المالكين أثلاثاً، كما عليه صاحب الجواهر[١]، ونقله الشهيد[٢] عن الفاضل العلّامة قدّس سرّهم[٣].

وثالثة يكون ذلك العارض أمراً لاحقاً لذلك الإجمال كما في مورد التداعي، وحكم الحاكم بانفساخ العقد بالتحالف، وكما في مورد الإقرار بعين لشخص بعد الإقرار بها لشخص آخر، فإنّ حكم الحاكم وكذلك التحالف يكون بمنزلة التقايل والتفاسخ، فيكون له موضوعيّة في ذلك، وبه ينقلب الحكم الواقعيّ ويتبدّل كما ينقلب ويتبدّل بالتقايل والتفاسخ.

في مسألة الإقرار بعينٍ بعد الإقرار بها لشخص ثالث

وأمّا الإقرار، فإنّ الحكم فيه أنّه يدفع العين لمن أقرّله بها أوّلاً ثمّ يغرم قيمتها لمن أقرّله بها ثانياً، والسرّ في ذلك هو أنّه ملزم بكلا الإقرارين ويكون قد فوّت على الثاني العين التي أقرّله بها بإقراره بها للأوّل، فيلزمه أن يغرم له قيمتها، والإقرار، وإن كان من قبيل الأمارات التي لا تكون مبدّلة للواقع، إلّا أنّه من بين الأمارات له مرتبة من الموضوعيّة والسببيّة.

ومن جميع ما تقدّم يظهر لك أنّ جملة من الفروع التي ذكر الشيخ ﷺ[٤] أنّها من قبيل المخالفة القطعيّة للعلم التفصيليّ أجنبيّة عن ذلك بالمرّة، وأنّها من باب تبدّل الواقع وانقلابه، كما أنّ جملة منها مبنيّ على القول بجواز المخالفة القطعيّة في باب العلم الإجماليّ، وبعض منها مبنيّ على ما تقدّم[٥] في الشرط الثاني.

---

١. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٢٦/٢٢٧، و ٢٩٣، وما بعدها.
٢. يُنظر: الدروس الشرعيّة في فقه الإماميّة: ٣/٣٣٤.
٣. يُنظر: تذكرة الفقهاء: ٢/١٩٥.
٤. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢/٢٠٨، وما بعدها.
٥. يُنظر: صفحة (٢٤٩) من هذا الجزء.

وعلى أيّ حال، فيكون الإشكال في تلك الفروع مرتفعاً من أصله بلا حاجة إلى ارتكاب ما ذكر من التكلّفات*.

---

* **قلتُ**[1]: والأولى في هذه الموارد أن يُقال: إنّ الحكم بالتنصيف في مورد قاعدة العدل -أعني المال المردّد بين شخصين- إمّا أن يكون من قبيل الصلح القهريّ بأن يتولّى الحاكم الشرعيّ إجراء صيغة الصلح عنهما، ولو من دون رضاهما، أو أن يكون المحكوم به هو نتيجة الصلح.

وعلى أيّ حال، يكون كلّ منهما مالكاً للنصف ملكاً واقعيّاً، غايته أنّه لو كان أحدهما عالماً بالخلاف كان خارجاً عن الحكم المذكور، بمعنى أنّ علمه بالخلاف يُوجب عدم نفوذ الصلح القهريّ في حقّه أو عدم جريان ما هو نتيجة الصلح القهريّ في حقّه، فلا يكون مالكاً للنصف، فيكون ذلك الحكم مختصّاً بمن لا يكون قاطعاً بالخلاف، ولا يكون ذلك الاختصاص منافياً، لكونه حكماً واقعيّاً.

ولأجل ذلك نقول: إنّه لو علم بالخلاف بعد أن جرى الحكم في حقّه كما لو أجرى الحاكم صيغة الصلح عنهما، أو كما لو اقتسما المال عملاً بقاعدة العدل وأخذ كلّ منهما نصفه، ثمّ بعد ذلك ظهر الخلاف لأحدهما فإنّه لا أثر لذلك.

وبناءً على ذلك لا إشكال بالنسبة إلى الشخص الثالث لو اشترى من كلّ منهما النصف؛ لأنّه يكون قد اشتراه من مالكه الواقعيّ الذي قد ملكه بالصلح القهريّ أو بالتمليك الشرعيّ الذي هو نتيجة الصلح، سواء كان الثالث عالماً بالخلاف أو لم يكن عالماً به.

نعم، لو كان ذلك الثالث عالماً بأنّ أحد الشخصين كان حين الحكم عالماً بالخلاف لم يجز له الأخذ منه؛ لأنّه يعلم أنّه ليس بمالك.

ومنه يظهر لك الحال في التنصيف في مورد التداعي والتحالف على العين الواحدة التي تداعياها، فإنّه حكم شرعيّ واقعيّ بما هو نتيجة الصلح من التنصيف بينهما، غايته أنّه يشترط في جريان هذا الحكم الشرعيّ الواقعيّ أن لا يكون أحدهما عالماً بالخلاف، وأنّه مبطل في دعواه، بل وكذلك الحال في التداعي المنتهي إلى الحكم بانفساخ العقد، فإنّه حكم شرعيّ واقعيّ بما هو

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٧ ربيع الأوّل، ١٣٥٨هـ).

نتيجة التقابل -أعني رجوع كلّ عوض إلى مالكه قبل العقد- غايته أنّه يشترط فيه أن لا يكون أحدهما عالماً ببطلان دعواه، بحيث إنّه لو كان عالماً بذلك لم يتحقّق هذا الحكم في حقّه، وهو الانفساخ، لكنّ لو حصل له العلم بذلك بعد أن جرى الحكم في حقّه لم يكن ذلك مضرّاً.

والكلام في الشخص الثالث هو ما عرفته في مسألة التنصيف من أنّه لو أخذ من كلّ منهما يكون أخذاً من المالك الواقعيّ، إلّا إذا كان عالماً بأنّ ذلك الطرف كان عالماً بالخلاف حين الحكم.

وأمّا مسألة الإقرار، فالظاهر أنّه لا يتأتّى فيها التقريب المتقدّم إلّا على تقدير كون إقرار صاحب اليد على العين سبباً مملّكاً للعين لمن أقرّ بها تمليكاً واقعيّاً، والظاهر أنّه لا يمكن الالتزام به، وحينئذٍ ينبغي البحث في المقرّ له أوّلاً، ومنه يعرف الحال في المقرّ له ثانياً.

فنقول: لو أقرّ صاحب اليد على العين بأنّها لزيد فزيد، تارةً يكون قاطعاً بالخلاف بأن يكون قاطعاً بأنّها ليست له، وتارةً يكون شاكّاً في ذلك، وثالثة يكون قاطعاً بأنّها له.

ففي الصورة الأولى لا يجوز له أخذها، وإن وجب على المقرّ دفعها له.

والظاهر أنّ الحكم كذلك في الصورة الثانية، نظراً إلى أصالة الحرمة في الأموال، إلّا أن نقول: إنّ الإقرار يكون أمارة على أنّه مالك للعين، فيجوز له أخذها بهذا الاعتبار، لكنّ لو سوّغنا له أخذها بهذا الاعتبار فلا يمكننا القول بأنّه يسوغ له أن يأخذها بدلها بطريق الشراء -مثلاً- من المقرّ له ثانياً، للعلم الاجماليّ بخطأ أحد الإقرارين.

وأمّا في الصورة الثالثة، وهي ما لو كان المقرّ له أوّلاً قاطعاً بأنّ العين له، فلا إشكال في أنّه يجوز له أخذها وإن لم يكن في البين إقرار، ولا أثر للإقرار في حقّه إلّا من حيث إنّ الإقرار يكون نافذاً على صاحب اليد الذي هو المقرّ بلزوم رفع يده عنها وتسليمها له، لكنّ لا يجوز له حينئذٍ إن يأخذها من صاحب اليد، ويأخذ بدلها من المقرّ له ثانياً بطريق الشراء -مثلاً- لأنّ مقتضى قطعه بأنّه هو المالك للعين هو عدم استحقاق الثاني لأخذ البدل.

ومن ذلك كلّه يظهر الحال في المقرّ له ثانياً، فإنّا لو أغضينا النظر عن شبهة

شيخ الطائفة ﷺ -كما حكاه عنه الآشتياني في حاشيته على الرسائل[1]- بأنّ الإقرار الثاني غير نافذ؛ لكونه من قبيل الإقرار في حقّ الغير، وقلنا بنفوذ الإقرار الثاني أيضاً كالأوّل، نقول: إنّ المقرّ له ثانياً يتأتّى فيه الصور الثلاث المذكورة، فلو كان قاطعاً بالخلاف لم يجز له أخذ البدل، وكذلك لو كان شاكّاً، إلّا أن نقول بأنّ الإقرار أمارة على مالكيّته للعين، فيسوغ حينئذٍ له أخذ البدل، وكذلك يسوغ له أخذه لو كان قاطعاً بأنّه هو المالك للعين.

لكنّ الظاهر أنّه يسوغ له مع ذلك أن يشتري العين من المقرّ له أوّلاً، أمّا في صورة القطع بكونه هو المالك للعين، فلأنّه بحسب قطعه يكون مالكاً للبدل، لكون صاحب اليد قد فوّتها عليه بإقراره الأوّل، فيملك عليه بدلها، ومع ذلك يصحّ له أن يأخذها من الأوّل باستيهاب أو شراء ونحوه؛ لأنّ هذا تملّك جديد لا ينافي كون صاحب اليد قد فوّتها عليه.

وفي صحّة أخذها من الأوّل قهراً أو سرقة إشكال، ولو سوّغناه لزمه إرجاع البدل إلى المقرّ؛ لأنّ هذا التملّك للعين ليس تملّكاً جديداً، وفيه تأمّل.

بل يمكن التأمّل في كون الاستيهاب أو الشراء من الأوّل تملّكاً جديداً؛ لأنّه لم يقع بحسب قطعه إلّا على ملكه، فتأمّل.

وأمّا في صورة الشكّ وتسويغ أخذ البدل بناءً على أماريّة الإقرار، فالظاهر أنّه يسوغ له مع أخذه البدل أن يشتريها أو يستوهبها من المقرّ له أوّلاً؛ لأنّه على تقدير كونه هو المالك للعين -كما هو مقتضى أماريّة الإقرار- يسوغ له ذلك، كما عرفته في صورة القطع.

نعم، على تقدير كون المالك هو الأوّل لا يسوغ له أن يأخذ البدل، لكنّ أماريّة الإقرار حاكمة بإلغاء هذا الاحتمال.

وعلى أيّ حال، ففي أيّ موضع حكمنا للمقرّ له أوّلاً، أو للمقرّ له ثانياً أخذ العين أو أخذ البدل وقد أخذه، ثمّ بعد ذلك ظهر له الخلاف وجب عليه استرجاع ما أخذه، إلّا على تقدير كون الاقرار سبباً مملّكاً تمليكاً واقعيّاً، والظاهر أنّه لا وجه له.

ومن ذلك كلّه يظهر لك الحال في الشخص الثالث، فإنّه لا يجوز له الأخذ

---

١. يُنظر: بحر الفوائد في شرح الفرائد: ٥٢/١.

ممّن علم بأنّ الإقرار له كان على خلاف الواقع، كما أنّه لو لم يكن عالماً بشيء من ذلك فلا يجوز له الأخذ من كلّ منهما؛ لأنّه مخالفة قطعيّة للعلم الإجماليّ بخطأ أحد الإقرارين، وهل يجوز له الأخذ من أحدهما فقط؟

الظاهر أنّه لا يجوز له ذلك، للعلم الإجماليّ بعدم مالكيّة أحدهما الموجب للزوم الاجتناب عنهما.

وينبغي أن يعلم أنّ مراجعة كلمات الفقهاء في جميع هذه المسائل لازمة، لأنّي حرّرت ذلك على حسب ذوقي البارد وفهمي القاصر من دون مراجعة كلماتهم الشريفة.

تكميل في نقل عبارة الآشتياني في مناقشته للشيخ

تكميل: قد أشرنا[1] إلى الشبهة التي نقلها الآشتياني ﷺ عن الشيخ ﷺ، فالأولى نقل نصّ عبارته، قال: «وأمّا بناءً على مذهب الشيخ رحمه الله من لغويّة الإقرار ثانياً من حيث إنّ مقتضاه تملّك نفس المقرّبه للمقرّله ثانياً، وإعماله بالنسبة إليه غير ممكن من حيث تعيّنه للإقرار الأوّل، والانتقال بالمثل أو القيمة فرع اعتبار الإقرار الثاني، هو غير ممكن، فلا دخل له بالفرض أصلاً كما لا يخفى»[2]، انتهى.

قلتُ: لم أجد هذا القول محكيّاً عن الشيخ الطوسيّ ﷺ في الجواهر، وليس مراده به الشيخ المرتضى ﷺ؛ لأنّه يعبّر عنه بالأستاذ دام ظلّه، لا بالشيخ ﷺ.

نعم، ذكر في المسالك[3] هذه الشبهة احتمالاً، ونقلها في الجواهر[4] عن أبي حنيفة، بل قال في المختلف: إذا قال هذه الدار لزيد، لا بل لعمرو، قال الشيخ: يحكم بها للأوّل ويغرمها للثاني؛ لأنّه حال بينه وبينها بإقراره الأوّل، ثمّ نقل مذهب ابن الجنيد من التفصيل بين كون المقرّ حيّاً وكونه ميّتاً، ثمّ قال: والمعتمد الأوّل (وهو قول الشيخ)، لنا أنّه رجوع عن إقرار، فلا يصحّ؛ ولأنّه إقرار في حقّ الغير؛ إذ قد ثبت لزيد بالإقرار الأوّل، فلا ينفذ عليه»[5]، انتهى.

---

١. يُنظر: صفحة (٢٦٦) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: بحر الفوائد في شرح الفرائد: ٥٢/١.

٣. يُنظر: مسالك الإفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام: ١١٠/١١.

٤. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ١٣١/٣٥.

٥. يُنظر: مختلف الشيعة في تحرير مسائل الشريعة: ٥٤١/٥، مسألة: (٢٥٢).

والحاصل[١]: أنّ التحالف في مقام التداعي في العقود يكون موجباً لتبدّل الواقع، ولتحقّق الانفساخ كما يتحقّق بالتقايل، وأمّا حلف المنكر فعلى الظاهر أنّه ليس له هذه المرتبة من الموضوعيّة، إلّا في باب النكاح فيما لو

ومراده بعدم صحّة الإقرار الثاني، عدم ترتيب الأثر عليه في أخذ الثاني للعين، وكذا مراده من قوله: «لأنّه إقرار في حقّ الغير...»[٢] إلخ فإنّ قوله: «لا ينفذ عليه» أنّ الإقرار الثاني لا ينفذ على المقرّ له أوّلاً بأخذ العين منه وإن نفذ في حقّ المقرّ بأخذ البدل منه.

ومن ذلك يتّضح الجواب عن أصل الشبهة، كما أفاده في الجواهر[٣]، وحاصله أنّ كون الاقرار الثاني إقراراً في حقّ الغير لا ينفي إلّا عدم سلطنة الثاني على أخذ العين من الأوّل، لكنّ ذلك لا ينافي نفوذه على نفس المقرّ بقاعدة نفوذ إقرار العقلاء على أنفسهم، فيلزم حينئذٍ بأداء البدل؛ لأنّه بإقراره الأوّل قد فوّت العين على الثاني، فيكون ملزماً حينئذٍ بأداء بدلها له، وعدم إمكان دفع العين لا يُوجب سقوط الاقرار الثاني عن الاعتبار والنفوذ على المقرّ ولو بإلزامه بدفع بدل العين له، وقد حكى في الجواهر[٤] الإجماع على ذلك.

ثمّ إنّ ظاهر عبارة الشرائع[٥]: و إن كان هو الإقرار المتّصل بالإقرار الأوّل، إلّا أنّ محلّ النزاع هو الأعمّ، كما رُبّما يظهر ذلك من الجواهر أيضاً، فإنّه يقول ﷺ في أثناء الكلام: «واتّصال الكلام لو أثّر لاقتضى الاختصاص بالثاني الذي هو مقتضى رجوعه، بل واستقرّ عليه[٦]...» إلخ فإنّ هذه الجملة ظاهرة في أنّه لا خصوصيّة لاتّصال الكلام، فراجع وتأمّل.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس في تمام الأسبوع الماضي من جهة وفاة الصدّيقة سلام الله عليها، السبت: ٦ جمادى الثانية، ١٣٤٨هـ».

٢. يُنظر: المصدر نفسه.

٣. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ١٣٧/٣٥.

٤. يُنظر: المصدر نفسه.

٥. يُنظر: شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: ١٤٧/٣.

٦. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ١٣٧/٣٥.

ادّعى زوجيّة امرأة وأنكرت وحلفت، فإنّه لا يبعد القول بانفساخ النكاح في ذلك، وحيث كان التحالف أو الحلف موجباً للانفساخ، وأقرّ الحالف بأنّه قد كذب في حلفه، فهل يكون ذلك الإقرار هادماً لحلفه؟ محلّ تأمّل وإشكال.

أمّا حكم الحاكم، فهو وإن كان اعتبارية[1] من باب الطريقيّة، إلاّ أنّه بالنسبة إلى الجاهل بالواقع له حكم الموضوعيّة والسببيّة، وهكذا الإقرار، فإنّه وإن كان من قبيل الأمارات إلّا أنّه بالنسبة إلى الجاهل يكون على نحو الموضوعيّة، وهو هادم لكلّ من الأمارات السابقة كالحلف وحكم الحاكم والبيّنة.

الشرط الخامس في عدم كون أحد طرفي العلم من قبيل التزاحم

الشرط الخامس: أن لا يكون الأثر في أحد طرفي العلم من قبيل التزاحم، كما لو علم إجمالاً بغصبيّة الثوب أو نجاسته، فإنّ هذا العلم إنّما يؤثّر التنجّز بمقدار التزاحم من عدم جواز الصلاة فيه دون لزوم الإعادة فيما لو صلّى ناسياً.

والسرّ في ذلك: أنّ الغصبيّة إنّما تؤثّر في عدم جواز الصلاة إذا كان[2] منجّزة، والنجاسة لها أثر واقعيّ، فبمقدار القدر المشترك بين الطرفين يكون العلم الإجماليّ مؤثّراً، وأمّا بالنسبة إلى الزائد على ذلك -أعني وجوب الاعادة فيما لو صلّى بذلك الثوب نسيانًا- فلا يحكم بترتيبه، ومن ذلك ما لو تردّد الماء بين النجاسة والغصبيّة ثمّ نسي وتوضّأ فيه، فإنّه يحكم بطهارة أعضائه وصحّة وضوئه وارتفاع حدثه[3].

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (اعتباريًا).

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (كانت).

٣. لمزيد من الإيضاح والبيان، يُنظر: أُصول الفقه: ٧٧/٩، وما بعدها، وكذا الهامش المذكور في نفس الجزء صفحة (٢٠٩) وما بعدها.



[الباب الثاني:]

[في الظنّ]

الباب[1] الثاني
في الظنّ

والكلام فيه في مقامين:

الأوّل: في إمكان التعبّد به.

الثاني: في وقوعه.

المقام الأوّل في إمكان التعبّد بالظنّ

أمّا المقام الأوّل، فتفصيل الكلام فيه:

أوّلاً: أنّه ليس المراد من الإمكان في هذا المقام الإمكان التكوينيّ، بل المراد به الإمكان التشريعيّ، وأنّه لا مانع من التعبّد بالظنّ شرعاً، وحينئذٍ فلا يكون أجنبيّاً عمّا ينقل عن الشيخ ابن سينا أنّ: «كلّ ما قرع سمعك فذره في بقعة الإمكان»[2].

والكلام في هذا المقام إنّما هو في قبال ما يُنقل[3] عن ابن قِبة[4] من

---

١. أرّخ المقرّرﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٧ جمادى الثانية، ١٣٤٨هـ).

٢. شرح الإشارات والتنبيهات: ٤١٨/٣.

٣. يُنظر: معارج الأُصول: ٢٠٣.

٤. ابن قِبة: هو أبو جعفر محمّد بن عبد الرحمن بن قِبة (بكسر القاف وفتح الباء المخفّفة) الرازيّ-

دعوى الامتناع استناداً في ذلك إلى كونه مستلزماً لتحليل الحرام وتحريم الحلال، وتنحلّ هذه الدعوى إلى جهتين:

الجهة الأولى في امتناع التعبّد بالظنّ من حيث الملاك

الجهة الأولى: هي دعوى الامتناع من حيث الملاك بناءً على مسلكنا -معاشر العدليّة- من تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلّقات، وبناءً على ما هو المختار لنا من عدم كفاية المصالح والمفاسد في نفس الجعل، وأنّه لا بُدَّ أن يكون الفعل الواجب ذا مصلحة ملزمة والفعل المحرّم ذا مفسدة ملزمة على وجه تكون المصلحة والمفسدة علّة تامّة لجعل الحكم، وأنّه إذا لم تصل إلى هذه المرتبة تخرج عن كونها ملاكاً للحكم الوجوبيّ أو الحكم التحريميّ، فإنّه بعد البناء على هذه الجهات يكون جعل الحكم الظاهريّ مفوّتاً للمصالح والمفاسد الواقعيّة -التي هي علل في جعل الأحكام الواقعيّة- فيما لو كان الحكم الواقعيّ هو الوجوب أو التحريم وكان الحكم الظاهريّ على خلاف ذلك.

تحرير محلّ النزاع

ثمّ[1] لا يخفى أنّ النزاع في إمكان التعبّد بالظنّ إنّما هو مع فرض انفتاح باب العلم بالأحكام الشرعيّة، أمّا مع فرض الانسداد فلا يتأتّى فيه الإشكال المتقدّم؛ لأنّه مع فرض الانسداد وعدم الوصول إلى الأحكام الواقعيّة لا مجال للإشكال على التعبّد بالأمارات بأنّها مفوّتة لتلك المصالح التي تنشأ عنها الأحكام، بل يكون التعبّد بها حينئذٍ لازماً؛ لاحتمال الإصابة في البعض؛ إذ الفرض فوت تلك المصالح بالانسداد والاحتياط الكلّيّ ممّا يقطع ببطلانه، كما سيأتي إن شاء الله تعالى توضيحه عند التعرّض لدليل الانسداد.

من متكلّمي الشيعة، وحُذّاقهم كان أوّلاً من المعتزلة، ثمّ انتقل إلى مذهب الإماميّة-، لاحظ: رجال النجاشي: ٣٧٥، رقم ١٠٢٣.

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٨ جمادى الثانية، ١٣٤٨هـ).

والمراد بالانسداد هو انسداد باب الوصول إلى الأحكام الواقعيّة بالعلم المصيب، أمّا الجهل المركّب -الذي هو مجرّد القطع مع فرض عدم الإصابة- فليس من الانفتاح في شيء.

ثمّ بعد ذلك نقول: إنّ هذا الإشكال إنّما يتوجّه على القول بالطريقيّة الصرفة، أمّا على القول بالسببيّة ولو باعتبار المصلحة في سلوك الطرق فلا يتوجّه الإشكال المزبور لوقوع الكسر والانكسار بين المصلحة الواقعيّة والمصلحة السلوكيّة.

فقد تلخّص لك أنّ هذا الإشكال إنّما يتوجّه مع فرض انفتاح باب العلم بالأحكام الواقعيّة على القول بالطريقيّة الصرفة.

في بيان تقرير آخر للإشكال

وحاصل الإشكال أنّ جعل الطرق يكون مفوّتاً للمصالح الواقعيّة، ويكون موجباً للوقوع في المفاسد الواقعيّة فيما لو أدّى الطريق إلى عدم وجوب ما هو واجب واقعاً، أو عدم تحريم ما هو حرام واقعاً، وإلى ذلك يرجع ما ذكره ابن قِبَة من أنّ العمل بالظنّ يكون موجباً لتحليل الحرام وتحريم الحلال.

في الجواب عن الإشكال

وكيف كان، فالجواب عن هذا الإشكال:

أوّلاً: أنّه لا مانع من أن يكون الشارع الحكيم المطّلع على الواقعيّات قد اطّلع على موارد الخطأ في تلك الطرق وموارد الخطأ في الطرق العلميّة، فرأى أنّ موارد الخطأ في الأولى أقلّ أو مساوياً لموارد الخطأ في الثانية، وحينئذٍ فلا مانع من الأمر بالعمل على طبق تلك الطرق؛ لأنّ موارد الخطأ فيها أقلّ من موارد الخطأ في الطرق العلميّة، أو أنّهما متساويان في ذلك.

ولا يُورد على هذا الجواب بأنّ مرجعه إلى الالتزام بالانسداد وعدم التمكّن من الوصول إلى الأحكام الواقعيّة، حيث إنّه لا عبرة في القطع غير الموصل

إلى الواقع؛ لكونه جهلاً مركّباً، فإذا فرض كثرة موارد الخطأ في الطرق المفيدة للقطع كان ذلك عبارة أُخرى عن عدم إمكان الوصول إلى الأحكام الواقعيّة، فإنّ اندفاع هذا الإيراد واضح لا يخفى، حيث إنّ كون بعض الطرق الموجبة لحصول القطع بالواقع كثيراً ما تخطأ الواقع لا ينافي انفتاح باب العلم بالواقع و إمكان الوصول إليه بطرق أخر.

-مثلاً-، من كان جالساً على باب دار الإمام ﷺ لا شكّ أنّ باب العلم بالنسبة إليه منفتح بالدخول عليه ﷺ، والسؤال منه ﷺ، ومع ذلك ربّما لا يفعل ذلك ولا يسلك ذلك الطريق، بل يسلك طريقاً آخر يحصل له معه القطع بالواقع، كالسؤال ممّن خرج من الدار وسمع منه الحكم، ويكون سلوك هذا الطريق كثير الخطأ، وحينئذٍ فلو كان هناك أمارة ظنّيّة قد اطّلع الشارع على أنّ موارد الخطأ أقلّ أو مساوياً لهذا الطريق، فيأمره بسلوكها*.

وبعبارة[1] **أُخرى** إنّ كون الطرق العلميّة كثيرة الخطأ لا يستلزم انسداد باب العلم بالأحكام الواقعيّة، بل يكون باب العلم منفتحاً، ومع ذلك تكون موارد الخطأ في الطرق العلميّة كثيرة.

---

* **قلتُ**: غاية الأمر أنّ موارد خطأها لو كانت بنظر الشارع أقلّ من موارد خطأ ذلك الطريق كان اللازم هو النهي عن سلوك ذلك الطريق والأمر بسلوكها، ولو كانت موارد الخطأ فيهما مساوية لموارد الخطأ فيه بجعله مخيّراً في العمل بأيّهما شاء.

ولكنّ لا يخفى أنّ اللازم هو النهي عن كلّ من الطريقين والأمر بسلوك ذلك الطريق الذي لا يتأتّى فيه الخطأ، فتأمّل.

ولكن هذا إنّما يتوجّه على التقرير السابق، وأمّا التقرير الأخير الذي نقلناه بعبارة أُخرى، فلا يتوجّه عليه الإيراد المذكور، فتأمّل.

---

١. أرجع المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٩ جمادى الثانية، ١٣٤٨هـ).

فإن قلتُ: إنَّ كون الطرق الظنّيّة أقلّ خطأً من الطرق العلميّة أو مساوية لها فيه بنظر الشارع لا يكون إلّا من باب علم الغيب، وهو غير نافع في مقام التشريع، حيث إنَّ المكلّف إذا فرض أنّه يرى كثرة الخطأ في هذه الأمارة، وأنَّ الخطأ إليها أقرب من غيرها من الطرق العلميّة، فهو يرى العمل بها قبيحاً؛ لكونه مفوّتاً للمصلحة الواقعيّة، لا يكون علم الشارع بالغيب واطّلاعه على مساواة تلك الأمارة في موارد الخطأ لسائر الطرق العلميّة نافعاً له في سلوك تلك الأمارة، فتأمّل.

قلنا: إنَّ هذا الإيراد إنّما يتوجّه لو لم تكن الطرق الظنّيّة المذكور طرقاً عقلائيّة يسلكها العقلاء في أمورهم، أمّا لو كانت كذلك فلا يتوجّه الإيراد المذكور.

نعم، أقصى ما في البين أنَّ تلك الطرق الظنّيّة لو كان الخطأ فيها أكثر من الطرق العلميّة لردعهم عنها -كما ردعهم عن العمل بالقياس- فلمّا لم يردعهم عنها نستكشف من ذلك أنَّ الخطأ فيها ليس بأكثر منه في الطرق العلميّة، فلم يبقَ إلّا كونها أقرب إلى الخطأ من الطرق العلميّة، وأنَّ تلك الطرق العلميّة أقرب إلى إصابة الواقع، وهذه الأقربيّة ممنوعة؛ لما عرفت من أنَّ الكلام إنّما هو في الطرق العقلائيّة التي يسلكها العقلاء في أمورهم، وهم يرونها كسائر الطرق العلميّة المحصّلة للعلم بنظرهم، ولا يرونها أقرب إلى الخطأ منها.

ولو سلّم ذلك بأن نلتزم بأنَّ هذه الطرق أقرب إلى الخطأ من غيرها، فنقول: لا مانع من الأمر بسلوكها ملاحظة للمصلحة النوعيّة في سلوكها وهي التسهيل على نوع المكلّفين، وإن فاتت بذلك المصلحة الشخصيّة، فإنَّ الجري على طبق المصلحة النوعيّة وإلغاء المصلحة الشخصيّة ليس بعزيز، كما فيما لو تترّس الكفّار ببعض المسلمين.

لا يُقال: إنّ الالتزام بالمصلحة التسهيليّة عبارة أُخرى عن الالتزام بانسداد باب العلم بالأحكام، حيث إنّ محصّل ذلك هو أنّ الشارع لمّا رأى العسر والحرج على المكلّفين بإلزامهم بسلوك الطرق المفيّدة للعلم رفع عنهم ذلك العسر، بأن أجاز لهم العمل بالطرق الظنّيّة.

لأنّا نقول: أنّ ملاحظة الشارع للتسهيل على المكلّفين بتجويزه سلوكهم الطرق الظنّيّة لا يستلزم كون تلك الأحكام الواقعيّة حرجيّة، أو انسداد باب العلم بها وتعسّر الاحتياط فيها كي يكون ذلك عبارة عن الالتزام بانسداد باب العلم، بل لا يكون في البين إلّا أنّ الزام المكلّفين بسلوك خصوص الطرق العلميّة ومنعهم عن سلوك الطرق الظنّيّة فيه نحو من الضيق والصعوبة، وأنّ تجويزه لهم سلوك الطرق الظنّيّة فيه التسهيل، وأين هذا من انسداد باب العلم؟

ثمّ إنّه لو تنزّلنا عن هذا الذي ذكرناه من كفاية المصلحة النوعيّة التسهيليّة في تفويت المصلحة الشخصيّة الواقعيّة، وقلنا بعدم كفايتها في تفويت المصلحة الواقعيّة، فلا محيص لنا حينئذٍ من الالتزام بالمصلحة السلوكيّة، لكنّ لا بُدَّ من تقريبها على وجه لا يكون راجعاً إلى القول بالتصويب.

وتوضيح[1] **ذلك** هو أنّ الأمر الظاهريّ لو كان في عرض الأمر الواقعيّ لورد عليه الإشكال المشار إليه الذي حاصله أنّ الأمر الظاهريّ إن كان طريقيّاً صرفاً وكان عارياً عن المصلحة بالكلّيّة لزم تفويت المصلحة الواقعيّة، وإن لم يكن كذلك بل كان ناشئاً عن مصلحة توجبه، فإن كانت تلك المصلحة

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٠ جمادى الثانية، ١٣٤٨هـ).

مساوية لمصلحة التكليف الواقعيّ، كان مقتضاه التخييربين التكليفين، وإن كانت مصلحة الأمر الظاهريّ أقوى من مصلحة التكليف الواقعيّ، ووقع الكسر والانكساربين المصلحتين، وكان التكليف تابعاً لأقوى المصلحتين، وحينئذٍ فيكون التكليف الواقعيّ تكليفاً اقتضائيّاً لولائيّاً، بحيث إنّه لو ثبت التكليف الواقعيّ في هذه الصورة كان بلا مصلحة توجبه.

أمّا لو كان التكليف الظاهريّ في طول التكليف الواقعيّ، فلا يكون التكليف المذكورالناشئ عن قيام الأمارة الذي هو عبارة عن الهوهويّة، أو عن الأمربسلوك تلك الأمارة - كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى- مزاحماً لذلك التكليف الواقعيّ، ولا يحصل التدافع بين المصلحتين، بل يكون كلّ من المصلحتين مؤثّرة في التكليف الذي هو على طبقها من دون تزاحم بينهما أصلاً، لكون كلّ منهما في رتبة غيررتبة الآخر، لما عرفت[1] من الطوليّة بين التكليفين.

لا يُقال: إنّ تلك المصلحة الحاصلة بسلوك الأمارة المدّعى كونها متداركة للمصلحة الواقعيّة الفائتة بسلوك الأمارة أنّ كانت تفضّليّة، وإنّ الشارع بواسطة أمره بسلوك تلك الأمارة المفوّت سلوكها للمصلحة الواقعيّة على المكلّف يعطي المكلّف ما يكون تداركاً لتلك المصلحة الواقعيّة الفائتة، لتمّ ما هو المطلوب، فإنّ ذلك التكليف الواقعيّ إن كان آنيّاً، ولم يكن مؤقّتاً بزمان موسّع، ولم يكن له قضاء كان ما يعطيه الشارع بسلوكه تلك الأمارة المخالفة له معادلاً لمصلحة ذلك التكليف الفائتة، وإن كان التكليف موقّتاً، وقامت الأمارة على خلافه، وبقي الجهل إلى أن مات المكلّف -أيضًا- تكون المصلحة التي

---

١. ينظر: صفحة (٢٧٣) من هذا الجزء.

يعطيها له الشارع معادلة لمصلحة ذلك التكليف، وإن ارتفع الجهل في أثناء الوقت كانت المصلحة التي يعطيها معادلة لمصلحة الفعل في أوّل الوقت، و إن بقي الجهل في تمام الوقت وارتفع بعد خروج الوقت كانت المصلحة التي تعطى معادلة لمصلحة الأداء.

وهذا كلّه إنّما يتصوّر لو كانت المصلحة تفضّليّة وتداركيّة محضة ليست ناشئة عن شيء أصلاً سوى أنّ الشارع يتفضّل بها لتدارك ما فات، إلّا أنّ الأمر ليس كذلك، بل المصلحة المذكورة سلوكيّة -أعني أنّها ناشئة من سلوك الأمارة- فيكون سلوك الأمارة بنفسه ذا صلاح، فإن كان ذلك الصلاح فيه ممّا يمكن أن يتدارك به مصلحة الواقع لم يكن وجه للتفصيل المذكور في هذه الصور، بل يلزم منه عدم لزوم الإعادة ولا القضاء، ولا معنى حينئذٍ لجعلها تارةً تداركاً لفضيلة أوّل الوقت، وأخرى تداركاً لفضل الأداء، وثالثة تداركاً لنفس مصلحة التكليف، وإن لم تكن المصلحة المذكورة ممّا يمكن أن يتدارك بها مصلحة الواقع عاد الإشكال، ولزم من سلوك الأمارة تفويت المصلحة الواقعيّة بلا أن يكون في البين ما تتدارك به.

لأنّا نقول: إنّ المصلحة في السلوك إنّما تكون بمقدار السلوك، ولا يتدارك بها إلّا ما يفوّت بذلك السلوك، لا ما لا يفوت به، والمفروض أنّ مقدار سلوك الأمارة فيما لو كان قد انكشف الخلاف في أثناء الوقت إنّما هو نفس فوت أوّل الوقت؛ لأنّه إنّما سلكها في أوّل الوقت فقط، أمّا بعد انكشاف خلافها في أثنائه فلم يكن المكلّف قد سلكها لانقطاع الأمر باتباعها، وحينئذٍ فيكون الفائت من مصلحة الواقع هو ذلك المقدار، وتكون المصلحة الحاصل[1]

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (الحاصلة).

بسلوك الأمارة في ذلك المقدار معادلة لذلك المقدار الذي فات بسلوكها، وليس هو إلّا مجرّد فضل أوّل الوقت.

وهكذا الحال في صورة انكشاف الخلاف بعد خروج الوقت، فإنّ سلوك الأمارة حينئذٍ إنّما يكون بمقدار فوت الأداء، فلا بُدَّ أن تكون المصلحة الحاصلة به معادلة لذلك المقدار ممّا فات من مصلحة الواقع، وهو مقدار الأداء.

وبالجملة: إنّ السلوك في هذه الصور لا يكون أمراً واحداً -لتكون مصلحته بمقدارٍ واحد- ليرد أنّها إن كانت معادلة لمصلحة الواقع لزمه سقوط الإعادة والقضاء، وإن لم تكن معادلة له لزم تفويت المصلحة الواقعيّة بلا تدارك لها، بل إنّ السلوك في هذه الصور مختلف المقدار، وبمقدار ذلك السلوك يكون الصلاح، ويكون ذلك الصلاح الناشئ عن السلوك المذكور بمقدار ما يفوت من المصلحة الواقعيّة، فتأمّل *.

---

* **قلتُ**[1]: فيه تأمّل، فإنّ السلوك عبارة عن الركون إلى الأمارة وجعلها طريقاً إلى الواقع والعمل على طبقها، ومن الواضح أنّ ذلك لا يختلف سعةً وضيقاً باعتبار انكشاف خلاف الواقع بعد الفراغ من العمل بها، سواء كان ذلك الانكشاف في الوقت أو كان في خارجه، فلا بُدّ أن تكون مصلحة السلوك في جميع ذلك واحدة لم تختلف سعةً وضيقاً، فلا وجه لأن نقول: إنّها في صورة انكشاف الخلاف في أوّل الوقت تكون بمقدار ما يتدارك به فوت مصلحة أوّل الوقت من الفضيلة، ولو كان في أثناء الوقت بعد خروج وقت الفضيلة يكون المصلحة الحاصلة في السلوك أيضاً بمقدار ما يتدارك به ما فات من ذلك المقدار من الوقت، ولو كان بعد خروج الوقت كانت المصلحة المذكورة بمقدار تدارك الوقت... إلخ.

فإنّ هذا التفاوت إنّما يكون لو كانت المصلحة السلوكيّة تفضّلاً من جانب

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من قوله: «قلت: » إلى قوله: «متساويان» ملحقًا بمباحث الظنّ السبت: (٣ ربيع الأوّل، ١٣٥٨هـ).

الشارع، أمّا إذا كانت واقعيّة حاصلة من نفس السلوك، فقد عرفت أنّه لم يختلف في ذلك سعةً وضيقاً. فلا بُدَّ أن نقول: إنّ المصلحة السلوكيّة واحدة في الجميع لم تختلف سعةً وضيقاً.

لكنّ لمّا كانت المصلحة السلوكيّة غير رافعة لمصلحة الواقع، بل تكون المصلحة الواقعيّة باقية بحالها مع فرض حصول المصلحة السلوكيّة على وجه لو كانت الأمارة مصيبة للواقع لحصلت هناك المصلحتان، كما أنّها لو أخطأت ولم ينكشف الخطأ إلى الموت، أو فرض أنّ ذلك الذي أخطأت فيه ليس له قضاء، لم يكن الواقع الذي أخطأته خالياً من المصلحة، غايته أنّ المكلّف يكون معذوراً في عدم الحصول على تلك المصلحة لأجل جهله وأمر الشارع له بالعمل على طبق الأمارة التي أخطأته.

ومن الواضح أنّ مقتضى ذلك هو بقاء المصلحة الواقعيّة على ما هي عليه من كونها لازمة التحصيل لو التفت إليها المكلّف وتبيّن له الخطأ في تلك الأمارة، وإن لم يكن تبيّن الخطأ في تلك الأمارة موجباً لرفع ذلك الصلاح الذي ناله المكلّف بسلوكها قبل انكشاف خطأها، فيكون عدم الإجزاء حينئذٍ مستنداً إلى بقاء المصلحة الواقعيّة الملزمة بحالها مع فرض عدم انكسارها بالمصلحة السلوكيّة، وتكون النتيجة من ذلك كلّه أنّه عند انكشاف الخلاف يكون المكلّف قد نال المصلحة السلوكيّة بتمامها، كما أنّه ينال ما يمكنه تلافيه من مصلحة الواقع من الإتيان به أداءً في آخر الوقت أو الإتيان به قضاءً في خارج الوقت.

في الفرق بين المصلحة السلوكيّة والتصويب المعتزليّ

ثمّ إنّه بقي لي تشكيك في المصلحة السلوكيّة، وكيف لا تكون موجبة للانتهاء إلى التصويب المعتزليّ، فإنّ المقام -أعني مقام المصلحة السلوكيّة- و إن لم يكن من قبيل الكسر والانكسار مع المصلحة الواقعيّة، كما هو مقتضى الوجه[1] من الوجوه التي أفادها الشيخ ﷺ الذي عرفت أنّه راجع إلى التصويب المعتزليّ، إلّا أنّه يكون نظيره في غضّ الشارع النظر عن المصلحة الواقعيّة، بحيث إنّه لا تكون مؤثّرة عنده في الإلزام على طبقها.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (الوجه الثاني).

فإنّا نفرض أنَّ المصالح الواقعيّة الموجبة لجعل التكاليف على طبقها ألف مصلحة، ثمّ إنَّ الشارع لاحظ أنَّ للمكلّف في الوصول إلى تلك المصالح طريقين:

أحدهما: الطريق العلميّ المفروض أنّه لا يخطأ، **والآخر:** الأمارة المفروض أنّها تخطأ ولو مرّة واحدة في جميع تلك المصالح؛ لأنَّ فرض الكلام إنّما هو في فرض كون المكلّف متمكّناً من تحصيل العلم بالواقع لوجود الأسباب المفيدة للعلم، وفي فرض كون خطأ الأمارة زائداً على خطأ الأسباب العلميّة؛ إذ مع عدم التمكّن من الأسباب المفيدة للعلم لا حاجة إلى المصلحة السلوكيّة، كما أنّه لو كانت موارد الخطأ في الأمارة بمقدار موارد الخطأ في الأسباب العلميّة لم نكن محتاجين إلى المصلحة السلوكيّة، بل ولا إلى المصلحة التسهيليّة.

فنقول: معنى أنَّ الشارع قد أمر بسلوك الأمارة لأجل مصلحة في سلوكها، وتلك المصلحة يتدارك بها تلك المصلحة الواقعيّة التي تفوت بواسطة سلوكها، هو أنّه يقع التزاحم في نظر الشارع بين تلك المصلحة التي تفوت بخطأ الأمارة، وبين المصلحة السلوكيّة التي تحصل بسلوك الأمارة، فإنَّ مقتضى المحافظة على المصلحة الأولى هو الإلزام بالطرق العلميّة ورفع اليد عن المصالح السلوكيّة، ومقتضى المحافظة على المصلحة الثانية هو رفع اليد عن المصلحة الأولى وتسويغ سلوك الأمارات للحصول على مصالح السلوك فيها، وحيث إنَّ مصلحة السلوك كانت أهمّ في نظره قدّمها على تلك المصلحة الفائتة بخطأ الأمارة، فلازم ذلك أنَّ تلك المصلحة كانت مغلوبة بهذه المصلحة، بمعنى أنّها في ذلك الحال[1] لم تكن قابلة لأن يعتني الشارع بها، فلا فرق بين كون المصلحة في نفس الفعل مغلوبة بفساد في نفسه -كما هو مقتضى الكسر والانكسار الذي هو راجع إلى التصويب المعتزليّ- أو أن تكون المصلحة في نفس الفعل مغلوبة بصلاح آخر خارج عن الفعل، بل كان واقعاً في الطريق إلى الواقع.

وكون هذا الصلاح متأخّراً في الرتبة -كما أفاده ﷺ[2] وحرّرناه- لا ينفع بعد أن

١. أي حال الجعل التشريع.

٢. يُنظر: أجود التقريرات: ١١٩/٣، وفوائد الأُصول: ٩٦/٣.

كان التزاحم واقعاً بين الصلاحين في مقام الجعل والتشريع، ومنه يظهر الحال في المصلحة التسهيليّة، فإنّ ذلك راجع إلى تضمية المصلحة الواقعيّة بإزاء المصلحة التسهيليّة.

اللّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّ التصويب المعتزليّ لم يكن بطلانه من جهة عدم المعقوليّة، كما في التصويب الأشعريّ، بل كان بطلانه من جهة الإجماع على عدمه، والإجماع إنّما قام على البطلان في صورة كون المصلحتين المتزاحمتين عرضيّتين، كما لو كان نفس الفعل مجمعاً للجهتين، كما هو مقتضى القول بالسببيّة.

أمّا لو كانا طوليّين، كما في المصلحة السلوكيّة والمصلحة التسهيليّة، فإنّهما واقعان في طول المصلحة الواقعيّة، لكونهما في الطريق إليها، فلا بُدَّ أن يكونا بعد فرض ثبوت المصلحة الواقعيّة ولا إجماع على البطلان في هذه الصورة، فتأمّل.

ولكنّ كلّ هذا الإشكال إنّما نشأ من دعوى أنّ هناك طرقاً معيّنة تكون مفيدة للعلم وطرقاً أُخرى معيّنة أيضاً وهي لا تفيد إلّا الظنّ، وأنّ إصابات الطرق العلميّة أكثر من إصابات الطرق الظنّيّة، وقد عرفت أنّه يمكن تساوي الطريقين في الإصابة، فلا تفويت في الطرق الثانية زائداً على الطرق الأولى.

هذا مضافاً إلى ما عرفت من إمكان المنع من هذه الدعوى -أعني وجود طائفتين من الطرق- بل ليس لنا إلّا قسم واحد من الطرق، وهي الطرق العقلائيّة التي يسلكها العقلاء في أمور معاشهم، بل ومعادهم، غايته أنّ بعض الطرق رُبّما أفادت العلم، لكنّ ما يفيده منها غير متعيّن في نفسه، بل إنّ ذلك إنّما هو من اختلاف الأشخاص والأطوار والأحوال.

ولو سلّم أنّ بعضاً منها معيّناً يفيد العلم، وهو السؤال من نفس المعصوم عليه السلام، وأغضينا النظر عن احتياجه إلى مثل تحكيم أصالة الظهور المفروض عدم إفادته العلم، لكان ذلك أقلّ القليل من باقي الطرق بالنسبة إلى باقي المكلّفين، فإنّ كلامنا إنّما هو في وصول نوع المكلّفين إلى الأحكام الكلّيّة، وهذا التقدير يتعذّر أو يتعسّر أو يمتنع بالقياس إلى عامّة المكلّفين.

وقد[1] **يُورد** على ما ذكرنا من كون المصلحة المصحّحة للأمر الظاهريّ مصلحة سلوكيّة بما حاصله أنّ الأمر لا بُدَّ أن يكون ناشئاً عن مصلحة قائمة في متعلّقه، فلا بُدَّ أن يكون مسبوقاً بها، ولا يُعقل أن يكون ناشئاً عن مصلحة آتية من قبله؛ لأنَّ ذلك من قبيل تقدّم الشيء على نفسه، أو أنّه مستلزم للدور، فإنَّ الأمر يتوقّف على كون متعلّقه ذا مصلحة، وكون متعلّقه ذا مصلحة متوقّف على الأمر.

والجواب عن هذا الإيراد:

أوّلاً: بأنّه منقوض بجميع العبادات، حيث إنَّ الأمر بها يتوقّف على كونها ذات مصلحة، وكونها كذلك متوقّف على الأمر.

والحاصل: كما أنَّ الأمر المتعلّق بالعبادة لا يكون ناشئاً عن مصلحة قائمة بنفس الفعل مع قطع النظر عن الأمر، وإنّما يكون ناشئاً عن المصلحة القائمة بالإتيان بالفعل بداعي الأمر، وهي متأخّرة عن نفس الأمر، فكذلك الأمر الظاهريّ، فيما نحن فيه يكون ناشئاً عن المصلحة في السلوك المتوقّفة على ذلك الأمر.

وبالجملة: إنَّ محلّ الكلام إنّما هو في طرق الأحكام الكلّيّة لا في طرق الموضوعات الخارجيّة، ومن الواضح أنّه ليس من الطرق إلى الأحكام الكلّيّة بالنسبة إلى عامّة المكلّفين ما يكون في حدّ نفسه متعيّناً لإفادة العلم، غايته: أنَّ بعض الطرق رُبّما أفادت العلم ورُبّما لا تفيد العلم، وليس لنا من الطرق ما يفيد العلم غالباً إلّا السؤال من نفس المعصوم عليه السلام، وهو لا يجري في عامّة المكلّفين، فأين الطرق التي تكون في حدّ نفسها مفيدة للعلم بالقياس إلى نوع المكلّفين، وبالنسبة إلى عامّة الأحكام لتكون تلك الطرق بإزاء الأمارات العقلائيّة كي يقع الكلام في أنَّ موارد الإصابة في الطرق العلميّة أكثر من الأمارات، أو أنَّ الأمر بالعكس، أو أنّهما متساويان؟

---

١. أرخ المقرّر رحمه الله هذا المقطع من البحث السبت: (١٢ والأحد: ١٣ جمادى الثانية، ١٣٤٨هـ).

وثانياً: بالحلّ، وهو أنَّ ما يتوقّف عليه الأمر إنَّما هو المصلحة في متعلّقه، بمعنى أنَّ ذلك المتعلّق عند الإتيان به يكون ذا مصلحة، وإن كانت مصلحته متوقّفة على الأمر نظير القدرة المعتبرة في الأمر، فإنَّها القدر[1] على متعلّقه عند الإتيان به، فلا مانع من كونه غير مقدور حين الأمر لو كان مقدوراً حين الإتيان به، وإن كانت القدرة عليه في ذلك الحين ناشئة عن نفس الأمر.

وتوضيح ذلك: إنَّه سيأتي إن شاء الله تعالى في باب البراءة أنَّه لو كان الحكم الواقعيّ لشرب التتن -مثلاً- هو التحريم، وكانت هناك أمارة دالّة على إباحته، ولكنّ المكلّف لم يكن عالماً بها وأقدم على الشرب بلا تفحّص، فهل يكون مستحقّاً للعقاب نظراً إلى أنّه لم يكن في إقدامه المذكور مستنداً إلى تلك الأمارة، مع فرض تنجّز التكليف عليه، لكون الشبهة قبل الفحص، أو أنّه لا يكون مستحقّاً للعقاب على مخالفة ذلك التكليف الواقعيّ، لوجود الحجّة على الحلّيّة والاباحة وإن لم يكن عالماً بها؟

وأقصى ما فيه أنَّها شبهة قبل الفحص، وهي موجبة لوجوب الفحص، فيكون عاصياً لوجوب التعلّم، لا لذلك التحريم الواقعيّ، وسيأتي إن شاء الله تعالى في محلّه أنَّ الحقّ هو الوجه الأوّل، فإنَّ التكليف الواقعيّ قد تنجّز عليه قبل الفحص بواسطة العلم الإجماليّ أو غيره ممّا يُعدّ منجّزاً قبل الفحص، فليس أثر كون الشبهة قبل الفحص هو مجرّد وجوب الفحص، بل إنَّ أثرها هو وجوب الاحتياط، والفحص إنَّما يجب فيما لو لم يسلك سبيل الاحتياط، وأمّا الأمارة الدالّة على الإباحة، فلا أثر لها ما لم يكن المكلّف عالماً بها ومستنداً في إقدامه إلى تلك الأمارة.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (القدرة).

في مراتب حجّيّة الأمارة

ومن ذلك يظهر لك أنَّ في حجّيّة الأمارة مراتب ثلاث:

الأولى: مرتبة جعل الحجّيّة، وفي هذه المرتبة تكون الأمارة حجّة ولو لم يعلم بها المكلّف أصلاً، بل ولو لم يوجد مكلّف أصلاً، كما هو الحال في سائر الأحكام الوضعيّة.

المرتبة الثانية: هي مرتبة العلم بجعل الحجّيّة، وهذه المرتبة هي مرتبة ترتّب الأثر على ذلك الجعل، بحيث إنَّه قبل العلم بجعل الحجّيّة لا أثر لتلك الحجّيّة المجعولة، وإنَّما يكون ترتّب الأثر عليها بعد تحقّق العلم بذلك الجعل.

المرتبة الثالثة: مرتبة الاستناد إلى تلك الحجّيّة المعبّر عنه بسلوك الأمارة، وجعل العمل على طبقها والاستناد في الإقدام إليها، والمصلحة المعتبرة في باب الأمارات إنَّما هي في هذه المرتبة -أعني مرتبة الاستناد- المعبّر عنه فيما نحن فيه بالسلوك، وهذا المقدار من المصلحة الحاصلة في هذه المرتبة -أعني مرتبة السلوك والاستناد- كافٍ في تصحيح جعل الحجّيّة، والأمر بالعمل على طبقها.

هذا تمام الكلام في الجهة الأولى من جهتي دعوى الامتناع -أعني جهة الإشكال في ناحية الملاك- المعبّر عنه بأنَّ الأمر بالعمل بالظنّ يكون موجباً لتفويت المصالح والإلقاء في المفاسد.

الجهة الثانية في الإشكال على التعبّد بالظنّ بلزوم اجتماع الضدّين أو النقيضين

وأمّا الكلام في الجهة الثانية -أعني جهة الإشكال في ناحية نفس الأمر الظاهريّ، وأنَّه كيف يجتمع مع الأمر الواقعيّ- فهو منحصر بإشكال اجتماع الضدّين فيما لو أدّى الطريق إلى وجوب ما هو حرام واقعاً أو بالعكس،

واجتماع النقيضين فيما لو أدّى الطريق إلى عدم وجوب ما هو واجب واقعاً، أو إلى عدم تحريم ما هو حرام واقعاً، أو بالعكس.

وأمّا اجتماع المثلين -كما لو أدّى إلى وجوب ما هو واجب واقعاً- فقد تقدّمت الإشارة في باب القطع إلى أنّه لا يلزم اجتماع المثلين أصلاً، بل أقصى ما فيه أنّه يتولّد من اجتماع العنوانين وجوب واحد مؤكّد، وهكذا الحال فيما لو أدّى الطريق إلى استحباب ما هو واجب واقعاً.

وقد أجيب عن هذا الإشكال بوجوه:

الوجه الأوّل اختلاف الموضوع

الأوّل: اختلاف الموضوع[1] ولا يخفى أنّ هذا -أعني اختلاف الموضوع- إنّما يتمّ في باب الأُصول العمليّة، حيث إنّها مقيّدة بالشكّ.

وأمّا الأمارات، فلم تكن مقيّدة بشيء أصلاً، بل يكون الحكم الظاهريّ وارداً على نفس ما ورد عليه الحكم الواقعيّ، غاية الأمر أنّ مورد حجّيّة الأمارة هو الجهل بالحكم الواقعيّ، وأين هذا من دعوى كون موضوع الحكم الظاهريّ الناشئ عن قيامها هو الشكّ أو الجهل؟ فتأمّل.

الوجه الثاني اختلاف المحمول

الوجه الثاني: هو اختلاف المحمول، ولا يخفى ما فيه، فإنّ الحكم الظاهريّ لا يختلف عن الحكم الواقعيّ إلّا بمحض الاصطلاح والتسميّة، أعني تسمية الأوّل بالظاهريّ، والثاني بالواقعيّ.

الوجه الثالث دعوى كون الواقعيّ شأنيّاً أو إنشائيّاً، والظاهريّ فعليّاً

الوجه الثالث: هو دعوى كون الواقعيّ شأنيّاً، والظاهريّ فعليّاً[2]، ولا يخفى ما فيه؛ لما عرفت منّا مراراً من أنّه لا معنى للفعليّة إلّا تحقّق الموضوع الذي علّق عليه الحكم، وكان مأخوذاً فيه على نحو القضيّة الحقيقيّة، بحيث

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ١٧/٤، وما بعدها.

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ٤٧/٢.

إنّ الحاكم لمّا حكم على التتن بأنّه يحرّم شربه كأنّه قد نظر إلى أفراد شرب التتن بتمامها بواسطة نظره إليها بالنظر إلى كلّيّ التتن يحكم عليها بالتحريم، وهذا نعبّر عنه بالحكم الواقعيّ.

ثمّ عند تحقّق فرد من تلك الأفراد خارجاً بتحقّق التحريم بالنسبة إليه، ويكون الحكم المذكور حينئذٍ فعليّاً، وحينئذٍ فعند تحقّق فرد من تلك الأفراد تكون فعليّة الحكم قهريّة، وعند عدم تحقّقه يستحيل صيرورة الحكم المذكور فعليّاً إلّا بأن يعدل عن تلك القضيّة الكلّيّة، ويجعل موضوع الحكم فيها مقيّداً بقيد يكون الفرد الموجود فاقداً له، فإنّه حينئذٍ يمكن أن يتحقّق ذلك الفرد، ولا يكون الحكم المذكور فعليّاً أو يوسّع دائرة ذلك الموضوع بحيث يكون شاملاً لهذا الفرد الموجود، فيتحقّق حينئذٍ فعليّة الحكم مع عدم تحقّق الفرد من ذلك الكلّيّ الذي لم يكن في نفسه شاملاً لذلك الفرد الموجود.

وبالجملة: لا يُعقل أن يكون الحكم الكلّيّ الواقعيّ الوارد على الكلّيّ فعليّاً بدون تحقّق فرد من أفراده، وعند تحقّق فرد من أفراده تكون فعليّة ذلك الحكم قهريّة، ولا يمكن التخلّف عن هذين الأمرين إلّا بنحو تصرّف في ذلك الموضوع الكلّيّ تضيّقاً أو توسعة، وحينئذٍ يستحيل أن يكون الحكم الفعليّ مغايراً لذلك الحكم الكلّيّ المعبّر عنه بالشأنيّ أو الإنشائيّ، فإنّ كلّاً من هذين العنوانين راجع إلى الآخر، ولا فرق بينهما إلّا في مجرّد التسمية الناشئة عن اختلاف اللحاظ.

نعم، لو كان المراد من الحكم الشأنيّ أو الإنشائيّ هو الحكم اللولائيّ نظير الأحكام اللاحقة للأشياء بعناوينها الأوّليّة، والمراد من الحكم الفعليّ نظير الأحكام اللاحقة لها بعناوينها الثانويّة، لصحّ كون الحكم الفعليّ مغايراً للحكم

الشأنيّ أو الإنشائيّ، إلّا أنّ ذلك لا ربط له بما نحن فيه من الجمع بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ بكون أحدهما شأنياً أو إنشائياً، والآخر فعليّاً*.

الرابع[1]: من وجوه الجواب عن الإشكال المزبور هو الوجه المختار، وحاصله على الإجمال: إنّ الحكم الظاهريّ إن أصاب الواقع لم يكن في البين إلّا نفس ذلك الحكم الواقعيّ، وقد تنجّز بواسطة قيام الطريق، وإن أخطأ الواقع لم يكن في البين إلّا الحكم الواقعيّ أيضاً، إلّا إنّه لم يتنجّز لعدم قيام الطريق عليه ولم يكن قيام الطريق على الواقع، إلّا كالعلم الوجداني في كونه مصيباً تارةً، ومخطأً أُخرى مع أنّه ليس في البين شيء إلّا نفس الواقع، إمّا حقيقةً كما في مورد الإصابة، أو تخيّلاً كما في مورد الخطأ، ومرادنا بالطريق هو الأعمّ من الأمارات والأُصول الإحرازيّة، هذا إجمال الجواب.

توضيح وبيان الوجه الرابع

وتوضيحه يتوقّف على تمهيد مقدّمة، وهي أنّ الحكم الظاهريّ يتحقّق في موارد ثلاثة: في الأمارات، وفي الأُصول التنزيليّة، وفي الأُصول غير التنزيليّة، فإنّه إن لم يُؤخذ الشكّ موضوعاً له فهو الأوّل، وإن أخذ الشكّ موضوعاً له، فإن كان الحكم فيه متضمّناً لإلغاء الشكّ بلزوم البناء على أحد طرفيه فهو

---

* **قلتُ**: لا يُقال لِمَ لا نجمع بينهما بهذا الطريق بأن نقول: إنّ الحكم الواقعيّ يكون شأنيّاً لولائيّاً في مورد الشكّ، ويكون الحكم الفعليّ في المورد المذكور هو الحكم الظاهريّ.

لأنّا نقول: إنّ هذا الوجه لا يمكن الالتزام به حتّى فيما يكون موضوعه مقيّداً بالشكّ -أعني الأُصول العمليّة- لأنّ لازمه التصويب وعدم الإعادة والقضاء فيما لو انكشف الخلاف، مضافاً إلى أنّ حمل الأدلّة المتكفّلة للأحكام الواقعيّة على الأحكام الشأنيّة اللولائيّة، لا يخفى فساده، فتأمّل.

---

١. أرجع المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٤ جمادى الثانية، ١٣٤٨هـ).

الثاني، وإن لم يكن الحكم فيه متضمّناً لذلك، بل كان من مجرّد الحكم على الشكّ مع بقائه بحاله فهو الثالث، ولا ينافي كون الحكم المجعول للشكّ مطابقاً لأحد الطرفين من الشكّ، فإنّ مجرّد الحكم على الشكّ ممّا يكون مطابقاً لأحد طرفيه لا يستلزم إلغاء الشكّ ما لم يكن فيه تعرّض لإلغائه و إزالته بلسان لزوم البناء على أحد طرفيه، وذلك كما في أصالة الحلّيّة في غير الدماء والفروج، وأصالة الحرمة فيهما، فإنّ ذلك من قبيل مجرّد الحكم على الشكّ بما يكون على طبق أحد طرفيه من دون تعرّض لإلغائه و إزالته بلزوم البناء على أحد طرفيه.

ثمّ إنّه قد تقدّم أنّ ما كان من قبيل الأوّل -أعني الطرق والأمارات- يقوم مقام العلم الطريقيّ من حيث جهته الثانية -أعني جهة كونه محرزاً للواقع- وما كان من قبيل الثاني -أعني الأُصول الإحرازيّة، كالاستصحاب، وقاعدة التجاوز والفراغ، وأصالة الصحّة- يقوم مقام العلم الطريقيّ من حيث جهته الثالثة -أعني جهة البناء والجري العمليّ على الواقع- فإنّ الأصل الاحرازيّ بواسطة تضمّن دليله لإلغاء الشكّ ولزوم البناء العمليّ على أحد الطرفين يكون قائماً مقام العلم الطريقيّ في الجهة المذكورة -أعني البناء العمليّ على طبق الواقع- لكونه محرزاً له.

غاية الأمر أنّ إحراز الواقع بالعلم يكون وجدانيّاً، وفي الأُصول الإحرازيّة يكون بتعبّد الشارع وحكمه بإلغاء الشكّ ولزوم بناء العمل على أحد طرفيه، ومن ذلك يتّضح لك الوجه في تسمية هذا النحو من الأُصول بالأُصول الإحرازيّة.

إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول: يقع الكلام في الحكم الظاهريّ ودفعه إشكال المناقضة بينه وبين الحكم الواقعيّ في مقامات ثلاثة:

المقام الأوّل في الحكم الظاهريّ الناشئ عن الأمارات

الأوّل: الحكم الظاهريّ الناشئ عن الأمارات وتوضيح ارتفاع الإشكال المزبور عنه يتوقّف على بيان ما هو التحقيق في كيفيّة جعل الطرق، وأنّ المجعول الشرعيّ في ذلك ما هو؟ هل الحجّيّة بنفسها، كما هو المختار، أو أنّ المجعول هو الحكم التكليفيّ وعنه تنتزع الحجّيّة، كما هو مختار شيخنا ﷺ[1]؟

فنقول: إنّ الحجّيّة بنفسها من الأحكام الوضعيّة، وقد تقرّر في محلّه[2] أنّ جميع الأحكام الوضعيّة مجعولة للشارع ابتداءً، وليس فيها ما يكون منتزعاً عن الحكم التكليفيّ إلّا السببيّة والمانعيّة والشرطيّة والجزئيّة، وما عدا هذه الأربع حتّى اللزوم في العقود يكن مجعولاً للشارع ابتداءً، لا أنّه منتزع من الحكم التكليفيّ، وما تكلّفه الشيخ ﷺ في المكاسب من جعل اللزوم في العقود منتزعاً من إطلاق الأمر بوجوب الوفاء بالعقد وشموله لما قبل الفسخ ولما بعده[3] تكلّف لا داعي إليه بعدما عرفت من إمكان جعل اللزوم ابتداءً بلا حاجة إلى التكليف بالوفاء، لنحتاج إلى تكلّف دعوى إطلاقه وشموله لما قبل الفسخ ولما بعده، مضافاً إلى ما أوردنا في محلّه[4] على هذا الإطلاق *.

---

* الظاهر أنّه (دام ظلّه) يشير بذلك إلى أنّ التمسّك بالإطلاق إلى ما بعد الفسخ من قبيل التمسّك في الشبهة المصداقيّة.

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ١١٤/١، وما بعدها.

٢. يُنظر: منية الطالب في شرح المكاسب: ١٦٥/٣.

٣. يُنظر: كتاب المكاسب: ١٨/٥، وما بعدها.

٤. يُنظر: منية الطالب في شرح المكاسب: ٩٩/١.

وكيف كان، فلا ينبغي الإشكال في كون الحجّيّة بنفسها من المجعولات الشرعيّة ابتداءً بلا توسّط جعل حكم تكليفيّ، ودعوى كونها منتزعة من وجوب العمل على طبق الأمارة دعوى بلا دليل، مع أنّ ما ذكره ﷺ من توجيه الإطلاق في وجوب الوفاء بالعقد لا يتأتّى في باب الحجّيّة، إذ لا معنى لأن يُقال: إنّ وجوب العمل مطلق شامل لما قبل وجود العمل أو لما بعده، أو أنّه شامل لما قبل العصيان أو بعده مع فرض الاحتياج إلى الإطلاق المذكور؛ لما هو واضح من كون خبر الواحد -مثلًا- حجّةً بقول مطلق، سواء كان قبل العمل به أو بعده، وسواء كان قبل العصيان أو بعده، فلو كانت الحجّيّة بنفسها مجعولة شرعاً لم يكن إشكال في صحّة إطلاق حجّيّتها بالنسبة إلى هذه الأحوال.

أمّا لو كانت منتزعة من وجوب العمل، وأنّه لا معنى لجعلها إلّا وجوب العمل على طبقها لم يُعقل الإطلاق المذكور؛ إذ لا يُعقل أن يكون الوجوب مطلقاً بالنسبة إلى وجود متعلّقه وعدمه، ولا بالنسبة إلى إطاعته وعصيانه *.

---

* **قلتُ**: إنّ هذا المطلب محتاج إلى التأمّل؛ إذ لا ريب على الظاهر في انقطاع الحجّيّة بانقطاع موضوعها الذي هو العمل، سواء قلنا: إنّها هي المجعولة ابتداءً أو قلنا: إنّها منتزعة من الحكم التكليفيّ.

ثمّ إنّا لو سلّمنا بقاء الحجّيّة بعد ارتفاع موضوعها بالإطاعة أو بالعصيان، لأمكننا دفع هذا الإشكال عن الشيخ ﷺ، بأن نقول: إنّ الحجّيّة وإن كانت معلولة عن الحكم التكليفيّ إلّا أنّ حدوث ذلك الحكم التكليفيّ كافٍ في حدوثها وبقائها، فلا يكون ارتفاع ذلك الحكم التكليفيّ بالإطاعة أو العصيان موجباً لارتفاع الحجّيّة التي هي منتزعة عنه ومعلولة له إلّا إذا قلنا: إنّ قوام الحجّيّة حدوثاً وبقاءً هو ذلك الحكم التكليفيّ، لتكون الحجّيّة من الانتزاعيّات الصرفة التي لا واقعيّة لها، وأنّ واقعيّتها إنّما هو عبارة عن منشأ انتزاعها، فتأمّل.

وحينئذٍ فالتحقيق إنّ الحجّيّة بنفسها من الأحكام الوضعيّة المجعولة للشارع ابتداءً بلا توسّط جعل تكليفيّ.

في أنّ حجّيّة الأمارة إمضائيّة لا تأسيسيّة

نعم، ليست هي مجعولة ابتداءً وتأسيساً، بل هي مجعولة إمضاءً، بمعنى أنّ العقلاء كانوا يجرون على طبق الأمارة الفلانيّة ويرونها حجّة وكاشفة عن الواقع، ومحرزة له، كالعلم الطريقيّ، غاية الأمر أنّ العلم الطريقيّ الوجدانيّ العقلانيّ المعبّر عنه بالعلم العادي يكون في نظرهم أبعد من تلك الأمارة عن الخطأ بتفاوت واحد بالعشرة، بمعنى أنّ احتمالات الخطأ في العلم العقلانيّ العادي لو كانت تسعة -مثلاً- فالاحتمالات في الأمارة تكون عشرة، وهذا المقدار من التفاوت في نظرهم لا يمنعهم عن العمل بها واتّخاذها محرزة للواقع وكاشفة عنه، كما يكشف عنه العلم العادي ومعاملتهم معها معاملة العلم العادي في ذلك، والشارع قد أمضى عملهم هذا، وجريهم على طبقها واتّخاذها محرزة للواقع، فيكون مرجع ذلك كلّه إلى أنّ العقلاء يجعلون الأمارة كالعلم العادي، والشارع قد أمضى ذلك، فكأنّه بذلك الإمضاء قد جعلها علماً عادياً.

هذا ما هو التحقيق عندنا في كيفيّة جعل حجّيّة الأمارات، وبيان أنّ المجعول ما هو تبعاً لسيّدنا الأستاذ الشيرازيّ ﷺ[1]، خلافاً لما عن الشيخ ﷺ من أنّها ليست مجعولة ابتداءً[2]، وأنّ المجعول إنّما هو الحكم التكليفيّ، وعنه تنتزع الحجّيّة.

التكلّف في توجيه كلام الشيخ الأنصاريّ

ولا يخفى ما فيه؛ لما عرفت من أنّه تكلّف لا حاجة إليه، ولا دليل يدلّ عليه، مضافاً إلى أنّ أصل الحكم التكليفيّ المدّعى كونه هو المجعول ابتداءً أمر

---

١. يُنظر: تقريرات المجدّد الشيرازيّ: ٢٥٩/٣، وما بعدها.

٢. يُنظر: كتاب المكاسب: ١٨/٥، وما بعدها.

غير متصوّر فيما نحن فيه، أمّا وجوب العمل فلما عرفت من توقّفه على صحّة إطلاقه بالنسبة إلى وجود العمل وعدمه، وبالنسبة إلى إطاعته وعصيانه، وهو غير معقول، وليس لنا في البين ما يمكن أن يكون هو التكليف المجعول، وأقصى ما يمكن أن يتصوّر من التكليف القابل لأن يكون هو المجعول ابتداءً هو ما استفدناه من عبارة الشيخ[1] ﷺ في مقام الرد على صاحب الحاشية[2] فيما يدّعيه من حجّيّة الظنّ بالطريق، وذلك هو الهوهويّة التي هي عبارة عن كون ما أدّت إليه الأمارة هو التكليف الواقعيّ، بحيث يكون محصّل ذلك هو الحكم بتحقّق ذلك التكليف الواقعيّ عند قيام الأمارة عليه، بمعنى أنّ الشارع يجعل ذلك التكليف الواقعيّ متحقّقاً عند قيام الأمارة، ولا يخفى ما في هذا التوجيه من التكلّف.

وكيف كان، فليس المراد من الحكم التكليفيّ المدّعى في هذا المقام ما يكون حكماً شرعيّاً حقيقيّاً في قبال الحكم الواقعيّ، بل هو نفس الحكم الواقعيّ، لكن لا حقيقةً، بل تنزيلاً، فإن أصاب الواقع فهو، وإن أخطأه لم يكن في البين إلّا صورة الحكم، لا الحكم حقيقة، فيكون من هذه الجهة راجعاً إلى ما ذكرناه من جعل الحجّيّة في أنّه عند الإصابة يكون المتحقّق هو نفس الحكم الواقعيّ قد وصل إليه بواسطة قيام الأمارة عليه كما يصل إليه بواسطة العلم، وعند الخطأ لا يكون في البين إلّا تخيّل تحقّق الحكم الواقعيّ، كما أنّه عند خطأ العلم لا يكون في البين إلّا تخيّل وجود الحكم الواقعيّ.

ومن ذلك كلّه يظهر أنّه بأيّ القولين قلنا لا يكون في البين اجتماع

---

١. يُنظر: فوائد الأُصول: ١/٤٥٧.

٢. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٣/٣٢٥.

حكمين متضادّين ولا متناقضين، بل لا يكون في البين إلّا تحقّق الحكم الواقعيّ حقيقة، -كما في مورد الإصابة- أو تخيّلاً -كما في مورد الخطأ-.

وبالجملة: إنّ ما أفاده الشيخ ﷺ من كون المجعول هو الحكم التكليفيّ وإن كان محتاجاً إلى ما ذكرناه من التكلّف، إلّا أنّه من هذه الجهة -أعني جهة اندفاع إشكال اجتماع الضدّين أو النقيضين- مساوٍ لما اخترناه من كون المجعول هو الحجّيّة، فلا إشكال عليه من هذه الجهة.

المائز بين الأُصول العمليّة والأمارات

نعم[1] يتوجّه عليه -أيّ على ما ذكرناه من التكلّف في توجيه كلام الشيخ ﷺ من أنّ الحجّيّة منتزعة عن الحكم التكليفيّ الذي هو الهوهويّة- إشكال آخر، وهو أنّه إن كان المراد أنّ الشارع يحكم بجعل التكليف الواقعيّ في مورد قيام الأمارة عليه، فهو خروج عن المفروض من الطريقيّة الصرفة ورجوع إلى السببيّة التي يكون لازمها التصويب المعتزليّ.

وإن كان المراد أنّ الشارع يجعل مؤدّى الأمارة نفس التكليف الواقعيّ، بحيث إنّه يجعل أحدهما عين الآخر، فهو محال واضح.

وإن كان المراد من جعله نفس التكليف الواقعيّ هو وجوب العمل على طبقه والجري العمليّ على وفقه، ففيه أنّ لازمه هو كون مفاد جعل الطريق راجعاً إلى ما هو مفاد الأُصول العمليّة؛ لما صرّح به هو ﷺ في قاعدة التجاوز والفراغ من أنّ المائز بين الأمارات والأُصول العمليّة، أنّ الأمارة كاشفة عن الواقع كشفاً ناقصاً والشارع يتمّم نقصان كشفها، بخلاف الأُصول فإنّ مرجع التصرّف الشرعيّ فيها إلى الإلزام بالعمل على أحد طرفي الشكّ ولزوم البناء العمليّ على ذلك، بحيث إنّه لو فرض أنّ له

---

١. أرجأ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٥ جمادى الثانية، ١٣٤٨هـ).

كشفاً عن الواقع، ولكن لم يحكم الشارع بتتميم جهة كشفه، بل حكم بلزوم البناء العمليّ على أحد الطرفين كان أصلاً عمليّاً، ولم يكن أمارة شرعيّة، فليس المائز بين الأُصول العمليّة والأمارات هو مجرّد كون الأمارة في نفسها لها نظر إلى الواقع وكاشفة عنه كشفاً ناقصاً، بخلاف الأُصول، بل لا بُدَّ في ذلك من كون الحكم الشرعي هو تتميم جهة الكشف، و إلّا كان أصلاً عمليّاً و إن كان له نظر إلى الواقع، وكان كاشفاً عنه، وحينئذٍ فيكون المتعيّن في كيفيّة جعل الطرق هو ما ذكرناه من جعل الحجّيّة؛ لما عرفت من كونها كسائر الأحكام الوضعيّة قابلة للجعل الشرعيّ، غاية الأمر يكون جعلها إمضاءً لا تأسيساً.

وأمّا ما رُبّما يُقال[1] من أنَّ المجعول هو التنجّز فيما أصاب والمعذوريّة فيما أخطأ، فلا يخفى ما فيه؛ إذ لا محصّل لجعل نفس التنجّز والمعذوريّة إلّا بجعل ما يكون السبب والملاك فيهما.

وبالجملة: إنَّ كلّاً من التنجّز والمعذوريّة من الأحكام العقليّة التابعة لمنشأ انتزاعها -وذلك هو الحجّيّة- فإنّه بعد أن جعل الشارع الأمارة الفلانيّة حجّة كان لازم ذلك الجعل هو كونها منجّزة للواقع فيما أصابت، ومصحّحة للعذر فيما أخطأت، ويكون حالها بعد جعل الحجّيّة لها حال العلم الوجدانيّ في كونه منجّزاً للواقع فيما أصاب ومصحّحاً للعذر فيما أخطأ.

المقام الثاني في الحكم الظاهريّ الناشئ عن الأُصول الإحرازيّة

المقام الثاني: في الحكم الظاهريّ الناشئ عن الأُصول الإحرازيّة، وقد عرفت[2] أنّها تقوم مقام العلم الطريقيّ في جهته الثالثة -أعني البناء العمليّ

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢/٢٣٠.

٢. يُنظر: صفحة (٢٩٦) من هذا الجزء.

والجري على طبقه- وحيث إنَّ مفادها الحكم بإلغاء الشكّ، ولزوم البناء والجري العمليّ على طبق أحد طرفيه.

نقول: إنَّ مثبتها لا يكون حجّة، فإنَّ حاصل الحكم باستصحاب حياة زيد هو إلغاء الشكّ في حياته التي كانت متيقّنة سابقاً، ولزوم البناء والجري العمليّ على طبقها، فما كان ترتيبه والبناء عليه يُعدُّ جرياً عمليّاً على طبق الحياة كعدم قسمة متروكاته ووجوب الإنفاق على زوجته ونحو ذلك من آثار الحياة وجب ترتيبه عليه، وما لم يكن كذلك مثل الآثار المترتّبة على نبات لحيته لا يحكم بلزوم ترتيبها عليه؛ لعدم كون ترتيب تلك الآثار من قبيل الجري العمليّ على حياة زيد، بل هي من قبيل الجري العمليّ على طبق نبات لحيته، وهو -أعني نبات اللحية- أمر آخر غير حياته، وإن كان ملازماً لها عادة أو عقلاً.

وكيف كان، فملخّص دفع الإشكال في الأُصول الإحرازيّة هو عين ما ذكرناه[1] في الأمارات، من أنّه ليس المجعول إلّا الحجّيّة وإحراز الواقع بواسطة الحكم الشرعيّ بإلغاء الشكّ والبناء على أحد طرفيه، فإن أصاب ذلك الواقع لم يكن في البين إلّا الحكم الواقعيّ، وإن أخطأه لم يكن هناك إلّا تخيّل أنَّ الحكم الواقعيّ على طبق مؤدّى الأصل، مع كون الواقع محفوظاً بحاله لم يتبدّل بذلك التخيّل أصلاً، فلم يكن في البين حكمان ظاهريّ وواقعيّ؛ كي يتوجّه الإشكال باجتماع الضدّين أو النقيضين.

لا يُقال: قد ذكرتم أنَّ الأُصول الإحرازيّة لا تكون قائمة مقام العلم في جهته الثانية -أعني جهة الإحراز- وأنّها إنّما تكون قائمة مقامه في جهته

---

١. يُنظر: صفحة (٢٩٢) من هذا الجزء.

الثالثة -أعني لزوم البناء العمليّ والجري على وفقه[١]- وحينئذٍ فلا يكون مرجع الجعل الشرعيّ فيها إلى جعل الحجّيّة والإحرازكي يتمّ ما ذكرتم من دفع الإشكال، من أنّ حالها حال العلم الطريقيّ والأمارة الشرعيّة في أنّه عند الإصابة لا يكون إلّا الحكم الواقعيّ، وعند الخطأ لا يكون إلّا تخيّل الحكم، بل يكون مفادها حينئذٍ هو جعل حكم شرعيّ تكليفيّ على طبقها، وهو لزوم البناء والجري العملي على وفقها، فيلزم اجتماع الحكمين، فيعود الإشكال الآنف الذكر[٢].

لأنّا نقول: ليس المراد من قيامها مقام العلم الطريقيّ في جهته الثالثة هو أنّ المجعول فيها هو نفس ما ذكرمن الحكم التكليفيّ -أعني لزوم البناء على طبق مؤدّاها- والجري العمليّ على وفقه ليتمّ ما ذكرمن عود الإشكال، بل المراد إنّ المجعول هو حجّتها[٣] وإحرازها للواقع، لكن لا من حيث نفسه، بل بلحاظ إلغاء الشكّ والجري العمليّ.

في الفرق بين المجعول في باب الأمارات وباب الأُصول الإحرازيّة

وبالجملة: ليس المجعول في باب الأمارات، وفي باب الأُصول الإحرازيّة إلّا الحجّيّة والوسطيّة في الإثبات، غاية الأمر: أنّ الفرق بينهما يكون من جهتين:

إحداهما: أنّ موضوع الأمارات غيرمقيّد بالشكّ، وموضوع الأُصول مقيّد بذلك.

والجهة الثانية: أنّ المجعول في الأمارات هو نفس الحجّيّة والوسطيّة في الإثبات، وتتميم نقصان الكشف، والمجعول في باب الأُصول الإحرازيّة

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (طبقه).

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢/٢٣٠.

٣. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (حجّيّتها).

هو ذلك أيضاً، إلّا أنّه من حيث إلغاء الشكّ ولزوم البناء والجري العمليّ على أحد طرفيه.

وإن شئت توضيح ذلك، فنقول: إنّ المجعول في باب الأمارات، وفي باب الأُصول الإحرازيّة هو الحجّيّة المعبّر عنها بالوسطيّة في الإثبات، وبذلك تكون قائمة مقام العلم الطريقيّ، إلّا أنّ الأمارات لمّا لم يكن موضوعها مقيّداً بالشكّ كانت قائمة مقامه في الجهة الثانية -أعني جهة إحرازه الواقع- وكان المجعول فيه هو هذه المرتبة للعلم الطريقيّ -أعني مرتبة إحراز الواقع- والأُصول الإحرازيّة لمّا كان موضوعها مقيّداً بالشكّ لم يمكن أن يكون المجعول فيها هو نفس إحراز الواقع، ولم تكن قائمة مقام العلم الطريقيّ في هذه الجهة -أعني المرتبة الثانية- التي هي إحراز الواقع، بل لا بُدَّ أن يكون المجعول فيها هو المرتبة الثالثة من مراتب العلم الطريقيّ، وهي الجري العمليّ على طبق المعلوم، فيكون جعل الحجّيّة فيها[1] عبارة عن البناء العمليّ على مؤدّاها، والجري على طبقه والبناء على وجوده، فليس هذا المجعول مجرّد تكليف بالبناء العمليّ المذكور، بل ولا أنّه من قبيل جعل نفس الحجّيّة كما في الأمارات، بل هو متوسّط في ذلك، فإنّه أمر بالجري على أحد طرفي[2] لكن لا من حيث نفسه، بل بلحاظ ثبوت الواقع في مورده، فيكون هذا الأمر بالأوامر الغيريّة أشبه منه بالأوامر النفسيّة، ويكون مآله ومرجعه إلى الحكم بثبوت الواقع وبقاء ذلك المتيقّن السابق.

وحينئذٍ فإن كان الأمر كذلك، بمعنى أنّه صادف الواقع، فلم يكن في

---

١. يعني الأُصول الإحرازيّة.

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (طرفي الشكّ).

البين إلّا نفس الحكم الواقعيّ، وإن أخطأه لم يكن في البين إلّا تخيّل ثبوت الواقع وبقائه، وفي الحقيقة أنَّ ما جعلت له الحجّيّة في باب الاستصحاب -مثلًا- هو اليقين السابق، وأنَّ محصّل جعل الحجّيّة له هو جعله محرزاً للواقع بعد فرض انتقاضه وجداناً بالشكّ، ومحصّل جعله محرزاً للواقع هو جعله كذلك من حيث لزوم الجري العمليّ على طبقه، ولأجل ذلك نقول: إنَّه لا يكون حجّة في موارد الشكّ في المقتضي؛ لعدم قابليّة اليقين في مورده لإحراز الواقع.

ومن ذلك يظهر لك أنَّ الإشكال الذي أوردناه[1] على ما ذكره الشيخ ﷺ من كون المجعول في باب الأمارات هو الحكم التكليفيّ، وأنَّ الحجّيّة منتزعة، بما حاصله عدم معقوليّة الحكم التكليفيّ الذي يمكن أن يكون هو المجعول لا يتوجّه هنا؛ لمعقوليّة الحكم التكليفيّ هنا وهو لزوم البناء والجري العمليّ على وفق مؤدّى الأصل.

نعم، يتوجّه عليه أنّه لا داعي إلى الالتزام بأنَّ المجعول هو ذلك الحكم التكليفيّ، وأنَّ الحجّيّة تكون منتزعة عنه، بل لإمكان كون المجعول ابتداءً هو نفس الحجّيّة، ويكون لزوم الجري العمليّ على طبقها بعد فرض جعلها من الأحكام العقليّة التابعة لما هو الحجّة، إمّا بذاته كما في العلم، وإمّا بالجعل الشرعيّ كما في الأمارات والأُصول.

وكيف كان، فلو سلّمنا أنَّ المجعول هو الحكم التكليفيّ -أعني لزوم الجري والبناء العمليّ على طبق مؤدّى الأصل- لم يتوجّه أيضاً الإشكال الآنف الذكر -أعني لزوم اجتماع الضدّين أو النقيضين- فإنَّ الحكم الشرعيّ بلزوم البناء

---

١. يُنظر: صفحة (٢٩٤) من هذا الجزء.

والجري العمليّ على طبق مؤدّى الأصل ليس حكماً شرعيّاً حقيقيّاً، كسائر الأحكام الشرعيّة، بل هو طريقيّ؛ لكونه عبارة عن حكم الشارع بإلغاء الشكّ، ولزوم الجري على طبق المتيقّن السابق وعدم جواز نقضه *.

---

* **قلتُ**[1]: إنّ المتحصّل ممّا أفاده ﷺ في التفصّي عن إشكال اجتماع الحكمين في الأُصول الإحرازيّة هو:

أوّلاً: أنّا لا نلتزم بكون المجعول ابتداءً في الأُصول الإحرازيّة هو نفس البناء العمليّ الذي هو حكم تكليفيّ لتكون الحجّيّة منتزعة عنه، بل لنا أن نقول: إنّ المجعول ابتداءً هو حجّيّة اليقين السابق، وإنّ الأمر بالبناء العمليّ الذي هو الجهة الثالثة من جهات القطع يكون منتزعاً عنه.

وثانياً: أنّا لو سلّمنا أنّ المجعول ابتداءً في باب الأُصول الإحرازيّة هو البناء العمليّ الذي هو حكم تكليفيّ نقول: إنّ هذا الأمر ليس أمراً حقيقيّاً في عرض الحكم الواقعيّ، بل هو أمر طريقيّ جعل لإحراز الواقع، فلا أثر له إلّا تنجّز الواقع عند الإصابة والمعذوريّة عند الخطأ، فلا يكون من باب اجتماع الحكمين.

هذا حاصل ما أفاده ﷺ ثانياً على تقدير تسليم المنع من جعل الحجّيّة ابتداءً، ولكنّه مع هذا التفصيل الذي حرّرناه وشرحناه للتأمّل فيه مجال؛ لأنّ الحكم الشرعيّ بالبناء العمليّ عبارة أُخرى عن الأمر بالعمل على طبق المتيقّن السابق، فيكون حكماً شرعيّاً تعبّديّاً، ويتأتّى فيه إشكال الجمع بينه وبين الحكم الواقعيّ، ومجرّد تسميته طريقيّاً لا ينفع في دفع إشكال الجمع مثلاً لو كان الحكم الواقعيّ هو الوجوب، وكان الاستصحاب قائماً على التحريم، كان محصّل الأمر الآتي من ناحية الاستصحاب هو العمل على طبق التحريم المستصحب -أعني الأمر بالترك- مع أنّ الحكم الواقع هو الأمر بالفعل، فيعود محذور اجتماع الحكمين بحاله، ولا يندفع هذا المحذور بتسمية الأوّل طريقيّاً، والثاني واقعيّاً، كما أفاده ﷺ

---

١. هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ» إلى قوله: «الجزء الثاني صفحة ٣٦٤»، وجدته في ورقة مستقلّة ملحقة بمباحث الظنّ مؤرخة بما نصه: «صفحة (٦٩) من مباحث الظنّ الاثنين: (٢ ربيع الثاني، ١٣٥٨هـ» صفحة (٦٩) من المخطوط أي من قوله: «من ذلك يظهر لك» إلى قوله: «دخول المورد تحته»، ولم أهتدِ لمكانه وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

في الردّ على الوجه من وجوه الجمع بتسمية أحد الحكمين ظاهريّاً والآخر واقعيّاً، ولكنّ الذي يهوّن الخطب أنّ هذه الزيادة التي نقلناها عنه ليست موجودة في التقريرات[1] المطبوعة في بيروت، بل صرّح فيها ببطلانها، فراجعه[2].

ولعلّ الاشتباه منّي في نقلها عنه ﷺ، وأعجب من ذلك ما في التقريرات[3] المطبوعة في النجف من الاقتصار في الجواب على هذه الزيادة.

وكيف[4]، فالجواب الحقيقيّ هو ما نقلناه عنه أوّلاً، وقد يتخيّل الإيراد عليه بأنّ مقتضاه كون الاستصحاب مساوياً للأمارة؛ لأنّ كلّاً منهما حينئذٍ يكون مجعول الحجّيّة، وبعد جعل الحجّيّة يترتّب عليها آثارها الشرعيّة والعقليّة، ومقتضى ذلك هو الالتزام بحجّيّة الأُصول المثبتة كما التزمنا[5] به في باب الأمارات، وقد أشار ﷺ إلى الجواب عن هذا التوهّم بتقييد الحجّيّة المجعولة للأُصول الإحرازيّة بالبناء العمليّ.

وتوضيح ذلك يتوقّف على تمهيد مقدّمة، وهي أنّ الحجّيّة بعد الفراغ عن كونها من الأحكام الوضعيّة القابلة للجعل بنفسها ابتداءً كـ«القضاوة»، و«الوكالة»، و«الولاية» وغير ذلك من الأحكام الوضعيّة، ولا تحتاج في جعلها إلى ترتّب الأثر الشرعيّ عليها، بل إنّها لمّا كانت بنفسها أثراً شرعيّاً كانت بنفسها قابلة للجعل، بلا حاجة إلى ترتّب أثر شرعيّ عليها، نظير ما نقوله في استصحاب الوجوب -مثلاً- من أنّ الوجوب لمّا كان بنفسه أثراً شرعيّاً لم نحتج في استصحابه إلى ترتّب الأثر الشرعيّ، بل هي من هذه الجهة -أعني عدم الحاجة إلى ترتّب أثر شرعيّ على جعلها- نظير جعل نفس الوجوب والتحريم ونحوهما من الأحكام التكليفيّة.

وبالجملة: إنّا لا نحتاج في جعل الأمور التي هي شرعيّة إلى ترتّب الأثر الشرعيّ كي يكون مرجع جعل الحجّيّة إلى الحكم بترتّب ذلك الأثر الشرعيّ ليعود محذور

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ١١٠/٣، وما بعدها.

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ١١٠/٣، وما بعدها.

٣. يُنظر: أجود التقريرات: ١٣٤/٣، وما بعدها.

٤. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (وكيف كان).

٥. يُنظر: أجود التقريرات: ١٣٤/٣، وما بعدها.

الاجتماع، وإنّما أقصى ما نحتاجه في جعل الأمور الشرعيّة هو أن يترتّب عليها أثر عمليّ، لئلّا يكون جعلها لغواً.

العود إلى أصل المسألة

فنقول: إنّه يكفي في صحّة جعل الحجّيّة بعد فرض كونها بنفسها أثراً شرعيّاً هو ترتّب العمل عليها من الجري على طبقها، وإنّها تكون بعد الجعل منجّزة للواقع لو أصابت، ومصحّحة للعذر لو أخطأت، وغير ذلك من الآثار العقليّة.

ثمّ بعد ذلك نقول: إنّ الحجّيّة قابلة للتوسعة والتضييق بالنسبة إلى ما تكون حجّة فيه كما في الولاية الشرعيّة، فإنّها قابلة للتوسعة والتضييق باعتبار ما يتولّاه الوليّ المنصوب، ألا ترى أنّ حجّيّة خبر الواحد ليست مطلقة في كلّ ما قام عليه خبر الواحد، بل إنّ حجّيّته مقصورة على الرواية عن المعصوم ﷺ في الأحكام الفرعيّة الشرعيّة، فلا يكون حجّة في الموضوعات الخارجيّة، بل ولا في أُصول العقائد مثل «العدل»، و«التوحيد»، فإذا فرضنا أنّ الشارع جعل الحجّيّة لليقين السابق الذي طرأ عليه الشكّ على حذو جعله الحجّيّة لخبر الواحد، لزم ما تقدّم من الإشكال عليه بأنّ لازمه القول بحجّيّة الأُصول المثبتة كما قلناه في الأمارات، لكن لو جعل الشارع الحجّيّة لليقين المذكور في خصوص جهة خاصّة وهي جهة عدم الاعتناء بالشكّ و إلغائه والأخذ باليقين السابق والبناء على بقاء المتيقّن، كانت حجّيّة ذلك اليقين مختصّة بهذه الجهة، وهي البناء على بقاء المتيقّن بعد إلغاء الشكّ ولازم ذلك أن لا يكون اليقين المذكور حجّة إلّا في ترتيب الآثار الواقعيّة الثابتة شرعاً للمتيقّن دون اللوازم الفعليّة والعاديّة؛ لأنّ الأخذ بتلك اللوازم لا يدخل في البناء على بقاء المتيقّن، لا من جهة أنّها غير شرعيّة، بل من جهة أنّها غير داخلة في البناء العمليّ على بقاء المتيقّن، فيكون الأخذ بها حينئذٍ أخذاً بلا حجّة، لعدم دخولها تحت دليل حجّيّة اليقين السابق المفروض أنّها كانت مقصورة على ما يصدق عليه عرفاً أنّه أخذ باليقين السابق، وأنّه بناء عمليّ على بقاء المتيقّن، ومن الواضح أنّ الأخذ بلوازم المتيقّن لا يصدق عليه عرفاً أنّه أخذ بالمتيقّن السابق وبناءً عمليّ على بقاءه.

ومن ذلك يتّضح لك السرّ في حجّيّة الاستصحاب فيما لو كانت الواسطة

خفية، فإنَّ الأثر العمليّ المترتّب بتوسّطها على المتيقّن السابق يُعدُّ عرفاً داخلاً تحت البناء العمليّ على بقاء المتيقّن.

وحاصل الأمر: إنَّ دليل حجّيّة الاستصحاب الراجعة إلى حجّيّة اليقين السابق لمّا كان لسانه لسان قصر الحجّيّة على ما يُعدُّ عرفاً أنَّه بناء عمليّ على المتيقّن السابق يكون مختصّاً بخصوص ما يُعدُّ عرفاً أنَّه بناء عمليّ على بقاء المتيقّن السابق، دون ما لا يكون بحسب النظر العرفيّ داخلاً تحت البناء العمليّ على المتيقّن السابق، وهذا بخلاف دليل حجّيّة الأمارة، فإنَّه لا تعرّض له لأزيد من جعل الحجّيّة لها، فيكون شاملاً لما يكون بحسب النظر العرفيّ بناءً عمليّاً على مؤدّى الأمارة، ولما لا يكون كذلك؛ إذ لم تكن حجّيّتها مقيّدة بالبناء العمليّ على طبق مؤدّى الأمارة، لتكون حجّيّتها دائرة مدار كون العمل بها معدوداً بحسب النظر العرفيّ عملاً على تحقّق مؤدّى الأمارة.

بل قد نقول: إنَّ اللوازم العقليّة والعاديّة داخلة تحت مؤدّى الأمارة، باعتبار كون اللوازم تابعة في الحكاية للملزومات، بخلاف باب الأُصول الإحرازيّة، فإنَّها لا حكاية فيها كي تدخل اللوازم فيها، وهذه طريقة أُخرى للفرق بين الأمارات والأُصول الإحرازيّة في إثبات اللوازم في الأولى دون الثانية.

ولكنَّ العمدة هو الطريقة الأولى، فإنَّها كافية في الفرق بين الأمارات والأُصول الإحرازيّة الذي يكون موجباً لحجّيّة المثبت من الأولى دون الثانية، هذا كلّه في مقام الثبوت.

وأمّا مقام الإثبات، فالأمر فيه سهل؛ لأنَّ محصّل هذه الدعوى راجع إلى أمرين:

الأوّل: كون المجعول في باب الأُصول الإحرازيّة هو نفس حجّيّة اليقين السابق.

والثاني: كون الحجّيّة المذكورة مقصورة على العمل الذي يكون عمله على بقاء المتيقّن دون غيره مما يكون عملاً بلوازمه مما لا يُعدُّ عرفاً عملاً ببقاء ذلك المتيقّن، بل يكون بحسب النظر العرفيّ عملاً على أمر آخر غير ذلك المتيقّن، مثل «نبات اللحية» في استصحاب الحياة.

أمّا الدعوى الأولى، فيمكن أن يُقال باستفادتها من النهي عن نقض اليقين السابق، بأن يجعل ذلك النهي كناية عن حجّيّة اليقين السابق، لا أنّه نهي مولويّ مستقلّ بنفسه. ولو سلّمنا أنّ لذلك النهي ظهوراً في النهي المولويّ الاستقلاليّ، لأمكننا رفع اليد عن هذا الظهور بالقرينة العقليّة، بأن يُقال: لا يمكن حمل النهي على كونه نهياً مولويّاً لما يلزمه من الجمع بين الحكمين المتناقضين الذي هو إشكال الجمع بين الأحكام الظاهريّة والأحكام الواقعيّة، فيلزم الالتزام بكون ذلك النهي كناية عن جعل الحجّيّة لليقين السابق تخلّصاً من المحذور المذكور، خصوصاً بعد البناء على أنّ هذا النهي إمضاءٌ وإرشادٌ إلى البناء العقلائيّ على الأخذ باليقين السابق؛ إذ لا شبهة في أنّه ليس عند العقلائيّ في كون ركونهم إلى اليقين السابق نهي ولا أمر مولويّ، وإنّما هو مجرّد كون ذلك اليقين في نظرهم حجّة يلزم البناء عليه ما لم يثبت ناقضه.

ثمّ بعد الفراغ عن هذا الذي حرّرناه ننقل الكلام إلى حكومة الأمارات على الأُصول الاحرازيّة، وحكومة الأُصول الإحرازيّة على غيرها من الأُصول العمليّة، فنقول: إنّ من كون الشكّ الطارئ على اليقين السابق مأخوذاً في حجّيّة ذلك اليقين ينشأ حكومة الأمارات على الأُصول المذكورة إذ لم يكن الشكّ مأخوذاً في موضوعها، بخلاف الأُصول المذكورة، ومن كون حجّيّة اليقين تكون موجبة لإزالة الشكّ -كما عرفت من أنّ حجّيّة اليقين يكون في إزالة الشكّ الطارئ والبناء العمليّ على بقاء المتيقّن- يكون هذا الأصل الإحرازيّ حاكماً على بقية الأُصول غير الإحرازيّة لعين ما ذكرناه[1] في وجه حكومة الأمارة عليه.

وأمّا الثاني[2]، فالأمر فيه أسهل؛ لأنّ أخذ عنوان النقض قرينة على أنّ المنظور إليه في ذلك النهي هو ما كان يُعدُّ في العرف نقضاً، فيكون الممنوع هو ما يكون نقضاً لليقين السابق، وتكون الأعمال المرتّبة على ما هو لازم اليقين السابق خارجة عنه؛ إذ ليست هي نقضاً.

ولا يخفى أنّ هذا التقريب الذي قرّبناه كلّه كان مبنيّاً على كون المجعول له

---

١. ينظر: صفحة (٣٠١) من هذا الجزء.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الدعوى الثانية).

الحجّيّة هو اليقين السابق بعد طروّ الشكّ عليه، ولو نوقش في ذلك بأنّ اليقين السابق في حدّ نفسه غير قابل لجعل الحجّيّة لكونه علماً، وبعد الشكّ لا وجود له، وأغضينا النظر في الجواب عنه بأنّه لا مانع من جعل ذلك اليقين السابق حجّة لكن في الزمان السابق، بل في الزمان اللاحق الذي هو زمان الشكّ، لكنّا في فسحة عن هذا الإشكال بصرف الحجّيّة إلى الظنّ النوعيّ الحاصل من اليقين السابق الذي يكون متعلّقاً ببقاء المتيقّن، وتكون حجّيّته مقصورة على ترتيب البناء العمليّ على طبق المتيقّن السابق، على التفصيل الذي حرّرناه فيما تقدّم[1] فلا نعيد، هذا كلّه في الأُصول الإحرازيّة.

وأمّا الأُصول غير الإحرازيّة، فإنّ ملخّص ما أفاده ﷺ في الجواب عن إشكال الاجتماع فيها -بعد الفراغ عن بيان كونها على نحوين: الاحتياط، وباقي الأُصول النافية كالبراءة ونحوها- إنّ النحو الأوّل أعني الأمر بالاحتياط لا يكون واقعاً إلّا في طريق تنجيز الواقع، كما أنّ الثاني منهما أعني الترخيص الشرعيّ لا يكون واقعاً، إلّا في طريق المعذوريّة عن الواقع، فيكونان متأخّرين رتبةً عنه، و إن كان النحو الأوّل -أعني إيجاب الاحتياط- يكون من قبيل متمّم الجعل بالنسبة إلى الحكم الواقعيّ، ويكون الباعث على تشريعه في مثل الاحتياط بالدماء هو كون مصلحة حفظ نفس المؤمن بلغت من القوّة إلى حدّ يلزم المولى حفظها حتّى في مقام الشكّ وحتّى لو صادف المشكوك واجب القتل واقعاً، لكون المحافظة على مصلحة حفظ نفس المؤمن أولى بالرعاية في نظر الشارع ممّا يفوت بمراعاتها من مصادفة من يكون واجب القتل.

و إن شئت قلت: إنّ مصلحة وجوب قتل الكافر لا تكون مقتضية لجعل الاحتياط في مورد الشكّ، بخلاف مصلحة حفظ دم المؤمن، فلا يكون التزاحم واقعاً بينهما في رتبة الجعل الأوّلي، وفي مرتبة الجعل الثانويّ التي هي مرتبة الشكّ لا يكون بينهما تزاحم أيضاً؛ لكونهما حينئذٍ من قبيل الاقتضاء وعدم الاقتضاء، ولا يكون الأمر بالاحتياط في حفظ دم المؤمن مفوّتاً لمصلحة الواقع -أعني مصلحة وجوب قتل الكافر- لفواتها بمجرّد الشكّ، حيث إنّه مع قطع النظر

١. يُنظر: صفحة (٣٠٥) من هذا الجزء.

عن ذلك الأمر بالاحتياط يكون المورد من موارد قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فتأمّل لتقدر على دفع الإشكال بلزوم التناقض في مرحلة الشكّ إذا بنى على البراءة مع أنّ الوظيفة في الواقع هي الاحتياط، وذلك لأنّه في هذه الصورة لا يكون من قبيل التناقض والجمع بين الوظيفتين في مقام الشكّ، بل يكون أحدهما وهو البراءة خطأً، بحيث إنّه لو انكشف الخلاف وتبيّن أنّ الوظيفة هي الاحتياط ينكشف لنا الخطأ فيما كنّا نعتقده من كون الوظيفة هي البراءة، ويكون ذلك داخلاً في انكشاف الخطأ في القطع، حيث إنّا كنّا قاطعين بأنّ الوظيفة في مقام الشكّ هي البراءة مع كون الوظيفة في الواقع هي الاحتياط، ويكون نظير ما لو كنّا قاطعين بحلّيّة شيء فانكشف لنا حرمته واقعاً.

ثمّ أنّه ﷺ التزم بعدم ترتّب العقاب على الواقع لو صادفه الأمر الاحتياطيّ، وأنّ العقاب يكون حينئذٍ على مخالفة نفس الأمر الاحتياطيّ لاتّحاده معه، وأنّه لو لم يكن الاحتياط المذكور مصادفاً للواقع لم يكن في البين عقاب؛ لأنّ المحافظة على حفظ النفس لا يكون من قبيل علّة التشريع، بل من قبيل علّة الحكم التي يدور الحكم مدار وجودها، فإن كان الحكم الواقعيّ موجوداً بأن اتّفق أنّ ذلك المشكوك كان مؤمناً تحقّق الأمر الاحتياطيّ حقيقة لتحقّق علّته، وما لم يكن الأمر الواقعيّ موجوداً لم يتحقّق ذلك الأمر الاحتياطيّ، ولم يكن الأمر بالاحتياط إلّا أمراً صوريّاً لا واقعيّة[1]، لعدم تحقّق علته التي هي حفظ نفس المؤمن، كما إذا اتّفق أن لم يكن المشكوك مؤمناً.

ولا يخفى أنّ لازم هذا المطلب الأخير هو عدم حكم العقل بلزوم إطاعة الأمر الاحتياطيّ؛ لأنّا إذا فرضنا أن ترتّب العقاب على مخالفته وكونه أمراً حقيقيّاً مشروط بمصادفة الواقع واتّحاده معه، فهذا الاحتمال -أعني احتمال عدم مصادفته للواقع- يكون موجباً للشكّ في كونه أمراً حقيقيّاً، ويكون مؤمّناً من العقاب على مخالفته؛ لأنّ المفروض أنّ الواقع لا عقاب عليه لكونه بلا بيان، والأمر الاحتياطيّ الذي هو مركز العقاب عند الإصابة لا يكون بياناً على الواقع، ولا حجّة في البين على تحقّق المصادفة.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (واقعيّاً).

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنَّ احتمال إصابة الاحتياط للواقع كافٍ في لزوم الجري على طبقه عقلاً، خوفاً من احتمال إصابته الملازم لاحتمال استحقاق العقاب على مخالفته، وفيه تأمّل.

كما أنَّ ما أفاده ﷺ من كون الأمر الاحتياطيّ صورياً عند المخالفة، و إن كان صحيحاً في نفسه، إلّا أنَّ مقتضى ما أفاده ﷺ ينبغي أن يكون الأمر الاحتياطيّ أمراً حقيقيّاً حتّى في صورة المخالفة؛ لأنَّ الحكم الاحتياطيّ لا يدور مدار وجود المؤمن في الواقع، بل يدور مدار كونه محافظة على الواقع، وهذه المحافظة متحقّقة في صورة المخالفة كما في صورة الموافقة، بمعنى أنّه لو كان في الواقع ألف مؤمن، وكانت المصلحة تدعو لحفظ نفوسهم، بحيث إنّه لو لم يشرع الاحتياط في مقام الشكّ لقتل منهم في مقام الشكّ خلق كثير، فالشارع أوجب الاحتياط لئلا يقع المكلّف في قتل المؤمن، فيكون حفظ المكلّف من الوقوع في قتل المؤمن حكمه في جعل الاحتياط حتّى في الموارد التي لم يكن الاحتياط فيها مصادفاً للواقع.

و إن شئت، فقل: إنَّ العلّة في الأمر الاحتياطيّ في الدماء هو خوف الوقوع في قتل المؤمن، وهذا المعنى وهو الخوف متحقّق في صورة الخطأ كما هو متحقّق في صورة الإصابة.

والحاصل: إنَّ الذي يظهر ممّا حرّرته عنه ﷺ في صفحة (٨٠) وصفحة (٨١)[1] أنَّ الأمر الاحتياطيّ لا يكون أمراً واقعيّاً بحيث يترتّب العقاب على مخالفته، إلّا عند المصادفة، بتقريب: إنَّ المحافظة على التكليف الواقعيّ يكون علّة للأمر بالاحتياط لا حكمة له، فيدور كونه أمراً حقيقيّاً مدار هذه الجهة، وهي منحصرة بصورة تحقّق التكليف الواقعيّ، ويكون العقاب في هذه الصورة على مخالفة الأمر الاحتياطيّ، وفي صورة المخالفة لا يكون الأمر الاحتياطيّ إلّا صوريّاً.

وبناءً على ذلك نقول: إنَّ المكلّف إذا لم يحرز المطابقة لم يتنجّز عليه شيء،

---

١. يُنظر: صفحة (٣٠٨) من هذا الجزء.

أمّا الواقع فلغرض عدم استحقاق على مخالفته حتّى لو صادف الاحتياط الواقع، وأمّا الأمر الاحتياطيّ فلعدم إحراز مطابقته للواقع.

و إن شئت فقل: إنّ المكلّف ليس له طريق إلى إحراز كون هذا الأمر الاحتياطيّ المتوجّه أمراً حقيقيّاً، بل هو دائماً يحتمل كون ذلك الأمر صوريّاً، هذا كلّه في الاحتياط.

وأمّا الأصل النافي غير الإحرازيّ، فمقتضى مقايسته بالأمر الاحتياطيّ هو أنّ إصابته تكون في صورة مصادفته للتكليف الواقعيّ؛ لأنّه ﷺ يقول: إنّ الحكم الواقعيّ قد يكون ملاكه علّة لجعل الاحتياط في مورد الشكّ، وقد لا يكون ملاكه علّة لجعل الاحتياط، فتارةً يُوكل المكلّفين إلى حكم العقل بقبح العقاب بدون بيان، وأخرى يكون في البين مصلحة تقتضي الترخيص الشرعيّ، وحينئذٍ فيكون مصادفة ذلك الترخيص عبارة أُخرى عن مصادفة الترخيص في مخالفة الحكم الواقعيّ، وحينئذٍ يجتمع الحكمان، ولعلّه لأجل ذلك عدلنا في التحرير إلى جعل حكمة الترخيص الظاهريّ ناشئة عن الترخيص الواقعيّ، ليكون مصادفته في صورة إصابة الإباحة الواقعيّة، وخطأه في صورة مصادفة تكليف واقعيّ إلزاميّ، فراجع وتأمّل.

والأولى في دفع إشكال الجمع هو ما حرّرناه[1] في الأُصول الإحرازيّة، وتقريبه هنا بأن يُقال: أنّ احتمال التكليف و إن كان في حدّ نفسه مورداً لحكم العقل بلا بيان إلّا أنّه -أعني الاحتمال- قابل لجعل الحجّيّة شرعاً لكن ليست الحجّيّة حجّيّة مطلقة كي تكون راجعة إلى الوسطيّة في الإثبات، بل هي مقيّدة بجهة خاصّة، وهي جهة تنجيز الواقع، وبهذه الحجّيّة يكون قائماً مقام القطع من حيث التنجّز، ويكون ترتّب هذا المقدار من أثر الحجّيّة الذي هو تنجيز الواقع من اللوازم القهريّة، غايته: أنّها -أعني الحجّيّة- تكون مجعولة للشارع، فلا يكون الاحتياط بالأمر الشرعيّ، بل يكون ترتّبه على نفس جعل الحجّيّة ترتّباً قهرياً، فلا يكون في البين حكم شرعيّ في قبال الحكم الواقعيّ نسميّة بمتمّم الجعل.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٠٢) من هذا الجزء.

وبعبارة أُخرى: لا معنى للزوم الجري العمليّ على طبق المتيقّن السابق إلّا لزوم الأخذ بالمتيقّن السابق، والبناء على بقائه وعدم جواز نقض اليقين به، ومحصّل ذلك كلّه هو البناء العمليّ على بقاء المتقّين السابق، فيكون هذا الحكم الشرعيّ واقعاً في طريق إحراز الواقع، لا أنّه حكم آخر يكون في عرض الحكم الواقعيّ كي يكون مناقضاً أو مضاداً له، ولأجل ذلك لا يكون

نعم، لا بأس بتسمية هذا المقدار من الحجّيّة؛ لاحتمال التكليف بمتمم الجعل في خصوص ما يكون قويّ الملاك، بحيث تكون قوّة ملاكه باعثة على جعل الحجّيّة لمجرّد احتماله، وبذلك يكون العقاب مترتّباً على نفس الواقع في مورد الإصابة، وفي مورد الخطأ لا يكون إلّا المعذوريّة من الوقوع في مخالفة التكليف الواقعيّ لو صادف أنّ ذلك المشكوك كان واجب القتل.

ومن ذلك يظهر لك أنّ مسألة دوران الأمر بين المحذورين رُبّما كانت مورداً للتصرّف الشرعيّ إذا كان أحد المحذورين قويّ الملاك على وجه يلتزم الشارع بالمحافظة عليه حتّى في مورد الشكّ، وهذا التقريب لا يمنع من حكومة الاستصحاب على هذا النحو من الأُصول، لأنّ جعل الحجّيّة لاحتمال التكليف بهذا المقدار الذي هو مجرّد تنجيز الواقع لا يكون مزيلاً للشكّ، بخلاف الاستصحاب، فإنّه يكون مزيلاً للشكّ، فيكون حاكماً عليه.

ثمّ لا يخفى أنّه يمكن التخلّص عن الإشكال في الأُصول النافية غير الإحرازيّة بعين هذا التقريب، بأن يُقال بجعل الحجّيّة للشكّ بهذا المقدار -أعني مقدار المعذوريّة لو أخطأ- غايته أنّ هذا المقدار من الحجّيّة كان موافقاً لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، لكنّه مجرّد موافقته له لا تُوجب عدم قابليّة الشكّ لجعل هذا المقدار له من الحجّيّة، وتظهر الثمرة في مسألة الأقلّ والأكثر بناءً على عدم جريان البراءة العقليّة، وجريان البراءة الشرعيّة فيها، راجع ما أفيد في التقريرات المطبوعة في صيدا الجزء الثاني صفحة (٣٦٤)[1].

---

١. يُنظر: أجود التقريرات: ١٣٥/٣، وما بعدها.

موجباً للإجزاء، وحينئذٍ فإن كان ذلك المتقّين السابق باقياً في الواقع لم يكن إلّا الحكم الواقعيّ، وإلّا كان ذلك حكماً صوريّاً وتخيّلاً للبقاء، فلم يكن هناك حكمان حقيقيّان، ليكون أحدهما مناقضاً أو مضاداً للآخر، بل لم يكن في البين إلّا الحكم الواقعيّ، وأمّا الآخر فليس هو إلّا عبارة عمّا يقع في طريق إحراز ذلك الحكم الواقعيّ، ولا ريب في أنّ ذلك الحكم الواقع في طريق الإحراز رُبّما يكون مصيباً ورُبّما يكون مخطئاً*.

---

* **قلتُ:** وبهذا البيان يتّضح لك الوجه فيما أفاده (دام ظلّه) من أنّ المجعول في باب الأُصول الإحرازيّة هو إحراز الواقع من حيث البناء العمليّ، وبذلك يندفع الإشكال عليه من أنّه إن رجع إلى أنّ المجعول هو لزوم البناء العمليّ، عاد الإشكال، وإن كان المجعول نفس الإحراز لم يُعقل أخذ العمل قيداً فيه.

فإنّه قد اتّضح لك أنّ المجعول هو البناء العمليّ، لكنّه لمّا لم يكن حكماً حقيقيّاً واقعاً في عرض الواقع، بل حكماً إحرازيّاً واقعاً في طريق إحراز الواقع لم يكن منافياً للواقع، وصحّ أن يُقال: إنّ المجعول هو من حيث الإحراز البناء العمليّ، فتأمّل.

لا يُقال: إنّ ما ذكرتموه في الأمارات والأُصول الإحرازيّة من أنّه عند الإصابة لا يكون إلّا الحكم الواقعيّ، وعند الخطأ لا يكون إلّا تخيّل الحكم مستلزم لكون دليل حجّيّتها مختصّاً واقعاً بصورة الإصابة، وأمّا في صورة الخطأ فليس في البين إلّا التخيّل الصرف، وحينئذٍ فعند قيام الأمارة أو الاستصحاب ينقدح احتمال الخطأ عند المكلّف، وهذا الاحتمال لا يمكن رفعه بالتمسّك بإطلاق دليلهما؛ لأنّه من قبيل التمسّك في الشبهة المصداقيّة، وهذا الاحتمال منسد على القاطع في باب القطع؛ لأنّه لا يحتمل الخلاف، بخلاف باب الأمارات والأُصول الإحرازيّة.

لأنّا نقول: إنّ ما ذكرناه من أنّه عند الخطأ لا يكون إلّا تخيّل الحكم لا يكون مستلزماً لاختصاص الحجّيّة بصورة الإصابة، بل إنّ دليل الحجّيّة يبقى على إطلاقه بلا حدوث أدنى تقييد عقليّ أو شرعيّ.

وأمّا احتمال عدم الإصابة، وأنّه لا يكون في البين إلّا تخيّل الحكم، فهو

منسد بنفس دليل الحجّيّة الحاكم بإلغاء احتمال الخلاف في باب الأمارات وبلزوم إلغاء الشكّ والبناء العملي على أحد طرفيه في الأُصول الإحرازيّة، ولا فرق من هذه الجهة بينهما وبين القطع غيرأنّ انسداد باب هذا الاحتمال في القطع كان بالوجدان، وانسداده في الأمارات والأُصول الإحرازية كان بحكم الشارع، وحينئذٍ فالحجّيّة متحقّقة في كلّ من صورتي الإصابة والخطأ، واحتمال عدم ثبوت التكليف الواقعيّ الذي دلّ عليه كلّ منهما منسدّ بدليل كلّ منهما.

دفع إشكال عدم صدق الحجّيّة في مورد الخطأ

وقد يُقال: أنّ نفس المجعول الذي هو الحجّيّة بمعنى الوسطيّة في الإثبات والكاشفيّة عن الواقع و إحرازه لا مورد له ولا محلّ إلّا في صورة الإصابة، وأمّا عند الخطأ فلا موضوع له أصلاً؛ إذ لا واقع حتّى تكون تلك الحجّة كاشفة عنه فيكون ذلك نظير الجهل المركّب، وحينئذٍ فتكون الحجّيّة بالمعنى المذكور -أعني الكاشفيّة عن نفس الواقع والوسطيّة في إثباته مختصّة قهراً بصورة الإصابة- فيعود الإشكال بأنّه كيف يمكن الأخذ بتلك الحجّة مع احتمال الخطأ الموجب لعدم تحقّق جعل الحجّيّة في مورده.

نعم، لو قلنا إنّ معنى الحجّيّة هو التنجّز والمعذوريّة، لكانت شاملة لكلٍّ من صورتي الإصابة والخطأ.

والجواب عنه بما تقدّم[1] ذكره، وهو انسداد ذلك الاحتمال بنفس دليل الحجّيّة لا ينفع؛ لما عرفت من الشكّ في دخول المورد تحته.

والحاصل: إنّ خبر الواحد -مثلاً- تارةً يصيب الواقع، وأخرى يخطئُه، وحينئذٍ فعند جعل الشارع الحجّيّة له إن كان قد جعلها للأعمّ من المخطئ والمصيب لم يتوجّه الإشكال بالتمسّك في الشبهة المصداقيّة.

نعم، يتوجّه احتمال عدم تحقّق التكليف الواقعيّ باحتمال خطأ الخبر، وهذا الاحتمال منفيّ بدليل الحجّيّة الحاكم بإلغاء الخلاف.

و إن قلنا: إنّ جعل المحرزيّة والكاشفيّة والوسطيّة في الإثبات إنّما يمكن تحقّقها عند الإصابة للواقع، و إنّ الخبر لو كان مخطئاً، فليس هناك حجّة أصلاً؛

---

١. يُنظر: صفحة (٣١٢) من هذا الجزء.

إذ ليس هناك واقع كي يمكن جعل الكاشفيّة عنه، ولا يكون في البين إلّا تخيّل الكاشفيّة لم يكن عندنا ما يزيل احتمال عدم الحجّيّة الناشئ عن احتمال الخطأ، حيث إنّ حكم الشارع بإزالة احتمال الخطأ فرع تحقّق الحجّيّة في هذا المورد، والمفروض أنّ تحقّقها كان مشكوكاً، فيكون التمسّك بإطلاق دليل الحجّيّة لإزالة ذلك الاحتمال من قبيل التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة، بل يكون أشبه شيء بإحراز الموضوع بحكمه، بل هو هو بعينه، فتأمّل.

ولا يُقاس الحجّيّة فيما نحن فيه بحجّيّة القطع، لوضوح الفرق بينهما، حيث إنّ ذلك الاحتمال منسدّ على القاطع بحكم الوجدان، بخلاف من قام عنده الخبر، فإنّ ذلك الاحتمال لا يمكنه إلغاؤه إلّا بدليل الحجّيّة المفروض كون تحقّقها مشكوكاً في المقام.

ومن هذا الإشكال ينقدح إشكال آخر، وهو أنّه بعد البناء على اختصاص الحجّيّة بصورة الإصابة لا وجه للحكم بالمعذوريّة في صورة الخطأ، حيث إنّ كلاً من التنجّز والمعذوريّة من آثار الحجّيّة، ومن معلولاتها، فإذا فرضنا عدم تحقّق الحجّيّة في صورة الخطأ فمن أين يمكن لنا الحكم بالمعذوريّة ودعوى أنّ جعل الحجّيّة في مورد الإصابة مستلزم عقلاً لحكم العقل بالمعذوريّة في صورة الخطأ ممنوعة أشدّ المنع، فإنّ تحقّق ذي الأثر في مورد لا يصحّح ترتيب أثره في المورد الآخر الذي لم يتحقّق فيه ذو الأثر.

ولا يخفى أنّ هذا المعنى -أعني تحقق المعذوريّة في مورد الخطأ- من أقوى الشواهد على أنّ الحجّيّة غير مختصّة واقعاً بصورة الإصابة، وحينئذٍ فلا محيص لنا من الالتزام بأنّ الحجّيّة المجعولة متحقّقة في كلّ من مورد الإصابة ومورد الخطأ، وأثرها في مورد الإصابة هو تنجّز الواقع، وفي مورد الخطأ هو المعذوريّة، ويكون حال الخبر المفروض جعل الحجّيّة له كحال العلم في كونه كاشفاً عن الواقع في نظر العالم وأنّ أثر كونه كاشفاً في نظر العالم عن الواقع أنّه عند الإصابة يكون منجّزاً للواقع، وعند الخطأ يكون مصحّحاً للمعذوريّة، غاية الأمر أنّ تلك الكاشفيّة الحاصلة للعلم في نظر العالم منجعلة لا تحتاج إلى الجعل الشرعيّ، وفي خبر الواحد مجعولة.

المقام الثالث: في الحكم الظاهريّ الناشئ عن الأُصول غير الإحرازيّة

المقام[1] **الثالث**: في الحكم الظاهريّ الناشئ عن الأُصول غير الإحرازيّة مثل «الاحتياط الشرعيّ»، و«أصالة البراءة الشرعيّة»، و«أصالة الحلّ»، و«أصالة التحريم في الأموال والدماء والفروج».

ومرجع جميع هذه الأُصول إلى الحكم الشرعيّ في مورد الشكّ، بحيث كان الشكّ موضوعاً فيها، والحكم عليه، إمّا بالاحتياط والاجتناب، وإمّا بالحل وتجويز الارتكاب، مع أنّه ربّما لا يكون الواقع كذلك، وحينئذٍ فيلزم من ذلك اجتماع الحكمين المتضادّين أو المتناقضين.

جواب السيّد الشيرازيّ ﷺ

والمنقول عن سيّدنا الأستاذ آية الله العظمى السيّد الشيرازيّ ﷺ الجواب عن هذا الإشكال بالترتّب[2]، وقد نقل ذلك -أيضاً- عن الشيخ ﷺ[3]، قد تخيّل جماعة[4] أنّ مراده ﷺ بالترتّب هنا هو عين الترتّب في مسألة الضدّين من إمكان الأمر بالمهمّ معلّقاً على عصيان الأمر بالأهمّ بأن يوجّه تقريب ذلك فيما نحن فيه، بأنّ الشكّ في الحكم متأخّر رتبةً عن نفس الحكم، كما أنّ

وبالجملة: إنّ الشارع بجعله الحجّيّة للخبر يجعله كالعلم في كونه كاشفاً عن الواقع في نظر العالم، بحيث إنّه يجعل له نفس الكاشفيّة والإحراز الذي تارةً يكون مصيباً، وأخرى يكون مخطئاً، فلا يتحقّق في الخبر المذكور احتمال عدم الحجّيّة في شيء من المورديـن -أعني مورد الإصابة ومورد الخطأ- وإنّما يتحقّق فيه احتمال عدم تحقّق الواقع في مورده، وهو منفيّ بدليل الحجّيّة، فتأمّل، فإنّ المسألة محتاجة بعد إلى التأمّل.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «كان درس الأربعاء إعادة لما تقدّم، وكان الشروع السبت: ١٩ جمادى الثانية، ١٣٤٨هـ».

٢. ينظر: تقريرات المجدّد الشيرازيّ: ٣٥٩/٣، وما بعدها.

٣. يُنظر: فرائد الأُصول: ٧٥٠/٢.

٤. يُنظر: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٦٩، وما بعدها.

عصيانه متأخّر عنه رتبة، وكما جاز الأمر بما ينافي ذلك الحكم معلّقاً على عصيانه، فليجز الأمر المذكور فيما نحن فيه معلّقاً على الشكّ فيه - أيّ في الحكم الواقعيّ - وإن كان ذلك المعلّق مناقضاً أو مضاداً له، فإنّ المصحّح في ذلك عند التعليق على العصيان، وهو التعليق على ما هو متأخّر عن الحكم الأوّليّ موجود بعينه في التعليق على الشكّ.

مناقشة جواب السيّد الشيرازيّ ﷺ

ولكن لا يخفى ما في هذا التقريب من الفساد؛ لظهور عدم إمكان مقايسة ما نحن فيه بما ذكر من الترتّب في باب الضدّين، فإنّ العمدة في تصحيح الاجتماع في تلك المسألة مقدّمتان:

الأولى: عدم إمكان إطلاق الأمر بالأهمّ بالنسبة إلى عصيانه، لا لحاظيّاً ولا بما هو نتيجة الإطلاق كما حقّق في محلّه.

الثانية: إنّ الأمر بالأهمّ يكون هادماً ومقتضياً لرفع الموضوع الذي علّق عليه الأمر بالمهمّ.

وهذه الجهة -أعني كون الأمر بالأهمّ هادماً لموضوع الأمر بالمهمّ- هي المصحّحة لتحقّق[1] الأمر بالأهمّ مع الأمر بالمهمّ، فإنّ الأمر بالأهمّ -كما عرفت- في المقدّمة الأولى لا يُعقل أن يكون شاملاً لمرتبة عصيان نفسه، ولكنّه مع ذلك متحقّق في ذلك الحال بالنحو الذي عرفت في المقدّمة الثانية من كيفية تحقّقه -أعني كونه هادماً لما هو موضع الأمر بالمهمّ- ومن الواضح عدم تأتّي هاتين المقدّمتين فيما نحن فيه.

أمّا الأولى فلما أوضحناه في محلّه من إمكان إطلاق الحكم بالنسبة إلى الشكّ فيه ولو بنحو متمّم الجعل، غاية الأمر أنّ ذلك يكون بنحو نتيجة

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (لتعلّق).

الإطلاق لا إطلاقاً لحاظيّاً كما يدلّ على ذلك ما دلّ على اشتراك التكاليف الواقعيّة بين العالم والجاهل، ومن الواضح أنّ العصيان لا يتأتّى فيه ما هو نتيجة الإطلاق بالنسبة إليه كما لا يتأتّى فيه الإطلاق اللحاظيّ.

وأمّا المقدّمة الثانية، فلما هو واضح من أنّ الأمر لا يكون مقتضياً وهادماً للشكّ فيه كي يكون اقتضاؤه لذلك كاقتضائه لهدم عصيانه مصحّحاً لاجتماعه مع ما يضادّه أو يناقضه فيما لو كان ذلك المناقض أو المضادّ معلّقاً على الشكّ في الحكم، وإلّا لصحّ ذلك في صورة العلم؛ لأنّه كالشكّ متأخّر عن نفس الحكم.

توجيه جواب السيّد الشيرازيّ في المراد بالترتّب

إذا عرفت هذا الذي ذكرناه من فساد إلحاق ما نحن فيه بباب الترتّب في مسألة الضدّين، فاعلم أنّ ما أفاده سيّدنا[1] من تصحيح اجتماع الحكمين فيما نحن فيه بالترتّب ليس المراد به هو ذلك الترتّب الحاصل من كون موضوع الأمر الثاني مترتّباً على الأمر الأوّل، بل المراد به نحو آخر من الترتّب.

وحاصله على سبيل الإجمال الترتّب بين الحكمين، بمعنى أنّ هويّة الحكم الظاهريّ تقتضي كونه مرتّباً على الحكم الواقعيّ، على وجه يكون الحكم الواقعيّ بمنزلة الموضوع للحكم الظاهريّ، لا أنّ موضوع الحكم الظاهري مرتّب على الحكم الواقعيّ، نظير ترتّب الأمر بالمهمّ على عصيان الأمر بالأهمّ الذي هو متأخّر عنه ومترتّب عليه، بل إنّ نفس الحكم الظاهريّ بحسب هويّته مترتّب على الحكم الواقعيّ.

---

١. يُنظر: تقريرات المجدّد الشيرازيّ: ٣٥٩/٣، وما بعدها.

وتوضيح ذلك يتوقّف على تمهيد مقدّمة، وهي أنّك قد عرفت منّا مراراً أنّ التكليف الواقعيّ رُبّما لا يكون مجرّد جعله وافياً بملاكه، بل كان حصول ملاكه متوقّفاً على تقيّد متعلّقه بقيد لا يمكن أخذه فيه حتّى في مقام الجعل كقيد التقرّب، أو كان ملاكه مقتضياً لحفظه حتّى من قبل المقدّمات التي يكون زمانها قبل الوقت، ونحو ذلك كالمقدّمات التي لا يقدر المكلّف على تحصيلها عند دخول الوقت، وحينئذٍ فلا بُدَّ من جعلٍ ثانٍ يكون وافياً بتلك الجهة التي توقّف حصول الملاك عليها، ونصطلح على ذلك الجعل الثاني بمتمّم الجعل الأوّل.

والنتيجة من هذا الجعل الثاني مختلفة، فرُبّما كان الجعل الثاني منتجاً نتيجة التقييد كما في الصورة الأولى، ورُبّما كان منتجاً للأمر بتلك المقدّمات التي نعبّر عنها بالمقدّمات المفوّتة - أعني الأمر المصطلح عنه[1] بالأمر بالغير - وذلك كما في الصورة الثانية، ورُبّما كان منتجاً نتيجة الإطلاق كما في تعميم الأمر إلى صورة العلم به وإلى صورة الجهل به كما في جميع الأحكام التي دلّ الدليل على اشتراك العالم بها والجاهل، كما أنّه رُبّما كان الجعل الثانويّ منتجاً للأمر الطريقيّ، كما في وجوب الفحص عن القدرة عند الشكّ فيها، وكما في وجوب الفحص عن الحكم التكليفيّ عند الشكّ فيه.

إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول: إنّ ملاك الحكم رُبّما كان قويّاً في نظر الحاكم على وجه يكون ذلك الملاك مقتضياً لحفظ ذلك التكليف حتّى في مورد الشكّ به، بحيث كان الملاك مقتضياً للزوم امتثال ذلك التكليف حتّى عند الشكّ به، وحيث إنّ نفس جعل ذلك التكليف لا يكون

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (عليه).

وافياً بذلك؛ لعدم تحرّك العبد إلى امتثال التكليف الذي حصل له الشكّ فيه، لحكم العقل حينئذٍ بقبح العقاب بلا بيان، فلا بُدَّ حينئذٍ من جعلٍ ثانٍ يكون متمّماً للجعل الأوّل، على وجه يكون هذا الجعل الثاني حافظاً للتكليف المجعول أوّلاً في مقام الشكّ فيه، ورافعاً لما يحكم به العقل من قبح العقاب من دون بيان، وذلك الجعل الثاني عبارة عن حكم الشارع و إلزامه بالاحتياط، أو حكمه في مورد الشكّ بالتحريم، كما في موارد أصالة الحرمة كما أنّ ملاك الحكم الأوّليّ الواقعيّ رُبّما لا يكون بتلك الدرجة من القوّة، بحيث يكون مقتضياً لحفظه حتّى في مقام الشكّ، بل يكون ذلك الملاك ممّا يمكن للشارع أن يتسامح به ولا يلزم بتحصيله حتّى في مورد الشكّ، بل يحكم في مورد الشكّ بجواز الإقدام، كما هو مقتضى أصالة الحلّ وحديث الرفع في موارهما.

وبالجملة: إنّ كُلّاً من إيجاب الاحتياط أو الترخيص في الإقدام و إن كان حكماً شرعيّاً، إلّا أنّ الوجه في إمكان اجتماعه مع الحكم الواقعيّ الذي هو على خلافه، هو كونه مرتباً على الحكم الواقعيّ، حيث لا يكون في درجته ورتبته، بل كان في رتبة تحصيله المعبّر عنها بمرتبة التنجّز أو في رتبة عدم لزوم تحصيله المعبّر عنها بمرتبة المعذوريّة عنه يكون مقتضيًا*.

في المصحّح لاجتماع الحكمين

* **قلتُ:** لا يخفى أنّه إن كان المصحّح لاجتماع الحكمين هو كون الثاني حافظاً للأوّل ورد عليه الإشكال بأصالة الاحتياط في الشبهة الوجوبيّة مع اتّفاق كون الحكم الواقعيّ هو التحريم أو بالعكس، فإنّ الاحتياط في مثل ذلك لا يكون حافظاً للتكليف الواقعيّ.

وكذلك يرد عليه الإشكال بأصالة الحلّ في مورد اتّفاق التحريم الواقعيّ بناءً على ما هو الظاهر من أنّ مفادها جعل الحلّيّة لا مجرّد الترخيص.

نعم، لا إشكال في الاحتياط المصادف للواقع أو المصادف للإباحة الواقعيّة، كما أنّه لا إشكال في البراءة الشرعيّة بناءً على رجوعها إلى البراءة العقليّة.

أمّا الأول، فلتحقّق كون الاحتياط حافظاً للتكليف الواقعيّ.

وأمّا الثانيّ، فلعدم التنافي بين الإباحة الواقعيّة وبين الاحتياط بناءً على كون الإباحة من باب اللا اقتضاء، وأمّا بناءً على كونها من باب اقتضاء الترخيص، فيرد عليه الإشكال السابق وهو اجتماع النقيضين، وإن أمكن دفعه بأن جعل الاحتياط في هذه الصورة لأجل حفظ التكليف الواقعيّ في صورة الإصابة، فيكون ذلك من قبيل إباحة ذلك المشكوك بعنوانه الأوّليّ ولزوم الاحتياط فيه بعنوانه الثانويّ -أعني كونه مشكوكاً- فتأمّل.

وأمّا الثالث، فواضح لعدم الجعل الشرعيّ ثانياً، بل ليس في البين إلّا ما يُرشد إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، هذا كلّه لو كان المصحّح للاجتماع هو كون الحكم الثانويّ حافظاً للحكم الأوّليّ.

وأمّا لو كان المصحّح للاجتماع هو مجرّد اختلاف الرتبة وأنّ الشارع في مورد الشكّ في التكليف الواقعيّ يمكنه أن يجعل ما يكون حافظاً له، كما أنّه يمكنه أن يجعل ما هو مرخص فيه، بمعنى أنّ ما هو متمّم الجعل الأوّليّ يمكن أن يكون حافظاً له، ويمكن أن يكون مرخّصاً فيه لتأخّر كلّ منهما رتبة عن الحكم الواقعيّ لتعلّق كلّ منهما على الشكّ في الحكم الواقعيّ، فلا يخفى ما فيه، وإلّا لأمكن أن يجعل الترخيص في مورد العلم بالتكليف الواقعيّ لتحقّق هذا الاختلاف الرتبيّ بينهما، فتأمّل.

في موارد جريان الاحتياط

هذا ما حصل في ذهني القاصر، ولكنّ الجواب عن ذلك واضح لا يخفى؛ إذ لا ريب في أنّ المراد هو أنّ المصحّح لاجتماع الحكمين هو كون الثاني منهما واقعاً في درجة حفظ الأوّل، يعني أنّ المصحّح لذلك هو كون الثاني حافظاً للأوّل لا مجرّد اختلاف الرتبة الآتي من قبل تأخّر عنوان الشكّ عن الحكم الواقعيّ، ولا يرد عليه ما تقدّم ذكره، وذلك فإنّ الاحتياط في الشبهات الوجوبيّة لا يجري في مورد احتمال التحريم حتّى فيما لو دار الأمر بين الوجوب والإباحة والتحريم، لعدم إمكان الاحتياط في ذلك، وإنّما يتأتّى الاحتياط المذكور في خصوص مورد التردّد بين الوجوب وغير التحريم، ومن الواضح أنّه يكون الاحتياط في ذلك حافظاً للتكليف

الوجوبيّ في موارده و إن صادف كون الحكم هو الكراهة؛ لأنَّ الاحتياط يكون غير منافٍ له لكونه عبارة[1] لزوم حفظ احتمال الوجوب وهو غير منافٍ للكراهة.

وأمّا ما ذكرناه من فرض صورة كون المصادف واقعاً هو الحكم بالتحريم، فلا ربط له بما نحن فيه؛ إذ لا يكون المفوّت للتحريم هو الحكم بالاحتياط، بل المفوّت له هو القطع بخلافه، فلا تدخل المسألة حينئذٍ في الجمع بين الحكم الواقعيّ والحكم الظاهريّ، بل تدخل في من كان قطعه مخالفاً للواقع، وهكذا الحال بعينه في الاحتياط في الشبهة التحريميّة في غير الأمور الثلاثة -أعني الدماء، والفروج، والأموال- فإنَّ الاحتياط المذكور إنَّما يتأتّى في صور دوران الأمر بين التحريم وغير الوجوب، ولا يدخل فيه احتمال الوجوب حتّى لو انضمّ إليهما احتمال الإباحة لعدم إمكان الاحتياط في ذلك، ولو اتّفق كون الحكم الواقعيّ هو الوجوب كان خارجاً عن مسألة الحكم الظاهريّ وداخلاً في من قطع بخلاف الحكم الواقعيّ، هذا.

ولكن لا يخفى أنَّ هذا الجواب إنَّما يحسن في قبال الإشكال بتفويت المصلحة لا في قبال إشكال الجمع بين الحكمين، فإنَّه بذلك لا يخرج المورد عن كونه فعلاً محكوماً بلزوم الاجتناب مع أنَّه في الواقع محكوم بوجوب الارتكاب كما في الاحتياط في الشبهات التحريميّة، وينعكس الأمر في الاحتياط في الشبهات الوجوبيّة.

أمّا الاحتياط في الأمور الثلاثة المعبّر عنه بأصالة التحريم، فإن لم يكن احتمال الوجوب في البين كان حاله حال الاحتياط في باقي الشبهات التحريميّة و إن تطرّق احتمال الوجوب في البين ومع ذلك كان الحكم الشرعيّ هو الاحتياط بالاجتناب كان محصّل ذلك أنَّ الشارع في مقام حفظ التكليف الواقعيّ إنَّما تصدّى لحفظ التحريم، لكونه في نظره أهمّ ولم يحفظ الوجوب؛ لأنَّ حفظه رُبّما كان مفوّتاً لما هو الأهمّ في نظره وهو التحريم، فلا تنافي بين كون الحكم الواقعيّ هو الوجوب، وبين حكم الشارع بالمحافظة على جهة التحريم وعدم تفويتها حتّى لو كانت المحافظة عليها موجبة لتفويت جهة الوجوب.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (عبارة عن).

ولمزيد[1] التوضيح لما تقدّم نقول: إنَّ للشكّ جهتين:

إحداهما: من حيث إنَّه صفة نفسانيّة متعلّقة بالواقع، **والأُخرى**: من حيث كونه تردّداً وتحيّراً في الواقع، ونعبّر عن الجهة الأُولى بالجهة الموضوعيّة، وعن الثانية بالجهة الطريقيّة.

وحاصل الفرق بين الجهتين أنَّ الأُولى لا نظر فيها إلى الواقع أصلاً، وإنَّما النظر فيها إلى جهة الشكّ، بما أنَّه صفة كسائر الصفات وإن كان متعلّقاً بالواقع.

والثانية فيها نحو نظر إلى الواقع، بحيث يكون المنظور إليه هو الواقع بما أنَّه مورد للحيرة والتردّد.

ثمّ إنَّ الحكم الواقعيّ لا ريب في عدم إمكان وصوله إلى درجة الشكّ، وإنَّما يوصله الشارع إلى هذه الدرجة ويجعله محقّقاً في هذه الرتبة بواسطة جعل آخر، وإلّا فهو بنفسه قاصر عن الوصول إلى تلك الرتبة، وذلك الجعل الآخر هو مفاد أدلّة المشاركة بين العالم والجاهل في الأحكام الواقعيّة.

ثمّ بعد وصول الحكم الواقعيّ إلى رتبة الشكّ وتحقّقه واقعاً في تلك الدرجة لا يخرج بذلك عن كونه مستوراً عن المكلّف ومورداً للحيرة والتردّد، وذلك عبارة عن كونه مشكوكاً باعتبار الجهة الثانية من جهتي الشكّ -أعني الجهة الطريقيّة التي هي عبارة عن لحاظ الواقع بما أنَّه مشكوك- وهذه الجهة

نعم، يبقى الإشكال في أصالة الحلّ، فإنَّه لا يُعقل فيها كونها حافظة لتكليف واقعيّ، اللَّهُمَّ إلّا أن نلتزم فيها بما نلتزمه في حديث الرفع من عدم التضمّن لجعل الترخيص، وأنَّ مفادها ليس إلّا مجرّد إيكال الأمر إلى ما يحكم به العقل من قبح العقاب بلا بيان المؤمّن من استحقاق العقوبة على المخالفة لو صادف كون الواقع هو الحكم الإلزاميّ، فتأمّل.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٠ جمادى الثانية، ١٣٤٨هـ).

مرتبة ثانية متأخّرة عن ما عرفت من وصول الحكم الواقعيّ إلى مرتبة الشكّ ببركة دليل الاشتراك، وهذه المرتبة -أعني المرتبة الثانية المعبّر عنها بلحاظ الواقع مشكوكًا- قابلة للجعل الشرعيّ، إلّا أنّه لو لم يكن جعل شرعيّ لكانت مورداً لحكم العقل بقبح العقاب من دون بيان.

ومحصّل هذا الحكم العقل[1] في الحقيقة هو الإدراك؛ إذ العقل ليس بحاكم وإنّما وظيفته الإدراك، فيكون حاصل ذلك أنّ العقل في هذه الدرجة يدرك قبح العقاب من دون بيان، لا أنّه يحكم بالترخيص.

نعم، إنّ ذلك من اللوازم العقليّة لذلك الإدراك؛ إذ بعد فرض إدراك العقل قبح العقاب يحصل المؤمّن من العقوبة، فلا يبقى مانع من الإقدام، وذلك عبارة أُخرى عن الترخيص.

وهكذا الحال في الموارد التي يحكم العقل فيها بالاشتغال أو بلزوم التوقّف والاجتناب، كما رُبّما قيل به في خصوص المطاعم والمشارب، فإنّ ذلك الحكم العقليّ عبارة عن الإدراك الملازم للزوم الفراغ اليقينيّ أو للزوم التوقّف والاجتناب.

وهذا بخلاف البراءة الشرعيّة أو الاحتياط الشرعيّ أو قاعدتي الحلّ والحرمة، فإنّها متكفّلة لأحكام شرعيّة، ويلزم تلك الأحكام الشرعيّة لوازم عقليّة هي التي كانت مورداً لتلك الإدراكات العقليّة، فالأُصول الشرعيّة تعاكس الأُصول العقليّة، بمعنى أنّ ما هو لازم الأصل العقليّ هو نفس ما يحكم به الأصل الشرعيّ، وما هو نفس الأصل العقليّ هو لازم الأصل الشرعيّ، مثلاً المجعول في البراءة الشرعيّة هو نفس الترخيص، ولازمه

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (العقليّ).

المعذوريّة وعدم استحقاق العقاب فيكون معاكساً للبراءة العقليّة، حيث إنّها عبارة عن نفس المعذوريّة وإدراك العقل قبح العقاب ولازم ذلك هو الترخيص، ولكنّهما متّحدان في النتيجة، وإن كانا متعاكسين في ذلك، وهكذا الحال في البواقي.

في تأخّر الحكم الظاهريّ في الأحوال غير الاحرازيّة عن الواقعيّ

نعم، إنّ كلّ أصل شرعيّ يكون في قباله أصل عقليّ فبإزاء البراءة الشرعيّة وقاعدة الحلّ الاحتياط والتوقّف العقليّان، وفي قبال الاحتياط الشرعيّ وأصالة التحريم البراءة العقليّة والإباحة العقليّة المقابلة بأصالة الحظر.

وكيف كان، فلنعد إلى ما كنّا فيه من أنّ التكليف الواقعيّ بعد تحقّقه في مورد الشكّ بدليل الاشتراك يكون معروضاً للشكّ الطريقيّ.

والحاصل: أنّ الأوّل عبارة عن وصول التكليف الواقعيّ إلى حال الشكّ فيه، والثاني عبارة عن عدم وصوله إلى المكلّف عند الشكّ فيه، ومن الواضح تأخّر المرتبة الثانية عن الأولى، فإنّ وصوله إلى المكلّف وعدم وصوله إليه فرع وصوله إلى مرتبة مرتبته وتحقّقه فيها.

ثمّ إنّ الحكم الواقعيّ لو خلّي ونفسه في هذه المرتبة الثانية -أعني مرتبة عدم وصوله إلى المكلّف- لمكان مورد الحكم العقل[1] بقبح العقاب من دون بيان، إلّا أنّ هذه المرتبة قابلة للجعل الشرعيّ، إمّا على وفق ذلك الحكم العقليّ وذلك هو مفاد البراءة الشرعيّة أو قاعدة الحلّ، وإمّا على خلاف ذلك الحكم العقليّ، وذلك هو الاحتياط الشرعيّ -كما في الشبهة التحريميّة- لو قلنا به فيها أو أصالة الحرمة -كما في الدماء والفروج والأموال- ومرجع الحكم الثاني -أعني الاحتياط أو أصالة الحرمة- إلى جعل ما يكون موجباً لتنجّز

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (العقليّ).

الواقع، وأنَّ الشارع أراد انحفاظ ذلك التكليف الواقعيّ حتّى في هذه الرتبة، أعني رتبة كونه مشكوكاً.

ومرجع الحكم الأوّل -أعني البراءة الشرعيّة أو أصالة الحلّ- إلى الترخيص في مخالفة التكليف الواقعيّ في هذه الرتبة، وأنَّ الشارع لم يرد انحفاظه في هذه الرتبة، وربّما حكم الشرع بالترخيص في مورد يحكم العقل لو خلّي ونفسه بالاحتياط، كما في مسألة الأقلّ والأكثر، بناءً على عدم جريان البراءة العقليّة فيها وجريان خصوص البراءة الشرعيّة.

وكلّ من هذين الحكمين لا مانع من اجتماعه مع الحكم الواقعيّ؛ لما عرفت من اختلاف الرتبة بينه وبين الواقع، فإنَّ الحكم الواقعيّ وإن كان بدليل الاشتراك متحقّقاً في حال الشكّ، إلّا أنَّ ما عليه من السترة والتردّد والشكّ الطريقيّ موجب لعدم تنجّزه ومصحّح لأن يجعل الشارع في هذه الحال، وهذه المرتبة حكماً شرعيّاً موجباً لتنجّزه، فيكون ذلك الحكم مكمّلاً لقصوره عن التنجّز أو يجعل حكماً شرعيّاً مرخّصاً فيه، كما يمكن أن يجعل الترخيص الشرعيّ في مورد حكم العقل لو خلّي ونفسه بتنجّزه، كما عرفت في مسألة الأقلّ والأكثر، فإنَّ ذلك الترخيص الشرعيّ الناشئ عن البراءة الشرعيّة يكون رافعاً لموضوع حكم العقل بالاحتياط.

وهذا هو الفارق بين كون المنجّز هو العلم الوجدانيّ، وبين كون المنجّز هو الحكم العقليّ بالاحتياط، فإنَّ الأوّل غير قابل للترخيص الشرعيّ؛ لعدم قابليّة الترخيص الشرعي الناشئ عن البراءة الشرعيّة المقيّدة بالشكّ لرفع منجّزيّة العلم، بل يكون الأمر بالعكس بخلاف الثاني -أعني ما لو كان المنجّز هو الاحتياط العقليّ- فإنَّ الترخيص الشرعيّ الناشئ عن البراءة الشرعيّة

يكون رافعاً لموضوعه[1] كما حقّقناه في محلّه.

وبالجملة: إنّ الشكّ والعلم متأخّران في الرتبة عن نفس الحكم، ولا يمكن إطلاقه اللحاظيّ بالنسبة إليهما، وإنّما يمكن فيهما جريان ما هو نتيجة الإطلاق، وهو ما دلّت عليه أدلّة الاشتراك من الجعل الثانويّ المتمّم للجعل الأوّليّ، الموجب لتحقّق ذلك الحكم المجعول في كلّ من حالي العلم به والشكّ فيه.

وإلى هنا يتمّ تحقّق الحكم الواقعيّ في كلّ من حالي العلم والشكّ، لكنّ الفرق بينهما أنّ حال العلم يتحقّق فيه وصول التكليف الواقعيّ إلى المكلّف، وبه يتمّ تنجّزه، ولا يُعقل حينئذٍ أن يكون مورداً للجعل الشرعيّ من ترخيص أو احتياط، بخلاف حال الشكّ، فإنّ التكليف معه لا يكون واصلاً إلى المكلّف، وبذلك يكون قاصراً عن التنجّز، فيكون في حدّ نفسه مورداً لحكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، ولو كانت الشبهة من قبيل الأقلّ والأكثر لكان مورداً لحكم العقل بالاحتياط.

في تتميم الشارع للتنجّز بجعل الاحتياط أو أصالة الحرمة

وكيف كان، فللشارع أن يكمل تنجّزه بجعل الاحتياط، أو أصالة الحرمة أو يرخّص فيه بالبراءة أو أصالة الحلّ، أو لا هذا ولا ذاك، بل يبقيه على ما يقتضيه من حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، أو الاحتياط العقليّ على اختلاف الموارد.

والحاصل: إنّ التكليف الواقعيّ وإن كان متحقّقاً في حال الشكّ بدليل الاشتراك، إلّا أنّه لمّا كان قاصراً عن التنجّز كما في الشبهات البدويّة، وكان

---

١. يعني كون البراءة الشرعيّة موجبة لانحلال العلم الإجماليّ الموجب للاحتياط العقليّ، يُنظر: أُصول الفقه: ٦/ ٣١٨.

غير قابل لأن يكون في هذا الحال حافظاً لملاكه الذي هو علّة في جعله؛ لعدم قابليّته لبعث المكلّف وتحريكه إلى الإتيان بمتعلّقه، فإن كان ملاكه قويّاً على وجه يقتضي انحفاظه في جميع الأحوال حتّى في هذا الحال[1] كان على الشارع أن يحفظه بتكميل نقصان ذلك الجعل، وذلك التكميل منحصر بجعل الاحتياط في مورد الشكّ فيه، أو بجعل أصالة الحرمة في ذلك المورد، فإن صادف الواقع فهو، وإلّا كان الالزام بالاحتياط، لأجل المحافظة على ذلك الملاك في مورد الإصابة، وكانت المحافظة على ذلك الملاك موجبة لعدم لزوم المحافظة على ما هو الواقع في مورد الخطأ، ولو كان إلزاميّاً جعل الشارع أصالة الحرمة في الدماء كاشف عن أنّ ملاك التحريم، في من يحرّم قتله، كان ملاكاً قويّاً يُوجب المحافظة عليه حتّى في مقام الشكّ، بحيث إنّه لو اتّفق أنّ ذلك المشكوك كان واجب القتل كانت المحافظة على حقن دم من يحرّم قتله موجبة لعدم المحافظة في مورد الشكّ على لزوم قتل من يجب قتله، بل كانت موجبة للترخيص في ترك قتل من يجب قتله في ذلك المورد -أعني مورد الشكّ- ولا منافاة بين هذا الترخيص في مورد الشكّ وبين كونه في الواقع واجب القتل؛ إذ لم يكن ملاك وجوب القتل ممّا يقتضي المحافظة عليه في مورد الشكّ، فلا مانع حينئذٍ من الترخيص في المخالفة في هذه الرتبة، لما عرفت من عدم اتّحادها مع رتبة التكليف الواقعيّ.

ولو لم يكن الملاك بهذه الدرجة من القوّة، كما في غير الدماء والفروج والأموال من الشبهات، لم يكن هناك ما يُوجب جعل الاحتياط أو جعل أصالة الحرمة.

---

١. أي حال الشكّ.

وحينئذٍ فإن كان هناك ما يدعو إلى جعل الترخيص فيه، فهو مورد أصالة البراءة الشرعيّة أو قاعدة الحلّ، فإن صادف ذلك الواقع فهو، وإلّا لم يكن ذلك الترخيص منافياً للحكم الواقعي؛ لقصوره في هذا الحال عن الوصول إلى مرتبة التنجّز، فلا مانع من الترخيص فيه في هذه الرتبة؛ لتأخّر هذا الترخيص رتبة عن رتبة ذلك التكليف الواقعيّ، حتّى أنّه لو كانت الشبهة من قبيل الأقلّ والأكثر، وكان مقتضى حكم العقل فيها لو خلّي ونفسه هو الاحتياط، لم يكن الترخيص الشرعيّ لو فرض الخطأ فيه منافياً للتكليف الواقعيّ، فإنّ حكم العقل بالتنجّز فيها لو خلّي ونفسه ليس من قبيل العلّة التامّة للتنجّز، بل هو معلّق على عدم الترخيص الشرعيّ، وإن لم يكن هناك ما يدعو إلى جعل الترخيص انحصر الأمر بالأصل العقليّ ولا إشكال فيه.

وحاصل الأمر: أنّ الحكم الظاهريّ المجعول في الأُصول غير الإحرازيّة الواقع في مرتبة الشكّ في الحكم الواقعيّ لا يكون واقعاً في عرض الحكم الواقعيّ، بل إنّما يكون واقعاً في طوله، لا لمجرّد الترتّب الناشئ عن أخذ الشكّ في الحكم الواقعيّ في موضوعه، بل من جهة ترتّب ذاته على الحكم الواقعيّ، فإنّه إمّا أن يكون واقعاً في طريق تنجّز الحكم الواقعيّ -إن كان مثل الاحتياط أو أصالة الحرمة- أو يكون واقعاً في طريق المعذوريّة في مخالفته إن كان مثل أصالة البراءة أو أصالة الحلّ الشرعيّين -فليس هو إلّا منجّزاً- للواقع أو موجباً للمعذوريّة في مخالفته، فتكون هويّة ذاته موجبة لتأخّره عن الحكم الواقعيّ، ولأجل ذلك يكون قائماً مقام العلم الطريقيّ في هذه الجهة، أعني جهة كونه منجّزاً للواقع فيما أصاب ومصحّحاً للعذر فيما أخطأ.

ومن ذلك كلّه يتّضح لك أنّ ذلك الحكم الظاهريّ لا يكون مقتضياً

للإجزاء عن الواقع، فإنّه بعد فرض كون ذاته بلحاظ الواقع، وكونه واقعاً في طريق تنجّزه أو المعذوريّة عنه كيف يُعقل أن يكون الجري على طبقه مع انكشاف خطأه موجباً للإجزاء عن الواقع، بل إنّ مقتضى جعله بهذه الرتبة، ومقتضى هويّة ذاته المذكورة أن لا يكون الجري على طبقه مجزياً عن الواقع بعد انكشاف الخلاف، فتأمّل.

وإن لم يكن هناك ما يدعو إلى جعل الترخيص انحصر الأمر بالأصل العقليّ، ولا إشكال فيه*.

---

* **قلتُ:** توضيح ذلك كلّه يتوقّف على شرح حقيقة الجعل الثاني الذي استفدناه من دليل الاشتراك، فنقول: إنّه لا ريب في تأخّر الشكّ في الشيء عن نفس الشيء، فإنّه لو فرض أنّه تعلّق الشكّ منك في الحكم -مثلًا- فترى في عالم التصور واللحاظ حكماً، وأنّ هناك شكّاً متأخّراً متعلّقاً بذلك، وهكذا الحال في العلم بالنسبة إلى المعلوم، وهذا التأخّر نعتبر عنه بالتأخّر الرتبيّ، وهو ضروريّ لا إشكال ولا شبهة تعتريه، وهو على نحو تأخّر المعلول عن علّته، ومن قبيل تأخّر الحكم عن موضوعه والعارض عن معروضه.

ومن الواضح الذي لا إشكال فيه أنّ ما هو في مرتبة العلّة أو الموضوع لا يتأخّر عن مرتبته إلى مرتبة المعلول أو الحكم، وحينئذٍ فالحكم الواقعيّ لا بُدَّ أن يكون واقعاً قبل رتبة العلم به والشكّ فيه، والذي يصنعه دليل الاشتراك ليس هو عبارة عن تسرية نفس ذلك الحكم إلى رتبة العلم به والشكّ فيه على وجه يكون الحكم الواقعيّ بواسطة ذلك الدليل نازلاً إلى مرتبة العلم والشكّ؛ لأنّ ذلك أمر غير معقول، بل الذي يصنعه دليل الاشتراك أحد أمرين:

الأوّل: تسرية ذلك الحكم إلى كلّ من حال العلم به والشكّ فيه، لكن على ما هو عليه من كونه متقدّماً رتبة على كلّ منهما، بمعنى أنّ ذلك الدليل يقول: إنّ ذلك الحكم ثابت في كلّ من حالي العلم به والشكّ على ما هو عليه من التقدّم على كلّ من هذين العارضين، بحيث إنّه يكون هناك حكم قد تعلّق به العلم أو الشكّ، فإنّ الحكم بنفسه لا يُعقل فيه الإطلاق اللحاظيّ بالنسبة إلى كلّ

من هذين الحالين، ودليل الاشتراك الدالّ على ثبوته في كلّ من حالي العلم والشكّ يدلّ على تحقّقه في كلّ من الحالين، ويكون ذلك الدليل منتجاً نتيجة الإطلاق اللحاظيّ بالنسبة إلى كلّ من هذين الحالين، لا أنّه يكون موجباً لتحقّقه في رتبة كلّ من هذين الحالين، بل أقصى ما فيه أن يدلّ على ثبوت الحكم في كلّ منهما مع كونه -أعني الحكم- واقعاً تحت كلّ واحد منهما ومعروضاً لكلّ واحد منهما.

الأمر الثاني: أن يكون دليل الاشتراك دالّاً على تحقّق حكم آخر نظير الحكم الواقعيّ، ومن سنخه في رتبة كلّ من هذين العارضين، بمعنى أنّ الحكم الذي هو عبارة عن تلك الإرادة التشريعيّة الواقعة تحت العلم والشكّ لمّا لم يكن قابلاً للسراية إلى مرتبة كلّ واحد من ذينك العارضين، فدليل الاشتراك يدلّ على أنّ هناك إرادة أُخرى من سنخ تلك الإرادة واقعة في رتبة العلم أو الشكّ في تلك الإرادة الأولى، فيكون حينئذٍ للشارع إرادتان:

إحداهما واقعة في الرتبة السابقة على العلم والشكّ، والأُخرى: واقعة في ثاني رتبة العلم والشكّ.

وبالجملة: فتكون الإرادة الأولى واقعة تحت العلم والشكّ، والثانية واقعة فوق كلّ منهما، والظاهر أنّ المتعيّن هو الوجه الأوّل، لما هو واضح من أنّه ليس لنا إلّا الحكم الواقعيّ، وقد تعلّق به كلّ من الشكّ والعلم على وجه يكون المكلّف منبعثاً عن تلك الإرادة التي تعلّق بها علمه، لا أنّه ينبعث عن الإرادة المتأخّرة عن علمه، مضافاً إلى أنّه لو كان مفاد دليل الاشتراك هو جعل إرادة ثانية متأخّرة عن العلم بالإرادة الأولى لأمكن أن تكون تلك الإرادة مناقضة أو مضادّة للإرادة الأولى، مع أنّ هذه الإرادة الثانية في نفسها أيضاً مورد لتعلّق كلّ من العلم والشكّ فيها، فلا بُدَّ من عناية الإطلاق فيها بالنسبة إلى كلّ واحد من هذين العارضين بدليل الاشتراك - مثلاً -، فإذا فرضنا أنّ مفاده جعل إرادة ثانية لا بُدَّ حينئذٍ من الالتزام بإرادة ثالثة، وهكذا إلى ما لا نهاية له، فيلزم التسلسل.

لا يُقال: يرد على الوجه الأوّل أنّ مجرّد كون الحكم واقعاً تحت كلّ من العلم به والشكّ فيه لا يحتاج إلى دليل الاشتراك، بل إنّ نفس جعل الحكم الواقعيّ

متكفّل لذلك؛ لأنّه بعد جعله يكون كسائر الموجودات الخارجية في كونه قابلاً لطرق الشكّ والعلم، فيكون نفس جعله موجباً لتحقّقه تحت العلم والشكّ بلا حاجة إلى دليل الاشتراك، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يكون دليل الاشتراك متكفّلاً لأمر آخر غير هذا الأمر القهريّ -أعني وقوع الحكم تحت العلم والشكّ- ووقوعه معروضاً لكلّ منهما، وذلك الأمر الآخر هو كون الحكم واقعاً على العلم والشكّ ومتحقّقاً فوق كلّ منهما، وحيث إنّ ذلك بالنسبة إلى نفس الحكم الأوّليّ غير معقول، فلا بُدَّ أن يكون الدليل المذكور متكفّلاً لجعل حكم آخر من سنخ الحكم الأوّل ويكون هذا الحكم الآخر واقعاً على العلم بالحكم الأوّل، وعلى الشكّ فيه، وهو الوجه الثاني.

وبالجملة: إنّ إطلاق الحكم بالنسبة إلى ما يكون منه تحت العلم به والشكّ فيه ممكن من دون حاجة إلى دليل الاشتراك، فلا بُدَّ أن يكون دليل الاشتراك متكفّلاً لإطلاق الحكم بالنسبة إلى ما يكون فوق العلم به والشكّ فيه، وحيث إنّ ذلك بالنسبة إلى نفس الحكم محال، فلا بُدَّ أن يكون ذلك متكفّلاً لجعل حكم آخر فوق كلّ منهما، ولأجل ذلك قلنا إنّ ذلك من باب نتيجة الإطلاق.

لكنّا نقول:

أوّلاً: أنّه لمّا كان من الممكن أن يكون الحكم الواقعي مختصّاً بصورة كونه معروضاً للعلم التفصيلي على وجه لا يكون شاملاً لصورة كونه معروضاً للشكّ، بحيث إنّه في صورة الشكّ لا يكون الحكم متحقّقاً أصلاً كنّا محتاجين إلى الإطلاق، ليكون الحكم بذلك الإطلاق شاملاً لكلّ من صورتي كونه معروضاً للعلم وكونه معروضاً للشكّ، وحيث إنّ هذا الإطلاق لا يمكن أن يكون لحاظيّاً، لعدم معقوليّة النظر في حال جعل الحكم إلى كلّ من حالتي كونه معروضاً للعلم وكونه معروضاً للشكّ؛ لأنّ هذين[1] الحالتين من التقسيمات اللاحقة له بعد فرض وجوده، فلأجل ذلك لا بُدَّ لنا من دليل آخر يدلّ على الإطلاق المذكور، وذلك الدليل الآخر هو دليل الاشتراك المتكفّل للدلالة على تحقّق الحكم في كلّ من حالتي كونه معروضاً للعلم وكونه معروضاً للشكّ.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (هاتين).

وثانياً: أنّه لو سلّمنا أنّ الحكم بمجرّد جعله يتحقّق إطلاقه بالنسبة إلى كلّ من وقوعه معروضاً للعلم ووقوعه معروضاً للشكّ، فلا حاجة إلى ما يدل على تحقّق الحكم فوق كلّ من العلم والشكّ، لنكون محتاجين إلى ما يتكفّل بجعل حكم آخر من سنخ الحكم الأوّل على كلّ من العلم والشكّ في الحكم الأوّل، فإنّ ذلك تمحّل بلا داعٍ بعد فرض تحقّق نفس ذلك الحكم الواقعيّ تحت كلّ من العلم به والشكّ فيه.

وكيف كان، فنقول: إنّه لو قلنا بالوجه الأوّل لكان مقتضاه -كما عرفت- هو تحقّق الحكم في كلّ من حالي العلم به والشكّ فيه، بمعنى أن يكون الحكم الواقعيّ محفوظاً في كلّ من هذين الحالين، ويكون كلّ واحد منهما وارداً على الحكم الواقعيّ، ففي حال العلم يكون الحكم واقعاً تحت العلم، لكونه معروضاً له، وفي حال الشكّ يكون الحكم أيضاً واقعاً تحت الشكّ، لكونه معروضاً له.

لكن في صورة العلم لا يكون في الحكم قصور في جهة التنجّز والوصول إلى المكلّف، ومعه يستحيل أن يجعل الشارع حكماً آخر واقعاً في هذه الرتبة -أعني رتبة العلم- بخلاف صورة الشكّ، فإنّ الحكم الواقعيّ فيها الواقع تحت الشكّ لمّا كان قاصراً عن الوصول إلى المكلّف، وعن مرتبة التنجّز، فلا مانع من أن يجعل الشارع حكماً آخر واقعاً على مرتبة الشكّ، سواء كان ذلك الحكم الواقع فوق الشكّ مكمّلاً لنقصان ذلك الحكم الواقع تحت الشكّ وموجباً لتنجّزه ووصوله إلى المكلّف، كما في الاحتياط الشرعيّ أو كان ذلك الحكم من مجرّد الترخيص في مخالفة ذلك الحكم الواقع تحت الشكّ كما في أصالة البراءة وقاعدة الحلّ.

وبالجملة: فيكون لنا حكمان أحدهما واقع تحت الشكّ، والآخر واقع فوقه، ولا تنافي بينهما لاختلاف الرتبة بينهما.

لا يُقال: بناءً على هذا يمكن أن يكون الحكم المجعول الواقع فوق الشكّ على وفق أحد طرفي الشكّ -كما عرفت- من الاحتياط والبراءة، كما يمكن أن يكون على خلاف كلّ من الطرفين بأن يكون الشكّ متعلّقاً بالوجوب وعدمه ويكون الحكم الواقع على الشكّ هو التحريم، ولكن هذا الفرض لم يقع في الشريعة.

لأنّا نقول: إنّه (دام ظلّه) قد أفاد أنّه لا بُدَّ في ذلك الحكم المجعول في مرتبة

الشكّ من كونه واقعاً في طريق منجّزيّة الحكم الأوّل أو في طريق المعذوريّة عن مخالفته، وليس مجرّد اختلاف الرتبة هو المصحّح للاجتماع، وإلّا لصحّ ذلك في العلم، بل هو ذلك مع كون حقيقة الحكم الثاني، وهويّته مبنيّة على فرض وجود الحكم الأوّل، ولأجل ذلك ينحصر في كونه واقعاً في طريق منجّزيّته أو معذوريّته.

ومن ذلك يظهر لك أنّ هذا الذي ذكرناه من إمكان الاجتماع في صورة الشكّ لا يتأتّى في العلم؛ لما عرفت[1] من عدم القصور في الحكم في حال تعلّق العلم به، وهو مانع من جعل حكم آخر فوق العلم كي يكون ذلك الحكم الآخر واقعاً في طريق منجّزيّة الحكم الأوّل أو في طريق المعذوريّة عنه.

ولو قلنا بالوجه الثاني -أعني أنّ لنا إرادتين: إحداهما واقعة قبل مرتبة الشكّ، والأُخرى واقعة بعد مرتبة الشكّ، وأنّ ذلك هو مفاد دليل الاشتراك- لقلنا: إنّ تلك الإرادة الثانية تكون في مورد العلم بالإرادة الأولى معلومة أيضاً، فلا يمكن حينئذٍ أن يتصرّف الشارع تصرّفاً ثالثاً، بخلاف حال الشكّ في الإرادة الأولى، فإنّ الإرادة الثانية تكون أيضاً مشكوكة؛ لأنّ جعل الإرادة الثانية إنّما هو في مرتبة الشكّ في الإرادة الأولى، حيث إنّ دليل الاشتراك إنّما يتكفّل بجعل الإرادة الثانية في مقام الشكّ عند تحقّق الإرادة الأولى، فلا بُدّ في إحراز الإرادة الثانية من تحقّق الإرادة الأولى ليتحقّق كون الشكّ شكّاً في الإرادة الأولى، ليكون الشكّ فيها مورداً للإرادة الثانية، وما دام الشكّ موجوداً فالإرادة الثانية أيضاً تكون مشكوكة، و إذا كانت الإرادة الثانية لا مانع من الجعل الشرعيّ على ذلك الشكّ الواقع على الإرادة الثانية التي يكون موضوعها الشكّ في الإرادة الأولى، سواء كان ذلك الجعل الشرعيّ هو الاحتياط، أو كان هو البراءة، فتأمّل.

وقد أطلنا الكلام في هذه الجهة -أعني مفاد دليل الاشتراك- لأنّ عمدة الشبهة التي وقعت في أذهان الطلبة هي أنّه بعد فرض كون دليل الاشتراك متكفّلاً لإيصال الحكم الواقعيّ إلى حال الشكّ فيه كيف يُعقل جعل الحكم الظاهريّ في هذه المرتبة؟

---

١. يُنظر: صفحة (٣٣٢) من هذا الجزء.

هذا[1] كلّه في الأحكام الظاهريّة الناشئة عن الأُصول غير الإحرازيّة الجارية في الأحكام التكليفيّة.

جريان الأُصول غير الإحرازيّة في الأحكام الوضعيّة

وأمّا ما يجري منها في الأحكام الوضعيّة، فقد يتخيّل أنّ ما ذكرناه لا يجري فيها؛ إذ لا يصحّ أن يُقال: إنّ الحكم الظاهريّ فيها يكون واقعاً في طريق تنجّزها أو في طريق المعذوريّة عنها.

ولا يخفى أنّ عمدة الأُصول غير الإحرازيّة الجارية في الأحكام الوضعيّة إنّما هي أصالة الطهارة أو أصالة النجاسة في بعض الموارد، كما قيل بذلك في الدم في الشبهة الحكميّة أو في الشبهة الموضوعيّة، بأن تردّد بين كونه من الحيوان ذي النفس أو من غير ذي النفس.

والذي ينبغي في تقريب الجواب الذي ذكرناه وبيان تأتّيه هنا أن نتكلّم أوّلاً في بيان حقيقة الطهارة والنجاسة، فنقول: قد وقع في كلام الشيخ ﷺ[2] احتمال كونها من الأمور الواقعيّة التي كشف عنها الشارع.

وقد عرفت بما لا مزيد عليه ما هو مفاد دليل الاشتراك، وأنّه لا ينافي الحكم الظاهريّ المجعول على الشكّ على كلّ من الوجهين المحتملين في مفاد دليل الاشتراك، كما أنّا قد أطلنا الكلام في هذين الوجهين، وفي بيان ترجيح الأوّل منهما على الثاني؛ لأنّ بعض أهل العصر[3] على ما ببالي بنى على الوجه الثاني، وأنّه لا بُدّ من جعل إرادة ثانية فيما بعد الشكّ والعلم، فلاحظ وتأمّل.

هذا ما كنت حرّرته في هذه المسألة في التاريخ المذكور، ولكن بعد مدّة من الزمن دخلنا في هذه المسألة في أوائل مبحث القطع وكنت غافلاً عمّا حرّرته هنا، فحرّرت المسألة جديداً في ذاك البحث، وفيها بعض المخالفة لما حرّرته هنا، فراجع.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢١ جمادى الثانية، ١٣٤٨هـ).

٢. يُنظر: كتاب الطهارة: ٣٣٤، النظر السادس.

٣. ينظر: مقالات الأُصول: ٤٧/٢، وما بعدها.

ولا يخفى ما في هذا الكلام من الضعف، فإنّه إن كان المراد من كشف الشارع هو أنّ جعل الطهارة أو النجاسة في مواردهما كاشف عن تحقّق نظافة أو قذارة معنويّة في تلك الموارد، وأنّ تلك النظافة والقذارة المعنويّة أوجب جعل الحكم الشرعيّ المذكور -أعني الحكم بالطهارة والنجاسة- فهذا أمر مشترك في جميع الأحكام التكليفيّة والوضعيّة، فإنّها كاشفة عن عللها وملاكاتها كشفاً إنيّاً، حيث إنّ كلّ حكم لا بُدَّ له من ملاك يكون هو العلّة في جعله، ويكون ذلك الحكم كاشفاً عنه كشفاً إنيّاً، ولا خصوصيّة في ذلك للطهارة والنجاسة.

وإن كان المراد هو أنّ الشارع ليس له تصرّف أصلاً في باب الطهارة والنجاسة، وإنّما تكون أحكامه في ذلك الباب نظير الإخبار عن أمر واقعيّ، فهذا أوضح فساداً من سابقه؛ لوضوح أنّ ما صدر من الشارع في هذا الباب ليس من قبيل الإخبار عن أمر واقعيّ، بل هو إمّا من قبيل الإمضاء لما عليه العقلاء، وإمّا من قبيل الجعل التأسيسيّ.

والذي ينبغي أن يُقال: إنّ الطهارة والنجاسة من الأمور الاعتباريّة التي لها في نظر العقلاء نحو وجود اعتباريّ، فيكون حالها حال الملكيّة في كونها أمراً اعتبارياً عقلائيّاً، ويكون معنى جعلها الشرعيّ غير منحصر في الجعل التأسيسيّ، ولا بالجعل الإمضائي، بل في بعض الموارد يكون من باب الإمضاء، وفي بعضها يكون من باب التأسيس كما في ملكيّة الفقراء للزكاة.

ثمّ بعد الفراغ عن كون الطهارة والنجاسة من قبيل الملكيّة -أعني أنّها حكم شرعيّ وضعيّ ويتبعه أحكام تكليفيّة- فيكون مورداً للمعذوريّة والتنجّز، باعتبار ما يستتبعه من تلك الأحكام التكليفيّة، ففي مقام الشكّ فيهما يمكن للشارع أن يجعل في هذه المرتبة ما يكون واقعاً في طريق تنجّز الواقع، وهو

مقتضى أصالة النجاسة في بعض الموارد، كما أنّه يمكن أن يجعل في تلك المرتبة ما يكون واقعاً في طريق المعذوريّة عن الواقع، وهو مقتضى أصالة الطهارة.

وبالجملة: فليس أصالة الطهارة وأصالة النجاسة إلّا كأصالة البراءة والاحتياط أو أصالة الحرمة، وليس الطهارة الواقعيّة والنجاسة الواقعيّة باعتبار ما تستتبعه من الآثار التكليفيّة إلّا كالإباحة والحرمة الواقعيّين الذين تعلّق الشكّ بهما، وكما يمكن للشارع أن يجعل أصالة الاحتياط أو أصالة البراءة في مورد الشكّ في الحرمة الواقعيّة، لكون هذا الجعل واقعاً في طريق تنجّز الواقع أو في طريق المعذوريّة منه، فكذلك يمكن للشارع أن يجعل أصالة النجاسة أو أصالة الطهارة في مورد الشكّ في النجاسة الواقعيّة؛ لكون هذا الجعل واقعاً في طريق تنجّز النجاسة الواقعيّة، أو في طريق المعذوريّة منها بالنظر إلى ما تستتبعه من الآثار، فليس لما تقدّم[1] من الأحكام التكليفيّة خصوصيّة توجب انحصار ما قدّمناه من الجواب بها، بل إنّ ذلك الجواب بعينه كما يتأتّى في الأحكام التكليفيّة يتأتّى في الأحكام الوضعيّة حرفاً بحرف، فلاحظ وتأمّل*.

---

* **قلتُ**: وبهذا البيان يتّضح لك الجواب عمّا رُبّما يتوجّه على أصالة الطهارة من أنّ مفادها بعد أن كان عبارة عن جعل الطهارة في مورد الشكّ ولم يكن مفادها إحراز الطهارة الواقعيّة، أنّ دليل شرطيّة الطهارة إن كان مختصّاً بالطهارة الثابتة للأشياء بعناوينها الأوّليّة لم يجز الإقدام على ذلك المشروط بمجرّد قاعدة الطهارة، وإن كان المشروط هو الأعمّ من الطهارة الثابتة للأشياء بعناوينها الأوّليّة أو بعناوينها الثانويّة كان مقتضى ذلك عدم الاعادة في مثل ما لو توضأ بماء مشكوك الطهارة اعتماداً على قاعدة الطهارة، وبعد الفراغ تبيّن نجاسة الماء المذكور لكونه حينئذٍ كان واجداً للشرط حقيقة، فإنّ هذا الإشكال قد اتّضح

---

١. يُنظر: صفحة (٣٣٤) من هذا الجزء.

العقاب على ترك الاحتياط أو وجوب الفحص

بقي[1] **الكلام** في أمرلا بأس بالتنبيه عليه في هذا المقام، وإن كان محلّه في تنبيهات البراءة، وهو أنّ هذا السنخ من الأوامر -أعني الاحتياط- وما هو من هذا القبيل كوجوب التعلّم ووجوب الفحص عن دليل التكليف عند الشبهة الحكميّة، وكوجوب الفحص عن القدرة عند الشكّ فيها لو خالفه المكلّف واتّفق تحقّق التكليف في الواقع، فهل يكون العقاب على مخالفة الواقع، أو على مخالفة الأمر المذكور؟

قد يُقال: إنّ العقاب يكون على مخالفة الواقع؛ إذ ليس الأمر المذكور إلّا طريقيّاً محرزاً للواقع، فلا يترتّب العقاب على مخالفته، وإنّما يكون العقاب على مخالفة الواقع الذي أحرز به.

ولايخفى ما فيه، فإنّ العقل حاكم بقبح العقاب على مخالفة أيّ تكليف لم يكن واصلاً إلى المكلّف؛ إذ لا يعقل أن يكون ذلك التكليف الواقعيّ

الجواب عنه مهما أفاده دام ظلّه[2] من أنّ مفاد قاعدة الطهارة ليس هو جعل الطهارة لمشكوكها بل ليس مفادها إلّا الحكم عليه بأنّه طاهر ومعاملته معاملة الطهارة، وأنّها من الأحكام الظاهريّة الواقعيّة[3] في طريق المعذوريّة عن الواقع، فلا يكون لازمها الإجزاء، وما ذكر من الترديد في دليل الشرطية ليس في محلّه، بل المتعيّن هو أنّ الطهارة حيث تكون شرطاً فهي الطهارة الواقعيّة، بل ليس لنا إلّا هذه الطهارة، وما ذكر من الطهارة للأشياء بعناوينها الثانويّة مجرّد فرض لا واقعيّة له، والمجوّز للإقدام على ما يشترط فيه الطهارة هو قاعدة الطهارة؛ لما عرفت من كونها تتضمّن المعذوريّة وجواز الإقدام يلزمها.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم، تعطّل الدرس هذه المدّة من جهة الزيارة، وكان الشروع ليلة الأحد: (٢٠ رجب، ١٣٤٨هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٣٣٦) من هذا الجزء.

٣. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (الواقعة).

غير الواصل إلى المكلّف محرّكاً وباعثاً له على الإتيان بمتعلّقه، وليس الأمر الاحتياطيّ وما هو من سنخه من الأوامر موجباً لوصول التكليف الواقعيّ إلى المكلّف وإحرازه؛ إذ ليس هو من قبيل الأمارات والأُصول الإحرازيّة في كونه محرزاً للواقع. نعم العمل على طبقه يكون محرزاً للواقع.

والحاصل: إنّ الأمر الطريقيّ في باب الأمارات والأُصول الإحرازيّة يكون بنفسه محرزاً للواقع، وإن لم يتحقّق امتثاله، بخلاف الأمر بالاحتياط، وما هو من سنخه، فإنّه بنفسه لا يكون محرزاً للواقع. نعم إنّ الغرض منه هو إحراز الواقع.

وبالجملة: إنّ إحراز الواقع يكون في النحو الأوّل من الأوامر بنفس الأمر وفي النحو الثاني يكون في ناحية الغرض، بمعنى أنّ الغرض من هذا السنخ من الأوامر هو إحراز الواقع، وذلك -أعني إحراز الواقع- إنّما يكون في هذا السنخ من الأوامر بواسطة امتثالها، وأين هذا من كون الأمر المذكور بنفسه محرزاً للواقع كما في النحو الأوّل؛ كي يكون مصحّحاً للعقاب على نفس الواقع، وحينئذٍ فالمتعيّن هو كون العقاب على مخالفة ذلك الأمر الاحتياطيّ وما هو من سنخه لا على الواقع، كما هو ظاهر «**هلّا تعلّمت**»[1].

ومن ذلك يتوجّه الإشكال على الجمع حينئذٍ بين هذا الأمر وبين الأمر الواقعيّ، فإنّه بناءً عليه يكون الأمر المذكور أمراً حقيقيّاً مستتبعاً للعقاب على مخالفته، فكيف أمكن اجتماعه مع الحكم الواقعيّ الذي رُبّما كان مضادّاً أو مناقضاً له.

والجواب عن ذلك هو أن يُقال: إنّ الغرض الباعث على الأمر تارةً يكون أخصّ منه، وأخرى يكون أعمّ، وما كان أخصّ تارةً يكون من قبيل الملاكات، مثل اختلاط المياه بالنسبة إلى العِدَد، وهذا يكون الحكم فيه متحقّقاً حقيقة

---

١. يُنظر: أمالي الطوسيّ: ٩، مجلس ١، ح ١٠.

حتّى في مورد عدم تحقّق ذلك الغرض، -وأخرى يكون الغرض من الأمر هو حفظ أمر آخر بتتميم جهة تنجّزه ولزوم الجري على وفقه، وذلك مثل الأوامر التي نحن فيها، فإنَّ الغرض منها- كما عرفت - هو حفظ الأوامر الواقعيّة في موردها، وهذا النحو من الأوامر إنَّما يكون أمراً حقيقيّاً عند الإصابة بواسطة اتّحاده مع الأمر الواقعيّ، أمّا عند الخطأ فلا يكون هناك إلّا صورة الأمر؛ إذ لا يكون هناك أمر واقعيّ كي يكون هذا الأمر حافظاً له.

في وجه الاحتياج إلى متمّم الجعل

وتوضيح[1] **الفرق** بين ما لو كان الغرض ملاكاً واقعيّاً من قبيل علّة التشريع، كما في اختلاط المياه بالنسبة إلى العِدَد، وبين ما لو كان الغرض هو انحفاظ الأمر الواقعيّ، أنَّ الغرض الأوّل يكون علّة لتشريع الحكم، فيكون ذلك الحكم الناشئ عن ذلك الغرض حكماً واقعيّاً حقيقيّاً فيترتّب عليه أثره، بخلاف الغرض الثاني، فإنَّه ليس إلّا عبارة عن انحفاظ الأمر الواقعيّ، فلا يكون داعياً إلّا لجعل ما يكون موجباً لانحفاظ ذلك الأمر الواقعيّ.

وبيان ذلك: إنَّ الغرض من جعل الأمر الواقعيّ هو كونه داعياً إلى متعلّقه وحافظاً لوجوده، فلو كان ملاك ذلك الحكم الواقعيّ موجباً لانحفاظ متعلّقه حتّى في مورد الجهل به لم يكن ذلك الأمر الواقعيّ بنفسه وافياً بذلك الملاك؛ لعدم معقوليّة كونه محرّكاً للمكلّف على الإتيان بمتعلّقه، لعدم تحقّق وجوده العلميّ، وحينئذٍ فلا بُدَّ من جعل آخر يكون بمنزلة الطريق إلى ذلك الحكم الواقعيّ، ويكون متمّماً لذلك الحكم الواقعيّ، وذلك المجعول الآخر هو إيجاب الاحتياط، أو ما يحذو حذوه من أصالة الحرمة، أو وجوب التعلّم، أو وجوب الفحص عن القدرة، فإن أصاب الواقع اتّحد معه، ولم يكن في البين

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢١ رجب، ١٣٤٨هـ).

إلّا ذلك الحكم الواقعيّ المتمّم بجعل ما هو بمنزلة الطريق إليه، ولا يكون العقاب على مخالفة نفس ذلك التكليف الواقعيّ المفروض كونه مجهولاً؛ لعدم صحّة العقاب على مخالفته لفرض كونه مجهولاً، ولكونه غير واصل إلى المكلّف وعدم تحقّق وجوده العلميّ الموجب لعدم معقوليّة كونه محرّكاً بنفسه للمكلّف على الإتيان بمتعلّقه، وإنّما يكون العقاب على مخالفة ذلك التكليف المتمّم له المتّحد معه، هذا في صورة المصادفة.

وأمّا في صورة عدم المصادفة، فلا يكون في البين إلّا صورة الحكم الثانويّ، لفرض عدم تحقّق الحكم الواقعيّ الذي يكون الحكم الثانويّ متمّماً له وطريقاً إليه.

وهاتان الجهتان -أعني كون المجعول الثانويّ بمنزلة الطريق إلى المجعول الأوّليّ، وكونه متمّماً لجعله- هما الفارقتان بين ما نحن فيه، وبين ما لو كان الغرض من قبيل الملاكات كاختلاط المياه بالنسبة إلى العدّة، وبهما يرتفع التنافي بين الحكم الواقعيّ، وبين هذا الأمر الثانويّ الذي هو بمنزلة الطريق إليه المتمّم لجعله في كونه موجباً لحفظ متعلّقه في حال الجهل به، هذا كلّه فيما لو كان المجعول الثانويّ من قبيل إيجاب الاحتياط أو أصالة التحريم.

ومنه يتّضح الحال فيما لو كان المجعول الثانويّ هو الترخيص، كما في البراءة الشرعيّة أو أصالة الحل، فإنّ الغرض منها هو المحافظة على الترخيص الواقعيّ في مورده، فتكون بمنزلة الطريق إليه، وهي متمّمة لجعله الواقعيّ، فإن كان الحكم الواقعيّ هو الترخيص والإباحة اتّحد هذا الترخيص الثانويّ معه، وإن لم يكن الحكم الواقعيّ هو الترخيص لم يكن إلّا صورة الترخيص الثانويّ، وكان العقل حاكماً بالمعذوريّة عن مخالفة ذلك التكليف الواقعيّ؛ لكونه مجهولاً غير واصل إلى المكلّف.

في[1] وقوع التعبّد بالظنّ

الكلام في وقوع التعبّد بالظنّ

وقبل الشروع في ذلك لا بُدَّ من تأسيس الأصل في مقام الشكّ، وهل يكون مقتضى الأصل هو الحجّيّة أو عدمها؟ ولا ريب في أنَّ مقتضى الأصل هو البناء على عدم الحجّيّة، فإنَّك قد عرفت فيما تقدّم أنَّ الحجّيّة من الأمور الواقعيّة المجعولة للشارع، فيكون حالها حال الأحكام الواقعيّة كالوجوب والتحريم، فكما أنَّ الأحكام الواقعيّة في حدّ نفسها لها واقع محفوظ في كلّ من حالي العلم بها والشكّ فيها، وأنَّها لا تكون مقيّدة بالعلم، غاية الأمر أنَّ تنجّزها ومحرّكيتها وحكم العقل باستحقاق العقاب على مخالفتها يكون تابعاً للعلم بها، فكذلك الحجّيّة لها واقع محفوظ في حالي العلم والشكّ.

غاية الأمر أنَّ ترتّب الأثر عليها - أعني الوسطيّة في الإثبات وصحّة الاستناد يكون تابعاً لوجودها العلميّ، وحينئذٍ فمع الشكّ في ثبوت الحجّيّة يكون مقتضى الأصل البناء على عدمها.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٢ رجب، ١٣٤٨هـ).

لا يُقال: لا معنى لهذا الأصل، لكونه لغواً صرفاً؛ إذ لا يترتّب عليه أثر؛ لأنّ الوسطيّة وصحّة الاستناد تابعة للعلم بالحجّيّة، فما لم تكن معلومة لا يمكن وقوع ذلك المشكوك حجّيّته وسطاً ولا يصحّ الاستناد إليه.

لأنّا نقول: إنّ هذا المقدار من الأثر -أعني عدم صحّة الاستناد وعدم إمكان الوسطيّة- كافٍ في خروج هذا الأصل عن اللغويّة، وليس المراد بالأصل في هذا المقام هو الاستصحاب -أعني استصحاب عدم الحجّيّة- كي يتوجّه عليه أنّه من قبيل إحراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبّد، بل المراد به هو البناء على عدم الحجّيّة، فيكون من قبيل القاعدة، والدليل على هذا الأصل هو ما يدلّ على حرمة الكذب والتشريع من الأدلّة الأربعة.

المقام[1] الثاني[2]
في وقوع التعبّد بالظنّ

وقبل الشروع في ذلك لا بُدَّ من التعرّض لما يقتضيه الأصل عند الشكّ في حجّيّة ظنّ بالخصوص.

ولا يخفى أنّ العمل بالظنّ في الأمور العاديّة غير الراجعة إلى ما يتعلّق بالشريعة، ممّا يُوجب الإسناد إليه تعالى خارج عمّا نحن فيه، كما أنّ مجرّد العمل على طبق الظنّ من دون استناد إليه ومن دون جعله وسطاً في الإثبات -أيضاً- خارج عمّا نحن فيه، كما في العمل بالظنّ عند الانسداد بناءً على الحكومة، وحينئذٍ فينحصر ما هو محلّ الكلام بالعمل بالظنّ على جهة

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٣ رجب، ١٣٤٨هـ).

٢. مرّ المقام الأوّل في صفحة (٢٧٣) من هذا الجزء.

الاستناد، وجعله وسطاً في إثبات متعلّقه على وجه يكون موجباً لانتسابه إليه تعالى.

في الأصل عند الشكّ في الحجّيّة

وينبغي أن يعلم أنّ المراد بالأصل في هذا المقام مطلق ما يكون مرجعاً عند الشكّ في حجّيّة ظنّ بالخصوص، سواء كان ذلك هو العموم أو الاستصحاب أو غيره من الأُصول، وحينئذٍ فيكون الدليل الخاصّ الدالّ على عدم حجّيّة ظنّ خاصّ كـ«القياس» خارجاً عمّا نحن فيه من تقرير الأصل.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

قد يُقال: إنّ المرجع في مورد الشكّ في الحجّيّة هو العمومات الناهية عن العمل بالظنّ، خرج منه ما ثبت حجّيّته بالخصوص وبقي ما عداه تحت العموم المذكور[1].

وفيه: إنّ خروج ما ثبت اعتباره بالخصوص لم يكن بالتخصيص، بل كان بالتخصّص، حيث إنّ دليل الحجّيّة لمّا كان متكفّلاً لإلغاء احتمال الخلاف لم يكن الأخذ به والاستناد إليه استناداً إلى الظنّ، بل كان استناداً إلى العلم بذلك الدليل الدالّ على إلغاء احتمال الخلاف.

وبالجملة: إنّ مفاد العمومات الدالّة على عدم جواز الأخذ بالظنّ بما أنّه ظن مجرّد، وهو خصوص ما لم يكن الشارع قد ألغى احتمال الخلاف فيه، فلو كان الشارع قد ألغى احتمال الخلاف فيه كان ذلك خارجاً عن كون الأخذ به أخذاً بالظنّ بما أنّه ظنّ مجرّد، وكان أخذاً بالعلم بإلغاء الشارع احتمال الخلاف فيه، فإذا شككنا في حجّيّة ظنّ بالخصوص كان ذلك عبارة أُخرى عن الشكّ في إلغاء احتمال الخلاف فيه، فيكون التمسّك بذلك العموم في

---

١. يُنظر: رسالة في حجّيّة الظنّ: ١٢٤.

مقام الشكّ المذكور من قبيل التمسّك بالعموم في مورد الشكّ في انطباق عنوان العامّ عليه، وهو ممّا لا إشكال في عدم جوازه[1]*.

وقد يُقال: إنّ المرجع في مورد الشكّ في حجّيّة ظنٍّ بالخصوص هو استصحاب عدم الحجّيّة[2].

بتقريب: إنّ الحجّيّة بنفسها لمّا كانت من الأحكام الشرعيّة كان المرجع في مقام الشكّ فيها إلى استصحاب عدم الحجّيّة، وهو حاكم على ما يقتضيه الشكّ في الحجّيّة من عدم جواز الاستناد إلى الظنّ مع الشكّ في حجّيّته، وقد تخيّل أنّ تقريب الحكومة بهذا التقريب دافع لما ذكره الشيخ ﷺ[3] من عدم جواز الرجوع إلى الاستصحاب المذكور، مع فرض كون حكم الشكّ بنفسه هو عدم جواز الاستناد إلى الظنّ المشكوك الحجّيّة، وعدم جواز نسبة مؤدّاه إلى الشارع متخيّلاً أنّ منشأ الإشكال هو لغويّة الاستصحاب، فلأجل ذلك دفع الإشكال المذكور بما عرفت من كون الاستصحاب مزيلاً للشكّ، الذي هو موضوع حرمة الاستناد ونسبة المؤدّى إليه تعالى، ولا يخفى ما فيه.

أمّا أوّلاً: فلأنّ استصحاب عدم الحجّيّة إنّما يجري في خصوص ما

---

* **قلتُ:** يمكن التأمّل في ذلك، فإنّ الشكّ في الحجّيّة وإن أوجب في المرتبة الأولى الشكّ في دخوله تحت عمومات النهي عن العمل بغير العلم، إلّا أنّه في الرتبة الثانية -أعني رتبة عدم العلم بالحجّيّة- يكون مشمولاً لأدلّة المنع من الأخذ بغير العلم، لأنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدّمات، فتأمّل.

---

١. يمكن أيضًا مراجعة ما ذكر في أجود التقريرات: ١٤٨/٣.

٢. يُنظر: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٨٠.

٣. يُنظر: فرائد الأُصول: ١٣٧/١.

تكون حجّيّته المشكوكة تأسيسيّة دون الإمضائيّة؛ لما عرفت في محلّه من أنّه يكفي للإمضاء عدم الردع، ومن الواضح أنّه لا يكون مجرى لاستصحاب عدم الحجّيّة، بل يكون مجرى لاستصحاب عدم الردع.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الإشكال المذكور ليس بمبني على ما تخيّله من اللغويّة، بل إنّ مبناه شيء آخر، ومرجعه إلى محاليّة الرجوع إلى الاستصحاب المذكور.

وتوضيح ذلك يتوقّف على بيان محصّل الاستصحاب، وذلك هو البناء العمليّ على بقاء المتيقّن السابق، بحيث إنّه لو لم يكن للمتيقّن السابق أثر عمليّ للحكم ببقائه لم يعقل جريان الاستصحاب فيه، ولو كان المتيقّن السابق بنفسه مجعولاً شرعيّاً، ولأجل ذلك سمّيت الأُصول أُصولاً عمليّة، أعني أنّه لا بُدَّ في صحّة جريان الاستصحاب من ترتّب أثر عمليّ؛ ليكون مفاد الأخذ بدليل الاستصحاب هو الحكم التعبّديّ بالبناء العمليّ على بقاء المتيقّن السابق.

وحينئذٍ نقول: إنّ الحجّيّة بنفسها وإن كانت من المجعولات الشرعيّة، إلّا أنّه لا بُدَّ في جريان الاستصحاب فيها وجوداً أو عدماً من ترتّب أثر عمليّ على الحكم ببقائها أو ببقاء عدمها، ليكون مرجع الحكم ببقاء المتيقّن السابق إلى الحكم ببقاء أثره العمليّ ولزوم الجري على طبقه، فلو شكّ في حجّيّة مثل الشهرة فالأثر العمليّ للحكم ببقاء عدمها كما هو مقتضى استصحاب عدم حجّيّتها هو عدم الاستناد إليها، فإنّ الأثر العمليّ المترتّب على حجّيّتها لمّا كان هو صحّة الاستناد إليها كان الأثر العمليّ المترتّب على عدم حجّيّتها هو عدم صحّة الاستناد إليها.

ومن الواضح أنَّ ما يشكّ في حجّيّته يكون عدم صحّة الاستناد إليه وجدانيّاً، ومع كون هذا الأثر العمليّ متحقّقاً بالوجدان لا يُعقل أن يكون مورداً للحكم التعبّديّ؛ لأنّه من قبيل إحراز الأمر الوجدانيّ بالتعبّد، هذا لو كان الأثر العمليّ التعبّديّ المصحّح لجريان استصحاب عدم الحجّيّة هو عدم صحّة الاستناد إلى ما شكّ في حجّيّته.

ولو كان الأثر العمليّ المصحّح لذلك، هو المنع عن نسبة مؤدّى ذلك المشكوك الحجّيّة إليه تعالى، ليكون الحاصل أنّا نستصحب عدم الحجّيّة فيما شكّ في حجّيّته، ليترتّب عليه حرمة نسبة مؤدّاه إليه تعالى، التي هي عبارة عن حرمة التشريع الثابتة بالأدلّة الأربعة، فحال هذا الأثر أسوء من حال الأثر الأوّل، أعني عدم صحّة الاستناد.

وتوضيح ذلك وبيانه هو أنّه لا ريب في كون حرمة التشريع من الأحكام العقليّة، وقد عرفت منّا مراراً أنّ الأحكام العقليّة على نحوين:

الأوّل: ما نعبّر عنه بذي الحكم الواحد، وذلك مثل «حكم العقل بقبح الكذب»، فإنّ الكذب وإن كان عبارة عن خصوص ما كان غير مطابق للواقع، إلّا أنّ ما يحكم العقل بقبحه هو أعمّ منه من وجه، فإنّ مورده هو ما لم يعلم بمطابقته للواقع، سواء كان في حدّ نفسه مطابقاً للواقع أو لم يكن مطابقاً له، كما أنّ ما لم يكن مطابقاً للواقع أعمّ من أن يكون عدم مطابقته له معلومة للمخبر أو لم تكن.

وبالجملة: إنّ ما يحكم العقل بقبحه هو ما لم يحرز مطابقته للواقع سواء كان ذلك- أعني عدم المطابقة للواقع- معلومة أو كانت مشكوكة، وملاك الحكم العقليّ المذكور فيهما واحد، وهو عدم إحراز المطابقة للواقع.

النحو الثاني: ما نعبّر عنه بذي الحكمين، كما قيل بذلك في الظلم والغصب[1]، بدعوى أنّ العقل، كما يحكم حكماً واقعًا[2] بقبح ما يكون في الواقع غصباً وتعدّياً على الغير وظلماً له، فكذلك يحكم العقل حكماً طريقيّاً بقبح ما يشكّ في كونه غصباً وظلماً احترازاً عن الوقوع فيما هو الغصب والظلم الواقعيّ، فيكون للعقل فيه حكمان:

أحدهما واقعي، وهو قبح ما يكون ظلماً واقعيّاً، **والآخر**: طريقيّ، وهو قبح ما يشكّ في كونه ظلماً.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ حكم العقل بقبح التشريع من قبيل الأوّل -أعني ذا الحكم الواحد - الناشئ عن ملاك واحد متحقّق في صورة العلم وفي صورة الشكّ، وذلك فإنّ قبح التشريع عبارة عن قبح نسبة شيء إليه تعالى مع عدم إحراز انتسابه إليه، سواء كان عدم انتسابه إليه معلوماً أو كان مشكوكاً، لحكم العقل بقبح كلّ منهما بملاك واحد، وهو نسبة ما لم يحرز انتسابه إليه، فيكون حاله حال قبح الكذب، بل هو هو، فإنّ الكذب الذي هو مورد حكم العقل بالقبح وإن كان عبارة عن الإخبار بما لم يعلم مطابقته للواقع، إلّا أنّ قبحه لا يكون مختصّاً بالإخبار، بل هو متحقّق في الإنشاء أيضاً -أعني جعل الشيء من الدين مع عدم إحرازكونه منه- وإذ قد ظهر لك أنّ قبح التشريع لا يختصّ بما قد أحرز أنّه ليس من الدين، بل هو وارد على كلّ ما لم يحرز أنّه من الدين بجامع واحد، وهو عدم إحرازكونه من الدين، وأنّ مورد حكم العقل بالقبح المذكور هو مجرّد عدم إحرازكونه من الدين، يظهر

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٤٧/١.

٢. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (واقعيًا).

لك أنّه أثر لكونه في الواقع ليس من الدين كي يستصحب عدم حجّة[1] ما شكّ في حجّيّته، ليترتّب على ثبوت عدم الحجّيّة واقعاً حرمة نسبة مؤدّاه إليه تعالى، وتكون هذه الحرمة مصحّحة للاستصحاب المذكور.

ثم أنّه لو أغضي النظر عن ذلك وسلّم كون التشريع من النحو الثاني من الأحكام -أعني ذات الحكمين- بأن يدّعى أنّ العقل كما يحكم بقبح نسبة ما ليس من الدين واقعاً إليه تعالى، يحكم أيضاً بقبح نسبة ما شكّ في كونه من الدين إليه تعالى، لم يكن جريان الاستصحاب المذكور ممكناً أيضاً، حيث إنّ القبح المذكور يكون له موضعان:

أحدهما ما ليس واقعاً من الدين، **والآخر** ما شكّ في كونه من الدين، ومع الشكّ في الحجّيّة يكون الموضوع الثاني متحقّقاً وجداناً فيكون القبح المذكور متحقّقاً بالوجدان، فلا يعقل جريان استصحاب عدم الحجّيّة ليترتّب عليه الحكم التعبّديّ بالقبح المذكور*.

وقد[2] يُورد بالنقض على ما قدّمناه[3] من عدم إمكان جريان استصحاب عدم الحجّيّة بإمكان قيام الأمارة على ذلك، وليس مفاد دليل حجّيّة الأمارة القائمة على عدم حجّيّة ظنّ خاصّ إلّا التعبّد بعدم الحجّيّة، وحينئذٍ فيتوجّه عليه ما تقدّم[4] من أنّه يكون من قبيل الإحراز التعبّديّ لما هو محرز وجداناً.

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (حجّيته).

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس في تمام الأسبوع الماضي من جهة الزيارة، ومن جهة بعض العوارض، السبت: (٣)، والأحد: ٤ شعبان، ١٣٤٨هـ».

٣. يُنظر: صفحة (٣٤٧) من هذا الجزء.

٤. يُنظر: صفحة (٣٤٦) من هذا الجزء.

ولكنَّ اندفاع هذا النقض واضح لا يخفى؛ للفرق الواضح بين الأمارة والاستصحاب، فإنَّ الأمارة غير مقيّدة بالشكّ، كما أنَّ مفاد دليل حجّيّتها هو إحراز الواقع، لا مجرّد الجري العمليّ بخلاف الاستصحاب، فإنَّ موضوعه مقيّد بالشكّ، ومفاد دليل حجّيّته هو الجري العمليّ على طبق المتيقّن السابق، وكلّ واحد من هذين الوجهين من الفرق موجب لإمكان قيام الأمارة على عدم حجّيّة ظنّ خاصّ، وعدم إمكان الأخذ باستصحاب عدم حجّيّته.

أمّا الأوّل فلأنَّ الأمارة لمّا لم تكن مقيّدة بالشكّ، بل كان موضوعها هو نفس الواقع كانت سابقة في الرتبة على الشكّ في الحجّيّة الموجب لتحقّق عدم إمكان الاستناد إلى ما شكّ في حجّيّته تحقّقاً وجدانيّاً، فيكون قيامها موجباً لزوال الشكّ الذي هو محقّق لعدم إمكان الاستناد وجداناً، بخلاف استصحاب عدم الحجّيّة، فإنَّ موضوعه لمّا كان هو الشكّ كان واقعاً في رتبة تحقّق عدم إمكان الاستناد وجداناً.

وأمّا الثاني فلأنَّ مفاد دليل حجّيّة الأمارة القائمة على عدم حجّيّة ظنّ خاصّ لما لم يكن هو الجري العمليّ على عدم الحجّيّة، بل كان مفاده هو إحراز الواقع لم يكن الأخذ بها من قبيل الإحراز التعبّديّ لمّا هو محرز بالوجدان، بخلاف استصحاب عدم الحجّيّة، فإنّه لمّا كان مفاده هو الجري العملي على طبق عدم الحجّيّة، ولم يكن الجري العلميّ على طبق ذلك إلّا

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنَّ قبح الشكّ طريقيّ، بخلاف القبح الأوّل فإنّه واقعيّ، وحينئذٍ فيمكن أن يُقال: إنَّ الاستصحاب يحقّق القبح الواقعيّ، وبه يرتفع القبح الطريقيّ، فتأمّل.

عبارة عن عدم الاستناد الحاصل وجداناً بمجرّد الشكّ، كان الأخذ به من قبيل الإحراز التعبّديّ لما هو محرز بالوجدان *.

---

* **قلتُ**[1]: إنّ ما أفاده ﷺ من الفرق من الجهة الأولى بين استصحاب عدم الحجّيّة والأمارة القائمة على عدم الحجّيّة يمكن التأمّل فيه، فإنّ الأمارة و إن لم يكن موضوعها الشكّ، إلّا أنّ موردها لمّا كان هو عدم العلم، وكان هذا -أعني عدم العلم- موجباً للقطع بعدم صحّة الاستناد إلى الأمارة المشكوكة كان حال الأمارة القائمة على عدم حجّيّتها حال استصحاب عدم حجّيّتها في كون كلّ منهما متكفّلاً لإحراز ما هو محرز بالقطع، ومجرّد أنّ الأمارة القائمة على عدم الحجّيّة مقدّمة رتبة على الشكّ الذي هو موضوع استصحاب عدم الحجّيّة لا ينفع في دفع الإشكال المزبور عن الأمارة المذكورة.

نعم، إنّ أساس الفرق هو ما أفاده ﷺ من الفرق في الجهة الثانية، لكن لا لمجرّد أنّ الأمارة القائمة على عدم الحجّيّة يكون مفادها هو إحراز الواقع كما يتراءى من ظاهر ما حرّرناه عنه، بل إنّ هناك مطلباً آخر هو أساس الفرق بين الأمارة القائمة على عدم الحجّيّة، وذلك الفرق يتّضح بالمثال، فنقول: لو قامت الشهرة -مثلًا- على وجوب صلاة الجمعة، وقام خبر الواحد على عدم حجّيّة الشهرة كان ما نحرزه بخبر الواحد هو عدم حجّيّة الشهرة، وهذا -أعني عدم حجّيّة الشهرة- في حدّ نفسه لا يترتّب عليه أثر عمليّ بلا واسطة؛ لما عرفت من أنّ الأثر العمليّ الذي يكون لاحقاً لعدم حجّيّة الأمارة بلا واسطة منحصر بعدم جواز الاستناد، وهو غير قابل للتعبّد؛ لكونه محرزاً وجداناً بواسطة مجرّد الشكّ وعدم العلم بالحجّيّة.

لكن لمّا كان ما تحرزه الشهرة -وهو وجوب صلاة الجمعة- له أثر عمليّ وهو الجري على طبق ذلك الوجوب كان ذلك الأثر العمليّ كافياً في جريان التعبّد في دليل حجّيّة خبر الواحد؛ لأنّ أثر الأثر أثر.

وبعبارة أُخرى: يكون عدم لزوم صلاة الجمعة أثراً عمليّاً لحجّيّة خبر

---

١. أتى المقرّر ﷺ هذا المقطع من قوله: «قلتُ» إلى قوله: «تقليد الميّت» ملحقًا بمباحث القطع الثلاثاء: (١٠ ربيع الثاني، ١٣٥٨هـ).

الواحد، لكنّه لا يترتّب على مؤدّى خبر الواحد بلا واسطة، بل يكون ترتّبه عليه بواسطة أداء خبر الواحد إلى عدم حجّيّة الشهرة، وأثر عدم حجّيّة الشهرة هو عدم لزوم صلاة الجمعة، فكان التعبّد بمؤدّى خبر الواحد منتهياً إلى الأثر العمليّ بواسطة عدم حجّيّة الشهرة، وقد حقّق في محلّه أنّه يكفي الأثر العمليّ المترتّب على حجّيّة الأمارة أن يكون مترتّباً على مؤدّاها و إن كان بألف واسطة.

وهذا بخلاف الاستصحاب القائم على عدم حجّيّة الشهرة، فإنّ مفاد حجّيّة الاستصحاب المذكور لمّا كان هو التعبّد بحجّيّته من حيث الجري العمليّ على طبق المتيقّن السابق، فلا بُدَّ في الأثر العلميّ المصحّح لجريانه من كونه مترتّباً على نفس ذلك المتيقّن، ولا يكفي فيه الآثار العمليّة التي لا تترتّب عليه إلّا بالواسطة.

ومن الواضح أنّ المتيقّن فيما نحن فيه ليس هو إلّا عدم حجّيّة الشهرة، وليس له أثر عملي إلّا عدم صحّة الاستناد إلى الشهرة، والمفروض أنّ هذا الأثر العمليّ الذي هو عدم صحّة الاستناد إلى الشهرة وكون نسبة مؤدّاها إلى الشارع تشريعاً محرّماً لا يترتّب على عدم حجّيّتها، بل إنّما يترتّب على عدم العلم بحجّيّتها، فيكون التعبّد بعدم حجّيّتها من قبيل الإحراز التعبّديّ لما هو محرز بالوجدان، وأساس هذا الفرق هو ما تقدّم[1] تحريره من عدم حجّيّة الاستصحاب المثبت، وحجّيّة الأمارة المثبتة[2].

هذا كلّه في مقام الجواب عن النقض بالأمارة القائمة على عدم حجّيّة أمارة أُخرى.

وبقي في المقام نقض آخر لم يتعرّض له ﷺ وهو النقض باستصحاب الحجّيّة، كما في مورد الشكّ في نسخها، وكما في مورد استصحاب حجّيّة فتوى

---

١. يُنظر: صفحة (٣٤٣) من هذا الجزء.

٢. لا يخفى أنّا في (١٧ شوّال، ١٣٧٠هـ) قد وصلنا في البحث إلى هذا المقام، وعدلنا عن هذا التوجيه، وحرّرنا ذلك في تعليقاتنا على ما حرّره المرحوم الشيخ محمّد عليّ أُصول الفقه: ٦/ ٣٧٤، فراجعه. (منه ﷺ).

المفتي بعد موته على من قلّده في حياته، ومورد استصحاب حجّيّة فتوى أحد المجتهدين المتساويين في الفضيلة بعد تقليده، فإنّه يتأتّى في مثل ذلك نظير الإشكال السابق، لكن لا من جهة تحصيل الحاصل، بل من جهة أنّ الشكّ في الحجّيّة يكون موجباً للقطع بعدم صحّة الاستناد إليها، فيكون استصحابها مفيداً للتعبّد بصحّة الاستناد المفروض حصول القطع بعدمه فيكون راجعاً إلى التعبّد بما فرض حصول القطع بعدمه، وهو أقبح من صورة الإشكال في استصحاب عدم الحجّيّة.

والجواب عن هذا النقض هو أن يُقال: إنّ استصحاب عدم الحجّيّة واستصحاب الحجّيّة و إن اشترك كلّ منهما في إزالة الشكّ في الحجّيّة، فكان الأوّل موجباً لإحراز عدم الحجّيّة، وكان الثاني موجباً لإحراز الحجّيّة، وكلّ منهما مزيل للشكّ في الحجّيّة، إلّا أنّ إزالة الشكّ المذكور إن كان لأجل إحراز عدم الحجّيّة -كما في الأوّل- لم يترتّب عليه أثر عمليّ، و إن كان لأجل إحراز الحجّيّة -كما في الثاني- كان له أثر عمليّ مترتّب عليه، فيكون الحاصل هو أنّ الأوّل وهو استصحاب عدم الحجّيّة لا يجري، لما عرفت من انحصار الأثر العمليّ فيما نحن فيه بعدم جواز الاستناد، وهذا الأثر العمليّ لم يترتّب على عدم الحجّيّة واقعاً، بل هو مترتّب على عدم العلم بالحجّيّة، ويكون الشكّ في الحجّيّة موجباً لتحقّق القطع بعدم جواز الاستناد، فلا يكون إحراز عدم الحجّيّة بالاستصحاب إلّا إحرازاً تعبّديّاً لما هو محرز وجداناً، وهذا بخلاف الثاني، وهو استصحاب الحجّيّة فإنّ إحراز الحجّيّة يترتّب عليه أثر عمليّ وهو جواز الاستناد وتنجيز الواقع.

ومن الواضح أنّ هذا الأثر -أعني جواز الاستناد وتنجيز الواقع- لم يكن حاصلاً من الشكّ في الحجّيّة كي لا يكون إحراز الحجّيّة باستصحابها غير نافع كما في إحراز عدم الحجّيّة باستصحاب العدم، وينبغي مراجعة ما حررناه في باب التقليد في مسألة البقاء على تقليد الميّت[1].

---

١. يُنظر: الاجتهاد والتقليد: ٥٤٧/٦ وما بعدها من هذا الكتاب.

جعل الحجّيّة لا يتوقّف على العلم بها

فإن قلت: فعلى ما ذكرتموه لا بُدَّ أن تكون الحجّيّة مختصّة بحال العلم بها، فإن كان ذلك على نحو نتيجة التقييد كان محتاجاً إلى جعل ثانٍ يكون متمّماً للجعل الأوّل، كما في باب الجهر والإخفات، والقصر والإتمام، وهو متوقّف على ثبوت الدليل عليه، وإن لم يكن بنحو نتيجة التقييد، بل كان أصل جعل الحجّيّة مقيّداً بحال العلم، كان مستلزماً للدور.

قلنا: يمكن أن يلتزم بالاختصاص المذكور مع عدم الالتزام بالتقييد ولا بما هو نتيجته، بأن يكون أثر الحجّيّة وهو صحّة الاستناد وعدم لزوم التشريع مترتّباً على نفس الجعل وعلى العلم به، فالشارع يجعل نفس الحجّيّة الواقعيّة، وهي غير مقيّدة بالعلم، لكنَّ ترتّب الأثر المذكور يتوقّف على العلم بها، فيكون ذلك أشبه شيء بما قلناه في باب العقود من توقّف تماميّتها على المجموع من الايجاب والقبول، مع أنَّ الموجب لا يُنشيء إلّا نفس المعاملة التي هي عبارة عن المجموع من إنشائه وقبول طرفه*.

---

* **قلتُ:** الظاهر أنَّ المطلب أوضح من الاحتياج إلى التنظير بمسألة الإيجاب والقبول، وذلك لأنَّ الحجّيّة بعد فرض كونها من الأحكام الشرعيّة الوضعيّة المجعولة للشارع فلا محيص من القول بأنَّ لها وجوداً واقعيّاً، بحيث لا يكون ثبوت الحجّيّة للأمارة -مثلًا- متوقّفاً على العلم بها.

نعم، إنَّ هذا الحكم الشرعيّ -وهو الحجّيّة- له آثار عقليّة، وهي تنجيز الواقع في مورد الإصابة، والعذر في مورد الخطأ، وصحّة الاستناد إليها، وجواز البناء على أنَّ المؤدّى هو حكم الله تعالى، وهذه الآثار العقليّة هي أحكام عقليّة على الحجّيّة، وهذه الأحكام العقليّة مقيّدة بالعلم بالحجّيّة.

وبالجملة: إنَّ حجّيّة الأمارة -مثلًا- من قبيل وجوب الصلاة، فكما أنَّ وجوب الصلاة حكم شرعيّ يتبعه أحكام عقليّة، وهي حسن الطاعة ولزومها لدى العقل وقبح المعصية وحرمتها لدى العقل، وهذه الأحكام العقليّة منوطة بالعلم بذلك الوجوب، فكذلك الحجّيّة بالنسبة إلى ما يتبعها من الأحكام العقليّة حرفاً بحرف.

الجهة الأولى فيما يحكم العقل بقبحه

بقي الكلام في التشريع من جهات:

الأولى: هل أنّه قابل للحرمة الشرعيّة، أم لا يقبل إلّا حكم العقل بالقبح نظير المعصية؟ وقد يتخيّل[1] أنّ الوجه هو الثاني؛ لكونه من مقولة التمرّد على الشارع الذي يحكم العقل بقبحه على وجه لا يمكن أن يستكشف من ذلك الحكم العقليّ حكم شرعيّ، فيكون حاله حال العصيان.

وفيه ما لا يخفى، فإنّ ما يحكم العقل بقبحه على قسمين:

الأوّل: ما يكون واقعاً في سلسلة علل الأحكام الشرعيّة، كما هو الحال في موارد الحسن والقبح الذين يكونان علّاً في الأحكام الشرعيّة وموروداً لقاعدة الملازمة.

والثاني: ما يكون واقعاً في سلسلة معلولات الأحكام الشرعيّة، كما في حكم العقل بحسن الإطاعة وقبح المعصية، والذي لا يكون قابلاً لقاعدة

وبالجملة: إنّ عدم العلم بأنّ الشارع جعل الحجّيّة لخبر الواحد، أو عدم العلم بقيام خبر الواحد على حرمة شرب التتن -مثلًا- بعدم العلم بأنّ خبر الواحد حجّة، لا يخرج الحجّة المزبورة عن كونها حجّة شرعيّة واقعاً، وإنّما يخرجها عن مورد حكم العقل بالأحكام المزبورة، من دون فرق في ذلك بين كون الجهل المذكور متعلّقاً بأصل الحكم الذي هو الحجّيّة، أو أن يكون متعلّقاً بموضوعه الذي هو الخبر القائم على حرمة شرب التتن مثلاً.

نعم، يمكن أن يُقال بخروج النحو الثاني عن أصل الحجّيّة، بتقريب أنّ الحجّيّة إنّما جعلت على من قام عنده الخبر، فمن علم بحجّيّة الخبر شرعاً، لكن لم يقم عنده الخبر، لعدم اطّلاعه على ذلك الخبر الذي يكون مفاده حرمة شرب التتن -مثلًا- لا يكون ذلك الخبر حجّة شرعيّة في حقّه، ويكون حاله من هذه الجهة حال البيّنة في أنّ حجّيّتها مشروطة بأداء الشهادة، فتأمّل.

---

١. يُنظر: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٧٨.

الملازمة هو الثاني، وحكم العقل بقبح التشريع إنّما هو من قبيل الأوّل[١]، ومجرّد كونه تمرّداً على المولى لا يُوجب كونه من قبيل الثاني[٢]، فإنّه من قبيل الكذب، بل هو هو بعينه، فيكون حاله حال شتم المولى وسبّه في كونه تمرّداً على المولى، مع كون قبحه علّة في الحكم الشرعيّ بحرمته.

الجهة الثانية في أنّ حكم العقل بقبح التشريع عند الشكّ من قبيل الحكم الواحد

الجهة الثانية ممّا يتعلّق بالتشريع: هي أنّ حكم العقل بقبحه هل هو من قبيل ذي الحكم الواحد، أو أنّه من قبيل ذي الحكمين؟

والظاهر الأوّل، فإنّ العقل وإن حكم بقبح نسبة ما شكّ في كونه من الدين إلى الدين[٣]، كما يحكم بقبح نسبة ما علم أنّه ليس منه إليه، إلّا أنّ حكمه في كلا الموردين بالقبح كان بملاك واحد وهو عدم الإحراز، لا أنّه في الأوّل بملاك عدم الإحراز، وفي الثاني بملاك إحراز العدم كي يكون الحكم الأوّل ظاهريّاً، والثاني واقعيّاً، ليكون من قبيل ذي الحكمين، بل إنّ حكمه بالقبح المذكور من قبيل ذي الحكم الواحد؛ لما عرفت من أنّه فيهما بملاك واحد.

الجهة الثالثة هل قبح التشريع من قبيل الداعي أم يسري إلى الفعل؟

وبالجملة: فمع تحقّق الجامع بين الموردين لا معنى للقول بأنّ في البين حكمين.

الجهة الثالثة: ممّا يتعلّق بالتشريع، هي أنّه هل يكون حاله كحال التجرّي في عدم سراية قبحه إلى الفعل، لكونه واقعاً في ناحية الإحراز، فلا يكون إلّا من قبيل الداعي في عدم انطباقه على الفعل، أو أنّه يكون منطبقاً على الفعل وموجباً لحرمته؟

---

١. أي كونه واقعًا في سلسلة علل الأحكام.

٢. أي كونه واقعًا في سلسلة معلولات الأحكام؛ ليكون حاله حال المعصية.

٣. يُنظر: الفوائد الحائريّة: ٤٦٨، وما بعدها.

والحقّ هو الثاني، فإنّ التشريع ما لم يبرز إلى الخارج بالعمل على طبق ما شرّعه أو بالأمر بالعمل على طبق ما شرّعه، لم يكن هناك إلّا مجرّد الخطور والنيّة، وهي لا أثر لها أصلاً، وحينئذٍ فيكون التشريع موجباً لبطلان العمل وفساده وحرمته.

وأمّا تفصيل صاحب الجواهر في النجاة[1] بين التشريع في تروك الصوم، وبين التشريع في أجزاء الصلاة وشرائطها، في كون الثاني موجباً للبطلان دون الأوّل، فليس مبناه عدم انطباق التشريع على العمل، بل مبناه هو التفصيل بين كون التشريع في ترك شيء والتشريع في فعله، بدعوى عدم سراية الترك إلى العمل دون الفعل، فتأمّل.

هذا[2] تمام الكلام في بيان ما يقتضيه الأصل عند الشكّ في حجّيّة ظنٍّ بخصوصه، فلنشرع فيما هو المقصود من بيان وقوع التعبّد بالظنّ.

فنقول: قد خرج عن الأصل المزبور أمور:

الأوّل هو الظهور

الأوّل: الظهور، والكلام فيه تارةً في ثبوته، وأخرى في حجّيّته بعد ثبوته، ولا يخفى أنّ الكلام في ثبوت الظهور ليس من وظيفة الأُصوليّ؛ إذ ليس هو من قبيل الكبرى الواقعة في طريق استنتاج المسألة الفرعيّة كي يكون بذلك مسألة أُصوليّة، بل هو إمّا مبنيّ على دعوى وضع اللفظ لما هو ظاهر فيه، أو على القرينة العامّة النوعيّة كوقوع الأمر عقيب الحظر، ولا ريب في أنّ كلّاً من الأمرين ليس من قبيل الكبرى الكلّيّة المستنتج منها الحكم الشرعيّ.

نعم، استنباط الحكم الشرعيّ يتوقّف على ثبوت ذلك الظهور، فيكون

---

١. يُنظر: نجاة العباد: ١٤٩، ١٩١.

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٥ شعبان، ١٣٤٨هـ).

نسبته إلى حجّيّة الظهور كنسبة الصغرى إلى الكبرى، فيكون داخلاً في المبادئ.

أمّا الكلام في حجّيّة الظهور، فهو كلام في مسألة أُصوليّة؛ لأنّه بعد ثبوت السند الذي هو راجع إلى البحث الآتي -أعني البحث عن حجّيّة الخبر- يكون حجّيّة الظهور من قبيل الكبرى المستنبط منها الحكم الشرعيّ الفرعيّ.

حجيّة الظهور

ثمّ إنّك قد عرفت في مباحث العموم والخصوص انقسام الدلالة إلى الدلالة التصوريّة، وإلى الدلالة التصديقيّة، والأولى عبارة عن خطور معنى اللفظ في ذهن السامع بعد علمه بوضعه له، أو ما يقوم مقامه من القرينة النوعيّة أو الشخصيّة، والثانية عبارة عن الحكم بأنّه مراد للمتكلّم، وهي المعبّر عنها بمرتبة الظهور، ويملاحظة حجّيّة ذلك الظهور يكون لنا مراتب ثلاث:

الأولى: مرتبة خطور المعنى بالبال.

الثانية: مرتبة نسبته إلى المتكلّم بطريق القول، بأنّ يصحّ أن يُقال: إنّ المتكلّم قال ذلك المعنى، وهذه المرتبة هي مركز النقل بالمعنى بأنّ ينقل ذلك المضمون عن المتكلّم، وهي المعبّر عنها بمرتبة الظهور.

المرتبة الثالثة: هي مرتبة الحكم على المتكلّم بأنّه أراد ذلك المعنى الذي قاله بواسطة تلفّظه باللفظ الذي يكون موجباً لإحضار ذلك المعنى في ذهن السامع، وهذه المرتبة الثالثة هي المعبّر عنها بمرتّبة حجّيّة الظهور.

في مراتب الظهور

والحاصل: أنّ للظهور ثلاث مراتب:

الأولى: مرتبة الدلالة التصوّريّة، وهي دلالة الألفاظ على معانيها الإفراديّة.

الثانية: الدلالة التصديقيّة، وهي دلالة الألفاظ على معانيها التركيبيّة التي

مرجعها إلى الحكم على المتكلّم، بأنّه أراد هذا المعنى التي يكون عليها المدار في نسبته إلى المتكلّم بطريق القول، وهذه المرتبة هي مرتبة انعقاد الظهور.

الثالثة: مرحلة الحجّيّة التي يكون عليها المدار في الأخذ بظاهر اللفظ.

وأصالة عدم القرينة لا دخل لها في المرتبة الأولى.

أمّا المرتبة الثانية، -أعني مرتبة انعقاد الظهور- فلا ريب في مدخليّة عدم القرينة فيها، لكنّ المعتبر هو عدم القرينة المتّصلة دون القرينة المنفصلة.

وأمّا الثالثة، فيعتبر فيها عدم القرينة بقولٍ مطلق، سواء كانت متّصلة أو منفصلة؛ إذ لا فرق بين القرينتين سوى أنّ الأولى موجبة لعدم انعقاد الظهور، والثانية موجبة لسقوطه عن الحجّيّة، وهذا المقدار ممّا لا إشكال[1]، وقد مرَّ تحقيقه في باب العموم والخصوص، وعمدة الكلام في هذا المبحث إنّما هو في مقامين:

الأوّل في حجّيّة ظواهر الكتاب الكريم

الأوّل: في حجّيّة ظواهر الكتاب الكريم في قبال دعوى الأخباريّين عدم حجّيّة ظواهر[2] استناداً في ذلك إلى أخبار كثيرة، رُبّما تبلغ إلى ما يزيد على المائتين[3].

والإنصاف: أنّ جميع تلك الأخبار لا دلالة لها على عدم حجّيّة ظواهر، و إنّما هي مسوقة في مقام المنع عن تفسير القرآن بالرأي، أو في مقام الاستغناء عن الرجوع إلى الأئمّة الطاهرين صلوات الله عليهم، وليس في تلك الأخبار ما يدلّ على المدّعى من عدم حجّيّة ظواهر الكتاب، وقد وردت أخبار كثيرة

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (فيه).

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (الكتاب).

٣. يُنظر: وسائل الشيعة: ١٧٦/٢٧، كتاب القضاء، ب١٣ من أبواب صفات القاضي، والفوائد الطوسيّة: ١٩١.

يستفاد منها حجّيّة ظواهره، مثل «خبر الثقلين»[١] وغيره ممّا مفاده الإرجاع إلى ظواهره، وهي كثيرة.

الثاني في تفصيل المحقّق القمّيﷺ

الثاني: في حجّيّة الظواهر بالنسبة إلى من قُصد إفهامه ومن لم يقصد[٢]، في قبال تفصيل المحقّق القميّ ﷺ[٣]، حيث جعل الحجّيّة مختصّة بالقسم[٤]- أعني خصوص من قُصد إفهامه- دون من لم يقصد، وهذا الاختصاص هو الذي اضطرّ صاحب القوانين ﷺ[٥] لأن يقول بالانسداد وحجّيّة الظنّ المطلق، حيث إنّ آيات الأحكام لا تفي بمعظم الأحكام الشرعيّة، والروايات كلّها لا تكون ظواهرها حجّة بالنسبة إلينا؛ لعدم كوننا مقصودين بالإفهام.

وعمدة دليله على هذا الاختصاص هو أنّ من لم يقصد إفهامه لا يصحّ له الأخذ بظواهر الكلام المقصود به إفهام غيره؛ لقوّة احتمال وجود القرينة الحاليّة أو المقاليّة بين المتكلّم وبين من قصد إفهامه.

وفيه:

أوّلاً: أنّ هذا إنّما يتمّ في مثل «من يسترق السمع»، ونحو ذلك، كما لو وجدنا الكلام الصادر عن المتكلّم منقوشاً في محلٍّ خاصٍّ، ولم يكن المقصود منه إفهام كلّ من اطّلع عليه، فإنّه في مثل هذه الأمثلة يكون هذا الاحتمال قويّاً دون ما نحن فيه من الروايات المنقولة لنا بتوسّط الرواة عنهم ﷺ، فإنّ تلك الروايات على نحوين:

---

١. يُنظر: المصدر نفسه: ٣٣/٢٧، ب٥ من أبواب صفات القاضي، ح٩.

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ١٦٧/١، وما بعدها.

٣. يُنظر: القوانين المحكمة في الأُصول: ٤٤٤/٢، و٢٣٩/٤.

٤. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (الأوّل).

٥. يُنظر: القوانين المحكمة في الأُصول: ٤٤٧/٢، وما بعدها.

الأوّل: أن يكون الناقل هو المخاطب، كما هو الغالب في الروايات المتضمّنة لمثل قول الراوي: وسألته ﷺ عن كذا، فأجاب بكذا، أو قال: كذا.

الثاني: أن يكون الناقل هو غير المخاطب، كما في بعض الروايات المتضمّنة لقول الراوي لمثل قوله: وسأله فلان بحضوري عن كذا، فأجابه ﷺ، أوقال له: كذا.

أمّا النحو الأوّل، فلا يخفى أنّه لا يتأتّى فيه ما ذكره[1] من قوّة احتمال وجود القرينة واختفائها علينا؛ لأنّ الراوي لا ينسب إلى الإمام ما يرويه عنه ﷺ، إلّا إذا كان هذا الذي ينقله تمام ما صدر عنه ﷺ بجميع ما اكتنفه من القرائن وإلّا كان نسبته القول إليه ﷺ تدليساً.

وإن شئت قلت: إنّ الناقل عنه ﷺ كان مقصوداً بالإفهام، وهو لا ينقل إلّا ما تلقّاه عنه ﷺ بجميع ما اكتنف به الكلام من القرائن، وكلّ واحد من طبقات الرواة مشافه لمن بعده إلى أن تنتهي النوبة إلى من دوّن الرواية في كتابه، وحينئذٍ يكون الكلام من قبيل تصنيف المصنّفين الذي يكون المقصود بالإفهام كلّ من اطّلع عليه.

ومن ذلك يظهر لك الحال في النحو الثاني من الروايات، فإنّه أيضاً يتضمّن نسبة القول إليه ﷺ، فيكون كاشفاً عن عدم الاعتناء باحتمال وجود القرينة، وأنّ هذا الذي نقله كان هو تمام الصادر منه ﷺ، وأنّه لو كانت هناك قرينة أو كان احتمال وجودها ممّا يعتنى به، لم يصحّ للناقل أن ينقل ذلك القول عنه ﷺ، بحيث إنّه ينسبه إليه ﷺ.

ومع الغضّ عن ذلك كلّه نقول: إنّ ما ذكره ﷺ[2] من قوّة احتمال وجود

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ١٦٧/١، وما بعدها.

٢. يُنظر: المصدر نفسه.

القرينة، وأنّه مع هذا الاحتمال لا يمكن الركون إلى أصالة عدم القرينة، ممنوع أشدّ المنع، فإنّ ذلك إنّما يتمّ لو لم يكن طبع المتكلّم مقتضياً لإبرازه بكلامه كلّ ما يريد إفادته، أمّا بعد الفراغ عن أنّ طبع المتكلّم يبعثه على أن يجعل كلامه هو المبرز لتمام مقصوده، فلا يكاد يتمّ ذلك حتّى فيما يكون من قبيل استراق السمع، فإنّ من راجع وجداننا وتتبّع الطريقة التي جرى أهل كلّ لسان في محاوراتهم يجد أنّ طبعهم يكون باعثاً لهم على تأدية مقاصدهم بالألفاظ الصادرة عنهم، وأنّ التخلّف عن ذلك يكون على خلاف ما يقتضيه الطبع، وعلى غير ما جرت به العادة البشريّة، وأنّه لا يكون ذلك إلّا بقاسر يقسر الإنسان ويُوجب اعتماده في تأديته لتمام مقصده على القرينة الحاليّة أو على القرينة المنفصلة، فيكون الاعتماد على القرائن المنفصلة أمر غير عادي، فيكون احتماله ملغياً في نظر العقلاء، وهذا هو محصّل ركونهم إلى أصالة عدم القرينة المنفصلة.

وحاصل[1] ما أفاده المحقّق القميّ ﷺ[2] في توجيه ما أفاده من التفصيل بين من قُصد إفهامه، ومن لم يقصد هو أنّ أصالة الظهور ولزوم الأخذ بظواهر الألفاظ إنّما هو من باب أصالة عدم غفلة المتكلّم عن نصب القرينة على مراده لو كان قد أراد خلاف الظاهر، وعدم غفلة السامع عن القرينة لو كانت موجودة.

ومن الواضح أنّ هذا المعنى إنّما يتأتّى في خصوص من كان مخاطباً، لكونه هو المقصود بالإفهام دون غيره، إلّا أن يكون المقصود بالإفهام كلّ من سمع الكلام أو رآه مرسوماً كما في تصنيف المصنّفين، والكتاب العزيز وإن

---

١. أرجأ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم الاثنين: ٩ شوّال، ١٣٤٨هـ».
٢. يُنظر: القوانين المحكمة في الأُصول: ٤٣٩/١، وما بعدها.

أمكن أن يكون من هذا القبيل، إلّا أنّه لا ريب في أنّ ما بأيدينا من الأخبار ليس كذلك، وحينئذٍ فيتطرّق فيها احتمال وجود القرينة، ولا دافع له.

ولو سلّم وأغضي النظر عن الاحتمال المذكور، فلا ريب في قوّة ذلك الاحتمال في خصوص الأخبار، لما فيها من كثرة الاعتماد على القرائن المنفصلة الموجب للوقفة[1] في إلغاء ذلك الاحتمال، مضافاً إلى العلم الإجماليّ بوجود المقيّدات والمخصّصات المنفصلة، هذا حاصل مرامه ﷺ.

في مناقشة دعوى المحقّق النائيني ﷺ

وفيه: أنّ ما أفاده من أنّ المنشأ في حجّيّة الظهور، وفي الأخذ بظواهر الكلام هو أصالة عدم الغفلة ممنوع أشدّ المنع، بل المنشأ فيه هو أنّ المتكلّم يجري على مقتضى طبعه من إبراز مقصده بما يلقيه إلى السامع من الألفاظ، غافلاً عن غفلته عن القرينة وعن غفلة السامع عنها، وأنّ هذا الأمر -أعني جري المتكلّم على مقتضى طبعه وجبلّته- هو تمام الملاك في حمل الألفاظ على ظواهرها، ولا ربط لذلك بغفلة المتكلّم أو غفلة السامع عن القرينة.

وأمّا الجهة الثانية -أعني كثرة الاعتماد على القرائن المتّصلة[2]- والجهة الثالثة -أعني العلم الإجماليّ- فهما إنّما يُوجبان الفحص عن القرينة، ولا يُوجبان سقوط الظهور بالكلّيّة، وقد تحقّق في محلّه في باب العموم تمام توضيح هاتين الجهتين.

هذا[3] تمام الكلام في حجّيّة الظهور.

في تشخيص الظهور

وأمّا ما يرجع إلى تشخيص الظهور فهو في مقامين:

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (للغفلة).

٢. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (المنفصلة).

٣. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٠ شوّال، ١٣٤٨هـ).

المقام الأوّل: في تشخيص ظهور المفردات.

المقام الثاني: في تشخيص ظهور المركّبات، كوقوع الأمر عقيب الحظر، ونحو ذلك.

والمقام الأوّل هو العمدة في هذا البحث؛ لرجوعه إلى الكلام في حجّيّة قول أهل الخبرة، أو إلى الانسداد الصغير، كما سنشرحه إن شاء الله تعالى، بخلاف المقام الثاني، فإنّ المرجع فيه إلى ما هو المتفاهم العرفيّ من التركيب الفلانيّ، ومرجعه إلى مباحث الألفاظ.

أمّا المقام الأوّل، فتفصيل الكلام فيه هو أنّ رجوع الجاهل إلى العالم إمّا أن يكون من قبيل التقليد، كما في رجوع العاميّ إلى المجتهد، والدليل عليه هو أدلّة التقليد، كما هو مشروح في باب الاجتهاد والتقليد[1].

وإمّا أن يكون من قبيل الشهادة، والدليل عليه هو ما دلّ على اعتبار الشهادة في باب القضاء[2]، أو غيره من الأبواب ممّا دلّ على حجّيّة البيّنة فيه[3]، أو مطلق خبر العدل ولو منفرداً على اختلاف الأبواب، والضابط فيه هو ما لا يكون إلّا حسّيّاً، ولا يتوقّف على إعمال نظر واجتهاد.

وإمّا أن يكون من قبيل الرجوع إلى أهل الخبرة فيما لهم خبرة به، كالرجوع إلى ذوي الصنائع في صناعاتهم، وأهل معرفة قيم الأشياء فيما لهم فيه خبرة كالرجوع إلى المقوّمين في مقام الاحتياج إلى معرفة القيمة.

والضابط في ذلك كلّه هو أن يكون ما يرجع فيه ممّا يتوقّف على إعمال نظر واجتهاد ممّن يرجع إليه فيه، ويكون الرجوع إليه لأخذ رأيه ونظره فيه.

---

١. يُنظر: الاجتهاد والتقليد: ٥٣٣/٦ وما بعدها من هذا الكتاب.

٢. يُنظر: الكافي: ٤١٤/٧، كتاب القضاء والأحكام، باب القضاء بالبينات، ح١.

٣. يُنظر: المصدر نفسه: ١٤٥/٥، كتاب المعيشة، باب النوادر، ح٤٠.

وما نحن فيه -أعني الرجوع في معاني المفردات إلى قول اللغويّين- من هذا القبيل، فإنّ الرجوع في تشخيص ظهور اللفظ الفلانيّ في المعنى الفلانيّ إلى اللغويّ ليس من باب الشهادة؛ لعدم كون ذلك من المحسوسات للغويّين، بل هو من الأمور الاجتهاديّة التي تتوقّف على إعمال نظر واجتهاد، وحينئذٍ فلا يكون الرجوع إليهم في ذلك إلّا من قبيل الرجوع إلى أهل الخبرة.

والظاهر أنّ الرجوع إلى أهل الخبرة فيما لهم به خبرة ممّا جرت به الطريقة[1] العقلائيّة التي لم يثبت صدور الردع عنها من المعصوم، وذلك كافٍ في حجّيّتها.

ولو كان في البين إجماع أو سيرة متشرّعيّة، فالظاهر أنّ ذلك -أعني جريان الطريقة العقلائيّة- هو المنشأ فيها، فلا يكون كاشفاً عن رأي المعصوم، كما هو المناط والمدرك في حجّيّة الإجماع والسيرة الشرعيّة[2].

في حجّيّة قول اللغويّ

ومن ذلك كلّه يظهر لك أنّ حجّيّة قول اللغويّ لا تتوقّف على العدالة، ولا على التعدّد؛ لعدم دخوله تحت الشهادة، وإنّما هو من قبيل حجّيّة قول ذوي الخبرة، ومن الواضح أنّه لا يعتبر فيه شيء من ذلك.

نعم، لو كانت المسألة التي كانت مورد الرجوع إلى أهل الخبرة داخلة في الترافع والقضاء والحكومة الشرعيّة، كما في قول أهل الخبرة في تقويم المعيب أو في أصل ثبوت العيب، لا بُدَّ فيها من التعدد واعتبار العدالة؛ إذ لا يتمّ القضاء إلّا بالبيّنات والأيمان، وأقصى ما في البين أنّ دليل حجّيّة قول أهل الخبرة في مثل ذلك يكون مسقطاً لاعتبار الحسّيّة، ويكون ما دلّ على اعتبار التعدّد والعدالة في باب القضاء وفصل الحكومات باقياً بحاله، أمّا ما

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (الطريقة).

٢. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (المتشرعيّة).

لا يكون داخلاً في باب القضاء، كما في أغلب موارد الرجوع إلى أهل الخبرة، فلا يعتبر فيه التعدّد ولا العدالة.

نعم، لا بُدَّ من اعتبار الوثوق وسكون النفس إلى قولهم؛ لأنَّ ذلك هو المتيقّن من الدليل على حجّيّة قولهم -أعني الطريقة العقلائيّة- وليس لنا دليل لفظيّ كي نأخذ بإطلاقه الشامل لما لم يكن مفيداً للوثوق والاطمئنان.

ولأجل ذلك لا بُدَّ فيما نحن فيه -أعني الرجوع إلى قول اللّغويّ- من التعدّد واتّفاق جملة من اللغويّين على ما هو المطلوب من كون هذا اللفظ الفلانيّ موضوعاً أو ظاهراً في المعنى الفلانيّ، بل لا بُدَّ في ذلك من كون من يرجع إليه من ذوي المهارة في ذلك الفنّ الذين تسكن النفس إلى أقوالهم، هذا كلّه بناءً على كون اللغويّين من ذوي الخبرة في تعيين ما وضعت له الألفاظ أو تعيين الظهور.

ولكنَّ الإنصاف أنَّ إثبات ذلك دونه خرط القتاد؛ إذ لا يمكن الجزم بكون اللغويّ من أهل خبرة هذا الباب -أعني تشخيص كون اللفظ الفلانيّ موضوعاً للمعنى الفلانيّ- وإنَّما أقصى ما عندهم هو تعيين موارد الاستعمال بما حصل عندهم من التتبّع والاستقراء التامّ أو الناقص بالنسبة إلى الموارد التي استعمل فيها ذلك اللفظ، حسبما يستظهرونه بحسب أنظارهم واجتهادهم من القرائن الحاليّة أو المقاليّة، أو ما يقتضيه السياق أو غير ذلك ممّا يُوجب لهم الجزم بأنَّ المراد من هذا اللفظ في هذا المقام هو المعنى الفلانيّ.

ويترتّب على ذلك ذكرهم ذلك المعنى في عداد المعاني لذلك اللفظ -أعني عَدُّ ذلك المعنى من جملة موارد استعمال ذلك اللفظ- ولم نرَ أحداً منهم تعرّض للوضع، وأنَّ هذا اللفظ موضوع للمعنى الفلانيّ.

ولو فرض أنَّ بعضهم تعرّض لذلك كان مبنيّاً على اجتهاد آخر مترتّب

على الاجتهاد السابق، فإنّهم بعد اجتهادهم في تنقيح أنّ هذا المعنى مراد من اللفظ في تلك الجملة التي سمعوها أو نقلت لهم من أهل اللسان يجتهدون اجتهاداً ثانياً، حاصله أنّ مقتضى دلالة اللفظ بنفسه على هذا المعنى المستنبط من فهم السامع، الذي هو من أهل اللسان ذلك المعنى من اللفظ بلا توسّط قرينة هو كون ذلك اللفظ موضوعاً له عندهم، ومن الواضح أنّ هذا الاجتهاد الثاني خارج عمّا لهم الخبرة فيه، الذي هو تعيين موارد الاستعمالات الحاصل بالاجتهاد الأوّل، ولا ريب أنّ الاجتهاد الثاني أقرب إلى الخطأ من الاجتهاد الأوّل.

ومن ذلك يظهر لك أنّه لا وجه للرجوع إليهم في تشخيص الظهور وتعيين الأوضاع؛ لعدم كونهم من أهل الخبرة في ذلك، ولقرب احتمال خطأهم في ذلك، بخلاف الرجوع إليهم في تعيين موارد الاستعمال، فإنّ مراجعتهم في ذلك ممّا تُوجب الوثوق والاطمئنان بظهور اللفظ في المعنى الذي اتّفقوا عليه كلّهم أو جلّهم ممّن يعتمد عليه منهم من ذوي التتبّع والمهارة المعروفين بذلك، لكن لا يكون ذلك من باب الرجوع إلى ذوي الخبرة، وحجّيّة قولهم لمجرّد كونهم من أهل الخبرة، بل من باب حجّيّة ذلك الوثوق والاطمئنان المحقّق للظهور وحجّيّة اللفظ في المعنى الذي يوثق بكونه هو المراد.

والحاصل: أنّ الوثوق بأنّ المعنى الفلانيّ هو معنى اللفظ الفلاني يوجب الوثوق بأنّه هو المراد منه عند وقوعه في هذه الآية أو في هذه الرواية، وذلك عبارة أُخرى عن الظهور، فيكون ذلك نظير الرجوع إلى ما يُوجب الوثوق، بعدالة الراوي الفلانيّ من تعديل الرجالي في كونه موجباً للوثوق بصدق تلك الرواية الموجب لدخولها تحت دليل حجّيّة الخبر، وإن لم يكن في البين ما يدلّ على حجّيّة قول الرجاليّ.

في حكم الانسداد بناءً على عدم حجّيّة قول اللغويّ

ثمّ إنّه لو تمّ ما منعناه من حجّيّة قول اللغويّ، وسلّم عدم إفادته الوثوق الموجب للوثوق، بأنّ المراد من اللفظ الفلانيّ الواقع في هذه الجملة هو المعنى الفلانيّ الذي هو عبارة أُخرى عن الظهور، فهل يكون انسداد باب العلم في ذلك موجباً لحجّيّة الظنّ الحاصل من قوله، بدعوى أنّه و إن لم يكن من الانسداد الكبير الذي هو عبارة عن انسداد باب العلم في معظم الأحكام الشرعيّة، إلّا أنّه من الانسداد الصغير الذي هو عبارة أُخرى عن انسداد باب العلم في جملة من الأحكام، مع كونها ممّا لا يمكن فيها الاحتياط، ولا يمكن الرجوع فيها إلى الأُصول النافية.

والذي اختاره الشيخ ﷺ في أصل عبارة الرسالة[1] هو الثاني -أعني عدم جريان دليل الانسداد الصغير فيه- لكنّه أخيراً اختار الأوّل -أعني جريانه فيه- ولأجل ذلك ألحق العبارة المرسومة في الهامش المشتملة على قوله: «والإنصاف...»[2] إلخ.

ولكنّ الإنصاف هو ما في الأصل من عدم تماميّة مقدّمات الانسداد في ذلك؛ فإنّ انسداد باب[3] في هذه الألفاظ التي ذكرها في الهامش لا يكون موجباً لتماميّة باقي المقدّمات بالنسبة إلى ما يترتّب على تلك الألفاظ من الأحكام الشرعيّة -أعني عدم التمكّن من الاحتياط فيها أو عدم إمكان الرجوع فيها إلى الأُصول النافية- وهذا بخلاف قول ذوي علم الرجال، فإنّ انسداد باب العلم بها يُوجب انسداد باب العلم انسداداً كلّيّاً المعبّر عنه بالانسداد الكبير؛ لأنّ معظم الأحكام مستفاد ممّا بأيدينا من الأخبار التي يتوقّف العلم بها

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ١/١٧٦، وما بعدها.

٢. يُنظر: المصدر نفسه: ١/١٧٧.

٣. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (العلم).

على العلم بعدالة رواتها، أو ما يقوم مقامه، ومن الواضح أنّ انسداد باب العلم باللغات ليس بهذه المثابة*.

الأوّل في وجه عدم انعقاد ظهور لبعض المفردات عند تركيبها في الجمل

وينبغي[1] التنبيه على أمور:

الأوّل: أنّ الألفاظ المفردة وإن كان لها في حدّ نفسها ظهور في معانيها الأفراديّة، إلّا أنّه رُبّما كانت الجملة المركّبة منها مكتنفة بما يُوجب عدم انعقاد ظهورها مثل «الاستثناء المتعقّب جملاً متعدّدة»، و«الضمير المراد منه بعض ما يرجع إليه»، ونحو ذلك ممّا يُوجب إجمال اللفظ وعدم انعقاده ظهور[2] في معناه من العموم أو الاطلاق ونحو ذلك، فيسقط بذلك ظهوره عن الحجّيّة والاعتبار، بل لا يكون للفظ ظهور في المعنى كي يكون حجّة في إثبات كونه هو المراد.

الثاني في اعتبار الظنّ الداخليّ في حجّيّة الظهور

الثاني: أنّه لا ريب في عدم اعتبار الظنّ الخارجيّ، بأنّ المراد هو المعنى الفلانيّ، كما لو فرض قيام الشهرة على جواز التيمّم بمطلق وجه الأرض، فإنّ تلك الشهرة وإن أوجبت الظنّ بالحكم المذكور الملازم للظنّ، بأنّ المراد من الصعيد في قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيداً طَيِّبًا﴾[3] هو مطلق وجه الأرض، إلّا أنّه لا اعتبار بذلك الظنّ ما لم يكن في البين ما يُوجب ظهور لفظ الصعيد في مطلق وجه الأرض، الموجب للظنّ بأنّه هو المراد في هذه الآية الشريفة المعبّر عنه بالظنّ الداخليّ.

---

* لا يخفى أنّ جملة من هذا التحرير في هذا المبحث ممّا لا يمكنني الجزم بأنّه عنه دام ظلّه، لما قد فاتني ممّا أفاده في مجلس[4] لعدم موفقيتي لضبطه

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١١ شوّال، ١٣٤٨هـ).

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (عدم انعقاد ظهوره).

٣. سورة المائدة، الآية: ٦.

٤. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (مجلس الدرس).

وبالجملة: المدار في باب حجّيّة الظهور على الظنّ الداخليّ، ولا عبرة بالظنّ الخارجيّ.

أمّا الظنّ الحاصل من قول اللغويّ بأنّ الصعيد موضوع لمطلق وجه الأرض، فهل هو ملحق بالظنّ الخارجيّ في عدم العبرة به، أو أنّه ملحق بالظنّ الداخليّ في الاعتبار، ويكون حال هذا الظنّ حال الظنّ الحاصل من قول الرجاليّ بعدالة الراوي الفلانيّ في كونه موجباً لحجّيّة الرواية التي يرويها ذلك الراوي؛ لكونه موجباً لدخولها تحت الخبر الموثوق بصدوره؟

والظاهر هو الثاني -كما تقدّمت[1] الإشارة إليه في البحث السابق- إذ لا ريب في أنّه لو تقدّم الظنّ الحاصل من قول اللغويّ، بأنّ الصعيد موضوع لمطلق وجه الارض، ثمّ بعد ذلك ورد مثل «تيمّم بالصعيد» كان ذلك الظنّ المتقدّم موجباً لحصول الظنّ بأنّ المراد من الصعيد في هذه الجملة هو مطلق وجه الأرض، وذلك عبارة أُخرى عن ظهور الصعيد في مطلق وجه الأرض.

وحينئذٍ فإذا كان الظنّ المتقدّم موجباً لظهور اللفظ المتأخّر كان الظنّ المتأخّر أيضاً كذلك، فلو ورد مثل «تيمّم بالصعيد»، ولم يكن معنى الصعيد حينئذٍ معلوماً لدينا، ولكن بعد أن راجعنا كلمات اللغويّين، وحصل لنا الظنّ، بأنّ الصعيد موضوع لمطلق وجه الأرض، كان هذا الظنّ المتأخّر الحاصل من قول اللغويّ موجباً للظنّ بأنّ المراد من الصعيد في ذلك الكلام المتقدّم هو مطلق وجه الأرض؛ إذ لا فرق بين كون الظنّ الحاصل من قول اللغويّ متقدّماً أو كونه متأخّراً.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٦٦) من هذا الجزء.

الثالث في التفصيل في حجّيّة الظهور

الثالث: أنّه قد تحقّق في محلّه[1] أنّ للدلالة مرتبتين:

الأولى: التصوّريّة.

والثانية: التصديقيّة.

والثانية هي محطّ الظهور المحكوم بالحجّيّة، وهذه الحجّيّة عبارة عن كون كلّ من المتكلّم والسامع مأخوذاً لصاحبه، فالمتكلّم مأخوذ بظاهر كلامه، وليس له الاعتذار بأنّي أردت غيره، والسامع أيضاً مأخوذ بظاهر الكلام، وليس له الاعتذار بأنّي احتملت أن يكون المراد غيره، والمدار في اعتبار الظهور وجواز الأخذ به على ذلك، أعني الاحتجاج وقاطعيّة العذر، لا على المراد الواقعيّ.

ومن الواضح أنّ ذلك إنّما يكون في خصوص الكلام الصادر بين اثنين يكون كلّ منهما محجوجاً للآخر بظاهر الكلام، أمّا لو كان في البين شخص آخر ثالث ليس داخلاً في الاحتجاج مثل «مسترق السمع» فلا يتأتّى في حقّه حجّيّة الظهور؛ إذ ليس له أن يحتجّ على المتكلّم بمقتضى ظاهر كلامه، كما أنّه ليس للمتكلّم أن يحتجّ عليه بذلك، بل لكلّ منهما أن يعتذر[2] بخلاف ذلك، فإنّ من اطّلع على مكاتبة بين اثنين ليس له الأخذ بظهور ما فيها؛ إذ ليس له أن يحتجّ على المتكلّم بذلك الظهور؛ لأنّه له أن يعتذر بعدم إرادته، كما أنّه ليس للمتكلّم أن يحتجّ عليه بذلك الظهور؛ لأنّه لذلك المطّلع أن يعتذر بأنّي احتملت أنّك أردت غير ذلك الظاهر.

وبالجملة: فالمدار في الصورة الأولى على إمكان الاحتجاج وصحّة الاعتذار، بخلاف الصورة الثانية، فإنّ المدار فيها على المراد الواقعيّ، ولا

---

١. يُنظر: الإشارات والتنبيهات: ٣٢/١، ويُنظر: صفحة (٣٥٧) من هذا الجزء.

٢. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (لأنّه لا يتعذّر).

يدخلها الاحتجاج والاعتذار، والصورة الأولى هي مورد حجّيّة الظهور دون الصورة الثانية.

ومن ذلك كلّه يظهر لك الوجه في حجّيّة الظهور فيما بأيدينا من الأخبار بعد الفراغ عن الفحص عن المعارضات والمخصّصات والمقيّدات، الموجب لانحلال العلم الإجماليّ، والخروج عن معرضيّة إرادة خلاف الظاهر، فإنّ ذلك الظهور بعد الفحص المذكور يكون ممّا يمكن أن يحتجّ به الشارع على المكلّف، وليس للمكلّف أن يعتذر باحتمال إرادة خلافه، كما أنّه يكون ممّا يمكن أن يحتجّ به المكلّف، ولا يصحّ أن يردّ الشارع احتجاجه به بأنّي أردت خلافه؛ إذ ليس المدار في هذه الصورة على المراد الواقعيّ، كي يكون ذلك الظهور ممّا لا يمكن الأخذ به، ولا يكون مصحّحاً للاحتجاج من كلّ من الطرفين، فلاحظ وتأمّل.

الكلام[1] في حجّيّة الإجماع المنقول

لا يخفى أنّه كان الأنسب تقديم الكلام في حجّيّة خبر الواحد، وجعل الكلام على حجّيّة الإجماع المنقول من تنبيهات مسألة حجّيّة الخبر الواحد، لكونها من فروع تلك المسألة، مضافاً إلى أنّ الكلام على حجّيّة الظهور بمنزلة المقدّمة لحجّيّة الخبر الواحد، حيث إنّ لزوم الأخذ به يتوقّف على تصحيح أمرين: ظهوره، وسنده، والأوّل راجع إلى حجّيّة الظهور، والثاني راجع إلى حجّيّة الخبر من حيث السند والصدور.

ولكنّ الشيخ ﷺ[2] لمّا قدّم حجّيّة الإجماع المنقول على حجّيّة خبر الواحد، فنحن أيضاً ننسج على منواله، فنقول ومنه تعالى نستمدّ العناية والتوفيق والهداية إلى سواء الطريق.

المقدّمة الأولى في اختصاص الحجّيّة بالخبر الحسّيّ

فنقول بعونه تعالى: تقدّمت[3] الإشارة إلى أنّ ما دلّ على حجّيّة الشهادة

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (١٤ شوّال، ١٣٤٨هـ).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ١/١٨٠.

٣. يُنظر: صفحة (٣٦٣) من هذا الجزء.

في باب القضاء، بل في كلّ باب ثبت فيه حجّيّة البيّنة ولو ببركة عموم رواية مسعدة بن صدقة[1] منحصر بما يكون الإخبار به عن حسّ دون الحدس المتوقّف على إعمال نظر واجتهاد، إلّا فيما يكون المخبر من أهل الخبرة فيما أخبر به لجريان الطريقة العقلائيّة بذلك -كما عرفت تفصيله فيما تقدّم[2]- وهذه هي المقدّمة الأولى من مقدّمات الكلام في الإجماع المنقول.

المقدّمة الثانية في طرق نقل الإجماع

المقدّمة الثانية: إنّ ناقل الإجماع تارةً يكون نقله له راجعاً إلى نقل الكاشف، وأخرى يكون راجعاً إلى نقل المنكشف من قول المعصوم أو الحكم الواقعيّ أو الدليل المعتبر، والأوّل من قبيل الإخبار عن حسّ، والثاني راجع إلى الإخبار عن حدس، إلّا فيما لو كان الإجماع الذي نقله إجماع جماعة فيهم الإمام عليه السلام كما سيأتي إن شاء الله تعالى توضيحه.

المقدّمة الثالثة في حجّيّة الإجماع المحصّل

المقدّمة الثالثة: إنّ في حجّيّة الإجماع أقوالاً أربعة:

الأوّل: أنّه من جهة دخوله عليه السلام في جملة المُجمعين.

الثاني: من جهة حدس رأيه عليه السلام من آرائهم، حيث إنّ رأي المتبوع يعرف من رأي التابع.

الثالث: من جهة الوثوق بهؤلاء المُجمعين، وأنّهم لا يفتون إلّا عن دليل في المسألة.

الرابع: من جهة القطع بواسطة ضمّ الظنون بعضها إلى بعض نظير إفادة التواتر القطع بواسطة الأخبار المفيد كلّ واحد منها للظنّ بعضها إلى بعض.

الخامس: من جهة إفادته القطع بالحكم الواقعيّ بواسطة قاعدة اللطف،

---

١. يُنظر: الكافي: ٣١٣/٥، كتاب المعيشة، باب النوادر، ح٤٠.

٢. يُنظر: صفحة (٣٦٤) من هذا الجزء.

حيث إنّ مورد الإجماع لو كان خطأً لوجب عليه ﷺ إلقاء الخلاف لئلّا يُؤخذ بمقتضى عدم اجتماع الأمّة على خطأ[1].

ولا يخفى أنّ **الأوّل** وإن كان داخلاً في باب الحسّيات إلّا أنّه لندرة وقوعه لا يكون نافعاً فيما بأيدينا من الإجماعات، حيث إنّه إنّما يمكن اتّفاقه في صدر الإسلام في عصر الخلفاء الثلاثة، حيث كان الإمام ﷺ داخلاً في جماعات الصحابة، فإذا فرض اتّفاقهم على حكم كان ﷺ من جملتهم، أمّا في عصر الأئمّة ﷺ، فلا يكاد يتّفق وقوعه، فضلاً عن عصر الغيبة.

وأمّا الثاني، فإن كان الإجماع إجماعاً في جميع الأعصار حتّى في عصر أصحاب الأئمّة ﷺ ورواة الأخبار، فلا شبهة في كونه كاشفاً قطعيّاً عن أنّ الحكم الذي أجمعوا عليه كان مأخوذاً منه ﷺ حتّى لو كان على وفق الأصل والقاعدة، لبعد اتّفاق أصحابهم ﷺ على الفتوى لمجرّد الأصل أو القاعدة، كما أنّه يبعد كون ذلك الإجماع اتّفاقيّاً، إلّا أنّه لندرة وقوعه -بل يمكن أن يُقال بعدم وقوعه- لا يكون له نفع مهم.

و إن كان الإجماع إجماعاً من عصر أرباب الفتوى حتّى من مثل «الكلينيّ» وأضرابه كما عدّه جماعة من أهل الفتوى، فهو أيضاً كاشف يقينيّ عن وجود الدليل المعتبر، ما لم يكن الحكم الذي أجمعوا عليه على وفق الأصل أو على وفق القاعدة، ولم يكن الإجماع عليه اتّفاقيّاً، بمعنى أنّ كلّ واحدٍ من هؤلاء قد اتّفق له الفتوى به لا عن الدليل المعتبر، فتأمّل.

وإن[2] كان إجماعاً من أهل الأعصار المتأخّرة، فلا يكون كاشفاً عن وجود الدليل المعتبر؛ لبعد عدم اطّلاع من تقدّمهم عليه.

---

١. يُنظر: العدّة في الأُصول: ٦٣٠/٢، وما بعدها.

٢. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأخ: (١٥ شوّال، ١٣٤٨هـ).

وأمّا الثالث، فهو مبنى حجّيّة الإجماع عند المتأخّرين، لكشفه عن وجود الدليل المعتبر على التفصيل المتقدّم.

وأمّا الرابع، فلا يخفى ما فيه من منع تراكم الظنون في مثل ذلك مفيداً للقطع وقياسه على التواتر مع الفارق، فإنّ اجتماع جماعة يمتنع عادّة اجتماعهم على تعمّد الكذب غير اجتماعهم على الخطأ.

وأمّا الخامس، فلا مستند له إلّا ما رواه العامّة من عدم اجتماع أمّته صلى الله عليه وآله[1]، ولم يصحّ ذلك عندنا ما لم يكن المعصوم داخلاً فيهم.

العود إلى أصل المسألة

ثمّ إنّ أغلب ما يكون من نقل الإجماع هو نقل السبب الكاشف، فلا يكون داخلاً في الحدسيّات، بل هو من الحسيّات، وقد عرفت أنّ المختار من هذه الوجوه هو الوجه الثالث*.

وبناءً عليه، فالوجه في جعله دليلاً مستقلّاً في قبال الكتاب والسنّة ودليل العقل، هو كونه كاشفاً عن الدليل الإجماليّ -أعني السنّة- وإن كان مرجع حجّيّته إلى حجّيّة نفس السنّة، لكونها كاشفاً عن الدليل المعتبر الذي هو ليس إلّا السنّة، وقد عرفت كاشفيّة الإجماع المتّصل بأصحاب الأئمّة عليهم السلام عن ذلك أو المتّصل بأوائل أرباب الفتاوى، بل الإجماع المنعقد في عصر العلّامة ومن قبله أو من بعده من الأساطين مثل «الشهيدين» أيضاً كاشف عن ذلك، بخلاف إجماع الأعصار المتأخّرة، فإنّ أقصى ما فيه هو كونه كاشفاً عن كون الفتوى منهم لمستندٍ رأوه مستنداً لتلك الفتوى.

---

* ينبغي مراجعة ما حرّرناه في حواشي (صفحة ٢٩٢) من حواشينا على مباحث التعادل والتراجيح[2].

---

١. يُنظر: سنن ابن ماجة: ١٣٠٣/٢، ح ٣٩٥٠، ونصّه: «إنّ امتي لا تجتمع على ضلالة..».

٢. يُنظر: أصول الفقة: ١٨٤/١٢، وما بعدها.

وبذلك كلّه يتّضح لك الوجه في انعقاد الإجماع في عصرين على حكمين مختلفين، كما في مسألة نجاسة البشر عند القدماء وطهارتها عند المتأخّرين، فإنّ الوجه فيه هو تعارض الأخبار، وترجيح القدماء ما دلّ على التنجيس منها وترجيح المتأخّرين ما دلّ على الطهارة.

في حجّيّة الشهرة الفتوائيّة

مقدّمة في أقسام الشهرة

ومن[1] **جملة** ما يُذكر أنّه خارج عن أصالة عدم حجّيّة الظنّ الشهرة، وهي على ثلاثة أقسام: الشهرة الروايتيّة، والشهرة العمليّة، والشهرة الفتوائيّة.

والأولى: عبارة عن كون الرواية مشهورة معروفة عند أرباب الأُصول إلى أصحاب الكتب إلى الجوامع.

والثانية: عبارة عن شهرة العمل بتلكَ الرواية والاستناد إليها في الفتوى من ذوي الفتاوى.

والثالثة: عبارة عن اشتهار الفتوى من دون استناد إلى الرواية، وإلّا كانت شهرة عمليّة.

ولا ريب في كون الأولى مرجّحة في مقام التعارض بين الروايتين كما أنّه لا ريب في كون الثانية جابرةً لما يكون من الروايات ضعيفاً لو كانت على وفقه، كما أنّ عدم العمل، بل عمل المشهور على خلاف الرواية التي هي منهم بمنظر ومسمع يُوجب وهنها ولو كانت قوّية السند.

أمّا الشهرة الفتوائيّة المحضة، فلا تكون جابرةً لضعف أصلاً إذا[2] إلاّ

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث، الاثنين: (١٦ شوّال، ١٣٤٨هـ).

٢. قوله: (إذا) من نسخة (ب).

كانت الرواية الضعيفة هي المستند في تلك الفتوى المشهورة، وحينئذٍ تكون شهرة عمليّة.

نعم، لو كانت الرواية مدوّنة في الكتب المعروفة وكانت بمنظر ومسمع من أولئك المفتين بخلافها كانت تلك الشهرة موجبة لوهن تلك الرواية.

وينبغي أن يعرف أنّ[1] الشهرة العمليّة إنّما تكون جابرة لضعف الرواية الصحيحة أو موجبة لجبر الرواية الضعيفة إذا كانت من القدماء من أرباب الفتاوى إلى عصر العلّامة والشهيدين دون من تأخّر عنهم، وهكذا الحال في كون الشهرة الفتوائيّة موجبة لوهن الرواية الصحيحة، هذا حال الشهرة الفتوائيّة من حيث كونها موجبة لوهن الرواية الصحيحة.

في أصل المسألة وحجّيّتها

وأمّا الكلام في حجّيّتها، فهو أنّه قد استدلّ لحجّيّتها بأمور:

الأوّل: التمسّك بمفاد قوله ﷺ[2]: «خُذ بما اشتهر بين أصحابك»[3] بتقريبين:

الأوّل: دعوى عموم لفظ «ما» الموصولة لكلّ شيء مشهور، وأنّ وروده في مورد الرواية لا يخصّصه بالشهرة الروايتيّة على ما هو المعروف من أنّ خصوصيّة المورد لا تُوجب تخصيص الوارد.

وفيه ما لا يخفى، فإنّ الظاهر أنّ المراد بـ«ما» الموصولة هو خصوص الرواية، لكونها هي المسؤول عنها، فيكون ذلك عبارة أُخرى عن أن يقول خُذ بالرواية التي اشتهرت بين أصحابك، فيكون نفس العامّ مختصّاً بالشهرة الروايتيّة.

---

١. قوله: (يعرف أنّ) من نسخة (ب).

٢. ذكر السيّد بحر العلوم في كتابه الفوائد الأُصوليّة: ١٩٧، وما بعدها ما نصّه: «وربّما تعلّق بعض المتأخّرين في حجّيّة المشهور بمثل قول الصادق ﷺ لزرارة (خذ بما اشتهر...) وهو تعلّق ضعيف».

٣. عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ١٣٣/٤، ح٢٢٩، ومستدرك الوسائل: ٣٠٣/١٧، كتاب القضاء، ب٩ من أبواب صفات القاضي، ح٢.

التقريب الثاني: الاستدلال بعموم التعليل المستفاد من الصّلة المسوقة مساق التعليل.

وفيه ما لا يخفى من عدم كون ذلك من قبيل العلّة المنصوصة*.

الدليل الثاني: التمسّك بمقتضى آية النبأ[1] -أعني الإصابة بجهالة- فإنّ مقتضاه أنّه عند عدم الجهالة يجب العمل؛ لعدم تحقّق علّة التبيّن فيه، أعني احتمال الإصابة بالجهالة.

وفيه ما لا يخفى، فإنّ تعليل لزوم التوقّف بعلّة لا يكون دليلاً على لزوم العمل عند انتفاء تلك العلّة.

الدليل الثالث: التمسّك بأقوائيّة الظنّ الحاصل من الشهرة على الظنّ الحاصل من غيرها من الظنون الخاصّة، مثل «بعض أخبار الآحاد»[2].

وفيه ما لا يخفى، فإنّ المدار في حجّيّة تلك الظنون ليس على الظنّ الفعليّ، بل إنّما هو على الظنّ النوعيّ، كما سيأتي إن شاء الله تعالى توضيحه في محلّه**.

---

* **قلتُ**: مضافاً إلى ظهور الشهرة في الشهرة الروايتيّة بدليل قوله عليه السلام: «**فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه**»[3]، فإنّ مقتضاه أنّ غيره فيه الريب، وهذا إنّما يناسب الشهرة الروايتيّة دون الفتوائيّة.

فائدة في حاكميّة الشهرة العمليّة على الشهرة الفتوائيّة

** **قلتُ**: فائدة: لو وردت رواية ظاهرها التحريم، ولكنّ المشهور حملوها على الكراهة وأفتوا بالكراهة كانت تلك الرواية معمولاً بها، ولو كان ضعيفة كانت مجبورة بالشهرة العمليّة، ولا يكون فتواهم بالكراهة موجباً لكون الشهرة العمليّة على خلاف تلك الرواية، وحينئذ فقد يُقال: إنّه بناءً على حجّيّة الشهرة الفتوائيّة يقع التعارض بين الشهرة الفتوائيّة على الكراهة وبين الشهرة العمليّة،

---

١. سورة الحجرات، الآية: ٦.

٢. يُنظر: مفاتيح الأُصول: ٤٩٩، وما بعدها.

٣. الكافي: ٦٨/١، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ح١٠.

وفي الحقيقة التعارض يقع بين الشهرة الفتوائيّة، وبين الرواية المجبورة بالعمل.

ولكن لا يخفى أنَّ من يقول بحجّيّة الشهرة الفتوائيّة إنَّما يقول بها حيث لم يحرز بطلان مستند تلك الفتوى الذي هو حمل الرواية الظاهرة في التحريم على الكراهة، فتكون تلك الرواية المجبورة بالعمل، أو نفس الشهرة العمليّة حاكمة على الشهرة الفتوائيّة.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَال: إنَّ الشهرة الفتوائيّة تكشف عن وجود قرينة على الكراهة ولم نطّلع عليها، وحينئذٍ فيكون الأمر بالعكس -أعني أنَّ الشهرة الفتوائيّة تكون حاكمة على الشهرة العمليّة-.

الكلام[1] في حجّيّة خبر الواحد

وهو من أهمّ المسائل الأُصوليّة، ولا ينبغي الريب في كونها من جملة المسائل الأُصوليّة، بل من أهمّها؛ لما عرفت من أنّ ضابط المسألة الأُصوليّة هي كونها واقعة في طريق الاستنباط.

تحرير محلّ النزاع في أُصوليّتها

ومن الواضح انطباق هذا الضابط على مسألة حجّيّة خبر الواحد، ولو قلنا: بأنّ المدار في كون المسألة أُصوليّة على كونها باحثة عن الأدلّة الأربعة، لكانت هذه المسألة أيضاً كذلك للبحث فيها عن ثبوت السنّة الواقعيّة، التي هي المراد من السنّة في جملة الأدلّة.

ولا يرد[2] عليه كون البحث عن الثبوت بحثاً عمّا هو مفاد «كان» التامّة، والعوارض المبحوث عنها إنّما هي العوارض الراجعة إلى مفاد «كان» الناقصة؛ لأنّ كون السنّة ثابتة بخبر الواحد من عوارضها الراجعة إلى مفاد «كان»

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٧ شوّال، ١٣٤٨هـ).

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢٣/١.

الناقصة، حيث إنّه إنّما يتكلّم في ثبوتها بذلك بعد الفراغ عن تحقّقها واقعاً؛ إذ لا ريب في صدور السنّة عنهم عليهم السلام، وبعد الفراغ عن ثبوتها وتحقّقها واقعاً يبحث عن ثبوتها بخبر الواحد.

كما أنّه لا يرد عليه -أيضاً- دعوى كون الثبوت ليس من عوارض السنّة الواقعيّة؛ لما عرفت من كونه من عوارضها بعد الفراغ عن تحقّقها واقعاً.

وكيف كان، فلا ينبغي الريب في كون هذه المسألة من المسائل الأُصوليّة، بل هي أهمّ تلك المسألة[1]*.

أدلّة المانعين عن حجّيّة خبر الواحد

إذا[2] **عرفت** هذا، فنقول:

قد استدلّ المانعون من حجّيّة خبر الواحد بالكتاب، والسنّة، والإجماع[3].

الدليل الأول الكتاب

أمّا الكتاب، فبالآيات الناهية عن اتّباع الظنّ[4].

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ البحث في مسألة حجّيّة خبر الواحد، وإن أمكن عقلاً إرجاعه إلى البحث عن ثبوت السنّة تعبداً بخبر الواحد، إلّا أنّ الواقع في البحث المزبور هو البحث عن حجّيّة الخبر، خصوصاً بناءً على ما أفاده الأستاذ ﷺ[5] من أنّ المجعول هو الحجّيّة، فلا يكون البحث إلّا بحثاً عن عوارض الخبر، فتأمّل.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (المسائل).

٢. أرجع المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٨ شوّال، ١٣٤٨هـ).

٣. لم يتعرّض المقرّر ﷺ للدليل الرابع الذي يذكره العلماء عادة في المقام وهو (العقل)، ولعلّه اكتفى بما تقدّم تقريبه والجواب عنه في أوّل حجّيّة الظنّ في مقام بيان قول ابن قبة وردّه، فراجع صفحة (٢٧٣) من هذا الجزء.

٤. سورة الإسراء، الآية: ٣٦، وسورة البقرة، الآية: ٧٨، وسورة يونس، الآية: ٣٦، وسورة النجم، الآية: ٢٨، وسورة النساء، الآية: ١٥٧، وسورة الأنعام، الآية: ١٤٨، وغيرها.

٥. يُنظر: صفحة (٢٩٦) من هذا الجزء.

وفيه:

أوّلاً: أنّها ناظرة إلى الظنّون الواهية الضعيفة الناشئة عن أسباب واهية لا عبرة بها عند العقلاء كاتّباع الآباء والأمهات، ونحو ذلك من الأسباب الضعيفة التي لا يعتني بها العقلاء[1].

وثانياً: أنّا لو سلّمنا عمومها لكلّ ظنٍّ لكان ورودها في مقام النهي عن أُصول الدين التي لا عبرة بالظنّ فيها دليلاً واضحاً على اختصاص النهي فيها عن اتّباع الظنّ في أُصول الدين.

وثالثاً: لو سلّمنا أنّها للنهي عن اتّباع مطلق الظنّ في أيّ مورد كان، فلا تصلح لأن تكون رادعة عن السيرة على العمل بأخبار الآحاد؛ لحكومتها عليها، حيث إنّ جريان السيرة العقلائيّة باتّباع تلك الأخبار والعمل على طبقها يكون مخرجاً لها عن كونها من مطلق الظنون، وملحقاً لها في نظر العقلاء بالعلم العقلائيّ العادي.

وحينئذٍ فلو فرض أنّ هناك من الظنون ما لم تجر به الطريقة العقلائيّة، ومع ذلك دلّ الدليل الشرعيّ على حجّيّته، كان ذلك الدليل حاكماً على ما مفاده النهي عن اتّباع مطلق الظنّ، لا أنّه مخصّص له؛ لما عرفت من كون قيام الدليل على الحجيّة يكون مخرجاً لمورده عن مطلق الظنّ وملحقاً له بالعلم.

وبالجملة: فلا يمكن أن يكون الردع عن السيرة بمثل هذه العمومات، بل لا بُدَّ في الردع عن العمل بالظنّ الذي جرت السيرة بالأخذ به من أن يكون الردع عنه بعنوانه الخاصّ، كما ورد في الردع عن الأخذ بالقياس من الأدلّة الخاصّة.

الدليل الثاني: السنّة

وأمّا السنّة، فبالأخبار الناهية عن الأخذ بما خالف الكتاب، ونحوها من الأخبار الواردة بهذا المضمون على اختلاف ألسنتها[2].

---

١. كالظنّون الواهية المتعلّقة بالعقائد الفاسدة، كقولهم: (له البنات ولنا البنون).

٢. يُنظر: وسائل الشيعة: ٢٧/١٠٨، وما بعدها، ب٩ من أبواب صفات القاضي، ح٣، و١٢، و١٤، و١٥، و١٨، و٣٦، و٤٨.

وفيه: ما لا يخفى من كونها واردة في مقام النهي عن الأخذ بالأخبار التي وضعها الزنادقة الملحدون في الدين، مثل «أبي الخطاب وأصحابه»[1]*.

الدليل الثالث: الإجماع

وأمّا الإجماع، فقد استدلّوا بالإجماع الواقع في كلام الشيخ ﷺ[2] وابن إدريس[3] على عدم العمل بأخبار الآحاد.

وفيه: أنّ خبر الواحد قد يطلق في مقابل القطعيّ، كالمتواتر والمشتمل على القرائن المفيدة للقطع، وقد يطلق على الخبر الضعيف الشاذّ النادر الذي انفرد بروايته من لا يعتنى به، والظاهر أنّ المراد ممّا أجمعوا على عدم العمل به هو هذا القسم الثاني، وقد تكرّر في كلام الشيخ ﷺ في مقام ردّ الاستدلال على بعض الفروع ببعض الأخبار أن يقول: وأمّا ما رواه فلان: «فأوّل ما فيه أنّه خبر واحد»[4]، ومن الواضح أنّ مراده بكونه خبر واحد هو كونه من القسم الثاني**.

---

* **قلتُ:** الأولى أن يجاب عن الأخبار الآمرة بطرح المخالف لكتاب الله، أو ما لم يُوجد له شاهد في كتاب الله بأنّها محمولة على صورة التعارض، مضافاً إلى معارضتها بالأخبار الدالّة على الحجّيّة، ولا ريب في أنّ تلك أقوى، مضافاً إلى ما سيأتي من الآيات الدالّة على العمل بخبر العادل، فإنّها موجبة لسقوط الأخبار الآمرة بطرح ما خالف الكتاب، فإنّها حينئذٍ بنفسها تسقط نفسها، فتأمّل.

** **قلتُ:** ويُؤيّد ذلك ما ردّوا به الخبر الذي رواه أبو بكر[5] بأنّه خبر واحد لا يعتنى به.

---

١. يُنظر: اختيار معرفة الرجال (المعروف برجال الكشّيّ): ٩٤/٢، وما بعدها، رقم ٤٠٦.

٢. يُنظر: العدّة في الأُصول: ١٢٨/١.

٣. يُنظر: موسوعة ابن ادريس الحلّيّ، (كتاب السرائر): ١١٥/٨.

٤. يُنظر: تهذيب الأحكام: ١٦٩/٤، كتاب الصيام، ب٤١، ح ٥٢، ٥٧، ٥٩.

٥. وهو الخبر الذي تمسّكوا به في منع فاطمة ﷺ فدكًا بما رواه أبو بكر وحده عن النبي ﷺ: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة»، يُنظر: المحصول في علم الأُصول: ٣٦٨/٤.

أدلّة القائلين بحجّيّة خبر الواحد

الدليل الأوّل: الكتاب

استدلّ[١] القائلون بحجّيّة الخبر بآيات:

منها: آية النبأ، قوله تعالى في سورة الحجرات: ﴿إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[٢] والاستدلال بها تارةً بمفهوم الوصف، وأخرى بمفهوم الشرط.

أمّا التقريب الأوّل، فقد حقّقنا في محلّه أن لا مفهوم للوصف غير المعتمد على الموصوف، وأنّ حاله حال مفهوم اللقب.

وأمّا التقريب[٣]، فقد أشكل عليه الشيخ ﷺ[٤] بإشكالين، وأفاد أنّه لا مدفع لهما:

الأوّل: بما محصّله أنّه لا مفهوم لهذه القضيّة الشرطيّة، لكونها مسوقةً لبيان فرض وجود الموضوع الذي يتوقّف عليه الحكم في ناحية الجزاء عقلاً، وقد حقّق في محلّه أن لا مفهوم لمثل هذه القضيّة الشرطيّة.

والثاني: بما محصّله أنّه لو سلّم أنّ لها مفهوماً، فهو معارض بعموم التعليل في ذيل الآية.

الإشكال الأوّل للشيخ الأنصاريّ ﷺ

أمّا الإشكال الأوّل، فقد أشار الشيخ ﷺ في طيّ كلامه إلى الجواب عنه[٥]، وصرّح به في الكفاية[٦].

وحاصل الجواب إنّ ظاهر الآية الشريفة هو تعليق الحكم بوجوب التبيّن

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس السبت والأحد من جهة عيد النوروز، وكان الشروع الاثنين: ٢٣ شوّال، ١٣٤٨هـ».

٢. سورة الحجرات، الآية: ٦.

٣. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (التقريب الثاني).

٤. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢٥٦/١، وما بعدها.

٥. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢٥٧/١.

٦. يُنظر: كفاية الأُصول: ٧٠/٢.

على إخبار الفاسق، فلا يكون مفهومها إلّا عبارة عن عدم وجوب التبيّن عند عدم إخبار الفاسق، فيكون إخبار العادل من المقارنات الاتّفاقيّة لعدم إخبار الفاسق، لا أنّه عين المفهوم، لصدق ذلك المفهوم عند عدم إخبار أحد، ولو على نحو السالبة بانتفاء الموضوع، بناءً على ما هو ظاهر القضيّة من أنّ الشرط لوجوب التبيّن هو مجموع إخبار الفاسق، ليكون المفهوم هو عدم وجوب التبيّن عند عدم إخبار الفاسق، سواء كان هناك إخبار عادل أو لم يكن إخبار أصلاً، إلّا أنّ الموضوع المحفوظ في كلّ من المنطوق والمفهوم هو النبأ -أعني الخبر- ويكون حاصل القضيّة منطوقاً ومفهوماً أنّ النبأ إن جاء به الفاسق وجب التبيّن عنه، وإن لم يجيء به الفاسق لم يجب التبيّن عنه، فلا يكون الشرط هو مجموع إخبار الفاسق، بل يكون الشرط هو القيد الأخير -أعني كون الجائي فاسقًا- فيكون المفهوم هو عدم وجوب التبيّن عند عدم كون الجائي بالنبأ فاسقاً، مع كون النبأ محفوظاً في كلّ من المنطوق والمفهوم، ليكون الإثبات في المنطوق والنفي في المفهوم راجعاً إلى الجزء الأخير -أعني كون الجائي بالنبأ فاسقًا- كما حقّق في فنّ البيان[1] من رجوع النفي والإثبات إلى الجزء الأخير من الكلام.

ولا يخفى أنّ هذا الجواب بظاهره خلاف ظاهر الآية الشريفة، فإنّ أخذ النبأ مفروض الوجود وجعل القيد الأخير هو كون الجائي به فاسقاً مخالف لما هو الظاهر من الآية من كون الشرط هو إخبار الفاسق وتصرّف في الآية الشريفة وقلب لموْدّاها بلا دليل، لكنّ ذلك إنّما يرد لو لم يكن في البيّن قرينة توجب قلب ذلك الظهور.

---

١. يُنظر: المطول: ٣٩.

ومن الواضح ظهور القرينة الحاليّة في الآية الشريفة على ذلك -أعني أخذ النبأ مفروض الوجود في كلّ من المنطوق والمفهوم- وتلك القرينة هي مورد هذه الآية الشريفة وشأن نزولها، وهو إخبار الوليد[1]، فكانت الآية ناظرة إلى نبأ مفروض الوجود فحكمت بما حاصله أنّه إن كان الجائي به فاسقاً وجب التبين وإلّا فلا، وبذلك تخرج الآية عن كونها مسوقة لبيان فرض وجود الموضوع الذي يتوقّف عليه الحكم في ناحية الجزاء عقلاً، فتأمّل *.

---

* **قلتُ**[2]: لا يخفى أنّه من القضايا الواضحة المسلّمة هو أنّه لا يُعقل أن يُؤخذ الموضوع في الحكم، بل لا بُدَّ أن يكون الحاكم في مقام حكمه على الشيء قد لاحظ الحكم مجرّداً عن الموضوع، وجعل ذلك الحكم على ذلك الموضوع، وهكذا الحال في الجزاء والشرط لا بُدَّ أن يكون الحكم في ناحية الجزاء مجرّداً قد لوحظ في مقام الحكم بترتّبه مجرداً على الشرط مجرّداً عن الشرط المذكور، وحينئذٍ نقول: لو كان موضوع جواز الاقتداء هو صلاة زيد -مثلاً- فلا بُدَّ أن يكون الحاكم في مقام حكمه على صلاة زيد بجواز الاقتداء بها ناظراً إلى نفس جواز الاقتداء، فيجعله محمولاً على صلاة زيد، بحيث إنّه يرى جواز الاقتداء شيئاً، وصلاة زيد شيئاً آخر ويحمل الأوّل على الثاني، فيقول: صلاة زيد يجوز الاقتداء بها، أو يقول: اقتدِ بصلاة زيد.

ثمّ بعد أن تتمّ هذه القضيّة، وهي أنّه يجوز الاقتداء بصلاة زيد أو اقتدِ بصلاة زيد، نقول: إنّ هذا المجموع من الموضوع والمحمول والنسبة لو كان له شرط، مثل «إن زالت الشمس فاقتد بصلاة زيد»، فلا إشكال؛ لأنّ الحاكم يلاحظ ذلك الشرط شيئاً مستقلّاً، ويلاحظ ذلك المجموع مترتّباً عليه.

أمّا لو كان الشرط هو نفس الموضوع المذكور -أعني صلاة زيد- بأن يقول: إن صلّى زيد فاقتدِ بصلاته، يتوجّه الإشكال بأنّ الشرط حينئذٍ يكون مأخوذاً بنفسه

---

١. يُنظر: التبيان في تفسير القرآن: ٩/٣٤٣.

٢. أرجع المقرّر ﷺ هذا المقطع من قوله: «قلتُ» إلى قوله: «هو الارتداد» ملحقًا بمباحث الظنّ الجمعة: (٢٠ ربيع الثاني، ١٣٥٨هـ).

في ناحية الجزاء، وذلك غير معقول، فلا بُدَّ في دفعه من أن نقول: إنَّ الجزاء المترتّب على وجود صلاة زيد قد أخذ في لحاظ الحاكم مجرّداً عن ذلك الموضوع، بحيث يكون المنظور إليه في ناحية الجزاء هو مجرّد الحكم بجواز الاقتداء، لا مجموع القضيّة الذي هو جواز الاقتداء بصلاة زيد.

وبعد الوصول إلى هذه المرتبة نقول: لو قال الحاكم: إن أخبرك فاسق فتفحّص عن خبره، يكون حاله حال: إن صلّى زيد فاقتدِ بصلاته، لكن لا نحتاج في تصحيحه إلى الالتزام بما ذكرناه في ذلك المثال من تجريد الحكم المذكور في ناحية الجزاء عن الموضوع الذي تعلّق به، بحيث تجرّد التفحّص عن إضافته إلى نفس الخبر، بل يكفي في تصحيحه أن تجرّده عن إضافة ذلك الخبر إلى الفاسق، ويكون حاصل القضيّة أنَّه يجب التفحّص عن طبيعة الخبر إن كان المخبر به فاسقاً، وتكون القضيّة ذات مفهوم، ولا يكون مفهومها من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، ويكون الخبر محفوظاً في كلّ من طرفي المفهوم والمنطوق، ويكون ظهور القضيّة في تجرّد الحكم في ناحية الجزاء عن التعلّق بما أخذ في ناحية الشرط هو القاضي بذلك، ومعه لا حاجة إلى ما أفاده ﷺ من كون المورد وشأن النزول في الآية الشريفة هو القرينة على ذلك، فإنّي لم أتوفق لمعرفة الوجه في كون شأن النزول قرينة على ذلك؛ إذ كما يمكن أن يكون ما هو مفروض الحصول هو مطلق الإخبار ويكون الشرط هو كون المخبر فاسقاً، كذلك يمكن أن يكون ما هو الحاصل المشار إليه في الآية الشريفة هو نفس إخبار الفاسق، بحيث يكون الشرط في التبيّن هو إخبار الفاسق.

اللّٰهمَّ إلّا أن يرجع إلى ما ذكرناه من الشرط لا يُعقل أن يكون هو نفس موضوع الحكم الذي أخذ في ناحية الجزاء، ولا بُدَّ حينئذٍ من التجريد، ويكفي في التجريد، التجريد عن خصوصيّة الإضافة إلى الفاسق، ولا داعي إلى الالتزام بالتجريد عن الإضافة إلى أصل إخبار الفاسق، هذا.

ولكن لا يخفى أنَّ كلّ هذه الكلمات مبنيّة على كون وجوب التبيّن في الآية الشريفة هو التبيّن عن الخبر، ليكون الشرط مأخوذاً في ناحية الجزاء ليتوجّه الإشكال المزبور، ولكي نحتاج في دفعه إلى الالتزام بالتجريد المذكور، ولكن

الظاهر أنّه لا دليل على هذا التقييد، بل الظاهر أنّ وجوب التبيّن إنّما هو تبيّن الواقع والفحص عنه، ويشهد بذلك ما نقله في المجمع[1] عن الباقر عليه السلام من أنّه عليه السلام قرأها بـ«التاء» و«الثاء»، ولا ريب أنّ التثبّت لا يكون متعلّقاً بالنبأ المذكور في ناحية الشرط، ويكون حاصل الآية الشريفة حينئذٍ هو أنّه إن أخبركم فاسق فتفحّصوا عن الواقع.

وبذلك يندفع إشكال أخذ ما هو في ناحية الشرط في ناحية الجزاء، ولا يكون المفهوم سالبة بانتفاء الموضوع، لكن يتوجّه عليه أنّه يكون المفهوم حينئذٍ أنّه إن لم يخبركم الفاسق فلا تتفحّصوا عن الواقع، وهذا -أعني عدم إخبار الفاسق- شامل لإخبار العادل، ولعدم الإخبار من أحد أصلاً، بل كان في البين مجرّد احتمال أو قيام أمارة أو أصل ونحو ذلك.

وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به، فإنّ لازمة هو حجّيّة كلّ ما هو ليس بإخبار الفاسق، فلا بُدّ في دفع هذا الإشكال من الالتزام بما أفاده قدس سره من أنّ الشرط ليس هو نفس إخبار الفاسق، بل إنّ الشرط هو كون المخبر فاسقاً، ولو من جهة القاعدة البيانيّة القائلة بأنّ النفي والإثبات راجعان إلى القيود الأخيرة.

لكن هذا إنّما يتمّ فيما لو كان في البين قيد ومقيّد، بأن يكون الوصف معتمداً على الموصوف، دون الوصف المجرّد؛ إذ ليس حينئذٍ في البين قيد كي يكون هو مركز الشرطيّة، ويكون ذات المقيّد محفوظاً في كلّ من حالتي وجود الشرط -الذي هو القيد- وحالة عدمه.

ويمكن دفع الإشكال بأن يُقال: إنّ وجوب التبيّن والفحص عن الواقع ليس بمعلول للشرط الذي هو إخبار الفاسق، بل هو جارٍ على مقتضى القاعدة من لزوم الفحص عن الواقعيّات في مقام العمل، سيّما في مثل مورد الآية من كونه من قبيل الدماء، وحينئذٍ فيكون الوجوب المذكور كناية عن عدم حجّيّة إخبار الفاسق، فكأنّ حاصل الآية الشريفة هو أنّه إن أخبرك الفاسق فلا تعتني بخبره؛ لأنّه ليس بحجّة، بل لا بُدّ من التبيّن والتفحّص عن الواقع، ويكون ذلك عبارة أُخرى عن الحكم على خبر الفاسق بأنّه ليس بحجّة، غايته أنّه أبرز هذه القضيّة

١. يُنظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: ٩/٢١٩.

الحمليّة بقضيّة شرطيّة؛ لما حقّق في محلّه من رجوع القضايا الحمليّة الأحكاميّة إلى القضيّة الحقيقيّة التي يكون شرطها هو الموضوع وجزاؤها هو المحمول، فلا يكون من قبيل القضايا الشرطيّة ذات المفهوم.

نعم، يكون المفهوم مفهوم الوصف، وهو -أعني مفهوم الوصف- وإن حقّق في محلّه المنع عنه خصوصاً فيما لم يكن معتمداً على الموصوف مثل قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا﴾[1] إلّا أنّ الإنصاف أنّ بعض القضايا لا ينكر استفادة المفهوم منها، وذلك إنصافيّ لا يدخله الحصر والانضباط.

لكنّه فيما نحن فيه لا يخلو من ضعف على وجهٍ لا تركن النفس إلى الحكم بهذا المطلب الكلّيّ الذي يبتني عليه أساس الفقه -أعني حجّيّة خبر الواحد- استناداً إلى دلالة الآية الشريفة بطريق مفهوم الوصف، سيّما إذا قلنا باختصاص النبأ في الآية الشريفة بما يكون أثره هو القتل والنهب الذي عبّر تعالى عنه بالإصابة الذي أمر الله تعالى فيه أمراً باتّاً بالتفحّص والتبيّن، فلا يكون وزان هذه الآية الشريفة إلّا وزان آية سورة النساء -أعني قوله تعالى: ﴿إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ فَتَبَيَّنُواْ﴾[2]- وفي قراءة عاصم[3] بـ«الثاء» و«التاء»، فكأنّ الفحص والتثبّت في أمثال هذه المقامات مطلوب للشارع على وجه لا يرضى بالإقدام عليه استناداً إلى الأمارات الجارية بين العقلاء حتّى خبر الواحد العادل؛ إذ ليس الاعتماد على خبر الوليد من الصحابة، بل منه ﷺ كان خارجاً عن الطريقة العقلائيّة، بل كان ذلك الاعتماد مطابقاً للطريقة العقلائيّة، لا من جهة أنّ العقلاء يعتمدون على خبر الفاسق مع فرض علمهم بأنّه لا يتحرّز عن الكذب، بل من جهة أنّهم كانوا يثقون بأنّه لا يجبر أحد على تعمّد الكذب عليهم خوفاً من العقاب والنكال.

والحاصل: إنّه بناءً على هذا الاحتمال -أعني احتمال كون النبأ- في الآية

---

١. سورة المائدة، الآية: ٣٨.

٢. سورة النساء، الآية: ٩٤.

٣. يُنظر: السبعة في القراءات: ٢٣٦، و الكشف عن وجوه القراءات: ١/ ٣٩٤.

الشريفة مختصّاً بما يكون أثره القتل والنهب لا ينبغي الريب في سقوط مفهومها عن الحجّيّة.

إمّا لما ذكرناه من استفادة اعتبار الفحص، وتحصيل العلم من الأمر بالتثبّت والتبيّن على وجه يستفاد من ذلك، إلّا أنّ الشارع لا يرضى في مثل ذلك بالاعتماد على الأمارات غير المفيدة للعلم حتّى خبر العادل، لكنّ اللازم على ذلك عدم الركون إلى البيّنة في ذلك.

وإمّا لما نعلمه في الخارج من عدم حجّيّة خبر العادل في المورد، لكونه من الموضوعات الخارجيّة التي لا يكون خبر العادل حجّة فيها، خصوصاً ما هو محلّ الكلام ممّا يكون أثره القتل والنهب، -أعني الارتداد-.

ولا يخفى أنّ هذا الاحتمال -أعني اختصاص النبأ في الآية الشريفة بما يكون أثره القتل والنهب- غير بعيد، بل ينبغي الجزم به، ولأجل ذلك فسّره في المجمع بقوله: «أي: بخبر عظيم الشأن»[1]، وبذلك صرّح في التبيان[2].

وتوضيحه يتوقّف على تمهيد مقدّمة، وهي أنّ تعليل الحكم بعلّة كما يوجب تعميمه إذا كانت العلّة عامّة كذلك يُوجب تخصيصه لو كانت العلّة خاصّة، فلو قال: «لا تأكل الرمّان لأنّه حامض»، فكما أنّا نسري هذا الحكم إلى مطلق الحامض ولو كان غير الرمّان، فكذلك نحكم باختصاص ذلك الحكم بخصوص ما كان من الرمّان حامضاً، بحيث إنّه لا يشمل الرمّان الحلو.

وحينئذٍ نقول: لو قال القائل: إنّ حدّثك الفاسق، فلا تقبل حديثه وتفحّص عن الواقع مخافة أن تخرج إلى خارج البلد، ولا تجد شيئاً، فعلى الظاهر أنّه لا ينبغي الريب في أنّ هذا الحكم -وهو عدم قبول الحديث المذكور- يكون مختصّاً بما إذا كان الحديث متعلّقاً بشيء خارج البلد، لما ذكرناه من أنّ خصوصية علّة الحكم تُوجب خصوصيّة المعلول الذي هو الحكم.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ المفسّرين أعربوا قوله تعالى: ﴿بِجَهَالَةٍ﴾ أنّه في

١. مجمع البيان في تفسير القرآن: ٢٢/٩.

٢. يُنظر: التبيان في تفسير القرآن: ٣٤٣/٩.

موضع نصب على الحالية كما في الجلالين[١] والكشّاف[٢] ومجمع البيان، وفسّروا الجهالة بعدم العلم، وحينئذٍ فلا يكون قوله تعالى: ﴿بِجَهَالَةٍ﴾ متعلّقاً بقوله تعالى: ﴿تُصِيبُوا﴾، بل يكون المتعلّق بقوله تعالى: ﴿تُصِيبُوا﴾ هو الأنفس والأموال، كما في مجمع البيان، فإنّه فسّر قوله تعالى: ﴿تُصِيبُوا﴾ بقوله ﷺ: أي حذراً من أن تصيبوا قوماً في أنفسهم وأموالهم بغير علم بحالهم وما هم عليه من الطاعة والإسلام[٣]، انتهى.

وبناءً عليه، فيكون حاصل الآية الشريفة هو أنّه إذا جاءكم فاسق بنبأ فلا تأخذوا بخبره وتثبّتوا وتبيّنوا وتفحّصوا عن الواقع مخافة أن تصيبوا قوماً بالقتل والنهب.

وبناءً على ما ذكرناه من أنّ اختصاص العلّة يُوجب اختصاص المعلول، لا محيص من الالتزام بأنّ النبأ المنهيّ عن الأخذ به هو النبأ الذي يكون أثره هو القتل والنهب، ولا ريب في عدم حجّيّة خبر العادل في مثل ذلك، إمّا لما ذكرناه من استفادة اعتبار العلم من الآية الشريفة، وإمّا لأنّ عدم حجّيّة خبر العادل في مثل ذلك أمر مفروغ عنه من الخارج، وحينئذٍ فلو سلّمنا أنّ للآية مفهوماً لكان اللازم علينا طرحه.

وحاصل الأمر: أنّه بعد ثبوت اختصاص النبأ بهذا القسم المذكور لا بُدّ لنا من تعميم الحكم في الآية بعدم القبول إلى كلّ من خبري الفاسق والعادل، ولا يكون ذكر الفاسق حينئذٍ في الآية الشريفة إلّا لمحض التنبيه على المورد، وهو أنّ ذلك المخبر لكم في هذه الواقعة كان فاسقاً، وبناءً عليه لا يكون التعميم محتاجاً إلى عموم العلّة كي يتكلّم في أنّه حاكم على المفهوم أو أنّ المفهوم حاكم عليه، بل إنّ خصوص العلّة يكون هو الموجب لتعميم الحكم لخبر العادل، كما أنّه بناءً على ذلك لا يكون خروج مورد الآية الذي هو الارتداد من قبيل الخروج عن العموم، بل يكون الحكم المذكور مختصّاً بالمورد المذكور الذي هو الارتداد.

---

١. يُنظر: تفسير الجلالين: ٦٨٣.

٢. يُنظر: الكشّاف: ٥٦٠/٣.

٣. يُنظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: ٢٢٠/٩، وما بعدها.

الإشكال الثاني للشيخ الأنصاريّ:

وأمّا[١] الإشكال الثاني، فقد أطال الشيخ ﷺ[٢] فيه الكلام نقضاً وإبراماً، ولا يمكن الجواب عنه بأنّ المفهوم أخصّ من عموم التعليل؛ لأنّ ذلك في العامّ والمفهوم المنفصلين، أمّا المتّصلان فلا؛ لأنّ العامّ إن لم يكن قرينة على سقوط المفهوم، فلا أقلّ من كون كلّ منهما صالحاً للقرينة على التصرّف في الآخر، وعلى أيّ حال، فيسقط القضيّة الشرطيّة عن الظهور في المفهوم.

نعم، يمكن الجواب عنه بأنّ المراد من الجهالة ليس عبارة عن عدم العلم، ليكون التعليل بأمر تعبّديّ أعمّ من المفهوم، كما أنّه ليس المراد بها السفاهة؛ لبعد استعمالها في هذا المعنى مع عدم مناسبته للمورد من إقدام جملة من الصحابة على التهيؤ إلى الخروج لمحاربة بني المصطلق[٣]، بل المراد بها الاعتماد على ما لا ينبغي الاعتماد عليه من خبر الفاسق، فيكون التعليل تعليلاً بأمر عقلائيّ كالمعنى الثاني، إلّا أنّه يخالفه في عدم منافاته للمورد؛ لكون المعنى الثاني من قبيل الأمور العقلائيّة الواضحة التي لا يصدر خلافها من العقلاء، بخلاف المعنى الثالث، فإنّه وإن كان تعليلاً بأمر عقلائيّ، إلّا أنّه ليس من الوضوح، بحيث يُعَدُّ مخالفه سفيهاً، بل يحتاج إلى إعمال نظر في الجملة.

ولكنّه مع ذلك لا يخرج عن كونه تعليلاً بأمر عقلائيّ، وهو عدم الاعتماد على ما لا ينبغي الاعتماد عليه، وحينئذٍ فخبر الفاسق ممّا لا ينبغي الاعتماد عليه، بخلاف خبر العادل، وتكون العلّة مساوية مع المفهوم، لا أعمّ منه.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٤ شوّال، ١٣٤٨هـ).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ١/٢٥٧، وما بعدها.

٣. يُنظر: التبيان في تفسير القرآن: ٩/٣٤٣.

ومن[1] **ذلك يتّضح لك** ما فيما أفاده الشيخ ﷺ من الاستدلال على كون المراد بالجهالة عدم العلم بكونه مناسباً للمورد من إقدام الصحابة على الأخذ بقول الوليد، ومعه لا يمكن حمل الجهالة على عدم العلم؛ إذ قد اتّضح لك أنّ هذا إنّما يتمّ في قبالة الجهالة بمعنى السفاهة، أمّا بمعنى فعل ما لا ينبغي فعله فلا يكون منافياً للمورد.

وحينئذٍ فيكون التعليل بأمر عقلائيّ، غايته أنّه يتوقّف على إعمال نظر، لا أنّه من الوضوح والبداهة على وجه يكون مخالفه سفيهاً، بل يمكن أن يُقال: إنّ جماعة الصحابة كانوا غير مطّلعين على حال الوليد، وأنّهم كانوا يتخيّلون أنّهم[2] منهم، ولأجل ذلك اعتمدوا على قوله فنبّههم الله تبارك وتعالى على فسقه، وأنّه لا يصحّ الاعتماد على نقله مخافة الوقوع فيما لا ينبغي الوقوع فيه مخافة إصابة القوم بجهالة والوقوع في الندم بعد ذلك.

ثمّ إنّه لو سلّم كون المراد من الجهالة مطلق عدم العلم، وأنّه تعليل بأمر تعبّديّ، فلا وجه لدعوى التعارض بينه وبين المفهوم، حيث إنّ التعارض إنّما يتمّ لو لم يكن المفهوم حاكماً على العموم المذكور، وقد عرفت فيما تقدّم حكومة ما دلّ على حجّيّة الظنّ على العمومات الدالّة على عدم اعتباره.

لا يُقال: إنّ الحكومة فرع تماميّة الظهور في الدليل الحاكم، وذلك إنّما يتمّ فيما لو كانا منفصلين، دون ما لو كانا متّصلين كما فيما نحن فيه.

لأنّا نقول: إنّ التعارض فرع تحقّق التنافي بين المدلولين، ومع فرض كون

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس الثلاثاء: (٢٤ شوّال، ١٣٤٨هـ) من جهة فواتح المرحوم الشيخ شعبان أحد العلماء الرشتيّين، واستمرّ التعطيل في الأسبوع الذي بعد ذلك، وكان الشروع ليلة السبت: ٥ ذي القعدة، ١٣٤٨هـ».

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (أنّه).

أحد المدلولين حاكماً على الآخر، لا يقع بين المدلولين تنافٍ كي يكون موجباً للتعارض الموجب لسقوط الحاكم بالمعارضة، فتأمّل.

وحاصل[1] ما أفاده الشيخ ﷺ من الإيراد الثاني على الاستدلال بالآية الشريفة أنّ مرجع التعليل المذكور في ذيلها إلى التعليل بأمر تعبّديّ، وهو عدم جواز الإقدام مع عدم العلم الموجب للوقوع في الندم وإصابة القوم بالجهالة.

وهذا التعليل مقدّم على المفهوم وإن فرض كونه أخصّ منه مطلقاً، بل لو كان التعليل المذكور بدليل منفصل لكان مقدّماً على هذا المفهوم، لإبائه عن على التخصيص.

وهذا كلّه مبنيٌّ على كون المراد من الجهالة عدم العلم، ليكون التعليل بأمر تعبّديّ، وذلك -أعني كون المراد من الجهالة هو عدم العلم- مبنيٌّ على أنّ إرادة السفاهة منها غير مناسب للمورد من إقدام الصحابة على الأخذ بما نقله الوليد.

والجواب عن ذلك:

أوّلاً: أنّ المستفاد من النهي عن الأخذ بقول الفاسق، والأمر بوجوب التبيّن عنه بضميمة تحقّق إخبار الوليد أنّ الغرض بيان كونه فاسقاً لا ينبغي الأخذ بقوله، ولا الاعتماد على نقله.

وحينئذٍ فلا مانع من كون المراد من الجهالة السفاهة، فإنّ ما صدر منهم من الأخذ بقوله كان عن تخيّل كونه غير فاسق.

وثانياً: أنّ الأمر لا ينحصر بين كون المراد من الجهالة عدم العلم أو كون المراد السفاهة، بل يمكن -كما هو غير بعيد- أن يكون المراد فعل ما لا ينبغي

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث. الأحد: (٦ ذي القعدة، ١٣٤٨هـ).

فعله للعاقل وإن كان بعد النظر والتأمّل، فيخرج عن كونه مخالفه سفيهاً؛ كي لا يكون مناسباً للمورد.

ثالثاً: أنّه لو سلّم كون المراد من الجهالة عدم العلم، فلا وجه لما أفيد من تقدّم التعليل به على المفهوم أو جعله معارضاً له؛ لما عرفت من أنّ ذلك فرع التنافي بين المدلولين، وقد عرفت عدم التنافي بينهما بما عرفت[1] من الحكومة*.

---

* **قلتُ**[2]: لم أتوفّق لمعرفة الفرق بين السفاهة وفعل ما لا ينبغي فعله للعاقل، وأيضاً لم أعثر فيما حضرني من كتب اللغة والتفسير على كون السفاهة أو فعل ما لا ينبغي من معاني الجهل أو الجهالة.

نعم، قال في المصباح: «وجهل على غيره: سفه وأخطأ»[3]، وقال في أقرب الموارد: «وجهل عليه: تسافه، كذا في الأساس[4]»[5].

ولا يخفى أنّ هذا المعنى -أعني كون الجهل بمعنى السفه، كما في المصباح أو التسافه كما نقله الأقرب عن الأساس- لا ينطبق على ما نحن فيه؛ لأنّ ذلك في الجهل المتعدّي بلفظ (على)، مضافاً إلى أنّ صاحب القاموس لم يفسّره بالسفه ولا بالتسافه، بل فسّره بالتجاهل، فقال: «وعليه أظهر الجهل كتجاهل»[6].

وعلى أيّ حال، فلو سلّمنا أنّ الجهل أو الجهالة يأتي بمعنى السفه أو فعل ما لا ينبغي، فلا ينبغي لنا أن نطبّقه على المورد.

أمّا أوّلاً: فلمنافاته لإعراب الجار والمجرور بالنصب على الحاليّة؛ إذ لو كان بمعنى السفاهة وفعل ما لا ينبغي يكون متعلّقاً بقوله تعالى: ﴿**نُصِيبُوا**﴾.

---

١. يُنظر صفحة (٣٩٤) من هذا الجزء.

٢. أرجع المقرّر ﷺ هذا المقطع من قوله: «قلتُ» إلى قوله: «فراجع وتأمّل» ملحقًا بمباحث الظنّ السبت: (٢١ ربيع الثاني، ١٣٥٨هـ).

٣. المصباح المنير: ١ - ١١٣/٢، مادة (جَهِلْتُ).

٤. يُنظر: أساس البلاغة: ٦٧ مادة (ج ه ل).

٥. أقرب الموارد: ١٤٦/١، مادة (جَهِلَهُ).

٦. القاموس المحيط: ٣٥٣/٣، مادة (جَهِلَهُ).

وأمّا ثانياً، فلأنّ المقدّم في المسألة هو النبيّ ﷺ، فراجع التفاسير المتضمّنة لشرح القصّة من غضبه حتّى أنّه ﷺ على ما رواه في الكشّاف[١] لمّا حضروا عنده وكذّبوا الوليد قال لهم: لتنتهنّ أو لأرسل إليكم رجلاً هو عندي كنفسي يقاتل مقاتلتكم ويسبي ذراريكم، ثمّ ضرب بيده على كتف علي عليه السلام، وفي رواية أُخرى: أنّه أرسل إليهم خالد بن الوليد.

اللّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّ ذلك ليس من الإقدام على الإيقاع بهم، بل هو من قبيل الفحص عن حالهم.

لكن هذا التوجيه لا يتأتّى في الرواية الأُخرى التي رواها في مجمع البيان في شأن النزول، وهي قصّة مارية و إرساله عليّاً عليه السلام ليقتل ابن عمّها[٢]، فراجع.

توجيه الإقدام في كلمات المفسّرين

وعلى كلّ حال، فقد تعرّض المفسّرون لتوجيه ذلك المقدار من الإقدام بأنّهم (كما في المجمع) لم يتخيّلوا أن يقدم أحد على تعمّد الكذب على النبيّ في مثل هذا الأمر المهمّ، بل يمكن أن يدّعى أنّهم حصل لهم القطع بذلك، وعليه فيكون مفاد الآية هو الإرشاد إلى فساد مبادئ القطع.

ثمّ إنّ الذي يظهر من كلمات المفسّرين[٣] أنّ الوليد لم يتعمّد الكذب، و إنّما تخيّل أنّهم جاءوا لمحاربته، لما في ذهنه من الأضة معهم في الجاهليّة.

وقد يُقال: في توجيه ذلك المقدار من الإقدام بأنّهم لم يكونوا عالمين بفسق الوليد، لكن هذا لا ينفع بناءً على ما شرحناه[٤] من عدم حجّيّة خبر الواحد في هذه الواقعة ولو كان عادلاً.

وعلى أيّ وجه حملنا ذلك المقدار من الإقدام لم يكن مصداقاً للسفاهة، ولا لفعل ما لا ينبغي حتّى الوجه الأخير- أعني عدم علمهم بفسق الوليد- فإنّا لو أغضينا النظر عن ذلك الذي حرّرناه من عدم حجّيّة خبر العادل في مثل الواقعة لم يكن إقدامهم سفيهاً، ولا من قبيل ما لا ينبغي، بل هو أمر عقلائيّ، وكون

---

١. يُنظر: الكشّاف: ٥٥٩/٣.

٢. يُنظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: ٢٢٠/٩.

٣. يُنظر: الكشّاف: ٥٦٠/٣، تفسير أبو السعود: ١١٨/٨، التفسير الكبير: ١٢٢/٢٨.

٤. يُنظر: صفحة (٣٩٠) من هذا الجزء.

المخبر فاسقاً في الواقع مع عدم علمهم بفسقه، بل تخيّلهم عدالته لا يُوجب دخوله في السفاهة ولا فيما لا ينبغي.

فتلخّص لك أنّه ليس المورد من قبيل السفاهة، ولا من قبيل فعل ما لا ينبغي.

نعم، إنّه على جميع هذه التوجيهات من قبيل الأخذ بعدم العلم حتّى على تقدير حصول القطع لهم من أخبار الوليد؛ لأنّ ذلك القطع لا يكون خارجاً عن مصداق عدم العلم.

وقد تكلّمنا في هذا المقام تبعاً للمفسّرين، وإلّا فإنّ مقام النبوّة أعلى وأجلّ من هذه الكلمات حتّى لفظ عدم العلم، لكن كانت في الواقع حكمٌ لم نعلم بها نحن، كسائر الحِكَم في أفعاله وأقواله صلّى الله عليه وآله الجارية على العادة البشريّة.

ثمّ بعد البناء على أنّ المراد بالجهالة عدم العلم يكون الإشكال بعموم التعليل قويّاً، ولا يدفعه ما أفاده ﷺ من حكومة المفهوم على العموم؛ إذ لو تمّ ذلك لصحّ الجواب بالتخصيص، وقد منعه ﷺ.

وبالجملة: إنّ المفهوم ناشئ عن كون الحكم وهو وجوب التبيّن مختصّاً بخبر الفاسق، والعموم يمنع ذلك الاختصاص، فيكون موجباً لسقوط المفهوم وتكون الحكومة بالعكس.

ثمّ إنّه ﷺ قد تعرّض لمطلب لم نذكره نحن، لكن ذكر في التقريرات المطبوعة[1]، وهو الإشكال بخروج مورد الآية، ولكن بناءً على ما حرّرناه من اختصاص الحكم بالمورد، لا موضوع لهذا الإشكال.

أمّا بناءً على ما أفاده ﷺ، فالجواب عنه مشكل، إذ ليس المفهوم دليلاً مستقلّاً في عرض المنطوق كي يمكن الالتزام بتخصيصه وحده دون المنطوق، بل ليس هو إلّا تابعاً للمنطوق وناشئاً عنه، ولا يمكننا التصرّف فيه بدون التصرّف في المنطوق، فراجع وتأمّل.

والحاصل: إنّه لو كان المنطوق والمفهوم كلّ منهما قضيّة على حدة، بحيث

---

١. يُنظر: فوائد الأُصول: ١٧٣/٣.

يمكن أن يكون المورد لأحدهما دون الآخر صحّ ما أفاده ﷺ، لكنَّ الظاهر أنَّ الأمر ليس كذلك، فإنَّ مجموع المنطوق والمفهوم عبارة عن قضيّة واحدة ذات شعبتين إيجابيّة وسلبيّة، كما في الحصر بل ليس المفهوم إلّا الحصر نفسه المستفاد من حصر الجزاء على الشرط، ألا ترى أنَّه لو قال القائل: «إنَّما قام زيد»، أو «ما قام إلّا زيد» لم يكن محصّله إلّا أنَّ القيام صدر من زيد، ولم يصدر من غيره فكما لا يكون ذلك إلّا قضيّة واحدة، فكذلك المفهوم فيما نحن فيه، خصوصاً بعد البناء على ما أفاده ﷺ[1] من وجود القدر الجامع بين منطوق الآية ومفهومها وهو مطلق النبأ، وأنَّ حاصل الآية أنَّ النبأ إن جاء به الفاسق وجب التبيّن، وإن جاء به العادل لم يجب التبيّن، فكانت قضيّة الآية الشريفة عبارة عن قضيّة واحدة حمليّة، ولكنَّ المحمول فيها قضيّتان شرطيّتان، ولا ريب في أنَّ المورد إنَّما يكون مورداً لتلك القضيّة الحمليّة لا لخصوص الجزء الأوّل من جزئي محمولها.

ثمّ إنَّ الذي يظهر من صدر عبارة الشيخ ﷺ[2] أنَّه يريد التخلّص من الإشكال بالالتزام بطريقة التقييد بأن يكون المفهوم، وهو كون خبر العادل حجّة في المورد أيضاً، وهو مورد الارتداد إلّا أنَّه مقيّد بانضمام عدل آخر، وهذا التقييد لا يُوجب خروج المورد.

وقد أورد عليه الأستاذ ﷺ كما نقله عنه في التقريرات المطبوعة في النجف[3] بما حاصله أنَّ محصّل كون الارتداد مورد للمفهوم الذي هو حجّيّة خبر العادل هو كون ذلك الحكم العامّ المستفاد من المفهوم كبرى لصغرى المورد، فلو قيّدناه بالانضمام كان مفاد ذلك الحكم العام هو حجّيّة البيّنة لا مطلق خبر العادل.

وتوضيح ذلك: أنَّه إذا ألفنا الصغرى من المورد، والكبرى من ذلك الحكم العامّ، يكون الشكل هكذا: العادل أخبرنا بالارتداد، وكلّ ما أخبرنا به العادل، فهو حجّة، وتكون النتيجة أنَّ إخبار العادل بالارتداد حجّة، فهذا القيد وهو قيد الانضمام إن أخذناه في الصغرى وقلنا: العادل أخبرنا بالارتداد منضمّاً مع غيره،

١. يُنظر: فوائد الأُصول: ٣/١٧٣.
٢. يُنظر: فوائد الأُصول: ٣/١٧٤.
٣. يُنظر: المصدر نفسه.

ولعلّ الشيخ ﷺ لا يريد التقييد على هذا النحو الذي حرّرناه، بل يريد ما أفاده الأستاذ ﷺ من كون المورد إنّما هو مورد للمنطوق دون المفهوم كما يفهم من بعض عباراته، فراجع وتأمّل.

الإيراد بعدم شمول الآية للإخبار بالواسطة

ثمّ إنّه قد أورد[1] على الاستدلال بالآية الشريفة بإيرادات كثيرة لا فائدة في التعرّض لها لوضوحها، وأهمّ تلك الإيرادات الإيراد على شمولها للإخبار بالواسطة، فإنّه وإن كان مندفعاً، إلّا أنّه لأجل كونه علميّاً لا بأس بالتعرّض له.

مقدّمات لتقرير الإشكال

فنقول بعون الله سبحانه وتعالى: إنّ هذا الإشكال قد يقرّب بتقريبات متعدّدة، وقبل الشروع في بيانها ينبغي أن نذكر مقدّمات لها المدخليّة في منشأ تخيّل ورود تلك الإيرادات.

المقدّمة الأولى: إنّ الحكم فيما نحن فيه -أعني وجوب التصديق- حكم انحلاليّ متعدّد حسب تعدّد موضوعه، لا أنّه حكم واحد وارد على جميع الأخبار.

فهو خلاف المورد؛ لأنّ المورد هو كون المخبر واحداً، و إن أخذناه في الكبرى وقلنا: إنّ كلّ ما أخبرنا به العادل فهو حجّة إذا انضمّ إليه غيره كانت الكلّيّة لحجّيّة البيّنة، لا لخبر الواحد العادل، ولا يصحّ أخذها في النتيجة من دون أن تُؤخذ في إحدى المقدّمتين، وما يتخيّل من أخذه قيداً في انطباق الكبرى على المورد الذي هو الصغرى لا يخفى فساده، فإنّ أخذه في الانطباق من دون أخذه في الصغرى ولا في الكبرى لعلّه محال، ولو أخذنا الصغرى بهذه الصورة وقلنا: إنّ المورد مورد ارتداد، وكلّ ما كان المورد مورد الارتداد، فخبر الواحد العادل فيه حجّة، إن انضمّ إليه غيره لا يكون مفاده إلّا حجّيّة البيّنة في خصوص مورد الارتداد، فتأمّل.

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢٦٢/١.

المقدّمة الثانية: إنَّ جريان الأمارة أو الأصل في مورد لا يتوقّف على كون الجري تمام الموضوع للحكم الشرعيّ، بل يكفي فيه كونه ممّا له الدخل في الموضوع، بحيث له دخل في ترتّب الحكم الشرعيّ إذا كانت باقي الأجزاء محرزة بالوجدان.

المقدّمة الثالثة: إنَّ الحكومة لا تنحصر بالحكومة على الأدلّة الأوّليّة المثبتة للأحكام للموضوعات الواقعيّة، كما في حكومة كلّ من الأمارة والأُصول العمليّة على ما هو مفاد أدلّة الأحكام الواقعيّة، بل تتأتّى الحكومة بالنسبة إلى أدلّة الأحكام الظاهريّة كما في حكومة الأمارات على الأُصول العمليّة.

المقدّمة الرابعة: إنَّ الحكومة يمكن أن تتأتّى في دليل واحد بالنسبة إلى موارده، بحيث يكون هذا الدليل باعتبار تكفّله بالحكم على هذا الموضوع حاكماً على نفسه باعتبار تكفّله لحكم الموضوع الآخر، وذلك مثل «الاستصحاب السببي والمسبّبي».

المقدّمة الخامسة: إنَّ الحكومة كما تكون بواسطة كون الدليل الحاكم رافعاً لموضوع الدليل المحكوم فكذلك تكون بواسطة كون الدليل الحاكم محقّقاً لموضوع الدليل المحكوم.

في تقرير الإشكال

إذا عرفت هذه المقدّمات، فنقول: إنَّ الإشكال المذكور قد يقرّب بتقريبات:

الأوّل: أنّه مع تعدّد الوسائط لا يكون في البين إخبار عن الإمام عليه السلام، بل يكون ما يرويه الشيخ رحمه الله -مثلاً- عن المفيد إخباراً عن المفيد.

ولم يعلم المراد من هذا التقريب، ولعلّ مرجعه إلى دعوى الانصراف من أدلّة الحجّيّة إلى ما يكون خبراً بلا واسطة.

والجواب عنه: إنَّ إخبار كلّ واحدٍ من السلسلة محقّق لإخبار من

بعده حتّى تنهي السلسلة إلى من يخبر عن الإمام ﷺ، وهذه الأخبار كلّها موضوعات، وكلّها أخبار بلا واسطة متعدّدة محكومة بأحكام متعدّدة؛ لما عرفت من كون الحكم المذكور انحلالياً.

التقريب الثاني: أنّه لا أثر لإخبار الوسائط.

والجواب عنه ما عرفت من كفاية كونه جزء المؤثّر ولو بنحو المقدّمة الإعداديّة، لما يترتّب عليه الأثر -أعني نفس قول الإمام ﷺ- المحكي بأخبار منتهى السلسلة.

التقريب الثالث: أنّ موضوع الحكم في كلّ واحدٍ من الوسائط متوقّف على نفس الحكم؛ إذ لا يكون المفيد مخبراً إلّا بواسطة نفس هذا الحكم الجاري في حقّ الشيخ.

والجواب عنه: ما عرفت من تعدّد الأحكام حسب تعدّد الموضوعات، وأنّ جريان الحكم في كلّ واحد من هذه السلسلة يكون مولّداً لموضوع الحكم الآخر الجاري في حقّ من بعده حتّى تنتهي السلسلة إلى من يخبر عنه ﷺ بلا واسطة، وبذلك يندفع الإشكال بالتقريب الرابع -أعني لزوم الدور- من دون حاجة إلى الالتزام بتنقيح المناط أو كون القضيّة طبيعيّة*.

بيان الإشكال من جهات

*__قلتُ__[1]: الذي ينبغي أن يُقال في توضيح هذه الإشكالات هو أنّه لو أخبرنا الشيخ، عن المفيد، عن الصفّار، عن زرارة، عن الإمام ﷺ يجري فيه الإشكال من جهات:

الأولى: دعوى انصراف أدلّة حجّيّة خبر العادل عن هذه الوسائط، ولم يعلم وجه هذه الدعوى، وأمّا ما يُقال في توجيهها من أنّ ظاهر مفهوم الآية الشريفة

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من قوله: «قلتُ» إلى قوله: «دليل الإحراز» ملحقًا بمباحث الظنّ الاثنين: (٢٣ ربيع الثاني، ١٣٥٨هـ).

هو أنّه إذا جاءكم العادل بنبأٍ فصدّقوه، والمفروض أنّ هذه الوسائط لم يتحقّق فيها مجيء العادل بالنبأ لنا.

ففيه: ما لا يخفى؛ لأنّ مثل هذا الظرف لم يكن قيداً معتبراً في حجّيّة خبر العادل، بل إنّ تمام الموضوع هو نفس إخبار العادل، وحكمه هو الحجّيّة أو لزوم التصديق، وهذا الحكم يتبع واقع الإخبار و إن لم يكن إخباراً لنا.

الجهة الثانية: أنّ هذه الوسائط و إن كان كلّ واحدٍ منها مخبراً، وكان لكلّ إخبار منها أثر شرعيّ، وهو الحجّيّة أو لزوم التصديق، إلّا أنّ مجرّد هذا الأثر الشرعيّ لا ينفع في حجّيّة الأمارة ما لم يترتّب عليه أثر عمليّ، والمفروض أنّ الأثر العمليّ لا يترتّب على إخبار هذه الوسائط، و إنّما يترتّب الأثر العمليّ إخبار من يحكي عن نفس الإمام عليه السلام، وهو زرارة في المثال المفروض دون من تأخّر عنه في سلسلة الرواية.

وفيه: أنّه يكفي في صحّة حجّيّة الأمارة ترتّب الأثر العمليّ على مؤدّاها و إن كان بألف واسطة، فيكفي في ترتّب الأثر العمليّ على حجّيّة إخبار الشيخ ومن بعده من الوسائط هو كونه مقدّمة إعداديّة للعمل الحاصل من إخبار الأخير وهو زرارة.

وأمّا باقي الجهات من الإشكال على الوسائط المزبورة، فينبغي أن نقدّم لها مقدّمة وهي أنّه لا ريب في كون كلّ واحد من هذه الإخبارات المتدرجة موضوعاً للحجّيّة أو وجوب التصديق، ولكنّ ذلك الوجوب أو الحجّيّة المجعولة لكلّ واحد من تلك الإخبارات هل هو حكم واحد و إن تعدّدت مصاديق موضوعه، أو أنّ الحكم يتعدّد حسب تعدّد مصاديق الموضوع؟

ولا ريب في أنّ الحقّ والتحقيق هو الوجه الثاني، لكون القضيّة انحلاليّة، ولكن لو قلنا بالوجه الأوّل المفروض الفساد، وأنّه لا يساعد عليه العرف والشرع والعقل، ينفتح لنا أبواب وجهات من الفساد:

الجهة الأولى: أن نقول: إنّ إجراءنا هذا الحكم -وهو صدّق العادل في حقّ المفيد، وكذا من تقدّمه حتّى زرارة- يتوقّف على إحرازكونه -أعني المفيد- مخبراً، و إحرازكون المفيد مخبراً إنّما يكون بواسطة وجوب تصديق الشيخ، والمفروض أنّ وجوب التصديق في حقّ الشيخ هو عين وجوب التصديق في حقّ المفيد،

فيكون هذا الحكم -أعني وجود التصديق في حقّ المفيد- محرزاً لموضوع نفسه، ولا ريب في بطلانه؛ لأنّ الحكم لا يحرز موضوع نفسه.

الجهة الثانية: أنّه موجب للدور؛ لأنّ جريان هذا الحكم في حقّ المفيد يتوقّف على إحراز موضوعه، وهو كون المفيد مخبراً، وذلك -أعني كون المفيد مخبرًا- يتوقّف على جريان هذا الحكم، وهو وجوب التصديق في حقّ الشيخ، والمفروض أن وجوب التصديق في حقّ الشيخ هو عين وجوب التصديق في حقّ المفيد، فيكون الحاصل أنّ إجراء هذا الحكم في حقّ المفيد يتوقّف على نفسه.

لكن سيأتي إن شاء الله تعالى ما يظهر منه عدم تماميّة الدور المذكور حتّى لو قلنا بوحدة الحكم؛ لأنّ جريان الحكم في حقّ المفيد و إن توقّف على كونه مخبراً، إلّا أنّ كونه مخبراً لا يتوقّف على جريان الحكم في حقّ الشيخ.

نعم، إنّ إحراز كونه مخبراً يتوقّف على ذلك لا كونه مخبراً في الواقع، وهاتان الجهتان راجعتان إلى الإشكال في الواسطة بالنسبة إلى من تأخّر عنه، فلا تجريان في حقّ الشيخ.

الجهة الثالثة: أن نقول: إنّ جريان (صدّق العادل) في حقّ الشيخ يتوقّف على أن يكون ما أخبرنا به ذا أثر والمفروض أنّ ما أخبرنا به إنّما هو إخبار المفيد، وأنّ أثره منحصر بهذا الحكم وهو صدّق العادل، والمفروض أنّ (صدّق العادل) في حقّ المفيد هي عين (صدّق العادل) في حقّ الشيخ، فيكون جريان (صدّق العادل) في حقّ الشيخ متوقّفاً على نفسه.

وبتقريب آخر: إنّ جريان (صدّق) في حقّ الشيخ عبارة أُخرى عن الحكم بوجوب ترتيب الأثر الشرعيّ المجعول لما أخبرنا به، فكان أثر ما أخبرنا به الشيخ موضوعاً للحكم في حقّه، والمفروض أنّ ما أخبرنا به -وهو إخبار المفيد- لا أثر له إلّا نفس هذا الحكم، وهو (صدّق) الذي هو بمعنى رتّب الأثر، وحيث إنّ (صدّق) في ناحية المفيد هي عين (صدّق) في ناحية الشيخ ينتهي الأمر بالآخرة إلى أنّ موضوع الحكم في حقّ الشيخ -وهو الأثر الشرعيّ- يكون عين الحكم، فكان الحكم عين موضوعه.

الجهة الرابعة: أن نقول: إنَّ جريان (صدّق العادل) في حقّ الشيخ يكون موجباً لتحقّق كون المفيد مخبراً، الذي هو موضوع وجوب تصديق المفيد، فكان (صدّق) في حقّ الشيخ حاكماً على (صدّق) في حق المفيد، لكون الأوّل موجباً لتحقّق موضوع الثاني، نظير حكومة الأمارة القائمة على موت زيد بالنسبة إلى أدلّة قسمة مواريث الميّت، و إن شئت قلت: إنّه نظير حكومة «**الطواف بالبيت صلاة**» بالنسبة إلى أدلّة الصلاة.

وبعبارة أوضح يكون (صدّق) في حقّ الشيخ محقّقاً لموضوع (صدّق) في حقّ المفيد، فيكون (صدّق الشيخ) حاكماً على (صدّق المفيد)، وحيث إنَّ المفروض هو وحدة التصديق في المقامين يكون المتحصّل أنّ الحكم الواحد حاكم على نفسه، وكلّ هذه الإشكالات الأربعة إنّما تأتّت من ذلك المبنى الفاسد، وهو وحدة الحكم وعدم الانحلاليّة، أمّا بعد البناء على ما هو الحقّ والتحقيق من تعدّد الحكم حسب تعدّد مصاديق موضوعه، فلا يتوجّه شيء من الإشكالات المزبورة، فراجعها وتأمّل.

وأمّا ما أفيد في التقريرات المطبوعة في النجف من الجواب عن الجهة الثالثة من الإشكال التي هي بتحريره رابع الإشكالات، بأنّ الإشكال المزبور «إنّما يتوجّه بناءً على أن يكون المجعول في باب الأمارات منشأ انتزاع الحجّيّة، أمّا بناءً على ما هو المختار من أنّ المجعول في باب الطرق والأمارات نفس الكاشفيّة والوسطيّة في الإثبات، فلا إشكال حتّى نحتاج إلى التفصّي عنه، فإنّه لا يلزم شيء ممّا ذكر؛ لأنّ المجعول في جميع السلسلة هو الطريقيّة إلى ما تؤدّي إليه أيّ شيء كان...»[1] إلخ.

فلم اتوفّق لفهمه، حيث إنّ الظاهر أنّه لا فرق في توجّه الإشكال المزبور بين كون المجعول هو الحجّيّة أو كون المجعول هو الإحكام التكليفيّة؛ فإنّ انطباق دليل الحجّيّة على إخبار الشيخ يتوقّف على ترتّب الأثر على ما أخبرنا به، والمفروض: أنّه لا أثر لما أخبرنا به -وهو إخبار المفيد- إلّا الحجّيّة، فإذا فرضنا أنّ

١. **فوائد الأُصول**: ١٨٠/٣، وما بعدها.

الحجّيّة المجعولة لإخبار المفيد هي عين الحجّيّة المجعولة لإخبار الشيخ جاء الإشكال الرابع بحذافيره.

وأمّا ما يظهر منه في آخر الكلام، وممّا حرّرناه[1] نحن أيضاً من أنّه يكفي في ترتّب الأثر على حجّيّة إخبار الشيخ هو الانتهاء إلى العمل بقول الإمام ﷺ وإن كان ذلك بتلك الوسائط.

ففيه ما لا يخفى، فإنّ ذلك الأثر العمليّ الذي هو العمل بقول الإمام ﷺ ليس أثراً ابتدائيّاً لإخبار الشيخ، ولا لحجّيّة إخباره، وإنّما يكون أثراً له بالواسطة، حيث إنّ أثر الأثر أثر، وحينئذٍ فلا بُدّ لنا أوّلاً أن نصحّح أنّ حجّيّة إخبار المفيد تكون أثراً لحجّيّة إخبار الشيخ، وهكذا إلى أن تتمّ الوسائط، وينتهي الأثر إلى العمل بقول الإمام ﷺ، والمفروض أنّه يستحيل أن يكون حجّيّة إخبار المفيد أثر لحجّيّة إخبار الشيخ، فلا محيص حينئذٍ من الركون إلى ذلك الأمر المحقّق الذي هو تعدّد الأحكام بتعدّد مصاديق موضوعها، فلا يكون بأس بكون حجّيّة إخبار المفيد أثراً لحجّيّة إخبار الشيخ؛ لأنّ الثانية غير الأولى.

ولكن بقي في المقام إشكالان آخران لا يندفعان بما ذكرناه من انحلال القضيّة وتعدّد الأحكام حسب تعدّد موضوعاتها:

الإشكال الأوّل: أن نقول: إنّه قد اتّضح ممّا تقدّم أنّ جريان الحجّيّة أو صدق العادل في حقّ الشيخ يكون موجباً لتحقّق إخبار المفيد، وبعد تحقّق إخبار المفيد يجري فيه الحجّيّة ووجوب التصديق، وهذا الحكم في حقّ المفيد وإن كان هو غير الحكم في حقّ الشيخ، إلّا أنّه مترتّب عليه وواقع في طوله، حيث إنّ الحكم إنّما يترتّب على موضوعه المفروض ترتيبه وطوليّته بالنسبة إلى الحكم في حقّ الشيخ، والظاهر أنّه لا يمكن الجمع بينهما في عبارة واحدة، فإنّ العناوين الكلّيّة وإن أمكن أن تكون شاملة للأفراد الطوليّة مثل عنوان السبب والعلّة، فإنّه شامل للأسباب والعلل المترتّبة التي يكون الأوّل منها سبباً وعلّة للثاني، والثاني يكون سبباً وعلّة للثالث، وهكذا إلّا أنّ المطلب فيما نحن فيه ليس من هذا القبيل، فإنّ الحكم وإن تعدّد حسب تعدّد مصاديق موضوعه، إلّا أنّ مجموع

---

١. يُنظر: صفحة (٤٠١ و٤٠٣) من هذا الجزء.

تلك الأحكام لا تكون منشأةً إلّا بإنشاء واحد، ولا يُعقل إيجاد الأحكام الطوليّة التي يكون كلّ واحد منها مولّداً لموضوع ما بعده بإنشاء واحد.

والجواب عن هذا الإشكال هو أن يُقال: إنّه مبنيٌّ على الخلط بين مقام الإثبات ومقام الثبوت، فإنّ حجّيّة الأخبار في كلّ واحد من هذه الوسائط تكون في مقام الثبوت تابعة لواقعها، وليست حجّيّة المتأخّر معلولة لحجّيّة المتقدّم، لأنّ كون المفيد مخبراً في الواقع، وفي مقام الثبوت لا يتوقّف على حجّيّة إخبار الشيخ.

نعم، إنّ إثبات كون المفيد مخبراً يتوقّف على جريان الحجّيّة في حقّ الشيخ، ولا ريب أنّ الحاكم في مقام جعل الحجّيّة إنّما يجعلها لواقع المنجزين لا للإخبار التعبّديّ الثابت بحجّيّة إخبار من تأخّر عنه.

ومن ذلك يتّضح لك الجواب عن **الإشكال الثاني** وهو إشكال الدور، فإنّ تقريب الدور هو أن يُقال: إنّ جريان الحجّيّة في حقّ إخبار المفيد يتوقّف على كونه مخبراً، وكونه مخبراً يتوقّف على جريان الحجّيّة في حقّ الشيخ، وجريان الحجّيّة في حقّ الشيخ يتوقّف على ترتّب الأثر على ما أخبرنا به، وهو إخبار المفيد، والمفروض أنّ أثر إخبار المفيد هو الحجّيّة، فتكون النتيجة أنّ الحجّيّة في حقّ المفيد متوقّفة على نفسها.

والجواب عن هذا الدور واضح ممّا تقدّم في دفع الإشكال الأوّل، فإنّ جريان الحجّيّة في حقّ المفيد، وإن توقّف على كونه مخبراً، إلّا أنّ كونه مخبراً في الواقع لا يتوقّف على جريان الحجّيّة في حقّ الشيخ.

نعم، إحراز كون المفيد مخبراً يتوقّف على الحجّيّة في حقّ الشيخ لكن حجّيّة إخبار المفيد إنّما تتوقّف على كونه مخبراً في الواقع، لا على إحراز كونه مخبراً.

ومن ذلك يتّضح لك الجواب عن إشكال آخر في المقام، بأن يُقال: أنّ إحراز كون المفيد مخبراً يتوقّف على حجّيّة إخبار الشيخ، وحجّيّة إخبار الشيخ يتوقّف على حجّيّة إخبار المفيد، فكان إحراز كون المفيد مخبراً متوقّفاً على حكمه الذي هو حجّيّته، وقد تقدّم أنّه محال فيما تقدّم[1] من الجهات السابقة.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٠٤) من هذا الجزء.

التقريب[1] **الخامس**: إنّ الحكم في كلّ واحد من هذه الوسائط الذي هو عبارة عن صدق العادل يتوقّف على كون ما يخبر به ذا أثر، وليس ذلك الأثر إلّا عبارة عن نفس الحكم المذكور.

وبعبارة أُخرى: يكون (صدق العادل) عبارة عن لزوم ترتيب الأثر على ما أخبر به وليس الأثر المذكور إلّا عبارة عن نفس هذا الحكم، فيكون الحكم عين موضوعه.

والجواب عنه: إنّ الأثر ليس منحصراً بما ذكر من نفس وجوب التصديق، بل الأثر هو ما يتكفّله ما ينقله من هو منتهى السلسلة عنه عليه السلام من الحكم الواقعي، وبواسطة ما تقدّم من كون الحكم منحلّاً إلى أحكام متعدّدة، يكون كلّ واحد منها منقّحاً لموضوع الحكم المذكور فيما يليه، ويكون كلّ واحد من هؤلاء الوسائط ناقلاً لقوله عليه السلام عمّن بعده، حتّى تنتهي النوبة إلى من ينقله عنه بلا واسطة، فيجب في كلّ واحد من هؤلاء الوسائط ترتيب الأثر على نقله.

ومن ذلك يتّضح لك أنّه لو قلنا بأنّ الأثر الذي يجب ترتيبه في هذه الوسائط هو نفس وجوب التصديق لم يكن الحكم عين موضوعه؛ لما عرفت[2] من أنّ الانحلاليّة موجبة لأحكام متعدّدة طوليّة، ولا ضير في كون كلّ واحد من تلك الأحكام بمنزلة الموضوع للحكم فيما قبله.

وفيه ما لا يخفى، فإنّ ما تقدّم من المحاليّة إنّما هو كون الحكم محرزاً لموضوع نفسه، وأمّا أنّ إحراز الموضوع يتوقّف على حكمه الواقعيّ، فهذا ليس بمحال، بل إنّ جميع الموارد التي يحرز بها موضوع الحكم سواء كان ذلك بأمارة أو أصل إحرازيّ يكون إحراز موضوع ذلك الحكم متوقّفاً فيها على الحكم؛ لأنّه إذا لم يكن الموضوع ذا حكم واقعيّ لا يجري فيه دليل الإحراز.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث، الاثنين: (٧ ذي القعدة، ١٣٤٨هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٤٠٣) من هذا الجزء.

التقريب السادس: إنّ مرجع كون كلّ حكم منقّحاً لموضوع الحكم الذي بعده إلى كون الحكم السابق حاكماً على الحكم اللاحق، لكونه محقّقاً لموضوعه؛ لما عرفت من أنّ الحاكم إمّا أن يكون رافعاً لموضوع المحكوم أو يكون محقّقاً لموضوعه، ومن الواضح أنّه لا يُعقل في الدليل الواحد أن يكون حاكماً على نفسه، وإنّما يمكن الحكومة في الدليلين المتعدّدين دون الواحد.

والجواب عنه: إنّ الحكومة لها ثلاث مراتب:

الأولى: أن يكون أحد الدليلين مسوقاً لتفسير الدليل الآخر، بأن يقول: إنّ مرادي من اللفظ الفلانيّ من الدليل الفلانيّ المعنى الفلانيّ.

المرتبة الثانية: أن يكون لأحد الدليلين نظر وشرح للدليل الآخر، بحيث يكون بدلالته اللفظيّة متعرّضاً لرفع موضوعه، مثل «لا شكّ لكثير الشكّ» بالنسبة إلى أدلّة أحكام الشكوك، ومرجع الحكومة في كلّ من هذين إلى الدلالة اللفظيّة، فإنّ الدليل الحاكم إنّما يكون حاكماً في هذين[1] المرتبتين بدلالته اللفظيّة، وفي كلّ من هاتين المرتبتين لا يُعقل اتّحاد دليل الحاكم والمحكوم، بل لا بُدَّ فيهما من كون الدليل الحاكم غير الدليل المحكوم.

المرتبة الثالثة: أن يكون الحكم الذي يتكفّله الحاكم رافعاً أو محقّقاً لموضوع المحكوم، وفي هذه المرتبة لا تكون حكومة الحاكم بدلالته اللفظيّة، بل تكون حكومته بما يتكفّله من الحكم، ولأجل ذلك لا يلزم فيها كون الدليل الحاكم غير الدليل المحكوم، بل كما تجري في ذلك فكذلك تجري مع وحدة الدليل إذا كان متكفّلاً لحكم انحلاليّ، وكان الحكم في مورد حاكماً على الحكم في المورد الآخر، كما في حكومة الاستصحاب السببيّ على المسبّبيّ،

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (هاتين).

فإنّه مع فرض كون دليل الاستصحاب واحداً، وهو لا تنقض اليقين بالشك[١]، يكون ما تكفّله من الحكم بعدم النقض في مورد السبب حاكماً على ذلك الحكم -أعني عدم النقض في مورد المسبّب- وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ دليل التصديق وإن كان واحداً، إلّا أنّ ما يتكفّله من الحكم الانحلاليّ في صدر السلسلة يكون حاكماً على الحكم في وسطها.

غاية الأمر أنّ الحكومة في الاستصحاب السببيّ والمسبّبيّ تكون برفع الحكم الحاكم موضوع الحكم المحكوم، وفي ما نحن فيه تكون بكون الحاكم محقّقاً لموضوع الحكم المحكوم.

التمسّك بآية النفر لإثبات حجّيّة خبر الواحد

ومن[٢] **الآيات** التي استدلّوا بها على حجّيّة خبر الواحد آية النفر في أواخر سورة التوبة[٣].

توقّف الاستدلال بآية النفر على مقدّمات

وتقريب الاستدلال بها يتوقّف على مقدّمات:

الأولى: إنّ هذا الحكم -أعني الإنذار والحذر انحلاليّ- بمعنى أنّه يلزم على كلّ من تفقّه أن ينذر كلّ واحد من قومه، لعلّه يحذر بذلك الإنذار، ومن ذلك يظهر شمول الآية الشريفة لخبر الواحد.

المقدّمة الثانية: إنّ التفقّه عبارة عن تعلّم أحكام الدين، وهو كما يتأتّى في حقّ المجتهد بإعمال قواعد السند والأُصول الجهتيّة وأصالة الظهور،

---

١. قوله: (بالشك) من نسخة (ب).

٢. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس في هذه المدّة من جهة انحراف مزاجه الشريف، وخروجه إلى الكوفة، واستمرّ التعطيل إلى زيارة عرفة والغدير، وكان الشروع ليلة الأحد: (١٩)، ولم أتوفّق للكتابة في هذه الليلة، ولا في ليلة الاثنين: (٢٠ ذي الحجة ١٣٤٨)، وكان الشروع الثلاثاء: (٢١ والأربعاء: ٢٢ ذي الحجّة، ١٣٤٨هـ)».

٣. ﴿وَما كانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، سورة التوبة، الآية: ١٢٢.

فكذلك يتأتّى من الراوي؛ إذ لا يحتاج إلى إعمال قواعد صحّة السند، لكونه بالنسبة إليه قطعيّاً، وإنّما يحتاج إلى إعمال الأُصول الجهتيّة وأصالة الظهور، وأمرهما سهل بالنسبة إلى أهل اللسان، خصوصاً بالنسبة إلى الصدر الأوّل، وبذلك يتمّ دلالة الآية الشريفة على حجّيّة خبر الواحد، وعلى حجّيّة فتوى المجتهد[1].

المقدّمة الثالثة: إنّ الإنذار تارةً يكون بالعقاب ابتداءً، وذلك شأن الوعّاظ وعلماء الأخلاق، وأخرى يكون إنذاراً بالعقاب بالواسطة، وذلك ببيان الحكم الواقعيّ المستتبع للعقاب على مخالفته والثواب على موافقته، وهو شأن المجتهدين والرواة، والمراد منه في الآية المباركة هو النحو الثاني، بقرينة كونه واقعاً في سياق التفقّه، وبذلك يسقط الإيراد على الاستدلال بهذه الآية الشريفة على حجّيّة خبر الواحد، بأنّ الإنذار شأن الوعّاظ.

ولا يخفى أنّه لو كان المراد هو النحو الأوّل لسقط الاستدلال بها على حجّيّة فتوى المجتهد، كما يسقط الاستدلال بها على حجّيّة خبر الواحد، ولا وجه للتفكيك بين الأمرين.

المقدّمة الرابعة: إنّ معنى «لعلّ» هو الترجّي، وهو قدر جامع بين الترجّي من الواجب والممكن، والاختلاف بين الترجّيين إنّما هو من قبيل اختلاف المصاديق، والظاهر من مثل هذا السياق هو كون ما بعدها غاية لما قبلها، فإن كان أمراً تكوينيّاً مثل «اشرب الدواء لعلّك تبرأ» كان من مجرّد العلّة الغائيّة، و إن كان فعلاً اختيارياً كان تابعاً في الحكم لذي الغاية، وحينئذٍ فيكون الحذر واجباً لكونه غاية للإنذار الواجب.

---

١. يمكن مراجعة ما حرّره السيّد أبو القاسم الخوئيّ ﷺ في المقام من أجود التقريرات: ١٩٢/٣.

المقدّمة الخامسة: إنّ الحذر ليس من الأفعال القلبيّة ليكون وجوبه باعتبار ترتّب الأثر عليه، بل هو فعل خارجيّ، وهو النفرة عمّا منع عنه والإقدام على ما وجب عليه، فيكون بنفسه واجباً، وبذلك يتمّ دلالة الآية على حجّيّة الخبر؛ إذ ليس الحذر في المقام إلّا وجوب العمل*.

---

* **قلتُ**[1]: الأولى أن يزاد على هذه المقدّمات مقدّمة أُخرى تجعل أولى المقدّمات، ويتعرّض فيها لكون التفقّه في الآية الشريفة واجباً؛ ليكون الإنذار أيضاً واجباً.

أمّا بناءً على المراد بها -كما في بعض تفسيراتها- هو وجوب النفر إلى المدينة فواضح، وأمّا بناءً على وجوب بقاء بعض من في المدينة مع النبيّ ﷺ -كما في التفسير الذي رواه في مجمع البيان[2] عن الباقر ﷺ- فلأنّ ذلك يعطي وجوب بقاء البعض لأجل التفقّه، فيدلّ أيضاً على وجوب التفقّه.

وأمّا التفسير الثالث الذي ذكر في المجمع[3] وهو كون المتفقّهين هم النافرون إلى الجهاد بمشاهدة خوارق العادة في جهادهم، فلا يبعد أيضاً كون ذلك التفقّه واجباً.

وعلى أي حال، فإنّ الآية ظاهرة في وجوب التفقّه بأيّ تفسير فسّرناها، إذ لا ريب في كونها مسوقة لوجوب التعلّم والتعليم، ولا حاجة في إثبات دلالتها على وجوب التفقّه إلى التمسّك بالأخبار التي ذكرها الشيخ[4] ﷺ، فإنّ ذلك يُوجب خروج التمسّك بهذه الآية عن كونه تمسّكاً بالآيات بل يكون تمسّكاً بالأخبار، مضافاً إلى أنّ تلك الأخبار التي ذكرها الشيخ للاستدلال على كون التفقّه في الآية الشريفة واجباً لا تخرج عن كونها أخبار آحاد، وحجّيّتها أوّل الكلام.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من قوله: «قلتُ» إلى قوله: «فتأمّل» ملحقًا بمباحث الظنّ الثلاثاء: (٢٤ ربيع الثاني، ١٣٥٨هـ).

٢. يُنظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: ٨٢/٣.

٣. يُنظر: المصدر نفسه: ٨٣/٣.

٤. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢٧٩/١، وما بعدها.

وأنت[1] **إذا عرفت هذه المقدّمات يظهر لك ظهور هذه الآية الشريفة في حجّيّة خبر الواحد، بل وفي حجّيّة فتوى المجتهد -كما عرفت في المقدّمة الثانية- وأنّه لا وجه لما أفاده الشيخ** ﷺ **من التفكيك بين البابين**[2].

ثمّ الأولى أن تجعل باقي المقدّمات الخمس التي أفادها الأستاذ ﷺ مترتّبة على ترتيب ألفاظ الآية الشريفة ويجعل المقدّمة التي جعلناها في التحرير أولى مقدّمة أخيرة تكون هي المقدّمة السادسة.

والظاهر أنّه لا ينبغي الإشكال في دلالة الآية الشريفة على حجّيّة أخبار الآحاد، غايته أنّه يخرج منها خبر الفاسق لأدلّة عدم حجّيّته.

ولكن يبقى في دلالتها إشكال آخر لم نوضّحه في التحرير، وهو أنّ الظاهر هو أنّ المنذر هو المتفقّه ولو بالمقدار الذي أفاده الأستاذ ﷺ من إعمال قواعد الأُصول الجهتيّة والمراديّة كما هو الشائع في الرواة، لكن يخرج عنه رواية من لم يفهم شيئاً من متن الرواية، أو أنّه فهم منها غير ما نفهمه منها، أعني كون النقل حجّة في إثبات صدور نفس المتن من الإمام ﷺ، وإن لم يفهم منه الراوي شيئاً أو فهم منه ما قد فهمنا غيره.

اللّٰهمّ إلّا أن نلحقه بما دلّت عليه الآية الشريفة بالإجماع المركّب، أو نقول: إنّا نقطع أنّه لا مدخليّة لتفقّه الناقل في حجّيّة ما ينقله، ولكن يشكل الأمر حينئذٍ في الاستدلال بها على حجّيّة الفتوى.

اللّٰهمّ إلّا أن نلتزم بعدم دلالتها على حجّيّة الفتوى، ولو من جهة دعوى كون المراد من التفقّه فيها هو ذلك الذي كان في عصر النبيّ صلّى الله عليه وآله، ولا ريب أنّ ذلك المقدار ليس من الاجتهاد المعروف الذي يُوجب حجّيّة رأي صاحبه على العامّيّ.

والحاصل: أنّ الظاهر هو أنّ الآية واردة في مقام أخذ الأحكام بسماعها من معدنها ونقلها إلى الناس، وليس ذلك منطبقاً إلّا على الرواية دون الاجتهاد المصطلح عليه في هذه الأعصار المتأخّرة، فتأمّل.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢٥ ذي الحجّة، ١٣٤٨هـ).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ١/ ٢٨٠.

والإنصاف إنَّ ظهور هذه الآية الشريفة في حجّيّة خبر الواحد من أقوى الظهورات، بل يمكن أن يُقال: إنَّه أقوى من ظهور آية النبأ؛ لما عرفت من تطرّق الإشكالات عليها التي عمدتها كونها مسوقة لبيان فرض وجود الموضوع، فإنّا وإن أوضحنا اندفاع تلك الإشكالات بما لا مزيد عليه، إلّا أنَّ هذه الآية الشريفة خالصة من شائبة تلك الإشكالات.

إيرادات الشيخ الأنصاريّ على ظهور الآية في الحجّيّة

ومن الغريب ما أفاده الشيخ ﷺ من تضعيف ظهورها[1]، وأنّه على حدّ ظهور «مَنْ حفظ على أمّتي أربعين حديثًا»[2] أو أقلّ منه، وأغرب من ذلك ما أفاده ﷺ من الإيرادات الثلاثة عليها[3].

أمّا الإيراد الأوّل: -أعني إجمال الآية من حيث اشتراط العلم- فلا يخفى ما فيه:

أمّا أوّلاً فلأنَّ احتمال تقييد وجوب الحذر بحصول العلم منفي بإطلاق وجوبه، ودعوى إجماله ممنوعة، وإلّا لبطل التمسّك بالإطلاق بالمرّة.

وأمّا ثانياً فلأنَّ الحذر عند حصول العلم أمر آخر أجنبيّ عن ظهور الآية، فإنّها مسوقة لبيان وجوب الحذر عند الإنذار، وأين هذا من وجوبه عند حصول العلم بتحقّق ما يتحذّر[4] عنه.

وأمّا الإيراد الثاني: -أعني دعوى كون الإنذار إنذاراً بالواقع، وتوقّف الحذر على إحراز كون المنذر به واقعيًّا- ففيه ما لا يخفى، فإنَّ هذه الشبهة جارية في جميع المطلقات، مثل قوله تعالى: «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ»[5]، فيُقال أنَّ المراد هو

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ١/١٣١.

٢. يُنظر: المحاسن: ١/١٨٧، ح٢٠١.

٣. يُنظر: فرائد الأُصول: ١/١٣١.

٤. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (يحذر).

٥. سورة المائدة، الآية: ١.

العقود الصحيحة، فمع الشكّ في صحّة العقد لا يمكن التمسّك بالإطلاق.

وقد تصدّى الشيخ ﷺ[١]، لدفع هذه المغالطة في محلّه[٢]، فكيف سجّلها على الاستدلال بهذه الآية فيما نحن فيه؟

والحاصل: إنّ مفاد هذه الآية هو لزوم الأخذ بما أخبر به المخبر والحذر عند إنذار المنذر، وليس ذلك إلّا عبارة عن الحجّيّة ولزوم الحكم، بأنّ ما أخبر به وأنذر به هو الواقع، فكيف يُعقل أخذ الواقع قيداً فيما أخبر به وأنذر، وليس ذلك إلّا من قبيل أخذ المحمول قيداً في الموضوع؛ لما عرفت من أنّ مفاد هذه الآية هو حجّيّة الخبر والإنذار، وأنّ محصّل ذلك هو الحكم بأنّ ما أخبر به هو الواقع، فكيف يُعقل أن يُقال: إنّ الموضوع المذكور -أعني الإنذار والإخبار- مقيّد بمحموله، أعني الواقع؟

وأمّا الإيراد الثالث: وهو كون الإنذار شأن الوعّاظ، فيكون أجنبيّاً عمّا نحن فيه من خبر الواحد، فقد عرفت الجواب عنه في المقدّمة الثالثة[٣].

وحاصل ذلك: إنّ الإنذار وإن كان مستعملاً في الإنذار بالعقاب الذي هو شأن الوعّاظ، وفي الإنذار بما يستتبعه من الأحكام الشرعيّة، إلّا أنّ دعوى انصرافه إلى خصوص الأوّل ممنوعة جدّاً، فإنّ ذلك من قبيل الانصراف البدويّ الزائل بأدنى تأمّل.

وحينئذٍ، فيكون المراد هو القدر المشترك بين إنذار الوعّاظ وإنذار رواة الأخبار وإنذار المجتهدين، بل يقوى القول بظهوره في خصوص الآخيرين؛ لما عرفت من أنّ وقوعه في سياق التفقّه قرينة على أنّ المراد به هو الإنذار بما

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٦٦/٢.

٢. يُنظر: المصدر نفسه.

٣. يُنظر: صفحة (٤١١) من هذا الجزء.

يترتّب عليه العقاب -أعني بيان الأحكام الشرعيّة- والإنذار بها الذي هو قدر مشترك بين وظيفة الرواة والمجتهدين.

هذا تمام الكلام في الاستدلال بالآية على حجّيّة خبر الواحد.

وأمّا باقي الآيات فهي أجنبيّة عن ذلك بالمرّة، فإنّ وجوب إظهار علامات النبيّ، وحرمة إخفائها[1]، ولزوم السؤال من أهل الذكر عند عدم العلم[2] كلّ ذلك أجنبيّ عن حجّيّة خبر الواحد.

الدليل الثاني: السنّة

وأمّا[3] الأخبار التي استدلّوا بها على حجّيّة خبر الواحد، فقد قسّمها الشيخ ﷺ إلى طوائف أربع[4]، ونعم ما صنع في هذا التقسيم، لما في إفراد كلّ من هذه الطوائف عن صاحبتها وجمع آحاد كلّ طائفة وضمّ بعضها إلى بعض من اتّضاح ظهور تلك الأخبار على المطلوب ما لا يخفى.

في أنحاء التواتر

ثمّ لا يخفى أنّه لا يمكن الاستدلال بتلك الأخبار مع فرض كونها أخبار آحاد على حجّيّة أخبار الآحاد لما في ذلك من الدور الواضح، بل لا بُدَّ من إثبات تواتر تلك الأخبار أو دعوى[5] الاشتمال على القرينة القطعيّة.

والتواتر -على ما ذكروه- إمّا لفظيّ، أو معنويّ، أو إجماليّ.

أمّا اللفظيّ فواضح، وأمّا المعنويّ فهو إمّا عبارة عن النقل بالمعنى، أو عبارة عن اشتراك الأخبار الكثيرة في الدلالة الالتزاميّة على معنى واحد، كما مثّلوا لذلك بما نقل تواتراً من شجاعة عليّ أمير المؤمنين عليه السلام، والظاهر: أنّ الأوّل راجع إلى التواتر اللفظيّ، وانحصار التواتر المعنويّ بالثاني.

---

١. آية الكتمان، سورة البقرة، الآية: ١٥٩.

٢. آية السؤال، سورة النحل: ٤٣، سورة الأنبياء: ٧.

٣. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٦ ذي الحجّة، ١٣٤٨هـ).

٤. يُنظر: فرائد الأُصول: ١/٢٩٧، وما بعدها.

٥. قوله: (دعوى) من نسخة (ب)

وأمّا التواتر الإجماليّ، فليس هو إلّا عبارة عن اشتراك الأخبار الكثيرة في قدر جامع يقطع بصدوره عنهم عليهم السلام، مثل كلّ واحدةٍ من هذه الطوائف الأربع، فإنّ الطائفة الأولى لكونها بأسرها واردة في مقام بيان علاج الخبرين المتعارضين[1] كانت متواترة إجمالاً؛ للقطع بأنّه قد صدر منهم عليهم السلام ما يكون علاجاً للتعارض، وهذا المقدار المقطوع صدوره عنهم هو القدر المشترك بين أفراد هذه الطائفة، وهو كافٍ في إثبات حجّيّة خبر الواحد في الجملة، حيث إنّ التعارض المعالج بما ذكر في هذه الأخبار إنّما يكون في الظنّيّين، دون القطعيّين، أو اللذين يكون أحدهما قطعيّاً.

ومن الواضح أنّ علاج هذا التعارض إنّما يكون بعد فرض كون كلّ منهما حجّة في حدّ نفسه؛ إذ لو لم يكن كذلك لا أثر لمعارضته مع غيره، فلا فائدة في التصدّي لعلاج التعارض الواقع بينهما.

وهكذا الحال في الطائفة الثانية المتضمّنة لإرجاع بعض الأصحاب إلى بعض[2]، فإنّ ذلك -أعني الإرجاع- هو القدر المشترك بين أفراد هذه الطائفة، فتكون هذه الطائفة متواترة إجمالاً للقطع بصدور هذا القدر الجامع عنهم، وهذا القدر الجامع كافٍ في إثبات حجّيّة خبر الواحد في الجملة؛ إذ لا معنى للأمر بالرجوع إلى من أمر بالرجوع إليه إلّا حجّيّة قوله.

وهكذا الحال في الطائفة الثالثة المشتملة على الأمر بالرجوع إلى رواة أحاديثهم عليهم الصلاة والسلام[3].

---

١. يُنظر: وسائل الشيعة: ١٠٦/٢٧، و١٠٨، كتاب القضاء، ب٩ من أبواب صفات القاضي، ح١، و٥.

٢. يُنظر: وسائل الشيعة: ١٤٢/٢٧، كتاب القضاء، ب١١ من أبواب صفات القاضي، ح١٥، و١٧، و٢٣، و٢٤، وغيرها.

٣. يُنظر: وسائل الشيعة: ١٤٠/٢٧، و١٤٩، كتاب القضاء، ب١١ من أبواب صفات القاضي، ح٩، و٤٠.

بل وهكذا الحال في الطائفة الرابعة المشتملة على الأمر بالكتابة والحفظ[١]، ونحو ذلك.

ثمّ إنّ هذه الطوائف لأجل اشتمال بعض آحادها على اعتبار وثاقة الراوي، وتعدّد ما اشتمل منها على ذلك على وجه يكاد يحصل القطع بصدور هذا المقدار منهم عليهم الصلاة والسلام، إمّا لكون مجموع ما اشتمل على ذلك من تلك الأخبار من قبيل التواتر الإجماليّ، أو لأنّ بعض تلك الأخبار المشتملة على اعتبار ثقة الراوي مشتمل على القرينة الموجبة للقطع بالصدور، كما يُدّعى في الرواية الآمرة بالرجوع إلى العمريّ وابنه[٢].

وعلى أيّ حال، فإنّ هذا المقدار -أعني اعتبار كون الراوي ثقة- ممّا لا ينبغي الريب فيه، وليست العدالة بمعتبرة؛ لما قد عرفت من أنّ مفهوم آية النبأ إنّما هو حجّيّة خبر من لم يكن فاسقاً، وأنّه لو كان الراوي ممّا يوثق بصدقه؛ لكونه متحرّزاً عن الكذب كان إخباره حجّة، وإن كان فاسقاً من جهة أُخرى، كلّ ذلك لمناسبة الحكم والموضوع، وأنّ المورد لمّا كان هو حجّيّة الخبر الحاكي عن الواقع كان الأنسب اعتبار تحرّز راويه عن الكذب، ومن ذلك تعرف أنّ المدار على الوثوق بصدور الرواية وإن لم يكن راويها ثقة، كما في الرواية الضعيفة السند المنجبرة بالشهرة ونحوها ممّا يُوجب جبر ضعف السند، فتأمّل *.

---

* **قلتُ**[٣]: وحاصل ما أفاده ﷺ هو أنّ تلك الروايات الكثيرة متواترة إجمالاً، بحيث إنّه يقطع بأنّ بعضها قد صدر منهم عليهم السلام، فلا بُدّ من الأخذ بما هو أخصّها

---

١. يُنظر: وسائل الشيعة: ٢٧/ ٧٧ و٧٩، كتاب القضاء، ب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ١، ٢، ٣، ٥، ٧، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ٤٨، ٥٤، وغيرها.

٢. يُنظر: الكافي: ١/ ٣٣٠، كتاب الحجّة، باب من رآه ﷺ، ح ١.

٣. أزخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من قوله: «قلتُ» إلى قوله: «فتأمّل» ملحقًا بمباحث الظنّ الجمعة: (٢٧ ربيع الثاني، ١٣٥٨هـ).

والحاصل[1]: إنَّ الرواية الضعيفة المنجبرة بمثل الشهرة أدخلناها في مدلول آية النبأ باعتبار كون التبيّن حاصلاً بمثل الانجبار بالشهرة، ولكنَّ هذا الطريق لا ينفع في إدخالها في مدلول الأخبار المذكورة، ولكن يهوّن الخطب في ذلك أنّ ما تضمّنته هذه الأخبار ليس حكماً تعبّديّاً صرفاً، بل هو أمر عقلائيّ، ومن الواضح اتّكال العقلاء على الخبر الذي يكون راويه ضعيفاً في أنظارهم،

مضموناً، وبعد التأمّل في كلّ واحدة من تلك الروايات لا نجد ما هو أخصّها مضموناً إلّا ما دلّ على اعتبار وثاقة الراوي.

ولا ريب أنَّ وثاقته إنّما اعتبرت من حيث الطريقيّة للوثوق بصدور ما رواه عن الإمام عليه السلام، أو عن النبيّ صلى الله عليه وآله، وبذلك يتمّ ما عليه المتأخّرون من حجّيّة كلّ خبر يوثق بصدوره، ولو لأجل انجبار ضعفه بالشهرة الجابرة.

وأمّا رواية الاحتجاج[2] التي ذكرها الشيخ رحمه الله[3]، فلا تدخل فيما نحن فيه؛ لأنَّ ظاهرها كونها في مقام التقليد، على أنَّ بعض فقراتها صريحة في مجرّد اعتبار عدم العلم بفسق الراوي، فراجع ما أفاده الشيخ رحمه الله[4] في الكلام عليها وتأمّل.

ولا يخفى أنّه بعد هذا البيان الذي أفاده رحمه الله لا نحتاج إلى ما في الكفاية بقوله: «وقضيّته و إن كان حجّيّة خبرٍ دلّ على حجّيّته أخصّها مضموناً، إلّا أنّه يتعدّى عنه في ما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصيّة، وقد دلّ على حجّيّة ما كان أعمّ، فافهم»[5]، فإنّه على الظاهر تصوير محض، و إلاّ فإنّا لو بنينا على أنَّ في تلك الروايات ما اعتبر الصحيح الأعلائي لسقطت الفائدة بها؛ إذ ليس لنا في جملة تلك الروايات ما هو من قبيل الصحيح الأعلائي، وقد دلّ على حجّيّة ما هو أعمّ، فتأمّل.

---

١. أرخ المقرّر رحمه الله هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٧ ذي الحجّة، ١٣٤٨هـ).

٢. يُنظر: الاحتجاج: ٥٠٨/٢.

٣. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٠٢/١، وما بعدها.

٤. يُنظر: المصدر نفسه.

٥. كفاية الأُصول: ٧٩/٢.

إذا انجبر بما يُوجب الوثوق بصدور مضمونه، وبذلك يتمّ ما هو المطلوب من حجّيّة الخبر الصحيح باصطلاح القدماء، وهو ما يوثق بصدوره وإن كان راويه ضعيفاً، والعجب من صاحب البحار ﷺ مع كونه من المحدِّثين أسقط جملة من الروايات في أُصول الكافي وفروعه بضعف السند.

هذا تمام الكلام في الاستدلال على حجّيّة أخبار الآحاد بالكتاب والسنّة.

الدليل الثالث: الإجماع

أمّا الاستدلال عليه بالإجماع، فحاصل تقريبه -كما فصّلة الشيخ ﷺ- أنّ الاجماع، إما قوليّ، أو عمليّ، والأوّل إمّا من الجميع حتّى من السيّد وأتباعه، بناءً على أنّ ما قيّدوا به حجّيّة خبر الواحد باشتماله على القرائن الموجبة للقطع بصدوره للأخبار التي بأيدينا ممّا جرى عليه العمل من أصحابنا، وإمّا ممّن عدا السيّد واتباعه بناءً على عدم إخلال خروجهم بالإجماع[1].

وعلى أيّ حال، فالظاهر أنّ تحقّق الإجماع و إن كان مسلّماً إلّا أنّه لا يمكن القول بجعله دليلاً مستقلّاً في قبال الكتاب والسنّة، وفي قبال السيرة، وبناء العقلاء؛ لقوّة احتمال كون المدرك فيه هو أحد هذه الأمور.

وأمّا الثاني: -أعني الإجماع العمليّ- فإمّا أن يكون المراد به عمل الطائفة، أو عمل كافّة المسلمين، أو عمل المتشرّعة، ويعبّر عنه بالسيرة أو عمل العقلاء، ويعبّر عنه ببناء العقلاء، والظاهر رجوع الأوّلين إلى الأخيرين؛ لقوّة احتمال كون[2] عمل الطائفة أو عموم المسلمين من باب كونهم متشرّعين، أو من باب كونهم من جملة العقلاء، لا لبعد كون الوجه في عملهم هو وصول دليل خاصّ إليهم.

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ١/ ٣١٧.

٢. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (كونه).

فالعمدة هو الوجهان الأخيران، والأوّل منهما راجع إلى الثاني؛ لقوّة احتمال كون الوجه في عمل المتشرّعة هو البناء العقلائيّ*،

مناقشة الشيخ الأنصاريّ بكفاية عدم الردع للحجّيّة

* **قلتُ**[1]: في التقريرات المطبوعة ما ملخّصه: «أنّه يكفي في لزوم الأخذ بما جرت عليه الطريقة العقلائيّة مجرّد عدم الردع عنها مع التمكّن منه، نعم لا يبعد الحاجة إلى الإمضاء في خصوص باب المعاملات...»[2] إلخ.

ولم أتوفّق لمعرفة الخصوصيّة في باب المعاملات التي أوجبت الحاجة فيها إلى الإمضاء وعدم الاكتفاء بعدم الردع مع التمكّن منه، المفروض كونه إمضاء لما جرت عليه السيرة.

وما أفاده من تعليل ذلك: «بأنّها من الأمور الاعتباريّة التي تتوقّف صحّتها على اعتبارها...»[3] إلخ ليس هو من خواصّ المعاملات، بل هو جارٍ في كلّ أمر شرعيّ أردنا إثباته بالسيرة، فإنّ حجّيّة قول الثقة -مثلاً- أيضاً من الأمور الاعتباريّة التي تتوقّف صحّتها على اعتبارها، بحيث إنّه لو كان المعتبر للحجّيّة هو غير الشارع لكنّا محتاجين إلى إمضاء الشارع لها، فلو كان عدم الردع مع التمكّن منه كافياً في الإمضاء كان كافياً فيها وفي المعاملات، وإن لم يكن كافياً لم يكن كافياً لا فيها ولا في المعاملات، فتأمّل.

وأغرب من ذلك ما فرّعه عليه من عدم صحّة المعاملات المستحدثة مثل «البيمة»[4]، فإنّ الظاهر أنّ الكلام في المعاملات المستحدثة ليس مبنيّاً على مسألة أنّ السيرة العقلائيّة الجارية على المعاملة يكفي فيها عدم الردع، أو لا بُدّ من الإمضاء؛ إذ لا ريب في أنّ السيرة العقلائيّة إنّما تكون حجّة إذا كانت متّصلة بزمان المعصوم، وكان عليه السلام متمكّناً من الردع عنها كما قيّده به، وأين ذلك من المعاملات المستحدثة؟

---

١. أرّخ المقرّر رحمه الله هذا المقطع من قوله: «قلتُ:» إلى قوله: «إن شاء الله تعالى» ملحقًا بمباحث الظنّ الجمعة: (٢٧ ربيع الثاني، ١٣٥٨هـ).

٢. يُنظر: فوائد الأُصول: ٣/١٩٣.

٣. يُنظر: فوائد الأُصول: ٣/١٩٣.

٤. البيمة: من المعاملات المستحدثة والتي لم تكن في معرض التداول على عهد المشرّع الإسلامي/ عملية التأمين.

نعم، إنّ الكلام في صحّة مثل تلك المعاملات مبنيّ على أنّ العمومات مثل قوله تعالى: ﴿أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ﴾[1]، ومثل قوله تعالى: ﴿تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾[2] هل هي مختصّة بخصوص العقود والتجارات المتعارفة في عصره، أو هي عامّة لكلّ عقد أو تجارة إلّا أن يرد دليل بالخصوص يخرجه عن تلك العمومات، على أنّا يمكننا القول بأنّ جلّ تلك المعاملات المستحدثة راجعة إلى الصلح، بناءً على ما هو التحقيق من كونه عبارة عن التسالم على أمر مقرّر بين المتعاقدين ما لم يكن موجباً لتحليل الحرام أو تحريم الحلال.

نعم، وجدت في بعض تحريراتي[3] السابقة في هذه المعاملات الاستدلال بقوله ﷺ «لا يحلّ مال إلّا من وجه أحلّه الله تعالى»[4]، ذكرها[5] في الوسائل في أبواب الخمس في باب وجوب إيصال حصّة الإمام ﷺ من الخمس إليه في جملة[6] رواية مفصّلة[7].

وعلى كل حال، فإنّ العمومات أو دليل الصلح يدخل المال في المعاملة الجديدة في المال الذي أحلّه الله تعالى.

---

١. سورة المائدة، الآية: ١.

٢. سورة النساء، الآية: ٢٩.

٣. مخطوط لم يطبع بعد.

٤. الكافي: ٥٤٨/١، كتاب الحجّة، أبواب التاريخ، باب الفيء والأنفال، ح٢٥.

٥. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (وهي المرويّة).

٦. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (وهي ضمن).

٧. وهي ما ذكره صاحب الوسائل في الباب المشار إليه: «وعن محمّد بن الحسن وعليّ بن محمّد جميعًا، عن سهل، عن أحمد بن المثنّى، عن محمّد بن يزيد (زيد) الطبريّ، قال: «كتب رجل من تجّار فارس من بعض موالي أبي الحسن الرضا ﷺ يسأله الإذن في الخمس، فكتب ﷺ إليه: **بسم الله الرحمن الرحيم. إنّ الله واسع كريم، ضمن على العمل الثواب، وعلى الضيق الهمّ، لا يحلّ مال إلّا من وجه أحلّه الله، إنّ الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالنا وعلى موالينا، وما نبذله و نشتري من أعراضنا ممّن نخاف سطوته، فلا تزووه عنّا، ولا تحرموا أنفسكم دعاءنا ما قدرتم عليه، فإنّ إخراجه مفتاح رزقكم، وتمحيص ذنوبكم، وما تمهّدون لأنفسكم ليوم فاقتكم، والمسلم من يفي لله بما عهد إليه، وليس المسلم من أجاب باللسان وخالف بالقلب، والسلام**». الوسائل: ٥٣٨/٩، باب وجوب إيصال حصة الإمام مع الإمكان، ت٣، ح٢.

وبعد كون الوجه فيه هو مجرّد تشرعهم وتدينهم، وحيث قد رجع الأمر بالآخرة إلى بناء العقلاء، فيكفي في حجّيّته مجرّد عدم الردع، أو مجرّد السكوت مع كونه بمنظر من المعصوم عليه السلام ومسمعه، فإنّ محصّل بناء العقلاء على العمل* بأخبار الآحاد في الأحكام الشرعيّة هو أنّهم يعاملون تلك الأحكام معاملة أغراضهم ومطالبهم العقلائيّة، وهذا ممّا يدلّ على عنايتهم بها وعدم تساهلهم فيها، حيث إنّهم يجرونها مجرى مهمّاتهم العقلائيّة، فلو كان ذلك العمل غير مرضيّ للشارع لردعهم عنه، وبيّن لهم عدم صحّة الاعتماد على تلك الأخبار -كما ردعهم عن العمل بالقياس- وبيّن لهم بكلّ توضيح وتأكيد عدم صحّة الاعتماد عليه في الأحكام الشرعيّة، فلو كان العمل بأخبار الآحاد في نظر الشارع كالعمل بالقياس لأوضح لهم ذلك وبيّنه كما صنع في القياس.

---

* **قلتُ**[1]: لا يخفى أنّ السيرة العقلائيّة التي نتكلّم فيها إنّما هي السيرة التي جروا عليها قبل الشريعة، ولم يكن آنئذٍ أحكام شرعيّة.

نعم، يمكن أن يُقال: إنّه بعد أن وجدت الشريعة المقدّسة بقي العقلاء على تلك السيرة وأجروها في الأحكام الشرعيّة، بحيث إنّهم قبلوا الروايات التي تنقل لهم عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، وعن الأئمّة عليهم السلام في الأحكام الشرعيّة، وصاروا يعملون عليها كما أنّهم يعملون بذلك في أمور معاشهم، ولم يردعهم الشارع المقدّس عن ذلك.

لكن يبقى الإشكال في أخبار الآحاد في الموضوعات، فإنّها داخلة في السيرة المزبورة، بل يمكن أن يُقال: إنّ الأخبار عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، أو عن الإمام عليه السلام أيضاً داخل في الموضوعات في نظر العقلاء باعتبار كونه نقلاً لقوله عليه السلام، أو فعله عليه السلام، و إن كان ذلك يتضمّن النقل للحكم بواسطة نقل ذلك القول أو الفعل، فإنّ من الواضح أنّ المراد من نقل الحكم ليس هو النقل بلا واسطة نقل الموضوع الذي هو قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره، و إلّا لكان اجتهاداً أو نبوّة.

---

١. أرجع المقرّر دام ظله هذا المقطع من قوله: «قلتُ» إلى قوله: «فتأمّل» ملحقًا بمباحث الظنّ الجمعة: (٢٧ ربيع الثاني، ١٣٥٨هـ).

والحاصل: أنّا بعد فرض جريان السيرة على قبول أخبار الثقة مطلقاً نحتاج إلى دليل يخرج الموضوعات الخارجيّة التي ليست نقلاً لقول المعصوم ﷺ، أو فعله، أو تقريره، مثل «موت زيد وحياته» و«الأهلة» وغير ذلك من الموضوعات الخارجيّة.

فنقول: أمّا ما كان من ذلك راجعاً إلى مقام الترافع والقضاء فلا إشكال فيه، لأنّ دليل نفوذ القضاء قد حصره في الإيمان والبيّنات، وأمّا[1] لم يكن راجعاً إلى ذلك المقام، فيمكن الاستناد في الردع عنه إلى مضمون رواية مسعدة بن صدقة[2]: «والأشياء كلّها على هذا حتّى تستبين أو تقوم به البيّنة»[3] بناءً على أنّ المراد من الأشياء هو الموضوعات الخارجيّة، فيكون حصر الطريق فيها بالاستبانة أو قيام البيّنة دليلاً على عدم الاكتفاء بغيرها.

لكن فيه:

أوّلاً: أنّ هذا إنّما يتمّ في مورد الرواية الذي هو الاستناد إلى قاعدة الحلّ، أو الأُصول النافية، فلا يشمل ما كان خبر الواحد نافياً للتكليف.

وثانياً: أنّه لو أغضينا النظر عن ذلك لقلنا: إنّ جريان السيرة على حجّيّة خبر الواحد يوجب دخوله في الاستبانة، فيكون حاكماً على دليل اعتبار الاستبانة، كما يكون حاكماً على دليل النهي عن الأخذ بغير العلم، والشاهد على ذلك هو حكومة استصحاب التكليف على أصالة الحلّ التي هي مورد الرواية، وليس ذلك إلّا من جهة دخوله في الاستبانة، وحينئذٍ يشكل الأمر في خروج أخبار الآحاد في الموضوعات بقول مطلق، بل اللازم هو اتّباع السيرة المزبورة في كلّ ما لم يُوجد فيها دليل خاصّ يمنع من حجّيّة خبر الواحد فيها، فتأمّل.

ولعلّه يأتي بعض الكلام في ذلك عند الكلام على هذه الرواية الشريفة في مباحث البراءة إن شاء الله تعالى.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (وأمّا ما).

٢. قوله: (ابن صدقة) من نسخة (ب).

٣. الكافي: ٣١٣/٥، كتاب المعيشة، باب النوادر، ح٤٠.

ومن ذلك تعرف أنّ الردع لا يكون إلّا بالبيان الخاصّ، ولا يكفي فيه الأدلّة العامّة، مثل الآيات الناهية عن اتّباع الظنّ، بل الأمر فيها بالعكس، يعني حكومة البناء العقلائيّ على تلك العمومات، كما أوضحناه فيما تقدّم[1].

الدليل الرابع: العقل

الكلام[2] في الأدلّة العقليّة التي استدلّوا بها لحجّيّة ما بأيدينا من الأخبار:

في دليل الانسداد

وأوّلها: دليل الانسداد، ونعني به الانسداد في خصوص ما صدر منهم عليهم السلام من الأخبار.

وهو مؤلَّف من مقدّمات أهمّها وجوب العمل بما صدر منهم عليهم السلام من الأخبار المتضمّنة للأحكام الشرعيّة، وباقي المقدّمات واضحة، وهي: انسداد باب العلم بذلك، وعدم إمكان الاحتياط * بالعمل بجميع ما يحتمل صدوره للعلم

---

* **قلتُ**[3]: فإنّ العلم بعدم صدور جملة من تلك الأخبار مستلزم لعدم إمكان الاحتياط، فإنّ تلك الأخبار -والمفروض تعلّق العلم الإجماليّ بعدم صدورها- لو كانت متضمّنة للوجوب -مثلًا- مع فرض احتمال كون الحكم الواقعيّ هو الحرمة، كيف يمكننا الاحتياط بالعمل على طبقها؟

والحاصل: أنّا لو فرضنا أنّ مجموع ما في الوسائل -مثلًا- فيه ما هو الصادر عنهم عليهم السلام، وفيه ما ليس بصادر عنهم عليهم السلام، كانت المسألة من تعارض الاحتياطين، لأنّ العلم الإجماليّ بصدور جملة ممّا تضمّن التكليف من مجموع الأخبار يُوجب الأخذ بها جميعاً والعلم الإجماليّ بأنّ بعض تلك الأخبار ليس بصادر عنهم عليهم السلام يُوجب ترك العمل بها، لأنّ ذلك المقدار غير الصادر يكون

---

١. يُنظر: صفحة (٣٨٢) من هذا الجزء.

٢. أرجع المقرّر دام ظله هذا المقطع من البحث بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله ربّ العالمين، وعليه نتوكّل وبه نستعين الأحد: ١٧ محرّم الحرام، ١٣٤٩هـ».

٣. أرجع المقرّر دام ظله هذا المقطع من قوله: «قلتُ» إلى قوله: «يتّضح وجهه» ملحقًا بمباحث الظنّ، السبت: ٢٨ ربيع الثاني، ١٣٥٨هـ.

بعضه متضمّناً للتكليف الإلزاميّ مع فرض كون الحكم الواقعيّ هو الإلزام بضدّ ما تضمّنه أو نقيضه، بحيث إنّا نعلم أنّ الوجوب الذي دلّ عليه ذلك البعض غير الصادر مخالف للواقع، وأنّ الحكم في الواقع هو التحريم -مثلاً- ولا أقلّ من احتمال ذلك، وهذا المقدار من الاحتمال يوجب عدم جواز العمل بذلك المقدار.

في مناقشة دعوى تعذّر الاحتياط في العلم الإجماليّ

نعم، لو علمنا بأنّ جميع ما علم إجمالاً بعدم صدوره لا يخالف حكماً إلزامياً واقعيّاً لم يكن بأس بالعمل على طبق الجميع، لكن أنّى لنا بإثبات ذلك، بحيث إنّا نعلم بصدور جملة من مجموع ما في الوسائل، وأنّ ما هو غير صادر لا يكون مخالفاً في الواقع لحكم واقعيّ إلزاميّ، فإنّ إثبات هذه الدعوى دونها خرط القتاد.

وأمّا توجيه عدم وجوب الاحتياط بلزوم العسر والحرج أو بكونه متعذّراً نظير الاحتياط الكلّيّ في الانسداد الكلّيّ، فلا يخفى عدم تماميّته؛ إذ لا عسر ولا حرج فضلاً عن التعذّر في الاحتياط بالعمل على طبق جميع ما في الوسائل -مثلاً- من الأخبار المتضمّنة لثبوت التكليف، فإنّ هذا المقدار من العمل لازم على القول بحجّيّة الأخبار، سيّما على التوسعة لكلّ خبر موثوق به، حيث إنّ ما لا يوثق به من تلك الأخبار قليل لا يجدي في رفع التعذّر أو التعسّر على تقدير كون العمل بالجميع متعذّراً أو متعسّراً، فتأمّل.

فإنّ ما وجّهنا به سقوط الاحتياط من العلم الإجماليّ بعدم صدور بعض تلك الأخبار لا يخلو من مناقشة.

أمّا أوّلاً: فلما أفاده الشيخ ﷺ بقوله: «وظهر ممّا ذكرنا: أنّ ما عُلم إجمالاً من الأخبار الكثيرة من وجود الكذّابين ووضع الأحاديث فهو إنّما كان قبل زمان مقابلة الحديث وتدوين الحديث والرجال بين أصحاب الأئمّة عليهم السلام»[1]، انتهى.

وحاصله المنع من العلم الإجماليّ بوجود ما ليس بصادر في الأخبار المدوّنة في المجاميع المعتبرة مثل «الوسائل» لما أفاده ﷺ ممّا استنتجه من طريقة السلف في تنزيه الأخبار التي جمعوها عن الأخبار المكذوبة، بحيث إنّه بعد تلك الزحمات التي تكلّفوها وهاتيك الاحتياطات التي جروا عليها لا يبقى

١. فرائد الأُصول: ١/ ٣٥٦.

لنا وثوق بوجود الأخبار المكذوبة فيما جمعوه فضلاً عن العلم الإجماليّ، وحينئذٍ فيكون جميع ما بأيدينا من الأخبار الموجودة في المجاميع ما بين مظنون الصدور شكاً ومشكوك الصدور بدويّاً غير ناشئ عن علم إجماليّ؛ لوجود ما ليس بصادر فيها.

بل يمكن إن يُقال: أنّ جميعها مظنون الصدور، وذلك بالنظر إلى ما أفاده الشيخ ﷺ من كيفيّة اهتمام السلف رضوان الله عليهم في تنقية ما جمعوه عن الأخبار الكاذبة، بل عن الأخبار التي لم يحصل الوثوق بصدورها.

وأمّا ثانياً: فلأنّ أقصى ما يقتضيه العلم بوجود الأخبار غير الصادرة هو أنّه لو كان الخبر المثبت للتكليف الوجوبيّ -مثلًا- المفروض أنّه يحتمل عدم صدوره مقروناً باحتمال كون التكليف الواقعيّ هو التحريم كان المورد من قبيل الدوران بين المحذورين، وحكمه هو التخيير لا الاحتياط، ولو لم يكن مقروناً بذلك، بل لم يكن احتمال عدم صدور ذلك الخبر مقروناً إلّا باحتمال كون الحكم الواقعيّ هو الإباحة -مثلًا- أو الاستحباب لم يكن مانع من الاحتياط، وهذا هو المراد من كون العلم الإجماليّ بصدور جملة من تلك الأخبار مقتضياً للاحتياط بالعمل بها دون الصورة الأولى، ولو فرضنا أنّ جميع الموارد من قبيل الصورة الأولى، لكان الاحتياط غير ممكن أصلاً، وكان المتعيّن هو التخيير.

أمّا على الصورة الثانية -أعني ما لو لم يكن في البين احتمال الحرمة الواقعيّة- فالظاهر أنّه لا ريب في إمكان الاحتياط وعدم تعسّره ولا تعذّره، وبناءً على ذلك فالأقوى هو ما ذكره ﷺ في آخر الاستدلال المذكور، «بل رُبّما يدّعى وجوب العمل بكلّ واحدٍ منها مع عدم المعارض، والعمل بمظنون الصدور أو بمظنون المطابقة للواقع من المتعارضين»[1]، انتهى.

في ردّ دعوى المصير إلى الظنّ عند تعذّر الاحتياط

و إنّ ما أفاده ﷺ أوّلاً من عدم إمكان الاحتياط بقوله: «لأنّ تحصيل الواقع الذي يجب العلم به إذا لم يكن على وجه العلم تعيّن المصير إلى الظنّ في تعيينه...»[2] إلخ لم يتّضح وجهه.

---

١. فرائد الأُصول: ١/٣٥٧.

٢. المصدر نفسه.

بعدم صدور بعضها، وعدم إمكان الرجوع إلى الأُصول العمليّة في ذلك، فلا بُدَّ من التنزّل إلى لزوم العمل بما ظنّ صدوره، وهو منحصر فيما بأيدينا من الأخبار التي اشتملت عليها الكتب الأربعة، فإنَّ الأخبار المجعولة التي جعلها الزنادقة ودسّوها في جملة الأخبار - وإن كانت كثيرة - إلّا أنّه بعد أن تصدّى أرباب الأُصول إلى اسقاط تلك المجعولات، وبعد أن أخذ أصحاب الكتب من تلك الأُصول المهذّبة، وبعد أن أخذ أصحاب الجوامع مثل «الكليني» ﷺ تلك الكتب ودوّنوها في جوامعهم، يكون ما اشتملت عليه تلك الجوامع مظنون الصدور، فيلزم العمل به لكونه مظنون الصدور.

الإيراد الأوّل للشيخ الأعظم على دليل الانسداد

وقد أورد الشيخ ﷺ [1] على هذا الدليل بما حاصله المنع من وجوب العمل بما صدر عنهم ﷺ لكونه صادراً عنهم، بل إنّما لزم العمل به لكونه متضمّناً للحكم الواقعيّ.

وحينئذٍ فيرجع الأمر بالآخرة في ذلك الوجوب إلى العلم الإجماليّ بوجود الأحكام الواقعيّة والمنشأ في هذا العلم الإجماليّ أحد أمور ثلاثة كلّ واحدٍ منها أخصّ ممّا قبله.

والأوّل من تلك الأمور: هو قيام الإجماع والضرورة على ثبوت أحكام واقعيّة، فيكون أطراف هذا العلم الإجماليّ هي مظنّونات التكاليف ومشكوكاتها، بل وموهوماتها، سواء كانت في موارد قيام الأمارة على التكليف أو في غيرها.

والثاني من تلك الأمور الموجبة للعلم الإجماليّ بثبوت التكاليف، هو العلم بمطابقة كثير من الأمارات المثبتة للتكاليف في الواقع، ولا ريب أنَّ أطراف

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٥٧/١.

العلم الإجماليّ بثبوت التكاليف الناشئ عن العلم الإجماليّ بمطابقة كثير من تلك الأمارات للواقع، تكون منحصرة في خصوص موارد قيام تلك الأمارات.

والثالث من تلك الأمور الموجبة للعلم الإجماليّ بثبوت التكاليف الواقعيّة هو: العلم الإجماليّ بمطابقة كثير ممّا بأيدينا من الأخبار للواقع، ولا ريب أنّ دائرة هذا العلم الإجماليّ الناشئ عن العلم بمطابقة كثير من تلك الأخبار للواقع تكون منحصرة في خصوص ما تضمّنته تلك الأخبار من التكاليف، والعلم الإجماليّ الأوّل الناشئ عن الأمر الأوّل، وإن انحلّ إلى العلم الإجماليّ الثاني الناشئ عن الأمر الثاني، إلّا أنّه لا ينحلّ إلى العلم الإجماليّ الثالث الناشئ عن الأمر الثالث، وحينئذٍ فأقصى ما يكون في البين هو لزوم الاحتياط أوّلاً بالعمل بكلّ أمارة مثبتة للتكليف، وحيث إنّ الاحتياط المذكور غير ممكن لزم التنزّل إلى ما ظنّ صدوره ومطابقته للواقع من جميع تلك الأمارات، لا خصوص ما ظنّ بصدوره من خصوص الأخبار.

وتوضيح[1] **ذلك**: أنّ انحلال العلم الإجماليّ وإن كان مشاركاً لعدم تأثيره في كون كلّ منهما موجباً لعدم كونه منجّزاً، إلّا أنّ بينهما فرقاً واضحاً، وهو أنّ عدم التأثير إنّما يكون لأجل ثبوت التكليف في بعض أطراف العلم الإجماليّ، كما لو علم بوقوع نجاسة في أحد الإناءين الذين كان أحدهما المعيّن نجساً بنجاسة سابقة على وقوع تلك النجاسة، من دون فرق في ذلك بين كون العلم بنجاسة أحدهما المعيّن سابقاً على العلم الإجماليّ بوقوع النجاسة في أحدهما، أو مقارناً له، أو متأخّراً عنه، فإنّ العلم الإجماليّ في جميع هذه الصور لا يكون مؤثّراً في لزوم الاجتناب عن الطرف الآخر؛ لعدم كونه علماً بحدوث

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٨ محرّم، ١٣٤٩هـ).

تكليف بالاجتناب على كلّ تقدير؛ لاحتمال وقوع تلك النجاسة فيما علم تفصيلاً نجاسته، غايته أنّه في صورة تأخّر العلم التفصيليّ بتنجّس أحدهما المعيّن بنجاسة سابقة على تلك النجاسة عن العلم الإجماليّ بوقوع النجاسة في أحدهما يكشف أنّ ذلك العلم الإجماليّ لم يكن مؤثّراً من حينه، وفي صورة كونه مقارناً له أو سابقاً عليه يكون العلم الإجماليّ غير مؤثّر من حينه.

أمّا الانحلال، فهو عبارة عن انحلال العلم الإجماليّ الى العلم التفصيليّ والشكّ البدويّ، فإنّ العلم الإجماليّ عبارة عن قضيّة منفصلة يكون كلّ واحدٍ من أطرافها مشكوكاً، فلو حصل العلم التفصيليّ بثبوت التكليف في أحد الأطراف كان ذلك الطرف معلوماً والباقي مشكوكاً، كما لو علم بثبوت التكليف في طرف معيّن واحتمل انطباق التكليف المعلوم بالإجمال على ذلك الطرف، بأن علم إجمالاً -مثلاً- بنجاسة أحد الإناءين، ثمّ علم تفصيلاً بنجاسة أحدهما المعيّن، واحتمل كون تلك النجاسة المعلومة إجمالاً هي هذه النجاسة المعلومة تفصيلاً.

وحيث[1] **إنّك** قد عرفت فيما تقدّم[2] أنّ منشأ العلم الإجماليّ الأوّل المعبّر عنه بالعلم الإجماليّ الكبير، هو قيام الإجماع والضرورة على ثبوت أحكام شرعيّة في الشريعة المطهّرة، تعرف أنّه لا بُدَّ أن تكون أطرافه جميع محتملات التكليف مظنوناتها ومشكوكاتها، بل وموهوماتها.

أمّا العلم الإجماليّ الثاني وهو العلم الإجماليّ المتوسّط، فحيث إنّك قد عرفت أنّه لا منشأ له إلّا نفس الأمارات الظنّيّة من الأخبار وباقي الأمارات،

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٩ محرّم، ١٣٤٩هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٤٢٨) من هذا الجزء.

كـ«الشهرة» و«الإجماع المنقول» وغيرها من الأمارات، بواسطة أنَّ اجتماع تلك الأمارات ممّا يُوجب العلم بمطابقة كثير منها للواقع، تعرف أنَّ كلّ واحد من تلك الأمارات يكون من أطراف ذلك العلم الإجماليّ، ويكون المنشأ في ذلك العلم الإجماليّ هو نفس تلك الأطراف، ولازم ذلك أن يكون زيادة تلك الأطراف التي كانت هي المنشأ في ذلك العلم الإجماليّ موجباً لزيادة المعلوم بالإجمال، مثلاً لو كان المعلوم بالإجمال من التكاليف في خصوص الأخبار من تلك الأمارات بمقدار ألف تكليف، لكان إضافة باقي الأمارات إليها موجباً لكون المعلوم بالإجمال في المجموع مقدار ألف ومائتي تكليف مثلاً.

أمّا أوّلاً: فلأنَّ باقي تلك الأمارات هي بنفسها مورد للعلم الإجماليّ مع قطع النظر عن الأخبار، فإنَّ من لاحظ كثرة تلك الأمارات ورأى كمال العناية بها وانضباطها، يحصل له العلم القطعيّ بمطابقة كثير منها للواقع، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يكون انضمامها إلى الأخبار موجباً لزيادة المعلوم بالإجمال، كما هو واضح لا يخفى.

وأمّا ثانياً: فلأنّا لو سلّمنا أنّ باقي تلك الأمارات ليست بنفسها مورداً للعلم الإجماليّ إلّا أنّك قد عرفت[1] أنَّ منشأ العلم الإجماليّ بالتكاليف في المجموع من مواردها وموارد الأخبار، هو نفس هذه الأمارات، بمعنى أنَّ ملاحظة نفس تلك الأمارات من الأخبار وغيرها يُوجب العلم القطعيّ بمطابقة الكثير منها للواقع.

وقد عرفت أنَّ لازم ذلك هو كون انضمام باقي تلك الأمارات إلى الأخبار موجباً لزيادة المعلوم في المجموع على ما هو المعلوم في خصوص الأخبار؛

---

١. يُنظر: صفحة (٤٣٠) من هذا الجزء.

لأنَّ زيادة الأطراف التي هي منشأ العلم تكون موجبة قهراً لزيادة المعلوم، وحيث اتّضح لك أنَّ انضمام باقي الأمارات إلى الأخبار موجب لزيادة المعلوم بالإجمال بين المجموع -على ما هو المعلوم في خصوص الأخبار- يتّضح لك أنَّ العلم الإجماليّ المتوسّط الذي تكون أطرافه مجموع الأمارات -الأخبار وغيرها- لا يمكن انحلاله بالعلم الإجماليّ الصغير الذي تكون أطرافه خصوص الأخبار؛ لما عرفت بالبرهان المذكور من زيادة المعلوم في العلم الإجماليّ الأوّل على ما هو المعلوم بالعلم الإجماليّ الثاني، وهذا البرهان هو المنشأ فيما أفاده الشيخ ﷺ من أنّه لو عزل طائفة من الأخبار، وضمَّ إلى الباقي ما هو باقي الأمارات، لكان العلم الإجماليّ باقياً بحاله*.

---

* **قلتُ:** لا يُقال: بعد فرض عدم كون باقي الأمارات بنفسها مورداً للعلم الإجماليّ، كيف يكون انضمامها إلى الأخبار موجباً لزيادة المعلوم بالإجمال، وكيف يُعقل أن يكون انضمام ما لا يعلم بثبوت التكليف فيه موجباً لزيادة التكليف المعلوم.

لأنّا نقول: إنَّ ذلك ممكن لما عرفت[1] من البرهان على ذلك - أعني أنَّ زيادة ما هو منشأ العلم من الأطراف تُوجب قهراً زيادة ما هو المعلوم، ألا ترى ما يحكم به الوجدان فيما لو كان لنا إناءات أربعة في مكان وكانت إناءات أربعة في مكان آخر، وعلمنا بتنجّس أربع إناءات من المجموع اثنان منها من الأربعة الأولى مردّدان بين الأربعة الأولى والأربعة الثانية، فإنَّ الأربعة الثانية في هذا المثال لا تكون بنفسها مورداً للعلم الإجماليّ بوجود النجس فيها، كما أنَّ الأربعة الأولى مورد للعلم الإجماليّ بوجود النجس فيها ومقداره اثنان، لكن إذا أضفت الأربعة الثانية إلى الأربعة الأولى يزداد ما هو المعلوم بالإجمال في المجموع،

ويكون مقداره أربعة من المجموع، غاية الأمر أنّها مردّدة بين أن تكون بتمامها في الأولى أو اثنان منها في الأولى واثنان في الثانية.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٣١) من هذا الجزء.

الإجماليّ منجّزاً، كما لو فرض العلم الإجماليّ بنجاسة إناءين من هذه الأربعة، ثمّ علم بوقوع نجاسة في المجموع من هذه الأربعة وأربعة أُخرى، واحتمل وقوع النجاسة الأخيرة في الأربعة الأولى التي لزم الاجتناب عنها بالعلم الإجماليّ الأوّل.

لأنّا نقول: إنّ ذلك* إنّما يتمّ فيما لو كان المعلوم ثانياً متأخّراً عمّا هو المعلوم أوّلاً كما هو المفروض في المثال المذكور، فإنّ وقوع النجاسة الأخيرة في مجموع الثمانية كان متأخّراً عن تنجس اثنين من الأربعة السابقة، فلا يكون العلم الإجماليّ الثاني مؤثّراً في التنجيز، سواء كان العلم المذكور متأخّراً عن العلم الأوّل، أو كان مقارناً له، أو سابقاً عليه، فإنّ المدار في عدم التأثير على سبق المعلوم الأوّل على المعلوم الثاني، وحينئذٍ فلا يكون العلم الثاني الذي تأخّر معلومه عن المعلوم بالأوّل مؤثّراً، إلّا أنّه يكون مؤثّراً، ويعد العلم الثاني ينحلّ.

وبالجملة: فهذا المثال شاهد على أنّه ربّما يكون إضافة بعض الأطراف موجبة لزيادة المعلوم بالإجمال، و إن لم تكن تلك الأطراف بانفرادها في نفسها مورداً للعلم الإجماليّ، انتهى.

لا يُقال: إذا كان لنا في المقام علم إجماليّ بثبوت تكاليف في ضمن مجموع الأخبار وعلم إجماليّ في ضمن مجموع الأمارات، وكان من المحتمل أن يكون تمام المعلوم بالعلم الثاني في خصوص أطراف العلم الأوّل، فلا جرم ينحلّ العلم الثاني، لكون بعض أطرافه وهي خصوص الأخبار قد تنجّز فيها التكليف بالعلم الأوّل؛ لما تقرّر في محلّه من أنّ العلم الإجماليّ لو كان بعض أطرافه قد تنجّز فيها التكليف ولو بعلم إجماليّ آخر لم يكن ذلك العلم

* **قلتُ**[1]: لا يخفى أنّه في المثال المزبور لو كانت النجاسة المعلوم وقوعها

---

١. أرجع المقرّرﷺ هذا المقطع من قوله: «قلتُ» إلى قوله: «في الشهرة» ملحقًا بمباحث الظنّ، السبت: (٢٨ ربيع الثاني، ١٣٥٨هـ).

ثانياً موجبة للتنجيس على كلّ تقدير كان العلم الثاني مؤثّراً في التنجّز ولا يضرّ تأخّر معلومه.

نعم، لو لم تكن النجاسة المعلومة ثانياً موجبة للتنجيس على كلّ تقدير كان تأخّر المعلوم موجباً لسقوط العلم الإجماليّ الثاني.

وتوضيح ذلك أنّه في مثل المثال -أعني وجود إنائين صغيرين- علم بنجاسة أحدهما ثمّ علم إجمالاً بوقوع النجاسة أُخرى مردّدة بينها وبين إنائين كبيرين آخرين، فهذه النجاسة الثانية تارةً يعلم أنّها لم تقع إلّا في طاهر بحيث إنّها إن كانت واقعة في الصغيرين كانت في غير الذي هو النجس الواقعيّ المعلوم وجوده أوّلاً، وأخرى لا يكون ذلك معلوماً، بل على تقدير وقوعها في الصغيرين يحتمل كونها في ذلك النجس الواقعيّ، ويحتمل كونها في الطاهر الواقعيّ، والظاهر في الصورة الأولى أنّ العلم الإجماليّ الثاني يكون موجباً للتنجّز، سواء كانت تلك النجاسة الأُخرى المردّدة بين الصغيرين والكبيرين متأخّرة عن النجاسة التي كانت مردّدة بين خصوص الصغيرين، أو كانت مقارنة لها.

والسرّ في ذلك هو أنّ المعلوم الإجماليّ الثاني يكون موجباً للتأثير بالتنجيس على كلّ تقدير.

نعم، في الصورة الثانية لو كانت النجاسة المعلومة ثانياً متأخّرة عن النجاسة المعلومة أوّلاً، لا يكون العلم الإجماليّ بوقوعها علماً بحدوث تكليف؛ لاحتمال وقوعها في خصوص النجس الواقعيّ من الصغيرين، فلا تكون مؤثّرة على كلّ تقدير.

ولو كانت تلك النجاسة المعلومة ثانياً مقارنة للنجاسة الأولى يكون العلم الإجماليّ مؤثّراً؛ لأنّه حينئذٍ يعلم بوجود النجس بين الإناءات الأربعة، غايته أنّه مردّد بين الواحد من الصغيرين (على تقدير وقوع الأُخرى فيما وقعت الأولى) وبين الاثنين، إمّا الصغيرين معاً، و إمّا أحدهما من الصغيرين والآخر من الكبيرين، فكان أحد الكبيرين طرفاً للعلم الإجماليّ، فوجب الاجتناب عن الجميع.

ولا يخفى أنّ ما نحن فيه -أعني العلم بوجود مقدار من التكاليف في خصوص الأخبار ومقدار آخر مردّد بين الأخبار، وباقي الأمارات- من قبيل الصورة

الأولى؛ لأنّ هذا المقدار الآخر على تقديركونه في الأخبار يكون غير تلك المقادير المعلوم وجودها في خصوص الأخبار، وبناءً على ذلك لا يحتاج في إثبات منجّزيّة العلم بالمقدار الآخر المردّد بين الأخبار وباقي الأمارات إلى مقارنة المعلوم الثاني مع المعلوم الأوّل و إن كان الأمر كذلك، فتأمّل.

فإنّه يمكن أن يُقال: إنّ الصغيرين لمّا كان مقتضى العلم الإجماليّ الأوّل هو لزوم الاجتناب عن كلّ منهما لم يكن أثر للعلم الإجماليّ الثاني المتعلّق بتنجّس الطاهر الواقعيّ منهما أو أحد الكبيرين؛ إذ لا أثر لهذا العلم الثاني بالنسبة إلى الصغيرين إلّا وجوب الاجتناب عنهما، والمفروض حصول ذلك الأثر من العلم الإجماليّ الأوّل، وحينئذٍ ينحصر الأمر بما أفاده ﷺ من أنّه إذا كان المعلوم الثاني مقارناً للمعلوم الأوّل كان الجميع من أطراف العلم الإجماليّ، و إن كان المعلوم الثاني متأخّراً عن المعلوم الأوّل لم يكن العلم الثاني مؤثّراً.

في مناقشة الميرزا النائينيّ للشيخ الأنصاريّ

ثمّ نعود إلى شرح ما أفاده ﷺ في بيان ما أفاده الشيخ ﷺ[1] من الإيراد الأوّل على أصل الاستدلال، وحاصله دعوى انحلال العلم الإجماليّ الكبير إلى المتوسّط الذي هو العلم بوجود الأحكام في مجموع الأخبار وباقي الأمارات، وعدم انحلال هذا المتوسّط إلى الأوّل الذي هو العلم بوجود الأحكام في خصوص دائرة الأخبار، إمّا لأنّ نفس باقي الأمارات مورد للعلم الإجماليّ بوجود التكاليف فيها، وإمّا لأجل أنّها و إن لم تكن بنفسها مورداً للعلم الإجماليّ، إلّا أنّها من أطراف العلم الإجماليّ بوجود الأحكام بينها وبين الأخبار، بحيث يكون المعلوم إجمالاً من الأحكام في خصوص دائرة الأخبار أقلّ من المعلوم إجمالاً بينها وبين باقي الأمارات، وبرهان ذلك هو ما أفاده الشيخ ﷺ من قضيّة العزل أو هو ما أفاده الأستاذ ﷺ من تراكم الظنون ولو من جهة ما أفاده ﷺ من جعل برهان العزل ناشئاً عمّا أفاده من تراكم الظنون.

مقدّمة لتوضيح جواب الميرزا النائينيّ وتطبيق مسائل عليها

ولأجل شرح هذا المقام وتوضيحه نقدّم مقدّمة هي مثال خارجيّ ثمّ نتبعه بتطبيقه على ما نحن فيه، فنقول بعونه تعالى: لو كان لنا قطيع من الغنم مائة

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٥٧/١.

رأس، خمسون منها سود وخمسون بيض، فالعلم الإجماليّ بتحريم بعض هذا القطيع يمكن أن يكون على صور ثلاث[1]:

الأولى: أن يعلم بحرمة خمسة من مجموع ذلك القطيع سوده وبيضه، لكن يكون لنا علم إجماليّ آخر، وهو وجود خمسة محرّمة في خصوص السود.

وفي هذه الصورة لا إشكال في انحلال العلم الإجماليّ المتعلّق بالمجموع إلى المعلوم بالإجمال المتعلّق بخصوص السود، ويكون العلم الإجماليّ غير مختلف المقدار، ولو عزلت السود عن البيض كان ذلك مقدار المعلوم موجوداً في السود لم ينقص، وكانت البيض خالية من العلم بالمحرّم بينها، كما أنّك لو خلطتها وجاءت ظلمة أوجبت عدم التمييز بينها لم يزد ذلك المعلوم عن ذلك المقدار الذي هو الخمسة، ولو فرضنا أنّك عزلت خمسة من السود وضممت باقي السود إلى البيض، لم يكن لك علم إجماليّ بوجود المحرّم منها.

الصورة الثانية: أن يعلم بوجود سبعة محرّمة في مجموع القطيع، لكن خمسة منها في خصوص السود، واثنان في خصوص البيض.

ولا ريب حينئذٍ في أنّ لنا حينئذٍ دائرتين من العلم الإجماليّ، الأولى: السود ومعلومها خمسة، والثانية: البيض ومعلومها اثنان، فلو فصلت السود وأبقيت البيض وحدها كانت البيض مشتملة على العلم الإجماليّ، غايته: أنّه بمقدار اثنين، وكانت السود أيضاً مشتملة على العلم الإجماليّ بمقدار خمسة، ولو جمعتها أزداد المعلوم بالإجمال فكان سبعة، ولا إشكال في عدم الانحلال في هذه الصورة.

الصورة الثالثة: أن يعلم إجمالاً بوجود سبعة محرّمة في المجموع، لكن يعلم إجمالاً أيضاً بوجود خمسة في السود ووجود اثنين مردّدة بين البيض وباقي السود ما عدا الخمسة المحرّمة فيها.

وفي هذه الصورة لا يكون العلم الإجماليّ بوجود خمسة محرّمة في السود موجباً لانحلال العلم الإجماليّ بحرمة السبعة في مجموع القطيع، وفي هذه الصورة لو فصلت السود عن البيض، وإن كان لم يبقَ لك علم بالحرمة

١. ذكر المقرّر ﷺ في أُصول الفقه: ٤٨٠/٦، صورة رابعة، فلاحظ.

في البيض؛ إذ لم تكن البيض بنفسها مورداً للعلم الإجماليّ، لكن لو عزلت خمسة من السود وضمّمت باقيها إلى البيض تجد العلم الإجماليّ بينها بحرمة اثنين، ولو عزلت السود بتمامها عن البيض نقص المعلوم الإجماليّ المتعلّق بالمجموع، فإنّه بعد السبعة يعود إلى الخمسة، ولو جمعت السود إلى البيض أزداد معلومك من الخمسة إلى السبعة[1].

هذا حاصل برهان العزل، والفصل، والزيادة.

والمدّعى فيما نحن فيه هو أنّ نسبة العلم الإجماليّ الكبير إلى المتوسّط من قبيل الصورة الأولى، وأنّ نسبة المتوسّط إلى الصغير، إمّا من قبيل الصورة الثانية إن قلنا بأنّ نفس الأمارات ما عدا الأخبار هي مورد للعلم الإجماليّ، و إمّا من قبيل الصورة الثالثة إن لم نقل بذلك، لكن قلنا إنّ المعلوم بالإجمالي في ضمن مجموع الأمارات والأخبار أزيد منه في ضمن خصوص الأخبار[2].

وحقيقة الأمر إنّما تدور على هذين المطلبين المرتّبين:

الأوّل: هل أنّ الأمارات الأخر مثل «الإجماع المنقول»، و«الشهرة»، و«الأولويّة الظنّيّة» ممّا يقطع إجمالاً بوجود التكليف في مواردها؟

الثاني: أنّها لو لم تكن بنفسها مورداً للعلم الإجماليّ، إلّا أنّها هل يكون انضمامها إلى مجموع الأخبار موجباً لزيادة المعلوم بالإجمال، أو أنّها لا تكون كذلك؟

وأمّا ما أفيد ممّا شرحناه في المثال من حالات العزل، والزيادة، وغير ذلك فكلّها مبنيّة على هذا الأساس، فيشكل جعلها برهاناً على الأصل الذي هي فرع عنه، بل هي عينه.

---

١. **الصورة الرابعة:** مؤلّفة من الصورتين الأخيرتين، بأن يحصل لنا العلم بأنّ في القطيع تسعة محرّمة، خمسة منها في خصوص السود واثنان في خصوص البيض، واثنان مردّدة بين كونها في البيض أو في السود، أو واحدة في البيض والأُخرى في السود، وهذه تشارك الصورتين في عدم الانحلال، يُنظر: أُصول الفقه: ٤٨٠/٦.

٢. وإمّا من قبيل الصورة الرابعة إن قلنا بالأمرين، أعني كون باقي الأمارات موردًا للعلم الإجماليّ وكونها طرفًا للعلم الإجماليّ مع الأخبار، يُنظر: أُصول الفقه: ٤٨٠/٦.

وأمّا تراكم الظنون، فالقدر المسلّم منه إنّما هو أنّ تراكم الظنون من طرق متعدّدة على مورد واحد يُوجب حصول القطع، أمّا تعدد الظنون في الوقائع المتعددة، بحيث تكون كلّ واقعة مظنونة على حدة، ففي كونها موجبة للقطع بمطابقة بعض تلك الوقائع للواقع محلّ تأمّل و إشكال.

فإنّه قد يُقال: إنّه إذا كان تراكم الظنون موجباً للقطع الإجماليّ، فلِمَ لا يكون تراكم الاحتمالات كذلك، بأن يكون لنا وقائع متعدّدة، وكلّ واقعة نحتمل فيها المطابقة للواقع، ويكون الاحتمال هنا وهناك موجباً للقطع بمطابقة بعض تلك الاحتمالات للواقع. لكن لا يخفى وضوح الفرق بين تراكم الظنون، وبين ما لم يكن في تلك الوقائع إلّا مجرّد الاحتمال، فإنّه لا أثر له على الظاهر.

وكيف كان، نقول: إنّ اللازم هو الرجوع إلى الوجدان فيما نحن فيه -أعني مسألة كون باقي الأمارات مورداً للعلم الإجماليّ أو أنّها موجبة لكثرة المعلوم- والظاهر أنّا لو رجعنا إلى وجداننا، ورأينا مقدار ما عندنا في الفقه من الأمارات الظنّيّة، ومقدار الموارد الخالية من الأخبار التي يكون الأمر فيها منحصراً بتلك الأمارات، نجد من أنفسنا أنّه لا يحصل لنا الوثوق بمطابقة بعض تلك الأمارات للواقع، فضلاً عن حصول القطع، فإنّ تلك الأمارات محصورة في الشهرة، والإجماع المنقول والأولويّة الظنّيّة، ولكن تصفّح وتتبّع فكم ترى من الموارد الفقهيّة خالياً عن الأخبار، وعن القواعد المستفادة من الأخبار بحيث كنّا في تلك الموارد محتاجين إلى إعمال تلك الأمارات؛ لنقول: إنّ تلك الموارد يحصل العلم بمطابقة مفاد بعض الأمارات فيها للواقع، الذي أظنّ أنّك لا تعثر على ما يجاوز عدد الأصابع، خصوصاً بعد فرض كون الأولويّة الظنّيّة خارجة عن محلّ الكلام، لكونها من مقولة القياس والاستحسان المنهي عنه بالخصوص.

ثمّ بعد هذا كلّه نقول: ما الداعي لما تكلّفه الشيخ ﷺ وتبعه الأستاذ ﷺ من عدم انحلال العلم الإجماليّ المتوسّط إلى العلم الإجماليّ الصغير، وما الذي يترتّب على عدم انحلاله؟ إلّا أن يكون هذا مطلباً واقعيّاً قصدا بيانه، لا أنّه يكون ايراداً على الاستدلال، فإنّا لو سلّمنا عدم الانحلال فأقصاه أن تكون تلك الأمارات حجّة، كما أنّ خبر الواحد يكون حجّة أيضاً، فلو كان المستدلّ يريد إثبات أنّ خبر

الواحد حجّة أكان يضرّه أن نقول له: إنّ مقتضى دليلك أن تكون الشهرة ونحوها حجّة أيضاً كخبر الواحد؟

نعم، يتوجّه عليه ما أفيد من الإيراد الثالث، وهو أنّ العمل بالخبر من باب الاحتياط لا يفيد الحجّيّة، ولا يندفع هذا الإيراد بما أفاده الأستاذ دام ظله

من أنّ نتيجة الانسداد على الكشف[1]؛ لأنّ الظاهر أنّ الكشف لا يتأتّى في التقريب المزبور؛ لأنّ مبنى الكشف هو عدم كون المنجّز هو الاحتياط، وعدم إمكان منجّزيّة الاحتمال، فيتعيّن أن يكون المنجّز هو الظنّ، كما سيأتي شرحه في محلّه إن شاء الله تعالى، وهذا المعنى لا يجتمع مع أخذ أساس المطلب العلم الإجماليّ كما في هذا التقريب.

وأمّا ما أفيد من الإيراد الثاني، فهو مجمل لم نعرف المقصود منه، فإن كان المقصود منه -كما يظهر ممّا حرّرناه- من أنّه لا خصوصيّة لكون الحكم الواقعيّ مدلولاً للأخبار، وأنّ لازم هذا الدليل هو العمل بالحكم الذي يظنّ بصدوره عنهم عليهم السلام ولو كان ذلك الظنّ من الشهرة ونحوها، ولا خصوصيّة للظنّ به من الأخبار؛ لأنّ وجوب العمل بالصادر منها إنّما هو لتضمّنه للحكم الواقعيّ الصادر بيانه منهم عليهم السلام، فيكفي الظنّ بصدوره ولو من جهة الشهرة.

ففيه ما لا يخفى؛ لأنّ المفروض أنّ المنجّز هو[2] إنّما هو الأحكام الواقعيّة الموجودة في دائرة الأخبار، فما لم يكن الحكم المظنون من تلك الدائرة لا يكون منجّزاً لخروجه عن دائرة العلم الإجماليّ و إن كان مظنوناً بواسطة قيام الشهرة عليه.

وهكذا الحال لو كان المقصود، كما في بعض التقريرات[3] المطبوعة في بيروت -أنّ الظنّ بالحكم الواقع من الشهرة يكون ملازماً للظنّ بأنّ ذلك الحكم قد صدر بيانه منهم عليهم السلام، فيكون الظنّ بذلك ملازماً للظنّ بأنّه قد قام عليه أحد

---

١. يُنظر: فوائد الأُصول: ٢٠٤/٣.

٢. كذا في النسختين، ولعلّ (هو) زائدة

٣. يُنظر: أجود التقريرات: ٢٠٧/٣.

وبالجملة: إنّ مثل هذا المثال يكون من باب عدم تأثير العلم الإجماليّ، لا من باب انحلاله، فلو كان أحد المعلومين مقارناً للمعلوم الآخر كان العلم الثاني مؤثّراً أيضاً، كما لو فرض العلم بوقوع نجاستين في الأربعة الأولى، وعلم أيضاً بوقوع نجاسة مقارنة للنجاستين الأوّلين في المجموع من تلك الأربعة وأربعة أُخرى، فإنّ العلم الثاني يكون مؤثّراً في التنجّز وتكون الأطراف حينئذٍ ثمانية، غايته أنّ الأربعة الأولى من تلك الثمانية تزيد على مجموع الثمانية بمعلوميّة نجاسة اثنين منها، وهذا لا ينافي كون مجموع الثمانية أطراف للعلم بوقوع النجاسة في واحد منها، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ التكاليف

الأخبار الصادرة، وذلك لما عرفت من خروجه عن دائرة المعلوم بالإجمال -أعني الأخبار الموجودة في المجاميع- فلا يكون الظنّ بأنّ ذلك الحكم قد قام عليه أحد الأخبار الصادرة منهم عليهم السلام نافعاً؛ إذ المفروض أنّ ذلك الخبر المظنون يكون خارجاً عن دائرة العلم الإجماليّ، أعني ما في المجامع من الأخبار.

و إن كان المقصود من الإيراد المذكور هو فرض كون الحكم مما قام عليه أحد الأخبار، لكنّ ذلك الخبر لم يكن مظنون الصدور، بل كان موهوم الصدور أو مشكوكه، وكانت هناك شهرة على الحكم تُوجب الظنّ بصدور بيانه منهم عليهم السلام، ففيه: أنّ ذلك الخبر المفروض إن كان خارجاً عن المجاميع كان خارجاً عن دائرة العلم الإجماليّ.

و إن كان من المجاميع، ففيه:

أوّلاً: ما عرفت سابقاً من أنّ مجموع ما في المجاميع كلّه مظنون الصدور، وليس فيها ما هو موهوم الصدور أو مشكوكه.

وثانياً: لو سلّمنا أنّ فيها ما هو موهوم الصدور أو مشكوكه، لكانت الشهرة المذكورة الموافقة لذلك الخبر موجبة لكونه مظنون الصدور لكونها جابرة لذلك الخبر كما حقّق ذلك في الشهرة.

المعلومة في ضمن مجموع الأمارات، لم تكن متأخّرة عن التكاليف المعلومة في ضمن خصوص الأخبار، بل هي مقارنة لها، وحينئذٍ فيكون العلم بالتكاليف في ضمن مجموع الأمارات والأخبار مؤثّراً في تنجّزها، وإن كانت بعض أطرافه، وهي خصوص الأخبار قد تنجّز التكليف فيها بالعلم الإجماليّ المتعلّق بما في ضمن خصوص تلك الأخبار.

الإيراد الثاني للشيخ الأعظم على دليل الانسداد

ثمّ إنّ الشيخ ﷺ[1] قد أورد على الاستدلال بالدليل المذكور:

ثانياً: بأنّ لازمه العمل بالحكم الذي يظنّ بصدوره عنهم عليهم السلام ولو من الشهرة ونحوها، ولا خصوصيّة للأخبار في ذلك، فإنّ المدار على كون الحكم الشرعيّ قد صدر منهم عليهم السلام بيانه حيث إنّ الأخبار إنّما وجب العمل بما هو الصادر منها لتضمّنه للحكم الواقعيّ الصادر بيانه منهم عليهم السلام، ولا خصوصيّة لكون ذلك في الأخبار.

الإيراد الثالث للشيخ الأعظم على دليل الانسداد

وثالثاً: بأنّ أقصى ما في هذا الدليل هو لزوم الاحتياط بالعمل بما ظنّ بصدوره من الأخبار، لا أنّ الخبر يكون حجّة شرعيّة.

ولا يخفى أنّ هذا الإيراد الثالث إنّما يتوجّه بناءً على كون نتيجة الانسداد على نحو الحكومة دون الكشف، وسيأتي لذلك إن شاء الله تعالى مزيد توضيح، لاندفاع هذا الإيراد على تقدير القول بالكشف في دليل الانسداد الكبير.

التوجيه الثاني لدليل الانسداد

ويمكن[2] **تقريب** الاستدلال المتقدّم على وجه لا يتوجّه عليه ما أورده المصنِّف ﷺ -، فإنّ حاصل ما تقدّم[3] من الاستدلال كان مبنيّاً على العلم

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٥٩/١.

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٠ محرّم، ١٣٤٩هـ).

٣. يُنظر: صفحة (٤٢٥) من هذا الجزء.

الإجماليّ بما صدر منهم عليهم السلام، وحيث إنّه لا يمكن الاحتياط فيه، ولا الرجوع إلى الأُصول العمليّة، وجب المصير في تعيينه إلى الظنّ بالصدور، وحيث كان ما اشتملت عليه الكتب الأربعة مظنون الصدور وجب العمل به، فيتوجّه عليه ما أفاده المصنّف ﷺ من أنّ وجوب العمل بما صدر عنهم عليهم السلام إنّما كان لأجل كونه متضمّناً للحكم الواقعيّ، فيرجع الأمر بالآخرة إلى العلم الإجماليّ بثبوت الأحكام الواقعيّة، فيتوجّه ما أفاده من أنّ لنا علماً إجماليّاً كبيراً، وعلماً إجماليّاً متوسّطاً، وعلماً إجماليّاً صغيراً، وأنّ العلم الإجماليّ الكبير ينحلّ إلى العلم الإجماليّ المتوسّط، والعلم الاجماليّ المتوسّط لا ينحلّ إلى العلم الإجماليّ الصغير، فتكون النتيجة حينئذٍ هي لزوم الاحتياط بالعمل بجميع الأمارات -الأخبار وغيرها من باقي الأمارات- فلا يكون الدليل منتجاً حجّيّة خصوص الأخبار، فضلاً عن خصوص ما بأيدينا من

الكتب الأربعة.

وهذا كلّه إنّما يتوجّه بناءً على أنّ وجوب العمل بما صدر عنهم لكونه متضمّناً للحكم الواقعيّ.

أمّا لو كان المناط * في وجوب العمل به لكونه متضمّناً للحكم الظاهريّ، باعتبار توقّف وجوب العمل به على إعمال الأصل في جهة الصدور، وعلى إعمال أصالة الظهور، فلا يكون ما صدر عنهم عليهم السلام مفيداً إلّا الحكم الظاهريّ، ويكون وجوب العمل به باعتبار تكفّله للحكم الظاهريّ بالتقريب المذكور، فلا يتوجّه عليه ما تقدّم[1] من أنّ ضمّ باقي الأمارات إلى ما صدر عنهم يكون موجباً لزيادة المعلوم بالإجمال؛ كي لا يكون العلم الإجماليّ بما صدر عنهم

---

١. يُنظر: صفحة (٤٣١) من هذا الجزء.

موجباً لانحلال العلم الإجماليّ، بما في مجموع الأخبار والأمارات من الأحكام الواقعيّة، بل يكون المعلوم بالإجمال -أعني ما صدر عنهم عليهم السلام- أكثر بكثير من الأحكام الواقعيّة المعلومة بالإجمال في موارد الأخبار والأمارات.

بيان جهة الفرق وعدمها بين الوجيه الأول والثاني لدليل الانسداد

* **قلتُ**[1]: لا يخفى أنّه لا فرق بين هذا التوجيه، وبين التوجيه السابق في أنّ كلّاً منهما يحوم حول انحصار دائرة العلم الإجماليّ فيما بأيدينا من الأخبار الموجودة في مجاميع سلفنا (رضوان الله تعالى عليهم)، غايته أنّ الأوّل كان مرجعه إلى العلم الإجماليّ بوجود أحكام واقعيّة في ضمن الأخبار الصادرة الموجودة في مجموع تلك الأخبار، ومرجع هذا التوجيه الثاني إلى العلم الإجماليّ بوجود الحجج الفعليّة في ضمن تلك الأخبار، فإنّا نعلم إجمالاً بوجود أخبار كثيرة هي صادرة عنهم عليهم السلام، وهي موجودة في ضمن تلك المجاميع و إن لم نعلمها بأعيانها، والأحكام المتحصّلة من تلك الأخبار الصادرة التي نعلم إجمالاً بوجودها فيما بأيدينا ليست أحكاماً واقعيّة، و إنّما هي أحكام ظاهريّة، نظراً إلى أنّ تماميّة حجّيّة الخبر الصادر عنهم عليهم السلام تتوقّف على إعمال أصالة الظهور، والأُصول الجهتيّة -أعني أصالة عدم التقيّة- ومن الواضح انحلال العلم الإجماليّ بالأحكام الواقعيّة إذا كان لدينا من الحجج الفعليّة القائمة على إثبات الأحكام في موارد هي بمقدار المعلوم بالإجمال من التكاليف الواقعيّة، وكانت تلك الحجج بمقدار ما هو المعلوم بالإجمال أو أكثر منه.

والفرق بين هذا التوجيه والتوجيه السابق أنّ هذا التوجيه رُبّما كان سالماً عن بعض الإيرادات الثلاثة المتقدّمة.

الإيراد الأوّل للشيخ الأعظم بناءً على التوجيه الثاني

فنقول: أمّا الإيراد الأوّل، وهو دعوى عدم الانحلال من جهة دعوى قلّة الأحكام الواقعيّة الموجودة في ضمن ما بأيدينا من الأخبار بالنسبة إلى الأحكام الواقعيّة المعلومة إجمالاً بالعلم الإجماليّ الكبير أو المتوسّط، فعدم وروده عليه واضح لما أفاده الأستاذ دام ظلّه.

وتوضيحه: أنّ الأحكام الواقعيّة الموجودة في ضمن تلك الأخبار، و إن كانت

---

١. أرجَ المقرّر دام ظلّه هذا المقطع من قوله: «قلتُ» إلى قوله: «لغوًا صرفًا» ملحقًا بمباحث الظنّ الثلاثاء: (٢ جمادى الأولى، ١٣٥٨هـ).

قليلة بالنسبة إلى المعلوم الإجماليّ الكبير أو المتوسّط، لكنَّ الأحكام الظاهريّة المتحصّلة من تلك الأخبار الصادرة عنهم ﷺ المعلومة الوجود فيما بأيدينا من تلك الأخبار تكون أكثر بكثير ممّا علمناه إجمالاً من الأحكام الواقعيّة بالعلم الإجماليّ الكبير أو المتوسّط.

والسرّ في ذلك هو ما أشار إليه ﷺ[1] من أنَّ تلك الأخبار الصادرة المعلوم وجودها فيما بأيدينا لا تتكفّل إلّا الأحكام الظاهريّة، لتوقّف حجّيّتها على إعمال أصالة الظهور و إعمال أصالة جهة الصدور، ولمّا كانت الأحكام الظاهريّة قابلة للخطأ، ولا نعلم بإصابة جميعها للواقع، لتطرّق احتمال الخطأ في أصالة الظهور وأصالة جهة الصدور في مواردها، فلم يكن العلم بوجود الأخبار الصادرة فيما بأيدينا ملازماً للعلم بوجود أحكام واقعيّة بمقدار تلك الأخبار المعلوم إجمالاً صدورها، بل قهراً يكون المعلوم من الأحكام الواقعيّة الموجودة في تلك الأخبار أقلّ ممّا علم من الأحكام الظاهريّة الموجود فيها -مثلاً- لو كان المعلوم وجوده إجمالاً من الأخبار الصادرة هو ألف خبر -مثلاً- كان لنا من الأحكام الظاهريّة المعلومة الوجود بمقدار ألف حكم، لكن لا يكون المقدار المعلوم من الأحكام الواقعيّة الموجودة في تلك الأخبار هو هذا المقدار -أعني ألف- بل لا بُدَّ أن تكون أقلّ من ذلك نظراً إلى تطرّق احتمال الخطأ في تلك الأحكام الظاهريّة المعتمدة على أصالة الظهور، وأصالة جهة الصدور، فلا يكون المعلوم من الأحكام الواقعيّة إلّا ما هو أقلّ من الألف ولو بمقدار ثلاثمائة مثلاً.

وبناءً على ذلك نقول: إنّه لو كان مقدار المعلوم بالإجمال من الأحكام الواقعيّة بالعلم الإجماليّ الكبير مقدار تسعمائة -مثلاً- كانت الأحكام الظاهريّة المعلوم وجودها كافية في انحلاله، بخلاف الأحكام الواقعيّة المعلوم وجودها في ضمنها فإنّها غير كافية في انحلاله؛ لكونها أقلّ منه، هذا خلاصة شرح ما أفاده ﷺ من الفرق بين التوجيهين.

ومنه يعلم أنَّ الإشكال الأوّل المتوجّه على التوجيه السابق لو سلّمنا تسجيله عليه، ولم نتمكّن من دفعه عنه بما حرّرناه سابقاً، فهو غير متوجّه

---

١. يُنظر: صفحة (٤٤٢) من هذا الجزء.

على هذا التوجيه؛ إذ ليس الموجب لانحلال العلم الإجماليّ الكبير بناءً على هذا التوجيه هو العلم الإجماليّ بالأحكام الواقعيّة في ضمن الأخبار، كما كان كذلك بناءً على التوجيه السابق، ليرد عليه أنّ المعلوم وجوده من الأحكام الواقعية في ضمن تلك الأخبار هو أقلّ ممّا علم منها بالعلم الإجماليّ الكبير أو المتوسّط، بل إنّ الموجب لانحلال العلم الإجماليّ الكبير والمتوسّط بناءً على هذا التوجيه إنّما هو العلم بالأحكام الظاهريّة في مجموع تلك الأخبار، وتلك الأحكام الظاهريّة المعلومة الوجود فيما بين تلك الأخبار إن لم تكن أكثر من الأحكام الواقعيّة المعلومة بالعلم الإجماليّ الكبير والمتوسّط، فلا شكّ في كونها بمقدارها، وبذلك ينحلّ العلم الإجماليّ الكبير، بل المتوسّط أيضاً.

مثلاً: لو كان لنا قطيع من الغنم، وعلمنا إجمالاً بحرمة عشرين منه، وحصل لنا العلم بأنّه قد قامت بيّنة على حرمة عشرين منه في خصوص السود، فلا إشكال في انحلال العلم الإجماليّ المتعلّق بحرمة عشرين في مجموع القطيع إلى العلم الإجماليّ في خصوص السود منه، ولا يجب علينا التحرّز من البيض منه.

الإيراد الثاني للشيخ الأعظم بناءً على التوجيه الثاني

أمّا الإيراد الثاني المتوجّه على التوجيه الأوّل، فالجواب عنه هو الجواب عن الأوّل، فلا إيراد على التوجيه المذكور من هذه الجهة أيضاً.

نعم، يتوجّه عليه الإيراد الثالث، وهو أنّ العمل بتلك الأخبار من باب الاحتياط لا يكون منتجاً لحجّيّتها، فلا يلزم العمل على النافي منها، ولا يصحّ لنا أن نخصّص أو نقيّد بشيء منها لعموم أو إطلاق كتابيّ -مثلاً- أو نرفع اليد بما يكون منها نافياً عن الأصل المثبت، بل لا يصحّ لنا أن نخصّص بعضها ببعض؛ لاحتمال كون العامّ من الصادر مع احتمال عدم كون الخاصّ صادراً.

ومن ذلك يتّجه إشكال آخر، وهو إشكال العلم الإجمالي بإرادة خلاف الظاهر من بعضها المتوجّه على جميع ظواهر الأخبار، فإنّ الفحص والعثور على المقدار المعلوم لا يوجب انحلاله هنا؛ لما عرفت من عدم إمكان التقييد والتخصّص وتصرّف بعضها في دلالة البعض الآخر، ثمّ لو وقع التعارض بين اثنين منها كما هو الغالب فيها لم نتمكّن من علاجه بأخبار العلاج؛ لأنّها من جملتها أيضاً، فلا تكون معلومة الحجّيّة بنفسها.

مناقشة المقرّر لما أورده الميرزا على التوجيه الثاني أوّلاً

وأمّا ما أفاده ﷺ من الإيراد على هذا التوجيه أوّلاً بأنّه لا أثر للحكم الظاهري ما لم يصل إلى المكلّف، وأنّ الحجّيّة ما لم تكن معلومة بالتفصيل لا أثر لها، فيمكن التأمّل فيه بما قد عرفت في بعض الأبحاث السابقة[1] من أنّ الحجّيّة من المجعولات الشرعيّة التي تتبع واقعها، غايته أنّ حكم العقل بأنّها منجّزة للواقع في مورد الإصابة ومصحّحة للعذر في مورد الخطأ يكون منوطاً بالعلم بها أو ما يقوم مقامه كما أنّ حكم العقل بلزوم اطاعة التكليف الواقعيّ، وبالمنع عن عصيانه يكون أيضاً منوطاً بالعلم أو ما يقوم مقامه.

ومن الواضح أنّ الحجّة لو كانت مردّدة بين أطراف محصورة كانت واصلة إلى المكلّف، وكان العقل حاكماً بلزوم ترتيب أثرها على جميع الأطراف المحصورة التي تكون الحجّة الواقعيّة مردّدة بينها، فلو ثبت حجّيّة الخبر العادل -مثلاً- وقام أحد الخبرين على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، وقام الآخر على وجوب جلسة الاستراحة -مثلاً- وعلمنا إجمالاً بعدالة أحد الراويين، بحيث علمنا إجمالاً بحجّيّة أحد الخبرين، لكان اللازم علينا العمل بهما، ولا يسوغ لنا بحكم العقل طرحهما.

وهكذا الحال لو قامت الشهرة على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، وقام الإجماع المنقول على وجوب جلسة الاستراحة، وعلمنا اجمالاً بحجّيّة أحد الأمرين -أعني الشهرة أو الإجماع المنقول- فإنّه لا يسوغ لنا طرحهما وعدم العمل بهما.

وبالجملة: إنّ العلم الإجماليّ بالحجّة المردّدة بين أطراف محصورة كالعلم التفصيليّ بها موجب لحكم العقل بترتّب الأثر على كلّ من الطرفين المعلوم إجمالاً حجّيّة أحدهما، وهذا المقدار ممّا لا ينبغي الإشكال فيه على الظاهر، وقد صرّح به ﷺ في أوائل مبحث التعادل والتراجيح، فراجع ما حرّره عنه في التقريرات المطبوعة في النجف بقوله: «والحاصل أنّ ضابط تعارض الدليلين هو أن يؤدّيا...»[2] إلخ فإنّه في ذلك المقام تعرّض لمورد اشتباه الحجّة باللاحجّة، وأفاد أنّه لا تجري عليه أحكام التعارض، وأنّه إنّما يعمل فيه بقواعد العلم الإجمالي، فراجع وتأمّل.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٤٨) وما بعدها من هذا الجزء.

٢. فوائد الأُصول: ٧٠٢/٤.

لكنّه ﷺ هنا[١] وفي مقام الردّ على صاحب الفصول[٢] في مسألة الظنّ بالطريق يظهر منه الجزم باعتبار العلم التفصيليّ بما هو الحجّة، ولا يكفي فيه العلم الإجماليّ، بل إنّ كلامه ﷺ صريح في ذلك في كلا المقامين، فراجع وتأمّل.

نعم، في خصوص المقام يمكن أن يوجّه اعتبار العلم التفصيليّ؛ إذ ليس الإشكال فيه من حيث السند وأصالة الصدور، بل إنّما كان الإشكال من ناحية أصالة الظهور وجهة الصدور؛ لأنّ حاصل علمنا الإجماليّ هو أنّ كثيراً من هذه المتون الموجودة في هذه الأخبار هو صادر عن المعصوم ﷺ، وهذه المتون المفروضة الصدور لا نتكلّم في حجّيّتها من حيث السند؛ لأنّ المفروض هو العلم بصدورها، وإنّما نتكلّم فيها من حيث ظهورها وجهة صدور[٣]؛ إذ لا يمكننا الحكم على طبقها إلّا بعد إحراز أنّ المتكلّم بها أراد ما هو الظاهر منها، وأنّه أراده لبيان الواقع لا لتقيّة، ولا يمكننا إحراز ذلك إلّا بأصالة الظهور وأصالة الصدور، ومعنى أصالة الظهور في الكلام هو البناء على أنّ المتكلّم به أراد ما هو الظاهر منه ومعنى أصالة جهة الصدور هو البناء على أنّه أراد بذلك الظاهر بيان الواقع لا لتقيّة، ومن الواضح أنّ إجراء هذين الأصلين إنّما يكون بعد إحراز صدور ذلك الكلام من ذلك المتكلّم ليصحّ لنا أن نقول: إنّ المتكلّم بذلك الكلام أراد به ظاهره، وأنّه أراده لبيان الواقع لا لتقيّة.

وحينئذٍ نقول: إنّ المفروض هنا هو أنّه ليس لنا إلّا العلم الإجماليّ بأنّ ألف متن من هذه المتون صادرة عن المعصومين (صلوات الله عليهم أجمعين) من دون أن نعرف هذه المتون بأعيانها، بل إنّ تلك الألف المعلومة مندمجة في جملة متون مختلفة، فبعضها عامّ وبعضها خاصّ، وبعضها مطلق وبعضها مقيّد، وبعضها مجمل وبعضها مبيّن، وبعضها يتضمّن الحكم الوجوبيّ لشيء وبعضها يتضمّن التحريم لشيء آخر، وبعضها الإباحة وبعضها الاستحباب، وبعضها معارض لآخر منها، إلى غير ذلك من الاختلافات والأنحاء التي تشتمل عليها تلك

١. فوائد الأُصول: ٢٠٧/٣، وما بعدها.

٢. المصدر نفسه: ٢٨٥/٣، وما بعدها.

٣. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (صدورها).

المتون، فهل يصحّ لنا أن نحكم بأنّ المتكلّم بتلك الألف التي لا نعلمها بأعيانها، وهي مندمجة في ذلك البحر التيار المترامي الأطراف المتدافع الأمواج أراد بها ما هو الظاهر منها، أو أنّه أراده لبيان الواقع لا لتقيّة؟ كلّا ثمّ كلّا، وليت شعري ما هو ذلك الظاهر حتّى نحكم بأنّ المتكلّم أراده، وأنّه أراده لبيان الواقع، هذا ممّا يقطع بعدم جريان الطريقة العقلائيّة عليه التي هي مدرك حجّيّة هذين الأصلين، بل بما عرفت من كون ذلك الصادر مندمجاً في ذلك المجموع تعرف أنّ الحكم بأنّ المتكلّم أراد ظاهره ربّما عدّ من الممتنعات فضلاً عن المستهجنات.

هذا إذا أردنا تحكيم أصالة الظهور وجهة الصدور في نفس تلك الألف الواقعيّة التي لا نعلمها بأعيانها.

ولو أريد إجراء ذلك الأصل في كلّ واحد من تلك المتون الموجودة التي هي أطراف ذلك العلم الإجماليّ بصدور ألف منها، بأن نأخذ كلّ متن من تلك المتون التي فرضنا العلم بصدور ألف منها، ونحكم عليه بأنّ المتكلّم أراد به ظاهر[1]، وأنّه أراده لبيان الواقع لا لتقيّة، كان ذلك محالاً من ناحية أخرى؛ إذ مع فرض أنّ هذا المتن الخاصّ الذي هو بأيدينا فعلاً غير معلوم الصدور من المعصوم عليه السلام، كيف يمكننا أن نحكم بأنّ المعصوم عليه السلام أراد به ظاهره وأراد به بيان الواقع لا لتقيّة؛ إذ لا يكون ذلك الحكم ممكناً إلّا بعد إحراز صدور ذلك المتن منه عليه السلام، وذلك لا يكون إلّا بحجّيّة السند، والمفروض أنّا لا نقول بحجّيّته؛ إذ لو قلنا بحجّيّته لم نحتج إلى تطرّق هذا العلم الإجماليّ.

وإذا سقطت أصالة الظهور وجهة الصدور في هذه المتون الموجودة في مجاميعنا لم يكن أثر للعلم الإجماليّ بصدور الكثير منها عنهم عليهم السلام؛ إذ مع فرض سقوط أصالة الظهور فيها لا يمكننا العمل بشيء من متونها.

نعم، لو كانت كلّها نصوصاً قطعيّة الدلالة، بحيث إنّها لم تكن دلالتها محتاجة إلى شيء من الأصلين المزبورين، لكان للعلم الإجماليّ المتعلّق بصدور الكثير منها أثر عمليّ، وهو وجوب العمل بها أجمع، لكن أنّى لنا بهذه الدعوى؟

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (ظاهره).

وبالجملة: إنّ الاستراحة من حيث السند لا توجب قطعيّة الحكم؛ لعدم كون الدلالة قطعيّة، وإلّا لكانت الآيات والأخبار المتواترة قطعيّة الدلالة، ولازم ذلك هو عدم التمكّن من تحكيم بعضها على بعض من حيث الدلالة، وهذا ممّا لا يرتضيه كلّ من له أدنى تحصيل، هذا.

ولكن لا يخفى أنّ هذا الإشكال لو تمّ لتوجّه على التوجيه الأوّل أيضاً، فإنّ العلم الإجماليّ بوجود الأحكام الواقعيّة في دائرة ما بأيدينا من الأخبار إنّما هو عبارة أُخرى عن العلم الإجماليّ بمطابقة الكثير من تلك الأخبار للواقع، ولا ريب أنّ ذلك -أعني العلم بمطابقة الكثير منها للواقع- يتوقّف على الأخذ بظهورها، وإلّا فكيف نعرف أنّها مطابقة للواقع.

ثمّ إنّه بعد الغضّ عن ذلك كيف تكون نتيجة ذلك العلم الإجماليّ بوجود التكاليف الواقعيّة في ضمن دائرة الأخبار؟ أليست هي إلّا وجوب العمل بتلك الأخبار ولو من باب الاحتياط؛ لاحتمال انطباق المعلوم الإجماليّ عليها، فإذا فرضنا أنّ أصالة الظهور لا تجري فيها، فكيف يمكننا العمل بها، بل لو تمّ الإشكال المزبور لجرى فيما مثّلنا من قيام أحد الخبرين على وجوب الدعاء، والآخر على وجوب جلسة الاستراحة مع العلم بحجّيّة أحدهما، وعدم حجّيّة الآخر، فإنّك لا يمكنك إحراز صدور هذا الخبر ولا ذلك الخبر حتّى لو تمّت حجّيّة خبر العادل بالأدلّة الخاصّة، للعلم الإجماليّ بخروج أحدهما عن تلك الأدلّة، فكيف يمكننا العمل بهما ولو من باب الاحتياط مع فرض توقّف العمل على إحراز ظهورهما بأصالة الظهور، مع أنّه قد صرّح ﷺ[1] في أوائل مبحث التعادل والتراجيح بإجراء أحكام العلم الإجماليّ في مثل ذلك، فراجعه[2].

الأولى في دفع الإشكال المتقدّم

فالأولى في دفع هذا الإشكال عن جميع هذه المقامات وأمثالها بأنّ حجّيّة الصدور وحجّيّة الظهور وإن توقّفت إحدهما على الأُخرى، إذ لا أثر للتعبّد بصدور

---

١. فوائد الأُصول: ٤/٧٠٤.

٢. سيأتي إن شاء تعالى - في صفحة (٥٢٠) و ما بعدها من هذا الجزء - مزيد توضيح له في البحث مع صاحب الفصول القائل باختصاص مقدّمات الانسداد بحجّيّة الظنّ بالطريق فيما علّقناه على هذا التحرير، يُنظر: أُصول الفقه: ٦/٦١.

ما ليس له ظاهر، كما أنّه لا أثر للتعبّد بظهور ما ليس بصادر، ولا بُدَّ في دفع الدور بأنّه دور معيّ، وحاصله أنّه يكفي في التعبّد بالظهور هو لزوم الأخذ بظهور هذا المتن لو كان صادراً، ويكفي في التعبّد بالصدور هو لزوم الأخذ بصدوره لو كان له ظاهر، فإذا جرت أصالة الظهور وأصالة الصدور تمّ المطلب.

وحينئذٍ نقول فيما نحن فيه: إنّه يكفي في التعبّد بظهور هذا المتن هو فرض صدوره عن المعصوم، ونحن و إن لم نحرز صدوره بالدليل الخاص إلّا أنّه لمّا كان ذلك المتن من أطراف ما علم صدوره، وكان العقل حاكماً بلزوم ترتيب الصدور على كلّ واحد من تلك المتون، كان ذلك الحكم العقليّ كافياً في تصحيح إجراء أصالة الظهور فيه.

نعم، لو لم يكن في البين ما يقتضي لزوم ترتيب آثار الصدور على متن من المتون من حكم الشرع بصدوره بالدليل الخاصّ، أو حكم العقل بترتيب آثار الصدور عليه ولو لأجل كونه طرفاً من أطراف العلم الإجماليّ بالصدور، لم يمكن الحكم فيه بأصالة الظهور، لكونه حينئذٍ لغواً صرفاً.

مناقشة المقرّر لما أورده الميرزا على التوجيه الثاني ثانيًا

هذا كلّه فيما أورده ﷺ أوّلاً على التوجيه المزبور.

وأمّا ما أورده ﷺ عليه ثانياً من أنّ العلم الإجماليّ بوجود الأحكام الظاهريّة بعد فرض عدم إمكان الاحتياط في جميع الأطراف لا يكون موجباً لانحلال العلم الإجماليّ المتوسّط لفرض عدم تنجّز ذلك العلم الإجماليّ بوجود الأحكام الظاهريّة في تمام الأطراف، وأنّ فرض المسألة هو التنزّل إلى مظنون الصدور، فيمكن الجواب عنه:

أوّلاً بأنّ جميع ما لدينا من الأخبار الموجودة في المجاميع مظنون الصدور، ومن الواضح أنّ ما علم إجمالاً من الأحكام الظاهريّة بيّنها بمقدار المعلوم بالإجمال.

وثانياً أنّا لو سلّمنا أنّ بعض تلك الأخبار غير مظنون الصدور، فلا وجه لإسقاط الاحتياط والتزام خصوص ما هو مظنون الصدور منها؛ لما عرفت من إمكان العمل بالاحتياط الكلّيّ في جميع تلك الأخبار الموجودة في المجاميع، ولا يلزم منه التعذّر ولا العسر والحرج.

وبالجملة: فكما أنَّ العلم الإجماليّ الكبير ينحلّ إلى العلم الإجماليّ المتوسّط الذي تكون أطرافه مجموع الأمارات والأخبار، فكذلك ينحلّ هذا العلم الإجماليّ المتوسّط إلى العلم الإجماليّ بصدور ما صدر عنهم ممّا يكون بالآخرة متكفّلاً للحكم الظاهريّ، حيث إنّه قد انسدّ باب العلم التفصيليّ بتشخيص ما هو الصادر عنهم وجب المصير إلى تعيينه بالظنّ، فيلزم العمل بما ظن بصدوره عنهم وهو -أعني مظنون الصدور- منحصر بما بأيدينا من الأخبار التي اشتملت عليها الكتب.

وثالثاً أنّا لو سلّمنا عدم إمكان الاحتياط في تمام ما بأيدينا من الأخبار ولزم[1] التنزّل إلى ما هو مظنون الصدور منها من باب تبعيض الاحتياط لأمكننا القول بأنَّ ما هو مظنون الصدور من تلك الأخبار يكون بمقدار[2] المعلوم بالإجمال بالعلم الإجماليّ المتوسّط، فإنّه ﷺ قد التزم بانحلال العلم الإجمالي الكبير إلى العلم الإجماليّ المتوسّط، مع أنّ الاحتياط في تمام أطراف العلم الإجماليّ المتوسّط يأتي فيه ما تأتّى في العلم الإجماليّ الصغير الذي هو العلم بوجود الأحكام الظاهريّة في خصوص الأخبار من تعذّر الاحتياط في تمام أطرافه ولزوم التنزّل إلى الظنّ، وحيث إنّه يندفع هذا الإشكال على العلم الإجمالي المتوسّط بأنَّ مظنوناته بمقدار المعلوم الإجماليّ الكبير، فكذلك نقول: إنَّ مظنونات العلم الإجماليّ الصغير هي بمقدار المعلوم الإجماليّ المتوسّط، ودعوى كون مظنونات الصغير أقلّ من مظنونات المتوسّط لا شاهد عليها، سيّما بعد ما شرحناه سابقًا[3] من قلّة الأمارات التي هي غير الأخبار، بل عدم وجودها على ما مرَّ شرحه، فراجع.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (ولزوم).

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (بالمقدار).

٣. يُنظر: صفحة (٤٤١) من هذا الجزء.

وهذا الاستدلال بهذا التقريب نظير ما استدلّ به صاحب الفصول[1] وصاحب الحاشية[2] لحجّيّة الظنّ بالطريق بالعلم الإجماليّ بأنّ الشارع قد جعل لنا طرقاً معيّنة، وأنّه بعد انسداد باب العلم بها وجب المصير في تعيّنها إلى الظنّ، فيلزم العمل بكلّ ما ظنّ بطريقيّته، ولا فرق بين الاستدلالين إلّا بأنّ الإجمال في استدلالهما من قبيل الإجمال في الحكم المجعول -أعني ما جعله الشارع من الطرق- والإجمال في هذا الاستدلال من قبيل الإجمال في الموضوع، فإنّ ما صدر عنهم لا ريب في حجّيّته وكونه طريقاً، ولم يكن الاشتباه والإجمال فيه في ناحية المجعول الشرعيّ، وإنّما كان الاشتباه في نفس ما صدر عنهم.

وإن شئت قلت: إنّ الذي انسدّ فيه باب العلم في استدلالهما هو ما جعله الشارع حجّة وطريقاً، وفي هذا الاستدلال هو الحجّة والطريق الذي لا ريب في حجّيّته وطريقيّته.

وكيف كان، فيتوجّه على هذا الاستدلال جملة من الإيرادات المتوجّهة على ذلك الاستدلال، كما أنّه يختصّ كلّ منهما بإيرادات لا تتوجّه على الآخر.

الإيراد المشترك على كلا التوجيهين

أمّا الإيراد المشترك، فهو ما أشار إليه الشيخ ﷺ في ذلك المقام بما حاصله إنّ الحكم الظاهريّ والحجّيّة من الأمور المنوطة بالوصول إلى المكلّف التي لا تتحمّل وجوداً واقعيّاً، فحيث لم تصل إلى المكلّف، فلا حكم ظاهريّ ولا حجّيّة كي يتكلّم في وجوب العمل به.

وبالجملة: بعد فرض كون ما صدر عنهم متكفّلاً للحكم الظاهري، وأنّ

---

١. الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٢٧٧.

٢. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٣٥٣/٣، وما بعدها.

وجوب العمل به لكونه متكفّلاً للحكم الظاهريّ كان وجوب العمل به متوقّفاً على تحقّق ذلك الحكم الظاهريّ المتوقّف على الوصول إلى المكلّف، فحيث إنّه لم يصل إلى المكلّف لم يكن ذلك الحكم الظاهريّ الذي تكفّله ما صدر منهم متحقّقاً؛ كي يتكلّم في وجوب العمل به، ولو أغضي النظر عن ذلك، فلا أقلّ من كون وجوب العمل به متوقّفاً على الوصول، وحيث إنّ تلك الأحكام الظاهريّة لم تصل إلينا لم يكن العمل بها واجباً وإن كانت في نفسها متحقّقة واقعاً.

وبالجملة[1]: فإنّ الاستدلال بالتقريب المتقدّم[2] وإن فارق الاستدلال بالتقريب السابق عليه -أعني ما ذكره الشيخ ﷺ في الكتاب[3]- بكون مبنى التقريب الأوّل على العلم الإجماليّ بصدور ما يكون متضمّناً للأحكام الواقعيّة عنهم عليهم السلام، فيرد عليه ما وجّهه عليه الشيخ ﷺ.

أوّلاً: بما حاصله رجوع الأمر بالآخرة إلى الانسداد الكبير، غايته أنّه ينحلّ العلم الإجماليّ الكبير إلى العلم الإجماليّ المتوسّط، وكون مبنى التقريب الثاني على العلم الإجماليّ بصدور ما يكون متضمّناً للأحكام الظاهريّة، فلا يرد عليه ذلك الإيراد، حيث إنّ العلم الإجماليّ الكبير بعد انحلاله إلى العلم الإجماليّ المتوسّط -أعني العلم الإجماليّ بما في مجموع الأمارات والأخبار من الأحكام الواقعيّة- ينحلّ إلى العلم الإجماليّ الصغير -أعني العلم بصدور ما يتضمّن الأحكام الظاهريّة- وهو أكثر ممّا يعلم إجمالاً بوجوده في ضمن مجموع الأمارات من الأحكام، إلّا أنّه يرد عليه:

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢٣ محرّم، ١٣٤٩).

٢. يُنظر: صفحة (٤٤١) من هذا الجزء.

٣. ينظر: فرائد الأُصول: ١/٢٥٧.

أوّلاً: أنَّ الأحكام الظاهريّة ما لم تكن واصلة إلى المكلّف لا يمكن التعبّد بها، ومع عدم إمكان التعبّد بها، كيف يكون العلم الإجماليّ بها موجباً لانحلال العلم الإجماليّ بالتكاليف الواقعيّة، ومن الواضح أنّ تماميّة الانسداد الصغير متوقّفة على انحلال العلم الإجماليّ الكبير.

وحاصل هذا الإشكال: إنَّ مجرّد العلم بصدور ظواهر منهم عليهم السلام لا أثر له ما لم تكن تلك الظواهر حاصلة باليد بأن تكون معلومة تفصيلاً، فإنّه حينئذٍ لا يمكن الحكم بلزوم الأخذ بتلك الظواهر، ومع عدم تحقّق الحكم المذكور لا يكون العلم الإجماليّ الكبير منحلّاً، فلا تتمّ دعوى تماميّة مقدّمات الانسداد الصغير التي أراد المستدلّ أن تتمّ بها حجّيّة ما ظنّ بصدوره.

وثانياً: أنّه لو سلّم إمكان التعبّد بما لم يصل إلى المكلّف من الأحكام الظاهريّة، فلا وجه لكون العلم الإجماليّ المتعلّق بها موجباً لانحلال العلم الإجماليّ المتوسّط، حيث إنَّ مفروض المستدلّ هو عدم إمكان الاحتياط فيما صدر عنهم من الأحكام الظاهريّة؛ ليتنزّل بعد بطلان الاحتياط فيها إلى العمل بما ظنّ كونه صادراً عنهم من الأحكام الظاهريّة.

ومن الواضح أنَّ العلم الإجماليّ المتوسّط لا ينحلّ إلى العلم الإجماليّ المتعلّق بما صدر عنهم من الأحكام الظاهريّة، إلّا إذا كان العلم الثاني منجّزاً وموجباً للزوم الاحتياط في تمام أطرافه المظنونات والمشكوكات، بل والمحتملات، والمفروض عدم كون ذلك الاحتياط لازماً، فكيف يمكن أن يكون موجباً لانحلال العلم الإجماليّ الأوّل؟

وبالجملة: إنَّ التنزّل إلى الظنّ في موارد العلم الإجماليّ الثاني فرع سقوط الاحتياط فيه، ومع سقوط الاحتياط فيه لا يمكن أن يكون موجباً لانحلال

العلم الإجماليّ الأوّل -أعني المتوسّط- فإنّ العلم الإجماليّ إنّما يكون موجباً للانحلال لو كان منجّزاً*.

---

* **قلتُ:** قد يتوهّم الجواب عن الإيراد الأوّل بأنّ مجرّد العلم الإجماليّ بصدور أحكام ظاهريّة يكفي في الانحلال، ولا يحتاج إلى العلم التفصيليّ بتلك الأحكام الظاهريّة؛ إذ لو كان قطيع غنم يعلم إجمالاً بوجود الحرام فيه بمقدار عشرين ثمّ علم إجمالاً بقيام بينة على حرمة عشرين، فإنّ العلم الإجماليّ يكون موجباً لانحلال العلم الإجماليّ الأوّل، لا أنّ البيّنة قامت عند ذلك المكلّف على حرمة عشرين كي يُقال: إنّ ذلك من قبيل العلم التفصيليّ، بل أقصى ما في البين أن يعلم إجمالاً بقيام بيّنة على حرمة العشرين فإنّه من قبيل العلم الإجماليّ بتحقّق الحكم الظاهريّ على الحرمة بمقدار المعلوم بالإجمال أوّلاً من الحرام الواقعيّ.

ولكن لا يخفى ما في هذا التوهّم، فإنّ العشرين التي علم إجمالاً بقيام البيّنة على حرمتها إن كانت معيّنة كان ذلك من قبيل العلم التفصيليّ بالحكم الظاهريّ، و إن كانت غير معينة لم يكن العلم بقيام البيّنة المذكورة أزيد من أصل العلم الإجماليّ الأوّل في كون أطرافه تمام أفراد القطيع، فلا يكون العلم بقيام البيّنة المذكورة موجباً للانحلال من دون فرق بين أن يكون قيامها عند المكلّف أو أن يحصل له العلم بقيامها.

نعم، لو كان ما قامت البيّنة على حرمته في خصوص البيض، أو قامت بيّنة على حرمة عشرين معيّنة وبيّنة على حلّيّة عشرين معيّنة واشتبها حصل هناك علم إجماليّ صغير في ضمن خصوص البيض، أو في ضمن خصوص الأربعين وانحلّ العلم الإجمالي الأوّل إليه، إلّا أنّ ما نحن فيه ليس من هذا القبيل، حيث إنّ أطراف العلم الإجماليّ بالأحكام الواقعيّة هي بعينها أطراف العلم الإجماليّ بالأحكام الظاهريّة بلا زيادة في أطراف الأوّل على أطراف الثاني، حيث إنّ أطراف الأوّل هي محتملات التكليف، وهي بعينها أطراف الثاني، فيكون حاله حال ما لو علمنا بحرمة واحد من هذه الأطراف الأربع -مثلاً- ثمّ علمنا بصدور حكم ظاهريّ بحرمة واحد من تلك الأربع، فكما أنّه لا معنى لأن يكون هذا العلم الثاني موجباً لانحلال الأوّل لكونه غير معقول، فكذلك ما نحن فيه.

فإن[1] **قلت:** إنّ كون العلم الإجماليّ الصغير موجباً لانحلال العلم الإجماليّ الكبير، لا يتوقّف على لزوم الاحتياط والعمل على طبق العلم الإجماليّ الصغير في تمام أطرافه، بل إنّ العلم الإجماليّ الصغير يكون موجباً للانحلال بمجرّد وجوده، ولو لم يتحقّق العمل على طبقه في تمام الأطراف، كما لو ترك ذلك عمداً أو نسياناً.

قلنا: إنّ العلم الإجماليّ الصغير بنفسه وبمجرّد وجوده غير موجب للانحلال، وإنّما يوجبه باعتبار تنجّز التكليف في أطرافه ولزوم الجري على طبقه في تمام أطرافه.

نعم، لا يضرّ بالانحلال ترك العمل على طبقه سهواً أو نسياناً،

أمّا سقوط الاحتياط في جملة من أطرافه للعسر والحرج الموجب للتوسّط في التكليف، الذي هو عبارة عن أنّ التكليف لو كان في خصوص المظنونات لكان متنجّزاً، ولو كان في غيرها لم يكن منجّزاً، فلا ريب في كونه مضرّاً بكون العلم الإجماليّ الصغير موجباً لانحلال العلم الإجماليّ الكبير، فإنّ التكليف المتوسّط لا يُوجب انحلال العلم الإجماليّ.

وبالجملة: لا محصّل للتوهّم المذكور.

نعم، يمكن أن يجاب عما أفاده (دام ظلّه) في الإيراد ثانياً بأن يُقال: إنّ العلم الإجماليّ الثاني لا يكون استلزامه لانحلال الأوّل متوقّفاً على لزوم الاحتياط في تمام أطرافه، بل أقصى ما فيه هو توقّفه على كونه منجّزاً.

ومن الواضح أنّ سقوط الاحتياط في بعض الأطراف لأجل العسر والحرج - مثلًا - الموجب لتبعيض الاحتياط في خصوص المظنونات وإسقاطه في الباقي لا يكون موجباً لخروجه عن كونه موجباً للتنجّز، فلا يخرجه عن كونه موجباً لانحلال العلم الإجماليّ الأوّل.

---

١. أرجع المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٤ محرّم، ١٣٤٩).

فإن قلت: إنّما يكون مضرّاً بالانحلال لو كانت النتيجة هي الحكومة، لما عرفت من لازمها هو التوسّط في التكليف، أمّا بناءً على الكشف فلا ريب في كونه موجباً للانحلال، كما يوجبه عند قيام الحجّة الشرعيّة الثابتة بالدليل الخاصّ.

قلنا: فرق واضح بين قيام الحجّة الشرعيّة الثابتة بالدليل الخاصّ وبين قيام الظنّ الذي هو حجّة شرعيّة بواسطة دليل الانسداد، فإنّ ذلك -أعني ثبوت الحجّيّة لذلك الظنّ بدليل الانسداد- لمّا كان متوقّفاً على تماميّة مقدّمات دليل الانسداد الصغير المتوقّفة على انحلال العلم الإجماليّ الكبير لم يمكن أن يكون موجباً لانحلال العلم الإجماليّ الكبير، لكونه من الدور الواضح، فإنّ تماميّة الانسداد الصغير موقوف على انحلال العلم الإجماليّ الكبير، وانحلال العلم الإجماليّ الكبير موقوف على حجّيّة الظنّ في أطراف العلم الإجماليّ الصغير، وحجّيّته في ذلك موقوفة على تماميّة مقدّمات الانسداد الصغير، فلاحظ وتأمّل.

في توقّف الانسداد الصغير على أمرين

وفذلكة[1] ما تقدّم: أنّ الانسداد الصغير يتوقّف على أمرين:

الأوّل: أن يكون المنشأ في كلّ واحد من مقدّماته، كوجوب الأخذ بما علم فيه إجمالاً وعدم جواز إهماله إلى باقي المقدّمات هو غير المعلوم بالعلم الإجماليّ الكبير.

الأمر الثاني: أن يكون العلم الإجماليّ الصغير موجباً لانحلال العلم الإجماليّ الكبير؛ إذ لو كان العلم الإجماليّ الكبير بحاله تمّت مقدّمات الانسداد

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل ليلة الاثنين: (٢٤ محرّم) من جهة وفاة السجاد ﷺ، الثلاثاء: ٢٦ محرّم، ١٣٤٩».

الكبير، ومعه تسقط مقدّمات الانسداد الصغير، وفي الحقيقة لو كان العلم الإجماليّ الكبير بحاله، كان هو المنشأ في كلّ واحدة من مقدّمات الانسداد الصغير من وجوب التعرّض للمعلوم بالإجمال منه وعدم إهماله، ومعه يكون الذي يجب التعرّض له ولا يجوز إهماله، هو المعلوم بالإجمال الكبير، فتتمّ مقدّمات الانسداد فيه لا في الصغير.

ثمّ إنّ كون العلم الإجماليّ الصغير موجباً لانحلال العلم الإجماليّ الكبير يتوقّف على أمرين:

الأوّل: أن لا يكون منشأ لزوم الجري على طبق المعلوم فيه هو العلم الإجماليّ الكبير.

والثاني: أن يكون ذلك العلم الإجماليّ الصغير موجباً للاحتياط بتمام أطرافه.

ومن ذلك يظهر لك أنّ المعلوم بالعلم الإجماليّ الصغير فيما نحن فيه -أعني العلم الإجماليّ بصدور الأخبار عنهم ﷺ- إن كان مجرّداً عن ضمّ الحكم الظاهريّ لم يكن المنشأ في لزوم الأخذ بذلك المعلوم بالإجمال إلّا كونه حكماً واقعيّاً، فيكون العلم الإجماليّ الكبير هو المنشأ في لزوم التعرّض لما هو المعلوم بالإجمال الصغير وعدم جواز إهماله، فلا تتمّ مقدّمات الانسداد الصغير؛ لكون المنشأ في تلك المقدّمات هو العلم الإجماليّ الكبير، مضافاً إلى ما عرفت من توقّف جريان المقدّمات وتماميّتها في الانسداد الصغير على انحلال العلم الإجماليّ الكبير.

وقد عرفت أنّ العلم الإجماليّ الكبير وإن انحلّ إلى العلم الإجماليّ المتوسّط، إلّا أنّه لا ينحلّ إلى العلم الإجماليّ الصغير وإن كان المعلوم بالعلم الإجماليّ الصغير هو ما صدر عنهم ﷺ بضميمة الحكم الظاهريّ -أعني

أصالة جهة الصدور وأصالة الظهور- بحيث كان المنشأ في لزوم الأخذ بما صدر عنهم عليهم السلام هو ذلك الحكم الظاهريّ، فلم يكن المنشأ في لزوم التعرّض لذلك المعلوم بالإجمال وعدم جواز إهماله هو العلم الإجماليّ الكبير، فلا يكون شيء من مقدّمات الانسداد الصغير ناشئاً عن العلم الإجماليّ الكبير، إلّا أنّ الكلام في تحقّق ذلك الحكم الظاهريّ وإمكان التعبّد به، ولزوم الجري على طبقه مع عدم كونه واصلاً إلى المكلّف، وحينئذٍ فيعود المحذور السابق من أنّه لا منشأ للزوم التعرّض لما صدر عنهم عليهم السلام، وعدم جواز إهماله إلّا العلم الإجماليّ الكبير.

ولو أغضي النظر عن هذا الإشكال لكان عدم انحلال العلم الإجماليّ الكبير إلى العلم الإجماليّ الصغير كافياً في عدم تماميّة مقدّمات الانسداد الصغير، وقد عرفت عدم انحلاله؛ لما عرفت من توقّف الانحلال على كون العلم الإجماليّ الصغير موجباً للاحتياط في تمام أطرافه.

والمفروض: أنّ القائل بتماميّة مقدّمات الانسداد الصغير متوقّفة على عدم لزوم الاحتياط في تمام تلك الأطراف*.

---

* **قلتُ:** إن كانت أطراف العلم الإجماليّ الصغير هي خصوص ما بأيدينا من الأخبار كان جريان الحكم الظاهريّ ممكناً، لحصول ظواهر بأيدينا نعلم إجمالاً بصدور جملة منها، ولكن يبقى الإشكال في كون هذا المعلوم بالإجمال بقدر المعلوم الإجماليّ الكبير ليتمّ الانحلال أو أنّه أقلّ منه، فلا يتمّ.

وإن كانت أطراف ذلك العلم هي مطلق ما احتمل صدوره مقا بأيدينا وغيره واصلاً إلينا - ولو إجمالًا - أو غير واصل بالمرّة، توجّه ما أفاده (دام ظلّه) من عدم إمكان التعبّد بمثل ذلك الظهور، لكن لا نحتاج في ردّه إلى شيء أصلاً؛ لكون أطراف هذا العلم هي عين أطراف العلم الإجماليّ الكبير، فلا محصّل لانحلاله إليه، فتأمّل.

ويمكن أن يُقال: إنَّ أطراف العلم الإجماليّ الصغير هي خصوص ما بأيدينا من الأخبار، فإن كان المعلوم هو نفس الأحكام الظاهريّة كانت بقدرالمعلوم الإجماليّ الكبير، ولازمه الانحلال لو كان العلم الصغير مؤثّراً في تمام أطرافه، ولو كان المعلوم بالإجمال الصغير هو نفس الأحكام الواقعيّة لم تكن بقدر المعلوم بالإجمال الكبير، فلا يتمّ الانحلال.

وإنّما قلنا: إنَّ تلك الأحكام الواقعيّة في هذا العلم الصغير أقلّ من المعلوم بالإجمال الكبير لما هو واضح من أنَّ الحكم الواقعيّ في ذلك أقلّ من الحكم الظاهريّ، فإنَّ كلاًّ منهما، وإن كان مقيّداً بالصدور، إلّا أنّه ليس كلّ ما صدر عنهم عليهم السلام من الأحكام الظاهريّة هو حكم واقعيّ؛ لاحتمال الخطأ في ذلك الحكم الظاهريّ.

وأمّا الإشكال على ذلك بأنَّ الأخبار بعد فرض كونها بأيدينا، وبعد العلم الإجماليّ بكون كثير منها صادراً يكون العلم الإجماليّ بحجّيّة ظهور بعضها منجّزاً.

فيمكن الجواب عنه بأنَّ العلم الإجماليّ بوجود المنجّز لا يكون منجّزاً ما لم يكن المنجّز معلوماً تفصيلاً.

وبالجملة: إنَّ العلم بصدور متردّد بين أطراف لا أثر له، كما أنّه لو علمنا بصدور بيّنة، ولكن لم نعلم ماذا قامت عليه لم يكن له أثر.

هذا تمام الكلام في أدلّة حجّيّة خبر الواحد من الكتاب، والسنّة، والإجماع، ودليل العقل.

[في حجّيّة مطلق الظنّ]

فلنشرع في أدلّة حجّيّة مطلق الظنّ، وهي أربعة:

الأول في قاعدة دفع الضرر

الأوّل: إنّ الظنّ بالتكليف يُوجب الظنّ بالضرر عند مخالفته ودفع الضرر المظنون واجب عقلاً.

وفيه ما لا يخفى، فإنّ مجرّد الظنّ بالتكليف لا يُوجب الظنّ بالضرر؛ لجريان البراءة العقليّة الموجب للقطع بعدم الضرر الذي هو العقاب.

وإن كان المراد من الضرر الضرر الدنيويّ -أعني المفسدة- ففيه: أنّ دفعه غير لازم.

تمهيد مقدّمات لتقرير دليل دفع الضرر

والإنصاف[1]: إنّ ما أفاده الشيخ ﷺ[2] في هذا المقام مضطرب الأطراف، وتحرير الكلام في ذلك يتوقّف على تمهيد مقدّمات:

المقدّمة الأولى في اجتماع قاعدتي الضرر وقبح العقاب في مورد واحد

الأولى: أنّ قاعدة دفع الضرر المحتمل، وقاعدة قبح العقاب من دون بيان قاعدتان عقليّتان لكلٍّ منهما موضوع غير موضوع الأُخرى، إلّا أنّه رُبّما اجتمع

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «ليلة الأربعاء: (٢٩ محرّم) لم أتوفّق لتحرير ما أفاده دام ظلّه، السبب: (غرّة صفر الخير) إن شاء الله تعالى، ١٣٤٩هـ».

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤١٨/٢.

في المورد الواحد الموضوعان، فيقع الكلام حينئذٍ فيما هو المقدّم من هاتين القاعدتين، وهل الأصل عند الشكّ ودوران الأمر في المورد بين كونه من موارد القاعدة الأولى أو الثانية هو تحكيم الأولى أو الثانيّة؟ وعن ذلك نشأ النزاع بين الأُصوليّين والأخباريّين في الشبهات التحريميّة البدويّة.

وتوضيح ذلك وإن كان موكولاً إلى محلّه في باب البراءة إلّا أنّه لا بأس بالتعرّض له في هذا المقام إجمالاً توضيحاً لما نحن فيه، فنقول إنّ للعقل حكماً فيما يعود إلى الشارع، كما أنّ له حكماً فيما يعود إلى المكلّف.

أمّا حكمه الأوّل فهو إنّ اللازم على المولى من باب اللطف تهيئة أسباب الإطاعة على وجه لو كان المكلّف بصدد إطاعة مولاه لكان ذلك ممكناً له الحصول عليها، وذلك بأن يرسل الرسل ويبيّن على ألسنتهم التكاليف المطلوبة من المكلّفين، بحيث إنّهم لو أرادوا إطاعتها لأمكنهم ذلك، فلو أخلّ المولى بشيء من ذلك بأن لم يرسل الرسل، أو لم يبيّن لهم التكليف الفلانيّ على وجه لم يصدر منه بيانه كان العقل حاكماً بقبح العقاب على مخالفة ذلك التكليف، لكونه عقاباً بلا بيان.

وأمّا حكمه الثاني فهو إنّ اللازم على المكلّف أن يكون بصدد إطاعة مولاه، بحيث إنّه يلزمه الفحص عن الرسول وعن معجزته[1]، وعن ما صدر من المولى من بيان التكاليف من مظانّ ذلك من الكتاب والسنّة، على وجه لو قصّر في ذلك وصادف الواقع كان مقصّراً ومعاقباً على مخالفة ذلك الواقع الذي قصّر في الفحص عنه.

وملاك هذا الحكم هو دفع الضرر المحتمل، فلو تفحّص وأحرز عدم

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (معجزاته).

صدور البيان من المولى كان مورداً لقاعدة قبح العقاب من دون بيان، كما أنّه لو لم يتفحّص كان مورداً لقاعدة دفع الضرر المحتمل، ولو تفحّص ولم يجد لكنّه لم يحرز عدم صدور البيان، بل احتمل صدوره وأنّه لم يصل إليه، كان ذلك من الموارد المردّدة بين كونها مورداً لقاعدة دفع الضرر المحتمل، أو كونها مورداً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وهو محلّ النزاع بين الأُصوليّين والأخباريّين.

لكن حيث إنّ البيان الذي هو موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو البيان الواصل إلى المكلّف؛ لأنّ المراد به هو الحجّة القاطعة للعذر، ومجرّد صدور البيان من الشارع وعدم وصوله إلى المكلّف لأجل بعض العوارض غير الراجعة إلى تقصير من المكلّف بواسطة عدم فحصه لا يكون قاطعاً للعذر، كانت قاعدة قبح العقاب بلا بيان واردة على قاعدة دفع الضرر المحتمل؛ لكونها رافعة لموضوعها*.

---

* **قلتُ**: ومن ذلك يظهر لك أنّ هذه المقدّمة كافية عن المقدّمة الثانية؛ لأنّ إيجاب الاحتياط على تقدير وصوله إلى المكلّف يكون بياناً على التكليف الأصليّ، فمع الشكّ فيه والفحص عنه وعن التكليف الأصليّ تدخل المسألة في قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ونخرج عن مورد قاعدة دفع الضرر المحتمل.

في عدم الحكومة و الورود في الأحكام العقليّة بعضها على بعض

قلتُ[1]: وبالجملة إنّ التكليف المشكوك سواء:

١- كان على تقدير ثبوته واقعاً ممّا يشكّ في كونه من قبيل ما يحكم الشارع بالاحتياط في مورد الشكّ، أو من قبيل ما لا يحكم.

٢- أو كان على تقدير ثبوته واقعاً ممّا يقطع بكونه من قبيل النحو الأوّل.

٣- أو كان على تقدير ثبوته واقعاً ممّا يقطع بكونه من قبيل النحو الثاني.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من قوله: «قلت» إلى قوله: «فراجع» ملحقًا بمباحث الظنّ السبت: (٦ جمادى الأولى، ١٣٥٨هـ).

إنَّ ذلك الشكّ المتعلّق بالتكليف المشكوك إن كان قبل الفحص، فهو مورد قاعدة دفع الضرر المحتمل، و إن كان الشكّ فيه بعد الفحص، فإن كان من قبيل القسم الأوّل، أو كان من قبيل القسم الثالث، كان مورداً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، و إن كان من قبيل القسم الثاني كان مورداً لوجوب الاحتياط.

نعم، قد يُقال: إنَّه يظهر أثر الفرق بين القسم الأوّل -وهو أن يكون التكليف المشكوك مما يحتمل كونه من قبيل ما يحكم الشارع بالاحتياط عند الشكّ فيه- وبين القسم الثالث- وهو كونه مما يقطع بأنَّه على تقدير ثبوته من قبيل ما لا يحكم الشارع بالاحتياط به- فإنَّه يظهر الفرق بين هذين النحوين بعد الفحص، ففي النحو الأوّل يكون مورداً لحديث الرفع، مضافاً إلى كونه مورداً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وفي النحو الثاني لا يجري حديث الرفع، ويكون الجاري فيه هو قاعدة قبح العقاب من دون بيان فقط، وفي ذلك الفرق تأمّل أيضاً، وتمام الكلام في مبحث البراءة إن شاء الله تعالى.

ثمّ لا يخفى أنَّ التعبير في هذا المقام بأنَّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان واردة أو حاكمة على قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل لا يخلو من تسامح؛ إذ لا حكومة ولا ورود في الأحكام العقليّة بعضها على بعض، بل الحقيقة في ذلك هو أنَّه قبل الفحص يحكم العقل بالفرار من الضرر المحتمل، وبعد الفحص لا يحكم إلّا بمعذوريّة الجاهل القاصر، وليس في البين ورود أو حكومة أو تخصيص أو تخصّص، فتأمّل.

هذا تمام الكلام في المقدّمة الأولى التي أساس المطلب، وفي المقدّمة الثانية التي عرفت أنَّها لا أثر لها في أساس المطلب.

وأمّا باقي المقدّمات الأربع، فقد اختلفت التقارير في بيانها، وعلى أيّ تقرير من هذه التقارير فليست هي بمقدّمات للمطلب، و إنّما هي نفس المطلب.

فالأولى بعد الفراغ عن المقدّمة الأولى أن يُقال: إنَّ الضرر المدّعى احتماله في المقام إن كان هو العقوبة فقد عرفت حاله في المقدّمة الأولى، وأنَّه إنّما يكون

محتملاً قبل الفحص، وأمّا بعده فليس في البين احتمال ضرركي يحكم العقل بلزوم دفعه، بل لا يحكم العقل إلّا بمعذوريّة الجاهل القاصر التي هي عبارة أُخرى عن قبح العقاب بدون بيان.

لكنّ الظاهر أنّ غرض المستدلّ بهذا الدليل هو النظر إلى العلم الإجماليّ الكبير، فإنّه وإن لم يصرّح بذلك لكنّه ارتكازيّ، وحينئذٍ فيعود الدليل المذكور إلى دليل الانسداد، فتأمّل.

وإن كان الضرر المدّعى احتماله هو الضرر الدنيويّ، فهو -أعني الضرر الدنيويّ- أجنبيّ عمّا نحن فيه من احتمال التكاليف الواقعيّ[1]، فإنّ المصالح والمفاسد التي تنشأ عنها الأحكام الشرعيّة ليست من قبيل الأضرار الدنيويّة التي يحكم العقل باجتنابها حتّى في مورد احتمالها بملاك واحد أو بملاكين.

وينبغي أن يعلم أنّ العقل لا يحكم بالاجتناب عن الأضرار الدنيويّة إلّا ما كان من قبيل تلف النفس، وأمّا الأضرار الأخر مثل «الخدش» و«الجرح» وتضييع شيء من المال فعلى الظاهر أنّ العقل لا يحكم بلزوم اجتنابه وقبح ارتكابه على وجه يكون حكمه ملازماً للحكم الشرعيّ بالحرمة، وتمام الكلام في محلّه عند التمسّك بحديث «لا ضرر» على حرمة أمثال هذه الاضرار الطفيفة، مثل «ضرب القامات في المواكب الحسينيّة على صاحبها وآله أفضل الصلاة والسلام»، وحيث يكون المورد من قبيل ما يحكم العقل بلزوم اجتنابه، ويكون ذلك الحكم العقليّ ملازماً للحكم الشرعيّ بالتحريم حتّى في مورد الشكّ بملاك واحد أو بملاكين يكون ذلك الحكم الشرعيّ المستكشف بذلك الحكم العقليّ وارداً على دليل البراءة عقليّاً كان أو شرعيّاً.

أمّا الاستصحاب، فالظاهر أنّه حاكم على كلّ من ذلك الحكم العقليّ والحكم الشرعيّ المستكشف به، ولم أتوفّق لمعرفة الوجه فيما تضمّنه التقرير المطبوع في النجف[2] من كونه -أعني الاستصحاب- محكوماً لها، فراجع وتأمّل.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (الواقعيّة).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢١٨/٣.

هذا كلّه بناءً على ما عرفت من عدم كون المصالح والمفاسد التي تكون الأحكام الشرعيّة ناشئة عنها من قبيل المضار الدنيويّة التي يحكم العقل بلزوم اجتنابها.

وأمّا لو قلنا بأنّها من ذلك القبيل، فعلى الظاهر أنّه لا مدفع للاستدلال حينئذٍ بلزوم رعايتها لحكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل.

ولا يمكن الجواب عنه بأنّ تلك المصالح والمفاسد لا تكون في المتعلّقات، بل تكون في نفس الجعل:

أمّا أوّلاً فلما عرفت في محلّه من أنّ الاكتفاء بالمصالح في نفس الجعل لو سلّمناه، فإنّما نسلّمه في الأوامر الامتحانيّة ونحوها ممّا يكون من قبيل النسخ قبل حضور وقت العمل.

وأمّا ثانياً فلأنّا لو سلّمنا الاكتفاء بها في نفس الجعل مطلقاً لم يكن معنى ذلك أنّه لا تكون المتعلّقات ذات مصالح ومفاسد في جميع الأحكام، بل أقصى ما في البين هو جواز أو احتمال كلا الوجهين -أعني كون المصلحة في الجعل أو كونها في نفس المتعلّق- وذلك لا ينفي احتمال المفسدة أو المصلحة في المتعلّق المفروض كونها من الضرر الذي يحكم العقل بلزوم اجتناب احتماله.

والظاهر أنّه لا فرق في الإشكال المزبور بين الواجبات العباديّة والواجبات التوصّليّة.

وأمّا ما أفيد في التقريرات المطبوعة في النجف[1] من الجواب عن الإشكال في الواجبات العباديّة بأنّ مصالحها منوطة بالعلم بالتكليف المفروض عدم حصوله، فهو محلّ تأمّل و إشكال، فإنّ المصلحة إنّما تتوقّف على العلم حيث يكون ممكناً.

أمّا مع عدم إمكانه فلا تتوقّف المصلحة المزبورة على العلم، بل يكفي في حصولها الإتيان بالفعل بداعي الاحتياط لاحتمال كونه مأموراً به، فإنّ المصلحة

١. يُنظر: فوائد الأُصول: ٢١٨/٣.

في العبادات تابعة لقصد القربة لا لقصد الوجه، فيكون هذا البحث راجعاً إلى البحث عن إمكان الاحتياط في العبادات، وقد حقّق في محلّه أنّه عند تعذّر حصول العلم بمكان من الإمكان، بل قلنا إنّه ممكن حتّى في صورة التمكّن من تحصيل العلم، فراجع.

وكذلك ما أفاده ﷺ من الجواب عن التوصّليّات النظاميّة بعدم كون الضرر فيها شخصيّاً، و إن الأضرار النوعيّة خارجة عن حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، فإنّه أيضاً محلّ تأمّل و إشكال.

لأنّا بعد أن فرضنا المصالح والمفاسد من قبيل الضرر لم يفرّق فيها بين إضرار الشخص بنفسه المعبّر عنه بالضرر الشخصيّ، وبين إضراره بغيره المعبّر عنه بالضرر النوعيّ، بل يمكن القول بالحكم في الضرر النوعيّ آكد وأقوى منه في الضرر الشخصيّ؛ لأنّه تعدٍّ على الغير.

ولأجل ذلك نقول: إنّ الضرر الشخصيّ ربّما حكم العقل بجوازه إذا كان طفيفاً، بخلاف الإضرار بالغير المعبّر عنه بالضرر النوعيّ، فإنّه لا يجوز و إن كان طفيفاً، ويدخل في باب قبح الظلم والعدوان، فتأمّل.

وأمّا ما ذكرناه في الجواب بقولنا: «فالأولى أن يُقال: إنّ الضرر بمعنى المفسدة لا يجب علينا دفعه؛ إذ لا يلزمنا حفظ مناطات الأحكام، و إنّما يلزم ذلك على الشارع المقدّس، وحيث إنّه لم يصدر منه الجعل الثاني الذي هو إيجاب الاحتياط كان تفويت ذلك الملاك من قِبَلِهِ، لا مِنّا، غايته أنّا نحتمل أنّه قد جعل إيجاب الاحتياط ولم يصل إلينا، وهذا الاحتمال منفي بقاعدة قبح العقاب من دون بيان...» إلخ.

ففيه ما لا يخفى، فإنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان إنّما تنفع في طرق احتمال العقاب على مخالفة التكليف، أمّا نفس المفسدة الواقعيّة المفروض كونها من قبيل الضرر الذي يحكم العقل بلزوم دفعه فلا تتكفّل بدفعه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فتأمّل، فإنّه يمكن أن يقرّب هذا الجواب بنحو آخر بحيث لا يتوجّه الإشكال المذكور.

تقريب آخر لدليل دفع الضرر

وحاصل ذلك التقريب هو إنّ الضرر المحتمل إن كان من مقولة العقاب ولم يكن في البين قاعدة قبح العقاب بلا بيان -كما في الشبهة قبل الفحص- كان ذلك الاحتمال -أعني احتمال ترتّب العقاب على المخالفة- كافياً في تنجّز الواقع؛ إذ لا معنى لتنجّز التكليف الواقعيّ، إلّا استحقاق العقاب على مخالفته.

و إن كان من مقولة الأضرار الدنيويّة، مثل «تلف النفس»، كان احتماله موضوعاً للحكم الشرعيّ بوجوب الاجتناب، وكان ذلك الحكم الشرعيّ -أعني وجوب الاجتناب- مقطوعاً بسبب ذلك الاحتمال.

إمّا على نحو الطريقيّة للتحرّز عن الضرر الواقعيّ، أو على نحو الموضوعيّة؛ لأنّ تعريض النفس للتلف قبيح عقلاً، ممنوع عنه شرعاً، بحيث يكون ذلك القبح العقليّ مستتبعاً للحكم الشرعيّ، ويكون ذلك الحكم الشرعيّ تابعاً لذلك الحكم العقليّ في الطريقيّة والموضوعيّة.

أمّا إذا كان ذلك الضرر المحتمل من مقولة المصالح والمفاسد التي هي ملاكات الأحكام الواقعيّة، فحيث إنّه خارج عن احتمال العقوبة لم يكن منجّزاً للتكليف الواقعيّ، بحيث إنّه يوجب احتمال العقوبة على المخالفة، فلم يبق إلّا دعوى أنّ حكم العقل بدفع ذلك الضرر المحتمل ملازم لحكم الشرع بذلك، وهذا إنّما يتصوّر في الأضرار الدنيويّة، أمّا المفاسد التي هي ملاكات الأحكام الواقعيّة، فلا يكون احتمالها، بل العلم بها مؤثّراً في حكم الشرع بوجوب اجتنابها، و إن حكم العقل بذلك؛ إذ لا يعقل أن يكون هذا الحكم العقليّ ملازماً للحكم الشرعيّ على طبقه؛ إذ لا يؤثّر الملاك الواقعيّ، إلّا في ذلك الحكم الواقعيّ.

مثلاً: لو كان ملاك حرمة شرب التتن -مثلاً- على تقدير حرمته واقعاً هو أنّه يُوجب قلة الرزق، أو يوجب قصر العمل، أو يوجب بُعد العبد عن ساحة الطاعة، فهذا الملاك لا يؤثّر إلّا في الحكم الواقعيّ على شرب التتن بأنّه حرام، فلو كنّا نحتمل حرمة شرب التتن، وكان احتمال حرمته ملازماً لكونه مشتملاً على تلك المفسدة المفروض كونها ضرراً، وكان العقل حاكماً بلزوم دفع ذلك الضرر، لم يكن ذلك الحكم العقليّ ملازماً للحكم الشرعيّ بالاجتناب عنه، نظير الحكم الشرعيّ بلزوم اجتناب الطريق التي يحتمل تلف النفس في سلوكها؛ لأنّ

ذلك الضرر الذي هو مفسدة شرب التتن لا يترتّب عليه إلّا تلك الحرمة الواقعيّة على تقديرها، ويستحيل أن تكون موجبة لحكم شرعيّ آخر طريقيّ أو موضوعيّ، نظير حرمة سلوك ذلك الطريق، وحينئذ فلا يترتّب على الحكم العقليّ بالتجنّب عن تلك المفسدة الواقعيّة التي هي مفسدة شرب التتن إلّا مجرّد الوقوع فيها لو صادفت الواقع، وذلك لا يوجب تنجّز تلك الحرمة الواقعيّة، بحيث يُوجب استحقاق العقاب على مخالفتها مع فرض كون الشكّ فيها بعد الفحص الذي هو مورد قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وبالجملة: إنّ المفسدة المحتملة و إن كانت من قبيل الضرر، وكان العقل حاكماً بلزوم الفرار منها، إلّا أنّ حكمه بالفرار عن تلك المفسدة لمّا لم يكن مستتبعاً لحكم شرعيّ على طبقه، لم يكن أثر الحكم العقليّ بلزوم الفرار عنها إلّا الوقوع فيها لو خالفه المكلّف واتّفق مصادفتها للواقع، فإنّ الحكم الشرعيّ الذي يستتبعه حكم العقل بالفرار عن الضرر المحتمل إن كان من قبيل ذي الملاك الواحد، فهو قطعيّ البطلان هنا، ضرورة أنّ الحكم الشرعيّ الذي يكون ملاكه تلك المفسدة إنّما يتبع المفسدة الواقعيّة، وليس هو بمجعول للأعمّ من المفسدة الواقعيّة واحتمال المفسدة، و إن كان من قبيل ذي الملاكين -بمعنى كونه في مورد احتمال المفسدة طريقاً للتحرّز عن الوقوع في المفسدة الواقعيّة- فهو أيضاً قطعيّ البطلان، إذ ليس كلّ مفسدة ممّا يلزم الشارع رعايتها في مقام الشكّ بجعل الاحتياط، و إلّا لكان الاحتياط الشرعيّ ثابتاً في جميع موارد الشكّ في التكليف، ولكانت التكاليف كلّها من قبيل ما يحتاج إلى متمّم الجعل بالاحتياط، وهذا باطل بالضرورة.

وبتقريب أوضح: إنّ الضرر المحتمل إن كان من قبيل العقاب، كما في الشبهات قبل الفحص -كان حكم العقل بلزوم الفرار عنه عين التنجّز؛ إذ لا معنى للتنجّز إلّا كون التكليف بحيث يحكم العقل باستحقاق العقاب على مخالفته لو صادف الواقع، و إن كان من قبيل الضرر الدنيويّ -مثل تلف النفس- كان حكم العقل بلزوم الفرار عنه عند احتماله مستتبعاً للحكم الشرعيّ على طبقه، وبذلك يرتفع موضوع البراءة عقليّها ونقليّها، سواء كان ذلك الحكم الشرعيّ حكماً

حقيقيّاً واقعيّاً أو كان طريقيّاً للتحرّز من الوقوع في ذلك الضرر الذي هو محرّم واقعاً، أعني إتلاف النفس.

أمّا لو كان الضرر المحتمل من قبيل المفاسد التي[1] ملاك الحكم الشرعيّ، فحيث إنّ حكم العقل بلزوم الفرار عنه لم يكن راجعاً إلى الفرار عن العقاب، ولا مستتبعاً للحكم الشرعيّ على طبقه، فلم يكن هو عين التنجّز، ولا يكون أيضاً موجباً لارتفاع موضوع البراءة العقليّة، ولا البراءة الشرعيّة، فلاحظ وتأمّل. فإنّ لهذا البحث تتمّة هي في مبحث البراءة عند الاستدلال عليها بقاعدة قبح العقاب بلا بيان ومعارضتها بقاعدة دفع الضرر المحتمل.

في جواب الشيخ الأنصاريّ عن أصل الإشكال

بقي الكلام فيما أفاده الشيخ ﷺ[2] من الجواب عن أصل الإشكال بما حاصله تدارك الضرر المظنون الذي هو عبارة عن المفسدة.

ولا يخفى ما في عبارته في ذلك من الإجمال، فإنّه ﷺ إن أراد أنّ الأُصول الشرعيّة النافية للتكليف تكون كاشفة عن تدارك الشارع لتلك المفسدة المحتملة، إمّا على نحو القطع أو على نحو الظنّ، ففيه: - بعد الفراغ عن منع دعوى القطع بذلك؛ لأنّ أدلّة تلك الأُصول غير قطعيّة، وإلّا لما وقع الخلاف فيها من الأخباريّين - أنّه:

أوّلاً: موجب لسدّ باب البراءة العقليّة، بل ينحصر الاعتماد في قبال قاعدة دفع الضرر المظنون على البراءة الشرعيّة، وباقي الأُصول الشرعيّة النافية.

وثانياً: أنّه غير نافع إلّا في إخراج الضرر المذكور عن كونه مظنوناً، لكنّه لا ريب في كونه محتملاً أيضاً، ولو موهوماً، ومن الواضح أنّه يجب دفع الضرر الموهوم كالمظنون والشاهد على ذلك هو عدم الاكتفاء بالإطاعة الظنّيّة عند التمكّن من الإطاعة العلميّة القطعيّة.

وإن أراد أنّ الكاشف عن تدارك المفسدة هو عدم إيجاب الاحتياط شرعاً، ففيه:

أوّلاً: أنّه لا وجه لكون عدم جعل الاحتياط كاشفاً عن تدارك المفسدة؛ إذ

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (التي هي).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ١/ ٣٧٦.

ليس عدم جعل الاحتياط موجباً للوقوع في المفسدة؛ كي يستكشف به تداركهما لإمكان اتّكال الشارع على ما يحكم به العقل من لزوم دفع الضرر المظنون.

وثانياً: أنّ الاستشكاف المذكور إنّما يسلّم لو حصل لنا القطع بأنّ الشارع لم يجعل وجوب الاحتياط، ومن أين نحصل على ذلك القطع؟ لاحتمال أنّ الشارع جعله ولم يصل إلينا، هذا ما انقدح في نظري القاصر.

في إيرادات الميرزا النائينيّ على جواب الشيخ الأنصاريّ

ولكنّ شيخنا الأستاذ ﷺ على ما في التقريرات المطبوعة في النجف[1] أورد على الشيخ ﷺ بإيرادات ثلاثة:

حاصل الأوّل منها: أنّ التدارك إنّما يكون في الأمارات المفروضة الحجّيّة، مع انفتاح باب العلم، وتمكّن المكلّف من تحصيل العلم بالواقع في مورد الأمارة.

أمّا الأُصول الشرعيّة، فحيث إنّ حجّيّتها لا تكون إلّا بعد الفحص، وعدم تمكّن المكلّف من تحصيل العلم بالواقع، فلا يكون فيها تفويت للمصلحة، ولا إلقاء في المفسدة؛ لفواتها على المكلّف على كلّ حال، فلم يبقَ على الشارع إلّا جعل وجوب الاحتياط، ويجوز أن يكون عدم جعله له؛ لأنّ الملاك لم يكن مقتضياً لحفظ نفسه في مقام الشكّ، وفيه تأمّل.

أمّا أولاً: فلما عرفت في أوّل مباحث إمكان جعل الطرق أنّ حصول العلم بالواقع ممتنع، وليس في البين إلّا الطرق العقلائيّة، فراجع.

وأمّا ثانياً: فلأنّ دعوى عدم كون التفويت في الأُصول الشرعيّة مستنداً إلى الشارع ممنوع، بناءً على ما هو المفروض من حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، فإنّه لو لم يجعل لنا الأُصول الشرعيّة النافية، لكان العقل حاكماً علينا بلزوم التحرّز عن احتمال المفسدة، فيكون جعل الأُصول الشرعيّة النافية موجباً للوقوع في المفسدة، فيلزمه تداركها.

لا يُقال: يمكن للمكلّف أن يحصّل القطع بعدم المفسدة اللازم دفعها بنظر العقل؛ لأنّ تلك المصلحة أو المفسدة إن كانت لازمة التحصيل في نظر الشارع حتّى في مقام الشكّ كان عليه أن يجعل الاحتياط، فلمّا لم يجعله كشف ذلك

---

١. يُنظر: فوائد الأُصول: ٢٢٢/٣.

عن أنّها غير لازمة التحصيل في مقام الشكّ، وإذا كانت غير لازمة التحصيل في مقام الشكّ لم يكن احتمالها احتمالاً للضرر الذي يحكم العقل بلزوم دفعه.

لأنّا نقول: هذا إنّما يتمّ لو حصل لنا القطع بعدم جعل الشارع الاحتياط في مقام الشكّ، وقد عرفت أنّه ممنوع، بل يجوز أن يكون قد جعله ولم يصل إلينا.

وحاصل الثاني من تلك الإيرادات هو إنّ شمول دليل البراءة لمورد الظنّ بالمفسدة إنّما يكون بالعموم، وقد حقّق في محلّه أنّه لو توقّف شمول العامّ لمورد على إعمال عناية لا نحكم بشموله له وإعمال تلك العناية إلّا إذا فرضنا أنّه لو أخرج عنه ما يتوقّف على العناية يبقى ذلك العامّ بلا مورد، وهذا أيضاً قابل للتأمّل.

أمّا أوّلاً: فلأنّا وإن لم نحكم بشمول العموم لمورد الظنّ بالمفسدة إلّا أنّه يكفينا في الظنّ بالتدارك مجرّد الظنّ بالشمول، وهو وجدانيّ كما لا يخفى.

وثانياً: إنّ المقام من قبيل ما لو أخرج المورد المتوقّف على العناية يبقى العامّ بلا مورد، لما عرفت من أنّ حكم العقل إنّما هو بلزوم دفع الضرر المحتمل وإن لم يكن مظنوناً، فلو أخرجنا جميع موارد احتمال المفسدة عن عموم دليل البراءة يبقى عمومها بلا مورد أصلاً.

وحاصل الثالث من تلك الإيرادات هو دعوى كون حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى المفسدة حاكماً على دليل البراءة، والاستصحاب وهو أيضاً قابل للتأمّل.

أمّا أوّلاً: فلما عرفت فيما تقدّم[1] من الكلام على حكومة قاعدة دفع الضرر المحتمل -بمعنى الضرر الدنيويّ الذي هو مثل تلف النفس- على الاستصحاب، فإنّا قد شرحنا هناك[2] أنّه هو الحاكم عليها، فراجع.

وثانياً: أنّ حكومة حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل على الأُصول الشرعيّة النافية إنّما هي في خصوص الضرر الدنيوي، أمّا الضرر بمعنى المفسدة، فإنّ الأمر فيها بالعكس بناءً على ما أفاده الشيخ ﷺ من لزوم التدارك.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٦٥ و٤٦٨) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٤٦٥) من هذا الجزء.

ومن ذلك يتّضح لك وجه الفرق بين ما أفاده الشيخ ﷺ[١] هنا، وبين ما أفاده في مبحث البراءة[٢]، فإنّ ما أفاده في مبحث البراءة -من أنّ الظنّ بالضرر غير العقاب قد جعل طريقاً شرعيّاً إلى الضرر الواقعيّ، ولا تجري فيه البراءة كسائر موارد الطرق الشرعيّة- مبنيّ على أنّ مراده من الضرر غير العقاب الضرر الدنيويّ مثل تلف النفس.

وقد عرفت[٣] أنّ حكم العقل بلزوم دفعه والفرار عنه مستتبع للحكم الشرعيّ بذلك، غايته أنّه اختار أنّ ذلك الحكم الشرعيّ من باب الطريقيّة والتحرّز عن الضرر الواقعيّ، فيكون الحكم بلزوم دفع الضرر عنده من قبيل ذي الملاكين.

وأمّا ما أفاده في هذا المقام من جريان البراءة الشرعيّة مع اعترافه بأنّ الظنّ بالحكم يلازم الظنّ بالضرر، فهو -كما عرفت- مبنيٌّ على أنّ مراده من الضرر المظنون هو المفسدة التي فرض أنّ الشارع يتداركها بواسطة حكمه بالترخيص فيها.

ومن ذلك كلّه يظهر لك التأمّل فيما أفاده في التقرير المذكور بقوله: «ولو سلّم أنّ الظنّ بالحكم يلازم الظنّ الدنيويّ والأخرويّ» إلى قوله: «ومن حيث الظنّ بالضرر غير العقاب لا تجري البراءة العقليّة لاستقلال العقل بلزوم دفع الضرر المظنون، ويستتبعه الحكم الشرعيّ بوجوبه، فلا يكون العقاب عليه بلا بيان...»[٤] إلخ.

فإنّك قد عرفت أنّ حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون أو المحتمل إنّما يستتبع الحكم الشرعيّ بذلك إذا كان ذلك الضرر من قبيل الضرر الدنيويّ مثل تلف النفس، وأمّا إذا كان من قبيل المصالح والمفاسد التي هي ملاكات الأحكام، فقد عرفت أنّه لا يستتبعه، فراجع[٥].

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٧٦/١.

٢. يُنظر: المصدر نفسه: ١٢٢/٢، وما بعدها، و: ٥٧/٢.

٣. يُنظر: صفحة (٤٦٥ و٤٦٨) من هذا الجزء.

٤. يُنظر: فوائد الأُصول: ٢٢٤/٣.

٥. يُنظر: صفحة (٤٦٩) من هذا الجزء.

المقدّمة الثانية في ملاكات الأحكام

المقدّمة الثانية: إنّ ملاكات الأحكام المعبّر عنها بالمصالح والمفاسد على نحوين:

الأوّل: ما يكون مقتضياً لحفظ ذلك الحكم ولزوم الجري على طبقه، و إن كان مشكوكاً بحيث تكون تلك المصلحة لازمة الاستيفاء في نظر المولى حتّى في مورد الشكّ وعدم العلم، وأخرى لا تكون المصلحة بهذه الدرجة، بل لا تكون تلك المصلحة لازمة الاستيفاء إلّا في مقام العلم دون مقام الشكّ، واللازم على المولى حينئذٍ في النحو الأوّل من المصالح جعل حكمين يكون الثاني منهما متمّماً الجعل بالنسبة إلى الأوّل؛ لعدم انحفاظ تلك المصلحة، إلّا بالجعلين، والأوّل منهما هو الحكم الواقعيّ، والثاني منهما هو الاحتياط الشرعيّ.

وأمّا في النحو الثاني، فلا يلزمه إلّا جعل حكم واحد؛ لكفاية ذلك في حفظ تلك المصلحة وعدم تفويتها على المكلّف.

وحينئذٍ فلو شكّ المكلّف في تكليف، ولم يصل إليه وجوب الاحتياط مع فرض فحصه عن أصل التكليف، وعن إيجاب الاحتياط عند الشكّ فيه كان مورداً لقاعدة: «قبح العقاب بلا بيان» دون قاعدة: «دفع الضرر المحتمل» على حذو ما تقدّم في المقدّمة الأولى *.

المقدّمة الثالثة في صدور الترخيص من الشارع

المقدّمة الثالثة: أنّه يظهر لك من المقدّمة الثانية، أنّ الشارع لو صدر منه الترخيص بالترك في مورد من موارد الشكّ في التكليف، لم يكن في ذلك تفويت مصلحة على المكلّف، فإنّ لازم صدور الترخيص منه بالمخالفة أنّه لم يصدر منه إيجاب الاحتياط، وقد عرفت[1] أنّ عدم صدور إيجاب

* **قلتُ:** ومعه فلا حاجة في مثل ذلك إلى البراءة الشرعيّة، و إن كانت في حدّ نفسها جارية.

١. يُنظر: صفحة (٤٧٤) من هذا الجزء.

الاحتياط كاشف عن أنّ تلك المصلحة لا تكون مقتضيه لذلك التكليف إلّا في صورة العلم به، وأنّها لا تقتضي انحفاظه في صورة الشكّ، فلا يكون في البين مصلحة تفوت المكلّف بذلك الترخيص، ليلزم على الشارع أن يتداركها.

المقدّمة الرابعة في حفظ ملاكات الأحكا من قبل الشارع لا منّا

المقدّمة[1] **الرابعة**: أنّ التكاليف الوجوبيّة لا يكون الملاك فيها إلاّ المصلحة، فلا يكون في مخالفتها إلّا فوت المصلحة دون الوقوع في المفسدة، فلا يكون الظنّ بها موجباً للظنّ بالضرر، بمعنى المفسدة الواقعيّة كي تكون من موارد لزوم دفع الضرر، بمعنى المفسدة.

أمّا التكاليف التحريميّة فهي وإن كان الملاك فيها هو المفسدة الواقعيّة، إلّا أنّ المفسدة التي هي الملاك في الحكم التحريميّ تارةً تكون نوعيّة، وأخرى تكون شخصيّة، ومن الواضح خروج النحو الأوّل عن موارد لزوم دفع الضرر، فإنّ ذلك منحصر بالضرر الشخصيّ دون النوعيّ.

وأمّا النحو الثاني، فهو وإن كان الضرر فيه بمعنى المفسدة شخصيّاً، إلّا أنّه لمّا كان ذلك الملاك -أعني المفسدة الشخصيّة على نحوين- كما عرفت[2] في المقدّمة الثانية - ولم يعلم أنّ ذلك الملاك هل هو على النحو الأوّل منهما أو على النحو الثاني؟ وأنّه لو كان على النحو الأوّل منهما كان على الشارع البيان بأن يلزم فيه بالاحتياط المعبّر عنه بالمتمّم للجعل الأوّل، ولمّا لم يبيّن ذلك، فرجع الأمر بالآخرة إلى قبح العقاب من دون بيان *.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّ الكلام في احتمال الضرر الدنيويّ المعبّر عنه بملاك الحكم الذي هو المفسدة، ومن الواضح أنّ قاعدة قبح العقاب من دون بيان لا تكون دافعة للاحتمال المذكور.

---

١. أرخ المقرّرﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢، صفر، سنة ١٣٤٩هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٤٧٤) من هذا الجزء.

إذا عرفت هذه المقدّمات يظهر لك أنَّ المراد من الضرر المدّعى كونه مظنوناً عند الظنّ بالتكليف الواقعيّ -إن كان هو العقاب- فقد عرفت حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، وأنّه يُوجب القطع بعدم الضرر بمعنى المذكور عند الشكّ أو الظنّ بالتكليف الواقعيّ، فتكون الصغرى ممنوعة حينئذٍ، وإن كان المراد هو الملاك والمناط في الحكم الواقعيّ المظنون فقد عرفت[1] الحال فيه في المقدّمة الرابعة*.

ومن ذلك كلّه يظهر لك ما فيما أفاده الشيخ ﷺ في هذا المقام، فإنّه قد أفاد بقوله: «اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: ...»[2] إلخ ما محصّله هو أنَّ قبح العقاب بدون[3] لا يجري مع الظنّ بالضرر.

فالأولى أن يُقال: إنَّ الضرر بمعنى المفسدة لا يجب علينا دفعه؛ إذ لا يلزمنا حفظ مناطات الأحكام وملاكاتها، وإنّما يلزم ذلك على الشارع، وحيث إنّه لم يصدر منه الجعل الثاني الذي هو إيجاب الاحتياط كان تفويت ذلك الملاك من قِبَله لا منّا، غايته أنّه يحتمل أنّه قد جعل إيجاب الاحتياط ولم يصل إلينا، وهذا الاحتمال هو المنفيّ بالقاعدة المذكورة -أعني قاعدة قبح العقاب من دون بيان- فإنَّ البيان الذي يقبح العقاب عند عدمه هو البيان الواصل، فلا يكفي فيه مجرّد صدوره واقعاً وإن لم يصل، فتأمّل.

* **قلتُ:** وإن كان المراد من الضرر الضرر الدنيويّ المترتّب على مخالفة التكليف الواقعيّ، ففيه منع الصغرى[4].

---

١. يُنظر: صفحة (٤٧٥) من هذا الجزء.

٢. فرائد الأُصول: ١/٣٧٤.

٣. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (بدون بيان).

٤. يُوجد في الأصل: بعد كلمة (الصغرى) كلمة (لأنّ) وبعدها فراغ بمقدار سطر ونصف تقريبًا، فلاحظ.

ولا يخفى ما فيه، فإنّ الظنّ المذكور بعد فرض كونه غير حجّة يكون حاله حال الشكّ، فلا يخرج بذلك عن كونه من موارد احتمال الضرر، وقد عرفت تقدّم قاعدة قبح العقاب بلا بيان على لزوم دفعه، إلّا إذا حصل التردّد عند العقل في كون المورد لقاعدة قبح العقاب من دون بيان أو لقاعدة دفع الضرر المحتمل، فإنّ الحاكم حينئذٍ هو قاعدة دفع الضرر المحتمل، فإنّ العقل وإن تردّد في ذلك، إلّا أنّه لم يخرج -بذلك المورد- بذلك عن كونه ممّا يحتمل فيه الضرر، فتأمّل.

وأمّا ما أفاده من تدارك الضرر لو اتّفق تحقّق التكليف واقعاً، ففيه:

أوّلاً: ما عرفت[1] في المقدّمة الرابعة من أنّه لا معنى لتدارك الضرر الحاصل من فوت الملاك؛ لعدم كونه مقتضياً للحفظ في مقام الشكّ.

وثانياً: أنّ تدارك الضرر إنّما يكون في الأمارات المخطئة، لكونها مفوتةً لملاك الحكم الواقعيّ، أمّا الأُصول العمليّة فلا وجه للتدارك فيها؛ إذ ليس المراد من التدارك أنّ الشارع يعوّض المكلّف مصلحة عن تلك المصلحة الفائتة، بل المراد أنّ نفس سلوك الأمر الظاهريّ فيه مصلحة يتدارك بها المصلحة الفائتة، وهذا إنّما يتصوّر في الأمارات دون الأُصول العمليّة.

وثالثاً: أنّه لو أغضى النظر عن ذلك، لورد عليه ما يورد به على الأُصول المثبتة، من أنّ جريان عموم دليل الأصل لو كان متوقّفاً على جعل لازم للمؤدّى، لم يمكن الحكم بذلك اللازم تصحيحاً لجريان ذلك العموم، بل لا بُدَّ من القول بعدم شمول ذلك العموم لذلك المورد الذي يتوقّف شموله على جعل ذلك اللازم، وإنّما يمكن ذلك لو كان الحكم الذي على طبق ذلك العموم وارداً بدليل خاصّ، وتوقّف صحّة ذلك الحكم على ذلك اللازم.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٧٥) من هذا الجزء.

ورابعاً: أنّه لو أغضى النظر عن ذلك، لورد عليه أنّ لزوم التدارك إنّما يكون حيث إنّ الضرر يفوّت المصلحة كان محتملاً، ومعه كان العقل حاكماً بلزوم دفعه، ومع حكم العقل بذلك لا يكون العقاب قبيحاً، فلا يجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فتأمّل*.

الثاني في قاعدة قبح ترجيح المرجوح

وأمّا[1] بقية ما يُستدلّ به لحجّيّة الظنّ المطلق، فهو راجع إلى دليل الانسداد لكونه بعض مقدّماته، فإنّ قبح ترجيح المرجوح على الراجح يتوقّف على ثبوت لزوم الأخذ بأحدهما، وإنّما يكون بعد الفراغ عن انسداد باب العلم بالتكاليف، وعدم جواز إهمالها، وعدم إمكان الرجوع في كلّ واقعة إلى الأصل الجاري فيها، وعدم إمكان الاحتياط في جميع محتملات التكليف، فإنّه بعد الفراغ عن هذه المقدّمات يدور الأمر بين العمل بالظنّ أو العمل بغيره، فيقال حينئذٍ إنّ ترجيح المرجوح على الراجح قبيح، فظهر لك توقّف هذا الدليل على تماميّة مقدّمات دليل الانسداد.

الثالث في قاعدة نفي العسر والحرج

وهكذا الحال في الدليل الذي نقله في الكتاب[2] عن صاحب الرياض ﷺ[3]، فإنّه بعض مقدّماته أيضاً، وحينئذٍ فالمتعيّن هو صرف الكلام إلى الدليل الرابع المعروف بدليل الانسداد.

---

* لا يخفى أنّ هذا الذي رسمته من أوّل[4] هذا الدليل العقليّ إلى هنا لم أتوفّق لفهمه منه (دام ظلّه) حقّ الفهم، وإنّما رسمت ذلك بمقدار ما أمكنني فهمه، فلا ينبغي نسبته إليه دام ظلّه.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٣ صفر، ١٣٤٩هـ).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ١/٣٨٢.

٣. هذا هو الذي حكاه شريف العلماء عن أستاذه صاحب الرياض ﷺ في مجلس المذاكرة، على ما نقله صاحب بحر الفوائد، يُنظر: بحر الفوائد في شرح الفرائد: ١/١٨٩.

٤. أي الأوّل في نفي قاعدة دفع الضرر صفحة (٤٦١) من هذا الجزء.

الرابع في حجيّة دليل الانسداد على مطلق الظنّ

ولا يخفى أنَّ الاستدلال به كان من صاحب المعالم[1] ومن في عصره، أو من تقدّم على عصره[2]، إلاّ أنّهم كانوا يستدلّون به لحجّيّة خبر الواحد، ولم يكن منقّحاً عندهم بهذا التنقيح الذي أفاده الشيخ[3]، وحيث إنَّه لا خصوصيّة لخبر الواحد من بين الظنون، وكانت نتيجته هي حجّيّة مطلق الظنّ، فلأجل ذلك عدّوه في أدلّة حجّيّة مطلق الظنّ.

١. يُنظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ١٩٢.
٢. يُنظر: الوافية في أُصول الفقه: ١٥٩.
٣. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٨٦/١، وما بعدها.

[مقدّمات دليل الانسداد]

الوجه الأوّل في انسداد باب العلم بالتكاليف

وأُصول مقدّماته هي ما أشرنا إليه فيما تقدّم[1] -أعني انسداد باب العلم بالتكاليف- وعدم جوازإهمالها، وعدم إمكان الرجوع في كلّ واقعة إلى الأصل الجاري فيها، وعدم إمكان الاحتياط في تمام محتملات التكليف، على اختلاف في بعض الكلمات في جعل المقدّمة القائلة أنّه لا يجوزإهمال التكاليف الواقعيّة مقدّمة ثانية، أو مقدّمة أولى، أو جعل المقدّمة الأولى عبارة عن بقاء التكاليف الواقعيّة.

في عدم كون بقاء التكليف من مقدّمات الانسداد

ولا يخفى ما في الوجه الأخير من التسامح، فإنّ بقاء التكليف وإن كان من جملة ما يتوقّف عليه تماميّة دليل الانسداد، إلّا أنّه لا يحسن أن يُعدّ من مقدّماته؛ إذ ليس كلّ ما يتوقّف عليه دليل الانسداد يحسن أن يُعد من مقدّماته، وإلّا كان اللازم عدّ جملة من المباحث الكلاميّة مثل «إثبات الصانع» ونحو ذلك من مقدّماته -أيضًا- لتوقّف تماميّته عليها.

الوجه الثاني في عدم جواز الإهمال في التكاليف الواقعيّة

وأمّا الوجه الثاني: وهو جعل عدم جوازإهمال التكاليف الواقعيّة مقدّمة

---

١. يُنظر: صفحة (٤٢٥) من هذا الجزء.

أولى، فلا يخفى عدم كونه مناسباً لترتيب هذه المقدّمات، فإنّ الغرض من هذه المقدّمات هو أنّه بعد فرض انسداد باب العلم بالتكاليف لا يجوز لنا إهمالها وعدم التعرّض لها، وإلّا فإنّ ثبوت ذلك -أعني عدم جواز الإهمال قبل إثبات انسداد باب العلم- لا أثر له فيما نحن بصدده من استنتاج حجّيّة الظنّ المطلق، لإمكان القول حينئذٍ بعدم جواز الإهمال، وإن كان مع فرض الانسداد لا يكون الإهمال ممنوعاً عنه، فتأمّل.

والحاصل: إنّ الغرض من هذه المقدّمة هو أنّ انسداد باب العلم والعلميّ لا يكون موجباً لسقوط التكاليف، وجواز إهمالها وعدم التعرّض لها، فلا بُدَّ أن تكون هذه المقدّمة بعد الفراغ عن المقدّمة[1] -أعني الانسداد المذكور- فاللازم حينئذٍ هو جعلها مقدّمة ثانية، لا أولى.

ترتيب مقدّمات دليل الانسداد

وكيف كان، فإنّ هذا الترتيب الذي ذكرناه من كون المقدّمة الأولى: هي انسداد باب العلم والعلميّ، والثانية: هي عدم جواز إهمال التكاليف، والثالثة: عدم جواز الرجوع في كلّ واقعة إلى الأصل الجاري فيها، والرابعة عدم إمكان الاحتياط التامّ[2].

المقدّمة الأولى في انسداد باب العلم دون العلميّ

أمّا المقدّمة الأولى، فإنّ انسداد باب العلم وإن كان قطعيّاً، إلّا أنّ انسداد باب العلميّ المعتبر عنه بالظنّ الخاصّ ممنوع، فإنّ ذلك يتوقّف على انكار حجّيّة أصالة الظهور، أو حجّيّة السند.

وتوضيح ذلك: أنّه لا ريب أنّ ما بأيدينا من الأخبار كافٍ لمعظم الفقه، ولا يمكننا دعوى الانسداد مع وجوده إلّا بدعوى عدم حجّيّة الظهور فيها، أو

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (المقدّمة الأولى).

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (خالي من المسامحة).

دعوى عدم حجّيّة السند، وقد عرفت في المباحث السابقة حجّيّة كلّ منهما، وحيث إنّ الأخبار المذكورة كافية لمعظم الفقه لم يكن باب الظنّ الخاصّ بالأحكام الشرعيّة منسدّاً كما لا يخفى.

المقدّمة الثانية في عدم جواز إهمال التكاليف

وأمّا[1] **المقدّمة الثانية**: وهي عدم جواز إهمال التكاليف، فقد استدلّ عليها بأمور:

الأوّل: العلم الإجماليّ بالتكاليف، وهو المعتبر عنه بالعلم الإجماليّ الكبير.

الثاني: الإجماع على عدم جواز الإهمال، وهو -أعني الإجماع المذكور- ممّا لا ريب في تحقّقه عند كافّة المسلمين، غاية الأمر أنّ الحكم المذكور -أعني عدم جواز الإهمال- عند القائلين بالانفتاح تقديريّ معلّق على فرض الانسداد، وفي الحقيقة ليس الإجماع المذكور بنفسه تقديريّاً كي يتوجّه عليه أنّه لا محصّل له، بل إنّ المجمع عليه حكم تقديريّ، وهو عدم جواز الإهمال المعلّق على تقدير الانسداد، وليس ذلك أمراً مستغرباً، فإنّ جميع الأحكام الشرعيّة معلّقة على تقدير تحقّق موضوعاتها.

وهذا الحكم المجمع عليه، وإن لم يذكروه صريحاً، إلّا أنّه يفهم من كلامهم تلويحاً، وإن شئت قل: إنّ ذلك يعرف[2] من مذاقهم، فتأمّل.

الثالث: لزوم المخالفة الكثيرة عند الإهمال والاقتصار على القطعيّات، ويعبّر عن ذلك بلزوم الخروج عن الدين، وليس المراد بذلك الارتداد؛ إذ لا إشكال في أنّ إهمال التكاليف وعدم الجري على طبقها لا يكون موجباً للارتداد حتّى مع حصول العلم التفصيليّ بها، بل المراد أنّ من اقتصر على

---

١. أرجع المقرّر ﷺ هذا المقطع الثلاثاء: (٤ صفر، ١٣٤٩هـ).

٢. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (يفهم).

القطعيّات من الأحكام مع فرض انسداد باب العلم بأكثرها ومعظمها، وعدم حصول القطع إلّا بأقلّ قليل منها يكون غير ملتزم بالدين، ويُعدُّ خارجاً منه عرفاً، لا أنّه مرتدّ شرعاً.

ثمّ لا يخفى: أنَّ كلّ واحد من هذه الأدلّة الثلاثة إنَّما يستدلّ به مع قطع النظر عن الدليل الآخر، فإنَّ العلم الإجماليّ يكون موجباً لعدم جواز إهمال التكاليف، سواء كان هناك إجماع على عدم جواز الإهمال أو لم يكن، لما حقّق في محلّه من كون العلم الإجماليّ منجّزاً للتكليف، وموجباً للمنع عن المخالفة القطعيّة، وملزماً بالموافقة القطعيّة -كان هناك إجماع على المنع من المخالفة أو لم يكن- كانت تلك المخالفة القطعيّة موجبة للخروج عن الدين أو لم تكن، كما أنَّ الإجماع على المنع من الإهمال يكون موجباً للمنع منه كان هناك علم إجماليّ أو لم يكن، سواء قلنا بكون العلم الإجماليّ موجباً لحرمة المخالفة القطعيّة، أو لم نقل بذلك، من دون فرق في ذلك -أيضًا- بين أن يكون ذلك الإهمال المجمع على المنع عنه موجباً للخروج عن الدين أو لم يكن.

وحيث قد ظهر لك أنَّ كلّ واحد من هذه الأدلّة يكون مستقلّاً في المنع عن الإهمال مع قطع النظر عن الدليل الآخر، فنقول: إنَّ نتيجة الدليل الأوّل مخالفة لنتيجة الدليلين الآخرين، فإنَّ الدليل الأوّل -أعني العلم الإجماليّ- يكون مقتضاه وقوع الكلام في الخروج عن عهدة التكاليف بعد الفراغ عن تنجّزها واشتغال الذمّة بها ببركة العلم الإجماليّ، ولازم ذلك هو الاحتياط في جميع الأطراف، فيلزم الجري على طبق العلم الإجماليّ في جميع محتملات التكليف، فإنها بتمامها أطراف لذلك العلم الإجماليّ.

ثمّ بعد إثبات المقدّمة القائلة أنّ هذا الاحتياط متعذّر ومتعسّر، ينقل الكلام إلى تبعيض الاحتياط بإسقاطه في غير المظنونات ولزومه في المظنونات، وذلك عبارة أُخرى عن الحكومة.

في عدم جواز الإهمال بالإجماع

وهذا بخلاف ما يقتضيه الدليلان الآخران؛ فإنّ الإجماع على عدم جواز الإهمال مع قطع النظر[1] العلم الإجماليّ كاشف عن الحكم الشرعيّ بحرمة إهمال التكاليف، ولا يكون ذلك الحكم الشرعيّ ممكناً إلّا مع وجود منجّزينجّزها، وحيث إنّه ليس لنا منجّزعقليّ؛ لأنّ المفروض هو غضّ النظر عن العلم الإجماليّ، أو أنّ المفروض كونه غير منجّز، كما أنّ مجرّد الاحتمال لا يكون منجّزاً بحكم العقل، فلم يبقَ لنا إلّا أنّ نلتزم بأنّ حكم الشارع بعدم جواز إهمال التكاليف كاشف عن أنّه قد جعل لها منجّزاً شرعيّاً، بأن يكون قد نصب لنا طريقاً إلى تلك التكاليف، وليس ذلك الطريق إلّا الظنّ؛ لقبح ترجيح المرجوح على الراجح، وعلى ذلك فتكون النتيجة هي الكشف، ويكون الطريق المستكشف بالدليل المذكورواصلاً إلينا بطريقه لا بنفسه، فإنّ الطريق إن لم يتوقّف وصوله إلى المكلّف إلّا على مجرّد جعله من قبل الشارع، نظير الاحتياط الشرعيّ المجعول للشارع ابتداءً، بحيث كان الواصل إلينا هو نفس الاحتياط ابتداءً، كان ذلك الطريق واصلاً بنفسه.

وإن كان وصول جعله إلينا بواسطة جعل آخر، وقد استكشفنا جعله طريقاً من ذلك الجعل الآخر كان واصلاً بطريقه، كما فيما نحن فيه، حيث إنّ الواصل إلينا بالإجماع المذكور هو نفس المنع الشرعيّ عن إهمال التكاليف، وقد استكشفنا من حكم الشارع بالمنع المذكور أنّه قد جعل لنا طريقاً منجّزاً

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (عن).

لتلك التكاليف، وحصرنا ذلك الطريق المنجّز بالظنّ، فيكون هذا الطريق -أعني الظنّ- واصلاً إلينا بطريقه، بمعنى أنّه واصل إلينا بواسطة وصول طريقه الذي استكشفناه منه، وهو المنع الشرعيّ عن إهمال التكاليف.

هذا كلّه فيما لو كان الدليل على منع الإهمال هو الإجماع، ومنه يظهر الحال فيما لو كان الدليل على ذلك هو الفرار من كثرة المخالفة الموجبة للوقوع في الخروج عن الدين، فإنّ هذا الدليل موجب لحرمة الإهمال، لما يلزم منه من كثرة المخالفة، وعن حرمة الإهمال شرعاً نستكشف وجود المنجّز الشرعيّ، وهو منحصر بالظنّ على ما عرفت تفصيله[1].

ضرورة ضمّ الإجماع على عدم لزوم الاحتياط في حجّيّة الظنّ

ثمّ[2] لا يخفى أنّ الإجماع على عدم الإهمال وحده، وكذلك لزوم الخروج عن الدين وحده، لا يكون كاشفاً عن جعل الظنّ حجّة، لإمكان جعل الاحتياط الشرعيّ منجّزاً لتلك التكاليف التي قام الإجماع على عدم جواز إهمالها، أو كان إهمالها موجباً للخروج عن الدين، بل لا بُدَّ من أن يضمّ إلى ذلك الإجماع أو لزوم الخروج من الدين الإجماع على عدم لزوم الاحتياط، أعني الإجماع على أنّ الشارع لم يرد امتثال أحكامه بطريق الاحتياط، فيضمّ هذا الإجماع إلى الإجماع على عدم جواز إهمالها، أو إلى لزوم الخروج من الدين من إهمالها يتمّ استكشاف جعل الظنّ حجّة شرعيّة؛ لوضوح انحصار المنجّز بالظنّ بعد إبطال الاحتياط بالإجماع على عدم لزومه.

ولا يخفى أنّه لولا هذا الإجماع لما أمكن استكشاف حجّيّة الظنّ، بل كان المستكشف هو إيجاب الاحتياط؛ لكونه طريقاً واصلاً بنفسه، ومع وجود

---

١. يُنظر: صفحة (٤٨٤) من هذا الجزء.

٢. أرّخ المقرّر رحمه الله هذا المقطع من البحث بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم الأربعاء: ٥ صفر، ١٣٤٩هـ».

الطريق الواصل بنفسه لا معنى لاستكشاف جعل الطريق الواصل بطريقه*.

وحيث كان الإجماع على عدم لزوم الاحتياط ممّا لا إشكال فيه، كان عدم جواز الإهمال وحرمته الثابتة بالإجماع أو بلزوم الخروج من الدين كاشفة كشفاً إتيّاً عن جعل الظنّ حجّة شرعيّة، وتكون النتيجة حينئذٍ على الكشف.

هذا كلّه على تقدير الاستدلال على عدم جواز الإهمال بالإجماع أو بلزوم الخروج من الدين.

---

* **قلتُ:** و إنّما قلنا بكون الاحتياط طريقاً واصلاً بنفسه؛ لأنّه بعد فرض الإجماع على عدم جواز الإهمال، وفرض عدم الإجماع على عدم لزوم الاحتياط، يكون الاحتياط هو المجعول منجّزاً لتلك التكاليف؛ لأنّ الاحتياط حينئذٍ عبارة أُخرى عن هذا الحكم، أعني عدم جواز الإهمال. وهكذا الحال في كون الإهمال موجباً للخروج من الدين، فإنّ محصّل كونه موجباً للخروج عن الدين هو لزوم الحكم بحرمته شرعاً، ومن الواضح أنّ حرمته شرعاً مع فرض عدم الإجماع على عدم لزوم الاحتياط عبارة أُخرى عن لزوم الاحتياط.

والحاصل: أنّ حرمة الإهمال الثابتة بالإجماع، أو الثابتة بكون الإهمال موجباً للخروج من الدين، إن انضمّ إليها الإجماع على عدم لزوم الاحتياط كانت كاشفة عن أنّ الشارع قد جعل الظنّ حجّة شرعيّة منجّزة لتلك التكاليف، وكان الظنّ واصلاً بطريقه، و إن لم ينضمّ إلى الحرمة المذكورة الإجماع على عدم لزوم الاحتياط كانت الحرمة المذكورة عبارة أُخرى عن لزوم الاحتياط، وكان الاحتياط واصلاً حينئذٍ بنفسه، ومع وجود الطريق الواصل بنفسه لا معنى لاستكشاف حجّيّة الطريق الواصل بطريقه، أعني الظنّ، انتهى.

والأولى في وجه ترجيح جعل الاحتياط على جعل حجّيّة الظنّ هو أن يُقال: إنّه -أعني الاحتياط- أقرب إلى الواقع من الظنّ، فيكون هو المتعيّن إن لم يمنع منه مانع من إجماع ونحوه، والترجيح بهذا الطريق هو عين ترجيح الظنّ على الشكّ بعد الفراغ عن عدم جعل الاحتياط، فتأمّل.

وأمّا على تقدير الاستدلال على عدم جواز الإهمال بالعلم الإجماليّ بالتكاليف الواقعيّة المعبّر عنه بالعلم الإجماليّ الكبير، فتفصيل الكلام فيه يتوقّف على التكلّم على هذا العلم الإجماليّ، وأنّه هل يُوجد في البين ما يوجب انحلاله أو لا؟

وبعد الفراغ عن عدم انحلاله يقع الكلام في كونه منتجاً للكشف أو الحكومة.

فنقول: إنّ ما يدّعى كونه موجباً لانحلال العلم الإجماليّ المذكور أمران:

الأوّل: العلم الإجماليّ بما بين الأمارات، الأخبار وغيرها من التكاليف الواقعيّة، وهذا هو العلم الإجماليّ المتوسّط الذي تقدّم تفصيل الكلام فيه في الدليل السابق المستدلّ به على حجّيّة خصوص الأخبار، وهو عبارة أُخرى عن العلم الإجماليّ بكون كثير من الظنون مطابقاً للواقع على وجه يكون ما هو المطابق للواقع من تلك الظنون مساوياً لما هو المعلوم بالعلم الإجماليّ الكبير من التكاليف الواقعيّة، فلا ينبغي الإشكال في كونه موجباً لانحلاله.

الأمر الثاني: ممّا يدّعى كونه موجباً لانحلال العلم الإجماليّ الكبير هو: ضمّ ما قطع به تفصيلاً من التكاليف إلى موارد الأُصول المثبتة.

وفيه:

أوّلاً: أنّ المجموع من القطعيّات، وموارد الأُصول المثبتة ليس هو بمقدار المعلوم بالإجمال كي يكون موجباً لانحلاله.

وثانياً: أنّ عمدة موارد الأُصول المثبتة هي موارد الشكّ في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، بناءً على الرجوع في ذلك إلى أصالة الاشتغال، وموارد الأسباب مثل المعاملات المشكوكة في الشبهات الحكميّة التي يكون المرجع فيها إلى

أصالة عدم تأثير العقد، فإنَّ مقتضى هذا الأصل هو بقاء حرمة الوطء -مثلاً- فيما لو شكّ في تأثير عقد النكاح بالفارسيّة ونحو ذلك، أمّا الأُصول المثبتة الجارية في الشبهات البدويّة فهي قليلة جدّاً.

إذا عرفت هذا، فنقول:

أمّا مسألة الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، فقد حقّق في محلّه أنَّ المرجع فيها هو أصالة البراءة لا الاشتغال.

وأمّا باقي موارد الأُصول المثبتة، فحيث إنَّها إحرازيّة وكان مجموع مواردها* ممّا يعلم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعضها، ولو من جهة وجود الأخبار أو الأمارات في تلك الموارد على خلاف تلك الأُصول -الأُصول المثبتة- وكانت تلك الأخبار والأمارات ممّا يعلم إجمالاً بمطابقة البعض أو الكثير منها للواقع، لم يمكن الرجوع إليها؛ لما حقّقناه في محلّه من عدم جواز الرجوع إلى الأُصول الإحرازيّة في أطراف، علم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة فيها.

ومن ذلك كلّه يظهر لك أنّه لا يجوز الرجوع إلى الأُصول النافية في مواردها، سواء كانت إحرازيّة أو غير إحرازيّة؛ لما عرفت من العلم الإجماليّ بثبوت التكليف في جملةٍ من تلك الموارد، ولو من جهة العلم الإجماليّ

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنَّ الأُصول المثبتة الإحرازيّة منحصرة بالاستصحاب، وموارده في الشبهات الحكميّة قليلة جدّاً -كما أفاده دام ظلّه- ومع فرض هذه القلّة، كيف يكون مجموع الأمارات النافية الجارية في تلك الموارد ممّا يعلم إجمالاً بمطابقة بعضها للواقع؟ فإنَّ تلك الأمارات لقلّتها لا يكون دعوى العلم الإجماليّ بمطابقة جملة منها للواقع إلّا مجازفة صرفة.

بمطابقة جملة من الأخبار المثبتة الواردة في تلك الموارد للواقع، وذلك موجب لعدم جواز الرجوع إلى الأُصول النافية في تلك الموارد، إحرازيّة كانت أو غير إحرازيّة، أمّا غير الإحرازيّة، فلكونها موجبة للمخالفة القطعيّة للعلم الإجماليّ بمطابقة جملة من الأخبار المثبتة في مواردها للواقع، وكذلك الإحرازيّة أيضاً.

مضافاً إلى ما يرد عليها ممّا ورد على الأُصول الإحرازيّة المثبتة للتكليف من امتناع جريانها في أطراف، علم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة فيها.

وأمّا ما أجاب به في الكفاية[1] عن العلم الإجماليّ المذكور من كونه غير مؤثّر باعتبار حصول الشبهات تدريجاً من كتاب الطهارة إلى آخر كتاب الديات، والمستنبط إنّما يحصل له الشكّ في خصوص ما هو محلّ ابتلائه فعلاً دون ما هو فعلاً ليس محلّ حاجته من الأبواب اللاحقة، فإنّه لا يحصل له الشكّ فيه فعلاً، لعدم كونه فعلاً مورد اجتهاده واستنباطه، فلا يكون الأصل جارياً فيه، لعدم كونه مشكوكاً له فعلاً، فلا يكون الأصل فيه معارضاً للأصل فيما هو فعلاً محلّ حاجته في استنباط حكمه.

ففيه ما لا يخفى:

أمّا أوّلاً: فلأنّ العلم الإجماليّ بنفسه مانع من جريان الأصل الإحرازيّ، و إن لم يكن الشكّ في بعض الأطراف فعليّاً، حيث إنّ العلم الإجماليّ متحقّق وجداناً.

وأمّا ثانياً: فلأنّ جريان الأصل وإن كان متوقّفاً على تحقّق الشكّ، إلّا أنّه ليس بمعنى أنّه لا بُدَّ أن يكون له حالة التردّد فعلاً، كي تخرج الأبواب المتأخّرة عن كونها مجرى للأصل المعارض للأصل المبتلى به في هذا الباب الذي

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢/١٠٧.

يريد استنباط الحكم فيه؛ إذ لو كان المراد هو فعليّة الشكّ بهذا المعنى للزم منه أنّه لو حصل له الشكّ الفعليّ في مورد ثمّ عرضته الغفلة أو النسيان أن لا يكون ذلك المورد مورداً للأصل فعلاً، لعدم فعليّة الشكّ فيه بالمعنى المذكور، وكان اللازم لذلك أنّه لو زالت عنه الغفلة أو النسيان وعاد إلى شكّه السابق، أن يكون هناك أصل جديد جارٍ في حقّه غير ذلك الأصل السابق على الغفلة.

ومن الواضح أنّ ذلك ممّا لا يمكن الالتزام به كما لا يخفى، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يكون المراد من فعليّة الشكّ هو تحقّق التردّد في الحكم لو كان ملتفتاً إليه، ومن الواضح تحقّق فعليّة الشكّ بهذا المعنى بالنسبة إلى الأحكام التي هي من الأبواب المتأخّرة.

وإن شئت قلت: إنّ المجتهد عند أوّل استنباط منه ينظر إلى مجموع الأحكام في تمام الأبواب، فيحصل له الشكّ في مجموعها، بمعنى أنّه ينظر على الإجمال إلى مجموع الأحكام التي هي موارد الأُصول النافية -مثلاً- في جميع الأبواب، أو التي هي موارد الأُصول المثبتة في جميع الأبواب أيضاً، ولا بُدَّ أنّ يحصل له الشكّ في كلّ من الصنفين، فلا يمكنه حينئذٍ أن يجري الأصل النافي في الطائفة الأولى، كما أنّه لا يمكنه أن يجري الأصل المثبت في الطائفة الثانية؛ لما عرفت من العلم الإجماليّ على خلاف الأصل في كلّ من الطائفتين، فيكون الأصل في كلّ حكم من إحدى الطائفتين معارضاً بالأصل في الحكم الآخر من تلك الطائفة، فتسقط الأُصول النافية كما تسقط الأُصول المثبتة*.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّ هذا الذي أفاده (دام ظلّه) - أعني ما حرّرنا بقولنا: «وإن شئت قلت...» إلخ توجيه آخر لسقوط الأُصول، وتحقّق موضوعها -أعني الشكّ-

اللَّهُمَّ إلّا أن يلتزم بتحقّق الأصل في ذلك، وهو بعيد في الغاية، وإلّا للزم سقوط قاعدة الفراغ بالمرّة؛ لوضوح أنّ الأصل لو كان متحقّقاً قبل الصلاة وجرى الأصل فيه لم تكن قاعدة الفراغ جارية، مثلاً لو حصل له الشكّ في الوضوء مع كون حالته السابقة هي الحدث لم يجزله الدخول في الصلاة، ولو دخل مع هذه الحالة كانت صلاته باطلة، ولا تجري في حقّه قاعدة الفراغ، فلو لم يحصل له الشكّ قبل الصلاة وكان غافلاً عنه ودخل فيها، ثمّ بعد الفراغ التفت وشكّ ينبغي على هذا الوجه أنّ يحكم ببطلان صلاته.

اللَّهُمَّ إلّا أن يلتزم بذلك ويلتزم بانحصار مورد قاعدة الفراغ بالشكّ الساري، بأن يكون حين الصلاة ملتفتاً إلى الوضوء، وقد أحرزه باليقين.

ثمّ بعد الفراغ حصل له الشكّ فيه، وحيث قد ظهر لك سقوط الأُصول المثبتة يظهر لك أنّه لا معنى لما مرّ[1]، من كون القطعيّات بضميمة موارد الأُصول المثبتة موجبة لانحلال العلم الإجماليّ الكبير، وحيث قد ظهر لك

وهو -أعني هذا الوجه- مغاير للوجه الأوّل الراجع إلى التوسعة في فعليّة الشكّ، وعلى هذا الوجه ينبغي أن يبنى الجواب.

أمّا الوجه الأوّل، فيمكن الجواب عنه بمنع كون المورد من قبيل الشكّ الفعليّ.

وما أفاده (دام ظلّه) في الوجه الأوّل من النقض بصورة الغفلة عن الشكّ أجنبيّ عمّا نحن فيه، فإنّ الشكّ في صورة النقض قد تحقّقت فعليّته، غاية الأمر أنّه قد غفل عنه مع بقائه في خزانة النفس، بخلاف الشكّ فيما نحن فيه، فإنّه لو توسعنا في الشكّ إلى مثله وقلنا إنّ المراد فعليّة الشكّ لو حصل الالتفات لزم منه الالتزام بتحقّق الحكم الظاهريّ في كلّ مورد مغفول عنه فعلاً، ولكن على تقدير الالتفات إليه يحصل الشكّ فيه.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٨٧) من هذا الجزء.

عدم انحلاله بهذا الطريق، بل يكون العلم الإجماليّ الكبير بحاله ومقتضاه حرمة المخالفة القطعيّة، -كما حقّق في محلّه- ولزوم الموافقة القطعيّة، وهو عبارة أُخرى عن لزوم الاحتياط في جميع أطرافه، التي هي عبارة عن محتملات التكليف مظنوناته، ومشكوكاته، وموهوماته.

وهذا الاحتياط إن أبطلناه بما تقدّم[1] من الإجماع على عدم لزوم الاحتياط رجع الأمر بالآخرة إلى الوجه الثاني أو الثالث من وجوه عدم جواز الإهمال، فإنّه بعد فرض عدم تأثير العلم الإجماليّ وسقوطه عن التأثير في لزوم الاحتياط ينبغي أن لا يبقى لنا مانع من الإهمال من قبل هذا العلم الإجماليّ، فلا بُدَّ أن يكون المانع منه هو الإجماع على المنع أو كونه مستلزماً للخروج عن الدين، وقد عرفت ما يترتّب على ذلك من كون النتيجة هي استكشاف حجّيّة الظنّ شرعاً.

وإن أغضينا النظر عن الإجماع المذكور -أعني الإجماع على عدم لزوم الاحتياط الكلّيّ- وبقينا نحن والعلم الإجماليّ الكبير الذي مقتضاه هو لزوم الاحتياط.

نقول: إنّ هذا الاحتياط التامّ في جميع المحتملات موجب لاختلال النظام، فيحكم العقل بسقوطه في مقدار من تلك المحتملات، بحيث يكون سقوطه في ذلك المقدار مخرجاً للاحتياط في الباقي عن كونه موجباً لاختلال النظام، وبعد إسقاطه الاحتياط في ذلك المقدار ينبغي أن يكون الاحتياط في الباقي لازماً، وحيث إنّه موجب للعسر والحرج كان اللازم إسقاطه في مقدار

---

١. يُنظر: صفحة (٤٨٣ و٤٨٦) من هذا الجزء.

آخر يكون اسقاطه فيه مخرجاً للاحتياط في الباقي عن كونه موجباً للعسر والحرج.

فصار الحاصل، أنّه يلزم إسقاط الاحتياط في جملة من المحتملات لأن يكون الاحتياط في الباقي غير مخلّ بالنظام، ولا موجب للعسر والحرج، وتنتهي النوبة حينئذٍ إلى تبعيض الاحتياط، فإمّا أن يكون ذلك التبعيض دائراً مدار أهمّيّة الحكم، ولا يخفى أنّه حرج شديد وعسر أكيد؛ لعدم إمكان إحراز الأهمّيّة بالسهولة، بل إنّ تشخيصها في غاية العسر والحرج، وإمّا أن يكون التبعيض دائراً مدار قوّة الاحتمال وضعفه.

فالذي ينبغي إسقاطه عن لزوم الاحتياط، فيه أوّلاً: هو الموهومات، فإن وفت فهو، وإلّا ضمّ إليها جملة من المشكوكات ممّا لا أهمّيّة له، فإن وفى وإلّا ضمّ إليه باقي المشكوكات، فينحصر لزوم الاحتياط حينئذٍ بخصوص المظنونات، وتكون النتيجة حينئذٍ موافقة لما تقدّم من انحلال العلم الإجماليّ إلى العلم الإجماليّ المتوسّط في كون العمل بالظنّ لا من باب كونه حجّة شرعيّة، بل من باب الاحتياط، غاية الأمر: الفرق بينهما أنّه على تقدير الانحلال لا يكون العمل بالظنّ من باب الاحتياط محتاجاً إلى ما ذكرناه من طريقة التبعيض بإسقاط الاحتياط في البعض، فالبعض حتّى تصل النوبة إلى الظنّ، بل يلزم[1] العمل بالظنّ من باب الاحتياط ابتداءً، لكونه مورد العلم الإجماليّ المتوسّط الذي انحلّ إليه العلم الإجماليّ الكبير.

في صورة عدم انحلال العلم الإجماليّ الكبير إلى المتوسّط

هذا وقد بقي الكلام في مطلب، وهو أنّه على فرض عدم انحلال العلم الإجماليّ الكبير إلى العلم الإجماليّ المتوسّط ولزوم الالتزام بالتبعيض، هل

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (بلزوم).

يكون التبعيض المذكور من باب الاضطرار إلى بعض غير معيّن من أطراف العلم الإجماليّ؛ لما عرفت من أنّ اختلال النظام أو العسر والحرج لا يوجبان سقوط الاحتياط ابتداءً في خصوص المشكوكات والموهومات، بل إنّما يوجبان ابتداءً سقوط الاحتياط في بعض غير معيّن، وإن تعيّن هذا البعض أخيراً بالموهومات والمشكوكات ببرهان الترجيح بلا مرجّح، أو أنّه يكون من باب الاضطرار إلى بعض معيّن من الأطراف؛ لما عرفت من البرهان على التعيين[1]، وإن لم يكن تعيين في أوّل الأمر، فتأمّل.

وهذا[2] البحث -أعني كون الاضطرار فيما نحن فيه- من قبيل الاضطرار إلى معيّن أو إلى غير معيّن لا أثر له فيما نحن فيه؛ إذ جلّ غرضنا هو رفع اليد عن التكليف في ما اضطرّ إليه دون باقي الأطراف، وليس الغرض هو إسقاط العلم الإجماليّ بالمرّة كي يكون -لكون الاضطرار اضطراراً إلى معيّن، أو اضطراراً إلى غير معيّن أثر- وإلّا فإنّ الاضطرار فيما نحن فيه طارٍ بعد حدوث التكليف، ولا ريب في عدم تأثيره في إسقاط العلم الإجماليّ ولو كان إلى معيّن.

نعم يبقى الكلام في تحكيم دليل الاضطرار فيما نحن فيه كي يكون موجباً لسقوط الاحتياط التامّ، وتكون النتيجة هي التبعيض، فنقول:

أمّا المرتبة الأولى، وهي الاحتياط الموجب لاختلال النظام، فلا ريب في سقوطها بحكم العقل، ولا يحتاج فيها إلى دليل شرعيّ كي يتكلّم في كيفيّة تحكيمه، وإنّما الكلام فيما هو بعد هذه المرتبة -أعني الاحتياط الموجب

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (التعيّن).

٢. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث: الأربعاء: ٢٥ ربيع الأوّل، ١٣٤٩هـ.

للعسر والحرج- فإنّه لا يمكن إسقاطها، إلّا بدليل شرعيّ وهو نفي العسر والحرج، وذلك يتوقّف على أن يكون التكليف الواقعيّ حرجاً بنفسه، كي يكون دليل نفي الحرج حاكماً عليه أو موجباً لرفعه بأيّ نحو كان، سواء كان بنحو الحكومة التي هي فيما نحن فيه رفع الحكم بلسان نفي موضوعه، أو بنحو التخصيص كما قد يتوهّم؛ إذ لا أثر فيما نحن بصدده من ارتفاع الحكم الحرجيّ، فإنّ التخصيص رافع له أيضاً؛ لما عرفت في محلّه من وحدة النتيجة على كلا التقديرين، وهي عدم لزوم الجري على طبق الحكم الحرجيّ.

ومن الواضح أنّ الحكم الواقعيّ فيما نحن فيه ليس بحرجيّ، وإنّما جاء الحرج من قبل الجمع بين محتملاته، ولو سلّم تعميم دليل نفي الحرج لما جاء الحرج من قبله، ولو كان بواسطة الجمع بين محتملاته كان اللازم سقوط الاحتياط بالمرّة كما أفاده في الكفاية[1].

وحاصل ذلك: أنّ الحرج لا مساس له بالحكم الواقعيّ، ولو سلّم أنّ له به مساس بالتوسعة المذكورة كان مقتضاه سقوط التكليف رأساً، وهو موجب لسقوط الاحتياط بالمرّة، فكيف تكون النتيجة هي التبعيض.

وفيه:

أوّلاً: أنّ ما أفيد من عدم المساس للحرج بالحكم الواقعيّ ممنوع، فإنّه يمسّه ولو على بعض التقادير.

ومن الواضح أنّ ذلك الذي يختاره لرفع الحرج من الأطراف يكون حرجياً على تقدير كون التكليف الواقعيّ متحقّقاً فيه، فيكون الحرج موجباً لرفع ذلك التكليف الواقعيّ على تقدير تحقّقه في ذلك الطرف.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٩٥/١.

وثانياً: أنَّ ما أفيد من عدم جريان نفي الحرج في الجمع بين المحتملات لكونه حكماً عقلياً ممنوع؛ لوضوح جريانه فيه، ولا يلزم منه رفع الاحتياط بالمرّة، فإنَّ التكليف الموجب للاحتياط إنَّما يرتفع بمقدار ارتفاع الحرج، لا أنَّه يرتفع بالمرّة*.

هذا تمام الكلام في المقدّمة الثانية.

المقدّمة الثالثة في بطلان الرجوع إلى الأُصول المقرّرة

وأمّا المقدّمة الثالثة، وهي عدم جواز الرجوع إلى فتوى المجتهد أو الرجوع إلى الأصل الجاري في كلّ مسألة، فهي واضحة لا تحتاج إلى إطالة الكلام، أمّا فتوى المجتهد، فلأنّه من رجوع العالم بالانسداد إلى الجاهل به، وأمّا الرجوع إلى الأُصول، فقد عرفت[1] أنّه لا يجوز الرجوع إلى شيء من الأُصول النافية أو المثبتة في المقدّمة الثانية، فلا داعي إلى إعادة الكلام عليه**.

---

* **قلتُ:** يحتاج هذا المقام إلى تأمّل وبسط أزيد من هذا، وقد فإنّه نافع في هذا المقام. حرّرت ذلك مفصّلاً في شرح المسائل العشر من الوسيلة[2]، فراجعه،

في مقدّمات دليل الانسداد

** في[3] مقدمات دليل الانسداد فيما يتعلّق بالمقدّمة الثالثة القائلة: إنّه لا يجوز الرجوع في كلّ واقعة إلى الوظيفة المقرّرة فيها للجاهل من التقليد أو الرجوع إلى الأصل الجاري فيها.

قلتُ: لا يخفى أنّ الوظائف المقرّرة حتّى التقليد إن كانت من جملة ما انسدّ فيه باب العلم والعلميّ كانت المقدّمة المذكورة ساقطة بالمرّة، وإنّما يحسن الكلام على هذه المقدّمة إذا تصوّرنا الانفتاح في تلك الوظائف، وعلى هذا التقدير نقول: إنّه لا ينبغي الإشكال في عدم جواز التقليد لما أفاده الأستاذ ﷺ[4] كما شرحناه[5].

---

١. يُنظر: صفحة (٤٨٧) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: مخطوط جاري العمل على إخراجه قريبًا إن شاء الله تعالى.

٣. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٩ جمادى الأولى، ١٣٥٨هـ).

٤. يُنظر: وسيلة النجاة: ٣٦.

٥. يُنظر: صفحة (٤٩٦) من هذا الجزء.

أمّا الأُصول النافية من البراءة والاستصحابات النافية، فعلى الظاهر أنّه لا ينبغي إدخالها في هذه المقدّمة، بل هي داخلة في المقدّمة الثانية؛ لأنّ أغلب موارد احتمال التكليف تكون مورداً للأُصول النافية، فيلزم من الرجوع فيها إلى الأُصول النافية ما تقدّم ذكره في المقدّمة الثانية[1] من كونه خلاف الإجماع، أو كونه موجباً للمخالفة الكثير الموجبة للخروج عن مقتضى التديّن، أو المخالفة لما نعلمه من اهتمام الشارع بالأحكام، أو كونه موجباً للمخالفة القطعيّة للعلم الإجماليّ.

أمّا أصالة التخيير، فلأجل انحصارها في موارد التردّد بين المحذورين، وهي قليلة جدّاً، فلا يكون للرجوع[2] إليها في تلك الموارد مؤثّراً فيما نحن بصدده من دعوى الانفتاح أو دعوى الانسداد، ولو سلّم كثرة تلك الموارد بحيث إنّه يعلم إجمالاً بمخالفة الكثير منها للواقع توجّه عليها ما توجّه على الرجوع إلى الأُصول النافية من محذور مخالفة الإجماع، ولزوم الخروج من الدين، ومنافاته لاهتمام الشارع بأحكامه، ومخالفته للعلم الإجماليّ.

وأمّا الأُصول المثبتة، فإن كانت هي أصالة الحرمة في موارد الدماء والأموال والفروج، فلا مانع على الظاهر من الرجوع إليها، إلّا أنّها لا تُوجب انحلال العلم الإجماليّ بثبوت التكاليف في غير الموارد، كما أنّه لا ينافيه العلم الإجماليّ بعدم التكليف في جملة من تلك الموارد؛ إذ ليست هي -أعني أصالة الحرمة- في تلك الموارد من قبيل الأُصول الإحرازيّة.

وأمّا أصالة الاشتغال في موارد الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، ففيها:

أوّلاً: ما أفاده الأستاذ[3] من أنّ المختار هو الرجوع في ذلك إلى البراءة الشرعيّة.

وثانياً: أنّها لا تنفع في انحلال العلم الإجماليّ، ودفع محاذير المقدّمة الثانية لقلّة مواردها وانحصارها في طائفة خاصّة من محتملات التكاليف، فينحصر الكلام

---

١. يُنظر: صفحة (٤٧٤) من هذا الجزء.

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (الرجوع).

٣. يُنظر: صفحة (٤٨٨) من هذا الجزء.

في هذه المقدّمة بالاستصحابات المثبتة للتكاليف، ولا إشكال في أنّها لا توجب انحلال العلم الإجماليّ الكبيرولو ضممنا إليها المعلومات القطعيّة من الأحكام؛ إذ لا يكون مجموع ما علم قطعيّاً من الأحكام، وما جرت فيه الاستصحابات المثبتة بمقدارذلك المعلوم الإجماليّ الكبير.

وأمّا ما أشكله الأستاذ ﷺ[1] على هذه الاستصحابات بالعلم الإجماليّ في مواردها على الخلاف، فيمكن المناقشة فيه بمنع العلم الإجماليّ بمخالفة بعض تلك الاستصحابات للواقع.

نعم، في خصوص أصالة عدم ترتّب الأثر في باب المعاملات رُبّما أمكن أن يُقال: بأنّا لو جرينا على طبق هذا الأصل في جميع موارد الشكّ في صحّة المعاملة يحصل لنا القطع بعدم مصادفة جملة من موارد ذلك الأصل للواقع، ولكن لو اسقطنا الأصل المذكور ماذا تكون النتيجة.

نعم، تكون النتيجة أشبه بالدوران بين المحذورين بالنسبة إلى العوض والمعوّض، فإنّ المعاملة إن كانت صحيحة كان التصرّف فيما انتقل عنه حراماً، و إن كانت فاسدة كان التصرّف فيما انتقل إليه حراماً، فيكون اللازم على كلّ من المتعاقدين هو اجتناب ما انتقل عنه وما انتقل إليه، وهو محصّل أصالة الحرمة في الأموال، ولعلّ ذلك موجب للعسر والحرج خصوصاً في مثل «النكاح» و«الطلاق»، إلّا إذا أمكن التخلّص بتجديد المعاملة بما هو القدر المتيقّن صحّته.

وكيف كان، فإنّ هذا الأصل وهو أصالة الحرمة في الأموال لا يُوجب انحلال العلم الإجماليّ، ولا يرفع محاذير المقدّمة الثانية، كما أنّ البناء على أصالة عدم ترتّب الأثر لا يوجب العسر والحرج سيّما بعد أن كان لنا إطلاقات كتابيّة تقلّل من موارد الشكّ في المعاملات، فيقتصر على ما هو المتيقّن من صحّته، ولو بواسطة تلك المطلقات، فما أفيد في هذا التحرير في أوّل صفحة (٨٦) من أنّه قد يفضي إلى العسر والحرج، لعلّه محتاج إلى التأمّل.

في موارد الخلاف بين الميرزا وصاحب الكفاية في المسألة

ثمّ إنّ المتحصّل من الخلاف بين شيخنا الأستاذ ﷺ، وبين صاحب

١. يُنظر: صفحة (٤٨٨) من هذا الجزء.

الكفاية ﷺ في هذه المسألة -أعني جريان الاستصحابات المثبتة فيما نحن فيه- هو أنّ الخلاف بينهما ﷺ يكون من جهات ثلاث:

الجهة الأولى من جهات الخلاف بينهما ﷺ

الأولى أنّ صاحب الكفاية[1] يدّعي أنّ المانع من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجماليّ هو التناقض بين الصدر والذيل، وشيخنا ﷺ لا يرى أنّ ذلك هو المانع؛ لأنّ اليقين الحاصل من العلم الإجماليّ لم يكن متعلّقاً بنفس ما تعلّق به الشكّ الذي هو كلّ واحد بعينه من الأطراف، بل إنّ اليقين في باب العلم الإجماليّ لم يتعلّق إلّا بعنوان أحد الأطراف، فلا يكون داخلاً بقوله: «ولكن تنقضه بيقين آخر»[2]، بل إنّ المانع عند شيخنا من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجماليّ هو كونه من الأُصول الإحرازيّة، وهي غير جارية في أطراف العلم الإجماليّ كما حقّقه ﷺ[3] وشرحناه هنا وفي محلّه أيضاً.

الجهة الثانية من جهات الخلاف بينهما ﷺ

الجهة الثانية: من جهات الخلاف بينهما إنّ صاحب الكفاية[4] يرى أنّ العلم الإجماليّ بأنّ بعض تلك الاستصحابات المثبتة غير مانع هنا من جريانها، وإن قيل بالمنع من ذلك في غير المقام، وذلك لما يدّعيه من أن تدريجيّة الاستنباط تُوجب عدم فعليّة الشكّ بالنسبة إلى المجاري المتأخّرة، فلا يكون الشكّ في تلك الموارد المتأخّرة فعليّاً، فلا مانع من إجراء الاستصحاب في هذا المورد الذي هو محلّ الاستنباط فعلاً، وشيخنا ﷺ[5] يرى أنّ العلم الإجماليّ الحاصل للمجتهد فعلاً بأنّ[6] إمّا هذا الحكم الذي يثبته فعلاً في هذا المورد بالاستصحاب غير مطابق للواقع، أو الحكم الذي يعلم بأنّه بعد ذلك يستنبطه في مورد آخر كافٍ في عدم إمكان إثبات الحكم في المورد الفعليّ.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٩٦/٢.
٢. يُنظر: تهذيب الأحكام: ٨/١، كتاب الطهارة، ب١، ح١.
٣. يُنظر: صفحة (٤٨٨) من هذا الجزء.
٤. يُنظر: كفاية الأُصول: ٩٦/٢.
٥. يُنظر: صفحة (٤٨٩) من هذا الجزء.
٦. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (بأنّه).

لكنّ صاحب الكفاية ﷺ[١] يرى أنّ المجتهد فعلاً غافل عمّا سيأتي، ولعلّه لا يعلم بأنّه يبتلى بعد ذلك باستصحاب آخر يكون ضمّه إلى ما بيده موجباً للعلم بكذب أحدهما، وحينئذٍ يكون المناقشة في تحقّق ما يدّعيه صاحب الكفاية، ولا يبعد أن يكون الواقع هو ما يدّعيه صاحب الكفاية.

وينبغي أن يعلم أنّ صاحب الكفاية لا يقول بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجماليّ، بل يقول بجريانه ويبطل هذه الدعوى المنقولة عن الشيخ ﷺ -أعني دعوى لزوم التناقض- ولكنّه يقول: لو قلنا بكونها مانعة في غير هذا المقام فهي لا تمنع في هذا المقام، فراجع ما حرّره السيّد[٢].

الجهة الثالثة من جهات الخلاف بينهما

الجهة الثالثة من جهات الخلاف بينهما إنّ صاحب الكفاية ﷺ[٣]، لمّا كان رأيه هنا هو صحّة جريان الاستصحابات المثبتة للتكاليف، وأنّ العلم الإجماليّ بأنّ بعضها على الخلاف غير مانع كما حرّرناه في الجهة الثانية[٤] ادّعى أمراً آخر، وهو أنّ موارد تلك الاستصحابات المثبتة بضميمة القطعيّات من التكاليف هي بمقدار المعلوم الإجماليّ الكبير فتكون موجبة لانحلاله، وشيخنا ﷺ[٥] يمنع من هذه الدعوى لقلّة تلك الموارد.

نعم، إنّ تلك الموارد ربّما كانت كافية في دفع المحذور الأوّل -أعني الإجماع على عدم جواز الإهمال- وفي دفع المحذور الثاني -أعني لزوم الخروج من الدين- أمّا المحذور الثالث وهو العلم الإجماليّ، فهو باقٍ بحاله.

ولكن يرد على صاحب الكفاية إيراد ثانٍ، وهو أنّه بعد أن اعترف بعدم فعليّة الشكّ في الموارد المتأخّرة، وأنّ الاستصحابات في تلك الموارد المتأخّرة غير جارية فعلاً، فكيف صحّ له أن يحكم فعلاً بانحلال العلم الإجماليّ قبل تماميّة الاستنباطات في جميع الموارد المفروض أنّها -أعني موارد الاستنباط- لا نهاية لها.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٩٦/٢.
٢. أجود التقريرات: ٢٣٥/٣.
٣. يُنظر: كفاية الأُصول: ٩٧/٢.
٤. يُنظر: صفحة (٤٩٩) من هذا الجزء.
٥. يُنظر: صفحة (٤٨٧) من هذا الجزء، وفوائد الأُصول: ٢٣٧/٣، وما بعدها.

فلا بُدَّ له أن يقول: إنَّ العلم الإجماليّ الكبير لا ينحلّ حتّى يستمرّ الاستنباط ويحصل للمجتهد بواسطة ما حصّله من الاستصحابات المثبتة والقطعيّات بمقدار ذلك المعلوم الإجماليّ، فعلى المجتهد أن يعمل قواعد الانسداد إلى أن يحصل له ذلك المقدار، وليس له ﷺ أن يقول: إنَّ المجتهد فعلاً يعلم بأنَّه سوف يستنبط من الأحكام من تلك الاستصحابات ما هو بذلك المقدار، وهذا كافٍ في الانحلال وإن لم تحصل له تلك الأحكام فعلاً؛ لأنَّه يقال له ﷺ: إذا لاحظ المجتهد علمه بأنّه تحصل له فيما بعد أحكام من الاستصحابات كان ذلك العلم مانعاً من إجرائه الاستصحاب في المورد الفعلي، لكونه حينئذٍ من تلك الأطراف المفروض التفاته إليها، وأنَّ بعضها مخالف للواقع وإن لم يلتفت المجتهد إلى أنّه تحصل له فيما بعد أحكام من الاستصحابات المذكورة لم يتحقّق لديه ما يُوجب الانحلال فعلاً.

ويرد عليه أيضاً إيراد ثالث، وهو أنّا لو سلّمنا جريان الاستصحاب في أوائل الاستنباطات، إلّا أنّه ينبغي العدول عنه في أواخرها؛ لأنَّ الحكم الذي استنبطه في السابق لم يكن من قبيل الخروج عن محلّ الابتلاء، بل هو باقٍ بحاله، وهو يفتي فعلاً على طبقه، وحينئذٍ فيعود محذور العلم الإجماليّ بخطأ بعض تلك الفتاوى التي هو فعلاً جارٍ عليها، المفروض استنادها إلى الاستصحابات التي علم فعلاً بانتقاض الحالة السابقة في بعضها، وليس ذلك متوقفاً على إجرائه الاستصحاب في المتأخّرات، بل هو قبل إجرائه فيها يعلم إجمالاً ببطلان فتواه السابقة أو فتواه اللاحقة، فهو لا يقدر أن يجري الاستصحاب في اللاحقة.

لا يُقال: يجري هذا الإشكال الذي أفاده الأستاذ ﷺ في كلّ مجتهد؛ إذ لا مجتهد إلّا ويعلم أنَّ بعض فتاويه -ولو موجبة جزئية- مخالف للواقع.

لأنّا نقول: إنَّ هذا الإشكال الذي أفاده ﷺ إنّما كان في خصوص الاستصحابات المثبتة التي يعلم إجمالاً بأنَّ في موارد بعضها أمارات على الخلاف، بحيث يعلم أنَّ بعض تلك الأمارات مطابق للواقع، وهو إنّما يتأتّى بعد فرض الانسداد، أمّا مع قطع النظر عن انسداد باب العلم فلا يتوجّه الإشكال المزبور.

نعم، هناك إشكال آخر غير مختصّ بالاستصحابات المثبتة، بل هو جارٍ في

مجموعة فتاوى المجتهد للعلم الإجماليّ بأنّ بعض تلك الفتاوى مخالف للواقع، وهذا الإشكال لا يختصّ بالمجتهد، بل يجري حتّى في حقّ[1] القاطعين؛ لأنّ كلّ إنسان يعلم إجمالاً بأنّ بعض قطعيّاته مخالف للواقع.

ومنه ينقدح إشكال آخر في خصوص القطعيّات بأنّه كيف يجتمع القطع في كلّ مورد من موارده مع العلم الإجماليّ في بعض تلك الموارد على الخلاف، ولا مدفع لهذا الإشكال بحذافيره إلّا دعوى عدم الاعتناء بمثل ذلك العلم الإجماليّ على الخلاف، لكونه أشبه شيء بالشبهة غير المحصورة، مثل أن يعلم التاجر أنّ في مجموع معاملاته التي تقع منه طول عمره -مثلاً- ما يكون فاسداً ونحو ذلك من العلوم التي لا يعتنى بها العقلاء، بحيث يجدون أنّها غير منافية لعلمهم الفعليّ.

اللّهُمَّ إلّا أن يفرّق بين العلم الإجماليّ على خلاف مجموع القطعيّات وبين العلم الإجماليّ على خلاف مجموع الفتاوى التي هي أحكام ظاهريّة بأن يقال بأنّه لا أثر له في الأوّل دون الثاني، فتأمّل.

هذا كلّه في غير الاحتياط من الوظائف المقرّرة للجاهل.

وأمّا الاحتياط نفسه، فقد بسط الكلام فيه شيخنا الأستاذ ﷺ، وأطال فيه النقض والإبرام كما لا يخفى على من راجع التحاريرعلى ما فيها من بعض الاختلاف، ولكنّ خلاصة الجميع أو فهرسته هو أنّك قد عرفت أنّ ملخّص المقدّمة الثانية هو أنّ القاعدة الأوّليّة بعد فرض انسداد باب العلم والعلميّ هو الاحتياط وعدم الإهمال، وذلك الاحتياط إمّا أن يكون شرعيّاً إن كان الدليل على عدم جواز الإهمال هو الإجماع، أو لزوم المخالفة الكثيرة، وإمّا أن يكون عقليّاً إن كان الدليل على ذلك هو العلم الإجماليّ.

في بطلان الاحتياط التامّ

وأما الدليل على بطلان الاحتياط، فقد حلّله ﷺ إلى أحد وجوه ثلاثة:

الأوّل: الإجماع على عدم وجوبه في جميع محتملات التكليف.

الثاني: الإجماع على بطلان[2] وعدم جوازه، ولو من جهة القطع من مذاق القوم على أنّ بناءهم هو أن الشارع لا يريد أن تكون كيفيّة إطاعة أحكامه بالاحتمال.

---

١. قوله: (حقّ) من نسخة (ب).

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (بطلانه).

الثالث: هو كون الاحتياط موجباً لاختلال النظام أو العسر والحرج.

والمتحصّل من ضمّ هذه الوجوه الثلاثة إلى الاحتمالين في الاحتياط من كونه شرعيّاً أو كونه عقليّاً صورتٌ:

الصورة الأولى: أن نقول بكون الاحتياط شرعيّاً، ولكن نقول قام الإجماع على عدم وجوبه في جميع المحتملات، بمعنى أنّا نستدلّ على عدم جواز الإهمال بالإجماع، أو بلزوم المخالفة الكثيرة المفروض أنّ لازمها الأوّليّ هو أنّ الشارع قد جعل الاحتياط منجّزاً، لكن قام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط التامّ في جميع المحتملات، فلا تكون النتيجة حينئذٍ هي استكشاف حجّيّة الظنّ، بل إنّا إذا ضممنا كلّاً من هذين المطلبين إلى الآخر يدور الأمر حينئذٍ بين كون الشارع قد جعل لنا الظنّ حجّة شرعيّة، أو أنّه قد جعل لنا الاحتياط في بعض محتملات التكليف، فيكون الأمر في هذه الصورة دائراً بين الكشف وتبعيض الاحتياط، وقد أشار إلى هذه الصورة في هذا التحرير المطبوع بقوله صفحة (٩٠) سطر(١٦): «و إن كان الوجه في عدم جواز إهمال الوقائع» إلى قوله: «بل يمكن أن يكون بجعل شرعيّ»[1].

الصورة الثانية: هي عين تلك الصورة، ولكن نقول: قام الإجماع على بطلان الاحتياط، ولازم هذه الصورة هو بطلان الاحتياط رأساً واستكشاف وجود منجّز غير الاحتياط، وذلك المنجّز هو حجّيّة الظنّ بعد حكم العقل ببطلان ترجيح المرجوح الذي هو الشكّ والوهم على الظنّ، ونتيجة ذلك هو الكشف، و إلى هذه الصورة و إلى الصورة السادسة أشار في هذا التحرير صفحة (٨٩) سطر(٢٢) بقوله: «فإنّه على الوجه الثاني تكون النتيجة حجّيّة الظنّ شرعاً...»[2] إلخ.

الصورة الثالثة: هي عين تلك الصورة، ولكن نقول بعدم الاحتياط من جهة كونه موجباً لاختلال النظام، أو العسر والحرج، بمعنى أنّا نستدلّ على عدم جواز الإهمال بالإجماع أو لزوم المخالفة الكثيرة المفروض أنّ لازمها الأوّليّ هو أنّ الشارع قد جعل لنا الاحتياط منجّزاً، لكن الاحتياط موجب لاختلال النظام أو العسر والحرج.

---

١. فوائد الأُصول: ٢٤٨/٣، وما بعدها.

٢. المصدر نفسه.

وفي هذه الصورة قد استشكل شيخنا الأستاذ ﷺ من تحكيم أدلّة العسر والحرج على وجوب الاحتياط، نظراً إلى أنّ حكم[1] في مورد العسر والحرج، فلا ترفعه أدلّة العسر والحرج، وعليه فينبغي أن يلتزم ﷺ في هذه الصورة بلزوم الاحتياط وإن لزمه العسر والحرج، غايته: أنّ ما كان منه بمقدار اختلال النظام لا يمكن أن يكون واجباً شرعاً، هذا على ما يظهر من هذا التحرير صفحة (٩٠) سطر (٣) بقوله: «لو كان الوجه...»[2] إلخ.

ولكن في التقريرات الأخر[3] أجرى عليه حكم الصورة الأولى، بتقريب أنّه بعد سقوط الاحتياط الموجب لاختلال النظام، يتردّد الأمر بين كون المنجّز هو الاحتياط في الباقي ولو اشتمل على العسر والحرج، أو أنّ المنجّز هو الظنّ، والأولى أن يُقال بكون النتيجة هي تبعيض الاحتياط.

الصورة الرابعة: أن نقول بكون الاحتياط عقليّاً من جهة أنّ الدليل على عدم جواز الإهمال هو العلم الإجماليّ، ولكن نقول: قام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط التامّ في جميع المحتملات، ولازم هذه الصورة هو التبعيض في الاحتياط، حيث إنّ العلم الإجماليّ وإن اقتضى الاحتياط التامّ إلّا أنّ الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في تمام المحتملات يُوجب اسقاطه في بعض المحتملات، فلا يلزمنا إلّا الاحتياط في بعض الأطراف دون بعض، وتكون النتيجة حينئذٍ عقيمة، وقد أشار إلى ذلك في هذا التحرير بقوله في صفحة (٩٠) سطر (١٣): «فإنّه لو كان الوجه» إلى قوله: «وعلى هذا تبقى مقدّمات الانسداد عقيمة لا تصل النوبة إلى المقدّمة الرابعة...»[4] إلخ.

قلتُ: في ذلك تأمّل، لأنّ استلزام العلم الإجماليّ للاحتياط في تمام الأطراف غير قابل للتصرّف الشرعيّ بنفي الاحتياط في بعض الأطراف، وليس ذلك من قبيل العسر والحرج الموجب لرفع التكليف على تقدير المصادفة، مضافاً إلى

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (أنّ الاحتياط حكم شرعيّ).

٢. فوائد الأُصول: ٣٤٩/٣.

٣. أجود التقريرات: ٢٣٧/٢، وما بعدها، عند قوله: (فتلخّص... إلخ).

٤. فوائد الأُصول: ٢٤٨/٣.

أنّه لو سلّم لأمكن المنع من عقم النتيجة، وعدم الوصول إلى المقدّمة الرابعة القائلة بقبح ترجيح المرجوح على الراجح، لكن لا يخرج بذلك عن كونه تبعيضاً للاحتياط، غيرأنّ العقل يرجّح المظنونات على غيرها في مقام العمل بالاحتياط، ومعنى كون النتيجة عقيمة هو عدم إثباتها حجّيّة الظنّ شرعاً.

الصورة الخامسة: هي الرابعة بعينها، لكن نقول بقيام الإجماع على بطلان الاحتياط وعدم جوازه، ولازم ذلك هو الكشف، بأن نقول: إنّا و إن حصل لنا العلم الإجمالي بالتكاليف الذي يكون مقتضاه عقلاً هو الاحتياط إلّا أنّ الشارع لمّا أبطل الاحتياط وحكم بعدم جوازه كان ذلك الحكم كاشفاً عن أنّه قد جعل لنا منجّزاً يُوجب انحلال ذلك العلم الإجمالي، وذلك المنجّزبمعونة المقدّمة الرابعة يكون هو الظنّ، فتكون النتيجة على هذه الصورة هي الكشف.

الصورة السادسة: هي تلك الصورة أيضاً، لكن نقول بسقوط الاحتياط التامّ، لكونه مخلّاً بالنظام وموجباً للعسروالحرج، و إلى هذه الصورة أشار في هذا التحرير صفحة (٩١) سطر(٢٣) بقوله: «وهذا بخلاف ما لو كان المدرك لعدم جواز إهمال الوقائع...»[1] إلخ وهذه الصورة هي محلّ النزاع بين شيخنا الأستاذ ﷺ وبين صاحب الكفاية ﷺ، فإنّ هذه الصورة تدخل فيما لو كان الاضطرار المتأخّر عن العلم الإجماليّ اضطراراً إلى بعض غير معيّن، فإنّ صاحب الكفاية يرى أنّ دليل نفي العسروالحرج لو جرى لأسقط التكليف الواقعيّ بالمرّة ويتبعه الاحتياط في الأطراف، وشيخنا ﷺ يرى جريان دليل نفي العسروالحرج، وأنّه إنّما يجري في الحكم الواقعيّ لو كان منطبقاً على ما اختاره المكلّف لدفع الحرج، ويكون نتيجة ذلك هو التبعيض في الاحتياط على تفاصيل في هذا المبحث محلّها في تنبيهات العلم الإجماليّ.

ثمّ أنّه ﷺ أفاد ما حاصله إنكار الحكومة في هذا المقام، و إنّما الأمر في هذه الصورة يدوربين تبعيض الاحتياط والكشف، وأنّ تبعيض الاحتياط لا دخل له بالحكومة، فإنّ محصّل الحكومة هو أنّه بعد تعذّر الإطاعة العلميّة للتكليف

---

١. فوائد الأُصول: ٢٥٧/٣.

الواقعيّ لو دار الأمر بين الإطاعة الظنّية والإطاعة الاحتماليّة فالعقل حاكم بلزوم الإطاعة الظنّيّة، كما في موارد تردّد القبلة بين جهات أربع وضاق الوقت عن أربع صلوات، وكانت إحدى الجهات مظنونة القبلة، فالعقل حاكم -بعد التنزّل عن الإطاعة العلميّة- بلزوم الإطاعة الظنّيّة.

وهذا بخلاف ما نحن فيه ممّا كانت لنا تكاليف واقعيّة منتشرة في الموارد التي يظنّ فيها بالتكليف، والموارد التي يشكّ به فيها، والموارد التي يظنّ عدمه فيها، ليكون احتمال التكليف فيها موهوماً، وقد سقط مراعاة تلك التكاليف أجمع، وكانت الوظيفة هي مراعاة التكاليف في إحدى هذه الطوائف واسقاط الاحتياط في الباقيين، فإنّ العقل، و إن عيّن الأولى للزوم المراعاة، والأخيرتين لعدم المراعاة، إلّا أنّ ذلك ليس من باب حكم العقل بتقدّم تحصيل إطاعة التكليف ظنّاً على إطاعته احتمالاً أو وهماً ليكون من باب الحكومة العقليّة، بل هو من باب أنّ التكاليف المظنون وجودها أولى بالمراعاة في مقام المزاحمة من التكاليف المشكوك أو الموهوم وجودها، فيكون حكم العقل بلزوم الأخذ بالمظنونات من باب تبعيض الاحتياط أجنبيّاً عن حكمه بلزوم الأخذ بما نظنّ انطباق المعلوم بالإجمال و إسقاط ما يحتمل انطباقه.

و إن شئت، فقل: إنّ ذلك الباب الذي هو ما نحن فيه -الذي باب تبعيض الاحتياط- من قبيل التزاحم في مقام المراعاة بين التكاليف الواقعيّة المحتمل وجودها في المظنونات مع التكاليف الواقعيّة المحتمل وجودها في الطائفتين الباقيتين والباب الآخر الذي هو باب الحكومة العقليّة من قبيل التزاحم بين الاحتماليين؛ لأنّ المحتمل الواقعيّ فيه واحد لا تعدّد فيه، فلا يكون من باب تبعيض الاحتياط، بل يكون من باب التوسّط في التنجّز و إن حكم العقل فيه بلزوم الأخذ بالطرف المظنون انطباق ذلك التكليف الواحد عليه.

ثمّ إنّه ﷺ قد اختار الكشف نظراً إلى أنّه ﷺ قد تحقّق عنده قيام الإجماع على عدم صحّة الاحتياط، وعدم جوازه ومقتضاه سقوط الاحتياط بالمرّة، سواء قلنا: إنّه شرعيّ، بأن يكون الوجه في عدم جواز الإهمال هو الإجماع، أو لزوم المخالفة الكثيرة، كما في الصورة الثانية، أو قلنا بأنّ الاحتياط عقليّ بأن يكون الوجه في

عدم جواز الإهمال هو العلم الإجماليّ كما في الصورة الخامسة[١].

ثمّ لا يخفى أنّ المستفاد ممّا حرّرته عنه ﷺ في صفحة (١٢٩)[٢] هو أنّ لزوم الكشف منحصر في الصورة الثانية والخامسة، وأنّ لازم باقي الصور هو تبعيض الاحتياط، وذلك مخالف لما في التقرير المطبوع في النجف[٣] الذي لخّصنا منه هذه الصور الستّ، كما أنّه يوجد الاختلاف أيضاً بين هذا التقرير، والتقرير المطبوع في صيدا[٤]، فراجع وتأمّل.

ومن ذلك كلّه يظهر لك أنّ أساس القول بالكشف وقوامه إنّما هو الإجماع على عدم صحّة الاحتياط وبطلانه، وأنّ الشارع لا يريد امتثال أحكامه بطريق الاحتمال.

ويشكل الاعتماد على هذا الإجماع مع الاعتراف بأنّه لم يُوجد في كلمات القوم، وإنّما استفيد من مذاقهم في الفقه، فإنّه لقائل أن يقول: إنّه لا يزيد على نسبة الإجماع إليهم في الحكم لإجماعهم على القاعدة التي تقتضيه أو إجماعهم -مثلاً- على حجّيّة خبر العادل مع فرض وجود الخبر العادل الدالّ على الحكم.

وبالجملة: إنّ نسبة الإجماع إليهم على بطلان الاحتياط مع الاعتراف بكونه غير موجود في كلماتهم، وأنّه يعرف ذلك من مذاقهم لا تزيد على دعوى القطع بالحكم المذكور، فلا يمكن أن يجعل دليلاً على المسألة، بحيث إنّه يكون ملزماً للخصم، غايته أنّه يكون حجّة على القاطع بذلك؛ إذ لا يزيد الإجماع المذكور على دعوى القطع بانحلال العلم الإجماليّ بواسطة كشف ذلك الحكم المقطوع به عن وجود الحجّة الشرعيّة المنجّزة الموجبة لانحلال ذلك العلم الإجماليّ.

مع أنّا لو سلّمنا وجود مثل هذا الإجماع في كلماتهم لكان من المحتمل قويّاً أنّه مختصّ بصورة التمكّن من تحصيل العلم بالحكم الواقعيّ أو ما يقوم مقامه.

---

١. يُنظر: صفحة (٥٠٥) من هذا الجزء.
٢. يُنظر: صفحة (٥٠٣ و٥٠٥) من هذا الجزء.
٣. يُنظر: فوائد الأُصول: ٢٧٨/٣.
٤. يُنظر: أجود التقريرات: ٢٦٥/٣.

أمّا مع فرض الانسداد -كما هو محلّ الكلام- فهو ممنوع أشدّ المنع؛ إذ لا وجه للحكم بعدم صحّة الاحتياط في هذه المرحلة -أعني مرحلة الانسداد- بل يمكن المنع من بطلانه حتّى في صورة الانفتاح، فإنّ من صار بناؤه على أن يمتثل كلّ ما يحتمل أنّه يريده المولى لا وجه للحكم ببطلان عمله؛ إذ لا يعدّه العقل مقصّراً في حقّ مولاه إلّا في باب العبادات لشبهة نيّة الوجه ونحوها ممّا حقّق في محلّه عدم اعتباره حتّى في العبادات فضلاً عن باقي الأحكام الوضعيّة والتحريميّة والواجبات التوصّليّة، هذا إن كان مرجع الإجماع على بطلان الاحتياط إلى الإجماع على بطلان العمل الاحتياطيّ، وإن كان مرجعه إلى الحرمة التكليفيّة فالأمر فيه أغرب.

ومن ذلك يظهر لك الخدشة في دعوى الإجماع على جواز الرجوع إلى البراءة في المشكوكات والمحتملات الذي استنتج منه ﷺ انحلال العلم الاجماليّ بالتكاليف، وأنّ الانحلال لا يكون إلّا من جهة حجّيّة الظنّ[1]، فإنّ هذا الإجماع أيضاً قابل للمنع؛ إذ ليس في كلماتهم ما يظهر منه الإجماع المذكور، وكفاك شاهداً على ذلك قول الأخباريّين بالاحتياط في كثير من الشبهات، ولو سلّم الإجماع المذكور فإنّما نسلّمه عند الانفتاح دون الانسداد.

وبالجملة: إنّ النفس لا تركن إلى دعوى مثل هذه الإجماعات في قبال العلم الإجماليّ القطعيّ الذي يُوجب حكم العقل حكماً قطعيّاً بوجوب الاحتياط في أطرافه، ولا يقف في قبال هذا العلم الإجماليّ في اقتضائه الاحتياط في تمام الأطراف إلّا مسألة اختلال النظام أو العسر والحرج.

ومن ذلك كلّه يتّضح لك الخدشة في النحو الأوّل من دعوى الإجماع -أعني دعوى الإجماع على عدم وجوب الاحتياط التامّ في جميع الأطراف- فإنّه مضافاً إلى ما عرفت من الاعتراف بأنّه لم يوجد في كلمات القوم، وأنّه إنّما يستفاد ذلك الحكم -أعني عدم وجوب الاحتياط التامّ- من مذاقهم، ومضافاً أيضاً إلى أنّه على تقدير وجوده في كلماتهم فمن المحتمل قريباً أن يكون

---

١. كما يظهر لك ذلك بصور واضحة ممّا ذكره الميرزا ﷺ في فوائد الأُصول: ٢٧٢/٣، بقوله: «ثانيهما: قيام الإجماع على اعتبار الأُصول النافية في المشكوكات...» إلخ، يُنظر: أُصول الفقه: ٢٣/٧.

نظرهم إلى حال الانفتاح أنّه قابل للمناقشة من جهة أُخرى، وهي أنّه على تقدير وجود ذلك الإجماع في كلماتهم، وعلى تقديركونه ناظراً إلى حال الانسداد، فمن الممكن قريباً -بل يمكن دعوى القطع به- أن يكون نظرهم في الحكم بعدم وجوب الاحتياط التامّ إلى ما ذكرمن لزوم اختلال النظام أو لزوم العسر والحرج.

ومن ذلك أيضاً يظهرلك الخدشة في دعوى الإجماع على عدم جوازالرجوع إلى الأُصول النافية، فإنّ ذلك الحكم و إن كان مقطوعاً به، أو فرضنا وجود التصريح به في كلماتهم، إلّا أنّه من المحتمل قويّاً أن يكون المستند فيه هو العلم الإجماليّ المرتكز في الأذهان، ولو من جهة العلم بأنّا لسنا كالبهائم، وأنّ لنا شريعة قد صدع بها نبيّنا وبيّنها لنا أئمّتنا (صلوات الله عليه وعليهم أجمعين)، ولو فرض أنّ أحداً ممّا لا يقول بمنجّزيّة العلم الإجماليّ، لكان هذا المطلب -وهو المنع من الرجوع إلى الأُصول النافية عند الانسداد- من أقوى الإيرادات عليه.

مضافاً إلى أنّه يمكن لذلك القائل الذي يدّعي عدم منجّزيّة العلم الإجماليّ أن يلتزم بأنّه في هذه الصورة -أعني صورة الانسداد- يكون منجّزاً، أمّا بأن يدّعي أنّ العقل إنّما يحكم بعدم المنجّزيّة في خصوص ما لو لم يلزم من ارتكاب تمام الأطراف إلّا مخالفة حكم واحد أو حكمين دون ما إذا استلزم المخالفة في أغلب الأحكام، فإنّ العقل لا يحكم بالترخيص في أطراف مثل هذا العلم الإجماليّ، أو يدّعي أنا نستكشف من حكم الشارع بعدم جوازالرجوع إلى البراءة في أطراف هذا العلم الإجماليّ أنّ الشارع قد جعل الاحتمال المقرون بهذا العلم الإجماليّ حجّة شرعيّة، وعلى أيّ وجه بنى عليه هذا المدّعى من هذين الوجهين لا يكون الاحتياط شرعيّاً، بل لا يكون إلّا عقليّاً.

أمّا الأوّل فواضح.

وأمّا الثاني، فلأنّه بناءً عليه لا يكون المجعول للشارع ابتداءً هو الاحتياط، ليكون الاحتياط شرعيّاً، بل يكون المجعول الابتدائيّ للشارع هو حجّيّة الاحتمال المقرون بذلك العلم الإجماليّ الكبيروالعقل بعد أن عرف أنّ الشارع قد جعل

الاحتمال المذكور حجّة منجّزة للواقع على تقدير مصادفته له يحكم بلزوم الجري على طبق ذلك الاحتمال فراراً من احتمال العقوبة على مخالفته لو صادف الواقع، فلا يكون الحكم بلزوم السعي وراء الاحتمال المقرون بالعلم الإجماليّ المذكور الذي هو عبارة عن الاحتياط إلّا عقليّاً.

ومن ذلك كلّه يتّضح لك الحال في الوجه الثاني من وجهي الاحتياط الشرعيّ -أعني حرمة المخالفة الكثيرة- فإنّ هذه الحرمة إن كانت إجماعيّة كان حالها حال الوجه الأوّل -أعني الإجماع على عدم جواز الرجوع إلى الأُصول النافية- وإن لم تكن إجماعيّة فلا أثر لها إلّا بالنسبة إلى من يدّعي القطع بها، ولو سلّمنا حصول القطع بها لنا فهي لا تزيد على حرمة الرجوع إلى الأُصول النافية، فيأتي فيها ما تأتّى فيها من أنّه لا منشأ لها إلّا العلم الإجماليّ، ولو قلنا بأن العلم الإجماليّ غير منجّز للتكليف لكان هذا العلم الإجماليّ الكبير خارجاً عن كلّيّ العلم الإجماليّ، إمّا لحكم العقل بالتفرقة بينها- كما عرفت - وإمّا لحكم الشرع بمنجّزيّة الاحتمال المقرون بهذا العلم الإجماليّ دون غيره من العلوم الإجماليّة، وعلى أيّ حال لا يكون الاحتياط إلّا عقليّاً.

وبالجملة: إنّ دعوى كون الاحتياط شرعياً قابلة للمنع، كما أنّ دعوى الاجماع على بطلان الاحتياط أو على مجرّد عدم وجوبه قابلة للمنع أيضاً، فلم يبق عندنا إلّا الاحتياط العقليّ الناشئ عن العلم الإجماليّ أمّا ابتداءً، أو بواسطة جعل الشارع حجّيّة الاحتمال المقرون بذلك العلم الإجماليّ، كما أنّه ليس لنا في قبال هذا الاحتياط العقليّ إلّا مسألة اختلال النظام أو العسر والحرج، فلا تكون النتيجة حينئذٍ إلّا لزوم تبعيض الاحتياط.

على أنّا لو سلّمنا الإجماع على بطلان الاحتياط، فأقصى ما فيه هو الكشف عن وجود حجّة شرعيّة جعلها الشارع لنا حجّة في هذا الحال، وهي غير منحصرة في الاحتمال الظنّيّ والشكّيّ والوهميّ حتّى يكون تعيّن الأوّل بقبح ترجيح المرجوح على الراجح، فلِمَ لا نقول: إنّه يمكن أن تكون الحجّة المجعولة لنا في ذلك الحال هو الخبر الموثوق به.

هذا، مع الغضّ عن العلم الإجماليّ بوجود ما هو الصادر فيها ممّا يكون

بمقدار المعلوم بالإجمال، فإنّ هذا العلم الإجماليّ يوجب سقوط الاحتياط في العلم الإجماليّ الكبير.

بل يمكن أن يُقال: إنّ العلم الإجماليّ في تلك الأخبار يُوجب سقوط الإجماع المدّعى على حرمة الرجوع إلى الأُصول النافية أو حرّمة المخالفة الكثيرة عن الصلاح للكاشفيّة عن جعل الاحتياط أو عن جعل مطلق الظنّ حجّة، فإنّ هذا العلم الإجماليّ في هذه الدائرة من الأخبار أو بضمّ باقي الأمارات إليها صالح لأن يكون هو المستند في عدم جواز الرجوع إلى الأُصول النافية، وحرمة المخالفة الكثيرة، فتأمّل.

ثمّ لا يخفى أنّه بناءً على ما ذكرناه لا يكون دليل الانسداد إلّا عبارة عن العلم الإجماليّ بالتكاليف، وأنّه ليس لنا طريق في الخروج عن عهدة تلك التكاليف إلّا الاحتياط التامّ، لكنّه لأجل اختلال النظام والعسر والحرج وجب اسقاطه بمقدار ما يرتفع به المحذور المذكور، وحينئذٍ يشكل الأمر في تعيين الأخذ بالمظنونات دون المشكوكات والموهومات؛ لأنّ الابتلاء بتلك الموارد المحتمل وجود التكليف[1] تدريجيّ حتّى بالنسبة إلى الفقيه الذي شغله الاستنباط والإفتاء، وعليه فيكون اللازم أوّلاً هو الأخذ بالاحتياط في كلّ مورد يبتلى به، وإن كان احتمال التكليف فيه مشكوكاً أو موهوماً إلى أن يصل الاحتياط إلى حدّ يوجب المحذور السابق الذي أوّله لزوم الحرج، فيترك الاحتياط حينئذٍ في الموارد التي يحصل له الابتلاء بها بعد ذلك ولو كان احتمال التكليف فيها مظنوناً.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّ الفقيه أوّل دخوله في الاستنباط يلتفت إلى جميع محتملات التكليف -ولو على سبيل الإجمال- ويلتفت أيضاً إلى أنّ الاحتياط في جميع تلك الموارد مشتمل على المحذور المذكور، فإذا التفت مع ذلك إلى أنّ جملة من تلك الموارد مظنونة، ولو بواسطة التفاته الإجماليّ إلى ما في الكتب من الأخبار وباقي الأمارات، وأنّ تلك الموارد ممّا يحصل له الظنّ بوجود التكاليف فيها عند مراجعتها، فهو من أوّل الأمر يحكم عقله بالاحتياط في خصوص تلك الموارد، فتأمّل.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (التكليف فيها).

إذا[1] **عرفت** هذه المقدّمات، فنقول:

إنّك قد عرفت أنّه لو كان المدرك في عدم جواز الإهمال هو الإجماع أو لزوم الخروج من الدين كان المستكشف به ابتداءً هو الاحتياط الشرعيّ، لكونه طريقاً واصلاً بنفسه، وذلك بواسطة كون العقل حاكماً بكونه منجّزاً، فإنّ هذا الحكم العقليّ يكون موجباً لكون المستكشف من ذلك الإجماع أو الخروج من الدين، هو أنّ الشارع جعل الاحتياط منجّزاً شرعيّاً.

ثمّ إنّ ذلك الاحتياط التامّ، حيث كان موجباً لاختلال النظام، وهو ممّا يحكم العقل بقبحه كانت تلك المرتبة منه ساقطة، وحينئذٍ فلم يبقَ إلّا دليل العسر والحرج بجعله حاكماً على الاحتياط الباقي بعد اسقاط تلك المرتبة الموجبة لاختلال النظام.

ولكنّ ذلك -أعني الحكومة- غير ممكنة فيما نحن فيه، لما قرّر في محلّه من عدم حكومة دليل العسر والحرج على ما يكون الحكم مجعولاً في مورد الحرج كما في مثل «الجهاد» ونحوه من الحرجيّات، وحيث كان الاحتياط فيما نحن فيه حكماً شرعيّاً مجعولاً في مورد الحرج، كما هو المفروض، لم يمكن حكومة دليل الحرج عليه، بل يكون الأمر بالعكس، فإنّ دليل الحكم الحرجيّ المجعول في مورد الحرج يكون مخصّصاً لدليل نفي الحرج، فلم يبقَ عندنا إلّا أنّ نقول: إنّ نفس الحرج يكون ملاكاً في نفي الحكم الشرعيّ المجعول في مورد الحرج، فيكون مثل الحرج الذي أخذ ملاكاً للحكم المجعول رافعاً للحرج، كما ورد في باب الشفعة وباب نجاسة

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢٨ ربيع الأوّل، ١٣٤٩هـ).

الحديد من أنّ الحكم بطهارته لأجل العسر والحرج، وإن كان مقتضي النجاسة فيه موجوداً.

ومن الواضح توقّف ذلك -أعني كون دليل الحرج رافعاً للحكم المجعول في مورد الحرج- على ورود الدليل بالخصوص، ولا يكفي فيه مجرّد نفي الحرج؛ لعدم تكفّله إلّا بنفي الحكم الحرجي إذا كان بعض موارده حرجيّاً والبعض الآخر غير حرجيّ، مضافاً إلى أنّه لا يمكن الجمع بينهما في دليل واحد؛ لوضوح أنّه لا يمكن الجمع في عبارة واحدة بين إفادة كون التكليف الحرجي مرتفعاً، وبين كون الحرج ملاكاً وعلّة تشريعيّة.

ومن ذلك كلّه يظهر لك أنّه بناءً على هذه الطريقة - أعني كون المدرك في عدم جواز الإهمال هو الإجماع أو لزوم الخروج من الدين ويدور الأمر بين كون المنجّز هو الظنّ أو الاحتياط في تمام الأطراف النافية بعد إسقاط ما يلزم منه إختلال النظام.

وأمّا بناءً على الطريقة الثانية -أعني الاستدلال على عدم جواز الإهمال- بالعلم الإجمالي، فقد عرفت: أنّ مقتضاه أوّلاً وبالذات هو حكم العقل بلزوم الاحتياط الذي عرفت سقوط أوّل مرتبة منه، لكونها مخلّة بالنظام، وسقوط المرتبة الثانية، لكونها موجبة للعسر والحرج بالتفصيل المتقدّم[1] في كيفيّة حكومة دليل العسر والحرج على الحكم الواقعيّ الذي لا يكون بنفسه حرجيّاً، وإنّما جاء الحرج من حكم العقل بالجمع بين محتملاته، وحينئذٍ فتنتهي النوبة إلى تبعيض الاحتياط، ولكنّ هذا إنّما يتمّ إذا لم يكن في البين إجماع على عدم الاحتياط.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٩٢) من هذا الجزء.

أمّا إذا فرض تحقّق الإجماع المذكور، ففيه تفصيل، وهو أنّه وقع في كلام شيخنا ﷺ مكرّراً أنّه لو فرض قيام الإجماع على عدم الاحتياط في المشكوكات سقط الاحتياط في المظنونات أيضاً، فإن كان مراده كما هو ظاهره هو أنّ قيام الإجماع على عدم الاحتياط في المشكوكات بما أنّها مشكوكات، فلا يخفى ما فيه، حيث إنّ سقوط الاحتياط فيها لا يوجب سقوطه في الباقي، فإنّ المشكوكات ليست إلّا أحد أطراف العلم الإجماليّ، ومن الواضح أنّ قيام الدليل على سقوط الاحتياط في أحد الأطراف لا يوجب سقوطه في الباقي، فتأمّل *.

وإن كان المراد -كما هو غير بعيد- أنّ قيام الإجماع على عدم الاحتياط في المشكوكات بما أنّها مورد لاحتمال التكليف، فكان ذلك عبارة أُخرى عن قيام الإجماع على أنّ الشارع لا يريد امتثال التكاليف بطريقة الاحتمال.

وبعبارة أُخرى: أنّه لا يريد امتثال التكاليف المحتملة، كان ذلك عبارة أُخرى عن الإجماع على سقوط الاحتياط بالمرّة، فلا تنتهي النوبة إلى تبعيض الاحتياط وكانت النتيجة من هذه الجهة متّحدة على كلّ من الوجهين.

وإذا عرفت ذلك، فنقول:

إنّ شيخنا ﷺ قد بنى على كون نتيجة مقدّمات الانسداد هي الحكومة[1]،

* **قلتُ:** يمكن أن يُقال: إنّ قيام الدليل على عدم لزوم الاحتياط في طائفة من أطراف العلم الإجمالي يُوجب سقوط الاحتياط في الأطراف الباقية إذا كانت تلك الطائفة بمقدار المعلوم بالإجمال، لعدم بقاء العلم في الأطراف الباقية واحتمال انطباق المعلوم الإجماليّ على تلك الطائفة.

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٥١٣/١.

وقد خالفه سيّدنا الأستاذ الشيرازيّ[1] ﷺ في ذلك فبنى علىالكشف، وهو الحقّ والمختار، وينبغي أن تحرّر حقيقة الكشف والحكومة، ثمّ نتبعه ببيان ما هو الحقّ من أنّ ما تنتجه مقدّمات هو أيّ الأمرين منهما.

الكلام في حقيقة الكشف والحكومة

فنقول: أمّا حقيقة الكشف، فهي عبارة عن أنّ المستكشف من المقدّمة الثانية، بل والثالثة هو أنّ الشارع قد جعل الظنّ لنا حجّة شرعيّة، وأنّ هذه الحجّة الشرعيّة هي المنجّزة للتكاليف الواقعيّة التي قام الإجماع على عدم جواز إهمالها.

وأمّا حقيقة الحكومة، فهي عبارة عن أنّ الشارع لا تصرّف له في هذه المرحلة، وأنّ ذمّتنا قد اشتغلت بالتكاليف الواقعيّة التي علمناها إجمالاً، وأنّه لا بُدَّ لنا من الخروج عن عهدتها، وحيث إنّ المرتبة الأولى من الإطاعة -وهي الإطاعة العلميّة التفصيليّة- قد تعذّرت علينا؛ لتوقّفها على العلم التفصيليّ المتعذّر علينا، كما أنّ المرتبة الثانية -وهي الإطاعة القطعيّة الإجماليّة- قد تعذّرت عليها، لما قرّر في المقدّمات من سقوط الاحتياط، وجب علينا بحكم العقل الانتقال إلى المرتبة الثالثة من الإطاعة، وهي الإطاعة الظنّيّة التفصيليّة.

وقد تحقّق في محلّه[2] أنّه مع التمكّن من الإطاعة العلميّة التفصيليّة لا يجوّز العقل الركون إلى الإطاعة الإجماليّة ولوكانت قطعيّة، ومع التمكّن من هذه المرتبة الثانية لا يجوّز العقل الركون إلى المرتبة الثالثة وهي الإطاعة الظنّيّة، ومع التمكّن منها لا يجوّز العقل الركون إلى الإطاعة الاحتماليّة، وحيث إنّ المكلّف فيما نحن فيه كان متمكّناً من الإطاعة الظنّيّة بعد تعذّر الإطاعة العلميّة

---

١. هذا ما كتبه المجدّد الشيرازيّ ﷺ بخطّه في هامش فرائد الأُصول: ٤٢٤/١، وأراه لشيخه العلّامة الأنصاريّ ﷺ فأمضاه، يُنظر: أجود التقريرات: ٢٤٧/٣.

٢. يُنظر: صفحة (٥٠٥) من هذا الجزء.

التفصيليّة والإطاعة العلميّة الإجماليّة، كان المتعيّن عليه هو الإطاعة الظنّيّة.

وهذا معنى الحكومة، فليس المراد أنّ العقل يحكم بكون الظنّ حجّة شرعيّة، أو أنّه حجّة عقليّة منجعلة، نظيرحجّيّة القطع في حال الانفتاح، كما قد توهّم ذلك، بل المراد أنّ العقل بعد هذه المقدّمات وطروّ هذه الحالات يحكم بلزوم الإطاعة الظنّيّة، وعدم لزوم الإطاعة العلميّة، وعدم جوازالاكتفاء بالإطاعة الاحتماليّة، فأين هذا من كون الظنّ حجّة شرعيّة أو حجّة عقليّة؟

والحاصل[1]: إنّ الحكومة هي ما عرفت من أنّه عند عدم التمكّن من الإطاعة العلميّة التفصيليّة والإطاعة العلميّة الإجماليّة إلى الإطاعة الظنّيّة، فيكون عبارة عن حكم العقل بلزوم الامتثال الظّنّي، فيكون واقعاً في وادي الفراغ، وأين هذا من كون الظنّ حجّة شرعيّة أو حجّة عقليّة، كالقطع في حال الانفتاح الذي لا يكون إلّا في وادي الاشتغال؟

ثمّ إنّ مبنى الحكومة هو ما عرفت من العلم الإجماليّ وعدم التمكّن من الاحتياط التامّ لسقوطه بالإجماع على عدمه في المشكوكات والموهومات.

وحينئذٍ، نقول: إنّ الإجماع على عدم الاحتياط فيهما إن كان مرجعه إلى أنّ الشارع ألغى وجوب الاحتياط فيهما كان مقتضاه لزوم بقائه في المظنونات بما أنّها من أطراف العلم الإجماليّ، وكان لزومه فيها من جهة كونها أحد محتملات التكليف، وإن كان مرجعه إلى أنّ الشارع لا يريد الجري على ما هو محتمل التكليف لا من جهة اعتبارنيّة الوجه، بل لأنّ الإجماع قام على عدم بناء الشريعة على التكاليف المحتملة كان ذلك موجباً لسقوط الاحتياط في المظنونات أيضاً.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٩ ربيع الأوّل، ١٣٤٩هـ).

وحينئذٍ فاللازم وجود ما هو المنجّز للتكليف في مواردها، وليس ذلك إلّا الظنّ، وعلى الظنّ يتعيّن القول بالكشف، وعلى الأوّل لا يكون الأخذ بالمظنونات من باب الحكومة؛ لأنّها إنّما تكون في مورد العلم بثبوت التكليف وعدم التمكّن من امتثاله تفصيلاً ولا إجمالاً، كما في موارد اشتباه القبلة وعدم التمكّن من الصلاة إلى الجهات الأربع لضيق الوقت، دون ما إذا كانت هناك تكاليف معلومة وكانت أطراف العلم طوائف وسقط الاحتياط في طائفتين منها وبقيت الطائفة الثالثة على مقتضى العلم الإجماليّ من لزوم الاحتياط فيها.

فقد[1] **تلخّص لك** من جميع ما قدّمناه أنّ مقتضى الأصل الأوّليّ -مع قطع النظر عن قيام الإجماع على عدم لزوم الاحتياط- هو الاحتياط، أمّا بناءً على كون المدرك في عدم جواز الإهمال هو العلم الإجماليّ فواضح، وأمّا بناءً على كون المدرك هو الإجماع أو لزوم الخروج من الدين، فلما عرفت من كونه هو الذي يستكشف العقل حجّيّته ومنجّزيّته، لكونه طريقاً واصلاً بنفسه.

وعلى أيّ الوجهين بنينا لا بُدَّ لنا من المصير إلى ما يقتضيه اختلال النظام والعسر والحرج من إسقاط الاحتياط بمقدار ما يرتفع بإسقاطه كلّ من هذين المحذورين، ويكون الاحتياط لازماً فيما عدا ذلك المقدار، ويكون تعيينه بخصوص المظنونات ببرهان قبح ترجيح المرجوح على الراجح، وحينئذٍ لا يكون العمل بالمظنونات إلّا من باب أنّها أحد أطراف العلم الإجماليّ، وذلك عبارة أُخرى عن كون العمل بها من باب تبعيض الاحتياط، ولا يكون ذلك من باب الكشف، ولا من باب الحكومة، سواء كان المدرك لعدم جواز الإهمال هو الإجماع والخروج من الدين، أو كان المدرك فيه هو العلم الإجماليّ.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٣٠ ربيع الأوّل، ١٣٤٩هـ).

أمّا على الأوّل، فعدم كونه من قبيل الكشف ولا الحكومة واضح، وكذلك عدم كونه من قبيل الكشف على الثاني. وأمّا عدم كونه من قبيل الحكومة عليه -أعني على كون المنجّز هو العلم الإجماليّ- فلما عرفت[1] من أنّ مورد الحكومة هو حكم العقل بالتنزّل إلى الإطاعة الظنّيّة بعد عدم التمكّن من الإطاعة العلميّة التفصيليّة والإجماليّة، كما في الصلاة إلى ما يظنّ كونه القبلة بعد فرض عدم التمكّن من الصلاة إلى الجهات الأربع لضيق الوقت، وليس الأمر فيما نحن فيه كذلك؛ لما عرفت من أنّ العمل بالمظنونات لم يكن من باب الإطاعة الظنّيّة بعد فرض تعذّر الإطاعة العلميّة، بل كان من باب أنّه أحد أطراف الإطاعة العلميّة؛ لكون المظنونات أحد أطراف العلم، وأنّ باقي الأطراف لا يلزم الجري على وفق الاحتياط فيها، لما فيه من العسر والحرج أو اختلال النظام على النحو المتقدّم تفصيله.

هذا كلّه مع قطع النظر عن الإجماع القائم على عدم لزوم الاحتياط في المشكوكات والموهومات.

وأمّا مع النظر إلى الإجماع المزبور، فالذي ينبغي أوّلاً هو النظر إلى مفاد هذا الإجماع، فإن كان عبارة عن الإجماع على سقوط الاحتياط في خصوص هاتين الطائفتين كانت النتيجة -أيضًا- هي تبعيض الاحتياط مطلقاً، من دون فرق بين البناء على أنّ المدرك في عدم جواز الإهمال هو الإجماع عليه، أو لزوم الخروج من الدين، أو كون المدرك هو العلم الإجماليّ، وإن كان عبارة عن الإجماع على أنّ الشارع لا يريد الجري على طبق الاحتمال، كان إجماعاً على سقوط الاحتياط بالمرّة.

---

١. يُنظر: صفحة (٥١٥) من هذا الجزء.

وحينئذٍ فلا بُدَّ لنا من استكشاف حجّة شرعيّة قد جعلها الشارع منجّزة للتكاليف غير الاحتياط، وليست تلك الحجّة إلّا الظنّ؛ لكونه في هذه المرحلة هو الطريق الواصل إلى المكلّف من دون فرق في ذلك أيضاً بين كون المدرك هو الإجماع على عدم الإهمال أو لزوم الخروج من الدين أو العلم الإجماليّ.

في وجه عدول الشيخ الأنصاريّ من الحكومة إلى الكشف

ومن ذلك كلّه يظهر لك أنّ ما أورده الشيخ ﷺ على القول بالكشف من الوجوه المذكورة في الكتاب[1] كلّها غير واردة عليه بالتقرير الذي قرّرناه، وحيث إنّ الإجماع المذكور ممّا لا ينبغي الريب في تحقّقه، كما أنّه لا ينبغي الريب في كون المجمع عليه هو عدم ابتناء الأحكام الشرعيّة على الاحتمال، لم يكن لنا بُدٌّ من الالتزام بالكشف على تقدير تماميّة مقدّمات الانسداد، ولعلّ الشيخ ﷺ قد عدل عن القول بالحكومة إلى القول به، كما قد يستفاد ذلك من إمضائه العبارة التي غيّرها سيّدنا الأستاذ ﷺ[2] الواقعة في جواب «إن قلت»[3] الأولى التي لا يتمّ مفادها إلّا بالالتزام بالكشف كما لا يخفى، فراجعها وتأمّل.

وتلك العبارة هي قوله: «مرجع الإجماع قطعيّاً أو ظنّيّاً...»[4] إلخ، فإنّ الجواب لم يكن بهذه العبارة المختصرة، بل كان بعبارة مطوّلة مفصّلة، وقد أسقطها سيّدنا الأستاذ ﷺ وأبدلها بالعبارة الموجودة، لما يرد عليها من الإشكالات.

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤١٥/١.

٢. يُنظر: صفحة (٥١٥) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٢٣/١.

٤. يُنظر: المصدر نفسه: ٤٢٤/١.

ولا يخفى على من راجع العبارة المذكورة صراحتها في الكشف بالمعنى الذي قرّرناه، فيكون إمضاء الشيخ ﷺ لها دليلاً على رجوعه عن الحكومة إلى الكشف.

تنبيهات دليل الانسداد

وينبغي[1] التنبيه على أمور، وقبل الشروع فيها نقول: إنّه كان الأنسب تأخير التنبيه الأوّل من هذه التنبيهات عن التنبيه الثاني لتوقّفه عليه، حيث إنّ الكلام في هذا التنبيه يتوقّف على كون مقدّمات الانسداد جارية في كلّ مسألةٍ مسألة، لتكون النتيجة كلّيّة، أو أنّه إنّما يجري في مجموع التكاليف لتكون نتيجته مهملة، وواضح أنّ كون النتيجة مهملة أو كلّيّة إنّما يتنقّح في التنبيه الثاني، وجريان مقدّمات الانسداد في خصوص العلم الإجماليّ بجعل الطرق -الذي هو مبنى الكلام في التنبيه الأوّل كما سيتّضح- عبارة أُخرى عن دعوى جريان المقدّمات في خصوص المسائل دون مجموع التكاليف الواقعيّة، وذلك إنّما يتنقّح في التنبيه الثاني.

وكيف كان، فنحن نحرّر هذه التنبيهات على وفق ما حرّره الشيخ ﷺ[2] و إن كان فيه عكس الترتيب، فنقول:

التنبيه الأوّل في إطلاق نتيجة دليل الانسداد

التنبيه الأوّل: إنّ نتيجة دليل الانسداد سواء قلنا بالحكومة أو بالكشف، هل هي حجّيّة الظنّ بالواقع فقط، أو حجّيّة الظنّ بالطريق، أو الأعمّ من الظنّ بالواقع، والظنّ بالطريق؟

وهذا النزاع إنّما وقع من عصر أستاذ الكلّ الوحيد البهبهانيّ ﷺ[3] ومن بعده[4]، ولكلّ من هذه الوجوه الثلاثة قائل.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (غرة ربيع الثاني، ١٣٤٩هـ).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ١/ ٢١٣، وما بعدها.

٣. يُنظر: الفوائد الحائريّة: ٢٧٦.

٤. كالمحقّق شريف العلماء وجملة من تلامذته، وكذا السيّد المجاهد في مفاتيح الأُصول: ٤٥٨.

اختصاص نتيجة الانسداد بحجّيّة بالظنّ بالطريق

أمّا القول باختصاص الحجّيّة بالظنّ، فهو مختار صاحبي الحاشية[١] والفصول[٢] رحمهما الله ومن تابعهما، ولقد استدلّ عليه في الحاشية[٣]، وتبعه في الفصول بوجوه كثرة، أوجهها وجهان[٤].

ومرجع الأوّل منهما إلى دعوى جريان مقدّمات دليل الانسداد في العلم الإجماليّ بجعل الطرق المعبّر عنه بالعلم الإجماليّ الصغير.

ومرجع الثاني إلى دعوى جريان المقدّمات المذكورة في العلم الإجماليّ بالتكاليف الواقعيّة المعبّر عنه بالعلم الإجماليّ الكبير.

الوجه الأوّل في جريان مقدّمات دليل الانسداد في العلم الإجماليّ بجعل الطرق

ولكنّه مع ذلك ينتج حجّيّة الظنّ بالطريق، دون الظنّ بالواقع، فنقول:

أمّا الوجه الأوّل، فحاصله أنّا كما نعلم بأنّنا مكلّفون بأحكام واقعيّة، فكذلك نعلم علماً قطعيّاً أنّ الشارع جعل لنا إلى تلك الأحكام طرقاً، وحاصل القطعين راجع إلى القطع بأنّا مكلّفون بالعمل بتلك الطرق، فإذا انسدّ علينا تحصيل العلم بتلك الطرق وجب التنزّل إلى ما يظنّ كونه طريقاً.

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله[٥]، **فيكون**[٦] حاصل هذا الدليل راجعاً إلى ما مرّ[٧] ذكره في الدليل الرابع من الأدلّة العقليّة التي ذكرها الشيخ رحمه الله، وأفاد فيه أنّه هو الذي اعتمده سابقاً، فإنّ حاصل ذلك الوجه هو دعوى انحلال العلم الإجماليّ الكبير إلى العلم الإجماليّ بصدور أخبار كثيرة عنهم عليهم السلام، ويكون

---

١. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٢٥١/٣.
٢. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٢٧٧.
٣. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٢٥١/٣.
٤. يُنظر: المصدر نفسه.
٥. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٢٧٧.
٦. أرخ المقرّر رحمه الله هذا المقطع من البحث، السبت: (٥ ربيع الثاني، ١٣٤٩هـ).
٧. يُنظر: صفحة (٤٢٥) من هذا الجزء.

حاصل هذا العلم الثاني هو الإجماليّ بوجود الطريق وتحقّقه، فإنّ الخبر الصادر عنهم عليهم السلام طريق وحجّة، ولا فرق بين هذا العلم الإجماليّ المدّعى هناك وبين العلم الإجماليّ المدّعى هنا، سوى أنّ ذلك كان متعلّقاً بموضوع الحجّة والطريق، وهذا متعلّق بالحجّيّة وطريقيّة الطريق، فإنّ متعلّق الأوّل هو نفس وجود الطريق وتحقّقه، ومتعلّق الثاني هو الحجّيّة وجعل الطريق، حيث إنّ المعلوم الأوّل إنّما هو صدور أخبار كثيرة، والمعلوم الثاني إنّما هو جعل الشارع الحجّيّة لجملة ممّا بأيدينا من الطرق، ولا ريب في كون الأوّل من قبيل الموضوع، والثاني من قبيل الحكم، إلّا أنّ هذا المقدار من الفرق لا أثر له فيما يدّعيه المستدلّ من كون العلم الإجماليّ بالتكاليف الواقعيّة ينحلّ إلى العلم الإجماليّ[1] بوجود ما ينجّزها، سواء كان العلم الثاني علماً بموضوع الحجّيّة والطريق كما في الاستدلال السابق، أو كان علماً بنفس الحجّيّة وطريقيّة الطريق كما في هذا الاستدلال.

في مناقشة الاستدلال

وعمدة ما يناقش به في هذا الاستدلال هو هذا الاستدلال[2] هو أنّ الحجّيّة لا أثر لوجودها الواقعيّ لا موضوعاً ولا حكماً ما لم تكن واصلة إلى المكلّف، حيث إنّ مرجع الحجّيّة إلى تتميم نقصان الكشف، وهذا إنّما يتحقّق عند الوصول، وإلّا فمجرّد تحقّق ما هو الحجّة واقعاً أو مجرّد جعل الحجّيّة لشيء واقعاً لا أثر له؛ إذ لا معنى لأن يُقال: إنّ الشارع تمّم نقصان الكشف وألغى احتمال الخلاف؛ إذ لم يكن في البين احتمال خلاف كي يلغيه الشارع؛ لتوقّف احتمال الخلاف على وجود ما يحصل له الظنّ منه بالواقع، ومع عدم حصول ذلك وعدم وصوله إليه لا معنى لإلغاء احتمال الخلاف فيه.

---

١. قوله: (الإجماليّ) من نسخة (ب).

٢. كذا في النسختين.

وعلى هذه الجهة -أعني كون الحجّيّة مؤثّرة أثرها بوجودها الواقعيّ أو غير مؤثّرة- يترتّب أمور كثيرة:

منها: تماميّة هذا الاستدلال والاستدلال السابق.

ومنها: ما ذكروه من بطلان عبادة تارك طريقيّ الاجتهاد والتقليد، فإنّ الحكم ببطلانها حتّى لو كان بحيث لو اجتهد أو قلّد لكان ما أتى به موافقاً لما ينتهي إليه من اجتهاد أو تقليد مبني على عدم الأثر إلّا للحجّة الواصلة حكماً وموضوعاً.

في مناقشة المير لإيراد الشيخ على الفصول

وهذه الجهة -أعني عدم الأثر إلّا للحجّة الواصلة- هي العمدة في الإيراد على هذا الاستدلال، فإنّ الحجّة إذا لم يكن لوجودها الواقعيّ أثر لم يكن العلم الإجماليّ بجعلها لبعض الطرق موجباً لانحلال العلم الإجماليّ الكبير -كما عرفت[1] توضيح ذلك فيما تقدّم من ردّ الاستدلال السابق- وهذا الإشكال هو الذي أشار إليه الشيخ ﷺ بالإيراد الذي أورده خامساً *.

---

* **قلتُ**[2]: توضيح هذا المبحث هو أنّ الشيخ ﷺ أورد على ما استُدلّ به في الفصول بإيرادات خمسة:

الأوّل ممتاز أورده ﷺ على صاحب الفصول

الأوّل: المنع من دعوى العلم بأنّ الشارع جعل لنا طرقاً؛ إذ لو كان لبان.

وفيه ما لا يخفى، فإنّ نصب الطرق[3] كجعل الأحكام، فكما أنّ عدم العلم التفصيليّ بها لا يدلّ على عدمها في الواقع، كذلك عدم وصول الطريق تفصيلاً لا يدلّ على عدمه في الواقع، وإلّا فكيف ادّعينا الانفتاح؛ إذ لا فرق بين دعوى الانفتاح وهذه الدعوى، فإنّ كلاً منهما راجع إلى دعوى العلم بالطرق المنصوبة، غايته أنّ

---

١. يُنظر: صفحة (٥٢٢) من هذا الجزء.

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع قوله: «قلتُ» إلى قوله: «فتأمّل» ملحقًا بمباحث الظنّ بما نصّه: «فيما يتعلّق بما استدلّ به في الفصول على حجّيّة الظنّ بالطريق الجمعة: ١٢ جمادى الأولى، ١٣٥٨هـ».

٣. أيّ الطرق الخاصّة إلى الأحكام.

مدّعي الانفتاح يدّعي العلم التفصيليّ بها، وإنّ الانفتاح إنّما حصل بواسطة العلم التفصيليّ بتلك، بحيث إنّه لولا ذلك العلم التفصيليّ بجعل تلك الطرق لكان باب العلم بالأحكام منسدّاً.

وهذه الدعوى مبتنية[1] على دعوى العلم الإجماليّ بها، ولو من جهة القطع بأنّ الشارع بعد أن جعل لنا أحكاماً لا بُدَّ أن يكون قد جعل لنا ما يُوجب تنجّزها علينا، خصوصاً بناءً على كون العلم الإجماليّ بالأحكام غير منجّز.

نعم، لو كان إنكار جعل الطرق ناظراً إلى خصوص حال الانسداد، الذي هو عبارة عن انسداد العلم التفصيليّ وما يقوم مقامه من الطرق الخاصّة، لكان له وجه، لكن صاحب الفصول[2] لا يدّعي الجعل في حال الانسداد المذكور على وجه، يقول إنّ الشارع جعل لنا طرقاً مخصوصاً في حال انسداد باب العلم بما جعله من الأحكام، وبما جعله لنا من الطرق إليها، بل إنّما يقول: إنّ الشارع كما جعل لنا أحكاماً، فقد جعل لنا طرقاً إليها، وكما أنّ العلم التفصيليّ بتلك الأحكام قد انسدّ علينا فكذلك العلم التفصيليّ بتلك الطرق قد انسدّ علينا على أنّه لو كان صاحب الفصول ناظراً إلى حال الانسداد لأمكنه دعوى القطع بجعل الطرق في ذلك الحال، ولا يرد عليه أنّه لو كان لبان، لجواز اختفاء تلك الطرق علينا، بحيث إنّه لم يحصل لنا العلم التفصيليّ بها كما ادّعاه الأستاذ ﷺ[3] واستنتجه من دعوى الإجماع على عدم جواز الإهمال ودعوى الإجماع على عدم جواز الاحتياط.

أمّا ما أفاده الأستاذ ﷺ من الجواب عن إشكال الشيخ بأنّه إنّما يتوجّه لو كانت الطرق المدّعاة طرقاً تأسيسيّة، أمّا لو كانت إمضائيّة فلا ورود له، فيمكن المناقشة فيه بما عرفت من إمكان دعوى العلم بالطرق التأسيسيّة وحالها حال نفس جعل الأحكام.

مضافاً إلى أنّه لو كانت الطرق المدّعاة هي الطرق الإمضائيّة التي جرى عليها

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (مبنيّة).

٢. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٢٧٩.

٣. يُنظر: صفحة (٥٢٣) من هذا الجزء.

العقلاء، لبطل استدلال صاحب الفصول بالمرّة؛ لأنّ الطرق العقلائيّة غير قابلة للاختفاء؛ إذ لم يعرض ما يُوجب اختفاء ما جرت به الطريقة العقلائيّة، ولكان الأمر منتهياً إلى العلم التفصيلي بها.

الثاني مما أورده الشيخ ﷺ على صاحب الفصول

الثاني: ممـا أورده الشـيخ ﷺ[1] على صاحـب الفصـول[2] هـو أنّـه يجـوز أن لا يبقى الطريق المنصوب بأيدينا في هذه الأعصار المتأخّرة؛ لجواز أن يكون الطريق المنصوب هو الخبر المفيد للاطمئنان التام، وهو موجود في ذلك العصر السابق؛ لوفور أسباب الوثوق في ذلك العصر بواسطة قربهم إلى المعصوم ﷺ، بخلاف الأعصار المتأخّرة.

فقد أجاب عنه الأستاذ ﷺ بمنع كفاية ذلك الطريق في معظم الفقه حتى في ذلك العصر السابق، ولكن يمكن التأمّل في ذلك، فإنّ الخبر المفيد للوثوق التامّ كثير في ذلك العصر، لما ذكرناه من توفّر أسباب الوثوق في ذلك العصر بخلاف عصرنا.

نعم، يمكن الجواب عن إشكال الشيخ ﷺ بأنّ الشارع الحكيم المطلع على ما سيأتي من الأعصار المتأخّرة عن عصر أوليائه صلوات الله عليهم أجمعين لا بُدّ أن يجعل لنا ما يكون كافياً بمعظم الفقه، ويكون ذلك الكافي واصلاً إلينا ولو بواسطة العلم الإجماليّ به في ضمن طرق متعدّدة.

اللّهُمّ إلّا أن يُقال: إنّه يمكن أن يكون الشارع قد أوكل ذلك إلى حكم العقل بلزوم الاحتياط ما لم يلزم منه العسر والحرج، لكنّ ذلك لا يجتمع مع دعوى التقييد الذي هو أساس مسلك صاحب الفصول[3].

الثالث مما أورده الشيخ ﷺ

الثالث: ممّا أورده الشيخ ﷺ هو «أنّ اللازم الأخذ بما هو المتيقّن، فإن وفى و إلّا فيما بعده...»[4] إلخ.

وأجاب عنه شيخنا الأستاذ ﷺ بأنّ المتيقّن الأوّليّ هو الخبر الموثوق، وهو غير كافٍ، وما عداه من الطرق متساوية الأقدام لا يُوجد بينها قدر متيقّن.

---

١. يُنظر: فوائد الأُصول: ١/ ٤٣٩.
٢. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٢٧٧.
٣. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٢٧٧.
٤. يُنظر: فوائد الأُصول: ١/ ٤٤٤.

ويمكن التأمّل فيه بما عرفت في الإيراد الثاني.

نعم، يمكن الجواب عن الشيخ ﷺ أنّ كون الطريق مظنون الاعتبار يوجب كونه قدراً متيقّناً بالإضافة إلى مشكوك الاعتبار أو موهومه، وهذا - أعني الترجيح بمظنونيّة الحجّيّة - هو ما يرويه صاحب الفصول[1].

الرابع ممّا أورده الشيخ ﷺ

الرابع: ممّا أورده الشيخ ﷺ هو: أنّ اللازم هو الاحتياط في جميع الطرق[2].

وأجاب عنه الأستاذ ﷺ بأنّ الاحتياط غير ممكن؛ لتعارض أغلب تلك الطرق.

ويمكن الجواب عنه بأنّ التعارض الكثير إنّما هو في خصوص طائفة واحدة، وهي الأخبار، وليس تعارضها بمانع من الاحتياط فيها؛ لأنّها إن كانت كلّها حجّة جرى عليها حكم التعارض كما نقوله عند الانفتاح، وإن لم تكن حجّة لم يكن إعمال قواعد التعارض فيها مخلّاً بالواقع.

نعم، لو علم إجمالاً بعدم حجّيّة بعض الأخبار لم يمكن إعمال التعارض فيها؛ لاحتمال كون ما نسقطه بالتعارض هو الحجّة، لكن أنّى لنا بهذا العلم؟ أمّا تعارض فرد من الأخبار مع فرد من الشهرة - مثلاً - فهو وإن لم يمكن إجراء قواعد التعارض فيه إلّا أنّه قليل جدّاً.

على أنّا يمكننا تخفيف الإشكال بأن نقول إنّ المتعارضين إن كان أحدهما مثبتاً للتكليف والآخر نافٍ له لزمنا العمل على طبق المثبت، وإن كان أحدهما مثبتاً للوجوب والآخر مثبت للحرمة، فأقصى ما فيه أنّه لو كان كلّ منهما حجّة، أو كان أحدهما حجّة يكون من الدوران بين المحذورين وحكمه التخيير، وهو قليل أيضاً.

نعم، يمكن الجواب عن إشكال الشيخ ﷺ بأن يُقال: إنّه إنّما يجب الاحتياط في تمام الطرق إذا لم ينحلّ العلم الإجماليّ بجعل بعضها إلى العلم الإجماليّ بجعل جملة من المظنونات الحجّيّة.

ويمكن دعوى انحلاله بأن يُقال: إنّ المقدار المعلوم جعله من الطرق ممّا يكون وافياً بمعظم الفقه يكون بمقدار ما نعلمه إجمالاً في خصوص ما يكون منها مظنون الحجّيّة، فلا يلزمنا الاحتياط في كلّيّ الطرق، وإنّما يلزمنا الاحتياط

---

١. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٢٧٧.

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ١/ ٤٤٥.

فيما هو منها مظنون الحجّيّة.

لكنَّ هذا التقريب لا ينطبق على استدلال صاحب الفصول، فإنّ الظاهر منه أنّه لا يدّعي إلّا العلم الإجمالي في كلّيّ الطرق، وأنّ اللازم هو أن نعمل الظنّ في تعيين ذلك الطريق المعلوم جعله في مجموع دائرة الطرق، فهو يريد أن يجعل الظنّ بالطريق طريقاً لتحصيل الطريق الواقعيّ، لا أنّه يريد أن يجعل مظنونات الحجّيّة دائرة أُخرى للعلم الإجماليّ.

مضافاً إلى أنّه أيضاً يتوجّه عليه إشكال الأستاذ ﷾ من المعارضة المانعة عن الاحتياط، فإنّ ما هو مظنون الاعتبار من الطرق أيضاً مشتمل على المتعارضات، ولكنّ الجواب عنه هو الجواب السابق.

الخامس ممّا أورد الشيخ ﷺ

الخامس: ممّا أورده الشيخ ﷺ وهو أنّه لو سلّم جميع ما تقدّم، فأقصى ما هنالك هو التخيير بين الظنّ بالطريق والظنّ بالواقع[1]، لكنّ شيخنا ﷾ قد حمل هذا الإيراد الخامس على ما أفاده من عدم جدوى العلم الإجماليّ المتعلّق بالحجّة، فإنّها لا أثر لها إلّا إذا كانت معلومة تفصيلاً، وقد تقدّم الكلام في ذلك مفصّلاً في بعض الاستدلالات العقليّة على حجّيّة خبر الواحد، فراجعه وتأمّل.

ولكنّ الظاهر من كلام الشيخ ﷺ في هذا الإيراد الخامس هو ما ذكرناه من أنّ مقتضى هذا المسلك هو التخيير بين الظنّين، والظاهر: أنّه أجنبيّ عمّا أفاده الأستاذ ﷾ من أنّه لا أثر للعلم الإجماليّ بوجود الحجّة والطريق، فراجع وتأمّل.

ويمكن الجواب عمّا أشكله الشيخ ﷺ بأنّه بعد تقييد الأحكام الواقعيّة بمؤدّيات الطرق لا يبقى أثر للظنّ المتعلّق بالأحكام الواقعيّة، وما أفاده شيخنا الأستاذ ﷾ من التكلّف لتنزيه كلام الفصول[2] عن دعوى التقييد قابل للتأمّل، فإنّ كلام الفصول صريح في دعوى التقييد خصوصاً كلماته الأخيرة التي نقلها الشيخ ﷺ[3] بعد الفراغ عن الإيرادات الخمسة، وقبل الشروع في الدليل الثاني، فراجعه

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٤٧/١.
٢. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٢٧٩.
٣. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٤٧/١.

وأمّا بقية الإيرادات التي أوردها عليه فكلّها غير واردة.

أمّا الأوّل فلأنّ جعل الحجّيّة لو كان تأسيساً لكان ثبوته متوقّفاً على ما ذكره، وأمّا لو كان إمضاءً لما جرت عليه الطريقة العقلائيّة فلا يتوقّف على ذلك.

ومن ذلك يظهر لك ما في ما أورده ثانياً من عدم العلم ببقائها إلى زماننا؛ لأنّ ذلك إنّما يتوجّه على الحجّة التأسيسيّة دون الإمضائيّة، حيث إنّ بقاءها إلى الآن بمكان من الإمكان، ومدّعي العلم الإجماليّ به غير مجازف.

وأمّا ما أورده ثالثاً من الأخذ بالقدر المتيقّن، فهو واضح الاندفاع لقلّته وعدم وفائه بمعظم الأحكام الشرعيّة.

وأمّا ما أورده عليه رابعاً من الأخذ بالاحتياط، ففيه أنّ الاحتياط في الطرق إن كان بمعنى لزوم العمل بما هو محتمل الحجّيّة من حيث إنّه محتمل الحجيّة، ففيه أنّ ذلك ممّا لا وجه له؛ لأنّ ذلك أشبه شيء بالعمل به بقصد كونه محتمل الحجّيّة، ومن الواضح أنّه لا أثر لمجرّد الحجّيّة في وجوب العمل، وإنّما الأثر للواقع الذي تكشف عنه، ولأجل ذلك لا يجب العمل بما هو نافٍ منها، ويختصّ وجوب العمل بما هو مثبت، وإن كان بمعنى لزوم العمل به من حيث احتمال التكليف الواقعيّ فيه، فقد رجع إلى الجري على طبق الاحتمال الذي قد عرفت قيام الإجماع على عدم ابتناء الشريعة عليه.

وحينئذٍ، فيتسجّل ما أورده في الكفاية[1] على الفصول من كون التقييد -مضافاً إلى أنّه لا دليل عليه، وأنّه راجع إلى التصويب- أنّه غير مفيد في دفع النقض بالظنّ بالحكم إذا كان ملازماً للظنّ بأن ذلك الحكم قد قام عليه الطريق المعتبر، فراجعه وتأمّل، فإنّه يمكن الجواب عن النقض المذكور بأنّه لا أثر للواقع ولا للظنّ بأنّه قام عليه الطريق المعتبر، لكونه خارجاً عن أطراف العلم الإجماليّ ممّا بأيدينا من الطرق، فتأمّل.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/١٠٢.

وأمّا ما رُبّما يورده على هذا الاستدلال برجوعه إلى التصويب، ففيه: أنّه إنّما يرجع إليه لو التزم المستدلّ بالتقييد، بحيث كان مبنى استدلاله عليه، ومن الواضح - كما عرفت[1] - أنّ استدلاله إنّما يبتني على انحلال العلم الإجماليّ الكبير إلى العلم الإجماليّ المتوسّط دون دعوى التقييد، فإنّ صدر كلامه[2] وهو: «أنّا كما نقطع بأنّنا مكلّفون بتكاليف واقعيّة...» إلخ صريح في ثبوت التكاليف الواقعيّة، وهو ضدّ دعوى التصويب.

فقد تلخّص لك أنّ العمدة في الإيراد على هذا الاستدلال هو ما ذكره الشيخ ﷺ في الإيراد خامساً كما أوضحناه[3].

نعم، هناك إيراد آخر، وهو أنّه لو تمّ ما ذكره من الانحلال، فلا خصوصيّة تقتضي الاختصاص بخصوص الظنّ بالطريق، بل ينبغي أن يكون المدار على ما ظنّ بقيام الطريق عليه، سواء كان هناك ظنّ بالطريق أم لا، فتأمّل *.

في إيرادات الشيخ الأنصاريّ على صاحب الفصول

* **قلتُ:** يمكن أن يتأمّل فيما أفاده (دام ظلّه) من كون الاستدلال صريحاً في عدم الابتناء على التصويب، فإنّه مسلّم في الجملة، إلّا أنّه بمعنى الصرف -أعني قلب الأحكام الواقعيّة إلى مؤدّيات الطرق- فإنّ الاستدلال المذكور صريح في نفيه، دون التصويب اللازم لدعوى تقييد الأحكام الواقعيّة بمؤدّيات الطرق، فإنّ صدر كلامه و إن كان ظاهره الأحكام الواقعيّة المطلقة إلّا أنّ ما ذكره من أنّ حاصل قوله: «وحاصل القطعين يرجع إلى أمر واحد»[4] ظاهر في التقييد، وقد نقل الشيخ ﷺ[5] عنه عبارة في آخر ردّ كلامه، وقبل الشروع في ذكر الدليل الثاني، وهي على الظاهر صريحة في ابتناء مطلبه على التقييد.

---

١. يُنظر: صفحة (٥٢١) من هذا الجزء.
٢. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٢٧٧، وصفحة (٥٢١) من هذا الجزء.
٣. يُنظر: صفحة (٥٢٢) من هذا الجزء.
٤. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٢٧٧.
٥. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٧٧/٤.

الوجه الآخر في جريان مقدّمات دليل الانسداد في العلم الإجماليّ بالتكاليف الواقعيّة

الدليل[1] الثاني لهم* مؤلّف من مقدّمات مستنبطة من حاصل ما ذكروه:

الأولى: هي أنّه يجب علينا تحصيل العلم بفراغ ذمّتنا في حكم الشارع.

الثانية: أنّه عند انفتاح باب العلم يكون لحصول العلم بفراغ ذمّتنا فردان: أحدهما: العلم بحصول الواقع المكلّف به، والآخر قيام الطريق على ذلك، والمكلّف يكون مخيّراً في تحصيل أيّهما شاء.

ثمّ إنّ الظاهر ممّا أفاده الشيخ ﷺ في الخامس هو غير ما أفاده دام ظلّه، بل الظاهر أنّه راجع إلى أنّه على تقدير تسليم ما تقدّم فأقصى ما فيه هو التخيير بين الظنّ بالطريق، والظنّ بالواقع.

ثمّ إنّ في المقام إشكالاً آخر على الاستدلال المذكور ذكره (دام ظلّه) في الاستدلال السابق[2] وحاصله عدم كون هذا العلم الإجماليّ المتوسّط مؤثّراً في الانحلال إذا كان منجّزاً، والمفروض أنّه غير منجّز، وأنّه لا يجب الجري على طبقه من الأخذ بالاحتياط.

ثمّ لا يخفى أنّ مبنى ما أفاده (دام ظلّه) على كون المعلوم بالإجمال ثانياً هو جعل الحجّيّة لجملة ممّا بأيدينا من الطرق؛ لأنّ المعلوم الإجماليّ ثانياً هو وجود تكاليف واقعيّة في ضمن ما بأيدينا من الطرق؛ إذ لا يخفى أنّ مجرّد العلم الإجماليّ بالتكاليف الواقعيّة فيما بأيدينا من الطرق إنّما يُوجب تنجّز تلك التكاليف الموجودة في ضمن الطرق، لكن لا بما أنّها مؤدّيات الطرق؛ كي يكون تماميّة الانسداد فيه منتجاً لحجّيّة الظنّ بالطريق، بل بما أنّها تكاليف واقعيّة، فلا يكون تماميّة مقدّمات الانسداد في هذا العلم الإجماليّ الثاني منتجاً لخصوص حجّيّة الظنّ بالطريق.

ثمّ إنّ ما أجاب به (دام ظلّه) عمّا أورده الشيخ ﷺ رابعاً إنّما يتوجّه بناءً على تحقّق الإجماع المذكور، ويمكن أن يُقال: إنّ الشيخ ﷺ لا يسلّمه، خصوصاً في الأخذ بما يحتمل الطريقيّة و إن فرض أنّه مسلّم عنده في الأخذ بما هو محتمل التكليف الواقعيّ، فلاحظ وتأمّل.

القول بحجّيّة الظنّ بالطريق

* في[3] الدليل الثاني للقول بحجّيّة الظنّ بالطريق، ونقل كلام صاحب

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٦ ربيع الثاني، ١٣٤٩هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٥٢١) من هذا الجزء.

٣. هذا المقطع من البحث من قوله: «في الدليل الثاني» إلى قوله: «فتأمّل» وجدته في ورقة مستقلّة

الحاشية وشرحه قال المحقّق صاحب الحاشية ﷺ: «لا ريب في كوننا مكلّفين بالأحكام الشرعيّة، ولم يسقط عنّا التكليف بالأحكام الشرعيّة، وأنّ الواجب علينا أوّلاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذمّة في حكم المكلّف بأن يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمّتنا عمّا كلّفنا به وسقوط تكليفنا عنّا، سواء حصل العلم معه بأداء الواقع أو لا، حسب ما مرّ تفصيل القول فيه.

وحينئذٍ نقول: إن صحّ لنا تحصيل العلم بتفريغ ذمّتنا في حكم الشارع فلا إشكال في وجوبه وحصول البراءة به، وإن انسدّ علينا سبيل العلم كان الواجب علينا تحصيل الظنّ بالبراءة في حكمه؛ إذ هو الأقرب إلى العلم به، فيتعيّن الأخذ به عند التنزّل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف، دون ما يحصل منه الظنّ بأداء الواقع، كما يدّعيه القائل بأصالة حجّيّة الظنّ، وبينهما بونٌ بعيد؛ إذ المعتبر في الوجه الأوّل هو الأخذ بما يظنّ كونه حجّة بقيام دليل ظنّيّ على حجّيّته، سواء حصل معه الظنّ بالواقع أو لا، وفي الوجه الثاني لا يلزم حصول الظنّ بالبراءة في حكم الشارع؛ إذ لا يستلزم مجرّد الظنّ بالواقع الظنّ باكتفاء المكلّف بذلك الظنّ في العمل، سيّما بعد النهي عن اتّباع الظنّ فإذا تعيّن تحصيل ذلك بمقتضى العقل يلزم اعتبار أمر آخر يظنّ معه رضا المكلّف بالعمل به، وليس ذلك إلّا الدليل الظنّيّ الدالّ على حجّيّته، فكلّ طريق قام ظنّ على حجّيّته عند الشارع يكون حجّة دون ما لم يقم عليه»[1]. انتهى كلامه ﷺ.

قوله: «و إنّ الواجب علينا أوّلاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذمّة في حكم المكلف...» إلخ.

المكلّف بالكسر، والمراد -كما فسّره به- أنّه يجب علينا أوّلاً -أي في حال الانفتاح- تحصيل العلم بحكم الشارع بفراغ ذمّتنا من التكاليف الواقعيّة، أي يجب علينا أن نعمل عملاً نقطع بأنّ الشارع حكم عليه بأنّه مفرّغ للذمّة.

قوله: «بأن يقطع معه»، لا وقع لهذا الظرف، والصواب إسقاطه؛ إذ لا مرجع لضميره.

ألحقت بالأصل من دون إحالة، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب، وقد أرخه، الأحد (١٤ جمادى الأولى، سنة ١٣٥٨هـ).

١. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٣٥٧/٣.

قوله: «سواء حصل معه العلم»، الضمير راجع إلى القطع المستفاد من قوله: «بأن نقطع».

قوله: «كان الواجب علينا تحصيل الظنّ بالبراءة في حكمه»، أيّ كان الواجب علينا تحصيل الظنّ بحكم الشارع بفراغ ذمّتنا والبراءة من التكليف.

قوله: «دون ما يحصل معه الظنّ بأداء الواقع».

الأولى إسقاط قوله: «ما يحصل معه»، وإن أمكن توجيهه بجعل «ما» عبارة عن العمل، أيّ دون العمل الذي يظنّ معه بأداء الواقع، إلّا أنّه لا حاجة إلى ذلك، بل يكفي أن يقول: دون الظنّ بأداء الواقع.

قوله: «وبينهما بونٌ بعيد؛ إذ المعتبر في الوجه الأوّل... إلخ».

هذا هو عمدة مطلب هذا المحقّق، وبدونه لا يتمّ مطلبه، بل يكون دعوى بلا دليل، وحاصل ما يريده هذا المحقّق هو أنّه بعد أن ثبت الانتقال من وجوب تحصيل العلم بحكم الشارع بفراغ الذمّة إلى الظنّ بذلك نقول: إنّ الظنّ بالواقع لا يستلزم الظنّ بحكم الشارع بفراغ الذمّة الذي هو المطلوب، بخلاف الظنّ بالطريق، فإنّه يستلزمه.

وشرح ذلك إنّ جعل الطريق يستلزم الحكم بإجزاء العمل على طبقه وكونه مفرّغاً للذمّة، وحينئذٍ فالعمل إذا كان على طبق طريق معلوم للاعتبار استلزم حصول ما هو المطلوب في حال الانفتاح -أعني العلم بحكم الشارع بفراغ الذمّة- وإذا كان العمل على طبق مظنون الاعتبار حصل ما هو المطلوب في حال الانسداد- أعني الظنّ بحكم الشارع بفراغ الذمّة- أمّا إذا عملنا على طبق الطريق المشكوك الاعتبار بأن ظنّنا أنّ الواقع كذا فعملنا على طبق ظننا من دون أن يكون ذلك الظنّ مظنون الاعتبار، فلا يحصل لنا ما هو المطلوب من الظنّ بحكم الشارع بفراغ ذمّتنا؛ إذ لا يحصل لنا في ذلك إلّا الشكّ بالحكم المذكور، حيث إنّ ملزومه -أعني حجّيّة ذلك الطريق الذي هو الظنّ بالواقع- مشكوكه.

وبالجملة: إنّ الحكم المذكور لازم لجعل الطريق وحجّيّته، فإنّ جعل الطريق يلزمه الحكم بإجزاء العمل على طبقه، وأنّ ذلك العمل مفرّغ للذمّة، فإن كانت حجّيّة الطريق الذي وقع العمل على طبقه معلومة، كان تحقّق الحكم المذكور

معلوماً، و إن كانت مظنونة كان الحكم المذكور مظنوناً، و إن كانت مشكوكة كان الحكم المذكور مشكوكاً، و إذا لزم بحكم العقل التنزّل من وجوب تحصيل العلم بالحكم المذكور إلى وجوب تحصيل الظنّ به، تعيّن العمل على طبق الطريق المظنون الحجّيّة، ليكون الحكم المذكور حينئذٍ مظنوناً دون العمل على طبق الظنّ بالواقع، و إن لم يكن مظنون الحجّيّة؛ إذ لا يحصل حينئذٍ ما هو المطلوب من تحصيل الظنّ بالحكم المذكور، بل رُبّما يحصل الظنّ أو القطع بعدم الحكم المذكور، أعني حكم الشارع بفراغ الذمّة.

بل قد يُقال أنّه يحصل القطع أو الظنّ بحكم الشارع بعدم فراغ الذمّة نظراً إلى النهي عن اتّباع الظنّ، حيث إنّ النهي عن اتّباعه يستلزم الحكم بعدم إجزاء العمل على طبقه، كما أنّ الأمر باتّباعه يستلزم الحكم بإجزاء العمل على طبقه، والغرض من قوله ﷺ: «وبينهما بونٌ بعيد...» إلخ أنّ النسبة بين ما هو المطلوب في حال الانسداد -أعني الظنّ بحكم الشارع ببراءة الذمّة- وبين الظنّ بالواقع عموم من وجه، فإنّ الأوّل لا يتحقّق إلّا مع الأخذ بما يظنّ كونه طريقاً معتبراً، سواء حصل معه الظنّ بأداء الواقع أو لم يحصل، والثاني: -أعني مجرّد الظنّ بالواقع- يجتمع مع الظنّ بحكم الشارع بفراغ الذمّة، كما إذا كان ذلك الظنّ مظنون الاعتبار، ومع عدم الظنّ بالحكم المذكور، كما إذا لم يكن ذلك الظنّ مظنون الاعتبار، فيجتمعان فيما لو كان الظنّ بالواقع مظنون الاعتبار؛ إذ يجتمع حينئذٍ الظنّ بالواقع مع الظنّ بالحكم المذكور، وينفرد الظنّ بالحكم المذكور عن الظنّ بالواقع فيما لو أخذ بما هو مظنون الاعتبار ولم يحصل معه ظنّ بأداء الواقع، وينفرد الظنّ بالواقع عن الظنّ بالحكم المذكور فيما لو لم يكن الظنّ بالواقع مظنون الاعتبار.

قوله: «فإذا تعيّن تحصيل ذلك بمقتضى العقل...» إلخ.

ذلك إشارة إلى الظنّ بحكم الشارع بالبراءة.

قوله: «يلزم اعتبار أمر آخر».

أيّ غير الظنّ بالواقع؛ لما عرفت من أنّ مجرّد الظنّ بالواقع لا يستلزم الظنّ بحكم الشارع ببراءة الذمّة الذي هو المتعيّن تحصيله بمقتضى العقل.

قوله: «وليس ذلك».

أيّ الأمر الآخر الذي يظنّ معه برضا الشارع بالعمل على طبقه، ويكون مستلزماً لحصول المطلوب، أعني الظنّ بالحكم المذكور.

«إلّا الدليل الظنّيّ الدالّ على حجّيّته».

أيّ حجّيّة الطريق الذي يكون العمل على طبقه، ولكنّ الظاهر منه أنّ الضمير المذكور راجع إلى الظنّ بالواقع، لكن يلزم منه أن يكون الحجّة هو خصوص الظنّ بالواقع المظنون الاعتبار، والمفروض أنّ الحجّة عند هذا المحقّق هو مجرّد الظنّ بالطريق، سواء حصل معه الظنّ بالواقع أو لم يحصل، كما عرفت فيما تقدّم.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّ المراد هو أنّه في مورد حصول الظنّ بالواقع لا يكتفى بذلك الظنّ، بل لا بُدَّ من اعتبار أمر زائد عليه، وهو الدليل الظنّيّ الدالّ على حجّيّة ذلك الظنّ، فإنّ الدليل المذكور هو المدار، وهو المستلزم للظنّ بحكم الشارع بفراغ الذمّة، ولا يحتاج معه إلى انضمام الظنّ بالواقع.

ومن ذلك كلّه يظهر لك أنّ أساس مطلب هذا المحقّق مقدّمتان:

الأولى: أنّه يلزم علينا أوّلاً أن نحصّل العلم بحكم الشارع ببراءة ذمّتنا، وإذا انسدّ علينا باب العلم بذلك وجب علينا تحصيل الظنّ بالحكم المذكور.

الثانية: أنّ العمل بالطريق المظنون الاعتبار مستلزم للظنّ بالحكم المذكور، حيث إنّ جعل الطريق مستلزم للحكم المذكور، فإذا كان الجعل مظنوناً كان الحكم المذكور مظنوناً، وهذا بخلاف العمل على طبق الظنّ بالواقع، فإنّه لا يستلزم الظنّ بالحكم المذكور؛ لعدم كون الظنّ بالواقع مظنون الاعتبار كي يكون الظنّ باعتباره مستلزماً للظنّ بحكم الشارع بإجزاء العمل على طبقه.

وإذا تمّت هاتان المقدّمتان كان الظنّ بالطريق هو الحجّة في حال الانسداد دون الظنّ بالواقع.

ولا يخفى أنّ الحجر الأساسيّ لمطلبه إنّما هو المقدّمة الأولى، وأمّا الثانية، فهي متفرّعة على الأولى، كما أنّ ما أفاده الأستاذ ﷺ من كون المقدّمات ثلاثاً أيضاً ليس إلّا من قبيل ما يتفرّع على المقدّمة الأولى.

وكيف[١]، فقد أورد في الكفاية[٢] على هذا الاستدلال:

أوّلاً: بمنع كون فراغ الذمّة من الأمور القابلة للحكم الشرعيّ كي يُقال: إنّه يجب علينا تحصيل العلم بحكم الشارع بفراغ ذمّتنا.

وثانياً: بالنقض بنفس الحكم الواقعيّ، فكما أنّ جعل الطريق يستلزم الحكم بفراغ الذمّة بالعمل على طبقه، فكذلك جعل الحكم أيضاً، فيلزمه أن يكون الظنّ بالحكم الواقعيّ حجّة أيضاً.

وثالثاً: بأنّ الظنّ بالواقع يلازم الظنّ بأنّه مؤدّى طريق من الطرق المجعولة، والظنّ بأنّه مؤدّى طريق من الطريق يُوجب الظنّ بحكم الشارع بالفراغ، فيكون الظنّ بالواقع ملازماً للظنّ بحكم الشارع بالفراغ، فلا خصوص لقيام الظنّ على حجّيّة ظنّ مخصوص.

ولا يخفى أنّ ما أورده على صاحب الحاشية ثانيًا[٣] قد أورده صاحب الحاشية على نفسه بطريق «إن قلت»، وأجاب عنه بجواب مفصّل حاصله أنّ الظنّ بالواقع لا يلازم الظنّ باعتبار ذلك الظنّ، بل رُبّما كان ذلك الظنّ مشكوك الاعتبار، أو كان اعتباره معلوم العدم[٤].

ولكنّ هذا الإيراد المذكور غير مندفع؛ إذ ليس المقصود هو الانتقال من الظنّ بالواقع إلى الظنّ بحكم الشارع بالفراغ بواسطة كون ذلك الظنّ مظنون الاعتبار، بل إنّ المقصود هو أنّ كلّاً من الطريق ونفس الحكم الواقعيّ ملازم للحكم الشرعيّ بالفراغ، فكما أنّا ننتقل من الظنّ بالطريق إلى الظنّ بالحكم الشرعيّ بالفراغ، فكذلك ننتقل من الظنّ بالواقع إلى الظنّ بالحكم الشرعيّ بالفراغ، فإنّ الحكم الواقعيّ لو لم يكن ملازماً للحكم الشرعيّ بالفراغ عند الإتيان، لكان العلم بالحكم الواقعيّ غير ملازم للحكم الشرعيّ بالفراغ، حيث إنّ حجّيّة القطع ليست شرعيّة كي يكون جعل الحجّيّة للقطع ملازماً للحكم

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (وكيف كان).
٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٠٥/٢.
٣. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٣٥٣/٣.
٤. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٣٥٣/٣.

الشرعيّ بأنّ العمل على طبقه مفرّغ للذمّة، وإنّما هي -أعني حجّيّة القطع- عقليّة صرفة، فلا يكون الملازم للقطع بالفراغ عند العمل على طبق القطع، إلّا أنّ نفس الحكم الشرعيّ الواقعيّ المقطوع به ملازم للحكم الشرعيّ بأنّ الإتيان بمتعلّقه مجزٍ ومبرئ للذمّة، وحينئذٍ فيكون الظنّ بالحكم الواقعيّ ملازماً للظنّ بالفراغ بالعمل على طبقه حتّى لو كان ذلك الظنّ بالمتعلّق بالواقع حاصلاً من القياس، غايته أنّ ذلك الظنّ القياسيّ لو كان مخالفاً للواقع لكان غير موجب للمعذورية، لا أنّه -أعني الظنّ- غير موجب للظن بالحكم الشرعيّ بالفراغ، فإنّا لو قلنا: بأنّ الظنّ القياسيّ المتعلّق بالواقع غير موجب للظنّ بالحكم الشرعيّ بالفراغ، لكان الظنّ القياسيّ المتعلّق بحجّيّة طريق مثل «الشهرة» غير موجب للظنّ بالحكم الشرعيّ بالفراغ.

وبالجملة: كما أنّ الظنّ المتعلّق بالواقع قد يكون مظنون الاعتبار، وقد يكون مشكوكه، وقد يكون اعتباره معلوم العدم، فكذلك الظنّ المتعلّق بحجّيّة الطريق، فإنّه أيضاً قد يكون مظنون الاعتبار، وقد يكون مشكوكه، وقد يكون اعتباره معلوم العدم.

ثمّ إنّ الظاهر ممّا أفاده الأستاذ ﷺ في مناقشاته مع صاحب الحاشية راجع إلى إنكار المقدّمة الأولى.

وأمّا ما أفاده ﷺ أخيراً من أنّه لا أثر للطريق مع عدم وصوله إلى المكلّف وعدم العلم بجعله تفصيلاً، فهو راجع إلى ما أورد به فيما تقدّم على ذلك الدليل العقليّ الذي استدلّوا به لحجّيّة خبر الواحد، وعلى الدليل المتقدّم لحجّيّة الظنّ بالطريق، وقد تقدّم تفصيل البحث فيه بما حاصله أنّ الحجّيّة من الأمور الواقعيّة، فيترتّب عليها لازمها من أجزاء العمل على طبقها واكتفاء الشارع به، غايته: أنّ منجّزيّتها للواقع تتوقّف على العلم التفصيليّ أو العلم الإجماليّ بوجودها في ضمن طرق محصورة على ما تقدّم تفصيل الكلام فيه[1]، فراجع وتأمّل.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٤٦ و٥٢٢) من هذا الجزء.

المقدّمة الثالثة: أنّ المدار في تحصيل العلم بفراغ الذمّة على قيام الطريق على حصول الفراغ، وأمّا القطع بالواقع، فإنّما كان موجباً للقطع بالفراغ لأجل كونه طريقاً بنفسه.

وبعد تماميّة هذه المقدّمات تكون النتيجة أنّه عند انسداد باب العلم يتعيّن الأخذ بالظنّ بالطريق، وذلك لما عرفت في المقدّمة الثانية من أنّ للعلم بفراغ الذمّة فردين: أحدهما العلم بالواقع، والآخر قيام الطريق، فيكون قيام الطريق واقعاً في درجة العلم بالواقع، ومقتضى ذلك أنّ الموجب لحصول العلم بالفراغ في حال الانفتاح هو العلم بأحد هذين الفردين غير أنّ الفرد الأوّل لمّا كان هو نفس العلم لم يُعقل تعلّق العلم به، بخلاف الفرد الثاني، فإنّه لمّا كان هو قيام الطريق كان تعلّق العلم به ممكناً.

وبالجملة فالموجب لحصول العلم بفراغ الذمّة في حال الانفتاح هو العلم بالواقع أو العلم بقيام الطريق، وأمّا عند انسداد باب العلم، فلا بُدَّ من الالتزام بسقوط الأوّل لعدم التمكّن منه، ولا معنى للركون فيه إلى الظنّ، لعدم معقوليّة كون الظنّ متعلّقاً بالعلم بالواقع، أمّا الثاني وهو العلم بقيام الطريق، فحيث قد سقط العلم به لتعذّره لزم الانتقال إلى الظنّ به، فيكون النتيجة هي حجّيّة الظنّ بالطريق دون الظنّ بالواقع.

ثمّ لا يخفى أنّه لا يمكن سوق كلّ واحد من الدليلين على وجه يكون دليلاً مستقلّاً لإثبات حجّيّة الظنّ بالطريق، لا أنّه يكون من فروع دليل الانسداد، وأنّه على تقدير تماميّة مقدّمات دليل الانسداد هل تكون النتيجة هي حجّيّة الظنّ بالواقع أو حجّيّة الظنّ بالطريق؟ و إن شئت قلت: إنّ الأوّل استدلال بالانسداد في نفس الطريق، والثاني استدلال بالانسداد فيما يكون محصّلاً للحكم الشرعيّ بالفراغ.

والحاصل: إنَّ قيام الطريق في حال الانفتاح يُوجب فراغ الذمّة كالعلم بالواقع، فيكون واقعاً في عرض العلم بالواقع، وحيث إنَّه لا معنى لكون العلم بالواقع متعلّقاً للظنّ لم يُعقل أن يكون المتنزّل إليه في حال الانسداد هو الظنّ بالعلم بالواقع، ولا أثر للظنّ بنفس الواقع؛ لأنّه -أعني الواقع حسب الفرض- لم يكن مؤثّراً في براءة الذمّة حال الانفتاح، لما عرفت من أنَّ المبرئ حال الانفتاح إنَّما هو العلم بأداء الواقع أو قيام الطريق على ذلك.

هذا بالنظر إلى الفرد الأوّل الذي كان قيام الطريق في حال الانفتاح في عرضه.

وأمّا الفرد الثاني: -أعني نفس قيام الطريق- فحيث إنَّه قد تعذّر تحصيل العلم به لغرض الانسداد لزم التنزّل إلى الظنّ به، فتكون النتيجة منحصرة بالظنّ بالطريق دون الظنّ بالواقع، هذا غاية تقريب ما أفادوه في هذا الاستدلال.

ولا يخفى ما فيه من إدخال مقدّمات أجنبيّة عن المطلب مع كونها ممنوعة، فإنَّ المقدّمة الأولى وهي لزوم تحصيل العلم بتفريغ الذمّة بحكم الشارع ممنوعة، حيث إنَّ تحصيل العلم بفراغ الذمّة من شؤون الإطاعة التي لا مجال فيها للحكم الشرعيّ.

وكذلك الحال في المقدّمة الثالثة، وهي كون المدار في حصول العلم بفراغ الذمّة على قيام الطريق، فإنَّها ممنوعة أشدّ المنع، فإنّ قيام الطريق على أنّ ما أتى به هو الواقع وإن كان مفرّغاً للذمّة، إلّا أنّه لا ينحصر فراغ الذمّة به، بل إنَّ فراغ[1]، كما يحصل به يحصل بطريق أولى بالإتيان بالواقع؛ إذ لا

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (الفراغ).

خصوصيّة لقيام الطريق المذكور إلّا من جهة أنّ ما أدّى إليه بدل تعبّديّ عن الواقع، لا أنّ[1] الواقع سقط التكليف به، وتبدّل الحكم إلى مؤدّى الطريق.

والحاصل[2]: أنّ ما ذكر في المقدّمة الثالثة من كون المدار في تفريغ الذمّة على الإتيان بما قام عليه الطريق ممّا لا وجه له، فإنّ الإتيان بالواقع مفرّغ للذمّة قطعاً من حيث إنّه إتيان به لا من حيث إنّه قام عليه الطريق الذي هو القطع، وما ذكره في المقدّمة الأولى من أنّه لا بُدَّ من تحصيل العلم بتفريغ ذمّتنا بحكم الشارع ممّا لا وجه له؛ لأنّ تحصيل العلم بفراغ الذمّة من شؤون الطاعة، فلا يكون فيه مجال للحكم الشرعيّ، فإنّ الشارع وإن حكم في بعض موارد الشكّ بفراغ الذمّة من جهة الصحّة والفساد بحصول فراغ الذمّة لقاعدة الفراغ، إلّا أنّ ذلك إنّما هو عبارة عن التصرّف في الواجب الشرعيّ والاكتفاء ببدله، وأين هذا من لزوم تحصيل العلم بالحكم الشرعيّ بفراغ الذمّة *.

وأمّا ما ذكره في المقدّمة الثانية ممّا حاصله كون الطريق بنفسه مبرءاً للذمّة في عرض العلم بالواقع على وجه يترتّب عليه ما رامه، من أنّه عند انسداد باب العلم يكون الطريق المجهول باقياً على ما هو عليه من أثره، الذي هو

---

* **قلتُ**: الأولى أن يُقال: إنّ الحكم بالفراغ وإن كان ممّا يمكن صدوره من الشارع، ولو بمعنى الاكتفاء بما أتى به الذي مرجعه إلى جعل البدل، ومنه الأوامر الظاهريّة في باب الأمارات الشرعيّة، فإنّ تلك الأوامر الظاهريّة إلى الحكم الشرعيّ بأنّ مؤدّى الأمارة هو التكليف الواقعيّ الذي هو عبارة أُخرى عن جعل الهوهويّة، إلّا أنّه لو أتى المكلّف بما علم أنّه الواقع كان مفرّغاً للذمّة بحكم العقل، وأين هذا ممّا ذكره المستدلّ من لزوم تحصيل العلم بالفراغ بحكم الشارع الذي مرجعه إلى انحصار الحكم بالفراغ بجعل الشارع؟ انتهى.

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (لأنّ).

٢. أرخ المقرّرﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٧ ربيع الثاني، ١٣٤٩هـ).

المنجّزيّة ومبرئيّة الذمّة بالعمل على طبقه، فيلزم التنزّل إلى الظنّ بما هو الطريق، لكونه من قبيل الظنّ بالمفرّغ بعد فرض انسداد باب العلم بما هو المفرّغ لما أسّسه من أن ما يكون العلم به منجّزاً ومفرّغاً في حال الانفتاح يكون الظنّ به منجّزاً ومفرّغاً في حال الانسداد.

ففيه ما لا يخفى؛ إذ ليس الطريق في عرض العلم بالواقع مبرئ للذمّة، بل إنّما يكون كذلك عند وصوله إلى المكلّف وتعلّق العلم به، أمّا لو لم يصل إلى المكلّف وكان مستوراً عنه فلا يترتّب عليه الأثر المذكور.

ومن ذلك كلّه يظهر: أنّه لا يمكن إصلاح ما ذكره بما أفاده نجله المرحوم المدقّق الشيخ محمّد باقر[1] من أنّ للطريق مرتبة واقعيّة ومرتبة تنجّز، والذي يتوقّف عليه الوصول هو مرتبة التنجّز للطريق، فإنّ فيه ما عرفت من عدم تحمّل الطريق للوجود الواقعيّ، وأنّ المكلّف لا يخلو من طريق منجّز حتّى في حال الانسداد.

ثمّ لا يخفى أنّ الأدلّة التي ذكرها صاحب الحاشية[2] على مطلبه ثمانية، وقد عرفت ما هو العمدة منها، وهو الوجهان اللذان ذكرناهما، وأمّا الوجوه الستّة الباقية فلا أهميّة لها، وقد ذكر الشيخ بعضها في المرجّحات[3] وبعضها فيما تقدّم[4] من الأدلّة العقليّة السابقة على دليل الانسداد[5].

---

١. وهو نجل المحقّق الشيخ محمّد تقي الأصفهاني ﷺ، صاحب هداية المسترشدين في شرح معالم الدين.

٢. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٣/٣٥٣.

٣. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢/١٥٩.

٤. يُنظر: المصدر نفسه: ١/٣٥٧.

٥. ذكر المقرّر ﷺ نهاية الورقة ما نصّه «تعطّل الدرس ليلة الثلاثاء والأربعاء: ٨ و٩، ربيع الثاني، ١٣٤٩هـ من جهة وفاة الصدّيقة صلوات الله وسلامه عليها، وكان الشروع ليلة السبت: ١٢ ربيع الثاني، ١٣٤٩هـ».

قول شريف العلماء باختصاص نتيجة الانسداد بالظنّ بالواقع

وأمّا[1] **القول الثاني** -أعني اختصاص الظنّ بخصوص الظنّ بالواقع- فهو لشريف العلماء ﷺ[2]، وحاصل دليله: أنّ ذلك القدر المتيقّن.

وفيه ما لا يخفى، لما هو واضح من أنّ ما هو مؤمّن في حال الانفتاح هو المؤمّن في حال الانسداد.

ومن الواضح أنّ المؤمّن في حال الانفتاح هو العلم بالواقع والعلم بالطريق، كلاهما، وكلّ منهما في عرض الآخر لا في طوله، فيكون الظنّ بالطريق في حال الانسداد في عرض الظنّ بالواقع، والحاصل: أنّ المؤمّن في حال الانفتاح أحد أمرين عرضيّين: الواقع، وما هو مؤدّى الطريق، لكونه واقعاً بجعل الشارع كما أوضحناه في كيفيّة جعل الطرق من أنّ المجعول هو الهوهويّة، فيكون المؤمّن في حال الانسداد هو الظنّ بأحد أمرين: الواقع، ومؤدّى الطريق، فالظنّ بما هو مؤدّى الطريق واقع في عرض الظنّ بالواقع من دون طوليّة في البين.

التنبيه الثاني في كون نتيجة مقدّمات الانسداد كلّيّة أو مهملة

الأمر الثاني ممّا ينبغي التنبيه عليه هو[3] أنّ نتيجة مقدّمات الانسداد، هل هي كلّيّة أو مهملة؟

وهذا الأمر هو أهمّ الأمور، وقد عرفت أنّه كان ينبغي تقديمه على التنبيه الأوّل.

وكيف كان، فالذي ينبغي قبل الشروع في هذا التنبيه تقديم مقدّمة، وهي:

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (١٢ ربيع الثاني، ١٣٤٩هـ).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٥٤٧/١.

٣. سيأتي من المقرّر ﷺ الحديث عن التنبيه الثاني وزيادة بيان له في صفحة (٥٥٩) من هذا الجزء.

أنّك قد عرفت فيما تقدّم أنّ الطريق الذي يلزم سلوكه بمقدّمات الانسداد إمّا الطريق الواصل بنفسه، وإمّا الطريق الواصل بطريقه.

والمراد بالأوّل ما يكون العقل حاكماً بتعيّنه بمجرّد مقدّمات الانسداد من دون حاجة إلى مقدّمة أُخرى.

والمراد بالثاني ما يكون تعيّنه موقوفاً على مقدّمة أُخرى، ولو مثل قبح ترجيح المرجوح على الراجح، وإن لم يكن في البين ما يُوجب تعيّن الطريق المزبور، لزم إجراء مقدّمات الانسداد ثانياً وثالثاً في طريق الطريق أو في طريق طريق الطريق، حتّى ينتهي الأمر إلى طريق واصل بنفسه أو طريق واصل بطريقه.

إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول:

إنّ النزاع في كون النتيجة كلّيّة أو مهملة يتوقّف على تنقيح أمر، وهو أنّ مقدّمات الانسداد هل هي جارية في كلّ مسألة من المسائل، بحيث كان عدم جواز الإهمال وعدم الرجوع إلى الأُصول النافية وإلى الاحتياط جارياً في كلّ مسألةٍ مسألة من المسائل، أو أنّ ذلك إنّما يجري في مجموع المسائل؟

فإن قلنا بالأوّل كان ذلك عبارة أُخرى عن كون النتيجة كلّيّة، بخلاف الثاني، والذي أفاده المحقّق القميّ ﷺ [1] هو أنّ المانع من جريان البراءة في موارد الظنّ بالتكليف هو سقوط البراءة بواسطة الظنّ على خلافها، وعن ذلك ينشأ القول بكون النتيجة كلّيّة، فإنّا إذا فرضنا بطلان الرجوع إلى البراءة في كلّ مسألة وجد الظنّ على خلافها فيها كان ذلك مستلزماً للأخذ بالظنّ في تلك المسألة، فتكون النتيجة حينئذٍ كلّيّة.

---

١. يُنظر: القوانين المحكمة في الأُصول: ٤٤٧/١.

ولا يخفى أنّ ابتناء كون النتيجة كلّيّة على ما أفاده من سقوط البراءة في كلّ مسألةٍ مسألة هو الصحيح، ولكنّ ما أفاده من ابتناء سقوط البراءة على كون الظنّ بخلافها مسقطاً لها ممنوع أشدّ المنع، فإنّ ذلك الظنّ المفروض عدم قيام الدليل على اعتباره لا يخرج عن كونه شكّاً وموروداً للأُصول العمليّة، فالعمدة حينئذٍ هو إقامة الدليل على سقوط البراءة وسقوط الاحتياط، وأنّه هل هو موجب لسقوطهما في كلّ مسألةٍ مسألة، أو أنّه لا يُوجب إلّا سقوطهما في المجموع من حيث المجموع؟

وقد عرفت[1] في أوّل دليل الانسداد أنّ عمدة مقدّمات الانسداد هو هاتان المقدّمتان -أعني عدم جواز الإهمال والرجوع إلى البراءة، وعدم جواز العمل بالاحتياط- كما أنّك قد عرفت[2] أنّ الدليل على المقدّمة الأولى أحد أمور ثلاثة: الإجماع، ولزوم الخروج من الدين، والعلم الإجماليّ، وأنّ الدليل على المقدّمة الثانية -أعني عدم جواز العمل بالاحتياط- إمّا العسر والحرج أو الإجماع على أنّ الشارع لا يرضى بامتثال أوامره بطريق الاحتمال كما تقدّم تفصيله[3].

كما أنّك قد عرفت[4] أنّ الركون في إبطال الاحتياط إلى العسر والحرج موجب لكون النتيجة هي تبعيض الاحتياط، فتخرج النتيجة حينئذٍ عن كونها محلّاً للنزاع في كونها مهملة أو كلّيّة، فإنّ هذا النزاع إنّما يتوجّه على القول بالكشف دون الحكومة؛ إذ لا ريب في أنّه على الحكومة لا يكون الظنّ حجّة

---

١. يُنظر: صفحة (٤٨٠) من هذا الجزء.
٢. يُنظر: صفحة (٤٨٢) من هذا الجزء.
٣. يُنظر: صفحة (٥٠٢) من هذا الجزء.
٤. يُنظر: صفحة (٥٠٥) من هذا الجزء.

كي يتكلّم في كون الحجّة هو مطلق الظنّ، أو في الجملة، وإنّما يكون الركون إليه من باب تبعيض الاحتياط، وتعيّن ما يبقى ممّا يمكن الاحتياط فيه بخصوص المظنونات.

وحينئذٍ فبقينا نحن والإجماع على عدم الاحتياط مع عدم إمكان الإهمال لأحد الوجوه الثلاثة السابقة، فإن كان الوجه فيه هو لزوم الخروج من الدين، لم يكن ذلك موجباً لسقوط البراءة في كلّ مسألةٍ مسألة، وإنّما أقصى ما فيه هو سقوطها في المجموع، بحيث إنّ هذا المانع لا يمنع من الرجوع إلى البراءة في جملة من المسائل، فإذا ضممنا إلى ذلك قيام الإجماع على عدم الرجوع إلى الاحتياط، لم يكن ذلك منتجاً إلّا لاستشكاف حجّيّة الظنّ في الجملة، لا كلّ ظنّ.

وإن كان الوجه في عدم الإهمال هو العلم الإجماليّ، فلا ريب في كونه موجباً لسقوط البراءة في كلّ مسألةٍ من تلك المسائل -أيّ مسألة كانت- لكون كلّ واحدة من المسائل التي يحتمل التكليف فيها هي من أطراف العلم الإجماليّ، فتكون البراءة فيها ساقطة، فإذا ضممنا إلى ذلك الإجماع على عدم الاحتياط كان ذلك موجباً لاستكشاف حجّيّة كلّ ظنّ متعلّق بثبوت التكليف.

ومن ذلك يظهر لك الإشكال فيما أفاده الشيخ ﷺ هنا من منع سقوط البراءة في آحاد المسائل، مع أنّ اعتماده في الاستدلال على عدم جواز الإهمال إنّما كان على العلم الإجماليّ الذي عرفت أنّه يُوجب سقوطها في كلّ مسألةٍ مسألة، لا في مجموع المسائل.

ثمّ إنّه لا فرق فيما ذكرناه بين أن نقول بكون العلم الإجماليّ منجّزاً من حيث وجوب الموافقة القطعيّة وحرمة المخالفة القطعيّة، أو من حيث خصوص حرمة المخالفة القطعيّة دون وجوب الموافقة القطعيّة.

أمّا على الأوّل، فواضح - كما عرفت -.

وأمّا على الثاني، فلما قرّر في محلّه من أنّه لا يجوز الرجوع إلى البراءة إلّا بعد الفحص *.

في دفع توهّم عدم إمكان الفحص مع الانسداد

* **قلتُ:** رُبّما يتوهّم الايراد على ما أفاده (دام ظلّه) من توقّف البراءة على الفحص بما حاصله أنّه كيف يمكن الفحص هنا مع فرض انسداد باب العلم والعلميّ، وإنّما أقصى ما فيه أن يفحص، على ما يُوجب الظنّ، فلو عثر عليه ماذا ينفعه على أنّ الكلام في الأخذ بالبراءة مع فرض وجود الظنّ.

والجواب عن هذا التوهّم: أنّه ليس المراد أنّه يلزم الفحص حقيقة، بل مراده (دام ظلّه) أنّ الرجوع إلى البراءة لمّا كان متوقّفاً على الفحص، وكان الفحص غير ممكن لغرض الانسداد كان الرجوع إلى البراءة غير جائز، ولو لم يكن العلم الإجماليّ مقتضياً إلّا حرمة المخالفة القطعيّة دون وجوب الموافقة القطعيّة، وحينئذٍ فكان اللازم هو الاحتياط، وحيث إنّهم قد أجمعوا على عدمه استكشفنا حجّيّة الظنّ شرعاً، ولكن بناءً على هذا يكون لزوم الفحص مع عدم التمكّن منه من جملة أدلّة عدم جواز الرجوع إلى البراءة مع قطع النظر عن العلم الإجماليّ، فتأمّل.

في دفع توهّم كون المدّعى يلزم منه حجيّة الظنّ في الجملة

ثمّ لا يخفى أنّه لا يتوجّه على ما أفاده (دام ظلّه) ما رُبّما يتوهّم من أنّ ضمّ ما ثبت في المقدّمة الأولى من عدم جواز الرجوع إلى البراءة من جهة العلم الإجمالي إلى ما ثبت في المقدّمة الثانية من عدم جواز[1] الرجوع إلى الاحتياط للإجماع على عدمه لا ينتج حجّيّة كلّ ظنّ، فإنّ ذلك موقوف على سقوط الاحتياط في كلّ مسألةٍ مسألة، ولم يثبت ذلك، وإنّما الثابت هو سقوطه في جميع الأحكام المحتملة من أوّل أحكام الشريعة إلى آخرها، بحيث يرجع في جميع تلك الأحكام إلى الاحتياط، أمّا جريانه في البعض فلم يثبت الإجماع على خلافه، وحينئذٍ فلا يكون النتيجة هي حجّيّة كلّ ظنّ، بل الظنّ في الجملة، فإنّ الظنّ إنّما يستكشف حجّيّته بعد سقوط الاحتياط، فإذا كان ساقطاً في كلّ مسألة كان الظنّ حجّة في كلّ مسألة

١. **قوله:** (جواز) من نسخة (ب).

أيضاً، وإن لم يسقط إلّا في المجموع من حيث المجموع لم يكن الظنّ حجّة إلّا في المجموع من حيث المجموع الذي هو عبارة أُخرى عن حجّيّة الظنّ في الجملة.

وبعبارة أُخرى كلّ مسألة كان مقتضى العلم الإجماليّ فيها هو عدم الرجوع إلى البراءة قام الإجماع على سقوط الاحتياط فيها كان ذلك موجباً لاستكشاف حجّيّة الظنّ، أمّا لو لم يقم الإجماع على عدم الاحتياط فيها لم يكن وجه لاستكشاف حجّيّة الظنّ فيها، بل كان اللازم حينئذٍ هو الرجوع إلى الاحتياط.

وحينئذٍ نقول: لو انضمّ ذلك العلم الإجماليّ إلى الإجماع على عدم الاحتياط في كلّ مسألة كان مقتضى ذلك هو استكشاف حجّيّة الظنّ في كل مسألة، وإن لم يقم الإجماع إلّا على عدم الاحتياط في جميع المسائل بالمعنى المتقدّم، فلا يكون ذلك مقتضياً إلّا لاستكشاف حجّيّة الظنّ في الجملة.

والجواب عن هذا التوهّم هو أن يُقال: إنّ مقتضى العلم الإجماليّ هو عدم الرجوع إلى البراءة ولزوم الاحتياط في كلّ مسألةٍ مسألة، ولمّا قام الإجماع على عدم جواز الاحتياط كان من الضروريّ -ولو بحكم العقل بقبح ترجيح المرجوح على الراجح- استكشاف جعل الشارع الظنّ حجّة، ولا ريب أنّ مظنونات التكليف تكون بمقدار المعلوم بالإجمال، فينحلّ ذلك العلم الإجماليّ، ومع انحلاله لا يبقى مانع من الرجوع إلى البراءة في الموهومات والمشكوكات، فتكون النتيجة هي استكشاف حجّيّة كلّ ظنّ لانحصار مورد جواز الرجوع إلى البراءة في خصوص الموهومات والمشكوكات، وأمّا المظنونات فلا يجوز الرجوع فيها إلى البراءة للعلم الإجماليّ، ولا يجوز الرجوع فيها إلى الاحتياط للإجماع على عدمه، فلا بُدّ من كون الظنّ فيها حجّة شرعيّة، وفيه تأمّل.

والأولى أن يُقال: إنّ الإجماع على عدم الاحتياط إن كان على بطلانه في كلّ مسألةٍ مسألة فهو المطلوب، وإن كان على بطلانه في الجميع، فإن كان ذلك بمعنى عدم لزوم الجري على طبقه في كلّ مسألةٍ مسألة، بحيث يجوز التبعيض ويجوز إسقاطه في كلّ مسألة كان مرجع ذلك إلى الأوّل لأنّ الحاصل حينئذٍ هو عدم لزومه في كلّ مسألةٍ مسألة، ومع ضمّ المقدّمة الأولى -أعني عدم جواز الرجوع في كلّ مسألةٍ مسألة إلى البراءة- تكون النتيجة هي حجّيّة كلّ ظنّ،

وإلّا لكان عدم جواز الرجوع حينئذٍ في كلّ مسألةٍ مسألة إلى البراءة، من قبيل التكليف بغير المقدور، ولا بُدَّ حينئذٍ من المنجّز الشرعيّ وهو الظنّ.

وإن كان بمعنى لزوم إلغائه في جملة من المسائل وإبقاء الجري على طبقه في جملة أُخرى كان ذلك منتجاً لتبعيض الاحتياط، فيخرج عن مورد النزاع في كون الحجّيّة كلّيّة أو مهملة.

وممّا ذكرنا من أنّ استكشاف حجّيّة الظنّ شرعاً يوجب انحلال العلم الإجماليّ يظهر لك الجواب عمّا ربّما يتوهّم من أنّه لو سلّمنا قيام الإجماع على عدم جواز الاحتياط في كل مسألةٍ مسألة، فأقصى ما فيه هو استكشاف حجّيّة الظنّ شرعاً في خصوص المظنونات، وتبقى الموهومات والمشكوكات محلّ الإشكال؛ لأنّ مقتضى المقدّمة الأولى كون العلم الإجماليّ مانعاً من الرجوع فيها إلى البراءة، ومقتضى المقدّمة الثانية كون الإجماع مانعاً من العمل فيها بالاحتياط، وحينئذٍ فلا بُدَّ في مواردها من استكشاف وجود المنجّز الشرعيّ، فإنّك قد عرفت أنّ استكشاف حكم الشارع بحجّيّة الظنّ في المظنونات يُوجب انحلال العلم الإجماليّ، ومع انحلاله لا يبقى مانع من الرجوع في المشكوكات والموهومات إلى البراءة.

لا يُقال: كيف يمكن الانحلال، وهل ذلك إلّا من قبيل ما يلزم من وجوده عدمه، فإنّ العلم الإجمالي وجد بنفسه وانضمّ إليه الإجماع على عدم الاحتياط، واستكشفنا من ذلك حجّيّة الظنّ شرعاً، فانحل العلم فكان وجود العلم الإجماليّ موجباً لانحلاله.

لأنّا نقول: لو كانت الحجّيّة المستكشفة معلولة للعلم الإجماليّ لورد الإشكال بأنّ وجوده موجب لانحلاله، لكنّ الأمر ليس كذلك، بل إنّما المعلول للعلم الإجماليّ بضميمة الإجماع على عدم الاحتياط هو استكشاف الحجّيّة، لا الحجّيّة نفسها، فكانت الحجّيّة سابقة على العلم الإجماليّ، فتأمّل.

ثمّ أنّه (دام ظلّه) لم يتعرّف[1] لبيان حال النتيجة لما إذا كان المدرك في عدم

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (يتعرّض).

الإهمال هو الإجماع على عدم الرجوع إلى البراءة، وقد يتوهّم أنّ حاله حال لزوم الخروج من الدين في عدم اقتضائه إلّا لسقوط البراءة في مجموع المسائل، لا في كلّ مسألةٍ مسألة بدعوى أنّ الظاهر من ذلك الإجماع إنّما هو الإجماع على أنّه لا يجوز الرجوع إلى البراءة في جميع الأحكام المحتملة من أوّلها إلى آخرها بحيث يركن في جميع تلك الموارد إلى البراءة.

أمّا الرجوع في بعضها إليها، فلا إجماع على المنع منه، ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّ الظاهر أنّه لا ينبغي الريب في قيام الإجماع على المنع من ذلك، وأنّ الإجماع قائم على عدم جواز الرجوع إلى البراءة في كلّ مسألةٍ مسألة؛ إذ من المقطوع أنّه لا يصحّ الرجوع إلى البراءة بمجرّد طرق الاحتمال، ولا أقلّ من لزوم الفحص، وحيث أنّه غير ممكن لفرض انسداد باب العلم والعلميّ كان اللازم هو الاحتياط، وحيث إنّه غير ممكن للإجماع على عدمه كان ذلك موجباً لاستشكاف وجود الحجّة الشرعيّة، وهي الظنّ.

وقد سألته (دام ظلّه) عن هذا الإجماع، وهل هو إجماع على عدم جواز الرجوع إلى البراءة في كلّ مسألةٍ مسألة؛ ليكون حاله من هذه الجهة حال العلم الإجماليّ، أو أنّه إجماع على عدم الرجوع إليها في مجموع المسائل ليكون حاله حال لزوم الخروج من الدين؟

فأجاب: بأنّه إجماع على المنع عن الرجوع إلى البراءة في آحاد المسائل ويكون حاله من هذه الجهة حال العلم الإجماليّ، وأنّه لا مدرك لهذا الإجماع إلّا ما أجمعوا عليه من عدم الرجوع إلى البراءة قبل الفحص، بل إنّ هذا الإجماع هو عين الإجماع في تلك المسألة، فيكون الحاصل هو أنّه حيث إنّهم قد أجمعوا على أنّه لا يجوز الرجوع في كلّ مسألةٍ مسألة إلى البراءة إلّا بعد الفحص، كان اللازم هنا سقوط البراءة في كلّ مسألةٍ مسألة؛ لتوقّف جريانها على الفحص المفروض عدم إمكانه لفرض انسداد باب العلم والعلميّ، وبعد ضمّ الإجماع على عدم الرجوع إلى الاحتياط تكون النتيجة هي استكشاف حجّيّة الظنّ شرعاً في كلّ مسألةٍ مسألة، وتكون النتيجة كلّيّة حينئذٍ كما لا يخفى[1].

---

١. وقع هنا بياض في نسخة الأصل بمقدار ورقة.

وحاصل[١] **الأمر**: أنَّ الكلام في هذا التنبيه متوقّف على كون مقدّمات جارية في المسائل على نحو العامّ الأُصوليّ، بحيث كانت جارية في كلّ مسألةٍ مسألة، أو أنّها جارية فيها على نحو العامّ بحيث كانت جارية في جميعها بعنوان الجميعيّة، ويعبّر عنه بالعامّ المجموعيّ، وقد عرفت[٢] أنَّ عمدة المقدّمات هي المقدّمة المتضمّنة لإبطال الرجوع إلى البراءة، والمقدّمة المتضمّنة لإبطال الرجوع إلى الاحتياط.

أمّا المقدّمة المتضمّنة لإبطال البراءة، فقد عرفت أنَّ مدركها أحد أمور: الإجماع على بطلان الرجوع إلى البراءة، ولزوم الخروج من الدين، والعلم الإجماليّ، أمّا الخروج من الدين، فهو لا يقتضي إلّا المنع عن الرجوع إلى البراءة في مجموع المسائل، لا في آحادها، بمعنى كلّ مسألةٍ مسألة، لكنَّ العلم الإجماليّ مبطل لها في آحاد المسائل، كما أنَّ الإجماع أيضاً مبطل لها في آحاد المسائل؛ لأنّ هذا الإجماع في الحقيقة راجع إلى ما أجمعوا عليه من عدم جواز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص، وحيث كان الفحص غير ممكن لفرض الانسداد كان الرجوع إلى البراءة في أيّ مسألة من المسائل ممنوعاً، لتوقّفه على الفحص المفروض عدم إمكانه.

ثمّ بعد هذا ننقل الكلام إلى المقدّمة الثانية، وهي إبطال الاحتياط، فإن كان الدليل عليه هو نفي العسر والحرج، فقد عرفت[٣] أنَّ مقتضاه التبعيض، ولا تنتهي النوبة حينئذٍ إلى حجّيّة شيء أصلاً، وإن كان الدليل عليه هو الإجماع، فلا ريب في كونه إجماعاً على عدم الرجوع إلى الاحتياط في آحاد المسائل،

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (١٣ ربيع الثاني، ١٣٤٩هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٤٩٦ و٥٠٢) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (٥٠٥) من هذا الجزء.

على وجه يكون ذلك الإجماع عبارة أُخرى عن أنَّ المجمع عليه هو أنَّ الشارع لا يريد امتثال أحكامه إلّا بعناوينها، لا بعنوان الاحتمال والاحتياط.

وحينئذٍ فبضمّ ما تقدّم في المقدّمة السابقة إلى ما تضمّنته هذه المقدّمة يستكشف العقل بالضرورة حجّيّة الظنّ شرعاً، وبعد استكشاف ذلك ينحلّ العلم الإجماليّ وتخرج الشبهة عن كونها قبل الفحص ويصحّ الرجوع فيما عدا المظنونات إلى ما يقتضيه الأصل الجاري فيها ولو كان هو البراءة؛ لعدم المانع حينئذٍ من الرجوع إليها في المشكوكات والموهومات*.

أمّا العلم الإجماليّ فلانحلاله، وأمّا كون الشبهة قبل الفحص فلخروجها باستكشاف الحجّيّة عن كونها شبهة قبل الفحص، بل يخرج المورد عن كونه ممّا لا يمكن فيه الفحص عن الحجّة لإمكان الفحص حينئذٍ عن الحجّة الشرعيّة، أعني ما يُوجب حصول الظنّ من الطرق المتعارفة التي يسلكها الفقهاء، كما أنَّ النتيجة تكون كلّيّة لا محالة من حيث الموارد، ومن حيث المؤدّى، أعني كون الظنّ متعلّقاً بثبوت التكليف أو متعلّقاً بنفيه، ومن حيث وجود الأصل على خلاف الظنّ نافياً كان الأصل أو مثبتاً.

أمّا التعميم الأوّل، فهو واضح لا يحتاج إلى بيان.

وأمّا التعميم الثاني، فلأنَّ ما يكون من الظنون نافياً، فإنّما يدلّ على الاباحة أو الاستحباب أو الكراهة أو مجرّد نفي الحكم الإلزاميّ، وكلّ هذه الأمور أحكام شرعيّة، وقد عرفت في المقدّمة الثانية قيام الإجماع على إلغاء الاحتياط

---

* **قلتُ:** ينبغي أن تكون الموهومات خارجة عن موارد الرجوع إلى الأُصول، لقيام الظنّ على عدم التكليف في مواردها، والظنّ حجّة كما سيأتي بيانه.

الذي عرفت أنَّ محصّله أنَّ الشارع لا يرضى بالجري على طبق أحكامه، إلزاميّة أو غيرها إلّا بعناوينها، لا بعنوان الاحتمال والاحتياط، فيكون الإجماع المذكور موجباً لحجّيّة الظنّ في جميع هذه الموارد، ومنه ينقدح حجّيّته أيضاً على نحو العموم بالنسبة إلى جميع موارد الأُصول، نافية كانت أو مثبتة، كان الأصل موافقاً للظنّ أو كان مخالفاً له.

وأمّا من حيث المراتب، فالذي ينبغي أن يُقال: إنَّ المستكشف حجّيّته هو خصوص الظنّ الاطمئنانيّ *، وهو الحاصل من الخبر الصحيح باصطلاح القدماء -أعني ما يُوجب الوثوق والاطمئنان- فإن وفى بمعظم الأحكام كما هو الظاهر فهو، وإلّا كان اللازم الانتقال إلى حجّيّة مطلق الظنّ، ولا معنى للتنزيل إلى المراتب المتنازلة؛ لأنَّ تلك المراتب بعد عدم كفاية المرتبة الأولى -أعني المفيدة للاطمئنان- لا يمكن التمييز بينها، ويتعذّر على المكلّف تعيين تلك المراتب ليتنزّل من العالية إلى ما بعدها، فلا تكون حجّيّة الظنّ حينئذٍ واصلة بنفسها ولا بطريقها، فلا بُدَّ من الالتزام بأنَّ المجعول حجّة هو مطلق الظنّ أيّ ظنٍّ كان.

ومن ذلك تعرف الحال في التعميم من حيث الأسباب، فإنَّ اختلاف الأسباب هو الموجب لاختلاف مرتبة الظنّ، وقد عرفت أنَّ الظنّ الاطمئنانيّ إنّما هو الحاصل من مثل «خبر الواحد» الصحيح باصطلاح القدماء، ولا

---

* قلتُ: لا يخفى أنَّ الظاهر أنَّ مرادهم من الوثوق والاطمئنان في هذا المقام هو الشخصي، وحينئذٍ يشكل الأمر لعدم الضابط في ذلك؛ لاختلاف الأشخاص والمقامات، فربّما كانت الشهرة، أو الإجماع المنقول مفيدة للاطمئنان دون الأخبار المذكورة، ورُبّما كان الأمر بالعكس، ولو سلّم أنَّ المراد بالاطمئنان في هذا المقام هو النوعيّ، فيمكن المناقشة أيضاً في اختصاص ذلك بالأخبار المذكورة، فتأمّل.

يبعد كون الشهرة والإجماع المنقول ممّا يوجب الظنّ الاطمئنانيّ إذا كان الناقل للإجماع مثل «الشهيدين» و«العلّامة» ونحوهم من أساطين الفقهاء، لا مثل «إجماعات الغنية» ونحوها.

وقد ظهر لك من هذا البيان[1] أنّ مقدّمات الانسداد بعد فرض تماميّتها بما شرحناه توجب حجّيّة الظنّ، على نحو حجّيّة الظنّ الخاصّ الذي يثبت اعتباره بدليل خاصّ، بحيث يكون مثبته ونافيه حجّة، ويقدّم على كلّ أصل في مورده نافياً كان الأصل أو مثبتاً، ويكون ما هو الحجّة هو خصوص الظنّ الاطمئنانيّ الحاصل من الأسباب المعهودة للفقهاء دون غيره من الظنون الخارجية، وفي النتيجة العمليّة لا يبقى فرق في مقام الاستنباط بين القائل بالحجّيّة من باب الانسداد والقائل بها من باب الظنّ الخاصّ.

الإشكال على كون نتيجة الانسداد هو حجّة كلّ ظنّ

ثمّ إنّ[2] في المقام إشكالاً وهو أنّه بعد تماميّة المقدّمة الأولى -أعني عدم جريان البراءة في كلّ مسألة مسألة على نحو العامّ الأُصوليّ- وتماميّة المقدّمة الثانية -أعني عدم جريان الاحتياط في كلّ مسألة مسألة على نحو العامّ الأُصوليّ أيضًا- ينبغي أن تكون النتيجة هي حجّيّة كلّ ظنّ من دون فرق بين الظنّ الاطمئنانيّ وغيره، فكيف تكون النتيجة هي حجّيّة خصوص الظنّ الاطمئنانيّ بعد فرض كون المقدّمات مقتضية لحجّيّة كلّ ظنّ؟

ويمكن الجواب عنه: إنّ المقدّمات وإن كانت جارية في كلّ مسألةٍ على نحو العامّ الأُصوليّ، إلّا أنّ النتيجة إنّما تكون كلّيّة بالنسبة إلى كلّ واحدة من تلك المسائل، بمعنى أنّه لا يفرّق في الظنّ بين موارده من الأبواب والمسائل،

---

١. هذا هو التعميم الثالث.

٢. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٤ ربيع الثاني، ١٣٤٩هـ).

وأمّا عمومها بالنسبة إلى كلّ ظنّ أو خصوصها في الظنّ الاطمئنانيّ، فهو موكول إلى كفاية الظنّ الاطمئنانيّ بمعظم الفقه وعدم كفايته، فإن كان الظنّ الاطمئنانيّ وافياً بمعظم الفقه على وجه تكون موارده بمقدار المعلوم بالإجمال فينحلّ العلم ويرتفع محذور الرجوع فيما عداه إلى أصالة البراءة، كان المستكشف حجّيّته هو خصوص الظنّ الاطمئنانيّ، لكونه حينئذٍ هو الطريق الواصل المصحّح لعدم الرجوع إلى البراءة في المحتملات، ولعدم الأخذ بالاحتياط فيها.

وبالجملة: فمع كون الظنّ الاطمئنانيّ لا يبقى لنا ما يُوجب استكشاف حجّيّة غيره؛ إذ لا يبقى لنا حينئذٍ ما لا يجوز الرجوع فيه إلى البراءة والاحتياط، كي نستكشف من ذلك وجود الحجّة الشرعيّة بالنسبة إليه.

هذا ولكن بعد فرض قيام الإجماع على المنع من البراءة في كلّ مسألة مسألة على نحو العامّ الأُصوليّ، وقيام الإجماع على عدم الرجوع إلى الاحتياط في آحاد المسائل -أيضًا- على نحو العامّ الأُصوليّ، وقد عرفت أنّ مرجع هذا الإجماع الأخير إلى الإجماع على أنّ الشارع يريد الجري على طبق أحكامه بعناوينها، لا بما أنّها محتملة، يكون تحقّق هذين الإجماعين كاشفاً كشفاً قطعيّاً عن وجود الحجّة الشرعيّة المحرزة للحكم الواقعيّ، وحيث كانت الظنون بأسرها محرزة للواقع من دون فرق بينها في هذه الجهة -أعني جهة الإحراز بين الظنون والاطمئنانيّة[1] وغيرها- ومن دون فرق أيضاً بين الظنّ الحاصل من السبب الفلانيّ، والظنّ الحاصل من السبب الآخر، كانت النتيجة هي حجّيّة كلّ ظنّ من دون فرق بين مراتب الظنون، ولا بين الأسباب، وعليه فتكون النتيجة كلّيّة من حيث المراتب ومن حيث الأسباب، ومن حيث

---

١. كذا في النسختين.

الموارد، ومن حيث وجود أو الأصل الموافق[1]، ومن حيث كون الظنّ نافياً أو مثبتاً، ومن حيث كون المؤدّى حكماً إلزاميّاً، أو كونه حكماً غير إلزاميّ.

إلّا أنّه (دام ظلّه) أفاد بعد ذلك ما حاصله أنّه بعد تماميّة مقدّمات الانسداد خصوصاً المقدّمة الأخيرة، أعني بطلان الاحتياط بالإجماع، الذي عرفت أنّ مرجعه إلى الإجماع على أنّ الشارع يريد امتثال أحكامه بعناوينها لا بعنوان كونها محتملة، يكون الظنّ الاطمئنانيّ واصلاً بنفسه، فيكون هو المتعيّن للحجّيّة، ومحرزيّة الواقع التي استكشفناها بالإجماع المذكور، وهو وافٍ بمعظم الأحكام، ولا مجال معه لاستكشاف حجّيّة كلّ ظنّ، كما أنّه لا مجال معه لدعوى إهمال النتيجة من هذه الجهة، بل المتعيّن حينئذٍ هو كون الحجّة المحرزة هي خصوص الظنّ الاطمئنانيّ، هذا.

ولكن لا يخفى أنّ كون النتيجة كلّيّة أو مهملة على الكشف يُؤخذ من المقدّمة الثالثة المتضمّنة للإجماع على بطلان الاحتياط، وذلك موقوف على النظر فيما قام عليه الإجماع، وهل هو قضيّة إيجابيّة عبارة أنّ الشارع يريد الجري على طبق أحكامه بعناوينها، أو أنّه قضيّة سلبيّة عبارة عن أنّ الشارع لا يريد الاحتياط في الجري على طبق أحكامه بأن يُؤتى بها بعنوان الاحتمال؟

فإن كان الأوّل كانت النتيجة كلّيّة لا محالة؛ إذ لا بُدّ حينئذٍ من الالتزام بوجود المحرز في كلّ مسألةٍ مسألة، وليس ذلك إلّا الظنّ، فتكون النتيجة حينئذٍ حجّيّة كلّ ظنّ.

وإن كان الثاني كانت النتيجة مهملة؛ إذ ليس لا[2] يستكشف من ذلك إلاّ

---

١. كذا في النسختين.

٢. كذا في النسختين.

وجود المحرز في الجملة*، وحيث كانت النتيجة مهملة، فلا بُدَّ من تعيينها أو إقامة ما يكون موجباً لتعميمها، وإلّا لم تكن الحجّة واصلة.

وذلك -أعني دليل التعيين أو التعميم- إمّا من قبيل ما يكون مكتنفاً بما يحكم العقل به بعد تماميّة مقدّمات من استكشاف وجود الحجّة، وإن لم يتمّ الدليل على ما ذكر من التعيين أو التعميم وجب المصير إلى إجراء مقدّمات الانسداد ثانياً وثالثاً حتّى ينتهي الأمر إلى حجّيّة ظنّ مخصوص، أو إلى حجّيّة كلّ ظنّ، فجريان المقدّمات ثانياً وثالثاً يكون في طول المعيّن الأوّل.

وقبل الشروع في الكلام على ذلك المعيّن ينبغي أن نتعرّض لما يتوقّف عليه تماميّة ذلك المعيّن، وهو كون الظنّ الفلانيّ وافياً، فنقول:

إنَّ هذا المطلب قد مرَّ له ذكر[1] في الكلام على العلم الإجماليّ بوجود مخصّصات ومقيّدات الموجب للتوقّف في العمل بالظواهر، وعنه ينشأ إيجاب الفحص، فيقال هناك: إنَّه إذا حصل الاطّلاع على مقدار وافٍ من المقيّدات والمخصّصات، لم يبقَ مانع من الرجوع إلى أصالة الظهور بعد ذلك، والمراد من المقدار الوافي هو ذلك المقدار الذي أوجب ذلك العلم الإجماليّ، وهو ما فيما بأيدينا من الكتب من المقيّدات والمخصّصات.

وقد يذكرون هذه الجملة -أعني المقدار الوافي عند الكلام على حجّيّة الظنّون الخاصّة- فيقال: إنَّها وافية بالمعلوم بالإجمال ومرادهم بذلك أنَّه بعد قيام تلك الظنون الخاصّة في مواردها لا يبقى في الرجوع في كلّ مسألة ممّا هو خارج عن تلك الموارد إلى ما يقتضيه الأصل فيها، محذور من المحاذير

---

* **قلتُ:** ذلك بناءً على كون العموم عموماً مجموعيّاً لا عموماً أُصوليّاً.

---

١. يُنظر صفحة (٣٦٠) من هذا الجزء.

المتصوّرة مع قطع النظر عن تلك الظنون الخاصّة، وهذا المعنى هو المراد من المقدار الوافي فيما نحن فيه، مثلاً لو قلنا: إنّ الظنّ الاطمئنانيّ وافٍ، فالمراد أنّه مع العمل به في موارده لا يبقى في الرجوع في كلّ مسألة ممّا عدا تلك الموارد إلى ما يقتضيه الأصل فيها أحد المحاذير المذكورة في مقدّمات الانسداد.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّه يمكن تعيين النتيجة بأمور:

الأوّل: الظنّ الاطمئنانيّ، وهذا ترجيح من حيث المرتبة.

والثاني: كون بعض الظنون قدراً متيقّناً، وهذا ترجيح من حيث السبب، والظاهر انطباقه على الترجيح من حيث المرتبة؛ لما عرفت[1] وستعرف[2] من كون الظنّ الاطمئنانيّ إنّما هو الحاصل من الأسباب الخاصّة التي تكون حجّيّتها قدراً متيقّناً بالمعنى الذي عرفت شرحه، وهو بحمد الله وافٍ بمعظم الفقه بالمعنى الذي عرفته.

ثمّ إنّ هذا الذي تقدّم كان كلّه مبنيّاً على كون المانع من جريان البراءة هو الإجماع والعلم الإجماليّ، وكون المانع من جريان الاحتياط هو الإجماع على عدمه.

أمّا لو كان المبنى في المنع من جريان البراءة هو لزوم الخروج من الدين، وكان المبنى في المنع من الاحتياط هو دليل نفي العسر والحرج، كما سلكه الشيخ[3] ﷺ في إسقاط الاحتياط، فقد عرفت أنّ مقتضاه تبعيض الاحتياط، ولا تصل النتيجة إلى حجّيّة شيء أصلاً؛ كي يتكلّم في كون النتيجة هي

---

١. يُنظر صفحة (٥٥١) وما بعدها من هذا الجزء.

٢. يُنظر صفحة (٥٥١) من هذا الجزء.

٣. يُنظر صفحة (٥٠٥) من هذا الجزء.

حجّيّة الظنّ على نحو العموم أو على نحو الإهمال، ولكن على سبيل التسليم والغضّ عن الإشكال المذكور نتكلّم في كون النتيجة كلّيّة أو مهملة أو خاصّة بخصوص ظنّ خاصّ.

فنقول: إنَّ النتيجة لا بُدَّ أن تكون هي الحجّيّة الواصلة بنفسها أو بطريقها فإنَّها لو لم تكن واصلة بنفسها ولا بطريقها كان الانسداد بحاله باقياً، ولا تكون المقدّمات نتيجة لشيء أصلاً، ومعنى كون الحجّيّة واصلة بنفسها أن لا يكون تعيينها محتاجاً إلى أزيد من تماميّة مقدّمات الانسداد، ومعنى كونها واصلة بطريقها توقّف إحرازها على أمر آخر غير مقدّمات الانسداد، وذلك الأمر الآخر، إمّا أن يكون من الأمور العقليّة التي تكون موجبة للتعيين، ويكون حال تلك الأمور بالنسبة إلى مقدّمات الانسداد كحال القرائن المكتنفة بالكلام المجمل في حدّ نفسه الموجبة لتعيّن المراد منه، وذلك مثل قبح الترجيح بلا مرجّح ونحوه من الأحكام العقليّة الموجبة لتعيّن النتيجة كلّيّة كانت أو جزئيّة، وإمّا أن يكون إحراز الحجّيّة وتعيين النتيجة في كونها كلّيّة أو جزئيّة متوقّفاً على إجراء مقدّمات الانسداد ثانياً وثالثاً، وهكذا إلى أن يصل الأمر إلى حجّيّة كلّ ظنّ أو ظنّ خاصّ.

ثمّ نقول: إنَّ النتيجة لمقدّمات الانسداد بناءً على ما ذكر من كون المسقط للعلم الإجماليّ هو دليل نفي العسر والحرج وإن كانت كلّيّة من حيث الموارد، إلّا أنَّها من حيث الأسباب والمراتب مهملة، فلا بُدَّ في رفع إهمالها بالركون إلى ما يُوجب تعميمها أو تعيينها في خصوص ظنّ مخصوص، وبرهان قبح الترجيح بلا مرجّح نحكم بكونها كلّيّة وعامّة.

ولا يخفى أنَّ التعميم أو التعيين بالطريق الثاني إنَّما هو في طول الطريق

الأوّل؛ إذ مع اكتناف مقدّمات الانسداد بما يرفع إهمال النتيجة ويُوجب تعميمها أو تعيينها لا تبقى حاجة إلى إجراء مقدّمات الانسداد ثانياً، وإنّما يحتاج إلى ذلك لو لم يكن في البين ما يرفع الإهمال ويُوجب التعميم أو التعيين[1]، وحيث إنّ ذلك يتوقّف على ذكر ما يحتمل كونه مرجّحاً، وعلى إبطال مرجّحيّته.

١. هذا المقطع من قوله: «لا يخفى أنّ» وجدته في هامش الأصل لم اهتدِ إلى محلّه وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

[في مرجّحات بعض الظنون]

المرجّح الأوّل
الترجيح بأقوائيّة الظنّ

فنقول: قد ذكروا لترجيح بعض الظنون على بعض أمور:

فمن[1] جملة المرجّحات: الترجيح بأقوائيّة الظنّ، وكون الظنّ الاطمئنانيّ مقدّماً على غيره.

وأورد عليه الشيخ ﷺ بما حاصله هو: عدم وفاء الظنّ الاطمئنانيّ بمعظم الفقه[2].

وفيه: ما عرفت من أنّه ليس الظنّ الاطمئنانيّ إلّا عبارة عن الظنون التي يدّعي القائلون بالانفتاح حجّيّتها بالأدلّة الخاصّة، مثل «خبر الواحد الموثوق بصدوره»، و«الإجماع المنقول غير الموهون ناقله»، و«الشهرة القدمائيّة»، ولا ريب في وفائها بمعظم الفقه، ولأجل ذلك تمّت للقائلين بحجّيّتها بالأدلّة الخاصّة دعوى كونها موجبة لانحلال العلم الإجماليّ؛ إذ لو لم تكن وافية بمعظم الأحكام لم يمكن القول بكونها موجبة لانحلال العلم الإجماليّ، فإنّ كونها موجبة لانحلاله متوقّف على كون مؤدّياتها بمقدار المعلوم بالإجمال، ومع

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٥، ربيع الثاني، ١٣٤٩هـ).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ١/٤٦٧.

المرجّح الثاني: كون بعض الظنون قدراً متيقّناً

فرض كونها كذلك لا يبقى ريب في وفائها بمعظم الفقه.

ومن جملة المرجّحات كون بعض الظنون قدراً متيقّناً.

والمراد بالقدر المتيقّن في هذا المقام هو أنّه لو كان في البين حجّة لم يمكن أن يكون الحجّة هو غير هذا الظنّ دون هذا الظنّ، بل إمّا أن يكون الجميع حجّة، أو هذا الظنّ بالخصوص، فليس المراد كونه قدراً متيقّناً بواسطة دليل الانسداد كي يُقال إنّه لا يمكن أن يكون موجباً لتعيين نتيجته بخصوص هذا الظنّ، بل المراد أنّ هذا الظنّ في حدّ نفسه لو كان في البين حجّة لكان هو الحجّة بالخصوص، أو كان الحجّة هو مع غيره، فإذا أثبتنا بدليل الانسداد وجود حجّة فعليّة تمّ المطلوب من كون القدر المتيقّن هو هذا الظنّ.

وقد أورد الشيخ ﷺ على هذا المرجّح بقلّة القدر المتيقّن على وجه لا يفي بمعظم الفقه[1]، بدعوى أنّه لا بُدَّ في كون الظنّ الحاصل من خبر الواحد قدراً متيقّناً من كون كلّ واحدٍ من رواته مزكّى بعدلين، وعدم دخول الظنّون الضعيفة الرجاليّة في سنده، إلى آخر ما ذكره من الشروط.

وكأنّه ﷺ تخيّل أنّ المراد من القدر المتيقّن ما يكون حجّيّته مقطوعاً بها، وإلّا فإنّ كون الظنّ قدراً متيقّناً بالمعنى الذي ذكرناه -من أنّه لو كان في البين حجّة لكان هذا الظنّ حجّة وحده أو هو مع غيره، ولا يحتمل كون غيره حجّة مع عدم كونه حجّة- لا يتوقّف على تحقّق هذه الشروط، ومن الواضح انطباق القدر المتيقّن بهذا المعنى على مطلق الخبر الموثوق به، وهو كافٍ بمعظم الفقه*.

* **قلتُ:** يمكن أن يُقال: إنّ القدر المتيقّن أوّلاً و إن كان هو ما ذكره الشيخ[2] ﷺ من الجامع للشروط التي ذكرها، إلّا أنّه مع عدم كونه وافياً بمعظم

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٧٢/١.

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٧٢/١.

المرجّح الثالث
كون بعض الظنون مظنون الحجّيّة

المرجّح[1] **الثالث**: هو كون بعض الظنون مظنون الحجّيّة بأحد دعويين: **الأولى**: كونه أقرب إلى الحجّيّة من غيره، **والأُخرى**: كونه أقرب إلى إحراز مصلحة الواقع أو بدله، والمراد بمصلحة بدل الواقع المصلحة الطريقيّة التي عرفت شرحها[2] عند الكلام على كيفيّة جعل الطرق، وحيث قد عرفت هناك اختصاص هذه المصلحة بصورة انفتاح باب العلم، وأنّه عند انسداد باب العلم لا يلزم أن يكون في سلوك الطريق مصلحة -كما عرفت توضيحه هناك- يتّضح لك سقوط هذه الدعوى بالمرّة.

الفقه لا بُدَّ من التنزل إلى القدر المتيقّن بعده ممّا يبقى بعد القدر المتيقّن الأوّل، فإنّ ما يبقى لا بُدَّ أن يكون فيه أيضاً قدر متيقّن بالمعنى المتقدّم، وهكذا إلى أن يحصل لنا ما يكون وافياً بمعظم الفقه.

وبالجملة: إنّ القدر المتيقّن بالمعنى المذكور إضافيّ، وكلّ مرتبة هي قدر متيقّن بالنسبة إلى ما بعدها، فاللازم حينئذٍ الأخذ بالقدر المتيقّن، فالقدر المتيقّن إلى أن يحصل من المجموع ما هو وافٍ بمعظم الفقه.

اللّهُمَّ إلّا أن يكون نظر الشيخ ﷺ إلى أنّه بعد المرتبة الأولى المفروض كونها غير وافية يكون الباقي من الظنون متساوية الأقدام، وليس فيها ما يكون قدراً متيقّناً، بمعنى أنّه لو كان في البين حجّة لأمكن أن يكون هو بعض تلك الظنون أو كلّها، بلا أن يكون في البين ما يُوجب تعيّن ذلك البعض، ففي هذه الصورة لا بُدَّ من الالتزام بحجّيّة الجميع، إلّا أنّ الإنصاف أنّ الدعوى -وهي تساوي الظنون من جميع الجهات، وأنّه ليس فيها ما هو القدر المتيقّن بالمعنى المذكور- عهدتها على مدّعيها، فتأمّل.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «الأربعاء: ١٦ ربيع الثاني، والسبت: ١٩ ربيع الثاني، كان إعادة لما تقدّم مع بعض زوائد ألحقناها في محلّها، وكان الشروع الأحد: ٢٠ ربيع الثاني، والاثنين: ٢١ ربيع الثاني، ١٣٤٩هـ».

٢. يُنظر: صفحة (٢٩٤) من هذا الجزء.

وأمّا الدعوى، فلا يخفى ما فيها، فإنّ كون مظنون الحجّيّة أقرب إلى الحجّيّة ممنوع، لجوازكون الحجّة غيره ممّا لم يظنّ بحجّيّته، مضافاً إلى عدم الدليل على حجّيّة هذا الظنّ، ومع عدم الدليل على حجّيّته لا يمكن أن يكون مرجّحاً، وإلى أنّ مجرّد كون الظنّ مظنون الحجّيّة لا يوجب تعيين تلك النتيجة المهملة، فإنّ المعيّن لا بُدَّ أن يكون كاشفاً عن كون الحجّة المجعولة هي هذا الظنّ دون غيره، وقد تعقّب[1] الشيخ[2] ﷺ هذا الإيراد بالتأمّل، وكأنّه إشارة إلى أنّه لو سلّم كون مظنون الحجّيّة مرجّحاً كان ذلك كافياً في التعيين من دون توقّف على الدلالة على كون الحجّة هو هذا الظنّ.

ثمّ إنّه مع تسليم عدم كون شيء من هذه المرجّحات معيّناً للنتيجة، هل نحتاج إلى إجراء مقدّمات الانسداد في تعيين تلك القضيّة المهملة، أم لا نحتاج إلى ذلك، بل لا بُدَّ من كون النتيجة حينئذٍ كلّيّة؟ لأنّ العقل إن حكم بأنّه لا بُدَّ لنا من وجود الحجّة الواصلة بنفسها أو بطريقها، وكانت الظنون متساوية في احتمال الحجّيّة، ولم يكن في البين ما يُوجب تعيين ما هو الحجّة منها، فبالضرورة تكون النتيجة كلّيّة.

ثمّ إنّ الشيخ[3] ﷺ قد أفاد ما حاصله أنّه يمكن الاستناد إلى الظنّ بالحجّيّة في صور:

الأولى: ما لو كان الظنّ القائم على حجّيّة ظنّ ظنّاً واحداً، وكان ما قام عليه الظنّ المذكور كافياً، كما لو قامت الشهرة على حجّيّة الخبر الصحيح القدمائيّ.

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (عقّب).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٧٢/١.

٣. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٧٧/١.

الصورة الثانية: أن تكون الظنون القائمة على الحجّيّة متعدّدة، ولكن يكون كلّ واحدٍ ممّا قامت عليه تلك الظنون ممّا يحتاج إليه، بحيث كان الوافي هو مجموع تلك الظنون التي فرض أنّ كلّ واحدٍ منها مظنون الحجّيّة بظنّ غير الظنّ المتعلّق بحجّيّة الآخر، كما لو قامت الشهرة -مثلًا- على حجّيّة الخبر الصحيح الأعلائي، وقامت الأولويّة على حجّيّة الإجماع المنقول، وكان الكافي المجموع من الإجماع المنقول والخبر الصحيح الأعلائي.

الصورة الثالثة: أن يكون كلّ واحدٍ من تلك الظنون وافياً، ولكن كانت الظنون القائمة على حجّتها متساوية في احتمال الحجّيّة بأن كانت كلّها مظنونة الاعتبار أو مشكوكة الاعتبار.

وهذه الصور الثلاث بضمّ ما يستفاد من مجموع كلامه من إمكان التعيين بكون الظنّ القائم على حجّيّة غيره متيقّن الاعتبار تكون الصور أربعاً.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ الظاهر أنّ التعيين بما أفاده من الصور المذكورة مبنيّاً على جريان مقدّمات الانسداد ثانياً في تعيين النتيجة المهملة الذي أنكره أوّلاً.

ولا بُدَّ لبيان ما أراده من هذه الصور، وأنّه هل تكون هذه الصور استثناءً ممّا افاده أوّلاً من تقديم مقدّمة، وهي أنّك قد عرفت[1] في ردّ القول باختصاص الحجّيّة بالظنّ بالطريق أنّ العقل لا يفرّق في هذا المقام بين كون الظنّ ظنّاً بالطريق، أو ظنّاً بالواقع.

ونزيد ذلك إيضاحاً بأنّ المراد من الأحكام التي انسدّ فيها باب العلم ليس هو خصوص الأحكام الإلزاميّة مثل الوجوب والحرمة، بل يعمّ جميع الأحكام الشرعيّة، تكليفيّة كانت أو وضعيّة، ومن ذلك الحجّيّة، فإنّها بنفسها

---

١. يُنظر: صفحة (٢٩٤) من هذا الجزء.

من الأحكام الشرعيّة، فيكون الظنّ بها ظنّاً بحكم شرعيّ، فإذا فرضنا استنتاج حجّيّة الظنّ من مقدّمات الانسداد لم يفرّق فيه بين كون الظنّ متعلّقاً بالحكم التكليفيّ أو كونه متعلّقاً بالحكم الوضعيّ، مثل «الجزئيّة» و«الشرطيّة» و«المانعيّة» و«الحجّيّة»، فيكون الظنّ بها ظنّاً بحكم شرعيّ، فلا فرق بين الظنّ بالوجوب والظنّ بالحجّيّة في أنّ مقتضى حجّيّة دليل الانسداد هو حجّيّته، سواء كان متعلّقه هو الحكم الوضعيّ أو كان متعلّقه هو الحكم التكليفيّ.

وحاصل[1] **الأمر:** إنّ نتيجة مقدّمات دليل الانسداد لا بُدَّ أن تكون واصلة إلى المكلّف، إمّا بنفسها أو بطريقها، ولو لم تكن كذلك لم يكن تماميّتها منتجاً لشيء، بل كان حال المكلّف بعد جريان تلك المقدّمات كحاله قبلها.

المعصِّم الأوّل

وإن شئت قلت: إنّ نتيجة تلك المقدّمات لا يُعقل أن تكون مهملة، بل إنّ العقل عند عدم كون النتيجة معيّنة في نفسها يحكم حكماً قطعيّاً بحجّيّة كلّ ظنّ، ولكنّ حكمه بذلك متوقّف على عدم المرجّح، وهو منحصر في الوجوه الثلاثة السابقة الذكر[2]، ولو لم تتمّ تلك المرجّحات، فلا محيص من حكم العقل بعموم النتيجة، ولا تصل النوبة إلى إجراء مقدّمات الانسداد ثانياً.

وأمّا الأمور الثلاثة التي ذكرها الشيخ ﷺ فليست هي المرجّحات بعد جريان مقدّمات الانسداد ثانياً، بل المراد كونها مرجّحة لما ثبت في الانسداد الأوّل، فيكون حاصل كلامه هو الاستثناء ممّا منعه من الترجيح بمظنون الحجّيّة، وأنّه يمكن الترجيح بها في هذه الصور الثلاثة.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٢ ربيع الثاني، ١٣٤٩هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٥٥٩) من هذا الجزء.

ولكن لا يخفى أنّما يمكن في الصورة الأولى، وهي كون الظنّ القائم على حجّيّة ظنّ واحد، وكذا الصورة الأُخرى التي هي عبارة عن كون الظنّ القائم على حجّيّة ظنّ متعدّداً مع الحاجة إلى كلّ واحدٍ من الظنون التي قام على حجّيّتها، وذلك لإمكان كون الظنّ الذي قام عليه الظنّ المذكورفي الصورتين متيقّن الاعتبار، فيكون من قبيل الواصل بطريقه، ولو من جهة اتّحاده وكونه وافياً وقيام الظنّ على حجّيّته، وهكذا الحال في الصورة الأخر[1]، فإنّ الظنّون فيها، وإن كانت متعدّدة إلّا أنّها لمّا كانت كلّها محتاجاً إليها وكانت مظنونة الحجّيّة يمكن القول بأنّ ذلك ممّا يُوجب تعيّن كونها حجّة، فتكون من قبيل الواصل بطريقه.

وأمّا الصورة الثالثة وهي كون الظنّ قائماً على ظنّ متعدّد، وكان كلّ واحد وافياً، وكانت الظنون القائمة على حجّيّتها متّحدة في المرتبة ومتساوية في احتمال الحجّيّة، فلا يمكن القول بأنّ ذلك ممّا يُوجب تعيّن تلك الظنون وكونها من قبيل الواصل بطريقه إلّا ببرهان الترجيح بلا مرجّح، ومع فرض انتهاء الأمرإلى ذلك -أعني قبح الترجيح بلا مرجّح- نقول: إنّا نلتزم من أوّل الأمربكون النتيجة كلّيّة ببطلان الترجيح بلا مرجّح، ولا داعي إلى تطويل هذه المسافة.

المعمِّم الثاني

المعمِّم الثاني ما عن شريف العلماء[2]، وهو مبنيّ ابتداءً على الأخذ بمظنون الحجّيّة، ولكن حيث إنّا نعلم إجمالاً بوجود مخصّصات لها في مشكوكها وموهومها وجب الأخذ بالجميع.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (الأخرى).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٦٧/١.

وفيه ما لا يخفى، فإنّ هذه كلّها تصوّرات صرفة، وإلّا فمن أين هذا العلم الإجماليّ بأنّ في المشكوكات ما هو مخصّص أو مقيّداً لما في المظنونات، أمّا الموهومات فعلى الظاهر أنّه تصوّر محض، فلم نجزم بوجود ما هو موهوم الاعتبار فيما بأيدينا من الأمارات الشرعيّة التي يستعملها الفقهاء في مقام استنباط الأحكام، فلاحظ وتأمّل.

المعمِّم الثالث التنبيه الثالث في خروج القياس

المعمِّم الثالث هو الاحتياط بالعمل بكلّ ظنّ، وفيه ما لا يخفى[1].

التنبيه[2] **الثالث**: في خروج القياس ولا يخفى أنّ الإشكال في خروجه إنّما نشأ من تخيّل أنّ حجّيّة الظنّ عند تماميّة مقدّمات الانسداد على حذو حجّيّة القطع عند الانفتاح، وهو تخيّل فاسد كما عرفت توضيحه في المباحث السابقة.

وكيف كان، فالذي ينبغي تحرير الكلام فيه في مقامين:

الأوّل: في شمول دليل المنع للانسداد وعدم اختصاصه بخصوص انفتاح باب العلم، ولا ينبغي الإشكال في التعميم المذكور.

المقام الثاني: في كون المنع عنه، هل هو على الموضوعيّة أو على الطريقيّة.

والمراد بالموضوعيّة هو كون العمل بالقياس ذا مفسدة موجبة للمنع عنه مع قطع النظر عن كونه كثير الخطأ، وتلك المفسدة هي كون العمل به في مقابل قول الإمام عليه السلام ومتابعة أعدائه.

---

١. بياض بمقدار نصف ورقة.

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «الأربعاء: ٢٣ كان تعطيلاً من جهة فاتحة لأحد علماء شيراز، وكان الشروع السبت: ٢٦ ربيع الثاني، ١٣٤٩هـ».

والمراد بكونه على نحو الطريقيّة هو ما أشرنا إليه من كونه كثير الخطأ، ولا يبعد كونه جامعاً للجهتين.

وكيف كان، فإنَّ الإشكال في المنع عنه في حال الانفتاح عكس الإشكال في الأمر بالعمل بسائر الطرق والأمارات، فيُقال: إنَّ المنع عنه مفوّت لمصلحة الواقع في مورد إصابته.

والجواب عنه: إنَّه لا بُدَّ في العمل به من المفسدة السلوكيّة المعادلة لمصلحة الواقع التي تفوت بترك العمل به.

وأمّا المنع عنه في حال الانسداد، فالوجه فيه هو أنَّ القياس وإن كان من الطرق العقلائيّة التي جرى عليها العقلاء في أمورهم -أعني إلحاق النظير بنظيره- إلّا أنَّ ملاحظة الأحكام الشرعيّة وتتبّعها تُوجب القطع بأنّها مبنيّة على خلاف ما نتوهّمه من كون أحد الموردين نظير للمورد الآخر، فإنَّ ذلك يتوقّف على الاطّلاع على مناطات الأحكام وملاكاتها، ومن الواضح أنَّ ذلك ليس ممّا يدركه المكلّفون، فيكون النهي عنه راجعاً إلى هذه الجهة.

وعمدة[1] ما يجاب به عن شمول المنع لحال الانسداد هو ما أشارت إليه الأخبار[2] من الردع عن توهّم كون الأحكام كسائر الأشياء التي يمكن إجراء القياس فيها بإلحاق الشيء بنظائره، لعدم إدراك ما هو المناط في الحكم المقيس عليه، كي يلحق به ما يتوهّم بأنّه نظيره، وهذه الجهة إذا انضمّت للمكلّف ببركة النظر إلى ما ورد من تلك الأخبار يستكشف منها أنَّ القياس لا يكون من الأسباب العقلائيّة الموجبة للظنّ بالحكم، بل يكون الاعتماد

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٧ ربيع الثاني، ١٣٤٩هـ).

٢. يُنظر: الكافي: ٢٩٩/٧، كتاب النكاح، باب دية المرأة في النفس والجراحات، ح٦.

على القياس من قبيل الاعتماد على الأسباب غير العقلائيّة، نظير الأطياف والخيالات، ومن الواضح أنّ نتيجة دليل الانسداد، سواء قلنا بالكشف، أو قلنا بالحكومة، قلنا بكونها كلّيّة، أو قلنا بكونها مهملة لا تكون شاملة، إلّا لأسباب[1] العاديّة العقلائيّة التي جرى عليها الفقهاء في مقام الاستنباط، فلا يكون الأسباب غير العقلائيّة مشمولة له، وهذا من الواضحات التي لا تحتاج إلى إطالة الكلام.

وهناك جواب آخر وهو أنّ نتيجة دليل الانسداد من أوّل الأمر مقيّدة بالظنّ الذي لم يرد المنع عنه من جانب الشارع.

ومع هذين الجوابين لا تبقى حاجة إلى بقية الأجوبة التي تكلّفها الشيخ[2] ﷺ، مع أنّه لا ترجع إلى محصّل أصلاً.

وأمّا ما في الكفاية[3] ممّا يرجع إلى باقي الأجوبة التي ذكرها الشيخ ﷺ -أعني كون المنع عن الظنّ القياسيّ موجباً لحجّيّة ما في مورده من الأصل الشرعيّ أو العقليّ- ففيه ما لا يخفى، فإنّ الكلام في تحقّق النهي والمنع عنه، لا أنّه بعد تحقّق النهي ماذا يكون، فتأمّل.

في مسألة خروج الظنّ والمانع والممنوع

بقي الكلام فيما ألحقه الشيخ[4] بمسألة خروج القياس، وهو مسألة الظنّ المانع والممنوع، ومجمل الكلام فيها أن يُقال:

إنّه بعد الفراغ عن عموم الحجّيّة للظنّ بالمسألة الأُصوليّة والظنّ بالمسألة الفرعيّة يكون كلّ من الظنّين -أعني المانع والظنّ الممنوع- في حدّ

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (للأسباب).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ١/٤٧٥، وما بعدها.

٣. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢/١١٩.

٤. يُنظر: فرائد الأُصول: ١/٥٣٢.

نفسه حجّة فيقع التدافع بينهما، فهل يكون المقدّم هو الظنّ المانع، أو يكون المقدّم هو الظنّ الممنوع.

وأقصى ما يمكن أن يُقال في وجه تقدّم الأوّل هو أنّه حاكم على الظنّ الممنوع؛ لأنّه بمدلوله يكون مسقطاً لحجّيّة الآخر، بخلاف الظنّ الممنوع فإنّه بمدلوله الابتدائيّ لا تعرض له لحجّيّة الظنّ المانع، غاية الأمر أنّه يسقط حجّيّته بلازمه، بمعنى أنّ الظنّ الممنوع بعد فرض الأخذ بمدلوله الذي هو الحكم الواقعيّ، وبعد العمل بذلك الظنّ يكون لازم ذلك قهراً هو سقوط الظنّ المانع، فيكون الأوّل هو المقدّم؛ لأنّه يسقط الثاني قبل أنّ يصل الثاني إلى مرتبة إسقاطه للأوّل، فيكون حالهما حال كلّ حاكم ومحكوم في كون الدليل الحاكم رافعاً للدليل المحكوم قبل وصول المحكوم إلى درجة كونه موجباً لارتفاع الأوّل كما في القرينة وذيها، فإنّ ظهور القرينة يكون رافعاً لظهور ذيها بخلاف ظهور ذيها، فإنّه إنّما يكون موجباً لسقوط ظهور القرينة لا بنفسه، بل بواسطة أنّ الأخذ به يلازم رفع اليد عن ظهور القرينة، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ الشهرة -مثلًا- لو قامت على حرمة شرب التتن، وقام الخبر الضعيف -مثلًا- على عدم حجّيّة الشهرة كان الخبر الضعيف بمدلوله الابتدائيّ موجباً لسقوط حجّيّة الشهرة، فيكون حاكماً عليها، حيث إنّ الشهرة لا تدلّ ابتداءً على عدم حجّيّة الخبر الضعيف، وإنّما تكون موجبة لعدم حجّيّته، بواسطة أنّ الأخذ بها يكون موجباً لسقوط الخبر الضعيف، بمعنى عدم الأخذ به، فلا تصلح لكونها حاكمة عليه، بل يكون هو الحاكم عليها.

وبتقريب[1] **آخر:** إنّ الظنّ المانع والظنّ الممنوع وإن كانت حجّيّة كلّ

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٨ ربيع الثاني، ١٣٤٩هـ).

منهما منوطة بمقدّمات الانسداد، وكان مقتضى دليل الانسداد هو حجّيّة كلّ منهما في عرض اقتضائه حجّيّة الآخر، إلّا أنّه لمّا كانت نتيجة دليل الانسداد هي حجّيّة الظنّ الذي لم يقم دليل على عدم حجّيّته، وكان هذا القيد -أعني عدم قيام الدليل على الحجّيّة- شاملاً لما إذا كان حجّيّة ذلك الدليل حاصلة بمقدّمات الانسداد كان الظنّ المانع موجباً لخروج الظنّ الممنوع عن تحت نتيجة مقدّمات الانسداد، لكونه حينئذٍ ممّا قام الدليل على عدم حجّيّته، وذلك الدليل هو الظنّ المانع، وإن كانت حجّيّة ذلك الدليل حاصلة بنفس مقدّمات الانسداد؛ إذ لا فرق في الدليل القائم على عدم حجّيّة الظنّ بين أن يكون ثابت الحجّيّة مع قطع النظر عن مقدّمات دليل الانسداد -كما مرّ في القياس- وبين أن يكون ثبوت حجّيّته بنفس دليل الانسداد كما فيما نحن فيه؛ إذ لا فرق في الحاكم الموجب لارتفاع موضوع الدليل المحكوم بين أن تكون حجّيّته من دليل آخر غير دليل حجّيّة الدليل المحكوم، وبين أن يكون دليل حجّيّته عين ما دلّ على حجّيّة الدليل المحكوم، كما في حكومة أحد الاستصحابين على الآخر.

ومن ذلك كلّه يظهر لك الإشكال فيما أفاده الشيخ ﷺ في الردّ على القول بتقدّم الظنّ المانع بما حاصله أنّ حجّيّة الظنّ المانع في عرض حجّيّة الظنّ الممنوع في الدخول تحت نتيجة مقدّمات الانسداد، فإنّها حاكمة بحجّيّة كلّ من الظنّين من دون أن يكون اقتضاؤها لحجّيّة أحدهما سابقاً على اقتضائها لحجّيّة الآخر.

فإنّك بعد أن عرفت أنّ الظنّ المانع موجب لارتفاع ما هو الشرط في حجّيّة الظنّ الممنوع -أعني عدم قيام الدليل على حجّيّته- تعرف حكومة

الأوّل على الثاني وإن كانت نتيجة دليل الانسداد حاكمة بحجّيّة كلّ منهما في حدّ نفسه في عرض حكمها بحجّيّة الآخر، فإنّ ذلك بمجرّده لا يكون رافعاً لما ذكرناه من الحكومة، كما أنّ اندراج الاستصحابين تحت دليل واحد لا يكون منافياً لحكومة أحدهما على الآخر، لا بُدَّ في هذه الحكومة من عدم كون الظنّ المانع من سنخ الظنّ الممنوع، كما لو قامت الشهرة على عدم حجّيّة الشهرة؛ إذ لا يمكن في هذه الصورة الأخذ بالشهرة المانعة؛ لأنّها بنفسها توجب سقوط حجّيّة نفسها، فيكون حالها من هذه الجهة حال ما لو قال: (كلّ خبري كاذب) في شموله لنفسه، فتأمّل.

ثمّ لا يخفى أنّ وجود الظنّ المانع القائم على عدم حجّيّة الظنّ الممنوع لا يكون موجباً لخروج الظنّ الممنوع عن كونه مفيداً للظنّ بالواقع.

نعم، إنّما يُوجب الظنّ بعدم حجّيّته وبواسطة تماميّة مقدّمات الانسداد الموجبة للقطع بحجّيّة الظنّ المانع يكون الظنّ الممنوع ممّا قام ما هو مقطوع الحجّيّة على عدم حجّيّته، لا أنّه يُوجب القطع، بخلاف ما أدّى إليه الظنّ الممنوع كي يكون موجباً لخروجه عن إفادة الظنّ، وبذلك يظهر لك غرابة ما أفاده الشيخ[1] ﷺ في هذا المقام من كون الظنّ المانع بعد فرض حجّيّته بمقدّمات الانسداد يكون موجباً لعدم كون الممنوع مفيداً للظنّ بالواقع، فراجع وتأمّل*.

زيادة بيان للتنبيه الثاني في كون النتيجة كلّيّة أو مهملة

* **التنبيه الثاني**: ما تعرّضوا له من كون النتيجة كلّيّة أو مهملة، وقد أطالوا فيه الكلام، ولكن بمقتضى ما قدّمناه من تحقيق القول بالكشف، والقول بتبعيض الاحتياط لا يبقى أهميّة لهذا التنبيه.

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٥٩٧/١.

فإنّك قد عرفت[1] أنّ القول بالكشف مبني على بطلان الاحتياط في كلّ مسألة، وهذا هو لازم الكلّيّة -كما أفاده شيخنا الأستاذ ﷺ[2]- فالأمر عنده ينبغي أن يدور بين الكشف وتبعيض الاحتياط، وأنّ لازم الكشف هو كلّيّة النتيجة، فيكون إهمال النتيجة على مسلكه ﷺ مقطوع بعدمه، لا أنّ الأمر على الكشف يدور بين كلّيّة النتيجة وإهمالها.

نعم، تكلّم ﷺ على كلّيّة النتيجة من حيث المرتبة والسبب، ولا يخفى أنّه قابل للتأمّل أيضاً، فإنّه بعد الغضّ عمّا تقدّم من الإشكال على الكشف بما تقدّم من المناقشة في تلك الإجماعات، وبما تقدّم من المناقشة بأنّه على تقدير تسليم تلك الإجماعات، فلا يكون لازمه هو حجّيّة الظنّ، بل يمكن أن يكون ما هو المستكشف من تلك الإجماعات هو جعل الحجّيّة لخبر الثقة لا لمطلق الظنّ، بعد الغضّ عن ذلك كلّه نقول: إنّه لا وجه لما أفاده ﷺ من أنّه بعد كون المستكشف هو حجّيّة الظنّ الاطمئنانيّ يكون ذلك الظنّ الاطمئنانيّ منحصراً بالخبر الموثوق به؛ إذ ربّما كان الظنّ الحاصل من الشهرة أو الإجماع المنقول أقوى بمراتب من الخبر، فتأمّل.

هذا كلّه بناءً على الكشف، وأمّا بناءً على تبعيض الاحتياط، فلا حجّيّة في البين حتّى يتكلّم في أنّها كلّيّة أو مهملة، وما أفاده ﷺ من التكلّم في ذلك -ولو على فرض المحال- لا فائدة فيه إلّا التطويل بلا طائل وبذلك يسقط البحث عن المرجّحات والمعمّمات.

زيادة بيان للتنبيه الثالث في توجيه خروج القياس

أمّا **التنبيه الثالث**[3] المعقود لتوجيه خروج القياس فهو أيضاً من المباحث التي لا طائل تحتها، أمّا بناءً على الكشف فواضح، إذ بعد فرض دلالة الأدلّة

---

١. يُنظر: صفحة (٥٠٧) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ١/٢٠٤.

٣. تقدّم من المقرّر ﷺ الحديث عن التنبيه الثالث بصورة مفصّلة في صفحة (٥٦٦) من هذا الجزء، فلاحظ.

القطعيّة على عدم حجّيّة القياس وشمولها لحال الانسداد، تكون تلك الأدلّة مخصصة للقاعدة الكلّيّة التي اكتشفناها بدليل الانسداد -أعني حجّيّة كلّ ظنّ- مضافاً إلى ما عرفت منه ﷺ من عدم الكلّيّة بالنسبة إلى السبب الذي يكون القياس من جملته.

وأمّا بناءً على تبعيض الاحتياط، فكذلك إذ بعد فرض تلك الأدلّة القطعية الدالّة على عدم جواز الأخذ بالظنّ القياسيّ يكون مقتضى ذلك هو إسقاط الشارع الاحتياط في مورد الظنّ القياسيّ، مع أنّا يمكننا القول بأنّ العمل من باب الاحتياط على طبق الاحتمال الظنّيّ الناشئ من القياس لا يكون عملاً بالقياس.

وبالجملة: إنّه بعد أن كان اللازم الأولى هو الاحتياط في جميع المحتملات، وكان مقتضى العسر والحرج أو اختلال النظام هو إسقاط الاحتياط في بعض تلك المحتملات، فكما يجوز إسقاط الاحتياط في موارد الظنّ القياسيّ وإبقاء الاحتياط في غيره، فكذلك يجوز العكس.

ألا ترى أنّه لو تردّد التكليف المعلوم بالإجمال بين فعلين -مثلاً- واتّفق عدم قدرة المكلّف على الجمع بينهما، بحيث إنّه لزمه إسقاط الاحتياط في أحدهما، وكانت النتيجة هي التخيير بين الفعلين، فلو فرضنا أنّ وجوب أحدهما كان مظنوناً بالظنّ القياسيّ، فهل نقول: إنّه يلزمه أن يترك ذلك المظنون القياسيّ ويلتزم بالاحتياط في الطرف الآخر، أو نقول: إنّه مخيّر في ذلك لو لم نقل أنّ العقل يلزمه باختيار ما هو المظنون القياسيّ للاحتياط فيفعله ويترك الطرف الآخر لسدّ ضرورته ورفع قدرته؟ فتأمّل[1].

---

١. هذا المقطع من قوله: «التنبيه الثاني» وجدته في ورقة مستقلّة ألصقت بالأصل، وضعته هنا لظنّي أنّه المكان المناسب.

خاتمة دليل الانسداد

ولنختم الكلام على دليل الانسداد معرضين عمّا بقي ممّا تعرّض له الشيخ ﷺ من بعض التنبيهات[1]، وغير ذلك ممّا لا ثمرة فيه ولا فائدة مهمّة تُرتّب عليه، ومقتصرين على خاتمة باب حجّيّة الظنّ.

فنقول: إنّ ما يندرج في هذه الخاتمة أمور:

الأمر الأوّل في حجّيّة الظنّ الحاصل من قول الرجاليّ واللغويّ

الأوّل: أنّ ما تقدّم من حجّيّة الظنّ الخاصّ، مثل خبر الواحد -مثلًا- إنّما هو في الكبريات، وأمّا الموضوعات المندرجة تحتها، مثل الظنّ الحاصل من قول الرجاليّ بتعديل الراوي، ومثل الظنّ الحاصل من قول اللغويّ بوضع اللفظ للمعنى الفلانيّ، فهل يكون مثل هذا الظنّ حجّة، أولا؟

والتحقيق: هو التفصيل بالقول بحجّيّة الأوّل دون الثاني من جهة أنّ المدار في حجّيّة الخبر لمّا كان على حصول الوثوق بصدوره، وكان الظنّ المتعلّق بعدالة راويه الحاصل من قول الرجاليّ موجباً لحصول الوثوق بذلك الخبر، كان ذلك الظنّ موجباً لدخوله تحت موضوع الحجّيّة -أعني ما يوثق بصدوره- فيحكم حينئذٍ عليه بالحجّيّة، وهذا بخلاف الظنّ الحاصل من قول اللغويّ، فإنّه لا يُوجب اندراج اللفظ تحت ما هو موضوع الحجّيّة -أعني الظهور- لعدم ارتباط الظهور بالظنّ بأنّه موضوع للمعنى الفلانيّ، وإنّما أقصى ما فيه أن يُوجب الظنّ بإرادته، وأين هذا من ظهور اللفظ فيه، فتأمّل.

وبالجملة[2]: إنّ حاصل هذا الأمر هو أنّ الظنّ الذي لم يقم على اعتباره دليل، مثل قول الرجاليّ، ومثل قول اللغويّ، هل يمكن أن يكون موجباً لصيرورة ما هو في نفسه غير داخل في دليل الحجّيّة داخلاً فيها، أم لا؟

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ١/٥٣٧، وما بعدها.

٢. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٩ ربيع الثاني، ١٣٤٩هـ).

وقد ذكرنا أنَّ الحقّ هو التفصيل بين الظنّ الحاصل من قول الرجاليّ بتعديل الراوي، وبين الظنّ الحاصل من قول اللغويّ، بأنَّ اللفظ الفلانيّ كالصعيد -مثلًا- موضوعاً للتراب الخالص الأوّل، يكون مؤثّراً في حجّيّة الخبر الذي يرويه ذلك الشخص المعدّل بقول ذلك الرجاليّ، لدخوله تحت ما يكون موثوقاً به -أعني الصحيح القدمائيّ- بخلاف الثاني، فإنَّ ذلك الظنّ الحاصل من قول اللغويّ لا يُوجب ظهور اللفظ في ذلك المعنى كي يكون حجّة فيه.

الأمر الثاني في كو الشهرة جابرة لضع دلالة الظنّ

الأمر الثاني: إنَّ الظنّ الذي لم يقم دليل على اعتباره مثل «الشهرة»، هل يكون موجباً لجبران ضعف السند أو دلالته؟ فنقول: أمّا كون الشهرة موجبة لجبران الدلالة، فينبغي الجزم بعدمه؛ إذ لا ربط للشهرة -بأيّ معنى أخذناها- بمرحلة دلالة اللفظ، فلا وجه لكونها جابرة لها.

نعم، إنَّ الشهرة تكون جابرة لضعف السند في الجملة على تفصيل في ذلك، وهو أنَّ الشهرة على ثلاثة أنحاء:

الأوّل: شهرة الرواية، وهي عبارة عن كون الرواية التي يرويها الراوي الضعيف مشهورة مرويّة عنه عند أغلب الرواة، وجملة الأخبار مذكورة في كتبهم وفي جوامعهم.

الثاني: الشهرة الفتوائيّة الاستناديّة، وهي عبارة عن أن يكون المستند في فتوى المشهور هو تلك الرواية الضعيفة.

والثالث: الشهرة المطابقيّة، وهي عبارة عن كون فتوى المشهور مطابقة للرواية من دون أن تكون هي المستند لهم في تلك الفتوى.

والمراد: بشهرة الفتوى في كلا الشهرتين هو الشهرة القدمائيّة دون الشهرة عند المتأخّرين ولو الطبقة الوسطى، فإنّهم -قدّس الله تعالى أسرارهم- وإن كانوا

أدق نظراً، ولهم الفضل على كافّة من تأخّر عنهم، إلّا أنّه لا تكون شهرة الفتوى عنهم جابرة لضعف الرواية، وإن كانت هي المستند لهم لتأخّر عن عصر تدوين الأخبار، والتمييز بين الغثّ والسمين منها، وإنّما الكلام في الشهرة القدمائيّة.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

أمّا الشهرة الروائيّة، فينبغي الجزم بكونها جابرة لضعف السند، وملحقة للخبر الضعيف بالخبر الصحيح القدمائيّ الذي يكون موثوقاً بصدوره.

وكذلك الحال في الشهرة الفتوائيّة الاستناديّة التي صرّحوا بالاستناد إليها، بحيث جعلوها هي المدرك في فتواهم أو أدخلوها في ما عنونوه في الأبواب في كتبهم، فإنّ ذلك ممّا يدلّ على أنّها دليل عندهم على ذلك العنوان.

وأمّا الشهرة المطابقيّة، - أعني ما لم يحرزكون المستند في الفتوى هو تلك الرواية الضعيفة- فلا وجه لكونها جابرة لضعف تلك الرواية، هذا.

ولكن لا يخفى أنّ الكلام في كون الشهرة المطابقيّة جابرة أو غير جابرة إنّما هو بعد الفراغ عن أنّه ليس في البين أصل أو قاعدة صالحة لأن تكون هي المستند في تلك الفتوى، وحينئذٍ فينحصر المدرك في تلك الفتوى بتلك الرواية الضعيفة وبواسطة حسن الظنّ بأولئك المفتين، بل القطع بأنّهم لا يفتون بدون مدرك عثروا عليه، لا بُدَّ أن نقول: إنّ المدرك لِما أفتوا به هو تلك الرواية، وبذلك يتمّ كون تلك الشهرة جابرة لتلك الرواية الضعيفة.

ومن ذلك: ما أفتوا به في باب خيار العيب من التخيير بين الأرش والردّ[1] مع أنّه ليس في الروايات ما يكون له الدلالة على التخيير المذكور إلّا ما في الفقه الرضويّ[2].

---

١. يُنظر: كتاب المكاسب: ٢٧٦/٥.

٢. يُنظر: الفقه المنسوب للإمام الرضا ﷺ: ١١٦.

ومن ذلك أيضاً: ما أفتوا[١] به من الاكتفاء في المستحاضة عن الغسل قبل الفجر في النهار الذي يجب صومه بغسلها لصلاة الليل، إلى غير ذلك ممّا يعثر عليه المتتبّع من فتاوى المشهور التي يتخيّل أنّها لا مستند لها، وبعد ذلك عثر على ما يطابقها في الفقه الرضويّ[٢]، ولقد جمعنا في سالف الزمان من ذلك موارد كثيرة من هذا القبيل، إلّا أنَّ تلك الرسالة قد تلفت منّا وذلك ممّا يكشف عن اعتبار الفقه الرضويّ، وعن اعتماد القدماء عليه.

الأمر الثالث في كو الشهرة الفتوائيّة كاسرة لقوّة السند أو لا

الأمر الثالث[٣]: إنَّ الشهرة الفتوائيّة القدمائيّة، هل تكون كاسرة لقوّة السند ولظهور اللفظ، أم لا؟

أمّا كونها كاسرة لقوّة السند فممّا ينبغي الجزم به، ولكن بشرطين:

الأوّل: أن يكون الخبر الذي كانت الشهرة على خلافه ممّا وصل إليهم، بأن كان موجوداً في الكتب التي وصلت إليهم، أمّا ما لم يصل إليهم من الكتب كما لو كان في «الأشعثيّات»، أو في «دعائم الإسلام» التي كانت في مصر ولم تصل إليها أيديهم، فإنَّ شهرة الفتوى على خلاف مثل هذه الأخبار لا يكشف عن وجود خلل في سندها، بخلاف الأخبار الموجودة في الكتب الواصلة إليهم، فإنَّ شهرة الفتوى على خلافها فيما بينهم مع كونها بمنظر منهم وبمسمع ممّا يكشف عن أنّهم اطّلعوا على ما يُوجب الخلل في سندها أو جهة صدورها، كما كانوا يقولون في بعض تلك الأخبار أنّها صادرة من جراب النورة[٤].

---

١. يُنظر: الخلاف: ١/٢٤٩، وما بعدها، (مسألة: ٢٢١).

٢. يُنظر: الخلاف: ١/٢٤٩، وما بعدها، (مسألة: ٢٢١).

٣. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (غرّة جمادى الأولى، ١٣٤٩هـ).

٤. يُنظر: تهذيب الأحكام: ٩/٣٣٣، باب ٣١، ح ١٦.

الشرط الثاني: أن لا يكون منشأ الإعراض منهم ممّا وقع الخلاف فيه بيننا وبينهم كما قد اتّفق من إعراضهم عن جملة أخبار، لزعمهم كون راويها غير موثّق، وبعد ذلك اطّلع المتأخّرون على وثاقته، فإنّ مثل هذا الإعراض لا يكون موجباً لسقوط الخبر، وإنّما يوجب سقوطه فيما لو كان الإعراض عنه لجهة لم نطّلع عليها، فإنّ حسن الظنّ بأولئك وقربهم من زمان تدوين الروايات ممّا يُوجب الاطمئنان بأنّهم قد عثروا على ما يُوجب سقوط ذلك الخبر من جهة السند، أو من جهة الصدور، وذلك ممّا يُوجب سقوط الخبر عمّا هو المناط في الحجّيّة، أعني الوثوق بصدوره.

في كون الشهرة كاسرة لظهور اللفظ

وأمّا كون الشهرة المذكورة كاسرة للظهور، فقد كان بناؤنا على عدمه في الدورات السابقة، إلّا أنّ الإنصاف أنّه محلّ تأمّل وإشكال، فإنّ الظنّ الحاصل من الشهرة المذكورة على خلاف مقتضى الظهور لو كان كسائر الظنون، مثل الأولويّة الظنّيّة ونحوها ممّا لا يكون له أثر سوى كونه موجباً لعدم الظنّ الشخصيّ بالمراد، أو كونه موجباً للظنّ بعدمه؛ لكان المنع عن كونه كاسراً للظهور في محلّه، بناءً على ما قرّر في محلّه من أنّ حجّيّة الظهور ليست مشروطة بعدم الظنّ بالخلاف، ولا بالظنّ بالوفاق، إلّا أنّه من الواضح أنّ الشهرة القدمائيّة ليست من هذا القبيل -أعني من قبيل ما يكون موجباً لمجرّد عدم الظنّ بالوفاق أو للظنّ بالخلاف- بل هي من قبيل ما يُوجب الوثوق والاطمئنان بوجود قرينة متّصلة أو منفصلة على الخلاف، ومن الواضح أنّ ذلك ممّا يُوجب كسرة سورة الظهور لكشف تلك الشهرة كشفاً عقلائيّاً عن وجود القرينة الموجب لسقوط الظهور.

لا يُقال: إذا سلّمتم كون الشهرة المذكورة كاسرة للظهور، فلِمَ منعتم من كونها جابرة له؟

لأنّا نقول: فرق بين كون الشهرة كاسرة للظهور بالتقريب الذي ذكرناه، وبين كونها جابرة له لعدم جريان ذلك التقريب في هذه الصورة؛ لأنَّ أقصى ما في البين هو أن يُقال: إنَّ فتواهم المشهورة التي كان مستندهم فيها هو هذه الرواية المفروض عدم كونها في أنظارنا ظاهرة فيما أفتوا به، ممّا يكشف عن أنّهم اطّلعوا على قرينة متّصلة أو منفصلة موجبة لظهور اللفظ في ذلك.

ومن الواضح أنَّ هذا لا يُوجب لنا أزيد من الوثوق بوجود قرينة توجب كون اللفظ ظاهراً في ذلك المعنى، وهذا بمجرّده لا يُوجب ظهور اللفظ في ذلك على وجه يكون دالّاً عليه في أنظارنا، بخلاف مسألة كسر الظهور، فإنَّ شهرة الفتوى بخلافه تُوجب سقوط ظهوره في أنظارنا، وعدم دلالته عليه، ويكون حاله حال القرينة على إرادة خلاف ظاهره الموجودة فيما بأيدينا، فتأمّل.

[انتهى المجلّد الرابع ويليه المجلّد الخامس إن شاء الله تعالى]

الفهرس

المقصد الثاني:
في المسائل العقليّة

الكلام في الأدلّة الشرعيّة والعقليّة الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة ٩

في وجه حصر الأُصول في الأربعة ١١

الباب الأوّل: القطع

المبحث الأوّل: في حجّيّته ١٧

في وجه حجّيّة القطع وعدم كونه وسطًا ١٨

تحرير محلّ البحث ٣٠

المقام الأوّل في القطع الطريقيّ ٣٠

المقام الثاني في القطع الموضوعيّ ٣٠

معنى الدليل في اصطلاح الأُصوليّين والمنطقيّين ٣١
المقام الثالث في الأمارات ونحوها من الحجج الشرعيّة ٣١

المبحث الثاني: في أقسام القطع ٣٥

النحو الأوّل في القطع الموضوعيّ المأخوذ على نحو الصفتيّة ٣٥
النحو الثاني من القطع الموضوعيّ ٣٦
إمكان كون القطع الموضوعيّ وسطاً في الشكل الأوّل ٣٧
إمكان قيام الأمارات الشرعيّة مقام القطع الطريقيّ ٣٨
إمكان وقوع القطع الموضوعيّ وسطاً في الشكل الأوّل ٣٠
في القطع المأخوذ موضوعاً من جهة موضوعه وحكمه ٣٢
في مفاد نتيجة الإطلاق التقييد ٣٦
في توجيه اختصاص الأحكام بالعلم الحاصل من الكتاب والسنّة ٣٨
استطراد في أخذ القطع موضوعاً للحكم ٤٦
في قيام الأمارات والأُصول مقام القطع ٥٠
المبحث الأوّل في كون حجيّة القطع منجعلة ٥٠
المبحث الثاني في تقسيم القطع إلى الطريقيّ والموضوعيّ ٥١
المبحث الثالث: في قيام الطرق وبعض الأُصول مقام العلم بأحد أقسامه المتقدّمة ٥٤
مقدّمة في بيان المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض ٥٤
الأقوال حول قيام الأمارات والأُصول مقام القطع ٥٦
المقدّمة الأولى في ماهيّة العلم ومراتبه ٥٧

المقدّمة الثانية في الحكومة الواقعيّة والظاهريّة ٥٨
المقدّمة الثالثة في كيفيّة الجعل في الأمارات ٥٩
العود لبيان أصل المسألة ٦١
في الوجوه المحتملة في حجّيّة الأمارة ٦٣
مناقشة الوجوه المحتملة في حجّيّة الأمارة ٦٤
مناقشة تنزيل المؤدّى منزلة الواقع المعلوم ٧٠
حاصل الفرق بين الحكومة الظاهريّة والواقعيّة ٧١
إشكال قيام الأمارة مقام العلم المأخوذ جزءً ا للموضوع ٧٥
دفع إشكال لزوم الدور في جعل الأمارة ٧٨
في بيان أنّ أدلّة الأمارات حاكمة أو واردة على الاستصحاب ٨٠
وجه عدم إمكان قيام الأمارات مقام القطع الصفتيّ بدليل حجّيّتها ٨٩
في تقريب إمكان قيام الأمارة مقام القطع المأخوذ على نحو الصفتيّة ٩٠
الأمر الأوّل في انحلال القضيّة الحقيقيّة إلى شرطيّة ٩٨
الأمر الثاني في ترتّب الحكم على موضوعه ٩٨
في حال الملكيّة المحرزة بالأمارة كاليد ١٠٠
الأمر الثالث في بيان الحكومة الواقعيّة وتواليها الفاسدة ١٠٣
في قيام الظنّ المعتبر مقام بعض أقسام القطع ١٠٤
في إمكان أخذ العلم قيداً أو مانعاً لمتعلّقه ١١٠
في صور الظنّ المعتبر وغير المعتبر ١١٤
مناقشة دعوى عدم أخذ العلم بالحكم موضوعاً لحكم آخر ١١٦

في الظنّ وأقسامه ١٣١
في الظنّ المعتبر وأقسامه ١٣٣
تقسيم الظنّ إلى ما يكون حجّة شرعيّة، وما لا يكون ١٣٥
في إشكال الميرزا في الدورة السابقة ودفعه ١٣٥
المبحث الثالث: في التجرّي ١٣٧
الجهة الأولى: في لزوم تعلّق الخطاب بالأمر الاختياريّ ١٣٧
في إمكان تحرير مسألة التجرّي على جهات ١٣٩
في بيان وجه قبح التجرّي ١٤٠
في مقدّمات إثبات شمول الخطاب للحكم المقطوع ١٤٣
وجه عدم كون القبح الفاعليّ ملاكاً للحكم الشرعيّ ١٤٦
في دعوى استحقاق المتجرّي العقاب ومناقشتها ١٥٠
في الجامع بين أقسام التجرّي ١٥٦
في الأدلّة على حرمة التجرّي ١٥٨
في وجه عدم صحّة التمسّك بظنّ ضيق الوقت وظنّ الضرر ١٥٩
وجه عدم صحّة التمسّك ببيع العنب لإثبات حرمة التجرّي ١٦٣
وجه عدم صحّة التمسّك بنيّة المعصية لإثبات حرمة التجرّي ١٦٣
الأمر الأوّل في جريان التجرّي في الأمارة والأصل ١٦٤
في تنبيهات القطع ١٦٤
الأمر الثاني رأي صاحب الفصول في تفصيل المسألة ١٦٧

المبحث الرابع: في لزوم الجري على طبق القطع ١٧٧
المرتبة الأولى في تبعيّة الأحكام للملاكات ١٧٧
المرتبــة الثانية في إدراك العقل الحســن والقبح وعدمه ١٨٣
في قصور العقل عــن إدراك ملاكات الأحكام ١٨٦
كلام صاحب الفصول بمنع الصغرى أو الكبرى ١٨٧
صاحب الفصول و إنكار الملازمة ١٩٥
المرتبة الثالثة في منع الأخباريّ للملازمة المذكورة ١٩٧
المبحث الخامس: في قطع القطّاع ١٩٩
المبحث السادس: في العلم الإجماليّ ٢٠١
المقام الأوّل: في إسقاط التكليف بالعلم الإجماليّ ٢٠٢
في صور الامتثال الإجماليّ مع التكرار وعدمه ٢٠٢
العود إلى أصل المسألة ٢٢١
تحقّق الطاعة في مورد الامتثال الاحتماليّ ٢٢٢
المقام الأوّل: في تقديم الظنّ التفصيليّ إن كان خاصّاً على الاحتياط ٢٢٦
المقام الثاني في إشكال تقدّم الظنّ المطلق على الاحتياط ٢٢٩
المقام الثاني في إثبات التكليف بالعلم الإجماليّ ٢٣٢
الوجه الكلاميّ لحرمة المخالفة القطعية الإجماليّة وعدمها ٢٣٢
الحكم الأوّل قبح العقاب من دون بيان ٢٣٣
الحكم الثاني لزوم الإطاعة والمنع من المعصية ٢٣٤

الوجه الأُصوليّ لحرمة المخالفة القطعيّة الإجماليّة وعدمها ٣٣٦
تفصيل الصور المتصوّرة في المسألة ٣٣٩
في عدم جريان الأُصول عند مخالفة العلم الإجماليّ ٣٣٩
الصورة الأولى في كون الأصل إحرازيّاً ٣٤٠
الصورة الثانية في أن يكون للمورد أصلان ٣٤٠
الصورة الثالثة في كون الأصل غير الإحرازيّ نافياً للتكليف ٣٤١
الصورة الرابعة في كون الأصل غير الإحرازيّ مثبتاً للتكليف ٣٤٣
في المنشأ لعدم جريان الأصل في الموارد المتقدّمة ٣٤٣
في ضابط تنجّز العلم الإجماليّ ٣٤٤
في عدم إمكان المخالفة القطعيّة في مورد الدوران بين المحذورين ٣٤٥
في شروط تعارض الأُصول الموجب للموافقة القطعيّة ٣٤٨
الشرط الأوّل في كون كلّ طرف مجرى للأصل النافي ٣٤٩
الشرط الثاني في التعارض بما إذا كان لكلّ من الأصلين أثر متعلّق بالمكلّف ٣٤٩
رأي السيّـــد اليزديّ بلزوم إحراز المأموم طهارة الإمام ٣٥٠
في رأي الشيخ الهمدانيّ بوجوب غسل الجنابة على الطرفين ٣٥٤
في رأي المحقّق العراقيّ عدم وجوب الغسل على الطرفين ٣٥٥
الشرط الثالث في عدم كون العلم الإجماليّ موجباً لانقلاب المعلوم ٣٥٩
مسألة الدرهم الودعيّ هل تقتضي التنصيف أو التثليث ٣٦٠
الشرط الرابع في عدم حدوث ما يوجب انقلاب الحكم من المعلوم ٣٦١
تطبيقات فقهيّة على الشرطين الثالث والرابع ٣٦٣

في مسألة الإقرار بعينٍ بعد الإقرار بها لشخص ثالث ٣٦٤
تكميل في نقل عبارة الآشتيانيّ في مناقشته للشيخ ٣٦٨
الشرط الخامس في عدم كون أحد طرفي العلم من قبيل التزاحم ٣٧٠

الباب الثاني: في الظنّ

في إمكان التعبّد بالظنّ ٣٧٣
الجهة الأولى في امتناع التعبّد بالظنّ من حيث الملاك ٣٧٤
تحرير محلّ النزاع ٣٧٤
في بيان تقرير آخر للإشكال ٣٧٥
في الجواب عن الإشكال ٣٧٥
في الفرق بين المصلحة السلوكيّة والتصويب المعتزليّ ٣٨٢
في مراتب حجّيّة الأمارة ٣٨٧
الجهة الثانية في الإشكال على التعبّد بالظنّ بلزوم اجتماع الضدّين أو النقيضين ٣٨٧
الوجه الأوّل اختلاف الموضوع ٣٨٨
الوجه الثاني اختلاف المحمول ٣٨٨
الوجه الثالث دعوى كون الواقعيّ شأنيّاً أو إنشائيّاً، والظاهريّ فعليّاً ٣٨٨
توضيح وبيان الوجه الرابع ٣٩٠
المقام الأوّل في الحكم الظاهريّ الناشئ عن الأمارات ٣٩٣
في أنّ حجّيّة الأمارة إمضائيّة لا تأسيسيّة ٣٩٤
التكلّف في توجيه كلام الشيخ الأنصاريّ ٣٩٤

المائز بين الأُصول العمليّة والأمارات ٢٩٦
المقام الثاني في الحكم الظاهريّ الناشئ عن الأُصول الإحرازيّة ٢٩٧
في الفرق بين المجعول في باب الأمارات وباب الأُصول الإحرازيّة ٢٩٩
العود إلى أصل المسألة ٣٠٤
دفع إشكال عدم صدق الحجّيّة في مورد الخطأ ٣١٣
المقام الثالث: في الحكم الظاهريّ الناشئ عن الأُصول غير الإحرازيّة ٣١٥
جواب السيّد الشيرازيّ ﷺ ٣١٥
مناقشة جواب السيّد الشيرازيّ ﷺ ٣١٦
توجيه جواب السيّد الشيرازيّ في المراد بالترتّب ٣١٧
في المصحّح لاجتماع الحكمين ٣١٩
في موارد جريان الاحتياط ٣٢٠
في تأخّر الحكم الظاهريّ في الأحوال غير الاحرازيّة عن الواقعيّ ٣٢٤
في تتميم الشارع للتنجّز بجعل الاحتياط أو أصالة الحرمة ٣٢٦
جريان الأُصول غير الإحرازيّة في الأحكام الوضعيّة ٣٣٤
العقاب على ترك الاحتياط أو وجوب الفحص ٣٣٧
في وجه الاحتياج إلى متمّم الجعل ٣٣٩
في وقوع التعبّد بالظنّ ٣٤١
في الأصل عند الشكّ في الحجّيّة ٣٤٣
جعل الحجّيّة لا يتوقّف على العلم بها ٣٥٣

الجهة الأولى فيما يحكم العقل بقبحه ٣٥٤
الجهة الثانية في أنّ حكم العقل بقبح التشريع عند الشكّ من قبيل الحكم الواحد ٣٥٥
الجهة الثالثة هل قبح التشريع من قبيل الداعي أم يسري إلى الفعل؟ ٣٥٥
الأوّل هو الظهور ٣٥٦
حجيّة الظهور ٣٥٧
في مراتب الظهور ٣٥٧
الأوّل في حجّيّة ظواهر الكتاب الكريم ٣٥٨
الثاني في تفصيل المحقّق القمّيّ ﷺ ٣٥٩
في مناقشة دعوى المحقّق القمّيّ ﷺ ٣٦٢
في تشخيص الظهور ٣٦٢
في حجّيّة قول اللغويّ ٣٦٤
في حكم الانسداد بناءً على عدم حجّيّة قول اللغويّ ٣٦٧
الأوّل في وجه عدم انعقاد ظهور لبعض المفردات عند تركيبها في الجمل ٣٦٨
تنبيهات ٣٦٨
الثاني في اعتبار الظنّ الداخليّ في حجّيّة الظهور ٣٦٨
الثالث في التفصيل في حجّيّة الظهور ٣٧٠
المقدّمة الأولى في اختصاص الحجّيّة بالخبر الحسّيّ ٣٧٢

الكلام في حجّيّة الإجماع المنقول ٣٧٢
المقدّمة الثانية في طرق نقل الإجماع ٣٧٣

المقدّمة الثالثة في حجّيّة الإجماع المحصّل ٣٧٣
العود إلى أصل المسألة ٣٧٥
في حجّيّة الشهرة الفتوائيّة ٣٧٧
مقدّمة في أقسام الشهرة ٣٧٧
في أصل المسألة وحجّيّتها ٣٧٨
فائدة في حاكميّة الشهرة العمليّة على الشهرة الفتوائيّة ٣٧٩

الكلام في حجّيّة خبر الواحد ٣٨١
تحرير محلّ النزاع في أُصوليّتها ٣٨١
أدلّة المانعين عن حجّيّة خبر الواحد ٣٨٢
الدليل الأوّل الكتاب ٣٨٢
الدليل الثاني: السنّة ٣٨٣
الدليل الثالث: الإجماع ٣٨٤
أدلّة القائلين بحجّيّة خبر الواحد ٣٨٥
الدليل الأوّل: الكتاب ٣٨٥
الإشكال الأوّل للشيخ الأنصاريّ ﷺ ٣٨٥
الإشكال الثاني للشيخ الأنصاريّ ﷺ ٣٩٣
توجيه الإقدام في كلمات المفسّرين ٣٩٧
الإيراد بعدم شمول الآية للإخبار بالواسطة ٤٠٠
مقدّمات لتقرير الإشكال ٤٠٠

في تقرير الإشكال ٤٠١
بيان الإشكال من جهات ٤٠٣
التمسّك بآية النفر لإثبات حجّيّة خبر الواحد ٤١٠
توقّف الاستدلال بآية النفر على مقدّمات ٤١٠
إيرادات الشيخ الأنصاريّ على ظهور الآية في الحجّيّة ٤١٤
الدليل الثاني: السنّة ٤١٦
في أنحاء التواتر ٤١٦
الدليل الثالث: الإجماع ٤٢٠
مناقشة الشيخ الأنصاريّ بكفاية عدم الردع للحجّيّة ٤٢١
الدليل الرابع: العقل ٤٢٥
في دليل الانسداد ٤٢٥
في مناقشة دعوى تعذّر الاحتياط في العلم الإجماليّ ٤٢٦
في ردّ دعوى المصير إلى الظنّ عند تعذّر الاحتياط ٤٢٧
الإيراد الأوّل للشيخ الأعظم على دليل الانسداد ٤٢٨
في مناقشة الميرزا النائينيّ للشيخ الأنصاريّ ٤٣٥
مقدّمة لتوضيح جواب الميرزا النائينيّ وتطبيق مسائل عليها ٤٣٥
الإيراد الثاني للشيخ الأعظم على دليل الانسداد ٤٤١
الإيراد الثالث للشيخ الأعظم على دليل الانسداد ٤٤١
التوجيه الثاني لدليل الانسداد ٤٤١
بيان جهة الفرق وعدمها بين الوجيه الأوّل والثاني لدليل الانسداد ٤٤٣

الإيراد الأوّل للشيخ الأعظم بناءً على التوجيه الثاني ٤٤٣
الإيراد الثاني للشيخ الأعظم بناءً على التوجيه الثاني ٤٤٥
الإيراد الثالث للشيخ الأعظم بناءً على التوجيه الثاني ٤٤٥
مناقشة المقرّر لما أورده الميرزا على التوجيه الثاني أوّلًا ٤٤٦
الأولى في دفع الإشكال المتقدّم ٤٤٩
مناقشة المقرّر لما أورده الميرزا على التوجيه الثاني ثانيًا ٤٥٠
الإيراد المشترك على كلا التوجيهين ٤٥٣
في توقّف الانسداد الصغير على أمرين ٤٥٧

في حجّيّة مطلق الظنّ ٤٦١
الأوّل في قاعدة دفع الضرر ٤٦١
تمهيد مقدّمات لتقرير دليل دفع الضرر ٤٦١
المقدّمة الأولى في اجتماع قاعدتي الضرر وقبح العقاب في مورد واحد ٤٦١
في عدم الحكومة و الورود في الأحكام العقليّة بعضها على بعض ٤٦٣
تقريب آخر لدليل دفع الضرر ٤٦٨
في جواب الشيخ الأنصاريّ عن أصل الإشكال ٤٧٠
في إيرادات الميرزا النائينيّ على جواب الشيخ الأنصاريّ ٤٧١
المقدّمة الثانية في ملاكات الأحكام ٤٧٤
المقدّمة الثالثة في صدور الترخيص من الشارع ٤٧٤
المقدّمة الرابعة في حفظ ملاكات الأحكام من قبل الشارع لا منّا ٤٧٥
الثاني في قاعدة قبح ترجيح المرجوح ٤٧٨

الثالث في قاعدة نفي العسر والحرج ٤٧٨
الرابع في حجيّة دليل الانسداد على مطلق الظنّ ٤٧٩
الوجه الأوّل في انسداد باب العلم بالتكاليف ٤٨٠
في عدم كون بقاء التكليف من مقدّمات الانسداد ٤٨٠
الوجه الثاني في عدم جواز الإهمال في التكاليف الواقعيّة ٤٨٠
مقدّمات دليل الانسداد ٤٨٠
ترتيب مقدّمات دليل الانسداد ٤٨١
المقدّمة الأولى في انسداد باب العلم دون العلميّ ٤٨١
المقدّمة الثانية في عدم جواز إهمال التكاليف ٤٨٣
في عدم جواز الإهمال بالإجماع ٤٨٤
ضرورة ضمّ الإجماع على عدم لزوم الاحتياط في حجّيّة الظنّ ٤٨٥
في صورة عدم انحلال العلم الإجماليّ الكبير إلى المتوسّط ٤٩٣
المقدّمة الثالثة في بطلان الرجوع إلى الأُصول المقرّرة ٤٩٦
في مقدّمات دليل الانسداد ٤٩٦
في موارد الخلاف بين الميرزا وصاحب الكفاية في المسألة ٤٩٨
الجهة الأولى من جهات الخلاف بينهما ٤٩٩
الجهة الثانية من جهات الخلاف بينهما ٤٩٩
الجهة الثالثة من جهات الخلاف بينهما ٥٠٠
في بطلان الاحتياط التامّ ٥٠٣
الكلام في حقيقة الكشف والحكومة ٥١٥

في وجه عدول الشيخ الأنصاريّ من الحكومة إلى الكشف ٥١٩
تنبيهـــات دليل الانسداد ٥٢٠
التنبيه الأوّل في إطلاق نتيجة دليل الانسداد ٥٢٠
اختصاص نتيجة الانسداد بحجّيّة بالظنّ بالطريق ٥٢١
الوجه الأوّل في جريان مقدّمات دليل الانسداد في العلم الإجماليّ بجعل الطرق ٥٢١
في مناقشة الاستدلال ٥٢٢
في مناقشة الميرزا لإيراد الشيخ على الفصول ٥٢٣
الأوّل ممّـــا أورده ﷺ علـى صاحب الفصول ٥٢٣
الثاني ممّا أورده الشيخ ﷺ على صاحب الفصول ٥٢٥
الثالث ممّا أورده الشيخ ﷺ ٥٢٥
الرابع ممّا أورده الشيخ ﷺ ٥٢٦
الخامس ممّا أورده الشيخ ﷺ ٥٢٧
في إيرادات الشيخ الأنصاريّ على صاحب الفصول ٥٢٩
الوجه الآخر في جريان مقدّمات دليل الانسداد في العلم الإجماليّ بالتكاليف الواقعيّة ٥٣٠
القول بحجيّة الظنّ بالطريق ٥٣٠
قول شريف العلماء باختصاص نتيجة الانسداد بالظنّ بالواقع ٥٤١
التنبيه الثاني في كون نتيجة مقدّمات الانسداد كلّيّة أو مهملة ٥٤١
في دفع توهّم عدم إمكان الفحص مع الانسداد ٥٤٥
في دفع توهّم كون المدّعى يلزم منه حجيّة الظنّ في الجملة ٥٤٥
الإشكال على كون نتيجة الانسداد هو حجّة كلّ ظنّ ٥٥٢

في مرجّحات بعض الظنون ٥٥٩
المرجّح الأوّل الترجيح بأقوائيّة الظنّ ٥٥٩
المرجّح الثاني: كون بعض الظنون قدراً متيقّنًا ٥٦٠
المرجّح الثالث كون بعض الظنون مظنون الحجّيّة ٥٦١
المعمّم الأوّل ٥٦٤
المعمّم الثاني ٥٦٥
المعمّم الثالث ٥٦٦
التنبيه الثالث في خروج القياس ٥٦٦
في مسألة خروج الظنّ والمانع والممنوع ٥٦٨
زيادة بيان للتنبيه الثاني في كون النتيجة كلّيّة أو مهملة ٥٧١
زيادة بيان للتنبيه الثالث في توجيه خروج القياس ٥٧٣
خاتمة دليل الانسداد ٥٧٤
الأمرالأوّل في حجّيّة الظنّ الحاصل من قول الرجاليّ واللغويّ ٥٧٤
الأمر الثاني في كون الشهرة جابرة لضعف دلالة الظنّ ٥٧٥
الأمر الثالث في كون الشهرة الفتوائيّة كاسرة لقوّة السند أو لا ٥٧٧
في كون الشهرة كاسرة لظهور اللفظ ٥٧٨