التقريرات الأصولية

لأبحاث الأستاذ الأعظم إمام المحققين
الميرزا محمد حسين الغروي النائيني رضوان الله عليه
١٢٧٦ - ١٣٥٥ هـ

بقلم
المحقق المدقق الشيخ حسين الحلي قدس سره
١٣٠٩ - ١٣٩٤ هـ

الجزء السادس
(القطع والظن)

تحقيق
الشيخ مصطفى أبو الطابوق

مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلامية



التقريرات الأصولية

التقريرات الأصولية

لأبحاث الأستاذ الأعظم إمام المحققين

الميرزا محمد حسين الغروي النائيني رضوان الله عليه

١٢٧٦ – ١٣٥٥ هـ

بقلم

المحقق المدقق الشيخ حسين الحلي قدس سره

١٣٠٩ – ١٣٩٤ هـ

الجزء السادس

(القطع والظن)

تحقيق

الشيخ مصطفى أبو الطابوق

مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلامية



٢٦١

ح٨٩ الحلّيّ، حسين.

التقريرات الأصوليّة لأبحاث الأستاذ الأعظم إمام المحقّقين الميرزا محمّد حسين الغرويّ النائينيّ (١٢٧٦-١٣٥٥هـ)/ بقلم حسين الحلّيّ؛ تحقيق مصطفى أبو الطابوق .-ط١.- كربلاء: دار الكفيل، ٢٠٢٥

ج٦ (٥٥٠ص)؛ ٢٤سم.

١- الفقه الإسلاميّ- أصول -٢- أبو الطابوق، مصطفى(تحقيق) أ- العنوان.

رقم الإيداع ٢٦١٩

المكتبة الوطنيّة / الفهرسة أثناء النشر

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٢٦١٩) لسنة ٢٠٢٥

الكتاب: التقريرات الأصوليّة لأبحاث الشيخ النائينيّ نتنّ.

المؤلّف: الشيخ حسين الحلّيّ نتنّ

مراجعة وتدقيق: مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلاميّة.

التصميم والإخراج الفنّيّ: كرّار عبد المهدي تويج.

الناشر: مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلاميّة.

الطبعة: الأولى.

عدد النسخ: ٥٠٠.

المطبعة: دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع.

تاريخ الطبع: ١٤٤٧هـ - ٢٠٢٥م.



محفوظة جميع الحقوق

العراق - النجف الأشرف


بسم الله الرحمن الرحيم
وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ
مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا
رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ
التوبة ١٢٢

المبحث الرابع[1]

المبحث الرابع في لزوم الجري على طبق القطع

من المباحث المتعلّقة بالقطع مبحث لزوم الجري علىٰ طبق القطع ولو كان حاصلًا من المقدّمات العقليّة، خلافًا لما عن الأخباريّين[2] من عدم لزوم اتّباعه في الأحكام الشرعيّة، وما يتبع ذلك من البحث عن المستقلّات العقليّة وملازمتها للأحكام الشرعيّة.

والذي ينبغي تحرير الكلام في هذا المبحث في مراتب:

المرتبة الأولى في تبعيّة الأحكام للملاكات

الأولىٰ: في إدراك العقل واستقلاله، ولو في الجملة بقبح بعض الأفعال* أو حسنها، وهذا علىٰ الظاهر ممّا لا ينبغي الإشكال فيه، ولا عبرة بما عن الأشاعرة من إنكاره.

---

* **قلتُ**[3]: لا يخفىٰ أنّه رُبّما يتسامح في التعبير في المقام، فيُقال: إنّ العقل هل يدرك حسن الأشياء أو قبحها؟ ووجه المسامحة أنّ الحسن والقبح العقليّين ليسا من الأمور الواقعيّة التي يتعلّق بها إدراك العقل أو لا يتعلّق، بل ليس الحسن العقليّ إلّا محضّ الإدراك العقليّ، كما أنّ

---

(١) أرّخ المقرّر تَدَّسَ سِرُّهُ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٣ جمادىٰ الأولىٰ، 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) أرّخ المقرّر تَدَّسَ سِرُّهُ هذا المقطع من قوله: «قلتُ» إلىٰ قوله: «العمل به»، ملحقًا بمباحث القطع الاثنين: (١١ ربيع الأوّل، ١٣٥٨هـ).

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 المعبّر 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] إلىٰ جملة من الأشاعرة إنكار الحسن والقبح العقليّين» لكنّه عقّبه بقوله: «وإنَّ 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 علىٰ ما ذكرناه من المسامحة.

ومنه يظهر أنَّ قوله: «بل بالغ بعضهم...»[3] إلىٰ آخره ليس كما ينبغي؛ إذ ليس ذلك ترقّيًا، ولا مبالغة في المسألة، فإنّا إذا فرضنا أنَّ القبح والحسن العقليّين ليسا من الأمور الواقعيّة، وأنَّهما يدوران مدار الإدراك، وقلنا بأنَّ العقل لا يدرك، كان محصّله نفي القبح والحسن العقليّين.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنَّ مراده بالحسن والقبح في قوله: «أنَّ العقل لا

---

(١) يُنظر: الإحكام في أصول الأحكام: ١/ ١١٩، وما بعدها، وكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٣٤.

(٢) يُنظر: فوائد الأصول: ٣/ ٥٧.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه.

يدرك حسن الأشياء وقبحها...»[١] إلخ هو جهة الحسن والقبح -أعني المصالح والمفاسد الواقعيّة- ويكون حينئذٍ محصّل ذلك الترقّي هو أنَّ بعض الأشاعرة -زيادة علىٰ إنكارهم الحسن والقبح العقليّين- قد أنكروا المصالح والمفاسد، وأنَّ الأشياء إنَّما يدور صلاحها وفسادها علىٰ أمر الشارع بها ونهيه عنها، وهذا أمر آخر ليس براجع إلىٰ إنكار التحسين والتقبيح العقليّين، بل هو راجع إلىٰ إنكار تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد.

والأولىٰ حينئذٍ في توضيح المطلب أن يُعقد البحث في جهتين كما صنعه في التقريرات المطبوعة في صيدا[٢]، ويجعل البحث في إحدىٰ الجهتين عن حكم العقل بالتحسين والتقبيح، بأن يُقال: هل العقل يستحسن أشياء ويستقبح غيرها، أو أنَّه لا يحكم بشيء من ذلك ولا مسرح له بالتحسين والتقبيح؟ ويجعل البحث في الجهة الأخرىٰ عن أنَّ حكم الشارع هل يكون تابعًا للمصالح والمفاسد، أو أنَّه لا يكون تابعًا لذلك -كما اختاره جملة من الأشاعرة، بل ترقّىٰ بعضهم ونفىٰ المصالح والمفاسد الواقعيّة- وقال: إنَّ الأمر يُوجب حدوث المصلحة في متعلّقه والنهي يُوجب حدوث المفسدة في متعلّقة.

وأمّا ما نقله في التقريرات المطبوعة في النجف[٣] عن بعض المحققّين من الأشاعرة من الاكتفاء بالمصلحة القائمة بالنوع في تعلّق الأمر بفردٍ

(١) يُنظر: فوائد الأصول: ٣/ ٥٧.

(٢) يُنظر: أجود التقريرات: ٣٦٣، وما بعدها.

(٣) يُنظر: فوائد الأصول: ٣/ ٥٨.

من ذلك النوع، فلعلّه ليس الأمر كذلك، فقد نقل في التقريرات المطبوعة في صيدا[١] عن بعض محقّقيهم مطلبًا آخر، وهو أنَّ هذا البعض منهم يقول بأنَّ الأحكام إنَّما جُعلت لمصلحة اقتضت التشريع، وحيث إنَّه لا بُدَّ من التشريع لأجل المحافظة علىٰ تلك المصلحة، فلا بُدَّ من صدور أمر بشيء ونهي عن شيء آخر.

غايته أنَّ 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 بأنَّ ظاهر قوله: «**ما من شيء يُقرّبكم إلىٰ الجنّة، ويُبعّدكم عن النار إلّا وقد أمرتكم به، وما من شيء يُقرّبكم إلىٰ النار ويُبعّدكم عن الجنّة إلّا وقد نهيتكم عنه**»[٢] فإنَّه ظاهر، بل صريح في أنَّ العلّة علىٰ الأمر والنهي هي نفس ما في الأفعال من المصالح والمفاسد الموجبة للقرب إلىٰ الجنّة والبعد عن النار، فتأمّل.

نعم، إنَّ ما ذكره في التقريرات المطبوعة في النجف[٣] عن بعض

---

(١) يُنظر: أجود التقريرات: ٣/ ٦٦.

(٢) يُنظر: الكافي: ٢/ ٧٤، كتاب الإيمان والكفر، باب الطاعة والتقوىٰ، ح٢.

(٣) يُنظر: فوائد الأصول: ٣/ ٥٨.

محقّقيهم[١]، وأنَّ الأستاذ تثبُّل كان يميل إليه، ليس في هذا المقام، وإنَّما هو في مقام مطلب آخر، وهو قبح الترجيح بلا مرجّح، فإنَّ جملة من الأشاعرة أنكروا هذا القبح علىٰ ما هو أساسهم من عزل العقل عن الحكومة، وأنَّ بعض المحقّقين منهم سلّموا قبح الترجيح بلا مرجّح[٢]، لكنّهم قالوا: إذا كان هناك مصلحة أو غرض قائم بنفس الطبيعة التي هي قدر مشترك بين فردين أو أكثر ولم يكن لأحد الأفراد مرجّح علىٰ باقي الأفراد، فلا محيص من الالتزام بالترجيح بلا مرجّح، كما في طريقي الهارب، ورغيفي الجائع، كما[٣] نقلناه عن الأستاذ تثبُّل بقولنا: «والترجيح بلا مرجّح وإن كان ثابتًا في الجملة...»[٤] إلخ.

والترجيح بلا مرجّح، وإن كان في نفسه قبيحًا، بل قيل: أنَّه محال كالترجّح بلا مرجّح، إلّا أنّ اختيار أحد الفردين المتساويين في تحصل الغرض أقصىٰ ما فيه أنّه قبيح، لأجل أنَّ الاختيار لذلك الفرد يكون بلا جهة تُوجبه، وهذا المقدار من القبح يرتفع في الصورة المفروضة؛ لأنَّه لو لم يختر هذا الفرد علىٰ ذلك الفرد لزم عدم الإقدام علىٰ كلّ من الفردين، فيفوته الغرض الأهمّ.

ويمكنك أن تقول: إنَّ اقدامه علىٰ الأخذ بهذا الفرد دون ذلك الفرد الآخر بلا جهة موجبة للتعيين، وإن كان قبيحًا، إلّا أنَّه لا بُدَّ له من

---

(١) يُنظر: المباحث المشرقيّة: ١/ ١٢٥، وما بعدها، والأربعين: ٤٣.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه.

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

(٤) يُنظر: ٥/ ٤٥٠ من هذا الكتاب.

ارتكاب ذلك لئلّا يفوته ما هو أهمّ، فيكون ذلك من باب ارتكاب أقلّ المحذورين؛ لانحصار التخلّص من المحذور الأهمّ بذلك.

ولا يخفىٰ أنَّ هذا المعنىٰ -أعني الانحصار الرافع للقبح- لا يتأتّىٰ 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 منحصرًا بذلك القبيح -أعني اختيار تعليق التكليف بأحد الفردين- فإنَّ له مندوحة عن ذلك بأن يجعل الأمر -مثلًا- متعلّقًا بالجامع لو كان في البين جامع عرفيّ قريب، ولو لم يكن جامع كذلك، فاللازم هو التخيير الشرعيّ علىٰ ما حقّق في محلّه[2] من مباحث الأوامر.

ثمّ إنّه يظهر ممّا نقلناه من إمكان الترجيح بلا مرجّح في صورة تعلّق الغرض بالجامع كما في رغيفي الجائع وانحصار الأمر باختيار أحدهما علىٰ الآخر بلا جهة تُوجب التعيين، يظهر لك التأمّل فيما أفاده الأستاذ تَتْرُك من الإيراد علىٰ القول بالاكتفاء بالمصلحة في نفس التكليف، مع كون المكلّف به خاليًا من المصلحة بما حاصله أنَّه من قبيل الترجيح بلا مرجّح؛ فإنَّه إذا كانت مصلحة تقتضي جعل الإيجاب التعيّنيّ كان اللازم

(١) يُنظر: فوائد الأصول: ٣/ ٥٨.

(٢) يُنظر: ١/ ٣٥٢ من هذا الكتاب.

هو جعل الإيجاب، غايته في متعلّق ذلك الإيجاب؛ إذ لم يكن مرجّح لبعضها علىٰ 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 علىٰ جعل الحكم، وإنَّ أقصىٰ ما عندنا من حكومة العقل هو أنَّ الشارع لم يجعل الإيجاب جزافًا، 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، وأنَّه لا حاجة إلىٰ الالتزام بالمصلحة في ناحية المتعلّق كي يبطل بذلك ما حقّق في محلّه[1]، من إمكان النسخ قبل حضور وقت العمل، لكشف النسخ عن عدم المصلحة في المتعلّق، أو عن ارتفاعها عند حضور وقت العمل، وعلىٰ أيّ حال لا يكون الفعل المأمور به مشتملًا علىٰ المصلحة.

وأمّا ما نقلناه عن الأستاذ دَامَتْ 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[2] من توجيهها، بأنَّ الحكمة فيها هي إظهار العبد الطاعة، فكأنّه اعتراف بعدم الحاجة إلىٰ

(١) يُنظر: ٥/ ١٠٧ من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: فوائد الأصول: ٣/ ٥٩.

كما أنَّه لا ينبغي الإشكال -أيضًا في- كون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في المتعلّقات؛ لما هو واضح من أنَّ أوامر الحكيم ونواهيّه لا تكون اعتباطيّة بلا جهة توجبها، والاستدلال عليه بالأوامر الامتحانيّة غير نافع؛ فإنَّها في الحقيقة أمر ببعض المقدّمات، ولا يلزم خلوّها عن المصلحة.

المصلحة في المتعلّق؛ إذ ليست الطاعة هي المتعلّق، ولا هي من مصالحه.

وينبغي أنَّ 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 أنَّ جلّ الأحكام، بل كلّها ليست من هذا القبيل؛ لضرورة الفرق بين متعلّقات الأحكام وبين غيرها من الأفعال، وأنَّ كلّ واحدٍ من تلك المتعلّقات له خصوصيّة أوجبت تعلّق التكليف به، وإنَّما غرضنا من ذلك هو مجرّد الإمكان العقليّ، لتصحّ به الأوامر الامتحانيّة والنسخ قبل حضور وقت العمل، على أنَّه يمكننا أن نلتزم بأنَّ لذلك المتعلّق حتّى في هذه الصورة -أعني صورة النسخ قبل حضور وقت العمل- خصوصيّة أوجبت اختياره على غيره من الأفعال، وإن كانت تلك الخصوصيّة هي اشتماله على المصلحة التي هي مزاحمة بما يقتضي نسخه قبل حضور وقت 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 تعليق التكليف الامتحانيّ به، أو في مقام تعليق التكليف به، ثمّ نسخه قبل حضور وقت العمل به.

نعم، قد أبرز ذلك الأمر بصورة الأمر بذي المقدّمة لبعض الجهات الداعيّة إلىٰ ذلك.

ومن ذلك يظهر لك -أيضًا- فساد ما رُبّما يُقال من الاكتفاء بالمصلحة في نفس التكليف، وإن كان المتعلّق خاليًا من المصلحة، فإنَّ هذا القول كالقول بأنَّها اعتباطيّة بلا جهة توجبهًا، فإنَّ الفعل ما لم يكن ذا مصلحة لا وجه لتعلّق الأمر به، بل يكون تعلّق الأمر به دون غيره من الأفعال ترجيحًا بلا مرجّح، والترجيح بلا مرجّح وإن كان ثابتًا في الجملة كما في طريقيّ الهارب ورغيفي الجائع، إلّا أنَّه إنَّما يكون فيما كانت هناك مصلحة ملزمة، وكانت متعلّقة بالنوع، وكان التأمّل في ترجيح أحد الفردين علىٰ الآخر موجبًا لفوات تلك المصلحة أو الوقوع في المفسدة، وحينئذٍ فقهرًا تكون النتيجة هي التخيير بين الفردين، ولا ريب أنَّ ما نحن فيه ليس من هذا القبيل[1].

المرتبة الثانية في إدراك العقل الحسن والقبح وعدمه

المرتبة الثانية: إنَّك بعد[2] عرفت[3] استقلال العقل بقبح بعض الأفعال أو حسنها، وكذلك عرفت[4] تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها، فاعلم أنَّ العقل بعد استقلاله بحسن شيء أو بقبحه يستكشف الحكم الشرعيّ علىٰ طبق ذلك القبح أو الحسن، كما أنَّه لو اطّلع علىٰ حكم شرعيّ يستكشف حسن متعلّقه أو قبحه،

---

(١) يُنظر: صفحة (١١) من هذا الجزء.

(٢) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (قد).

(٣) يُنظر: صفحة (١١) من هذا الجزء.

(٤) يُنظر: ٥/ ٤٤٩ من هذا الكتاب.

والأوّل من قبيل الاستدلال اللمّيّ، والثاني من قبيل الاستدلال الإنّيّ*.

---

* **قلتُ**[١]: لا يخفىٰ أنّا بعد أن أثبتنا تبعيّة الأحكام الشرعيّة للمصالح والمفاسد الواقعيّة التي هي جهات التحسين والتقبيح العقليّين كان ذلك عبارة أخرىٰ عن كون تلك المصالح والمفاسد عللًا في الأحكام الشرعيّة، وحينئذٍ فلا محيص لنا ولا مندوحة عن الالتزام بما أفاده قدّس سرّه من الدليل اللمّيّ والدليل الإنّيّ، ونعبّر عن الأوّل بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وعن الثاني بأنَّ الواجبات الشرعيّة ألطاف في الواجبات العقليّة، وكلا المطلبين ناشئان عن أمرٍ واحد، وهو علّيّة المصالح والمفاسد للأحكام الشرعيّة.

وحينئذٍ نقول: إنَّ صاحب الفصول إن رجع كلامه في منع الملازمة إلىٰ منع الدليل اللمّيّ كان لازمه منع الدليل الإنّيّ أيضًا، ومن الواضح أنَّ منع الدليل الإنّيّ عبارة أخرىٰ عن منع تبعيّة الأحكام الشرعيّة للمصالح، وهكذا فيما استدلّ به علىٰ مطلبه ممّا اختصره الأستاذ قدّس سرّه، بأنّه قد توجد المصلحة ولا يوجد الحكم كما في موارد العسر والحرج، وحديث «**اسكتوا عمّا سكت الله عنه**»[٢]، وحديث «**لولا أن أشقّ علىٰ أمّتي لأمرتهم بالسواك**»[٣]، ونحوه ما ورد في الحجّ[٤]، وقد يُوجد الحكم ولا توجد

---

(١) أرّخ المقرّر قدّس سرّه هذا المقطع من قوله: «قلتُ» إلىٰ قوله: «لا تتم الملازمة» ملحقًا بمباحث القطع الثلاثاء: (١٢ ربيع الأول، ١٣٥٨هـ).

(٢) يُنظر: ٥/ ٢٨٥ من هذا الكتاب.

(٣) الكافي: ٣/ ٢٢، كتاب الطهارة، باب السواك، ح١.

(٤) يُنظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: ٣/ ٣٨٦، وعوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ٢/ ٢٣٥، باب الحجّ، ح١.

المصلحة، كما في موارد التقيّة، وكما في الأوامر الامتحانيّة والأحكام الشرعيّة المنسوخة قبل حضور وقت العمل بها ونحو ذلك، فإنَّ جميع هذه الاستدلالات إن أريد بها إقامة الدليل علىٰ منع الكبرىٰ 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 علىٰ تبعيّة الأحكام الشرعيّة للمصالح والمفاسد، ولا حاجة إلىٰ إطالة الكلام في ذلك، لكنّي لا أظنّ أنَّه 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 أنَّه إذا حكم العقل بحسن شيء لما فيه من المصلحة لا يكون ذلك علّةً للحكم الشرعيّ بوجوبه، فيصحّ له أن يقول: إنَّه لا ملازمة بين كون الشيء ذا مصلحة وكونه مأمُورًا به، وكذلك تصحّ استدلالاته المذكورة؛ لأنَّه إذا لم تكن ملازمة بين صلاح الشيء وبين وجوبه يتمّ ما ذكر عنه في الاستدلال، من أنَّه قد توجد المصلحة ولا يوجد الحكم، وقد يوجد الحكم ولا توجد المصلحة.

لأنّا نقول:

أوّلًا: أنَّ من ادّعىٰ كفاية المصلحة في نفس الحكم لا يقول بعدم كفايتها في المتعلّق، وإنَّما يقول: إنَّه يجوز أن يكون الحكم لأجل مصلحة في جعله، وإن لم يكن مصلحة في متعلّقه.

---

(١) يُنظر: حاشية علىٰ درر الفوائد: ٢٤.

ومن الواضح أنَّ ذلك لا يُوجب إنكار الملازمة بين كون الفعل ذا صلاح وبين كونه واجبًا، وإنَّما أقصىٰ ما فيه أنَّه إذا لم يكن الشيء ذا صلاح، فلا يلزم عدم صلاحه أنَّه ليس بواجب؛ لجواز أن يكون واجبًا لمصلحة في إيجابه، وإن لم يكن بنفسه ذا مصلحة.

وثانيًا: لو سلّمنا أنَّه يدّعىٰ الانحصار، وأنَّ المصلحة في المتعلّق لا تُوجب تعلّق الأمر الشرعيّ به، وأنَّه لا بُدَّ في تعلّق الأمر الشرعيّ به من المصلحة في نفس الأمر لم يكن ذلك مصحّحًا لإنكار الملازمة، بل لا بُدَّ له من تسليمها، غايته أنَّها بين الصلاح في نفس الأمر وبين جعل الأمر.

وحينئذٍ فلا يصحّ له إنكار الاستدلال اللمّيّ الموجب للانتقال من المصلحة إلىٰ الحكم الشرعيّ، غايته أنَّ المصلحة التي ينتقل منها إلىٰ الحكم الشرعيّ هي المصلحة في جعله لا المصلحة في متعلّقه، ولو أنكر الاستدلال اللمّيّ المذكور كان يلزمه إنكار الاستدلال الإنّيّ أيضًا، وذلك عين إنكار تبعيّة الأحكام للمصالح، غايته أنَّه إنكار لتبعيّتها للمصالح في الجعل الذي هو عين مدّعاه، بناءً علىٰ هذا الذي ذكرناه ثانيًا، فتأمّل.

في قصور العقل عن إدراك ملاكات الأحكام

وهكذا الحال في استدلالاته المزبورة؛ فإنَّه بناءً علىٰ هذه الدعوىٰ القائلة بأنَّه 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، وكأنَّه لأجل ذلك أفاد الأستاذ دام ظله فيما حكيناه عنه من قولنا: «ففيه من الخلف ما لا يخفىٰ»[1] لكنّي أكرّر القول بأنيّ

(١) يُنظر: صفحة (١٢) من هذا الجزء.

لا أظنّ أنَّ إنكار الفصول[1] راجع إلىٰ إنكار الملازمة بين المصالح والمفاسد الواقعيّة، وبين الأحكام الشرعيّة، بل لا يبعد أن يكون كلامه في ذلك راجعًا إلىٰ إنكار الصغرىٰ، وأنَّ العقل لا مسرح له في إدراك مناطات الأحكام الشرعيّة، بحيث إنَّه ينتقل من حكمه بقبح الشيء الناشئ عن المفسدة فيه إلىٰ حرمته شرعًا، ومن حكمه بحسن الشيء الناشئ عن المصلحة فيه إلىٰ وجوبه شرعًا، أو أنَّه ينتقل من حكمه بالصلاح في جعل الحكم الشرعيّ إلىٰ ثبوت ذلك الحكم شرعًا.

وبالجملة: لا سبيل للعقل في هذا الوادي، وإلّا لكان مشرّعًا.

نعم، رُبّما أدرك المصلحة في بعض الأشياء كما في الإحسان، أو أدرك المفسدة في بعضها الآخر كما في الظلم، إلّا أنَّ ذلك نادر الوقوع جدًّا، بل لم نجد له مثالًا إلّا هذا علىٰ أنَّ الحكم الشرعيّ في ذلك لم يكن مستندًا إلىٰ مجرّد هذا الحكم العقليّ، بل إنَّ علىٰ ذلك الحكم الشرعيّ في المورد المزبور من الأدلّة ما لا يحصىٰ علىٰ أنَّ تلك الموارد خصوصًا الظلم قد دخله التصرّف الشرعيّ في جملة من الأبواب، سواء كان ذلك التصرّف تصرّفًا في الحكم أو كان تصرّفًا في الموضوع كما في مثل «قتل الحربيّ» و«حلّيّة أخذ ماله»، و«حلّيّة استرقاقه قهرًا»، وكما في «ختان الطفل الصغير» سيّما لو كان الخاتن له وليّه الشرعيّ لا الإجباريّ، وكما في ذبح الحيوان المأكول اللحم، غايته أنَّه بعد هذه التصرّفات الشرعيّة نقول: إنَّ هذه التصرّفات مخرجة لذلك عن موضوع الظلم بأن نقول:

---

(١) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٣٣٧.

إنَّ لزوم قتل الحربيّ وحلّيّة أخذ ماله لأجل الخوف من سراية دائه إلىٰ المجتمع، فيكون لزوم إخراجه من المجتمع البشريّ لحكم[1] الطبيب بلزوم قطع اليد المشتملة علىٰ مرض يخشىٰ من سرايته إلىٰ باقي البدن.

ونقول: إنَّ الاسترقاق تعليم إجباريّ، وإنَّ ختان الطفل لأجل مصلحة له في ختانه، فيكون نظير العمليّة الجراحيّة الطبّيّة في بدنه، وذلك بعد أن ورد الحكم بلزوم ختانه نقول: إنَّه كاشف عن مصلحة له في ذلك، وإلّا 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 شرعًا أنَّه خارج عن الظلم، وإن كان ذبح غيره من الحيوانات غير المؤذية نعدّه ظلمًا، بل يعدّه الشارع -أيضًا- ظلمًا وحرامًا؛ إذ لم يكن في البين مصلحة شخصيّة أو نوعيّة.

والحاصل: إنَّ 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، فإنَّ العقول متفاوتة، وكلّ يّدعي أنَّ عقله حجّة من حجج الملك العلّام، وأنَّ ما حكم به عقله هو الموافق للعقول السليمة الفطريّة التي هي رسول باطنيّ.

---

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

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

كلام صاحب الفصول بمنع الصغرى أو الكبرى

وحينئذٍ نقول: إنَّه لو كان مراد صاحب الفصول هو هذا المعنى -أعني منع الصغرى المزبورة- فالحقّ معه، وتتمّ استدلالاته المذكورة؛ لأنَّها كلّها راجعة إلى أنّا رُبّما نرى المصلحة وينكشف لنا عدمها كما في المواد التي ذكر أنَّها من قبيل وجود المصلحة وعدم الحكم، ورُبّما لا نرى المصلحة وينكشف لنا وجودها كما في الموارد التي ذُكِر أنَّها 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 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 كشفًا قطعيًا عن وجود المصلحة.

وبناءً على هذا التقريب لكلام صاحب الفصول[1] لا يتوجّه عليه شيء ممّا أفاده الأستاذ دام ظله، بل ولا يرد عليه شيء ممّا أجاب به الأستاذ دام ظله عن استدلالاته المذكورة، فإنَّ جميع تلك الأجوبة راجعة حينئذٍ إلى هذا الذي شرحناه من انكشاف المصلحة أو انكشاف عدمها من الحكم الشرعيّ، فلا تكون الأجوبة المزبورة إلّا تقريرًا للإشكال، وبيانًا لما رامه صاحب الفصول من عدم إمكان الاعتماد على الأحكام العقليّة، بحيث إنَّها لا تُوجب القطع بالصلاح التامّ، بل لا تُوجب الوثوق بذلك ولا الاطمئنان.

(١) يُنظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهيّة: ٣٣٧.

نعم، رُبّما كانت موجبة للظنّ بتماميّة الصلاح، لكن لا دليل علىٰ اعتبار الظنّ المذكور؛ لأنّه بناءً علىٰ الملازمة بين الصلاح الواقعيّ التامّ، وبين الحكم الشرعيّ لا يكون الظنّ بتماميّة الصلاح موجبًا إلّا للظنّ بالحكم الشرعيّ، ولا دليل علىٰ حجّيّة هذا الظنّ، فلا وجه لما أفاده في الفصول من الملازمة الظاهريّة[1].

اللَّهُمَّ إلّا أن يريد بذلك -بعد الاطّلاع علىٰ الصلاح -الاعتماد علىٰ أصل عقلانيّ مثل أصالة عدم المزاحم.

ولكن لا يخفىٰ ما فيه، فإنَّ 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 للأصول 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 عقلًا بين حسن الفعل أو قبحه وبين وقوع التكليف علىٰ حسبه ومقتضاه، وإنَّما الملازمة بين حسن التكليف بالفعل أو الترك وبين وقوعه.

نعم، جهات الفعل من جملة جهات التكليف، فقد يقتضىٰ حسن الفعل أو قبحه حسن التكليف به أو بتركه، وقد لا يقتضي لمعارضة جهة

(١) يُنظر: صفحة (١٢) من هذا الجزء.

أخرىٰ 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 أنَّ علّة الحكم الشرعيّ هو حسن نفس الحكم الشرعيّ -أعني ما يترتّب عليه من الصلاح- وأنَّ حسن الفعل -أعني صلاحه- من جملة الجهات الموجبة لحسن التكليف به، لكنَّ حسن الفعل قد لا يكون موجبًا لتعلّق التكليف به، لأجل مزاحمة ذلك بجهة أخرىٰ في نفس التكليف.

ومن الواضح أنَّ مراده بتلك الجهة الأخرىٰ 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 أقوىٰ 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 بأنَّ حسن الفعل علّة لتعلّق التكليف، وبناءً علىٰ ذلك فلا يكون نزاعه في الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع إلّا صغرويًّا؛ لأنَّ من يقول بالملازمة لا يقول بها إلّا بعد إحراز عدم المزاحم للمصلحة القائمة بالفعل بمصلحة أو مفسدة أخرىٰ.

---

(١) الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٣٣٧.

هـذا ولكـن لا يخفـىٰ أنَّ ذلـك الشـرط -أعنـي عـدم المزاحمـة- إنَّمـا اعـتبر في حكـم العقـل بحسـن ذلـك الفعـل، لا في اسـتتباعه للحكـم الشـرعيّ.

وبتقريـر أوضـح: أنَّ المصلحـة في نفـس الفعـل تكـون موجبـة لحكـم العقـل بحسـنه، إذا لـم تعارضهـا وتزاحمهـا جهـة أخـرىٰ تُوجـب عـدم حسـنه لـدىٰ العقـل.

أمّـا الجهـة المانعـة مـن تعلّـق التكليـف بذلـك الفعـل مـع فـرض كونـه حسنًا في نفسه لـدىٰ العقـل، فهـي لا تزاحـم جهـة حسـنة، وإنَّمـا تزاحـم نفـس حسـنه في اقتضائـه تعلّـق التكليـف بـه، فتكـون تلـك الجهـة المزاحمـة لحسـن الفعـل في اقتضـاء تعلّـق التكليـف بـه أجنبيّـة عمّـا يزاحـم المصلحـة التـي اقتضـت حسـنه لـدىٰ العقـل، فـلا يكـون عدمهـا معتبرًا في حسـنه.

نعـم، يكـون عدمهـا معـتبرًا في تعلّـق التكليـف بـه، وحينئـذٍ يتـمّ لصاحـب الفصـول أن يقـول: إنَّ مجـرّد حكـم العقـل بحسـن الفعـل لا يُوجـب تعلّـق التكليـف بـه مـا لـم يكـن العقـل حاكمًـا بحسـن التكليـف بـه، ولا يحكـم العقـل بحسـن ذلـك التكليـف، إلّا إذا أحـرز عـدم المانـع مـن تعلّـق التكليـف بذلـك الفعـل الـذي حكـم بحسـنه، فتكـون النتيجـة حينئـذٍ إنَّ حكـم العقـل بحسـن الفعـل لا يكـون علّـة لتعلّـق التكليـف بـه؛ إذ لا ملازمـة بيـن حكـم العقـل بحسـن الفعـل، وبيـن تعلّـق التكليـف الشـرعيّ بـه، ويكـون نـزاع صاحـب الفصـول في الـكبرىٰ لا في الصغـرىٰ.

وحاصـل الأمـر هـو أنَّ طـرف الملازمـة عنـد القائليـن بهـا إن كان هـو مجـرّد حكـم العقـل بحسـن الفعـل توجـه مـا أفـاده في الفصـول مـن إنكار هـذه

الملازمة، ويكون نزاعه حينئذٍ كبرويًّا.

والحقّ معه علىٰ 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**»[1]، وموارد العسر والحرج، ونحو ذلك ممّا استكشفنا من عدم الحكم الشرعيّ، أنَّ هناك مانعًا يمنع من تعلّق التكليف به، كما أنَّه قد يحسن تعلّق التكليف بفعل من الأفعال، مع فرض عدم حسنه عقلًا 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 تدّ.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنَّ جميع تلك الموارد التي ذكرها في القسم الأوّل من استدلاله راجعة إلىٰ 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.

ولكن لا يخفىٰ ما في الجهة الثانية ممّا تقدّم[2] ذكره في تصوير صحّة الأمر مع عدم حسن المتعلّق، إذا كان هناك صلاح يقتضي حسن نفس الأمر كما تقدّم[3] تفصيله.

---

(١) يُنظر: ٥/ ٢٨٥ من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: ٥/ ٤٥١ من هذا الكتاب.

(٣) يُنظر: ٥/ ٤٥١ من هذا الكتاب.

وأمّا الجهة الأولىٰ، وهي دعوىٰ أنَّ جميع ما ذكر في القسم الأوّل من الاستدلال راجع إلىٰ 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 أنَّه 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 مانعًا من حسن الفعل عقلًا.

اللَّهُمَّ إلّا أن يدّعىٰ عدم معقوليّة ذلك، وأنَّ كلّ ما يمكن أن يتصوّر مانعًا من تعلّق التكليف بالفعل لا بُدَّ أن يكون من الجهات الطارئة علىٰ نفس الفعل الموجبة، لعدم حكم العقل بحسنه، بحيث تكون تلك الجهات من الجهات المزاحمة لصلاحه المقتضي لحكم العقل بحسنه.

ولا يخفىٰ ما فيه، فإنَّ ما يمنع عن تعلّق التكليف بالفعل لا يلزم فيه أن يكون مانعًا 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 أنَّها لا مدخليّة لعدمها في حسن الفعل، وأنّ الفعل يكون محكومًا لدىٰ العقل بالحسن، لكن لا يكون مأمُورًا به شرعًا لمانع يمنع من تعلّق الأمر الشرعيّ.

وعلىٰ الأوّل يتمّ القول بالملازمة لصحّة أن يُقال: إنَّه إذا حكم العقل بحسن 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.

وعلىٰ 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 مانعًا من حكم العقل بحسن ذلك الفعل وإن منع من تعلّق الأمر الشرعيّ به.

وحينئذٍ يكون النزاع كبرويًّا، ويكون الحقّ هو ما أفاده في الفصول؛ لأنَّ ما يمنع من تعلّق التكليف بالفعل رُبّما يكون أجنبيًّا عن ناحية الفعل بالمرّة، بحيث لا دخل له في حسنه ولا في قبحه، ولكن مع ذلك يكون مانعًا من تعلّق التكليف به، ولو مثل أن يكون هناك صادٍ يصدّ عن الأمر الشرعيّ به، ولو مثل علم الشارع بأنَّه لو أمر به لعصي 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 علىٰ ما حقّقه الأستاذ دام ظله في محلّه[1] من أنَّها لا مدخليّة لها في الملاك، فإنَّ عدم مدخليّتها في الملاك عبارة أخرىٰ عن عدم مدخليّتها في صلاح الفعل المفروض كونه موجبًا لحسن الفعل مع فرض توقّف التكليف علىٰ تحقّقها، وأنَّه عند انعدامها ينعدم التكليف.

هذا كلّه علىٰ 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 علىٰ التكليف، سواء كانت هي المصلحة في نفس الفعل أو في نفس الأمر.

---

(١) يُنظر: ٧/ ٢١٨ من هذا الكتاب.

وبعبارة أخرىٰ يكون طرف الملازمة هو حكم العقل بحسن التكليف، فلا ينبغي الريب في صحّة الملازمة، لكنَّه خارج عمّا أراده صاحب الفصول، كما هو صريح كلامه، فلو كان هناك منازع لكان نزاعه منحصرًا في الصغرىٰ، لكنَّ هذا الاحتمال -أعني كون طرف الملازمة هو حكم العقل بتحقّق المصلحة الباعثة علىٰ 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 علىٰ الخلاف بينهم في ذلك، إلّا أنَّ مسألة الملازمة بين الحكم العقليّ والحكم الشرعيّ لا دخل لها بمسألة التبعيّة، وليس الأمر كما ذكرناه في صدر البحث من كون إحدىٰ المسألتين مأخوذًا من الأخرىٰ، فإنَّ ملاك مسألة التبعيّة هو تنزيه الشارع عن الأحكام الجزافيّة، وملاك الملازمة هو أنَّ حكم العقل بحسن الفعل يكون علّة للأمر به

وحاصلها: أنَّ إدراك العقل بأنَّ في هذا الفعل مصلحة تامّة غير مزاحمة بشيء ممّا يُوجب عدم الصلاح فيه يكون كاشفًا كشفًا لمّيًّا عن تعلّق الأمر به، وحينئذٍ يتّضح توجّه الإشكال عليها بأنَّ مجرّد إدراك العقل صلاح الفعل بلا مزاحم لصلاحه، وإن أوجب استحسانه لدىٰ العقل، إلّا أنَّ ذلك لا يكون علّة لتعلّق الأمر به لجواز أن يكون هناك مانع من الأمر به، ومن الواضح أنَّ إنكار هذا الاستدلال اللمّيّ لا يُوجب إنكار ذلك الاستدلال الإنّيّ كما ذكرناه في صدر البحث[1]، فراجعه وتأمّل.

---

(١) يُنظر: صفحة (١٦، و ١٨) من هذا الجزء.

ثمّ إنّي راجعت تقريرات درس الشيخ المرتضىٰ قدّس سرّه[١] في هذه المسألة فوجدتها أطول ممّا في الفصول بكثير، وقد نقل فيها كلام الفصول[٢]، لكنّه لم يتعرّض لما أشرنا إليه من نقطة الإشكال في المسألة، أعني كون موانع التكليف ممّا لها الدخل في حسن الفعل أو أنَّها ليس لها الدخل في ذلك.

نعم، تعرّض للأدلّة الستّة التي استدلّ بها في الفصول، وأجاب عنها بأجوبة مفصّلة لم يساعدني الوقت لمراجعتها.

ثمّ لا يخفىٰ أنَّ كون الانتقال إلىٰ الحكم الشرعيّ لمّيًّا، وعنه إنيًّا إنَّما هو بالنسبة إلىٰ نفس المصالح والمفاسد الواقعيّة التي هي جهات حكم العقل بالحسن أو القبح.

وأمّا بالنسبة إلىٰ نفس الحكم العقليّ بالحسن أو القبح، فلا يكون الانتقال منه إلىٰ الحكم الشرعيّ أو من الحكم الشرعيّ إليه إلّا من قبيل الانتقال من أحد المعلولين إلىٰ المعلول الآخر؛ لأنَّ كلًّا من الحكمين معلول للمصالح والمفاسد الواقعيّة، وليس شيء من ذلك لمّيًّا، ولا إنيًّا.

ويبقىٰ الكلام في وجه كون بعض الأوامر وجوبيًّا وكون بعضها الآخر استحبابيًّا، فإنَّ هذا التفاوت لا بُدَّ أن يكون تابعًا لمقام فعل الشارع، وهو نفسيّ، وهل هناك مصلحة في إيجابه أو هي مقصورة علىٰ مجرّد طلبه الاستحبابيّ؟ وهذه المصلحة لا ربط[٣] بنفس الفعل الخارجيّ ولا يدركها

---

(١) يُنظر: مطارح الأنظار: ٢/ ٣٦٥، وما بعدها.

(٢) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٣٣٧.

(٣) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (لها).

وأمّا المناقشة في الأوّل بإمكان أن يكون فيما أدرك العقل قبحه -مثلًا- جهة محسّنة لم يطّلع عليها، فلا يمكنه استكشاف الحكم الشرعيّ بتحريمه بمجرّد إدراك قبحه، ففيها من الخلف ما لا يخفىٰ، حيث إنَّ المفروض أنَّ العقل قد أدرك أنَّ الفعل قبيح، وأنَّه ليس فيه جهة محسّنة، فلا مجال حينئذٍ -لاحتماله- أن تكون له جهة محسّنة، حيث إنَّ 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، بأنَّ الملازمة تكون ظاهريّة؛ فإنَّه إن كان بعد فرض قطع العقل بقبح ذلك الفعل، وأنَّه ليس فيه جهة محسّنة، فلا ريب حينئذٍ في قطعه بما يلازم ذلك من الحكم الشرعيّ، وإن لم يكن العقل قاطعًا بالقبح المذكور، بل كان محتملًا لأن يكون فيه جهة محسّنة، لم يكن مجال لاستكشاف الحكم الشرعي، وكان ذلك خارجًا موضوعًا عمّا هو محلّ الكلام من قاعدة الملازمة.

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

العقل، فذلك ممّا يكشف عن صحّة ما شرحناه من كلام الفصول، وهو أنَّ العقل إنَّما يدرك الصلاح في نفس الفعل، ولا يدرك الصلاح في أمر الشارع به، فلا تتمّ الملازمة.

---

(١) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٣٣٧.

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 إلىٰ قوله عليه السلام ما مضمونه: «**اسكتوا عمّا سكت عنه الله**»[1]، فإنَّ العقل بعد أن يقطع بالقبح الملازم للتحريم لا يكون المورد ممّا سكت عنه الله، بل يكون ممّا بلّغه إلىٰ المكلّف ولو بواسطة ذلك الحكم العقليّ، فإنَّ العقل رسول من باطن، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يكون ما سكت عنه الله تعالىٰ منحصرًا فيما يتزاحم فيها الجهات المقتضيات علىٰ وجه تعرض لجهة قبحه جهة محسّنة، فيكون ذلك موجبًا للسكوت عن الحكم التحريميّ.

صاحب الفصول وإنكار الملازمة

ومن[2] **ذلك** يعلم الإشكال فيما أقامه صاحب الفصول[3] علىٰ إنكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع من الأدلّة الستّة، فإنَّ تلك الأدلّة -كما لا يخفىٰ علىٰ من راجعها كلّها- راجعة إلىٰ 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 مجرّدًا عن المصلحة، وإنَّما المصلحة فيه بقيد قصد القربة.

والثاني: ما يكون من قبيل وجود المصلحة مع عدم الحكم

---

(١) يُنظر: ٥/ ٢٨٥ من هذا الكتاب.

(٢) أرّخ المقرّر تَتْلُ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٤ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٨هـ).

(٣) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٣٣٧.

كما في موارد العسر والحرج، وكما في قوله ﷺ: **«لولا أن أشقّ علىٰ أمّتي لأمرتهم بالسواك»**[١] ومن ذلك: **«اسكتوا عمّا سكت عنه الله»**[٢] والأخبار الواردة في باب الحجّ كما في حديث عكاشة أو سراقة[٣]، وكما في الأوامر الامتحانيّة، فإنَّ هذا الاستدلال ممّا لا يرجع إلىٰ محصّل، فإنَّ التقيّة إن كانت موجبة لمحض صدور اللفظ الدالّ علىٰ الحكم من الإمام عليه السلام لأجل خوف علىٰ نفسه، أو علىٰ أحد من شيعته من حضور حاضر لم يكن ذلك حكمًا حقيقيًّا، بل كان حكمًا صوريًّا، وإن كانت موجبة لجعل الحكم حقيقة، كما في المسح علىٰ الخفّين، فلا مانع من كون المتعلّق في مواردها ذا مصلحة ولو نوعيّة كحفظ شيعته.

ومن ذلك يُعرف الجواب في حكمة التشريع، فإنَّ الحكم وإن أمكن تحقّقه مع عدم تحقّق تلك المصلحة، إلّا أنَّ تلك المصلحة لمّا كانت نوعيّة كانت كافية في صحّة دعوىٰ 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 إلىٰ جعلين -كما أوضحناه غير مرّة- فأين هذا

---

(١) يُنظر: ٥/ ٤٥١ من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: صفحة (٢٩) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: ٣/ ٣٨٦، وعوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ٢/ ٢٣٥، باب الحجّ، ح١.

المدّعىٰ من تخلّف المصلحة عن الأمر؟

وأمّا موارد المشقّة والعسر والحرج وما يرجع إلىٰ هذا النحو من مثل «**لولا أن أشقّ**»[١] فلا يخفىٰ أنَّ من يقول بالملازمة لا يقول: إنَّ المصلحة الذاتيّة علّة تامّة للحكم الشرعيّ، بل لا بُدَّ من ملاحظة ما يكتنفها من الطوارئ والموانع المانعة من جعل الحكم علىٰ طبقها، ومن جملة تلك الموانع هي المشقّة علىٰ النوع والعسر والحرج بالنسبة إليهم.

وأمّا الأوامر الامتحانيّة، فقد عرفت الجواب عنها فيما تقدّم[٢].

فقد تلخّص لك أنَّه لا شبهة في أنَّ العقل يدرك حسن بعض الأفعال وقبحها، وأنَّه من إدراكه ذلك يستكشف «لمَّا» جعل الحكم الشرعيّ علىٰ طبقها، ومن جعل الحكم الشرعيّ يستكشف «إنَّا» وجود المصلحة، وهذا المقدار ممّا لا ينبغي إطالة الكلام فيه.

المرتبة الثالثة في منع الأخباريّ للملازمة المذكورة

وإنَّما عمدة الكلام في **المرتبة الثالثة**: وهي ما يُنسب إلىٰ الأخباريّين من عدم حجّيّة العقل في استكشاف الأحكام الشرعيّة[٣]، وقد استدلّوا علىٰ ذلك بطوائف من الأخبار[٤] التي منها ما ورد في عدم استحقاق الثواب علىٰ العبادة بدون دلالة وليّ الله، ولا يبعد أن

---

(١) يُنظر: ٥/ ٤٥١ من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: ٥/ ٤٤٨ من هذا الكتاب.

(٣) يُنظر: الوافية في أصول الفقه: ١٧١.

(٤) يُنظر: وسائل الشيعة: ١/ ٢٦٢، ب٦، من أبواب مقدّمة العبادات، ب٢، و٢٧/ ٤١، كتاب القضاء، من أبواب صفات القاضي، ح١٠، ومستدرك الوسائل: ١٧/ ٢٦٢، كتاب القضاء، من أبواب صفات القاضي، ب٦، ح٢٥.

يقال بأنَّ هذه الأخبار متواترة معنىً.

وكيف كان، فيمكن أن يكون نظر الأخباريّين في هذا البحث إلىٰ دعوىٰ كون تبليغ الحجّج عليهم الصلاة والسلام له المدخليّة في الأحكام الواقعيّة علىٰ وجه يكون تبليغهم بها وأخذها عنهم مأخوذًا فيها علىٰ نحو الموضوعيّة، فلو أدرك العقل حسن فعل واستكشف من حسنه أنَّه لا بُدَّ من أن يكون الشارع قد أوجبه لا يكون ذلك مؤثّرًا ما لم يكن قد صدر من الحجّة ما يدلّ علىٰ تبليغ ذلك الحكم، بل أقصىٰ ما فيه أن يكون ما أدركه من الحسن مقتضيًا للحكم الشرعيّ، لا أنَّ الحكم الشرعيّ يكون متحقّقًا حقيقة، بل يكون تحقّقه حقيقة متوقّفًا علىٰ كونه بدلالة وليّ الله وتبليغه.

وهذا التقييد وإن لم يكن ممكنًا لحاظًا، إلّا أنَّه ممكن بنحو نتيجة التقييد، فلا إيراد عليهم من هذه الجهة لو كان مرادهم هو هذه الدعوىٰ، إلّا أنَّه لمّا كان أخذ هذا القيد بنحو نتيجة التقييد متوقّفًا علىٰ دليل يدّل عليه لم يمكننا الجزم به، وهذه الأخبار لا تصلح للدلالة علىٰ ذلك؛ إذ ليست هي في هذا المقام وبهذا الصدد، بل هي في مقام آخر وهو إمّا بيان الرد علىٰ طريقة المخالفين من الأخذ بالقياس والاستحسانات الظنّيّة، وإمّا في مقام الرد عليهم من جهة تركهم المراجعة إلىٰ الأوصياء عليهم السلام؛ إذ يبعد كلّ البعد أن تكون ناظرة إلىٰ تسويغ الإقدام علىٰ ما هو قبيح عقلًا إذا لم يكن حكمه الشرعيّ الذي استكشفه العقل من ذلك القبح مبلّغًا من قبل الحجّج عليهم السلام ومأخوذًا منهم صلّىٰ الله عليهم آله.

المبحث[1] الخامس

المبحث الخامس في قطع القطّاع

من مباحث القطع البحث عن قطع القطّاع لا ريب أنَّ الشكّ لو أخذ موضوعًا لحكم كان المنصرّف منه هو الشكّ المتعارف، ولولا أدلّة «**لا شكّ لكثير الشكّ**»[2] لكان كثرة الشكّ موجبة لبطلان الصلاة؛ لعدم إمكان الحكم علىٰ ذلك الشكّ بشيء من أحكام لا البناء علىٰ الأكثر، ولا غيره حتّىٰ الاستصحاب؛ لأنَّ الفرض أنَّ جميع تلك الأحكام معلّقة علىٰ الشكّ المنصرف إلىٰ المتعارف، فمن خرج في شكّه عن المتعارف كان خارجًا عن ما هو الموضوع في جميع تلك الأحكام، ولا بُدَّ حينئذٍ من الالتزام بكونه مبطلًا، لكن ورد قولهم عليهم السلام: «**لا شكّ لكثير الشكّ**»[3] وأراحنا من ذلك.

وأمّا الظنّ المأخوذ موضوعًا، فكذلك هو منصرف إلىٰ الظنّ المتعارف، ومن خرج في ظنّه عن الحدّ المتعارف كان خارجًا عن ذلك الموضوع، ويكون حينئذٍ محكومًا بحكم الشاكّ.

وأمّا القاطع، فإن أخذ موضوعًا لحكم شرعيّ، فهو أيضًا منصرف إلىٰ المتعارف، فيكون كثير القطع خارجًا عن ذلك الموضوع، لكنّه لا يمكن أنَّ يخاطب بعنوان كونه كثير القطع*؛ لأنَّه بهذا الخطاب

---

* **قلتُ**: لا يخفىٰ أنَّه يمكن بقاء القطع مع الالتفات إلىٰ كونه

---

(١) أرّخ المقرّر تلك هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٥ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٨هـ).

(٢) يُنظر: ٥/ ٣٠٣ من هذا الكتاب.

(٣) يُنظر: ٥/ ٣٠٣ من هذا الكتاب.

يلتفت إلىٰ حاله فيعود شاكًّا أو ظانًّا؛ فإنَّه حينئذٍ يلتفت إلىٰ أنَّ هذا السبب الذي حصل له لا يُفيد القطع فيزول قطعه، وهكذا الحال في كثير الظنّ.

هذا كلّه فيما أخذ القطع موضوعًا ولو كان طريقًا صرفًا، فلا ينبغي الإشكال في عدم الفرق بين أفراده من كونه جاريًا علىٰ النحو المتعارف أو علىٰ النحو غير المتعارف، ولا يُعقل التصرّف بإخراج ما هو من غير المتعارف عن الطريقيّة، فلا وجه لما أفاده الشيخ الكبير تَدَّثُ ممّا ظاهره إلغاء قطع القطّاع[1].

قطّاعًا، وأنَّ هذا السبب الذي حصل له لا يكون مقيّدًا للقطع بالنظر إلىٰ نوع العقلاء، وهكذا الحال في كثير الظنّ، فتأمّل.

---

(١) يُنظر: كشف الغطاء عن مُبهمات الشريعة الغرّاء: ١/ ٣٠٧، وما بعدها.

المبحث الخامس[١]

المبحث السادس في العلم الإجماليّ

في أنَّ العلم الإجماليّ هل كالعلم التفصيليّ أو لا؟

والكلام في هذا المبحث في مقامين:

الأوّل: إنَّ العلم الإجماليّ هل هو كالعلم التفصيليّ في مقام الفراغ، أم أنَّ بينهما فرقًا؟ وبعبارة أخرىٰ: 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 فرقًا في الجملة؟

ولا يخفىٰ أنَّ مقتضىٰ الترتّب الطبعيّ هو تقديم الكلام -علىٰ المقام الثاني- علىٰ الكلام في المقام الأوّل، حيث إنَّ مقام اشتغال الذمّة بالتكليف سابق في الرتبة علىٰ مقام الفراغ منه، ولكنّا قدّمنا الأوّل علىٰ الثاني تبعًا للشيخ قدس سره[٢] لأجل جهةٍ تُوجب ذلك تتّضح لك بعد هذا إن شاء الله تعالىٰ.

---

(١) كذا في النسختين، والصواب: (السادس)

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٧٠.

المقام الأوّل: في إسقاط التكليف بالعلم الإجماليّ

فنقول: إنَّ ملخّص الكلام في المقام الأوّل أنَّ الحكم الشرعيّ المعلوم إجمالًا إمّا أن يكون توصّليًّا، وإمّا أن يكون تعبّديًّا، ويلحق بالأوّل الوضعيّات طرًّا، فإن كان الأوّل، فلا شبهة في كفاية العلم الإجماليّ في مقام الجري علىٰ طبق ذلك الحكم عن العلم التفصيليّ؛ إذ لا ريب في أنَّ الذي يعلم أنَّه 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»، فإنَّ تكرار العقد أو الإيقاع يكون كافيًا في الحصول علىٰ الواقع المعلوم إجمالًا سواء تمكّن من تحصيل العلم التفصيليّ أو لم يتمكّن.

في صور الامتثال الإجماليّ مع التكرار وعدمه

وأمّا في التعبّديّات ففيه تفصيل، وهو أنَّ الامتثال الإجماليّ المعبّر عنه بالاحتياط، إمّا أن لا يكون متوقّفًا علىٰ التكرار، وإمّا أن يكون متوقّفًا عليه.

أمّا الأوّل -أعني ما لا يكون متوقّفًا علىٰ التكرار- فلا ينبغي الإشكال فيه؛ لعدم كونه موجبًا لخلل في ما يعتبر في العبادة من قصد التقرّب، وأقصىٰ ما فيه أنَّه يكون موجبًا لعدم نيّة الوجه، وهو غير معتبر فيها؛ لعدم عين منه في الأخبار ولا أثر مع كونه ممّا تعمّ به البلوىٰ.

وتفصيل[١] **الكلام** علىٰ العمل بالاحتياط هو أن يُقال: إنَّ الاحتياط إمّا أن لا يكون متوقّفًا علىٰ التكرار*، أو يكون متوقّفًا عليه، والأوّل إن كان التردّد فيه بين الوجوب والاستحباب النفسيّين كما لو تردّد الأمر بين وجوب الدعاء عند رؤيته الهلال واستحبابه، أو الغيريّين كما لو تردّد الأمر في الجزء بين كونه واجبًا أو مستحبًّا، فلا ينبغي الإشكال فيه في حسن الاحتياط حتّىٰ مع التمكّن من تحصيل العلم، أو ما يقوم مقامه، ولا مانع من ذلك سوىٰ فوات نيّة الوجه، ولا دليل علىٰ لزومها، وما نقل[٢] من الإجماع عليه لا يمكن أن يكون دليلًا؛ لعدم كونه كاشفًا عن شيء، لقوّة كون المستند فيه هو ما يتراءىٰ من كلماتهم[٣] من كون نيّة الوجه لها المدخليّة في الإطاعة، بناءً علىٰ مسلك المتكلّمين[٤].

---

* **قلتُ**[٥]: ملخّص ما أفتىٰ به تغمّده في هذه المسألة هو أنَّ الشبهة بعد الفحص خارجة عمّا هو محلّ الكلام؛ لأنّها بعد الفحص وعدم العثور

---

(١) أرّخ المقرّر تغمّده هذا المقطع من البحث السبت: (٨ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٨هـ).

(٢) يُنظر: تذكرة الفقهاء: ٣/ ١٠١.

(٣) يُنظر: مفاتيح الأصول: ١٣٠، ومشارق الشموس في شرح الدروس: ٢/ ١١، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاريّ): ٢/ ٢٧.

(٤) يُنظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٥٦، وما بعدها، والاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد: ١٠٩، واللوامع الإلهيّة في المباحث الكلاميّة: ٤٣٣

(٥) أرّخ المقرّر تغمّده هذا المقطع من قوله: «قلتُ: » إلىٰ قوله: «فراجع وتأمّل» ملحقًا بمباحث: (٨ ربيع الأوّل، ١٣٥٨هـ).

علىٰ ما يثبت التكليف تدخل فيما لم يتمكّن فيه من الإطاعة التفصيليّة، ويكون أمره منحصرًا 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 مطلقًا، إلّا بعد الفحص وعدم العثور علىٰ 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 أيضًا لا يجوز الاحتياط فيها، لتمكّنه من الإطاعة التفصيليّة علىٰ تأمّل له تقدّم في ذلك.

لكنّه أخيرًا جزم بذلك، وأفتىٰ ببطلان الاحتياط المزبور.

وأمّا إن كانت الشبهة الوجوبيّة غير المقرونة بالعلم الإجماليّ موضوعيّة، وكذلك الشبهة الاستحبابيّة مطلقًا؛ فإنّه يجوز فيها الاحتياط مطلقًا حتّىٰ 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

(١) يُنظر: وسيلة النجاة: ٩.

وعلىٰ أيّ حال، فإنَّ العقل لا يرىٰ 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 إنَّ ذلك من الأمور التي تعمّ بها البلوىٰ، مع عدم ما يمنع من الإظهار، كان عدم الدليل دليل العدم، فيكون ذلك بمنزلة قيام الدليل الاجتهاديّ علىٰ عدم الاعتبار، ولو سلّم ومنع من كونه من قبيل عدم الدليل دليل العدم، فلا أقلّ من الشكّ في اعتباره، فيكون مجرىٰ للبراءة الشرعيّة، كما لو شكّ في أصل اعتبار نيّة التقرّب.

وحيث قد ظهر لك عدم لزوم نيّة الوجه يتّضح لك أنَّه لا مانع

فيه الاحتياط مع التمكّن من الإطاعة التفصيليّة، فيكون المدار في صحّة الاحتياط وعدمه علىٰ عدم التمكّن من تحصيل الإطاعة التفصيليّة، وعلىٰ التمكّن منها.

لكنّ الظاهر أنَّ التوسعة بهذا المقدار مخالف لبقيّة رسائله العمليّة[1] وحواشيه علىٰ العروة[2] وما أفاده في هذه المباحث، كما سيأتي إن شاء الله تعالىٰ توضيحه، بل هو مخالف لما في أوّل هذه الوسيلة في مباحث التقليد[3]، فراجع وتأمّل.

---

(١) يُنظر: وسيلة النجاة (للمقلّدين): ١٣، كما يُنظر: كتاب الفتاوىٰ: ١/ ١٦.

(٢) العروة الوثقىٰ والتعليقات عليها: ١/ ١٢، (مسألة: ٤).

(٣) يُنظر: وسيلة النجاة: ١٠.

من حسن الاحتياط في هذا القسم حتّىٰ مع التمكّن من تحصيل العلم، سواء كان مجرىٰ البراءة كما لو كانت الشبهة موضوعيّة، أو كانت حكميّة، لكنّها بعد الفحص، أو لم تكن مجرىٰ 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 أصلًا، فإن كان مجرىٰ 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 إنَّ أصل التكليف ليس بمنجّز، فلا مانع من حسن الاحتياط فيه ولو بهذا المقدار.

وإن لم يكن مجرىٰ للبراءة، بل كان مجرىٰ الاحتياط من جهة كونه شبهة حكميّة قبل الفحص، فيمكن أن يُقال بحسن الاحتياط فيه، فإنَّ التكليف الواقعيّ وإن كان منجّزًا لو كان موجودًا، إلّا أنَّ لزوم الجري علىٰ طبقه لمّا كان احتياطيًّا؛ لعدم إحرازه بالعلم، أو ما يقوم مقامه، صحّ أن يكتفىٰ فيه بالإطاعة الاحتماليّة حتّىٰ مع التمكّن من الإطاعة التفصيليّة.

وبعبارة أخرىٰ لمّا لم يكن تنجّزه بالعلم، بل كان بالاحتمال كانت الإطاعة الاحتماليّة كافية فيه.

هذا كلّه فيما لو لم يكن الاحتياط متوقّفًا علىٰ التكرار، فإن

---

(١) يُنظر: صفحة (٤١) من هذا الجزء

كان متوقّفًا عليه، كما في مورد العلم الإجماليّ في الشبهات الحكميّة أو الموضوعيّة، فحيث إنَّ التكليف الواقعيّ كان معلومًا فيه، وكان مقتضىٰ ذلك التكليف المعلوم هو انبعاث العبد عن نفسه، علىٰ وجه يكون المحرّك لإرادة العبد هو نفس إرادة المولىٰ، لم يحكم العقل إلّا بحسن الإطاعة التفصيليّة، ولا يتنزّل إلىٰ 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 أنَّه لا أثر لحركة العبد عن تلك الإرادة المعلومة تفصيلًا إلىٰ فعل كلّ من الطرفين، فإنَّ ذلك غير نافع ما لم تكن عند الفعل إطاعة تفصيليّة، والمفروض أنَّها عند ذاك لا تكون إلّا إطاعة احتماليّة.

ومن هذا التقريب يظهر لك أنَّه لا يجوز الركون إلىٰ 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*.

---

* **قلتُ:** لا يخفىٰ أنَّه يمكن تأتّي هذا التقريب بعينه فيما لم يتوقّف علىٰ التكرار، وكان التكليف منجّزًا، لكونه قبل الفحص، كما أفاده (دام

ثمّ إنَّ الظاهر أنَّه 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، وإنَّما حصل التردّد في وجوبه واستحبابه، فأقصىٰ ما فيه أن يكون فاقدًا لنيّة الوجه، وقد عرفت[1] عدم لزومها.

وتوضيح[2] ما تقدّم يحتاج إلىٰ ذكر مقدّمتين:

الأولىٰ: أنَّ ما يكون موردًا للشكّ إمّا أن يكون من الأمور العقليّة الصرفة التي لا تنالها يد التصرّف الشرعيّ لا جعلًا ابتدائيًّا، ولا إمضاءً، ولا رفعًا، 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

ظلّه) عند الكلام علىٰ الاحتياط من تنبيهات البراءة[4] فراجع، وسيأتي عدوله عنه في صفحة (٤٦)[5].

* **قلتُ:** في عدّ المجعولات الإمضائيّة ممّا يدخله «حديث الرفع»

---

(١) يُنظر: صفحة (٤١) من هذا الجزء.

(٢) أرّخ المقرّر تلمذ هذا المقطع من البحث الأحد: (٩ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٨هـ).

(٣) يُنظر: كتاب الخصال: ٢/ ٤١٢، باب التسعة، ح٩.

(٤) يُنظر: ٨/ ٣٠٨ وما بعدها من هذا الكتاب.

(٥) يُنظر: صفحة (٦٥) من هذا الجزء.

مثل «حديث الرفع»، أو بدليل خاصّ بالمورد.

وإمّا أن يكون متوسّطًا بين الأمرين، بأن كان ذلك المشكوك من الأمور العقليّة القابلة للرفع، لكن لا بالدليل العامّ، بل بالدليل الخاصّ بالمورد، وذلك مثل ما نحن فيه ممّا يشكّ في اعتباره في الطاعة عقلًا ككونها إطاعة تفصيليّة عند التمكّن منها، فإنَّ الإطاعة* بنفس مفهومها من الأمور العقليّة، 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

تأمّل، حيث إنَّها على الظاهر منحصرة في الوضعيّات، وقد قرّر في محلّه[1] عدم جريان «حديث الرفع» فيها.

نعم، لو فرض أنَّ بعض المجعولات الإمضائيّة كان من قبيل الأحكام التكليفيّة كان «حديث الرفع» جاريًا فيه، إلّا أنَّه على الظاهر فرض غير واقع، فتأمّل.

* **قلتُ**: السرّ في ذلك أنَّ هذا القسم الثالث يكون الشكّ فيه من قبيل الشكّ في المحقّق والمحصّل، وفي مثله لا يجري حديث الرفع كما هو واضح، لكن لا مانع من ورود دليل بالخصوص يدلّ على عدم الاعتبار،

---

(١) يُنظر: ٨/ ٣٠٨ من هذا الكتاب.

التفصيليّة، ولا ينفع في الحكم بعدم اعتبارها ورود الدليل العامّ، مثل «حديث الرفع»* .

وهذا بخلاف قصد الوجه؛ فإنَّه علىٰ تقدير اعتباره في الطاعة فإنَّما يكون معتبراً بتصرّف شرعيّ زائد علىٰ 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 علىٰ ورود دليل بالخصوص.

ومن ذلك يعرف الحال في المقدّمة الثانية، وحاصلها الفرق بين صورة الشكّ في نيّة الوجه، فإنَّ المرجع فيه هو «حديث الرفع»، وبين صورة الشكّ في اعتبار الإطاعة التفصيليّة عند التمكّن منها، فإنَّ المرجع فيه هو الاحتياط.

ويكون محصّل ذلك الدليل هو التصرّف في الموضوع، وأنَّه يتحقّق ويحصّل بالفاقد لذلك المشكوك، فتأمّل.

لكنّه (دام ظلّه) أفاد ما محصّله: أنَّ عدم جريان حديث الرفع، فيما نحن فيه ليس من جهة كونه من قبيل الشكّ في المحصّل، بل من جهة أنَّ المورد ليس قابلًا للرفع إلّا باعتبار اللازم العقليّ، فيكون الأصل حينئذٍ مثبتًا، فتأمّل

* **قلتُ**[1]: لا يخفىٰ أنَّ الطاعة التي يحكم بها العقل إنَّما هي مجرّد الموافقة لما أراده المولىٰ، ولزوم الخروج عن عهدته بأي نحوٍ كان وهي

---

(١) أرّخ المقرّر تلك هذا المقطع من قوله: «قلت: » إلىٰ قوله: «الاعتماد عليه» ملحقًا بمباحث القطع السبت: (١٦ ربيع الأوّل، ١٣٥٨هـ).

القدر المشترك بين الواجبات التوصّليّة والواجبات العباديّة.

أمّا الطاعة التي حكم بها الشرع في خصوص العبادات، فهي أمر زائد علىٰ 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 أخرىٰ: إنَّ الطاعة التي هي مورد حكم العقل، والتي هي قدر مشترك بين التوصّليّات والعبادات هي الطاعة بالمعنىٰ 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 بالمعنىٰ الأخصّ، وهي عبارة عن كون المأمور به مقيّدًا بالإتيان به بداعي أمره، وهي أخصّ من الأولىٰ.

والذي يظهر منه تدثُّل 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 علىٰ حكم العقل، ولا يخفىٰ أنَّ لازم ذلك أنَّ الطاعة بهذا المعنىٰ 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 مخالفًا لما أفاده تدثُّ في باب التعبّديّ والتوصّليّ من أصالة التوصّل استنادًا إلىٰ «حديث الرفع»[1]، فإنَّ النتيجة المأخوذة ممّا أفاده تدثُّ هنا بناءً علىٰ التقريب المزبور، هي أنَّ العقل حاكم بحسن الإطاعة مع قطع النظر عن الحكم الشرعيّ بها، فلا بُدَّ أن نقول: إنّ السقوط بدونها محتاج إلىٰ الدليل الشرعيّ، وحيث إنَّ المبنىٰ 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 نعبّر عنه بمتمّم الجعل، وأنَّه عند الشكّ في التعبّديّة بهذا المعنىٰ يكون المرجع هو البراءة.

تعرف هنا أنَّه بعد قيام الدليل المذكور علىٰ التعبّديّة -التي هي عبارة عن الإتيان بالفعل بداعي أمره المتعلّق به- لو حصل الشكّ في اعتبار أمر زائد علىٰ 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 علىٰ 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.

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٤) من هذا الجزء.

وما أفاده تدنُّل من رجوع الشكّ في هذا الأخير إلىٰ دوران الأمر بين التخيير والتعيين، وأنَّ الأصل في ذلك هو الاشتغال محلّ تأمّل وإشكال؛ لأنَّ ذلك إنَّما هو في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعيّ، كما لو علم بوجوب الإطعام وشكّ في كون الصيام عدلًا له، لكن من قبيل الشكّ في المسقط بناءً علىٰ ما حقّق في محلّه[1] من أنَّ أحد الواجبين المخيّر بينهما شرعًا يكون مسقطًا للآخر، لا أنَّ وجوب كلّ منهما مشروط بعدم الآخر، وإلّا لكان المرجع عند وجود أحدهما هو البراءة من الآخر.

نعم، بعد فرض كون كلّ منهما مسبوقًا 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[2] لم يكن في البين إطلاق لفظيّ يزيل احتمال كون الوجوب مشروطًا.

وعلىٰ أيّ حال، فإنَّ ما نحن فيه ليس من هذا القبيل، بل هو -كما عرفت- من قبيل الشكّ في الشرطيّة، للشكّ في أنَّ الطاعة التي اعتبرها الشارع في المأمور به والتي أمر بها في كيفيّة الامتثال بطريق متمّم الجعل، هل هي مقيّدة ولو في صورة التمكّن بالإطاعة التفصيليّة، بحيث يكون الإتيان بالفعل بداعي أمره الذي هو قيد في الواجب مقيّدًا، بأن يكون ذلك

(١) يُنظر: ٨/ ٣٠٨ من هذا الكتاب.

(٢) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (أن).

عن العلم التفصيليّ أو ما هو بمنزلته، أو أنَّ ذلك الذي أمر به بطريقة متمّم الجعل هو مجرّد الإتيان به بداعي أمره المتحقّق في صورة الإتيان به من باب الاحتياط، حيث إنَّه لو أتىٰ المكلّف بالفعل بداعي أمره المحتمل لو صادف ذلك الاحتمال للواقع يكون إتيانه بداعي أمره الواقعيّ.

وما أفيد من أنَّه لا يكون الإتيان به في ذلك الحال -أعني حال الاحتمال- إلّا بداعي الاحتمال لا بداعي أمره الواقعيّ، لا يخفىٰ ما فيه؛ لما عرفت من أنَّه لا يكون إتيانه إلّا بداعي أمره الواقعيّ لو صادف، غايته أنَّ ذلك الأمر الواقعي كان داعيًا ومحرّكًا في صورة احتماله، كما أنَّه يكون محرّكًا بنفسه في صورة العلم به، لا أنَّ العلم يكون هو المحرّك.

وبالجملة: إنَّ جميع الدواعي تكون محرّكة بنفسها، غايته أنَّها تارةً تكون محرّكة في ظرف العلم بها، وأخرىٰ في ظرف احتمالها، وحقيقة المحرّك وإن كان هو الوجود العلميّ والوجود الاحتماليّ، إلّا أنَّ كلًا من الوجود العلميّ والوجود الاحتماليّ لمّا لم يكن منظورًا إليه استقلالًا، وكان النظر إلىٰ نفس المعلوم والمحتمل، صحّ لنا أن نقول: إنَّ 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 محتاجًا إلىٰ عناية زائدة، وأصالة البراءة قاضية بعدم اعتباره، مضافًا إلىٰ أنَّه يتأتّىٰ فيه ما تأتّىٰ في قصد الوجه من أنَّ عدم الدليل دليل العدم.

ثمّ لا يخفىٰ أنّا لو قلنا: إنَّ المحرّك في صورة الاحتمال هو نفس

الاحتمال، بحيث إنَّه لو صادف الواقع لم يكن متحرّكًا عن ذلك الأمر الواقعيّ -كما أفيد[1]- لانسدّ علينا باب الاحتياط في العبادات بالمرّة حتّىٰ في المستحبّات فضلًا عن الواجبات، سواء كانت في مورد التنجّز، أو في مورد عدمه، بل ينسدّ علينا باب الاحتياط حتّىٰ في مورد عدم التمكّن من الإطاعة التفصيليّة.

هذا كلّه علىٰ تقدير كون ما أخذه الشارع قيدًا في العبادات أمرًا زائدًا علىٰ الطاعة التي يحكم بها العقل التي هي مجرّد الموافقة والتي هي قدر مشترك بين الواجبات التوصّليّة والعباديّة، وأنَّ العقل لا يحكم إلّا بمجرّد الموافقة بأيّ داعٍ كان.

ثمّ لو سلّمنا أنَّ الطاعة التي يحكم العقل بحسنها هي الإتيان بداعي الأمر -أعني الانبعاث عن الأمر- غايته أنَّ هذه التي حكم العقل بحسنها لا دليل علىٰ اعتبارها قيدًا في المأمور به، فيكون مقتضىٰ القاعدة هو الاكتفاء بمجرّد حصول المأمور به بأيّ داعٍ كان، بمعنىٰ أنَّ مجرّد حكم العقل بحسن الإتيان بالمأمور به بداعي أمره لا يكون دليلًا علىٰ تقيّده بذلك، علىٰ وجه لو أتىٰ به بداعٍ آخر لم يكن كافيًا في سقوطه، بل يكون مقتضىٰ القاعدة هو سقوط الأمر بمجرّد الموافقة، وان كانت بداعٍ آخر غير الأمر المتعلّق به.

غايته أنَّه كان مجرّدًا عن ذلك الذي حكم العقل بحسنه، فلا نحكم بكون ذلك الذي حكم العقل بحسنه قيدًا في المأمور به إلّا بدليل شرعيّ

(١) يُنظر: صفحة (٥٠) من هذا الجزء.

نعبّر عنه بمتمّم الجعل كما في العبادات، فلا يتوجّه عليه الإشكال السابق، وهو أنَّ لازمه أن يكون الأصل في الواجبات هو التوصّليّة.

لكنّ هذا كلّه لو سلّمناه لم يكن موجبًا لرجوع ما نحن فيه إلىٰ أصالة الاشتغال؛ لأنَّ المفروض أنَّ الشرع إنَّما حكم بلزوم الإتيان بهذا الفعل بداعي أمره، غايته أنَّ ذلك الذي حكم به الشارع كان حسنًا 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[1].

نعم، لو كان ما صدر عن الشارع هو الحكم بلزوم الإتيان بذلك الفعل علىٰ النحو الذي حكم العقل بحسنه.

وإن شئت فقل: إنَّ الطاعة التي حكم العقل بحسنها هي التي أمر الشارع بها بأن جعلها قيدًا في الفعل المأمور به، فعلىٰ 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، وأنَّه في صورة عدم التمكّن من ذلك يحكم بحسن الانبعاث عن الأمر المحتمل، كما أنَّه في صورة كون

(١) يُنظر: صفحة (٥٠)، وما بعدها من هذا الجزء.

الشبهة غير منجّزة يحكم -أيضًا- بحسن الانبعاث عن الأمر المحتمل حتّىٰ مع التمكّن من تحصيل الإطاعة التفصيليّة كما في الشبهة الوجوبيّة البدويّة الموضوعيّة، وأنَّه في صورة كون المحتمل هو الحكم الاستحبابيّ يحكم بحسن الانبعاث علىٰ الأمر المحتمل مطلقًا، وأنَّ الحكم الشرعيّ بالتقييد تابع لحكم العقل بحسن ذلك، فهذه وتفاصيل لم أتوفّق للتصديق بها.

وعلىٰ أيّ حال، فإنَّ الغرض أنَّه علىٰ 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 شرعًا في التقييد المزبور هو الإتيان بها حسنة لدىٰ العقل.

وبعبارة أخرىٰ يكون القيد الشرعيّ هو الحسن العقليّ، فعلىٰ هذا التقدير لو شكّ العقل في حسن الطاعة الاحتماليّة في مورد التمكّن من الإطاعة التفصيليّة بناءً علىٰ 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 محقّقًا لما قد اعتبره الشارع من الحسن العقليّ، ويكون الإتيان به بداعي أمره المحتمل من قبيل الشكّ في المحقّق للشكّ في كون ذلك الإتيان محقّقًا لما أخذه الشارع قيدًا، وهو الحسن العقليّ.

وعلىٰ أيّ حال، لا يكون المقام من قبيل دوران الأمر[١] بين التعيين والتخيير الراجع إلىٰ مسألة الشكّ في المسقط.

ثمّ لا يخفىٰ أنَّ الظاهر هو أنَّ القول بتقدّم الإطاعة التفصيليّة، وأنَّ الإطاعة الاحتماليّة المعبّر عنها في لسان الفقهاء بالاحتياط في طول الإطاعة التفصيليّة -كما اختاره الأستاذ الأعظم تدّثُ[٢]- ينبغي أن يكون أساسه هو هذا الذي حرّرناه من كون الأمر الشرعيّ الذي هو متمّم الجعل في باب العبادات متعلّقًا بما حكم العقل بحسنه، فتكون الإطاعة العقليّة التي حكم العقل بحسنها قيدًا شرعيًّا في الفعل المأمور به.

لكن قد أشرنا إلىٰ المنع من ذلك من جهتين أو جهات:

الجهة الأولىٰ في الإتيان بالفعل بداعي أمره

الجهة الأولىٰ: ما ذكرناه[٣] من أنَّ الشارع لم يأمر في باب العبادات[٤] إلّا بأن يُؤتىٰ بها بداعي أمرها، وهذا المعنىٰ -أعني الإتيان بالفعل بداعي أمره- ليس هو عين الطاعة التي حكم العقل بلزومها، فإنَّ 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 أمرًا زائدًا علىٰ أصل ما أمر به الشارع من الإتيان بالفعل بداعي أمره، ويكون المرجع فيه هو البراءة.

---

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

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٤٠٧، وما بعدها، ومطارح الأنظار: ١/ ٣٠٥.

(٣) يُنظر: صفحة (٤٦) من هذا الجزء.

(٤) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (الإطاعات).

الجهة الثانية في مناقشة كونه مستلزمًا لكون الأصل هو التعبّديّة

الجهة الثانية: ما أشرنا إليه[١] أيضًا 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[٢] من الإشكال علىٰ ذلك -أعني كونه مستلزمًا لكون الأصل هو التعبّديّة- بأنَّ نقول: إنَّ مجرّد حكم العقل بحسن الإتيان بالفعل بداعي أمره لا يُوجب تقييد ذلك الفعل بالإتيان به بداعي أمره لم يكن ذلك موجبًا لكون الإطاعة الاحتماليّة في طول الإطاعة التفصيليّة، فإنَّ الأمر الشرعيّ بالإتيان بالفعل بداعي أمره لمّا لم يكن مقيّدًا بذلك الحسن العقليّ، بل أقصىٰ ما حصل هو أنَّ ما أمر به الشارع من الإتيان بداعي الأمر كان موردًا لحكم العقل بالحسن المزبور، وحينئذٍ فيتأتّىٰ ما قدّمناه في الجهة الأولىٰ[٣] من أنَّ ما عدا الإتيان بالفعل بداعي أمره يكون زائدًا علىٰ أصل ما ثبت اعتباره شرعًا، فيكون المرجع فيه هو البراءة.

الجهة الثالثة في مناقشة عدم استحسان العقل الإطاعة الاحتماليّة مع التمكّن من التفصيليّة

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 علىٰ استحسان العقل له.

نقول: إنّا لا نسلّم أنَّ العقل لا يستحسن الإطاعة الاحتماليّة في مورد

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٨) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٤٨) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: صفحة (٥٤) من هذا الجزء.

التمكّن من الإطاعة التفصيليّة، بل إنَّ العقل لا يفرّق في حكمه المذكور بين الإطاعتين، ولا يبعد أن نجعل الشاهد على عدم الفرق عند العقل بين الطاعتين ما هو مسلّم عنده تدثّر من حكم العقل بحسن الإطاعة الاحتماليّة في موارد الأحكام غير الإلزاميّة -كالمستحبّات- حتّى مع التمكّن من الإطاعة التفصيليّة، بل الأحكام الإلزاميّة[1] كالشبهة البدويّة الوجوبيّة إذا كانت موضوعيّة، فإنَّ 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 تدثّر[2]- محتاج إلى إقامة الدليل.

هذا على تقدير عدم انتهاء المسألة إلى الشكّ، وأمّا عند الانتهاء إلى ذلك، فقد عرفت تفصيل الكلام فيه[3] بما لا حاجة إلى إعادته.

ولا يخفى أنَّه تدثّر قد اختلفت كلماته الشريفة في مسألة الشبهة البدويّة الوجوبيّة إذا كانت حكميّة قبل الفحص، ولكنّه أخيرًا 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

---

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

(٢) يُنظر: صفحة (٤٨) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: صفحة (٤٨) من هذا الجزء.

في رأي الميرزا النائينيّ في الشبهة البدويّة الوجوبيّة الحكميّة الموضوعيّة

كانت بدويّة، فالظاهر أنَّه قد استقرّ رأيه الشريف على جواز الإطاعة الاحتماليّة فيها حتّىٰ مع التمكّن من الإطاعة التفصيليّة، وإن كانت عبارته في الوسيلة[1] المطبوعة في سوريا ظاهرة في إلحاقها بما لا يجوز فيه ذلك؛ فإنَّه قدّس سرّه في مبحث النيّة من كتاب الصلاة بعد أن ذكر أنَّ للنيّة ركنين: أحدهما: القصد إلىٰ نفس العمل، والآخر: قصد التقرّب به (الذي هو عبارة عن الإتيان به بداعي أمره).

قال: «الخامسة: يعتبر في النيّة الجزم بها، وهو بالنسبة إلىٰ ركنها الأوّل -وهو القصد إلىٰ الفعل- عبارة عن تنجّز العزم علىٰ الإتيان به بجميع ما له دخل فيه بلا تردّد في شيء منه، ولا تعليق له لا وجودًا ولا عدمًا علىٰ حالة دون أخرىٰ، وإلّا لم يكن ناويًا له» إلىٰ أن قال: «وأمّا بالنسبة إلىٰ ركنها الثاني وهو داعي التقرّب فالذي يعتبر فيه هو الجزم بمطلوبيّة العمل ومقربيّته علىٰ تقدير التمكّن منه، وعدم القناعة باحتمالها في العبادة إلّا بعد تعذّر الجزم بها علىٰ الأقوىٰ»[2] انتهىٰ.

وظاهره سقوط الإطاعة الاحتماليّة مع التمكّن من الإطاعة التفصيليّة مطلقًا، 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، لكنَّ ذلك

(١) يُنظر: وسيلة النجاة: ٣.

(٢) المصدر نفسه: ٨٧.

مخالف لجميع كتبه تدّثُ[١]، وحواشيه علىٰ العروة[٢]، فلاحظ الوسيلة طبع النجف من مباحث النيّة[٣]، ومباحث التقليد[٤].

وعلىٰ أيّ حال، نقول: إنَّ ما أفاده تدّثُ في هذه العبارة وغيرها من كون الإطاعة الاحتماليّة منافية للجزم بالنسبة إلىٰ الركن الثاني من النيّة، وأنَّ ذلك موجب لبطلانها كما لو لم يكن جاريًا بالنسبة إلىٰ ركنها الأوّل الذي هو أصل الفعل، الظاهر أنَّه لا برهان عليه إلّا ما قدّمناه.

نعم، بالنسبة إلىٰ الجزء الأوّل لو كانت النيّة وقصد إتمام العمل معلّقة علىٰ حصول شيء -كما مثَّل به تدّثُ في الوسيلة[٥]- كان ذلك موجبًا للبطلان؛ لعدم تحقّق النيّة منه.

وهذا بخلاف الركن الثاني، فإنَّ التعليق فيه علىٰ تحقّق الأمر واقعًا -لو صادف وجود الأمر- لا يخرجه عن كونه منبعثًا عن نفس ذلك الأمر المفروض أنَّه هو المطلوب بذلك الدليل الذي سمّيناه متمّم الجعل، فلا يحكم بفساد تلك العبادة.

وإن شئت قلت: إنَّ القصد إلىٰ نفس العمل -أعني القصد إلىٰ إتمامه- لا بُدَّ من كونه متحقّقًا منجّزًا؛ لأنَّه -أعني إتمام العمل- واقع

---

(١) يُنظر: فوائد الأصول: ٣/ ٧٢، وما بعدها.

(٢) يُنظر: العروة الوثقىٰ والتعليقات عليها: ١/ ١٢، مسألة: (٤).

(٣) يُنظر: وسيلة النجاة: ١١٦.

(٤) يُنظر: المصدر نفسه: ٤(د).

(٥) يُنظر: المصدر نفسه: ٨٧.

تحت الإرادة، فإذا كانت الإرادة معلّقة علىٰ شيء لم يُعقل تحقّقها خارجًا إلّا عند حصول ما علّقت عليه.

وهذا بخلاف كون العمل بداعي أمره؛ فإنَّه -أعني داعويّة الأمر- لا يكون تحت الإرادة كي يكون تعليقه علىٰ وجود الأمر تعليقًا للإرادة المتعلّقة بالعمل، بل هو واقع فوق الإرادة، بمعنىٰ أنَّ المكلّف يقصد الفعل، ويكون قصده له ناشئًا عن أمره، فإن كان أمره متحقّقًا عنده، بأن كان معلومًا لديه فلا إشكال، وإن كان محتملًا، كان احتمال الأمر كافيًا في تحقّق القصد إلىٰ الفعل خارجًا، وليس القصد إلىٰ الفعل معلّقًا علىٰ وجود الأمر، وإلّا لم يتحقّق خارجًا، وقد تحقّق بالضرورة.

وبالجملة: إنَّ موافقة الأمر وامتثاله ووجود الأمر في الواقع كلّها من قبيل الدواعي علىٰ تعلّق القصد بالعمل، وهذه الدواعي إنَّما تُؤثر بوجودها الذهنيّ الذي هو طريق إلىٰ ما في الخارج، فإن كانت معلومة كان الانبعاث عنها، وإن كانت محتملة واتّفق وجودها في الواقع كان الانبعاث عنها أيضًا علىٰ ما عرفت تفصيله.

وإن شئت قلت: ليس المقام من قبيل التعليق؛ لأنَّ المعلّق علىٰ وجود الأمر إن كان هو نفس القصد إلىٰ الفعل وإرادته خارجًا، فهذا خلاف الضرورة؛ لأنَّه قد قصده وأراده وتحقّق ذلك منه، وإن كان المعلّق علىٰ وجود الأمر هو داعويّته والانبعاث عنه، بمعنىٰ أنَّ المكلّف يقول: إنّي أنبعث عن الأمر إن كان موجودًا، 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 قائمًا -مثلًا- كان ذلك عبارة أخرىٰ عن كون الباعث لك علىٰ الانبعاث هو الأمر المقرون بقيام زيد، فيكون القيام المذكور من قبيل جزء الداعي، فإذا قلت: إنّي انبعث عن الأمر بالدعاء -مثلًا- إن كان الأمر به موجودًا كان ذلك عبارة أخرىٰ عن كون الباعث لك علىٰ الدعاء هو نفس وجود الأمر، وليس ذلك شيئًا زائدًا علىٰ كونه داعيًا لك.

وإن شئت قلت: إنَّ جميع الدواعي تكون كذلك، بمعنىٰ أنَّ وجودها يكون داعيًا وباعثًا، والحاصل إنَّ الإتيان بالفعل بداعي أمره المحتمل ليس فيه تعليق أصلًا، فلا يكون في البين ما يُوجب إبطال العمل المذكور إلّا ما ذكرناه أخيرًا من كون الطاعة العقليّة مأخوذةً في الأمر الشرعيّ المعبّر عنه بمتمّم الجعل علىٰ ما عرفت تفصيله[1].

وأمّا ما أفيد في بعض التقريرات[2] من المراتب الأربع للطاعة -أعني الطاعة التفصيليّة، والطاعة الإجماليّة، والطاعة الظنّيّة، والطاعة الاحتماليّة- فالظاهر أنَّها أجنبيّة عمّا نحن فيه من جواز الاحتياط في مورد التمكّن من تحصيل العلم، فإنَّ هذه المراتب إنَّما هي مراتب الخروج عن عهدة التكليف ولو كان توصّليًّا، فلا مورد لها إلّا بعد إحراز التكليف، بخلاف الإطاعة التي محلّ الكلام في هذا المقام -أعني

(١) يُنظر: صفحة (٥٩) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: فوائد الأصول: ٣/ ٤٠٠.

كفاية الإطاعة الاحتماليّة- فإنَّ موردها هو عدم إحراز التكليف بالعلم التفصيليّ مع فرض التمكّن من إحرازه.

والحاصل: إنَّ هذه المراتب هي مراتب الطاعة بالمعنىٰ الأعمّ، ولأجل ذلك كانت الإجماليّة من جملة مراتبها، وكانت مقدّمة علىٰ الظنيّة والاحتماليّة، ولو كانت الطاعة المذكورة في هذه المراتب هي الطاعة الخاصّة بالعبادات لم يكن لذكر الإجماليّة في مراتبها وجه، فإنَّ الطاعة في الإجماليّة لا تكون إلّا احتماليّة، فلا معنىٰ لتقدّمها علىٰ الاحتماليّة، ولا علىٰ الظنّيّة، بل لا معنىٰ لذكر الظنيّة هنا كما هو واضح، فإنَّ الظنّ الذي لا دليل عليه لا أثر له فيما نحن فيه ممّا تكون الإطاعة فيه تفصيليّة في قبال كونها طاعة احتماليّة، فإنَّ ذلك لا يخرجه عن كون الطاعة فيه احتماليّة أيضًا.

نعم، العمدة فيما نحن فيه إنّما هو الكلام في الطاعة التفصيليّة في قبال الطاعة الاحتماليّة، ولا دخل للطاعة الإجماليّة والظنيّة فيما نحن فيه أصلًا، وهذا هو الذي جرىٰ عليه في التقرير المذكور، لكنَّ 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 والأصول الإحرازيّة المثبتة للتكليف.

أمّا الظنّ المطلق الذي لم تثبت حجّيّته إلّا بدليل الانسداد، فإن قلنا

في حكم العمل بالاحتياط مع الظنّ المطلق على القول بالكشف

بالكشف كان حاله حال العلم التفصيليّ، فلو قلنا بتقدّم العلم التفصيليّ على الاحتياط كان اللازم هو تقدّم الظنّ المذكور على الاحتياط أيضًا -كما أفاده المحقّق القمّيّ تدثّل[1]- ولا يتوجّه عليه ما أفاده الشيخ تدثّل بقوله: والعجب ممّن يعمل بالظنّ من باب الانسداد، ومع ذلك يقول ببطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد[2]، فإنّ الظاهر أنّ مراد الشيخ تدثّل هو أنّ حجيّة 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].

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.

الإشكال في ملاك تقدّم الظنّ الخاصّ والعامّ على الاحتياط

نعم، هناك إشكال آخر أشار إليه الأستاذ تدثّل، وإلى جوابه، وحاصل ذلك الإشكال أنّ الظنّ الخاصّ يكون في عرض العلم، فيكون مقدّمًا على

---

(١) يُنظر: القوانين المحكمة في الأصول: ١/ ٤٤.

(٢) يُنظر: فوائد الأصول: ١/ ٧٣.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه: ١/ ٧١.

الاحتياط، بخلاف الظنّ المطلق فإنَّه في طول العلم، فيكون واقعًا في رتبة الاحتياط، فكيف تقولون إنَّه تقدّم رتبةً علىٰ العمل بالاحتياط؟

الجواب عن الإشكال

وحاصل الجواب عن هذا الإشكال هو إنَّ ملاك تقدّم الظنّ الخاصّ علىٰ الاحتياط هو أنَّ الشارع تمّم حجّيّته وكشفه، فكان علمًا بجعل الشارع، فيكون مقدّمًا علىٰ الاحتياط، وهذه الجهة بعينها موجودة في الظنّ المطلق بناءً علىٰ الكشف، ومجرّد أنَّ حجّيّته معلّقة علىٰ عدم التمكّن من العلم لا يُوجب كونه في عرض الاحتياط، فيكون الحاصل أنَّه عند التمكّن من العلم لا يجوز الركون إلىٰ كلّ من الظنّ المطلق والاحتياط.

ولو لم يتمكّن من العلم، لكنّه تمكّن من الظنّ المطلق، وقد تمّت مقدّمات الانسداد علىٰ الكشف، فلا يجوز الركون إلىٰ الاحتياط في المسألة، وحينئذٍ فينحصر جواز الاحتياط بما إذا لم يتمكّن من العلم ولا من الظنّ المطلق عند تماميّة مقدّمات الانسداد علىٰ الكشف.

تقرير الجواب

وقد يقرّر الجواب عن الإشكال بأنَّ 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 علىٰ الكشف في عرض العلم، انتهىٰ.

الجواب على ما أجيب به

وفيه ما لا يخفىٰ، فإنَّ انفتاح باب العلم في مورد خاصّ ومسألة خاصّة وإن لم يُوجب سقوط مقدّمات الانسداد في معظم الأحكام، إلّا أنَّ ذلك لا يُوجب حجّيّة الظنّ المطلق في خصوص ذلك المورد، بل الذي

العود إلى أصل المسألة

إذا عرفت هاتين المقدّمتين، فنقول:

إنَّ 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 معلومًا، 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*.

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 علىٰ الكشف حجّة في ذلك المورد، فتأمّل.

ثمّ لا يخفىٰ أنَّ القول بالكشف إنَّما يترتّب علىٰ الإجماع أو الضرورة علىٰ عدم إهمال التكاليف، مضافًا إلىٰ عدم وجوب الاحتياط أو عدم جوازه، وحينئذٍ نستكشف من ذلك أنَّ في البين حجّة نجّزت التكليف، وتلك منحصرة بالظنّ؛ لأنَّ الاحتمال لا يكون منجّزًا قطعًا.

ولا يخفىٰ أنَّه لا يمكن ذكر التفاصيل المذكورة في ذلك الباب التي هي الأساس في الفرق بين القول بالكشف والقول بالحكومة، والحاصل: أنَّ ما ذكرناه فيما يتعلّق بحجّيّة الظنّ من باب دليل الانسداد لا يخلو عن غلق وإجمال، بل رُبّما كان مخالفًا لما نحقّقه هناك، فلا ينبغي الاعتماد عليه.

* **قلتُ**: لا يخفىٰ أنَّ الشبهة الحكميّة أو الموضوعيّة إذا كانت بعد الفحص كانت خارجة عن محلّ الكلام؛ لأنَّ الغرض أنَّ ذلك يكون مع

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 منجّزًا كي يلزم بالاحتياط فيه فضلًا 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، وإنَّما الإشكال فيه من ناحية نيّة الوجه، وقد عرفت عدم اعتبارها، ولو سلّم جريان الاحتياط فيها، فإنَّما يكون لازمًا 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 ممحضًا من جهة الجزم والإطاعة التفصيليّة، وإن كان التردّد بين الوجوب والاستحباب انضمّ إليه نيّة الوجه، لكن بعد البناء علىٰ عدم اعتبارها، ينحصر الإشكال في الصورتين من حيث الإطاعة التفصيليّة.

تحقّق الطاعة في مورد الامتثال الاحتماليّ

ونحن وإن ذكرنا بالأمس أنَّه لا مانع من الاحتياط في ذلك حتّىٰ مع التمكّن من الإطاعة التفصيليّة خلافًا لما ذكرناه في أواخر البراءة والاشتغال[1] عند الكلام علىٰ حسن الاحتياط، إلاّ أنَّ الحقّ

عدم العثور علىٰ ما يدلّ علىٰ ثبوت الحكم، فيدخل في ما لا يمكن فيه الإطاعة التفصيليّة.

---

(١) يُنظر: ٨/ ٣٠٨ من هذا الكتاب.

ما ذكرناه في ذلك المقام، فإنَّ الشبهة قبل الفحص وإن كانت موجبة للفحص أو الاحتياط، إلّا أنَّ ذلك لم يكن علىٰ نحو التخيير، بل علىٰ نحو الطوليّة، بمعنىٰ إنَّه لا يحكم العقل بالركون إلىٰ الاحتياط إلّا بعد تعذّر الفحص، بل يكون العقل حاكمًا بلزوم الفحص وتعيّنه وعدم جواز العمل بالاحتياط مع التمكّن من الفحص، فاللازم عليه أن يتفحّص، فإن وجد ما يدلّ علىٰ ثبوت التكليف عمل به وكانت الإطاعة تفصيليّة، وإلّا كان التكليف غير منجّز وكان مجرىٰ 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 إلىٰ الاحتياط والإطاعة الاحتماليّة، حتّىٰ 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، فإنَّما هي بالنسبة إلىٰ مجموع الفعل دون كلّ واحدٍ من أجزائه، وأمّا الثاني فلأنَّه وإن لم يحصل الجزم فيه بالنسبة إلىٰ الجزء، إلّا أنَّ الإتيان بالمجموع بنيّة الجزم والإطاعة التفصيليّة كافٍ*.

---

* **قلتُ:** هذا فيما لو الشكّ[1] في وجوب الجزء قبل الفحص، وأمّا لو كان بعده فلا ينبغي الإشكال فيه؛ لأنَّه حينئذٍ يكون داخلًا فيما لم

---

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

فظهر[١] **لك**: أنَّه 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 مردّدًا بين المتبائنين مثل ما لو تردّد الأمر في القراءة بين لزوم الجهر أو لزوم الإخفات، فإنَّ الاحتياط فيه يكون بتكرار القراءة، ومع ذلك لا يكون هذا التكرار مانعًا من حصول الإطاعة التفصيليّة بالنسبة إلىٰ المجموع المشتمل علىٰ ذلك الجزء المتكرّر.

وأمّا لو كان العلم بالتكليف من قبيل التردّد بين المتبائنين 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 عبثًا ونحوه، وإن اشتملت عليه عبارة الشيخ في الكتاب[٢] إلاّ أنَّه من المعلوم من باقي عبائره أنَّ ذلك التعبير غير خالٍ من التسامح.

يتمكّن فيه من الإطاعة التفصيليّة، مضافًا إلىٰ أنَّه يتأتّىٰ فيه ما أفيد من عدم التنجّز بالنسبة ذلك[٣] الجزء فضلاً عن لزوم الإطاعة التفصيليّة بالنسبة إليه.

---

(١) أرّخ المقرّر تدّثُ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٠ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٨هـ).

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٧٣.

(٣) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (لذلك).

والعمدة هو ما ذكرناه وصرّح هو به من كون الإطاعة الاحتماليّة في طول الإطاعة التفصيليّة، فإنَّ العبث ممنوع صغرىٰ وكبرىٰ.

أمّا الأوّل؛ فلأنَّه غالبًا لا يكون عبثًا، بل لأنَّه يتحمّل الزحمة في العلم بما هو المكلّف به.

وأمّا الثاني؛ فلوضوح أنَّ العبث عبارة عن تكلّف كلفة التكرار بلا مقتضي.

ومن الواضح أنَّ ذلك لا يضرّ بالعبادة وبالإتيان بالمأمور به الواقعيّ المردّد بين الطرفين بقصد القربة والامتثال.

ثمّ إنَّ[1] هذا كلّه بناءً علىٰ ما هو المختار من احتياج الأمر التعبّديّ إلىٰ أمر ثانٍ يكون بالنسبة إلىٰ الأمر الأوّل من قبيل متمّم الجعل؛ فإنَّه بناءً عليه يكون الشكّ في أصل العباديّة مجرىٰ للبراءة، وكذلك الشكّ في اعتبار شيء زائد عليها شرعًا بعد الفراغ عن عدم مدخليّته فيها عقلًا، مثل «قصد الوجه»؛ فإنَّه -أيضًا- يكون عند الشكّ في اعتباره شرعًا مجرىٰ للبراءة.

نعم، لو شكّ في مدخليّة شيء في الإطاعة عقلًا كان المرجع فيه الاحتياط، كما لو حصل الشكّ في أنَّ مثل «نيّة الجزم» وكون الإطاعة تفصيليّة عند التمكّن منها، هل يكون له المدخليّة في حسن الإطاعة عقلًا بعد الفراغ عن أصل اعتبارها شرعًا في المأمور به؟ فإنَّ مثل هذا الشكّ لا يمكن الرجوع فيه إلىٰ البراءة؛ لعدم الشكّ فيما جعله

---

(١) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١١ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٨هـ).

الشارع؛ إذ ليس المشكوك فيه هو الجعل الشرعيّ، بل المشكوك هو مدخليّة ذلك القيد عقلًا فيما أخذ في المأمور به شرعًا، فلا يكون مجرىٰ للبراءة، بل يكون مجرىٰ للاحتياط والاشتغال للشكّ في تحقّق الإطاعة بدونه.

نعم، يمكن للشارع أن يتصرّف في ذلك الأمر العقليّ الذي أخذه في المأمور به -أعني نفس الطاعة- بأن يقول لا أريد الطاعة العقليّة التي يحكم العقل بحسنها، بل اكتفىٰ بما يكون فاقدًا لذلك القيد المشكوك، وإن لم يكن الفاقد له ممّا يحكم العقل بحسنه.

ومن الواضح أنَّ 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 عقلًا في الطاعة؛ إذ إنَّه علىٰ تقدير اعتباره إنَّما يكون معتبرًا بنظر العقل وحكمه، لا بالجعل الشرعيّ؛ كي يتأتّىٰ فيه «حديث الرفع»[1].

نعم، الدليل الخاصّ يمكن أن يكون متكفّلًا لذلك التصرّف؛ إذ ليس 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، وإنَّما أقصىٰ ما فيه أن يكون ذلك الدليل الخاصّ مفيدًا لاكتفاء الشارع بالإطاعة الفاقدة لذلك القيد، وإن لم يحكم العقل بحسنها، وحيث إنَّه لم يُوجد لنا مثل

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٤) من هذا الجزء.

هذا الدليل فلا محيص من الرجوع إلىٰ الاحتياط.

وأمّا بناءً علىٰ أنَّ التعبّديّة ناشئة من أخصّية الغرض -كما رُبّما يلوح من كلام الشيخ تدثُّل[1]- فيكون الشكّ في هذه الصور الثلاث كلّها مجرىٰ 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 علىٰ تقدير اعتباره أمرًا زائدًا علىٰ أصل الإطاعة كما في نيّة الوجه، أو كان علىٰ تقدير اعتباره دخيلًا فيها كما في نيّة الجزم والإطاعة التفصيليّة عند التمكّن منها؛ لرجوع الشكّ في جميع هذه الصور إلىٰ الشكّ في حصول الغرض الموجب للشكّ في الخروج عن العهدة، ولأجل ذلك احتاج تدثُّل في نفي اعتبار نيّة الوجه إلىٰ دعوىٰ القطع بعدم مدخليّته في الغرض والإطاعة الناشئة عن أخصّية الغرض.

في عدم التمكّن في تحصيل الظنّ التفصيليّ

ثمّ إنَّ ما ذكرناه من تقدّم الإطاعة التفصيليّة عند التمكّن منها علىٰ 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 خاصًّا على الاحتياط

الأوّل: فيما لو كان ذلك الظنّ التفصيليّ من الظنون الخاصّة، مثل «خبر الواحد» بناءً علىٰ حجّيّته بالخصوص، فهل يكون العمل به عند التمكّن منه مقدّمًا علىٰ الاحتياط، أو أنَّه يكون في عرضه،

---

(١) يُنظر: مطارح الأنظار: ١/ ٣٠٥، وفرائد الأصول: ٢/ ٤٠٧ وما بعدها.

ويكون المكلّف مخيّرًا في العمل بأيّهما شاء؟

ولا ينبغي الريب[1] في إلحاقه بالعلم الوجدانيّ في تقدّم العمل به علىٰ العمل بالاحتياط؛ فإنَّه بناءً علىٰ ما هو المختار من كون الحجّيّة علىٰ نحو الطريقيّة، وأنَّ المجعول هو حجّيّة الطريق يكون العمل به محصّلًا للعلم الوجدانيّ بفراغ الذمّة وحصول الامتثال، حيث إنَّ القطع بالحجّيّة يكون موجبًا للقطع بأنَّ العمل بها مفرّغ للذمّة، ومحصّل للامتثال، فيكون حاله من هذه الجهة حال العلم الوجدانيّ في حكم العقل بتقدّم العمل علىٰ طبقه علىٰ العمل بالاحتياط والإطاعة الاحتماليّة؛ لأنَّه مثله في حكومة العقل بتقدّم الإطاعة التفصيليّة علىٰ الإطاعة الاحتماليّة.

نعم، بعد الإتيان بما أدّت إليه الأمارة والعمل علىٰ طبقها لا مانع من الإتيان بالمحتمل الآخر بداعي احتمال كونه هو الواجب؛ لاحتمال خطأ تلك الأمارة، فإنَّ الشارع بجعل الحجّيّة لها وإن ألغىٰ هذا الاحتمال، إلّا أنَّه إنَّما ألغاه شرعًا لا وجدانًا، بل يكون ذلك الاحتمال الوجدانيّ باقيًا بحاله، وهو كافٍ في حسن الاحتياط.

وهل يجوز له أن يقدّم الإتيان بذلك المحتمل علىٰ الإتيان بما أدّت إليه الأمارة بأن يأتي أوّلًا بصلاة الظهر -مثلًا- ثمّ بعد الفراغ منه يأتي بما أدّت الأمارة إلىٰ وجوبه، وهو صلاة الجمعة؟

الظاهر أنَّه ليس له ذلك؛ لأنَّ الأمارة قبل العمل بها مانعة من

---

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

الجري علىٰ خلاف ما أدّت إليه، حيث إنَّها إذا فرض كونها مؤدّية لوجوب صلاة الجمعة كانت حاكمة بإلغاء احتمال كون الواجب هو صلاة الظهر، فمع عدم العمل بها لا يمكن الإتيان بغير ما أدّت إليه؛ لأنَّ ذلك خلاف مقتضىٰ حجّيّتها من إلغاء احتمال الخطأ فيها، ولأجل ذلك ترىٰ الشيخ تدثّر في بعض موارد القصر والإتمام يحكم في حاشية النجاة بأنَّ «الأحوط الجمع ويقدّم القصر»[1]، وترىٰ سيّدنا الأستاذ تدثّر يعلّق علىٰ قوله: «ويقدّم القصر» قوله: «بل يقدّم الإتمام»[2] مع أنَّ كلًّا منهما حاكم بلزوم الاحتياط بالجمع، فإنَّ سرّ هذا الاختلاف هو أنَّ الشيخ تدثّر قد ترجّح في نظره دليل القصر، ولكنّه لا يجب أن يفتي علىٰ طبقه، فيلزم بالاحتياط مع تقدّم القصر، لكونه هو الذي أدّت إليه الأمارة والدليل الاجتهاديّ في نظره، وسيّدنا الأستاذ تدثّر كان نظره في ذلك علىٰ العكس.

ومن ذلك يظهر لك إمكان معرفة الفتوىٰ، وما يترجّح في نظر الفقيه وإن لم يصرّح به، بل احتاط بالجمع*.

---

* **قلتُ**: يمكن المناقشة فيما أفاده (دام ظلّه) في وجه لزوم تقدّيم ما أدّت إليه الأمارة، فإنَّ مجرّد الحكم بإلغاء احتمال الخطأ فيها أو إلغاء احتمال وجوب غير ما أدّت إليه لا يكون مانعًا إلّا من الاقتصار علىٰ الإتيان بذلك الطرف الآخر، أمّا إذا كان من بنائه الإتيان بما أدّت إليه

---

(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[١] أنَّه مقدّم علىٰ الإطاعة الاحتماليّة بالاحتياط، وأورد عليه الشيخ تقدّس[٢]، بأنَّ العمل بالظنّ إذا كان بدليل الانسداد المتوقّف تماميّته علىٰ بطلان الاحتياط لا بُدَّ أن يكون متأخّرًا عن العمل بالاحتياط، وفي طوله، فلأجل ذلك قال ما محصله: والعجب ممّن يعمل بالظنّ من باب الانسداد ومع ذلك يقدّم الاجتهاد أو التقليد علىٰ العمل بالاحتياط، ويفتي ببطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد.

الأمارة، غاية الأمر أنَّه يقدّم ذلك الطرف الآخر علىٰ الإتيان به، فلا يكون لزوم إلغاء خطأ الأمارة مانعًا منه، وإلّا لمنع من الإتيان بالطرف الآخر مطلقًا حتّىٰ بعد الإتيان بما أدّت إليه الأمارة.

ومنه يظهر لك الحال فيما لو وجّهنا لزوم تقديم ما أدّت إليه بما تقدّم من تقدّم الإطاعة التفصيليّة علىٰ الإطاعة الاحتماليّة، فإنَّ ذلك إنَّما يكون مانعًا من الاقتصار علىٰ الإطاعة الاحتماليّة كما لو لم يحصل عنده الظنّ الخاصّ فعلًا، ولكنّه يتمكّن من تحصيله ولا يحصله، ويكتفىٰ بالاحتياط والإتيان بكلا الطرفين.

أمّا ما نحن فيه من البناء علىٰ الإطاعة التفصيليّة، ولكنّ غاية الأمر أنَّه يقدّم الإطاعة الاحتمالية، فلا يكون ما تقدّم[٣] من تقدّم الإطاعة التفصيليّة علىٰ الإطاعة الاحتماليّة مانعًا منه، فتأمّل.

---

(١) يُنظر: القوانين المحكمة في الأصول: ٢/ ٤٢١، و٤/ ٣١٢.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٢٥.

(٣) يُنظر: صفحة (٥٧) من هذا الجزء.

ولكن لا يخفىٰ أنَّ هذا الايراد إنَّما يتوجّه علىٰ تقدير القول بالحكومة، فإنَّ الظنّ إنَّما يركن إليه حينئذٍ بعد بطلان الاحتياط*.

أمّا علىٰ القول بالكشف -كما هو مختار المحقّق القمّيّ قدس سره[1]- فلا يتوجّه الايراد المذكور، فإنَّ حجّيّة الظنّ حينئذٍ، وإن كانت معلّقة علىٰ بطلان الاحتياط، إلّا أنَّ الاحتياط المعلّق حجّيّة الظنّ علىٰ بطلانه ليس هو بذلك المعنىٰ المعروف، بل بمعنىٰ العمل علىٰ كلّ احتمال للتكليف، ويكون محصّل تعليق حجّيّة الظنّ علىٰ إبطاله هو أنَّ الشارع لا يريد العمل علىٰ كلّ احتمال للتكليف، فلا يكون له دخل حينئذٍ بإبطال الاحتياط بالمعنىٰ الذي هو محلّ كلامنا.

وبناءً علىٰ ذلك، فيكون حال الظنّ المستكشف حجّيّته بدليل الانسداد حال الظنّ الخاصّ الذي ثبت اعتباره بدليل خاصّ في كون العمل بالاحتياط في طوله، وأنَّه لا يجوز العمل بالاحتياط، إلّا بعد تعذّر تحصيله.

---

* **قلتُ**: لا يخفىٰ أنَّ هذا إنَّما يتمّ في الاحتياط الكلّيّ؛ لأنَّ حجّيّة الظنّ علىٰ تقرير الحكومة تكون معلّقة علىٰ عدمه، أمّا الاحتياط الخاصّ بخصوص المورد من جهة العلم الإجماليّ المردّد بين المتبائنين أو من جهة كون المورد مورد قاعدة الاشتغال، فعلىٰ الظاهر أنَّه مقدّم علىٰ العمل بالظنّ، فإنَّ ذلك الاحتياط يكون من قبيل الأصل المثبت للتكليف، وهو ممّا لا ريب في لزوم العمل علىٰ طبقه، وأنَّ لزوم العمل علىٰ طبق الظنّ إنَّما هو في غير مورده، فتأمّل.

---

(١) يُنظر: القوانين المحكمة في الأصول: ٢/ ٤٢١.

وبالجملة: أنَّه لا ريب في صحّة العمل بالاحتياط في هذه الصورة وإن كان متمكّنًا من تحصيل الظنّ بما هو الواقع، بل يكون العمل به جائزًا حتّىٰ مع وجود ذلك الظنّ وتحقّقه، فتأمّل.

والحاصل[١]: أنَّه سيأتي في محلّه[٢] -إن شاء الله تعالىٰ- أنَّ القول بحجّيّة الظنّ علىٰ الكشف مبني علىٰ تحقّق الإجماع علىٰ عدم إهمال التكليف، وعدم منجّزيّة مجرّد الاحتمال، وعن ذلك يستكشف أنَّ الشارع جعل الظنّ حجّة شرعيّة عند انسداد باب العلم والعلميّ، فإذا فرضنا كونه حجّة شرعيّة كانت الإطاعة بالعمل علىٰ طبقه تفصيليّة، فتكون مقدّمة علىٰ الإطاعة الاحتماليّة الحاصلة بالاحتياط، ويكون حال الظنّ المطلق من هذه الجهة حال الظنّ الخاصّ في كون العمل به مقدّمًا علىٰ العمل بالاحتياط.

لا يُقال: إنَّ عمدة البرهان الموجب لتقدّم العمل بالظنّ الخاصّ علىٰ 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 واقعًا في مرتبة الاحتياط الذي هو في طوله[٣].

---

(١) أرّخ المقرّر تَتْرُكُ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «الأربعاء: ١٢ جمادىٰ الأولىٰ، والسبت ١٥ منه كان تعطيلًا من جهة وفاة الصدّيقة عليها السلام، وكان الشروع الأحد: ١٦ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٨هـ».

(٢) يُنظر: صفحة (٣٩٣) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٧٤.

ومن الواضح أنَّ هذا البرهان لا يتأتّىٰ 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 علىٰ الاحتياط، بل العمدة فيه هو ما ذكرناه فيما تقدّم[1]، وحاصله أنَّه بعد فرض حجّيّة ذلك الظنّ الخاصّ يكون محصّلًا للعلم التفصيليّ بفراغ الذمّة في العمل علىٰ طبقه، فيكون محصّلًا للإطاعة التفصيليّة التي قد عرفت[2] أنَّها في نظر العقل مقدّمة علىٰ الإطاعة الاحتماليّة.

ومن الواضح جريان هذا المعنىٰ في التقليد والظنّ المطلق بناءً علىٰ 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 علىٰ الإطاعة الاحتماليّة الحاصلة بالاحتياط.

المقام الثاني في إثبات التكليف بالعلم الإجماليّ

في ما يتعلّق بالعلم الإجماليّ ما يعود إلىٰ البحث عن كونه موجبًا لاشتغال الذمّة بالتكليف.

وتفصيل الكلام في ذلك يقع في مبحثين:

المبحث الأوّل: في حرمة المخالفة القطعيّة، والثاني: في وجوب

---

(١) يُنظر: صفحة (٧٠) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٧١) من هذا الجزء.

الموافقة القطعيّة، والثاني راجع إلىٰ مباحث البراءة، ولكن نتكلّم فيه في هذا المقام بما يناسب الحال.

المبحث الأوّل في حرمة المخالفة القطعيّة

أمّا المبحث الأوّل: -أعني حرمة المخالفة القطعيّة- فالذي ينبغي أوّلًا أنَّ ينقّح أنَّ الكلام فيه من هذه الجهة هل يكون مسألة أصوليّة أو مسألة كلاميّة؟

في تحرير المسألة أصوليًّا

وحاصل تحريرها أصوليّة، هو أنَّ مرتبة الحكم الظاهريّ هل تكون محفوظة مع العلم الإجماليّ أم لا؟

في تحرير المسألة كلاميًّا

وحاصل تحريرها كلاميّة هو أنَّ العقل هل يحكم بقبح المعصية الإجماليّة كما يحكم بقبح المعصية التفصيليّة، أم أنَّه 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 أصوليّة.

وحاصل الكلام في تحريرها كلاميّة هو أن يُقال: هل العقل كما يحكم بقبح المعصية التفصيليّة يحكم بقبح المعصية الإجماليّة؟

وبعبارة أخرىٰ: إنَّ العلم الذي قلنا إنَّه مأخوذ علىٰ نحو الموضوعيّة في الحكم العقليّ بقبح المعصية، هل هو خصوص

---

(١) يُنظر: مشارق الشموس في شرح الدروس: ٢٦٧.

(٢) يُنظر: القوانين المحكمة في الأصول: ٢/ ٣٧.

العلم التفصيليّ، أو الأعمّ منه ومن العلم الإجماليّ؟

عمدة الاستدلال على الوجه الأوّل

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 الإقدام عليها، أمّا لو لم يحصل العلم بها إلّا بعد الفراغ منها، فلا يحكم العقل بقبحها.

وبعبارة أخرىٰ: إنَّه في صورة العلم الإجماليّ لا يكون إقدام علىٰ ما يعلم أنَّه معصية، فلا يكون في البين ما يحكم العقل بقبحه؛ إذ ليس في البين إلّا الإقدام علىٰ ما يكون الفراغ منه محقّقًا 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، ولكن لا يخفىٰ ما في هذا الاستدلال من الوهن.

وتوضيحه: إنَّ لنا في باب المعصية واستحقاق العقاب حكمين عقليّين:

الحكم الأوّل قبح العقاب من دون بيان

الأوّل: قبح العقاب من دون بيان وملاك هذا الحكم هو عدم وصول التكليف إلىٰ المكلّف؛ فإنَّه إنَّما يؤثّر في حقّ المكلّف، ويُوجب انبعاثه إلىٰ 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

---

(١) أرّخ المقرّر تلك هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٧ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٨هـ).

من الإلزام بالاحتياط الشرعيّ -كما في موارده- أو العقليّ -كما في الشبهة قبل الفحص- لم يعقل أن يكون مجرّد وجوده الواقعيّ مؤثّرًا في حقّه، ويكون العقل حينئذٍ حاكمًا بقبح العقاب علىٰ مخالفته، لكونه حينئذٍ عقابًا بلا بيان، ويكون المكلّف معذورًا في مخالفة ذلك التكليف؛ لأنَّ المولىٰ هو الموجب لوقوعه في تلك المخالفة؛ إذ إنَّ عليه البيان وإقامة الحجّة، فما لم تقم الحجّة الشرعيّة أو العقليّة علىٰ المكلّف يكون المكلّف في المخالفة.

**الحكم الثاني للعقل هو: حكمه بلزوم الإطاعة وحسنها، وبالمنع عن المعصية وقبحها، وذلك إنَّما يكون بعد البيان وقيام الحجّة علىٰ التكليف، كالعلم أو ما يقوم مقامه في تنجّز التكليف، بمعنىٰ أنَّ الحكم العقليّ بقبح المعصية إنَّما يكون بعد أن يحصل ما هو وظيفة المولىٰ من بيان التكليف، وقيام الحجّة عليه، وبعد أن يتحقّق في حقّ المكلّف الوجود العلميّ لذلك التكليف.

الحكم الثاني لزوم الإطاعة وحسنها والمنع من المعصية وقبحها

ومن الواضح أنَّ المكلّف إذا علم بأنَّ المولىٰ قد وجّه إليه التكليف الإلزاميّ كان ذلك كافيًا في حكم العقل بقبح مخالفته، سواء كان متعلّق ذلك التكليف معلومًا تفصيلًا كما لو علم أنَّه مكلّف بصلاة العصر -مثلًا- أو كان متعلّقه مردّدًا 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 معلومًا وتردّد بين كونه وجوب هذا أو حرمة ذاك، أو كان نوعه معلومًا بأن علم أنَّه قد توجّه إليه الوجوب أو توجّه إليه التحريم، ولكنّ حصل التردّد في متعلّقه علىٰ نحو الشبهة الحكميّة، أو علىٰ نحو الشبهة الموضوعيّة، فإنَّ العقل حاكم في جميع هذه الصور بقبح المخالفة، والمنع منها قبل الإقدام علىٰ شيء من الأطراف.

والحاصل: إنَّ ذلك التكليف الكلّيّ الذي هو القدر المشترك بين الطرفين معلوم بالتفصيل، وقد قامت عليه الحجّة وحصل في حقّ المكلّف وجوده العلميّ، فيكون منجّزًا 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: إنَّ التكليف في كلّ واحدٍ من الأطراف وإن كان مجهولًا، إلّا أنَّ ذلك لا أثر له مع العلم بوجود التكليف الكلّيّ المشترك بينهما، بل يكون العقل حاكمًا بقبح مخالفة ذلك التكليف الكلّيّ، وبالمنع عنها وباستحقاق العقاب عليها، وإن كان التكليف في كلّ واحدٍ من الأطراف مجهولًا؛ لأنَّ أقصىٰ ما فيه أن لا يكون ذلك محقّقًا ومقتضيًا لتنجّز التكليف فيه، وهو لا ينافي اقتضاء التنجّز الآتي من قبل العلم، وباقتضائه فإنَّ عدم المقتضي لا يزاحمه المقتضي.

الحقّ هو عدم الفرق بين العلم التفصيليّ والعلم الإجماليّ في الجهة الكلاميّة

فقد تلخّص لك: أنَّ الحقّ في الجهة الكلاميّة لهذه المسألة هو عدم الفرق بين العلم التفصيليّ والعلم الإجماليّ في قبح مخالفة ذلك التكليف المعلوم والمنع من معصيته، بل إنَّ العلم بالنسبة إلىٰ

ما تعلّق به من التكليف الكلّيّ -أعني القدر المشترك بين الطرفين- لا يكون إلّا تفصيليًّا، وإنَّما 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 الأصوليّة، فقد عرفت[1] أنَّ محصّله هو النزاع في قابليّة المورد للحكم الظاهريّ، وأنَّ العلم الإجماليّ غير مانع من ذلك.

وبعبارة أخرىٰ: هل أنَّ مرتبة الحكم الظاهريّ محفوظة مع العلم الإجماليّ، أو أنَّها ليست محفوظة؟ وأقصىٰ ما يمكن أن يُستدلّ به للقول بانحفاظ مرتبة الحكم الظاهريّ هو أن يُقال إنَّ ذلك الحكم الظاهريّ لو كان منافيًا لنفس التكليف المعلوم علىٰ وجه يكون جعله منافيًا للتكليف المعلوم لم يعقل جعل ذلك الحكم الظاهريّ؛ لكونه مناقضًا 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؛ فإنَّه يكون مناقضًا 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، فإنَّ ذلك -أيضًا- يكون مناقضًا للحكم الواقعيّ، إلّا أنَّ ذلك لا ربط له بما نحن بصدده؛ لأنَّ محلّ كلامنا إنَّما هو في إمكان جعل الحكم الظاهريّ بالنسبة إلىٰ الأطراف.

ومن الواضح أنَّ كلّ واحدٍ منها يكون التكليف فيه مشكوكًا،

---

(١) يُنظر: صفحة (٧٧) من هذا الجزء.

فيكون موردًا للأصل كسائر موارد الشكّ في التكليف، ومجرّد العلم بالتكليف الكلّيّ المشترك بينهما[١] لا يكون موجبًا لخروج كلّ واحدٍ منها عن كونه في حدّ نفسه مشكوكًا ومووردًا للحكم الظاهريّ.

وبالجملة: حيث كان العلم الإجماليّ مجتمعًا مع الجهل بالنسبة إلىٰ كلّ واحدٍ من أطرافه، لم يكن مانعًا من جعل الحكم الظاهريّ بالنسبة إلىٰ ما هو مورد الجهل، أعني كلّ واحدٍ من الأطراف.

الجواب عن الاستدلال على الوجه الأوّل

والجواب: عن هذا الاستدلال أن يُقال: إنَّ العلم الإجماليّ وإن كان مجتمعًا مع الشكّ في كلّ واحدٍ من أطرافه، إلّا أنَّه لا يمكن جريان الأصل في كلّ واحدٍ من تلك الأطراف؛ لأنَّ ذلك منافٍ لما علمه من التكليف بينهما[٢].

وتوضيح[٣] **ذلك**: أنَّ محلّ الكلام إنَّما هو في - إمكان جعل الحكم الظاهري بالنسبة إلىٰ 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 علىٰ خلاف ذلك الحكم الواقعيّ المعلوم بالإجمال فلا ينبغي الإشكال فيه؛ فإنَّه يكون بالنسبة إلىٰ الحكم الواقعيّ من قبيل نتيجة التقييد، بحيث يكون ما يدلّ علىٰ ذلك الحكم الثانويّ مقيّدًا لما دلّ علىٰ الحكم الأوّليّ بالعلم التفصيليّ.

---

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

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

(٣) أرّخ المقرّر تلقّيه هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٨ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٨هـ).

غاية الأمر أنَّه لا يكون تقييدًا لحاظيًّا، بل يكون من قبيل نتيجة التقييد، كما ورد في باب جوائز السلطان[١] من إطلاق الحكم بجوازها -حتّىٰ مع العلم الإجماليّ- بأنَّ ما في يده مشتمل علىٰ الحرام، ونظيره ما ورد في إرث من كان يأكل الربا[٢]، وما ورد في الأخذ ممّن دأبه السرقة[٣].

وقد تعرّضنا لهذه المسألة مفصّلًا في درس الفقه[٤] عند التكلّم علىٰ جوائز السلطان، وقلنا: إنَّ الأخذ بتلك المطلقات يتوقّف علىٰ ثبوت العمل بها من الأصحاب.

وكيف كان، فإنَّ هذه الصورة -أعني كون الحكم المجعول في الأطراف حكمًا 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 منافيًا للعلم بوجود التكليف الإلزاميّ؛ ضرورة تنافي الحكم الظاهريّ بإباحة ذلك الشيء مع العلم بتعلّق التكليف الإلزاميّ به فعلًا أو تركًا.

وبالجملة: إنَّ محلّ الكلام إنَّما هو فيما لو كان في البين أصلان يجري أحدهما في أحد الطرفين، والآخر في الطرف الآخر، أمّا لو

---

(١) يُنظر: تهذيب الأحكام: ٧/ ١٣٢، كتاب التجارات، ب ٩، ح ٥٠.

(٢) يُنظر: الكافي: ٥/ ١٤٥، كتاب المعيشة، باب الربا، ح ٤.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه: ٥/ ٢٢٨، كتاب المعيشة، باب شراء السرقة والخيانة، ح ١.

(٤) يُنظر: منية الطالب في شرح المكاسب: ١/ ٧٧، وما بعدها.

لـم يكـن في البيـن إلّا أصـل واحـد، وكان ذلـك الأصـل منافيًـا للعلـم الإجمالـيّ، فلا ينبغـي الإشـكال في عـدم جريانـه كمـا في صـورة تـردّد الأمـر بيـن المحذوريـن، وكمـا تقـدّم[1] مـن الأصـل النـافي بمـا هـو مفـاد (ليـس التامّـة)، فـإنَّ ذلـك كلّـه خـارج عـن محـلّ الـكلام في إمكان جعـل الحكـم الظاهـريّ، بـل إنَّ عـدم إمـكان جعلـه في أنَّ ذلـك كلّـه ممّـا لا ينبغـي الإشـكال فيـه، وحينئـذٍ فينحصـر مـا هـو محـلّ الـكلام -فيمـا عرفـت- وهـو مـا لـو كان الحكـم المجعـول حكمًـا ظاهريًّـا، وكان ناشـئًا عـن الأصـول العمليّـة الجاريـة في كلّ واحـدٍ مـن طـرفي العلـم الإجمالـيّ، بحيـث كان أحـد الأصليـن جاريًـا في أحـد الطرفيـن، والأصـل الآخـر جـارٍ في الطـرف الآخـر.

تفصيل الصور المتصوّرة في المسألة

وتفصيـل الـكلام في هـذا المقـام هـو أن يُقـال: إنَّ الأصـل الـذي ينشـأ عنـه الحكـم الظاهـري، إمّـا أن يكـون مـن الأصـول الإحرازيّـة المتكفّلـة للتنزيـل كالاستصحاب، وإمّـا أن يكـون مـن الأصـول غيـر الإحرازيّـة، وكلّ منهمـا إمّـا أنَّ يكـون مثبتًـا للتكليـف، والعلـم الإجمالـيّ كان متعلّقًـا بنفـي التكليـف، أو يكـون الأمـر فيـه بالعكـس، بـأن يكـون الأصـل نافيًـا للتكليـف* ويكـون العلـم الإجمالـيّ متعلّقًـا بثبـوت التكليـف، فتكـون الصـور أربعًـا:

---

* **لا يخفىٰ**[2] أنَّ مـن يقـول بحصـر المانـع من جريان الأصـول الإحرازيّة

---

(١) يُنظر: صفحة (٨١) من هذا الجزء.

(٢) هـذا الملحـق مـن قولـه: «لا يخفىٰ» إلىٰ قولـه: «مباحـث الاشـتغال» أضافـه المقـرّر بعـد وفـاة أسـتاذه الميـرزا محمّـد حسـين الغـرويّ النائينيّ نَظَّلَ، وجدتـه في الهامـش مـن

الصورة الأولى في كون الأصل إحرازيًّا

أمّا ما لو كان الأصل إحرازيًّا، سواء كان الأصل نافيًا والعلم مثبتًا أو كان الأمر بالعكس، كما في الإناءين المعلومي النجاسة وطرأ التطهير علىٰ أحدهما غير المعيّن، وكما في الإناءين المعلومي الطهارة وطرأ التنجس علىٰ أحدهما، فلا ينبغي الإشكال في عدم إمكانه، فإنَّ العلم الإجماليّ علىٰ خلاف ذلك الأصل يُوجب عدم إمكان جريانه في كلّ من الطرفين؛ لعدم إمكان إحراز النجاسة في كلٍّ منهما مع العلم بطهارة أحدهما.

وأقصىٰ ما فيه أن يُقال: إنَّ الأصل في ذلك لو كان واحدًا، بحيث

بالمخالفة القطعيّة، ويقول: إنَّه 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 الأصول عند مخالفة العلم الإجماليّ

ثمّ إنَّ شيخنا الأستاذ دَامَتْ بَرَكَاتُهُ القائل بالتساقط في الأصول الإحرازيّة وإن لم يكن في البين مخالفة عمليّة، هل يقول بذلك في مثل «من علم بأنَّه قد صدر منه إمّا الوضوء أو يطهر ثوبه النجس»، فهل بعد التساقط في كلّ من استصحاب الحدث الأصغر ونجاسة الثوب يرجع في الطرف الأوّل إلىٰ قاعدة لزوم إحراز الشرط، وفي الثاني إلىٰ قاعدة الطهارة؟ ينبغي في ذلك مراجعة ما حرّرناه في حواشي التقريرات المطبوعة في النجف صفحة (٢١) و(٢٢) في مباحث الاشتغال[1].

دون إحالة، وضعته هنا لظنّي أنَّه مكانه المناسب.

(١) يُنظر: أصول الفقه: ٧/ ٣٦٣، و٤٠١، و٤٢٥.

كان لنا أصل واحد حاكم بإحراز النجاسة في كلا الطرفين لكان ذلك ممتنعًا؛ 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؛ لأنَّ كلّ واحدٍ منهما في حدّ نفسه لا ينافي العلم الإجماليّ بطهارة أحدهما، ولا يخفىٰ ما فيه، فإنَّ أجراء الأصل المذكور في كلّ واحدٍ منهما يُوجب الحكم بإحراز نجاستهما، وهو منافٍ للعلم الإجماليّ بطهارة أحدهما.

وبالجملة: إنَّ 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 أنَّ الإشكال إنَّما هو في الجمع بين الأصلين، ولازم ذلك أن لا يكون جريان الأصل في كلّ واحدٍ منهما في نفسه ممتنعًا، بل يكون جريانه في أحد الطرفين ممكنًا.

نعم، يكون هناك مانع آخر، وهو منافاته لما سيأتي[1] من لزوم الموافقة القطعيّة الناشئة عن التعارض بين الأصلين، إلّا أنَّه مانع آخر غير

---

(١) يُنظر: ٨/ ٦٢ من هذا الكتاب.

الصورة الثالثة في كون الأصل غير الإحرازيّ نافيًا للتكليف

الصورة الثالثة: ما لو كان الأصل غير إحرازيّ، وكان نافيًا للتكليف، وكان العلم متعلّقًا بثبوت التكليف، وهذه الصورة لا يتأتّىٰ فيها المانع السابق، لكن لا يكون الحكم الظاهريّ ممكنًا، لكونه موجبًا للمخالفة القطعيّة، فإنَّ إجراء أصالة البراءة في كلّ واحدٍ من الطرفين موجب لجواز ارتكاب كلّ منهما، وهو منافٍ للعلم الإجماليّ بحرمة أحدهما، فإنَّ ذلك -أعني جريان البراءة- في كلٍّ منهما معًا موجب للمخالفة القطعيّة التي عرفت حكم العقل بقبحها والمنع عنها، ويتأتّىٰ في هذه الصورة ما تقدّم من الإشكال علىٰ الصورتين السابقتين، والجواب هو الجواب.

ما نحن بصدده، فإنَّ ما نحن فيه إنَّما 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 إنَّه[1] (دام ظلّه) تعرّض لهذا الإشكال وقرّره، وأفاد ما محصّله: أنَّ الممتنع إنَّما هو الجمع بين الأصلين، أمّا لو كان الأصل جاريًا في أحد الطرفين خاصّة فلا مانع منه، سواء كان ذلك الأصل مثبتًا للتكليف، أو كان نافيًا له، من دون فرق في ذلك بين كون الأصل المذكور إحرازيًّا، وبين كونه غير إحرازيّ، وحيث إنَّ كلّ واحدٍ من الطرفين يكون مجرىٰ الأصل، ولا يمكن الجمع بينهما، فيحصل التعارض بين الأصلين ويتساقطان، وعن هذا التعارض والتساقط ينشأ وجوب الموافقة القطعيّة.

---

(١) أرّخ المقرّر تلقّي هذا المقطع من البحث ليلة السبت: (٢٢ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٨هـ).

الصورة الرابعة في كون الأصل غير الإحرازيّ مثبتًا للتكليف

الصورة الرابعة: هي عكس الصورة الثالثة، وذلك بأن يكون غير الإحرازيّ مثبتًا للتكليف، وكان العلم نافيًا، وذلك كما لو كان أحد المالين معلوم الحلّيّة، فإنَّ مقتضىٰ الأصل في كلّ منهما الاجتناب، كما حقّق في محلّه[1] 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 الأصول الإحرازيّة، مثبتة كانت أو نافية، وأمّا الأصول غير الإحرازيّة، فإنَّ كانت نافية والعلم مثبتًا، فأيضًا لا تكون مرتبة الحكم الظاهريّ محفوظة، أمّا لو كان الأصل المذكور مثبتًا والعلم نافيًا، 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 مقتضيًا، فإن كان المراد منه أنَّ الترخيص الذي يحكم به الأصل كان ترخيصًا اقتضائيًّا علىٰ 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، علىٰ وجه تكون تلك الحلّيّة متحقّقة حتّىٰ مع تحقّق الغصبيّة، لم يكن معنىٰ محصّلًا لكون العلم مانعًا، بل إنَّ

---

(١) يُنظر: ٧/ ٣١٥ من هذا الكتاب.

هـذا الترخيـص يجتمـع مـع العلـم المذكـور.

وإن كان المـراد الترخيـص الفعلـيّ بالإقـدام علـىٰ مـا يجـري فيـه الأصـل مـن كلّ واحـدٍ مـن الطرفيـن لـم يكـن ذلـك لأجـل وجـود المانـع، بـل كان لأجـل عـدم المقتضي، حيـث إنَّ محـلّ الـكلام إنَّمـا هـو في جريـان الأصـل في مـورد العلـم الإجماليّ، ومـن الواضـح أنَّ الحكـم بالترخيـص الفعلـيّ لأجـل المذكـور لا يكـون لـه مقتـضٍ، لا أنَّـه قـد تحقّـق مقتضيـه وإنَّمـا امتنـع لأجـل المانـع.

نعـم، لـو كان محـلّ الـكلام هـو نفـس مـورد الأصـل مـع قطـع النظـر عـن العلـم الإجماليّ، لـكان عـدم جريانـه لأجـل المانـع الـذي هـو العلـم الإجماليّ، لكنّك قـد عرفـت أنَّ محـلّ الـكلام إنَّمـا هـو جريـان الأصـل في أطـراف العلـم الإجماليّ*.

---

* وبقـي في المقـام نقـوض لعلّـه (دام ظلّـه) يتعـرّض لهـا فيمـا بعـد إن شـاء الله تعالىٰ.

منهـا: مـا لـو كان أحـد الإناءيـن كُـرًّا، والآخـر أقـلّ مـن الكُـرّ، وحـدث حـادث مـردّد بيـن نقصـان مـا هـو الكُـرّ عـن الكُرّيّـة، أو زيـادة مـا هـو ناقـص وبلوغـه الكُرّيّـة، فـإنَّ الظاهـر جريـان اسـتصحاب الكُرّيّـة في الأوّل والقلّـة في الثـاني، مـع إنَّ الجمـع بينهمـا منـافٍ للعلـم الإجماليّ.

ومنهـا: اسـتصحاب طهـارة الأعضـاء، وبقـاء الحـدث فيمـا لـو توضّـأ بمـاء مشـكوك الطهـارة.

ومنهـا: مـا لـو كان أحـد الاناءيـن نجسًـا والآخـر طاهـرًا وطـرأت حالـة

والأولىٰ[١]: أن يفصّل في ذلك بين الأصول، ففي الأصول الإحرازيّة يكون عدم جريانها في أطراف العلم الإجماليّ من باب عدم المقتضي؛ لما عرفت من أنَّ الجمع بين الإحرازين منافٍ للعلم الإجماليّ بالخلاف، وفي الأصول غير الإحرازيّة النافية للتكليف في قبال العلم الإجماليّ بثبوت التكليف يكون من باب وجود المانع.

ثمّ إنَّ الموجب لما تقدّم من الحكم العقليّ بحرمة المخالفة القطعيّة، هو ما تقدّم من عدم قصور العلم المذكور في استلزامه؛ لتنجّز ما تعلّق به من التكليف الكلّيّ المشترك بين الطرفين، وإن بقي الشكّ في كلّ واحدٍ من الطرفين بحاله.

في ضابط تنجّز العلم الإجماليّ

والضابط في ذلك هو أن يكون ذلك التكليف الكلّيّ المردّد بين الطرفين صالحًا لتعلّق الخطاب به، ولأن يكون العقل ملزمًا بإطاعته ومانعًا عن مخالفته، سواء كان نوع الإلزام معلومًا وتردّد الأمر في متعلّقه كما في الشبهة الوجوبيّة المحصورة، وكما في الشبهة التحريميّة، أو كان المعلوم هو جنس الإلزام لكنّه كان مردّدًا بين

مردّدة بين تطهير النجس أو تنجيس الطاهر، وقد تعرّض لبعض هذه الفروع في آخر مباحث الاستصحاب في مسألة تعارض الاستصحابين[٢]، وقد تعرّض لبعضها في التنبيه المتعلّق بالأصل المثبت[٣].

---

(١) أرّخ المقرّر تلك هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٩ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٨هـ).

(٢) يُنظر: ٩/ ١٧٦، و٤٧٣ من هذا الكتاب.

(٣) يُنظر: ٩/ ٢٠٩ من هذا الكتاب.

وجوب أحد الطرفين معيّنًا، 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 لأنَّ ما علم من الإلزام المشترك بين تعلّقه بفعل الشيء وتعلّقه بتركه ممّا لا يمكن أن يقع متعلّقًا لخطاب أصلًا، فلا يعقل أن يكون العقل ملزمًا به؛ إذ لا محصّل للإلزام بما هو القدر المشترك بين فعل الشيء وتركه الذي هو عبارة عن أحد الأمرين المذكورين، حيث إنَّ المكلّف في حدّ نفسه لا محيص له من الأخذ بأحدهما.

ولأجل ذلك نقول: إنَّ العلم في هذه الصورة غير قابل للتنجّز، بل هو غير قابل لحكم أصلًا حتّىٰ التخيير، سواء كان تخييرًا شرعيًّا أو عقليًّا، أمّا الأوّل -أعني التخيير الشرعيّ- فلكونه لغوًا صرفًا، وأمّا الثاني -أعني التخيير العقليّ- فلأنَّه فرع أن يكون شيء في البين والعقل يكون حاكمًا بالتخيير في تطبيق ذلك الحكم علىٰ أحد الطرفين.

في عدم إمكان المخالفة القطعيّة في مورد الدوران بين المحذورين

وبالجملة: إنَّ 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، فإنَّها لو كانت قابلة له

---

(١) يُنظر: صفحة (٩٠) من هذا الجزء.

كانت المخالفة القطعيّة ممكنة بأن يفعل في المرّة الأول[1]، ويترك في المرّة الثانية، ومع إمكان المخالفة القطعيّة يكون العقل حاكمًا بحرمتها.

الثاني: أن يكون كلّ من الوجوب والتحريم توصّليًّا؛ إذ لو كان أحدهما تعبّديًّا 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 أنَّها غير واجبة؛ لأنَّ 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 أمرًا آخر غير هذين الأمرين، وذلك بأن يكون المراد هو عقد القلب على الاعتقاد بذلك التكليف، فهو وإن كان أمرًا معقولًا؛ لأنَّه يكون ضدًّا للتشريع، إلّا أنَّه لا دليل على وجوبه، ولو فرضنا تسليم وجوبه، فإنَّما يجب في صورة كون التكليف معلومًا بالتفصيل دون ما لم يكن في البين إلّا العلم الإجماليّ، ولو سلّم لزوم الالتزام في ذلك أيضًا كان محصّله الالتزام بما هو الواقع -أيّ شيء كان من الطرفين- فلا يكون منافيًا للإباحة الظاهريّة.

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (الأولى).

ثمّ إنَّ[١] صاحب الكفاية تدثّر أفاد فيها ما محصّله: أنَّ التكليف المعلوم بالإجمال إذا كان فعليًّا من جميع الجهات لم يصحّ جريان الأصل في الأطراف أصلًا، 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 جاريًا في كلّ واحد من الأطراف.

والحاصل: أنَّه 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[٢].

في مناقشة صاحب الكفاية من كون الحكم فعليًّا بالمعنى المذكور غير متصور

وفيه أنَّ ما أفاده تدثّر من كون الحكم فعليًّا[٣] بالمعنىٰ المذكور ممّا لم نتصوّره؛ إذ ليس فعليّة الحكم إلّا عبارة عن تحقّقه بتحقّق ما أخذ موضوعًا له علىٰ نحو القضيّة الحقيقيّة، وقد أوضحنا ذلك غير مرّة.

وحينئذٍ نقول: إنَّ المخالفة القطعيّة مانعة من جريان الأصل في كلّ واحدٍ من الأطراف، سواء كان الأصل إحرازيًّا أو غير إحرازيّ، حيث إنَّ الأصل إن جرىٰ في كلّ واحدٍ منها جمعًا كان منافيًا 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 الأصول الجارية في مقام الاشتغال، وأمّا الأصول

---

(١) أرّخ المقرّر تدثّر هذا المقطع من البحث السبت: (٢٢ والأحد: ٢٣ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٨هـ).

(٢) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ١٦٣، وما بعدها.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه.

الجاريـة في وادي الفـراغ، فحيـث إنَّ مرجعهـا إلـىٰ جعـل البـدل الـذي هـو عبـارة عـن الحكـم الشـرعيّ بـأنَّ المـأتيّ بـه هـو المكلّـف بـه، فيمكـن جريانهـا لعـدم المانـع مـن ذلـك*.

---

* **قلـتُ**: الظاهـر أنَّـه لا فـرق بيـن مقـام الفـراغ، ومقـام الاشـتغال، وأنَّ المـدار علىٰ إمكان جريـان الأصـل في طـرف معيّـن دون الآخـر، فـإنَّ الأصـل حينئـذٍ يكـون بلا مانـع، لا مـن جهـة كونـه مصادمًـا للعلـم، ولا مـن جهـة حرمـة المخالفـة القطعيّـة، ولا مـن جهـة المعارضـة مـع الأصـل في الطـرف الآخـر، مـن دون فـرق في ذلـك بيـن الأصـول الجاريـة في مقـام الاشـتغال والأصـول الجاريـة في مقـام الفـراغ.

فقـد تلخّـص لـك أنَّ العلـم الإجمالـيّ بالنسـبة إلـىٰ حرمـة المخالفـة القطعيّـة يكـون علّـة تامّـة، وأمّـا بالنسـبة إلـىٰ وجـوب الموافقـة القطعيّـة، فليـس علّـة تامّـة، بـل ولا مقتضيًـا.

نعـم، إنَّ جريـان الأصـل في أحـد الطرفيـن لمّـا كان معارضًـا بالأصـل في الطـرف الآخـر كان ذلـك موجبًـا لسـقوط الأصـل في كلّ واحـدٍ منهمـا، وذلـك عبـارة أخـرىٰ عـن لـزوم الموافقـة القطعيّـة.

والحاصـل: إنَّـه لـو فـرض جريـان أصـل[1] في أحـد الطرفيـن فقـط لـم يكـن العلـم الإجمالـيّ مانعًـا منـه، بـل يكـون مقتضـىٰ ذلك الأصـل هـو تعيّـن الطـرف الآخـر للتكليـف إن كان الأصـل نافيًـا، وللترخيـص إن كان الأصـل مثبتًـا.

وعلـىٰ أيّ حـال، فيكـون محصّـل الترخيـص في أحـد الطرفيـن هـو

---

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

وبتقريب[١] **أوضح**: إنَّ العلم الإجماليّ يكون علّة تامّة لحرمة المخالفة القطعيّة، وتحقّق اشتغال الذمّة بالتكليف المعلوم ولزوم الخروج عن عهدته الذي هو عبارة أخرىٰ عن الموافقة القطعيّة، فلا فرق بين المخالفة القطعيّة والموافقة القطعيّة من جهة حكم

التصرّف الشرعيّ في حصول الفراغ عن عهدة ذلك التكليف، ومن الواضح أنَّ التكليف المعلوم يكون العلم به موجبًا 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 إحرازيًّا أو كان غير إحرازيّ، وسواء كان ذلك الأصل نافيًا للتكليف أو كان مثل «قاعدة الفراغ»، أو كان هناك ترخيص واقعيّ كما في ما لو اضطرّ إلىٰ بعض الأطراف، ولا فرق بين الترخيص الواقعيّ والترخيص الظاهريّ، سوىٰ أنَّ الترخيص الواقعيّ -كما في مورد الاضطرار- يكون منتجًا 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 جاريًا في وادي الفراغ، أو كان جاريًا في وادي الاشتغال، وقد حرّرت هذه الجهات مفصّلًا عنه (دام ظلّه) فيما أفاده في باب الاشتغال[٢]، فراجعه.

---

(١) أرّخ المقرّر قدّس سرّه هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٤ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٨هـ).

(٢) يُنظر: ٨/ ١٠ من هذا الكتاب.

العقل بحرمة تلك ووجوب هذه، إلّا أنَّ الأولىٰ -أعني المخالفة القطعيّة- لا تكون مرتبة الحكم الظاهريّ محفوظة فيها، بخلاف الثانية، فإنَّ للحكم الظاهريّ فيها مجالًا، وتكون موافقة قطعيّة تعبّديّة لا وجدانيّة*.

---

* **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 محقّقًا 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 للمأمُور به الواقعيّ، وليس مفاد ذلك هو التنازل عن جزء الجزء المشكوك وجوده وسقوط جزئيّته كي يكون ذلك موجبًا للتصويب، ليحتاج إلىٰ الجواب عنه بأنَّ السقوط ما دام الجهل، بل إنَّ مفادها ما عرفت من الحكم الشرعيّ بأنَّ ما أتىٰ به المكلّف مطابق للمأمُور به الواقعيّ، وذلك هو محصّل ما أفاده (دام ظلّه) من أنَّ مفاد الأصل الجاري في مقام الفراغ هو جعل الهوهويّة.

في شروط تعارض الأصول الموجب للموافقة القطعيّة

ثمّ إنَّه يشترط في تعارض الأصول في الأطراف الموجب للموافقة القطعيّة أمور:

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 مجرىٰ للأصل النافي، ولو لم يكن كلّ واحدٍ منهما كذلك، بأن كان أحد الطرفين معلوم النجاسة تفصيلًا، أو مستصحبها، أو كان ممّا قامت الأمارة علىٰ نجاسته، أو كان من أطراف ما علم إجمالًا بنجاسته لم يكن للعلم الإجماليّ أثرٌ أصلًا، بل يجري الأصل في الطرف الخالي عن هذه الجهات، لكونه غير معارض به في الطرف الآخر، وتفصيل ذلك موكول إلىٰ محلّه في باب الاشتغال[1].

الشرط الثاني في التعارض بما إذا كان لكلّ من الأصلين أثر متعلّق بالمكلّف

الثاني: إنَّ التعارض الموجب لسقوط الأصول إنَّما يكون فيما لو كان لكلٍّ من الأصلين أثر متعلّق بالمكلّف.

أمّا لو كان لأحد الأصلين أثر متعلّق به، وكان أثر الأصل الآخر متعلّقًا بغيره لم يقع التعارض بينهما؛ لعدم جريانهما في حقّ شخص واحد، ويتفرّع علىٰ ذلك مسألة واجدي المني في الثوب المختصّ بهما المشترك بينهما، فإنَّ كلًّا 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 علىٰ الطرف الآخر، تعارض الأصلان في ذلك الطرف بالنسبة إلىٰ

---

(١) يُنظر: ٨/ ٣٤ من هذا الكتاب.

خصوص ذلك الأثر، فيتساقطان بالقياس إلىٰ الأثر المذكور.

وإن كان الأصلان جاريين في حقّ كلّ واحدٍ من الطرفين بالقياس إلىٰ 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 علىٰ الجنب، أو استئجارهما لما هو مشروط بالطهارة.

في توقّف تحقّق العدد في صلاة الجمعة على واجدي المني في الثوب المختصّ

أمّا الأوّل، فعلىٰ الظاهر أنّهما لو كانا ممّن يتوقّف عليه العدد كان لجنابة كلّ منهما أثر في حقّ الآخر لتوقّف وجوب صلاة الجمعة عليه -علىٰ تماميّة العدد المتوقّف علىٰ كون صلاة الآخر صلاة صحيحة- وحينئذٍ فيقع التعارض بين الأصلين في حقّ كلّ واحدٍ منهما بالنسبة إلىٰ خصوص هذا الأثر -أعني كونه متمّم العدد- وإن لم يقع التعارض بالنسبة إلىٰ الآثار الأخر، وعن التعارض المذكور ينشأ العلم الإجماليّ، بل التفصيليّ لكلٍّ منهما بعدم وجوب صلاة الجمعة عليه.

في حكم إتمام أحد واجدي المني في الثوب المختصّ بالآخر

وأمّا مسألة الائتمام، فإن قلنا: إنّ الطهارة الواقعيّة للإمام شرط في صحّة صلاة المأمُوم كان حاله حال المسألة السابقة، وإن قلنا -كما هو غير بعيد-: بأنّ المدار في صحّة صلاة المأموم علىٰ إحراز طهارة الإمام، فإن كان المراد من الإحراز هو إحراز المأموم كان حاله أيضًا حال المسألة السابقة في تعارض الأصول وعدم إمكان الائتمام، وإن كان المراد هو إحراز الإمام كما احتملناه في الفقه[1]، بل قوّيناه وإن

---

(١) يُنظر: كتاب الصلاة (للكاظميّ): ٢/ ٢٨٣، وكتاب الصلاة (للآمليّ): ٢/ ٣٩٧، وما بعدها.

لـم نفـتِ بـه، جـاز ائتمـام أحدهمـا بالآخـر وائتمـام ثالـث بهمـا في صلاة واحـدة أو في صلاتيـن*.

رأي السيّد اليزديّ بلزوم إحراز المأموم طهارة الإمام

* **قلتُ**: والظاهـر مـن العـروة[1] أنَّـه قدّس بنىٰ علىٰ ذلـك، أعنـي لـزوم إحـراز المأمـوم طهـارة الإمـام، ولا يكفـي إحـراز الإمـام طهـارة نفسـه، حيـث إنَّـه حكـم بعـدم جـواز اقتـداء أحدهمـا بالآخـر، وبعـدم جـواز اقتـداء ثالـث بأحدهمـا فضلًا عـن الاقتـداء بهمـا في فريضتيـن أو في فريضة واحـدة، وما ذلك إلّا مـن جهـة أنَّـه قدّس يـرىٰ أنَّ اللازم مـن إحـراز الطهـارة هـو إحـراز المأمـوم طهـارة الإمـام، لكنّـه قدّس قيّـد عـدم جـواز اقتـداء الأجنبـي بأحدهمـا بمـا إذا كان كلّ منهمـا عـدلًا؛ إذ لـو كان أحدهمـا عـدلًا دون الآخـر لـكان ذلـك الآخـر خارجًـا عـن محـلّ الابـتلاء، فلا أثـر للعلـم الإجمالـيّ بجنابتـه أو جنابـة هـذا الشـخص العـادل.

توجيه الميرزا لما أورده على السيّد اليزديّ

وأورد عليه الأستاذ (دام ظلّه) في الحاشـية بقولـه: «الظاهـر عـدم اعتبـار العلـم بعدالـة الجميـع في عـدم جـواز الاقتـداء بالعـدل منهـم»[2].

وأفـاد دام ظلّـه[3] في وجـه ذلـك بأنَّ الأثـر المتنجّز في هذا العلـم الإجمالـيّ لا ينحصـر بمـا يتوقّـف علىٰ العدالـة كالاقتـداء، بـل هنـاك آثـار أخـر تكـون موجبـة للتنجّـز، وذلـك مثـل «الاستئجار للصـوم والصلاة عـن الميّـت»، بنـاءً علىٰ عـدم اعتبـار العدالـة في ذلـك، وعلىٰ أنَّ إحـراز المستأجر طهـارة الأجيـر معتبر في صحّـة الإجـارة، فحينئـذٍ يكـون حاصـل العلـم الإجمالـيّ هـو العلـم

---

(١) يُنظر: العروة الوثقىٰ والتعليقات عليها: ١/ ٥٠٣، مسألة: (٤).

(٢) المصدر نفسه.

(٣) يُنظر: فوائد الأصول: ١/ ٨١، وما بعدها، وأجود التقريرات: ٣/ ١٠٢، وما بعدها.

بأنَّه إمّا لا يجوز له الاقتداء بهذا العادل، أو أنَّه لا يجوز له استئجار الآخر للعبادة ونحوها.

ثمّ لا يخفىٰ أنَّ السيّد تدّثُ في العروة[1]، مع بنائه علىٰ ما عرفت من كون المدار في جواز الاقتداء علىٰ إحراز المأموم طهارة الإمام حكم بأنَّه لو دارت الجنابة بين ثلاثة أشخاص جاز لأحدهم الاقتداء بالآخر، وإن لم يجز لرابع الاقتداء بواحد منهم.

ولا يخفىٰ ما في ذلك من التدافع؛ فإنَّه بناءً علىٰ ما ذكر من اعتبار إحراز المأموم نقول: إنَّ 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 يقتدىٰ به.

وبعبارة أخرىٰ: هو يعلم إمّا ببطلان صلاة نفسه، أو بعدم جواز اقتدائه بهذا أو بذاك، وغاية ما أمكننا في توجيه هذا الذي ذكره هو أنَّ المانع في مسألة الاقتداء أحد الأمرين:

أوّلهما: العلم التفصيليّ من المأموم ببطلان صلاة نفسه، كما إذا اقتدىٰ أحد الشخصين المردّد بينهما الجنابة بالآخر؛ فإنَّه حينئذٍ يعلم المأموم تفصيلًا 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

(١) يُنظر: العروة الوثقىٰ والتعليقات عليها: ١/ ٥٠٣، مسألة: (٤).

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 منحصرًا بين جنابته وجنابة إمامه، بل هناك شقّ آخر وهو جنابة الشخص الثالث الذي لم يأتمّ به فعلًا، فلم يحصل له العلم التفصيليّ ببطلان صلاة نفسه.

وأمّا المانع الثاني؛ فلعدم كون الشخصين بالنسبة إليه من قبيل الشبهة المحصورة من حيث جهة الاقتداء، بمعنىٰ أنَّه لم يحصل له العلم الإجماليّ بعدم جواز الاقتداء بأحدهما، وإنَّما 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؛ لأنَّه علىٰ تقدير تحقّقه واقعًا يكون أثره هو بطلان صلاة نفسه ولو منفردًا، ويكون الحكم عليه -علىٰ هذا التقدير- بعدم جواز الاقتداء من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع. وقد تقرّر في محلّه[1] أنَّها لا واقعيّة لها، فلا تكون مؤثّرة في تنجيز العلم الإجماليّ.

وحاصل ذلك كلّه: أنَّه ليس في البين علم إجماليّ بالمنع عن الاقتداء، كما أنَّه لم يكن في البين علم تفصيليّ ببطلان صلاة نفسه.

وفيه ما لا يخفىٰ؛ فإنَّه وإن لم يكن المنع عن الاقتداء بأحدهما معلومًا بالإجمال بنفسه، إلّا أنَّه طرف للعلم الإجماليّ ببطلان صلاة

(١) يُنظر: أصول الفقه: ٥/ ١٩٠، ورسالة في الصلاة في اللباس المشكوك: ٤٥٢.

نفسه ولو منفردًا، أو كونه ممنوعًا عن الاقتداء بأحدهما، وهذا المقدار من العلم الإجماليّ كافٍ في التنجّز؛ لما حقّق في محلّه[١] من أنَّه لا يعتبر في المعلوم بالإجمال أن يكون الطرفان من سنخ حكم واحد، بل العلم بأحد الحكمين الإلزاميّين كافٍ في التنجّز.

وإن شئت قلت: إنَّ هذا المكلّف يعلم إجمالًا بلزوم أحد الأمرين عليه من المنع عن الصلاة ولو منفردًا، أو المنع عن الاقتداء بهذا، أو الاقتداء بذاك.

وبعبارة أخرىٰ: هو يعلم بأنَّه مخاطب إمّا بلزوم الغسل للصلاة، أو بالمنع من الاقتداء بأحد هذين الشخصين.

نعم، إنَّ لازم هذا العلم الإجماليّ، هو لزوم الغسل علىٰ كلّ واحد من أطراف العلم بالجنابة المردّدة، سواء كان التردّد بين شخصين أو أكثر، لحصول عين هذا العلم لكلّ من كان طرفًا في التردّد المذكور، مع أنَّهم صرّحوا بعدم لزوم الغسل عليهم، بل الذي يظهر من الجواهر[٢] عدم الخلاف فيه، فلا بُدَّ حينئذٍ من حمل حكمهم بعدم لزوم الغسل علىٰ صورة عدم كون جنابة الطرف محلًّا لابتلاء الآخر من حيث عمل نفسه، أمّا إذا كانت جنابة أحد الطرفين محلًّا لابتلاء الآخر، بأن كان في البين تكليف إلزاميّ يتوجّه لأحد الطرفين علىٰ تقدير كون المجنب هو الآخر كالمنع عن الاقتداء به، أو المنع عن استئجاره لصوم أو صلاة

(١) يُنظر: ٨/ ١٤ من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٣/ ٢٠.

عمّن كان ذلك الطرف ملزمًا بالاستئجار عنه، فلا ينبغي الإشكال حينئذٍ بلزوم الغسل علىٰ 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 مختصًّا بما إذا لم يكن في البين إلّا مجرّد وجوب الغسل المردّد بين الطرفين، فتأمّل.

فإنّ تسالمهم علىٰ إطلاق عدم وجوب الغسل علىٰ كلّ واحد منهما يمكن أن يكون كاشفًا عن أنّ إحراز الإمام طهارة نفسه كافٍ في صحّة صلاة المأموم، أو نقول: إنّ قولهم بعدم وجوب الغسل ناظر إلىٰ مجرّد وجوب الغسل مع قطع النظر عن الآثار الأخر المترتّبة علىٰ أحدهما من جنابة صاحبه، كما يومئ إليه استدلالهم علىٰ ذلك، كما في الجواهر[1] بعدم تعارض الأصول، فتأمّل.

وفي نجاة العباد[2] من التدافع ما هو أوضح ممّا في العروة[3]؛ فإنّه تدّعي حكم بجواز اقتداء الأجنبيّ بأحد الشخصين، بل بهما في فرضين، بل في الفرض الواحد، وحكم بعدم جواز اقتداء أحدهما بالآخر.

وفيه ما لا يخفىٰ؛ فإنّه إن كان إحراز المأموم شرطًا لم يجزِ الاقتداء في كلّ من الصورتين، وإن كان الشرط هو إحراز الإمام كان الاقتداء جائزًا في كلّ من الصورتين.

---

(١) يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٣/ ٢٠.

(٢) ينظر: نجاة العباد: ٤٧

(٣) يُنظر: العروة الوثقىٰ والتعليقات عليها: ١/ ٥٠٣، مسألة: (٤).

وبالجملة: لا وجه للتفكيك بين الصورتين بالجواز في الأولىٰ دون الثانية.

في رأي الشيخ الهمدانيّ بوجوب غسل الجنابة على الطرفين

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 علىٰ تقدير كون الآخر أيضًا في عرض هذا الشخص، من موارد ابتلائه بالفعل يتعارض الأصلان بالنسبة إلىٰ هذا الأثر كما تقدّم تحقيقه في الشبهة المحصورة»[1]، انتهىٰ.

ولا يخفىٰ أنّ هذا تصريح منه بأنّه في مورد ترتّب الأثر علىٰ جنابة الغير بالنسبة إلىٰ كلّ[2] يتعارض الأصلان في حقّ كلّ واحد منهما، فيكون العلم الإجماليّ بالنسبة إلىٰ كلّ واحد منهما مؤثّرًا، وحينئذٍ لا يتمّ القول بعدم وجوب الغسل علىٰ كلّ واحدٍ منهما في مورد إمكان اقتداء كلّ منهما بالآخر؛ لأنّ كلًّا منهما حينئذٍ يعلم بأنّه إمّا أن يجب عليه الغسل، وإمّا 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: إنّه لا محصّل لعدم جواز الاقتداء إلّا بطلان الصلاة، فالأمر يدور بين وجوب الغسل وبطلان الجماعة، فلا يكون في البين تكليف منجّز علىٰ كلّ تقدير، غايته أنّه لو صلّىٰ مقتديًا بصاحبه

---

(١) مصباح الفقيه: ٣/ ٢٤١، وما بعدها.

(٢) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (منهما).

يعلم تفصيلًا ببطلان صلاة نفسه، وهذا لا دخل له بوجوب الغسل.

وفيه: ما لا يخفىٰ.

أمّا أوّلًا فلكفاية الوجوب الشرطيّ أو النهي الغيريّ في التنجّز إذا وقع طرفًا للعلم الإجماليّ في مقابل الوجوب النفسيّ الذي هو الغسل.

وأمّا ثانيًا فلأنَّ تعارض الأصول كافٍ في التنجّز، وإن لم يكن كلّ من طرفي العلم راجعًا إلىٰ تكليف منجّز، فإنَّ استصحاب طهارة نفسه وعدم جنابته باعتبار ترتّب عدم وجوب الغسل عليه يكون معارضًا لاستصحاب طهارة إمامه، باعتبار أنَّه يترتّب عليه صحّة الاقتداء به، وبعد تعارض الاستصحابين يبقىٰ احتمال جنابة نفسه عاريًا عن الحكم بعدمها، فيلزمه الاحتياط تحصيلًا للشرط.

وأمّا ثالثًا فلأنَّه بناءً علىٰ 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 العراقيّ عدم وجوب الغسل على الطرفين

وقد وجّه بعض أعاظم العصر[1] الحكم بعدم وجوب الغسل مع المنع من اقتداء أحدهما أو أحدهم بالآخر، بناءً علىٰ 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 علىٰ المأموم أو المنع من اقتدائه

(١) هو المحقّق القدير المرحوم آقا ضياء الدين العراقيّ عندما جرت المذاكرة معه من قبل المقرّر نتكلّ في هذه المسألة في بعض المجالس، يُنظر: أصول الفقه: ٦/ ٢٢١.

بذلك الإمام إلىٰ العلم التفصيليّ ببطلان صلاته خلف ذلك الإمام، وأنَّه ممنوع عنها، إمّا لجنابته، أو جنابة إمامه، ويبقىٰ احتمال وجوب الغسل عليه مشكوكًا، فينفىٰ بالبراءة.

وأمّا في صورة كونهم ثلاثة -مثلًا- فلأنَّ المنع من صلاة أحدهم مقتديًا بالآخر وإن لم يكن معلومًا بالتفصيل، إلّا أنَّه يحتمل علىٰ كلّ من تقديري جنابة المأموم وعدمه؛ فإنَّه علىٰ تقدير عدم جنابة المأموم يكون اقتداؤه بذلك الإمام محتمل المنع؛ لاحتمال كونه هو المجنب دون الثالث، وعلىٰ تقدير جنابة المأموم أيضًا يكون صلاته المذكورة ممنوعًا 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 منجّزًا لكونه في ضمن العلم الإجماليّ كان موجبًا للانحلال، للزوم الجري علىٰ طبقه، فيبقىٰ احتمال جنابة المأموم ولزوم الغسل عليه مشكوكًا، فينفىٰ بالبراءة كما هو الشأن في كلّ ما يكون الاحتمال في أحد أطراف العلم الإجماليّ منجّزًا بمثل «قاعدة الاشتغال» ونحوها أو بعلم إجماليّ سابق أو نحو ذلك.

وفيه ما لا يخفىٰ، 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 معنىٰ 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 معنىٰ للقول بأنَّ هذا المأموم ممنوع من الصلاة علىٰ 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 علىٰ كلّ من تقديري جنابة المأموم وعدمها أيضًا لا واقعيّة له، حيث إنَّ المنع علىٰ تقدير جنابة المأموم ليس إلّا عين الأمر بالغسل، لا أنَّه تكليف آخر مرتبط باقتدائه بذلك الإمام، فعلىٰ تقدير كون المأموم جنبًا 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 إلىٰ 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 أنَّه يعلم تفصيلًا 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 منجّزًا من طريق

آخر غير العلم الإجماليّ لأمكن القول بكونه موجبًا لانحلاله، أمّا إذا لم يكن تنجّزه إلّا من قبل هذا العلم فكيف يُعقل كونه موجبًا لانحلاله.

في الفرق بين التيمّم عن الصلاة الفاقدة لشرط طهارة المأموم والإمام

ويشهد بذلك أنَّه 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 أنَّها وقعت ومنصّفة في الكبير والصغير، فإنَّ كلًّا من الكبير والصغير محتمل النجاسة على كلّ من تقديري التنصيف وعدمه، فبناءً على ما تقدّم ينبغي أن يُقال بلزوم الاجتناب عنهما دون المتوسّط، فتأمّل.

ثمّ إنَّ ما التزم به تبعًا كما في التقريرات المطبوعة في النجف في صورة تأخّر الإقرار بالخلاف أو الانكشاف القطعيّ بقوله: «فإنَّ الإقرار (بالخلاف)[1] أو الانكشاف يكون بمنزلة الفسخ...»[2] إلخ وإن كان ممكنًا، إلّا أنَّه لا يخفى ما فيه من البعد، ولو سلّمناه فهو لا يدفع إشكال كون الحكم الواحد واقعيًّا بالقياس إلى الثالث، وظاهريًّا 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، وأنَّ دعواه كانت بلا حقّ»[3].

وقد التزم بمثل ذلك في مسألة تعدّد الإقرار فجعله ظاهريًّا في حقّ المقرّ له وواقعيًّا في حقّ غيره، فقال: «وأمّا في حقّ غير المقرّ له فيجري

(١) قوله: (بالخلاف) من المقرّر.

(٢) فوائد الأصول: ٣/ ٨٥.

(٣) المصدر نفسه.

الإقرار مجرىٰ السبب الواقعيّ»[١]، لكنّه قيّده بصورة عدم العلم ببطلان أحد الإقرارين تفصيلًا.

ولا يخفىٰ ما فيه، فإنَّ كون الحكم في حقّ شخص موضوعًا لحكم واقعيّ في حقّ آخر وإن كان غير عزيز كما ذكرناه[٢] في طهارة الإمام بالنسبة إلىٰ صحّة صلاة المأموم، إلّا أنَّ ذلك الحكم الواقعيّ لا يكون مقيّدًا حينئذٍ بعدم العلم بالخلاف؛ لأنَّك قد عرفت أنَّ هذا التقييد هو عين كون الحكم ظاهريًّا، ولا وجه لكون الحكم ظاهريًّا في حقّ المقرّ له إلّا هذه الجهة -أعني تقييد الحكم بعدم العلم بالخلاف- فعلىٰ تقدير تحقّق هذه الجهة في حقّ غير المقرّ له لا بُدَّ أيضًا أن نلتزم بكون الحكم في حقّه ظاهريًّا أيضًا، ومقتضاه أن لا يجوز له الجمع بين العين المقرّ بها للأوّل مع القيمة التي أخذها الثاني.

ولا يخفىٰ أنَّ هذا الإشكال -أعني إشكال الجمع بين العين والقيمة عند الثالث من حيث منافاته للعلم الإجماليّ بأنَّ أحدهما غير مالك- لا يتأتّىٰ في أصل الحكم علىٰ المقرّ بدفع العين للمقرّ له أوّلًا، ودفع بدلها للمقرّ له ثانيًا، بأن يُقال: إنّا نعلم إجمالًا بأنَّ أحد الحكمين غير مطابق للواقع؛ لأنَّ العين إن كانت ملكًا للأوّل لا وجه لدفع القيمة للثاني، وإن كانت ملكًا للثاني لا وجه لدفعها إلىٰ الأوّل.

---

(١) فوائد الأصول: ٣/ ٨٥.

(٢) يُنظر: صفحة (١٠٧) من هذا الجزء.

في استئجار مشكوكي الجنابة لكنس المسجد

وأمّا مسألة استئجارهما لما هو محرّم على الجنب ككنس المسجد، فلا مانع منه، حيث إنَّ المدار في صحّة الإجارة على ملكيّة العامل للعمل، والمدار في ذلك فيما نحن فيه على إمكان صدوره من العامل شرعًا، والمفروض أنَّ استصحاب الطهارة لكلٍّ منهما مجوّزة لدخول كلّ منهما المسجد، فلا مانع من صحّة الإجارة بالنسبة إلى كلّ منهما*.

وبيان عدم تأتّي الإشكال المزبور فيه هو أنَّ ذلك من جهة الحكم الظاهريّ المسبّب عن إقراره، ولا مانع من الجمع بين حكمين ظاهريّين يعلم بكون أحدهما خلاف الواقع، نظير ما لو علم باشتغال ذمّته لأحد الشخصين بدرهم، فإنَّ الحكم عليه بلزوم دفع درهمين يعلم إجمالًا بأنَّ أحدهما مخالف للواقع.

* **قلتُ**: لازم ذلك هو جواز استئجار الشخص الواحد الذي يعلم المستأجر بجنابته تفصيلًا مع كون الأجير جاهلًا بذلك، وهكذا الحال في الائتمام بناءً على الشقّ الأخير -أعني كون المدار في صحّة صلاة المأموم على إحراز الإمام صحّة صلاة نفسه- فإنَّ لازمه جواز الائتمام بمن يعلم المأموم بجنابته تفصيلًا إذا كان الإمام غير عالم بذلك، لكنّه (دام ظلّه) التزم بذلك في الاستئجار، ولم يلتزم به في الائتمام، ولم يتّضح الفرق بين المسألتين.

اللَّهُمَّ إلّا أن يدّعى أنَّ المستفاد من أدلة باب الجماعة - أعني الأخبار[1] الواردة في ما لو تبيّن بعد الصلاة كون المأموم[2] جنبًا - أنّ

---

(١) يُنظر: وسائل الشيعة: ٨/ ٣٧١، كتاب الصلاة، ب٣٦، من أبواب صلاة الجماعة.

(٢) كذا في الأصل: وفي نسخة (ب): (الإمام).

ومن[١] **ذلك يظهر** لك الحال في استئجارهما لما يشرّط فيه الطهارة كالصلاة؛ فإنّه إن قلنا: إنَّ المدار في صحّة الإجارة هو إحراز الأجير كان استئجارهما جائزًا، وإن قلنا: إنَّ 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 موجبًا لانقلاب المعلوم

الشرط الثالث: أن لا يكون العلم الإجماليّ موجبًا لانقلاب المعلوم عمّا يقتضيه.

ويتفرّع على ذلك ما ذكره الشيخ قدس سره في مسألة درهم الوديعيّ[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 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 الوديعيّ مع

الشرط هو إحراز الإمام مع عدم علم المأموم، كما يظهر ذلك من عبارة الوسيلة[٣]، فتأمّل.

---

(١) أرّخ المقرّر قدس سره هذا المقطع من البحث، الثلاثاء: (٢٥ جمادى الأولى، ١٣٤٨هـ).

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٢٠٨.

(٣) يُنظر: وسيلة النجاة: ١٦١.

الدرهمين الذين هما للمالك الآخر موجب لتحقّق الشركة القهريّة، فيكون تلف أحد الدراهم منهما معًا بالنسبة، ويكون هذا الإجمال بضميمة الاختلاط المذكور لخروج ما هو المعلوم بالإجمال من التعيّن إلىٰ الإشاعة ويتحقّق في ذلك الشركة القهريّة، فيكون ما ورد من تقسيم الدرهم الباقي واردًا علىٰ القاعدة، ولا يكون من قبيل مخالفة العلم التفصيليّ*.

مسألة الدرهم الودعيّ هل تقتضي التنصيف أو التثليث

* **قلتُ**: قد ذكر الشيخ قدّس سرّه مسألة درهم الودعيّ في الشبهة المحصورة، واحتمل فيها الشركة[١]، ولكنَّ أغلب المحشّين[٢] يوردون[٣] عليه بأنَّ مقتضىٰ الشركة هو التثليث لا التنصيف، والأخبار والفتاوىٰ دالّة علىٰ التنصيف.

وقد تعرّض في الجواهر[٤] لهذه المسألة في كتاب الصلح، وأشبع الكلام فيها، ونقل فيها عن الشهيد في الدروس[٥] أنَّه نقل عن الفاضل[٦] في أحد قوليه الحمل علىٰ الشركة والقسمة بالتثليث، واستبعده الشهيد، ونقل أيضًا في الجواهر[٧] عدم معقوليّة الشركة عن بعض الفقهاء.

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٢٠٨.

(٢) يُنظر: بحر الفوائد في شرح الفرائد: ٥/ ١٣٥، وأوثق الوسائل في شرح الرسائل: ٤٦.

(٣) كذا الأصل، وفي نسخة (ب): (موردون).

(٤) يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٢٦/ ٢٢٥، وما بعدها.

(٥) يُنظر: الدروس الشرعيّة في فقه الإماميّة: ٣/ ٣٣٤.

(٦) يُنظر: تذكرة الفقهاء: ٢/ ١٩٥.

(٧) يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٢٦/ ٢٢٧، و٢٩٣ وما بعدها.

الشرط الرابع من شروط العلم الإجماليّ في عدم حدوث ما يوجب انقلاب الحكم من المعلوم بالإجمال

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 إلىٰ 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

ثمّ إنَّ صاحب الجواهر[1] عقّب كلام الشهيد بما يُستفاد منه أنَّه يمكن حمل الأخبار والفتاوىٰ القائلة بالتنصيف علىٰ ما إذا لم يكن في البين مزج، وحمل كلام الفاضل علىٰ ما إذا حصل المزج، ثمّ تكلّم هنا وفي باب الشركة[2] في حصول الشركة بخلط المثليّات كـ«الدراهم» والقيميّات كـ«الثياب».

ولكنّ حمل الأخبار والفتاوىٰ القائلة بالتنصيف علىٰ صورة عدم المزج بعيد جدًّا، 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 موضوعًا في محلّ منفردًا، يكون الدرهم الآخر منفردًا أيضًا في مكان علىٰ 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.

---

(١) يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٢٦/ ٢٢٧، و٢٩٣، وما بعدها.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه: ٢٦/ ٢٢٥، وما بعدها.

للمعلوم الإجماليّ*.

---

* **قلتُ**: لا يخفىٰ أنَّ تنزيل هذه الموارد علىٰ انقلاب الحكم الواقعيّ بعيد جدًّا، بل يمكن أن يُقال بامتناعه؛ فإنَّه وإن كان ممكنًا في موارد حكم الحاكم بانفساخ العقد عند التداعي علىٰ الثمن أو المثمن بأن يُقال: إنَّ حكم الحاكم جعله الشارع سببًا لانفساخ العقد واقعًا، لكنَّ حكم الحاكم بتنصيف المال الذي هو مورد التداعي، بل التنصيف الثابت بقاعدة العدل التي ادّعاها صاحب الجواهر قدس سره[1] في مورد المال المردّد بين شخصين، بل الحكم في مورد الإقرار بالعين أنَّها لزيد، ثمّ الإقرار بأنَّها لعمرو، بأنَّه تكون العين ملكًا واقعيًّا لزيد ويكون قيمتها ملكًا واقعيًّا لعمرو، كلّ هذه الأحكام لا يمكن القول بأنَّها واقعيّة؛ إذ لا ريب في أنَّ هذه الجهات ليست مملّكة للمال لمن هو غير مالك له واقعًا، فإنَّ من هو ليس مالكًا في الواقع، بل كان المالك للمال واقعًا 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 المقرّ له أوّلًا مالكًا للعين من المقرّ له ثانيًا لو كان هو المالك لها واقعًا؟

ثمّ لو سلّمنا أنَّ الحكم في هذه الموارد يكون واقعيًّا، فلا محيص من الالتزام بأنَّه يكون كذلك حتّىٰ بالنسبة إلىٰ من كان عالمًا بالخلاف، سواء كان هو المالك بهذا التمليك، أو كان هو الشخص الثالث الأجنبيّ.

وهكذا الحال في مورد الحكم بالانفساخ؛ فإنَّه لو كان واقعيًّا فلا محيص من الالتزام بنفوذه علىٰ كلّ أحد، سواء كان عالمًا بالخلاف أو

---

(١) يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٣٥/ ١٣١.

.....

لم يكن، فإنَّ تخصيص كون الأحكام واقعيّة في حقّ الجاهل والتزام عدم نفوذها في حقّ العالم بالخلاف أشبه شيءٍ بالتناقض، حيث إنَّ تقييدها بعدم العلم بالخلاف يكون عبارة أخرىٰ عن كونها ظاهريّة، فالقول بأنَّها واقعيّة مع الالتزام بالتقيّد المزبور لا يخلوّ من المناقضة؛ إذ ليست هذه الأحكام من قبيل صحّة الصلاة مع الثوب النجس بالنسبة إلىٰ غير العالم بالنجاسة، حيث إنَّ الحكم المزبور -أعني صحّة الصلاة مع النجس لو علم بالنجاسة بعد الصلاة- لا يتغيّر، بخلاف الحكم بالملكيّة هنا؛ فإنَّه لو علم أحد الطرفين بالخلاف بعد الحكم المزبور لا محيص عن انقلاب الحكم وأنَّه لا يجوز له البقاء علىٰ مقتضىٰ ذلك الحكم بعد تبيّن الخلاف، وإن كان حين الحكم غير عالم بذلك، وهكذا الحال بالنسبة إلىٰ الشخص الثالث لو لم يكن حين الحكم عالمًا ثمّ علم بالخلاف بعد ذلك.

وهكذا يتأتّىٰ الإشكال فيما لو لم يكن المحكوم له عالمًا، لكنّ كان ذلك الثالث عالمًا بالخلاف، أو كان الأمر بالعكس بأن كان المحكوم له عالمًا بالخلاف وكان الثالث غير عالم.

وبالجملة: إنَّ 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 الإماميّة: ٣/ ١٧، وشرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: ٣/ ١٤١، ومختلف الشيعة: ٥/ ٥٤١، ومسالك الأفهام إلىٰ تنقيح شرائع الإسلام: ١١/ ١١٠، وجواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٣٥/ ١٣١.

(٢) هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ» إلىٰ 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 إلىٰ 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 أو لا، فإنَّ تلك العين الخارجيّة وإن كانت هي في حدّ نفسها إمّا أن تكون ملكًا لذلك الشخص، أو لهذا الشخص، إلّا أنَّ طروّ ذلك التردّد والإجمال عليها أوجب الحكم بها بالتنصيف بينهما، استنادًا في ذلك إلىٰ قاعدة العدل والإنصاف التي نصّ عليها في الجواهر[٢] في باب الصلح في أثناء التعرّض لمسائل الودعيّ.

وأخرىٰ يكون ذلك العارض الموجب للتبدّل هو الإجمال في تلك العين مع امتزاجها مع ما هو من جنسها، فإنَّ ذلك يكون موجبًا لحدوث الشركة في المجموع بين المالكين بنسبة ما لكلّ واحد منهما في ذلك المجموع، وذلك كما في مسألة الودعيّ؛ فإنَّها يمكن أن تكون من قبيل الأوّل، بأن يحصل الاشتباه من دون الخلط والمزج بين الدراهم الثلاثة، فيكون أحد الدرهمين الباقيين موردًا للحكم بالتنصيف كما عليه جملة من الفقهاء، ودلّت عليه رواية السكوني[٣].

ويمكن أن تكون من قبيل الثاني، بأن يكون الودعيّ قد خلط

---

(١) أرّخ المقرّر تلقّيه هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٦ جمادىٰ الأولىٰ، 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.

الدرهم بإذنهما أو بلا إذنهما، فيكون ذلك الخلط مع عدم تميّز المالين موجبًا لحدوث الشركة ويكون الدرهمان الباقيان مشتركين بين المالكين أثلاثًا، كما عليه صاحب الجواهر[١]، ونقله الشهيد[٢] عن الفاضل العلّامة قدّس سرّهم[٣].

وثالثة يكون ذلك العارض أمرًا لاحقًا لذلك الإجمال كما في مورد التداعي، وحكم الحاكم بانفساخ العقد بالتحالف، وكما في مورد الإقرار بعين لشخص بعد الإقرار بها لشخص آخر، فإنَّ 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، فإنَّ الحكم فيه أنَّه يدفع العين لمن أقرّ له بها أوّلًا ثمّ يغرم قيمتها لمن أقرّ له بها ثانيًا، والسرّ في ذلك هو أنَّه ملزم بكلا الإقرارين ويكون قد فوّت علىٰ الثاني العين التي أقرّ له بها بإقراره بها للأوّل، فيلزمه أن يغرم له قيمتها، والإقرار، وإن كان من قبيل الأمارات التي لا تكون مبدّلة للواقع، إلّا أنَّه من بين الأمارات له مرتبة من الموضوعيّة والسببيّة.

ومن جميع ما تقدّم يظهر لك أنَّ جملة من الفروع التي ذكر

---

(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.

الشيخ تدثّل[١] أنَّها من قبيل المخالفة القطعيّة للعلم التفصيليّ أجنبيّة عن ذلك بالمرّة، وأنَّها من باب تبدّل الواقع وانقلابه، كما أنَّ جملة منها مبنيّ علىٰ القول بجواز المخالفة القطعيّة في باب العلم الإجماليّ، وبعض منها مبنيّ علىٰ ما تقدّم[٢] في الشرط الثاني.

وعلىٰ أيّ حال، فيكون الإشكال في تلك الفروع مرتفعًا من أصله بلا حاجة إلىٰ ارتكاب ما ذكر من التكلّفات*.

---

* **قلتُ**[٣]: والأولىٰ في هذه الموارد أن يُقال: إنَّ الحكم بالتنصيف في مورد قاعدة العدل -أعني المال المردّد بين شخصين- إمّا أن يكون من قبيل الصلح القهريّ بأن يتولّىٰ الحاكم الشرعيّ إجراء صيغة الصلح عنهما، ولو من دون رضاهما، أو أن يكون المحكوم به هو نتيجة الصلح.

وعلىٰ أيّ حال، يكون كلّ منهما مالكًا للنصف ملكًا واقعيًّا، غايته أنَّه لو كان أحدهما عالمًا بالخلاف كان خارجًا عن الحكم المذكور، بمعنىٰ أنَّ علمه بالخلاف يُوجب عدم نفوذ الصلح القهريّ في حقّه أو عدم جريان ما هو نتيجة الصلح القهريّ في حقّه، فلا يكون مالكًا للنصف، فيكون ذلك الحكم مختصًّا بمن لا يكون قاطعًا بالخلاف، ولا يكون ذلك الاختصاص منافيًا، لكونه حكمًا واقعيًّا.

ولأجل ذلك نقول: إنَّه لو علم بالخلاف بعد أن جرىٰ الحكم في حقّه كما لو أجرىٰ الحاكم صيغة الصلح عنهما، أو كما لو اقتسما المال

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٢٠٨، وما بعدها.

(٢) يُنظر: صفحة (٩٧) من هذا الجزء.

(٣) أرّخ المقرّر تدثّل هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٧ ربيع الأوّل، ١٣٥٨هـ).

عملًا بقاعدة العدل وأخذ كلّ منهما نصفه، ثمّ بعد ذلك ظهر الخلاف لأحدهما فإنَّه لا أثر لذلك.

وبناءً على ذلك لا إشكال بالنسبة إلى الشخص الثالث لو اشترى من كلّ منهما النصف؛ لأنَّه يكون قد اشتراه من مالكه الواقعيّ الذي قد ملكه بالصلح القهريّ أو بالتمليك الشرعيّ الذي هو نتيجة الصلح، سواء كان الثالث عالمًا بالخلاف أو لم يكن عالمًا به.

نعم، لو كان ذلك الثالث عالمًا بأنَّ أحد الشخصين كان حين الحكم عالمًا بالخلاف لم يجز له الأخذ منه؛ لأنَّه يعلم أنَّه ليس بمالك.

ومنه يظهر لك الحال في التنصيف في مورد التداعي والتحالف على العين الواحدة التي تداعياها؛ فإنَّه حكم شرعيّ واقعيّ بما هو نتيجة الصلح من التنصيف بينهما، غايته أنَّه يشترط في جريان هذا الحكم الشرعيّ الواقعيّ أن لا يكون أحدهما عالمًا بالخلاف، وأنَّه مبطل في دعواه، بل وكذلك الحال في التداعي المنتهي إلى الحكم بانفساخ العقد؛ فإنَّه حكم شرعيّ واقعيّ بما هو نتيجة التقايل -أعني رجوع كلّ عوض إلى مالكه قبل العقد- غايته أنَّه يشترط فيه أن لا يكون أحدهما عالمًا ببطلان دعواه، بحيث إنَّه لو كان عالمًا بذلك لم يتحقّق هذا الحكم في حقّه، وهو الانفساخ، لكن لو حصل له العلم بذلك بعد أن جرى الحكم في حقّه لم يكن ذلك مضرًّا.

والكلام في الشخص الثالث هو ما عرفته في مسألة التنصيف من أنَّه لو أخذ من كلّ منهما يكون أخذًا من المالك الواقعيّ، إلّا إذا كان عالمًا

بأنَّ ذلك الطرف كان عالمًا بالخلاف حين الحكم.

وأمّا مسألة الإقرار، فالظاهر أنَّه لا يتأتّىٰ فيها التقريب المتقدّم إلّا علىٰ تقدير كون إقرار صاحب اليد علىٰ العين سببًا مملّكًا للعين لمن أقرّ بها تمليكًا واقعيًّا، والظاهر أنَّه لا يمكن الالتزام به، وحينئذٍ ينبغي البحث في المقرّ له أوّلًا، ومنه يعرف الحال في المقرّ له ثانيًا.

فنقول: لو أقرّ صاحب اليد علىٰ العين بأنَّها لزيد فزيد، تارةً يكون قاطعًا بالخلاف بأن يكون قاطعًا بأنَّها ليست له، وتارةً يكون شاكًّا في ذلك، وثالثة يكون قاطعًا بأنَّها له.

ففي الصورة الأولىٰ لا يجوز له أخذها، وإن وجب علىٰ المقرّ دفعها له.

والظاهر أنَّ الحكم كذلك في الصورة الثانية، نظرًا إلىٰ أصالة الحرمة في الأموال، إلّا أن نقول: إنَّ الإقرار يكون أمارة علىٰ أنَّه مالك للعين، فيجوز له أخذها بهذا الاعتبار، لكن لو سوّغنا له أخذها بهذا الاعتبار فلا يمكننا القول بأنّه يسوغ له أن يأخذها بدلها بطريق الشراء -مثلًا- من المقرّ له ثانيًا، للعلم الاجماليّ بخطأ أحد الإقرارين.

وأمّا في الصورة الثالثة، وهي ما لو كان المقرّ له أوّلًا قاطعًا بأنَّ العين له، فلا إشكال في أنَّه يجوز له أخذها وإن لم يكن في البين إقرار، ولا أثر للإقرار في حقّه إلّا من حيث إنَّ الإقرار يكون نافذًا علىٰ صاحب اليد الذي هو المقرّ بلزوم رفع يده عنها وتسليمها له، لكن لا يجوز له حينئذٍ إن يأخذها من صاحب اليد، ويأخذ بدلها من المقرّ له ثانيًا بطريق الشراء

-مثلًا- لأنَّ مقتضىٰ قطعه بأنَّه هو المالك للعين هو عدم استحقاق الثاني لأخذ البدل.

ومن ذلك كلّه يظهر الحال في المقرّ له ثانيًا، فإنّا لو أغضينا النظر عن شبهة شيخ الطائفة قدّس سرّه -كما حكاه عنه الآشتيانيّ في حاشيته علىٰ الرسائل[1]- بأنَّ الإقرار الثاني غير نافذ؛ لكونه من قبيل الإقرار في حقّ الغير، وقلنا بنفوذ الإقرار الثاني أيضًا كالأوّل، نقول: إنَّ المقرّ له ثانيًا يتأتّىٰ فيه الصور الثلاث المذكورة، فلو كان قاطعًا بالخلاف لم يجز له أخذ البدل، وكذلك لو كان شاكًّا، إلّا أن نقول بأنَّ الإقرار أمارة علىٰ مالكيّته للعين، فيسوغ حينئذٍ له أخذ البدل، وكذلك يسوغ له أخذه لو كان قاطعًا بأنَّه هو المالك للعين.

لكنَّ الظاهر أنَّه يسوغ له مع ذلك أن يشتري العين من المقرّ له أوّلًا، أمّا في صورة القطع بكونه هو المالك للعين، فلأنَّه بحسب قطعه يكون مالكًا للبدل، لكون صاحب اليد قد فوّتها عليه بإقراره الأوّل، فيملك عليه بدلها، ومع ذلك يصحّ له أن يأخذها من الأوّل باستيهاب أو شراء ونحوه؛ لأنَّ هذا تملّك جديد لا ينافي كون صاحب اليد قد فوّتها عليه.

وفي صحّة أخذها من الأوّل قهرًا أو سرقة إشكال، ولو سوّغناه لزمه إرجاع البدل إلىٰ المقرّ؛ لأنَّ هذا التملّك للعين ليس تملّكًا جديدًا، وفيه تأمّل.

---

(١) يُنظر: بحر الفوائد في شرح الفرائد: ١/ ٥٢.

بل يمكن التأمّل في كون الاستيهاب أو الشراء من الأوّل تملّكًا جديدًا؛ 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 أوّلًا؛ 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 أوّلًا، أو للمقرّ له ثانيًا أخذ العين أو أخذ البدل وقد أخذه، ثمّ بعد ذلك ظهر له الخلاف وجب عليه استرجاع ما أخذه، إلّا على تقدير كون الاقرار سببًا مملّكًا تمليكًا واقعيًّا، والظاهر أنّه لا وجه له.

ومن ذلك كلّه يظهر لك الحال في الشخص الثالث؛ فإنّه لا يجوز له الأخذ ممّن علم بأنّ الإقرار له كان على خلاف الواقع، كما أنّه لو لم يكن عالمًا 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 أحدها الموجب للزوم الاجتناب عنهما.

وينبغي أن يعلم أنّ مراجعة كلمات الفقهاء في جميع هذه المسائل

لازمة، لأنّي حرّرت ذلك علىٰ حسب ذوقي البارد وفهمي القاصر من دون مراجعة كلماتهم الشريفة.

تكميل في نقل عبارة الآشتيانيّ في مناقشته للشيخ

تكميل: قد أشرنا[1] إلىٰ الشبهة التي نقلها الآشتيانيّ قدّس سرّه عن الشيخ قدّس سرّه، فالأولىٰ نقل نصّ عبارته، قال: «وأمّا بناءً علىٰ مذهب الشيخ رحمه الله من لغويّة الإقرار ثانيًا من حيث إنَّ مقتضاه تملّك نفس المقرّ به للمقرّ له ثانيًا، 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 أصلًا كما لا يخفىٰ»[2]، انتهىٰ.

قلتُ: لم أجد هذا القول محكيًّا عن الشيخ الطوسيّ قدّس سرّه في الجواهر، وليس مراده به الشيخ المرتضىٰ قدّس سرّه؛ لأنّه يعبّر عنه بالأستاذ دام ظلّه، لا بالشيخ رحمه الله.

نعم، ذكر في المسالك[3] هذه الشبهة احتمالًا، 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 حيًّا وكونه ميّتًا، ثمّ قال: والمعتمد الأوّل (وهو قول الشيخ)، لنا

(١) يُنظر: صفحة (١٢١) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: بحر الفوائد في شرح الفرائد: ١/ ٥٢.

(٣) يُنظر: مسالك الإفهام إلىٰ تنقيح شرائع الإسلام: ١١/ ١١٠.

(٤) يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٣٥/ ١٣١.

أنَّه رجوع عن إقرار، فلا يصحّ؛ ولأنَّه إقرار في حقّ الغير؛ إذ قد ثبت لزيد بالإقرار الأوّل، فلا ينفذ عليه»[١]، انتهىٰ.

ومراده بعدم صحّة الإقرار الثاني، عدم ترتيب الأثر عليه في أخذ الثاني للعين، وكذا مراده من قوله: «لأنَّه إقرار في حقّ الغير...»[٢] إلخ فإنَّ قوله: «لا ينفذ عليه» أنَّ الإقرار الثاني لا ينفذ علىٰ المقرّ له أوّلًا بأخذ العين منه وإن نفذ في حقّ المقرّ بأخذ البدل منه.

ومن ذلك يتّضح الجواب عن أصل الشبهة، كما أفاده في الجواهر[٣]، وحاصله: أنَّ كون الاقرار الثاني إقرارًا في حقّ الغير لا ينفي إلّا عدم سلطنة الثاني علىٰ أخذ العين من الأوّل، لكنّ ذلك لا ينافي نفوذه علىٰ نفس المقرّ بقاعدة نفوذ إقرار العقلاء علىٰ أنفسهم، فيلزم حينئذٍ بأداء البدل؛ لأنَّه بإقراره الأوّل قد فوّت العين علىٰ الثاني، فيكون ملزمًا حينئذٍ بأداء بدلها له، وعدم إمكان دفع العين لا يُوجب سقوط الإقرار الثاني عن الاعتبار والنفوذ علىٰ المقرّ، ولو بإلزامه بدفع بدل العين له، وقد حكىٰ في الجواهر[٤] الإجماع علىٰ ذلك.

---

(١) يُنظر: مختلف الشيعة في تحرير مسائل الشريعة: ٥/ ٥٤١، مسألة: (٢٥٢).

(٢) يُنظر: المصدر نفسه.

(٣) يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٣٥/ ١٣١.

(٤) يُنظر: المصدر نفسه.

والحاصل[١]: أنَّ التحالف في مقام التداعي في العقود يكون موجبًا لتبدّل الواقع، ولتحقّق الانفساخ كما يتحقّق بالتقايل، وأمّا حلف المنكر فعلىٰ الظاهر أنَّه ليس له هذه المرتبة من الموضوعيّة، إلّا في باب النكاح فيما لو ادّعىٰ زوجيّة امرأة وأنكرت وحلفت؛ فإنَّه لا يبعد القول بانفساخ النكاح في ذلك، وحيث كان التحالف أو الحلف موجبًا للانفساخ، وأقرّ الحالف بأنَّه قد كذب في حلفه، فهل يكون ذلك الإقرار هادمًا لحلفه؟ محلّ تأمّل وإشكال.

أمّا حكم الحاكم، فهو وإن كان اعتبارية[٢] من باب الطريقيّة، إلّا أنَّه بالنسبة إلىٰ الجاهل بالواقع له حكم الموضوعيّة والسببيّة، وهكذا الإقرار؛ فإنَّه وإن كان من قبيل الأمارات إلّا أنَّه بالنسبة إلىٰ الجاهل

ثمّ إنَّ ظاهر عبارة الشرائع[٣]: وإن كان هو الإقرار المتّصل بالإقرار الأوّل، إلّا أنَّ محلّ النزاع هو الأعمّ، كما رُبّما يظهر ذلك من الجواهر أيضًا؛ فإنَّه يقول تغمّده الله في أثناء الكلام: «واتّصال الكلام لو أثّر لاقتضىٰ الاختصاص بالثاني الذي هو مقتضىٰ رجوعه، بل واستقرّ عليه ...» إلخ[٤]، فإنَّ هذه الجملة ظاهرة في أنَّه لا خصوصيّة لاتّصال الكلام، فراجع وتأمّل.

---

(١) أرّخ المقرّر تغمّده الله هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس في تمام الأسبوع الماضي من جهة وفاة الصدّيقة سلام الله عليها، السبت: ٦ جمادىٰ الثانية، ١٣٤٨هـ».

(٢) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (اعتباريًّا).

(٣) يُنظر: شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: ٣/ ١٤١.

(٤) يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٣٥/ ١٣١.

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 إجمالًا بغصبيّة الثوب أو نجاسته، فإنَّ هذا العلم إنَّما يؤثّر التنجّز بمقدار التزاحم من عدم جواز الصلاة فيه دون لزوم الإعادة فيما لو صلّى ناسيًا.

والسرّ في ذلك: أنَّ الغصبيّة إنَّما تؤثّر في عدم جواز الصلاة إذا كان[1] منجّزة، والنجاسة لها أثرٌ واقعيّ، فبمقدار القدر المشترك بين الطرفين يكون العلم الإجماليّ مؤثّرًا، وأمّا بالنسبة إلى الزائد على ذلك -أعني وجوب الاعادة فيما لو صلّى بذلك الثوب نسيانًا- فلا يحكم بترتبيه، ومن ذلك ما لو تردّد الماء بين النجاسة والغصبيّة ثمّ نسي وتوضّأ فيه؛ فإنَّه يحكم بطهارة أعضائه وصحّة وضوئه وارتفاع حدثه[2].

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (كانت).

(٢) لمزيد من الإيضاح والبيان، يُنظر: أصول الفقه: ٩/ ٧٧، وما بعدها، وكذا الهامش المذكور في نفس الجزء صفحة: ٦٨، 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:

أوّلًا: أنَّه ليس المراد من الإمكان في هذا المقام الإمكان التكوينيّ، بل المراد به الإمكان التشريعيّ، وأنَّه لا مانع من التعبّد بالظنّ شرعًا، وحينئذٍ فلا يكون أجنبيًّا عمّا ينقل عن الشيخ ابن سينا أنَّ: «كلّ ما قرع سمعك فذره في بقعة الإمكان»[2].

والكلام في هذا المقام إنَّما هو في قبال ما يُنقل[3] عن ابن قِبة[4] من دعوىٰ الامتناع استنادًا في ذلك إلىٰ كونه مستلزمًا لتحليل الحرام وتحريم الحلال، وتنحلّ هذه الدعوىٰ إلىٰ جهتين:

الجهة الأولى في امتناع التعبّد بالظنّ من حيث الملاك

الجهة الأولىٰ: هي دعوىٰ الامتناع من حيث الملاك بناءً علىٰ مسلكنا -معاشر العدليّة- من تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد في

---

(١) أرّخ المقرّر تكتُّل هذا المقطع من البحث الأحد: (٧ جمادىٰ الثانية، ١٣٤٨هـ).

(٢) شرح الإشارات والتنبيهات: ٣/ ٤١٨.

(٣) يُنظر: معارج الأصول: ٢٠٣.

(٤) ابن قِبَة: هو أبو جعفر محمّد بن عبد الرحمن بن قِبة (بكسر القاف وفتح الباء المخفّفة) الرازيّ- من متكلّمي الشيعة، وحُذّاقهم كان أوّلًا من المعتزلة، ثمّ انتقل إلىٰ مذهب الإماميّة-، لاحظ: رجال النجاشيّ: ٣٧٥، رقم ١٠٢٣.

المتعلّقات، وبناءً علىٰ ما هو المختار لنا من عدم كفاية المصالح والمفاسد في نفس الجعل، وأنَّه لا بُدَّ أن يكون الفعل الواجب ذا مصلحة ملزمة والفعل المحرّم ذا مفسدة ملزمة علىٰ وجه تكون المصلحة والمفسدة علّة تامّة لجعل الحكم، وأنَّه إذا لم تصل إلىٰ هذه المرتبة تخرج عن كونها ملاكًا للحكم الوجوبيّ أو الحكم التحريميّ؛ فإنَّه بعد البناء علىٰ هذه الجهات يكون جعل الحكم الظاهريّ مفوّتًا للمصالح والمفاسد الواقعيّة -التي هي علل في جعل الأحكام الواقعيّة- فيما لو كان الحكم الواقعيّ هو الوجوب أو التحريم وكان الحكم الظاهريّ علىٰ خلاف ذلك.

تحرير محلّ النزاع

ثمّ[1] لا يخفىٰ أنَّ النزاع في إمكان التعبّد بالظنّ إنَّما هو مع فرض انفتاح باب العلم بالأحكام الشرعيّة، أمّا مع فرض الانسداد فلا يتأتّىٰ فيه الإشكال المتقدّم؛ لأنَّه مع فرض الانسداد وعدم الوصول إلىٰ الأحكام الواقعيّة لا مجال للإشكال علىٰ التعبّد بالأمارات بأنَّها مفوّتة لتلك المصالح التي تنشأ عنها الأحكام، بل يكون التعبّد بها حينئذٍ لازمًا؛ لاحتمال الإصابة في البعض؛ إذ الفرض فوت تلك المصالح بالانسداد والاحتياط الكلّيّ ممّا يقطع ببطلانه، كما سيأتي إن شاء الله تعالىٰ توضيحه عند التعرّض لدليل الانسداد[2].

والمراد بالانسداد هو انسداد باب الوصول إلىٰ الأحكام الواقعيّة بالعلم المصيب، أمّا الجهل المركّب -الذي هو مجرّد القطع مع

---

(١) أرّخ المقرّر تتمّة هذا المقطع من البحث الاثنين: (٨ جمادىٰ الثانية، ١٣٤٨هـ).

(٢) يُنظر: صفحة (٣٩١) من هذا الجزء.

فرض عدم الإصابة- فليس من الانفتاح في شيء.

ثمّ بعد ذلك نقول: إنَّ هذا الإشكال إنَّما 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 أنَّ هذا الإشكال إنَّما يتوجّه مع فرض انفتاح باب العلم بالأحكام الواقعيّة على القول بالطريقيّة الصرفة.

في بيان تقرير آخر للإشكال

وحاصل الإشكال أنَّ جعل الطرق يكون مفوّتًا للمصالح الواقعيّة، ويكون موجبًا للوقوع في المفاسد الواقعيّة فيما لو أدّى الطريق إلى عدم وجوب ما هو واجب واقعًا، أو عدم تحريم ما هو حرام واقعًا، وإلى ذلك يرجع ما ذكره ابن قِبَة من أنَّ العمل بالظنّ يكون موجبًا لتحليل الحرام وتحريم الحلال.

في الجواب عن الإشكال

وكيف كان، فالجواب عن هذا الإشكال:

أوّلًا: أنَّه لا مانع من أن يكون الشارع الحكيم المطّلع على الواقعيّات قد اطّلع على موارد الخطأ في تلك الطرق وموارد الخطأ في الطرق العلميّة، فرأى أنَّ موارد الخطأ في الأولى أقلّ أو مساويًا لموارد الخطأ في الثانية، وحينئذٍ فلا مانع من الأمر بالعمل على طبق تلك الطرق؛ لأنَّ موارد الخطأ فيها أقلّ من موارد الخطأ في الطرق العلميّة، أو أنَّهما متساويان في ذلك.

ولا يُورد على هذا الجواب بأنَّ مرجعه إلى الالتزام بالانسداد وعدم التمكّن من الوصول إلى الأحكام الواقعيّة، حيث إنَّه لا

عبرة في القطع غير الموصل إلىٰ الواقع؛ لكونه جهلًا مركّبًا، فإذا فرض كثرة موارد الخطأ في الطرق المفيدة للقطع كان ذلك عبارة أخرىٰ عن عدم إمكان الوصول إلىٰ الأحكام الواقعيّة، فإنَّ اندفاع هذا الإيراد واضح لا يخفىٰ، حيث إنَّ كون بعض الطرق الموجبة لحصول القطع بالواقع كثيرًا ما تخطأ الواقع لا ينافي انفتاح باب العلم بالواقع وإمكان الوصول إليه بطرق أخر.

-مثلًا-، من كان جالسًا علىٰ باب دار الإمام عليه السلام لا شكّ أنَّ باب العلم بالنسبة إليه منفتح بالدخول عليه عليه السلام، والسؤال منه عليه السلام، ومع ذلك رُبّما لا يفعل ذلك ولا يسلك ذلك الطريق، بل يسلك طريقًا 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 علىٰ أنَّ موارد الخطأ أقلّ أو مساويًا لهذا الطريق، فيأمره بسلوكها*.

وبعبارة[1] **أخرىٰ** إنَّ كون الطرق العلميّة كثيرة الخطأ لا يستلزم انسداد باب العلم بالأحكام الواقعيّة، بل يكون باب العلم منفتحًا، ومع ذلك تكون موارد الخطأ في الطرق العلميّة كثيرة.

---

* **قلتُ**: غاية الأمر أنَّ 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 فيها مساوية لموارد الخطأ فيه يجعله مخيّرًا في العمل بأيّهما شاء.

---

(١) أرّخ المقرّر تلقّيه هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٩ جمادىٰ 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 أنَّه يرىٰ كثرة الخطأ في هذه الأمارة، وأنَّ الخطأ إليها أقرب من غيرها من الطرق العلميّة، فهو يرىٰ العمل بها قبيحًا؛ لكونه مفوّتًا للمصلحة الواقعيّة، لا يكون علم الشارع بالغيب واطّلاعه علىٰ مساواة تلك الأمارة في موارد الخطأ لسائر الطرق العلميّة نافعًا له في سلوك تلك الأمارة، فتأمّل.

قلنا: إنَّ هذا الإيراد إنَّما يتوجّه لو لم تكن الطرق الظنّيّة المذكور طرقًا عقلائيّة يسلكها العقلاء في أمورهم، أمّا لو كانت كذلك فلا يتوجّه الإيراد المذكور.

نعم، أقصىٰ 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 إلىٰ الخطأ من الطرق العلميّة، وأنَّ تلك الطرق العلميّة أقرب إلىٰ إصابة الواقع، وهذه الأقربيّة ممنوعة؛ لما عرفت من أنَّ الكلام إنَّما هو في

ولكن لا يخفىٰ أنَّ اللازم هو النهي عن كلّ من الطريقين والأمر بسلوك ذلك الطريق الذي لا يتأتّىٰ فيه الخطأ، فتأمّل.

ولكن هذا إنَّما يتوجّه علىٰ التقرير السابق، وأمّا التقرير الأخير الذي نقلناه بعبارة أخرىٰ، فلا يتوجّه عليه الإيراد المذكور، فتأمّل.

الطرق العقلائيّة التي يسلكها العقلاء في أمورهم، وهم يرونها كسائر الطرق العلميّة المحصّلة للعلم بنظرهم، ولا يرونها أقرب إلىٰ الخطأ منها.

ولو سلّم ذلك بأن نلتزم بأنَّ هذه الطرق أقرب إلىٰ الخطأ من غيرها، فنقول: لا مانع من الأمر بسلوكها ملاحظة للمصلحة النوعيّة في سلوكها وهي التسهيل علىٰ نوع المكلّفين، وإن فاتت بذلك المصلحة الشخصيّة، فإنَّ الجري علىٰ طبق المصلحة النوعيّة وإلغاء المصلحة الشخصيّة ليس بعزيز، كما فيما لو تترّس الكفّار ببعض المسلمين.

لا يُقال: إنَّ الالتزام بالمصلحة التسهيليّة عبارة أخرىٰ عن الالتزام بانسداد باب العلم بالأحكام، حيث إنَّ محصّل ذلك هو أنّ الشارع لمّا رأىٰ العسر والحرج علىٰ المكلّفين بإلزامهم بسلوك الطرق المفيّدة للعلم رفع عنهم ذلك العسر، بأن أجاز لهم العمل بالطرق الظنّيّة.

لأنّا نقول: أنَّ ملاحظة الشارع للتسهيل علىٰ 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 أنَّ الزام المكلّفين بسلوك خصوص الطرق العلميّة ومنعهم عن سلوك الطرق الظنّيّة فيه نحو من الضيق والصعوبة، وأنَّ تجويزه لهم سلوك الطرق الظنّيّة فيه التسهيل، وأين هذا من انسداد باب العلم؟

ثمّ إنَّه 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، لكن لا بُدَّ من تقريبها علىٰ وجه لا يكون راجعًا إلىٰ القول بالتصويب.

وتوضيح[1] **ذلك** هو أنَّ الأمر الظاهريّ لو كان في عرض الأمر الواقعيّ لورد عليه الإشكال المشار إليه الذي حاصله أنَّ الأمر الظاهريّ إن كان طريقيًّا صرفًا وكان عاريًا عن المصلحة بالكلّيّة لزم تفويت المصلحة الواقعيّة، وإن لم يكن كذلك بل كان ناشئًا عن مصلحة توجبه، فإن كانت تلك المصلحة مساوية لمصلحة التكليف الواقعيّ، كان مقتضاه التخيير بين التكليفين، وإن كانت مصلحة الأمر الظاهريّ أقوىٰ من مصلحة التكليف الواقعيّ، ووقع الكسر والانكسار بين المصلحتين، وكان التكليف تابعًا لأقوىٰ المصلحتين، وحينئذٍ فيكون التكليف الواقعيّ تكليفًا اقتضائيًّا لولائيًّا، بحيث إنَّه لو ثبت التكليف الواقعيّ في هذه الصورة كان بلا مصلحة توجبه.

أمّا لو كان التكليف الظاهريّ في طول التكليف الواقعيّ، فلا يكون التكليف المذكور الناشئ عن قيام الأمارة الذي هو عبارة عن الهوهويّة، أو عن الأمر بسلوك تلك الأمارة - كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالىٰ[2] - مزاحمًا لذلك التكليف الواقعيّ، ولا يحصل التدافع بين المصلحتين، بل يكون كلّ من المصلحتين مؤثّرة في التكليف الذي هو علىٰ طبقها من دون تزاحم بينهما أصلًا، لكون كلّ منهما في رتبة

---

(١) أرّخ المقرّر تلقّي هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٠ جمادىٰ الثانية، ١٣٤٨هـ).

(٢) يُنظر: ٨/ ٢٨ من هذا الكتاب.

غير رتبة الآخر، لما عرفت[1] من الطوليّة بين التكليفين.

لا يُقال: إنَّ تلك المصلحة الحاصلة بسلوك الأمارة المدّعىٰ كونها متداركة للمصلحة الواقعيّة الفائتة بسلوك الأمارة إن كانت تفضيليّة، وإنّ الشارع بواسطة أمره بسلوك تلك الأمارة المفوّت سلوكها للمصلحة الواقعيّة علىٰ المكلّف يعطي المكلّف ما يكون تداركًا لتلك المصلحة الواقعيّة الفائتة، لتمّ ما هو المطلوب، فإنَّ ذلك التكليف الواقعيّ إن كان آنيًّا، ولم يكن مؤقّتًا بزمان موسّع، ولم يكن له قضاء كان ما يعطيه الشارع بسلوكه تلك الأمارة المخالفة له معادلًا لمصلحة ذلك التكليف الفائتة، وإن كان التكليف موقّتًا، وقامت الأمارة علىٰ خلافه، وبقي الجهل إلىٰ أن مات المكلّف -أيضًا- تكون المصلحة التي يعطيها له الشارع معادلة لمصلحة ذلك التكليف، وإن ارتفع الجهل في أثناء الوقت كانت المصلحة التي يعطيها معادلة لمصلحة الفعل في أوّل الوقت، وإن بقي الجهل في تمام الوقت وارتفع بعد خروج الوقت كانت المصلحة التي تعطىٰ معادلة لمصلحة الأداء.

وهذا كلّه إنَّما يتصوّر لو كانت المصلحة تفضّليّة وتداركيّة محضة ليست ناشئة عن شيء أصلًا سوىٰ أنَّ الشارع يتفضّل بها لتدارك ما فات، إلّا أنَّ الأمر ليس كذلك، بل المصلحة المذكورة سلوكيّة -أعني أنَّها 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

---

(١) يُنظر: صفحة(١٣٥) من هذا الجزء.

يلزم منه عدم لزوم الإعادة ولا القضاء، ولا معنىٰ حينئذٍ لجعلها تارةً تداركًا لفضيلة أوّل الوقت، وأخرىٰ تداركًا لفضل الأداء، وثالثة تداركًا 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: إنَّ المصلحة في السلوك إنَّما تكون بمقدار السلوك، ولا يتدارك بها إلّا ما يفوّت بذلك السلوك، لا ما لا يفوت به، والمفروض أنَّ مقدار سلوك الأمارة فيما لو كان قد انكشف الخلاف في أثناء الوقت إنَّما هو نفس فوت أوّل الوقت؛ لأنَّه إنَّما 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] 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، فإنَّ سلوك الأمارة حينئذٍ إنَّما يكون بمقدار فوت الأداء، فلا بُدَّ أن تكون المصلحة الحاصلة به معادلة لذلك المقدار ممّا فات من مصلحة الواقع، وهو مقدار الأداء.

وبالجملة: إنَّ السلوك في هذه الصور لا يكون أمرًا واحدًا

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (الحاصلة).

-لتكون مصلحته بمقدارٍ واحد- ليرد أنَّها إن كانت معادلة لمصلحة الواقع لزمه سقوط الإعادة والقضاء، وإن لم تكن معادلة له لزم تفويت المصلحة الواقعيّة بلا تدارك لها، بل إنَّ 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، فإنَّ السلوك عبارة عن الركون إلىٰ الأمارة وجعلها طريقًا إلىٰ الواقع والعمل علىٰ طبقها، ومن الواضح أنَّ ذلك لا يختلف سعةً وضيقًا باعتبار انكشاف خلاف الواقع بعد الفراغ من العمل بها، سواء كان ذلك الانكشاف في الوقت أو كان في خارجه، فلا بُدَّ أن تكون مصلحة السلوك في جميع ذلك واحدة لم تختلف سعةً وضيقًا، فلا وجه لأن نقول: إنَّها 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 أيضًا بمقدار ما يتدارك به ما فات من ذلك المقدار من الوقت، ولو كان بعد خروج الوقت كانت المصلحة المذكورة بمقدار تدارك الوقت... إلخ.

فإنَّ هذا التفاوت إنَّما يكون لو كانت المصلحة السلوكيّة تفضّلًا من جانب الشارع، أمّا إذا كانت واقعيّة حاصلة من نفس السلوك، فقد عرفت أنَّه لم يختلف في ذلك سعةً وضيقًا، فلا بُدَّ أن نقول: إنَّ المصلحة السلوكيّة واحدة في الجميع لم تختلف سعةً وضيقًا.

---

(١) أرّخ المقرّر تَتَمُّ هذا المقطع من قوله: «قلت: » إلىٰ قوله: «متساويان» ملحقًا بمباحث الظنّ السبت: (٣ ربيع الأوّل، ١٣٥٨هـ).

لكن 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 خاليًا من المصلحة، غايته أنّ المكلّف يكون معذورًا 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 موجبًا لرفع ذلك الصلاح الذي ناله المكلّف بسلوكها قبل انكشاف خطأها، فيكون عدم الإجزاء حينئذٍ مستندًا 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 المعتزلي

ثمّ إنّه بقي لي تشكيك في المصلحة السلوكيّة، وكيف لا تكون موجبة للانتهاء إلى التصويب المعتزليّ، فإنّ المقام -أعني مقام المصلحة السلوكيّة- وإن لم يكن من قبيل الكسر والانكسار مع المصلحة الواقعيّة،

كما هو مقتضىٰ الوجه[1] من الوجوه التي أفادها الشيخ قدّس سرّه الذي عرفت أنّه راجع إلىٰ التصويب المعتزليّ، إلّا أنّه يكون نظيره في غضّ الشارع النظر عن المصلحة الواقعيّة، بحيث إنّه لا تكون مؤثّرة عنده في الإلزام علىٰ طبقها.

فإنّا نفرض أنّ المصالح الواقعيّة الموجبة لجعل التكاليف علىٰ طبقها ألف مصلحة، ثمّ إنّ الشارع لاحظ أنّ للمكلّف في الوصول إلىٰ تلك المصالح طريقين:

أحدهما: الطريق العلميّ المفروض أنّه لا يخطأ، **والآخر**: الأمارة المفروض أنّها تخطأ ولو مرّة واحدة في جميع تلك المصالح؛ لأنّ فرض الكلام إنّما هو في فرض كون المكلّف متمكّنًا من تحصيل العلم بالواقع لوجود الأسباب المفيدة للعلم، وفي فرض كون خطأ الأمارة زائدًا علىٰ خطأ الأسباب العلميّة؛ إذ مع عدم التمكّن من الأسباب المفيدة للعلم لا حاجة إلىٰ المصلحة السلوكيّة، كما أنّه لو كانت موارد الخطأ في الأمارة بمقدار موارد الخطأ في الأسباب العلميّة لم نكن محتاجين إلىٰ المصلحة السلوكيّة، بل ولا إلىٰ المصلحة التسهيليّة.

فنقول: معنىٰ أنّ 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، فإنّ مقتضىٰ المحافظة علىٰ المصلحة الأولىٰ هو الإلزام بالطرق

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (الوجه الثاني).

العلميّة ورفع اليد عن المصالح السلوكيّة، ومقتضىٰ المحافظة علىٰ المصلحة الثانية هو رفع اليد عن المصلحة الأولىٰ وتسويغ سلوك الأمارات للحصول علىٰ مصالح السلوك فيها، وحيث إنَّ مصلحة السلوك كانت أهمّ في نظره قدّمها علىٰ تلك المصلحة الفائتة بخطأ الأمارة، فلازم ذلك أنَّ تلك المصلحة كانت مغلوبة بهذه المصلحة، بمعنىٰ أنَّها 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 مقتضىٰ الكسر والانكسار الذي هو راجع إلىٰ التصويب المعتزليّ- أو أن تكون المصلحة في نفس الفعل مغلوبة بصلاح آخر خارج عن الفعل، بل كان واقعًا في الطريق إلىٰ الواقع.

وكون هذا الصلاح متأخّرًا في الرتبة -كما أفاده تتئل[2] وحرّرناه- لا ينفع بعد أن كان التزاحم واقعًا بين الصلاحين في مقام الجعل والتشريع، ومنه يظهر الحال في المصلحة التسهيليّة، فإنَّ ذلك راجع إلىٰ تضحية المصلحة الواقعيّة بإزاء المصلحة التسهيليّة.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنَّ التصويب المعتزليّ لم يكن بطلانه من جهة عدم المعقوليّة، كما في التصويب الأشعريّ، بل كان بطلانه من جهة الإجماع علىٰ عدمه، والإجماع إنَّما قام علىٰ البطلان في صورة كون المصلحتين المتزاحمتين عرضيّتين، كما لو كان نفس الفعل مجمعًا للجهتين، كما هو مقتضىٰ القول بالسببيّة.

---

(١) أي حال الجعل التشريع.

(٢) يُنظر: أجود التقريرات: ٣/ ١١٩، وفوائد الأصول: ٣/ ٩٦.

أمّا لو كانا طوليّين، كما في المصلحة السلوكيّة والمصلحة التسهيليّة؛ فإنَّهما واقعان في طول المصلحة الواقعيّة؛ لكونهما في الطريق إليها، فلا بُدَّ أن يكونا بعد فرض ثبوت المصلحة الواقعيّة، ولا إجماع علىٰ البطلان في هذه الصورة، فتأمّل.

ولكنّ كلّ هذا الإشكال إنَّما نشأ من دعوىٰ أنَّ هناك طرقًا معيّنة تكون مفيدة للعلم وطرقًا أخرىٰ معيّنة أيضًا وهي لا تفيد إلّا الظنّ، وأنَّ إصابات الطرق العلميّة أكثر من إصابات الطرق الظنّيّة، وقد عرفت أنَّه يمكن تساوي الطريقين في الإصابة، فلا تفويت في الطرق الثانية زائدًا علىٰ الطرق الأولىٰ.

هذا مضافًا إلىٰ ما عرفت من إمكان المنع من هذه الدعوىٰ -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 أنَّ بعض الطرق رُبّما أفادت العلم، لكن ما يفيده منها غير متعيّن في نفسه، بل إنَّ ذلك إنّما هو من اختلاف الأشخاص والأطوار والأحوال.

ولو سلّم أنَّ بعضًا منها معيّنًا يفيد العلم، وهو السؤال من نفس المعصوم عليه السلام، وأغضينا النظر عن احتياجه إلىٰ مثل تحكيم أصالة الظهور المفروض عدم إفادته العلم، لكان ذلك أقلّ القليل من باقي الطرق بالنسبة إلىٰ باقي المكلّفين، فإنَّ كلامنا إنَّما هو في وصول نوع المكلّفين إلىٰ الأحكام الكلّيّة، وهذا التقدير يتعذّر أو يتعسّر أو يمتنع بالقياس إلىٰ عامّة المكلّفين.

وقد[1] **يُورد** علىٰ ما ذكرنا من كون المصلحة المصحّحة للأمر الظاهريّ مصلحة سلوكيّة بما حاصله أنَّ الأمر لا بُدَّ أن يكون ناشئًا عن مصلحة قائمة في متعلّقه، فلا بُدَّ أن يكون مسبوقًا بها، ولا يُعقل أن يكون ناشئًا عن مصلحة آتية من قبله؛ لأنَّ ذلك من قبيل تقدّم الشيء علىٰ نفسه، أو أنَّه مستلزم للدور، فإنَّ الأمر يتوقّف علىٰ كون متعلّقه ذا مصلحة، وكون متعلّقه ذا مصلحة متوقّف علىٰ الأمر.

والجواب عن هذا الإيراد:

أوّلًا: بأنَّه منقوض بجميع العبادات، حيث إنَّ الأمر بها يتوقّف

وبالجملة: إنَّ محلّ الكلام إنَّما هو في طرق الأحكام الكلّيّة لا في طرق الموضوعات الخارجيّة، ومن الواضح أنَّه ليس من الطرق إلىٰ الأحكام الكلّيّة بالنسبة إلىٰ عامّة المكلّفين ما يكون في حدّ نفسه متعيّنًا لإفادة العلم، غايته: أنَّ بعض الطرق رُبّما أفادت العلم ورُبّما لا تفيد العلم، وليس لنا من الطرق ما يفيد العلم غالبًا إلّا السؤال من نفس المعصوم عليه السلام، وهو لا يجري في عامّة المكلّفين، فأين الطرق التي تكون في حدّ نفسها مفيدة للعلم بالقياس إلىٰ نوع المكلّفين، وبالنسبة إلىٰ 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 أنَّهما متساويان؟

---

(١) أرّخ المقرّر نقله هذا المقطع من البحث السبت: (١٢ والأحد: ١٣ جمادىٰ الثانية، ١٣٤٨هـ).

علىٰ كونها ذات مصلحة، وكونها كذلك متوقّف علىٰ الأمر.

والحاصل: كما أنَّ الأمر المتعلّق بالعبادة لا يكون ناشئًا عن مصلحة قائمة بنفس الفعل مع قطع النظر عن الأمر، وإنَّما يكون ناشئًا عن المصلحة القائمة بالإتيان بالفعل بداعي الأمر، وهي متأخّرة عن نفس الأمر، فكذلك الأمر الظاهريّ، فيما نحن فيه يكون ناشئًا عن المصلحة في السلوك المتوقّفة علىٰ ذلك الأمر.

وثانيًا: بالحلّ، وهو أنَّ ما يتوقّف عليه الأمر إنَّما هو المصلحة في متعلّقه، بمعنىٰ أنَّ ذلك المتعلّق عند الإتيان به يكون ذا مصلحة، وإن كانت مصلحته متوقّفة علىٰ الأمر نظير القدرة المعتبرة في الأمر؛ فإنَّها القدر[1] علىٰ متعلّقه عند الإتيان به، فلا مانع من كونه غير مقدور حين الأمر لو كان مقدورًا حين الإتيان به، وإن كانت القدرة عليه في ذلك الحين ناشئة عن نفس الأمر.

وتوضيح ذلك: إنَّه سيأتي إن شاء الله تعالىٰ في باب البراءة[2] أنَّه لو كان الحكم الواقعيّ لشرب التتن -مثلًا- هو التحريم، وكانت هناك أمارة دالّة علىٰ إباحته، ولكنّ المكلّف لم يكن عالمًا بها وأقدم علىٰ الشرب بلا تفحّص، فهل يكون مستحقًّا للعقاب نظرًا إلىٰ أنَّه لم يكن في إقدامه المذكور مستندًا إلىٰ تلك الأمارة، مع فرض تنجّز التكليف عليه، لكون الشبهة قبل الفحص، أو أنَّه لا يكون مستحقًّا للعقاب علىٰ مخالفة ذلك التكليف الواقعيّ، لوجود الحجّة علىٰ الحلّيّة والاباحة وإن لم يكن عالمًا بها؟

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (القدرة).

(٢) يُنظر: ٧/ ٢٨ من هذا الكتاب.

وأقصىٰ ما فيه أنَّها شبهة قبل الفحص، وهي موجبة لوجوب الفحص، فيكون عاصيًا لوجوب التعلّم، لا لذلك التحريم الواقعيّ، وسيأتي إن شاء الله تعالىٰ في محلّه[1] أنَّ الحقّ هو الوجه الأوّل، فإنَّ التكليف الواقعيّ قد تنجّز عليه قبل الفحص بواسطة العلم الإجماليّ أو غيره ممّا يُعدّ منجّزًا 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 علىٰ الإباحة، فلا أثر لها ما لم يكن المكلّف عالمًا بها ومستندًا في إقدامه إلىٰ تلك الأمارة.

في مراتب حجّيّة الأمارة

ومن ذلك يظهر لك أنَّ في حجّيّة الأمارة مراتب ثلاث:

الأولىٰ: مرتبة جعل الحجّيّة، وفي هذه المرتبة تكون الأمارة حجّة ولو لم يعلم بها المكلّف أصلًا، بل ولو لم يوجد مكلّف أصلًا، كما هو الحال في سائر الأحكام الوضعيّة.

المرتبة الثانية: هي مرتبة العلم بجعل الحجّيّة، وهذه المرتبة هي مرتبة ترتّب الأثر علىٰ ذلك الجعل، بحيث إنَّه قبل العلم بجعل الحجّيّة لا أثرّ لتلك الحجّيّة المجعولة، وإنَّما يكون ترتّب الأثر عليها بعد تحقّق العلم بذلك الجعل.

المرتبة الثالثة: مرتبة الاستناد إلىٰ تلك الحجّيّة المعبّر عنه بسلوك الأمارة، وجعل العمل علىٰ طبقها والاستناد في الإقدام إليها، والمصلحة المعتبرة في باب الأمارات إنَّما هي في هذه المرتبة -أعني

---

(١) يُنظر: ٨/ ٣٨٧ من هذا الكتاب.

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 علىٰ طبقها.

هذا تمام الكلام في الجهة الأولىٰ من جهتي دعوىٰ الامتناع -أعني جهة الإشكال في ناحية الملاك- المعبّر عنه بأنَّ الأمر بالعمل بالظنّ يكون موجبًا 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 أدّىٰ الطريق إلىٰ وجوب ما هو حرام واقعًا أو بالعكس، واجتماع النقيضين فيما لو أدّىٰ الطريق إلىٰ عدم وجوب ما هو واجب واقعًا، أو إلىٰ عدم تحريم ما هو حرام واقعًا، أو بالعكس.

وأمّا اجتماع المثلين -كما لو أدّىٰ إلىٰ وجوب ما هو واجب واقعًا -فقد تقدّمت الإشارة في باب القطع[1] إلىٰ أنَّه لا يلزم اجتماع المثلين أصلًا، بل أقصىٰ ما فيه أنَّه يتولّد من اجتماع العنوانين وجوب واحد مؤكّد، وهكذا الحال فيما لو أدّىٰ الطريق إلىٰ استحباب ما هو واجب واقعًا.

الجواب عن الإشكال بوجوه

وقد أجيب عن هذا الإشكال بوجوه:

الوجه الأوّل اختلاف الموضوع

الأوّل: اختلاف الموضوع[2] ولا يخفىٰ أنَّ هذا -أعني اختلاف

---

(١) يُنظر: ٥/ ٣٧٠، و ٣٧٦ من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٤/ ١١، وما بعدها.

الموضوع- إنَّما يتمّ في باب الأصول العمليّة، حيث إنَّها مقيّدة بالشكّ.

وأمّا الأمارات، فلم تكن مقيّدة بشيء أصلًا، بل يكون الحكم الظاهريّ واردًا على نفس ما ورد عليه الحكم الواقعيّ، غاية الأمر أنَّ 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، فإنَّ الحكم الظاهريّ لا يختلف عن الحكم الواقعيّ إلّا بمحضّ الاصطلاح والتسميّة، أعني تسمية الأوّل بالظاهريّ، والثاني بالواقعيّ.

الوجه الثالث دعوى كون الواقعيّ شأنيًّا أو إنشائيًّا، والظاهريّ فعليًّا

الوجه الثالث: هو دعوى كون الواقعيّ شأنيًّا، والظاهريّ فعليًّا[1]، ولا يخفى ما فيه؛ لما عرفت منّا مرارًا من أنَّه لا معنى للفعليّة إلّا تحقّق الموضوع الذي علّق عليه الحكم، وكان مأخوذًا فيه على نحو القضيّة الحقيقيّة، بحيث إنَّ الحاكم لمّا حكم على التتن بأنَّه يحرّم شربه كأنَّه 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 خارجًا بتحقّق التحريم بالنسبة إليه، ويكون الحكم المذكور حينئذٍ فعليًّا، وحينئذٍ فعند تحقّق فرد من تلك الأفراد تكون فعليّة الحكم قهريّة، وعند عدم تحقّقه يستحيل صيرورة الحكم المذكور فعليًّا إلّا بأن يعدل عن تلك القضيّة الكلّيّة، ويجعل موضوع الحكم فيها مقيّدًا بقيد يكون الفرد

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ٤١.

الموجود فاقدًا له؛ فإنَّه حينئذٍ يمكن أن يتحقّق ذلك الفرد، ولا يكون الحكم المذكور فعليًّا أو يوسّع دائرة ذلك الموضوع بحيث يكون شاملًا لهذا الفرد الموجود، فيتحقّق حينئذٍ فعليّة الحكم مع عدم تحقّق الفرد من ذلك الكلّيّ الذي لم يكن في نفسه شاملًا لذلك الفرد الموجود.

وبالجملة: لا يُعقل أن يكون الحكم الكلّيّ الواقعيّ الوارد علىٰ الكلّيّ فعليًّا 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 تضيقًا أو توسعة، وحينئذٍ يستحيل أن يكون الحكم الفعليّ مغايرًا لذلك الحكم الكلّيّ المعبّر عنه بالشأنيّ أو الإنشائيّ، فإنَّ كلًّا من هذين العنوانين راجع إلىٰ 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 مغايرًا للحكم الشأنيّ أو الإنشائيّ، إلّا أنَّ ذلك لا ربط له بما نحن فيه من الجمع بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ بكون أحدهما شأنيًّا أو إنشائيًّا، والآخر فعليًّا*.

---

* **قلتُ**: لا يُقال لِمَ لا نجمع بينهما بهذا الطريق بأن نقول: إنَّ الحكم الواقعيّ يكون شأنيًّا لولائيًّا في مورد الشكّ، ويكون الحكم الفعليّ في

الوجه الرابع من وجوه الجواب عن الإشكال المزبور

الرابع[1]: من وجوه الجواب عن الإشكال المزبور هو الوجه المختار، وحاصله على الإجمال: إنَّ 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 أيضًا، إلّا إنَّه لم يتنجّز؛ لعدم قيام الطريق عليه ولم يكن قيام الطريق على الواقع، إلّا كالعلم الوجداني في كونه مصيبًا تارةً، ومخطأً أخرى مع أنَّه ليس في البين شيء إلّا نفس الواقع، إمّا حقيقةً كما في مورد الإصابة، أو تخيّلًا كما في مورد الخطأ، ومرادنا بالطريق هو الأعمّ من الأمارات والأصول الإحرازيّة، هذا إجمال الجواب.

توضيح وبيان الوجه الرابع

وتوضيحه يتوقّف على تمهيد مقدّمة، وهي أنَّ الحكم الظاهريّ يتحقّق في موارد ثلاثة: في الأمارات، وفي الأصول التنزيليّة، وفي الأصول غير التنزيليّة؛ فإنَّه إن لم يُؤخذ الشكّ موضوعًا له فهو الأوّل، وإن أخذ الشكّ موضوعًا له، فإن كان الحكم فيه متضمّنًا لإلغاء الشكّ بلزوم البناء على أحد طرفيه فهو الثاني، وإن لم يكن

المورد المذكور هو الحكم الظاهريّ.

لأنّا نقول: إنَّ هذا الوجه لا يمكن الالتزام به حتّى فيما يكون موضوعه مقيّدًا بالشكّ -أعني الأصول العمليّة- لأنَّ لازمه التصويب وعدم الإعادة والقضاء فيما لو انكشف الخلاف، مضافًا إلى أنَّ حمل الأدلّة المتكفّلة للأحكام الواقعيّة على الأحكام الشأنيّة اللولائيّة، لا يخفى فساده، فتأمّل.

---

(١) أرّخ المقرّر تدثّر هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٤ جمادى الثانية، ١٣٤٨هـ).

الحكم فيه متضمّنًا لذلك، بل كان من مجرّد الحكم على الشكّ مع بقائه بحاله فهو الثالث، ولا ينافي كون الحكم المجعول للشكّ مطابقًا لأحد الطرفين من الشكّ، فإنَّ مجرّد الحكم على الشكّ ممّا يكون مطابقًا لأحد طرفيه لا يستلزم إلغاء الشكّ ما لم يكن فيه تعرّض لإلغائه وإزالته بلسان لزوم البناء على أحد طرفيه، وذلك كما في أصالة الحلّيّة في غير الدماء والفروج، وأصالة الحرمة فيهما، فإنَّ ذلك من قبيل مجرّد الحكم على الشكّ بما يكون على طبق أحد طرفيه من دون تعرّض لإلغائه وإزالته بلزوم البناء على أحد طرفيه.

ثمّ إنّه قد تقدّم[1] أنَّ ما كان من قبيل الأوّل -أعني الطرق والأمارات- يقوم مقام العلم الطريقيّ من حيث جهته الثانية -أعني جهة كونه محرزًا للواقع- وما كان من قبيل الثاني -أعني الأصول الإحرازيّة، كالاستصحاب، وقاعدة التجاوز والفراغ، وأصالة الصحّة- يقوم مقام العلم الطريقيّ من حيث جهته الثالثة -أعني جهة البناء والجري العمليّ على الواقع- فإنَّ الأصل الاحرازيّ بواسطة تضمّن دليله لإلغاء الشكّ ولزوم البناء العمليّ على أحد الطرفين يكون قائمًا مقام العلم الطريقيّ في الجهة المذكورة -أعني البناء العمليّ على طبق الواقع- لكونه محرزًا له.

غاية الأمر أنَّ إحراز الواقع بالعلم يكون وجدانيًّا، وفي الأصول الإحرازيّة يكون بتعبّد الشارع وحكمه بإلغاء الشكّ ولزوم بناء

---

(١) يُنظر: ٥/ ٣٠٧ من هذا الكتاب.

العمل علىٰ أحد طرفيه، ومن ذلك يتّضح لك الوجه في تسمية هذا النحو من الأصول بالأصول 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 علىٰ بيان ما هو التحقيق في كيفيّة جعل الطرق، وأنَّ المجعول الشرعيّ في ذلك ما هو؟ هل الحجّيّة بنفسها، كما هو المختار، أو أنَّ المجعول هو الحكم التكليفيّ وعنه تنتزع الحجّيّة، كما هو مختار شيخنا قدس سره[1]؟

فنقول: إنَّ الحجّيّة بنفسها من الأحكام الوضعيّة، وقد تقرّر في محلّه[2] أنَّ جميع الأحكام الوضعيّة مجعولة للشارع ابتداءً، وليس فيها ما يكون منتزعًا عن الحكم التكليفيّ إلّا السببيّة والمانعيّة والشرطيّة والجزئيّة، وما عدا هذه الأربع حتّىٰ اللزوم في العقود يكن مجعولًا للشارع ابتداءً، لا أنَّه منتزع من الحكم التكليفيّ، وما تكلّفه الشيخ قدس سره في المكاسب من جعل اللزوم في العقود منتزعًا 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 إلىٰ التكليف بالوفاء، لنحتاج إلىٰ تكلّف دعوىٰ إطلاقه

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ١١٤، وما بعدها.

(٢) يُنظر: منية الطالب في شرح المكاسب: ٣/ ١٦٥.

(٣) يُنظر: كتاب المكاسب: ٥/ ١٨، وما بعدها.

وشموله لما قبل الفسخ ولما بعده، مضافًا إلىٰ ما أوردنا في محلّه[1] علىٰ هذا الإطلاق*.

وكيف كان، فلا ينبغي الإشكال في كون الحجّيّة بنفسها من المجعولات الشرعيّة ابتداءً بلا توسّط جعل حكم تكليفيّ، ودعوىٰ كونها منتزعة من وجوب العمل علىٰ طبق الأمارة دعوىٰ بلا دليل، مع أنَّ ما ذكره تَنْزُل من توجيه الإطلاق في وجوب الوفاء بالعقد لا يتأتّىٰ في باب الحجّيّة، إذ لا معنىٰ لأن يُقال: إنَّ وجوب العمل مطلق شامل لما قبل وجود العمل أو لما بعده، أو أنَّه شامل لما قبل العصيان أو بعده مع فرض الاحتياج إلىٰ 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 شرعًا لم يكن إشكال في صحّة إطلاق حجّيّتها بالنسبة إلىٰ هذه الأحوال.

أمّا لو كانت منتزعة من وجوب العمل، وأنَّه لا معنىٰ لجعلها إلّا وجوب العمل علىٰ طبقها لم يُعقل الإطلاق المذكور؛ إذ لا يُعقل أن يكون الوجوب مطلقًا بالنسبة إلىٰ وجود متعلّقه وعدمه، ولا بالنسبة

---

* الظاهر أنَّه (دام ظلّه) يشير بذلك إلىٰ أنَّ التمسّك بالإطلاق إلىٰ ما بعد الفسخ من قبيل التمسّك في الشبهة المصداقيّة.

---

(١) يُنظر: منية الطالب في شرح المكاسب: ١/ ٩٩.

إلىٰ إطاعته وعصيانه*.

وحينئذٍ فالتحقيق إنَّ الحجّيّة بنفسها من الأحكام الوضعيّة المجعولة للشارع ابتداءً بلا توسّط جعل تكليفيّ.

في أنّ حجّيّة الأمارة إمضائيّة لا تأسيسيّة

نعم، ليست هي مجعولة ابتداءً وتأسيسًا، بل هي مجعولة إمضاءً، بمعنىٰ أنَّ العقلاء كانوا يجرون علىٰ طبق الأمارة الفلانيّة ويرونها حجّة وكاشفة عن الواقع، ومحرزة له، كالعلم الطريقيّ، غاية الأمر أنَّ العلم الطريقيّ الوجدانيّ العقلانيّ المعبّر عنه بالعلم العادي يكون في نظرهم أبعد من تلك الأمارة عن الخطأ بتفاوت واحد بالعشرة، بمعنىٰ أنَّ احتمالات الخطأ في العلم العقلانيّ العادي لو كانت تسعة

---

* **قلتُ:** إنَّ هذا المطلب محتاج إلىٰ التأمّل؛ إذ لا ريب علىٰ الظاهر في انقطاع الحجّيّة بانقطاع موضوعها الذي هو العمل، سواء قلنا: إنَّها هي المجعولة ابتداءً أو قلنا: إنَّها منتزعة من الحكم التكليفيّ.

ثمّ إنّا لو سلّمنا بقاء الحجّيّة بعد ارتفاع موضوعها بالإطاعة أو بالعصيان، لأمكننا دفع هذا الإشكال عن الشيخ تَدَّثُ، بأن نقول: إنَّ الحجّيّة وإن كانت معلولة عن الحكم التكليفيّ إلّا أنَّ حدوث ذلك الحكم التكليفيّ كافٍ في حدوثها وبقائها، فلا يكون ارتفاع ذلك الحكم التكليفيّ بالإطاعة أو العصيان موجبًا لارتفاع الحجّيّة التي هي منتزعة عنه ومعلولة له إلّا إذا قلنا: إنَّ قوام الحجّيّة حدوثًا وبقاءً هو ذلك الحكم التكليفيّ، لتكون الحجّيّة من الانتزاعيّات الصرفة التي لا واقعيّة لها، وأنَّ واقعيّتها إنَّما هو عبارة عن منشأ انتزاعها، فتأمّل.

-مثلًا- 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 أمضىٰ عملهم هذا، وجريهم علىٰ طبقها واتّخاذها محرزة للواقع، فيكون مرجع ذلك كلّه إلىٰ أنَّ العقلاء يجعلون الأمارة كالعلم العادي، والشارع قد أمضىٰ ذلك، فكأنّه بذلك الإمضاء قد جعلها علمًا عاديًا.

هذا ما هو التحقيق عندنا في كيفيّة جعل حجّيّة الأمارات، وبيان أنَّ المجعول ما هو تبعًا لسيّدنا الأستاذ الشيرازيّ قدس سره[١]، خلافًا لما عن الشيخ قدس سره من أنَّها ليست مجعولة ابتداءً[٢]، وأنَّ المجعول إنَّما هو الحكم التكليفيّ، وعنه تنتزع الحجّيّة.

التكلّف في توجيه كلام الشيخ الأنصاريّ

ولا يخفىٰ ما فيه؛ لما عرفت من أنَّه تكلّف لا حاجة إليه، ولا دليل يدلّ عليه، مضافًا إلىٰ أنَّ أصل الحكم التكليفيّ المدّعىٰ كونه هو المجعول ابتداءً أمر غير متصوّر فيما نحن فيه، أمّا وجوب العمل فلما عرفت من توقّفه علىٰ صحّة إطلاقه بالنسبة إلىٰ وجود العمل وعدمه، وبالنسبة إلىٰ إطاعته وعصيانه، وهو غير معقول، وليس لنا في البين ما يمكن أن يكون هو التكليف المجعول، وأقصىٰ ما يمكن أن يتصوّر من التكليف القابل لأن يكون هو المجعول ابتداءً هو ما استفدناه من عبارة الشيخ قدس سره[٣] في مقام الرد علىٰ صاحب الحاشية[٤]

---

(١) يُنظر: تقريرات المجدّد الشيرازيّ: ٣/ ٢٥٩، وما بعدها.

(٢) يُنظر: كتاب المكاسب: ٥/ ١٨، وما بعدها.

(٣) يُنظر: فوائد الأصول: ١/ ٤٥٧.

(٤) يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين: ٣/ ٣٢٥.

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، بمعنىٰ أنَّ الشارع يجعل ذلك التكليف الواقعيّ متحقّقًا عند قيام الأمارة، ولا يخفىٰ ما في هذا التوجيه من التكلّف.

وكيف كان، فليس المراد من الحكم التكليفيّ المدّعىٰ في هذا المقام ما يكون حكمًا شرعيًّا حقيقيًّا في قبال الحكم الواقعيّ، بل هو نفس الحكم الواقعيّ، لكن لا حقيقةً، بل تنزيلًا، فإن أصاب الواقع فهو، وإن أخطأه لم يكن في البين إلّا صورة الحكم، لا الحكم حقيقة، فيكون من هذه الجهة راجعًا إلىٰ ما ذكرناه من جعل الحجّيّة في أنَّه 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 أنَّه عند خطأ العلم لا يكون في البين إلّا تخيّل وجود الحكم الواقعيّ.

ومن ذلك كلّه يظهر أنَّه بأيّ القولين قلنا لا يكون في البين اجتماع حكمين متضادّين ولا متناقضين، بل لا يكون في البين إلّا تحقّق الحكم الواقعيّ حقيقة، -كما في مورد الإصابة- أو تخيّلًا -كما في مورد الخطأ-.

وبالجملة: إنَّ ما أفاده الشيخ قدس سره من كون المجعول هو الحكم التكليفيّ وإن كان محتاجًا إلىٰ ما ذكرناه من التكلّف، إلّا أنَّه 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 الأصول العمليّة والأمارات

نعم[١] يتوجّه عليه -أيّ على ما ذكرناه من التكلّف في توجيه كلام الشيخ قدس سره من أنَّ الحجّيّة منتزعة عن الحكم التكليفيّ الذي هو الهوهويّة- إشكال آخر، وهو أنَّه إن كان المراد أنَّ 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 أنَّ الشارع يجعل مؤدّى الأمارة نفس التكليف الواقعيّ، بحيث إنَّه 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 أنَّ لازمه هو كون مفاد جعل الطريق راجعًا إلى ما هو مفاد الأصول العمليّة؛ لما صرّح به هو قدس سره في قاعدة التجاوز والفراغ[٢] من أنَّ المائز بين الأمارات والأصول العمليّة، أنَّ الأمارة كاشفة عن الواقع كشفًا ناقصًا والشارع يتمّم نقصان كشفها، بخلاف الأصول فإنَّ مرجع التصرّف الشرعيّ فيها إلى الإلزام بالعمل على أحد طرفي الشكّ ولزوم البناء العمليّ على ذلك، بحيث إنَّه لو فرض أنَّ له كشفًا عن الواقع، ولكن لم يحكم الشارع بتتميم جهة كشفه، بل حكم بلزوم البناء العمليّ على

---

(١) أرّخ المقرّر قدس سره هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٥ جمادى الثانية، ١٣٤٨هـ).

(٢) يُنظر: ٩/ ٤٠٧ من هذا الكتاب.

أحد الطرفين كان أصلًا عمليًّا، ولم يكن أمارة شرعيّة، فليس المائز بين الأصول العمليّة والأمارات هو مجرّد كون الأمارة في نفسها لها نظر إلىٰ الواقع وكاشفة عنه كشفًا ناقصًا، بخلاف الأصول، بل لا بُدَّ في ذلك من كون الحكم الشرعي هو تتميم جهة الكشف، وإلّا كان أصلًا عمليًّا وإن كان له نظر إلىٰ الواقع، وكان كاشفًا 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 تأسيسًا.

وأمّا ما رُبّما يُقال[1] من أنَّ المجعول هو التنجّز فيما أصاب والمعذوريّة فيما أخطأ، فلا يخفىٰ ما فيه؛ إذ لا محصّل لجعل نفس التنجّز والمعذوريّة إلّا بجعل ما يكون السبب والملاك فيهما.

وبالجملة: إنَّ كلًّا من التنجّز والمعذوريّة من الأحكام العقليّة التابعة لمنشأ انتزاعها -وذلك هو الحجّيّة- فإنَّه 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 منجّزًا للواقع فيما أصاب ومصحّحًا للعذر فيما أخطأ.

المقام الثاني في الحكم الظاهريّ الناشئ عن الأصول الإحرازيّة

المقام الثاني: في الحكم الظاهريّ الناشئ عن الأصول الإحرازيّة، وقد عرفت[2] أنَّها تقوم مقام العلم الطريقيّ في جهته الثالثة -أعني

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ٢٣٠.

(٢) يُنظر: صفحة (١٥٦) من هذا الجزء.

البناء العمليّ والجري علىٰ طبقه- وحيث إنَّ مفادها الحكم بإلغاء الشكّ، ولزوم البناء والجري العمليّ علىٰ طبق أحد طرفيه.

نقول: إنَّ مثبتها لا يكون حجّة، فإنَّ حاصل الحكم باستصحاب حياة زيد هو إلغاء الشكّ في حياته التي كانت متيقّنة سابقًا، ولزوم البناء والجري العمليّ علىٰ طبقها، فما كان ترتيبه والبناء عليه يُعدُّ جريًا عمليًّا علىٰ طبق الحياة كعدم قسمة متروكاته ووجوب الإنفاق علىٰ زوجته ونحو ذلك من آثار الحياة وجب ترتيبه عليه، وما لم يكن كذلك مثل الآثار المترتّبة علىٰ نبات لحيته لا يحكم بلزوم ترتيبها عليه؛ لعدم كون ترتيب تلك الآثار من قبيل الجري العمليّ علىٰ حياة زيد، بل هي من قبيل الجري العمليّ علىٰ طبق نبات لحيته، وهو -أعني نبات اللحية- أمر آخر غير حياته، وإن كان ملازمًا لها عادة أو عقلًا.

وكيف كان، فملخّص دفع الإشكال في الأصول الإحرازيّة هو عين ما ذكرناه[1] في الأمارات، من أنَّه ليس المجعول إلّا الحجّيّة وإحراز الواقع بواسطة الحكم الشرعيّ بإلغاء الشكّ والبناء علىٰ أحد طرفيه، فإن أصاب ذلك الواقع لم يكن في البين إلّا الحكم الواقعيّ، وإن أخطأه لم يكن هناك إلّا تخيّل أنَّ الحكم الواقعيّ علىٰ طبق مؤدّىٰ الأصل، مع كون الواقع محفوظًا بحاله لم يتبدّل بذلك التخيّل أصلًا، فلم يكن في البين حكمان ظاهريّ وواقعيّ؛ كي يتوجّه الإشكال باجتماع الضدّين أو النقيضين.

---

(١) يُنظر: صفحة (١٥٣) من هذا الجزء.

لا يُقال: قد ذكرتم أنَّ الأصول الإحرازيّة لا تكون قائمة مقام العلم في جهته الثانية -أعني جهة الإحراز- وأنَّها إنَّما تكون قائمة مقامه في جهته الثالثة -أعني لزوم البناء العمليّ والجري علىٰ وفقه[1]- وحينئذٍ فلا يكون مرجع الجعل الشرعيّ فيها إلىٰ جعل الحجّيّة والإحراز كي يتمّ ما ذكرتم من دفع الإشكال، من أنَّ حالها حال العلم الطريقيّ والأمارة الشرعيّة في أنَّه عند الإصابة لا يكون إلّا الحكم الواقعيّ، وعند الخطأ لا يكون إلّا تخيّل الحكم، بل يكون مفادها حينئذٍ هو جعل حكم شرعيّ تكليفيّ علىٰ طبقها، وهو لزوم البناء والجري العمليّ علىٰ وفقها، فيلزم اجتماع الحكمين، فيعود الإشكال الآنف الذكر[2].

لأنّا نقول: ليس المراد من قيامها مقام العلم الطريقيّ في جهته الثالثة هو أنَّ المجعول فيها هو نفس ما ذكر من الحكم التكليفيّ -أعني لزوم البناء علىٰ طبق مؤدّاها- والجري العمليّ علىٰ وفقه ليتمّ ما ذكر من عود الإشكال، بل المراد إنَّ المجعول هو حجّتها[3] وإحرازها للواقع، لكن لا من حيث نفسه، بل بلحاظ إلغاء الشكّ والجري العمليّ.

في الفرق بين المجعول في باب الأمارات وباب الأصول الإحرازيّة

وبالجملة: ليس المجعول في باب الأمارات، وفي باب الأصول الإحرازيّة إلّا الحجّيّة والوسطيّة في الإثبات، غاية الأمر: أنَّ الفرق بينهما يكون من جهتين:

---

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

(٢) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ٢٣٠.

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

إحداهما: أنَّ موضوع الأمارات غير مقيّد بالشكّ، وموضوع الأصول مقيّد بذلك.

والجهة الثانية: أنَّ المجعول في الأمارات هو نفس الحجّيّة والوسطيّة في الإثبات، وتتميم نقصان الكشف، والمجعول في باب الأصول الإحرازيّة هو ذلك أيضًا، إلّا أنَّه من حيث إلغاء الشكّ ولزوم البناء والجري العمليّ على أحد طرفيه.

وإن شئت توضيح ذلك، فنقول: إنَّ المجعول في باب الأمارات، وفي باب الأصول الإحرازيّة هو الحجّيّة المعبّر عنها بالوسطيّة في الإثبات، وبذلك تكون قائمة مقام العلم الطريقيّ، إلّا أنَّ الأمارات لمّا لم يكن موضوعها مقيّدًا بالشكّ كانت قائمة مقامه في الجهة الثانية -أعني جهة إحرازه الواقع- وكان المجعول فيه هو هذه المرتبة للعلم الطريقيّ -أعني مرتبة إحراز الواقع- والأصول الإحرازيّة لمّا كان موضوعها مقيّدًا 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 أنَّه من قبيل جعل نفس الحجّيّة كما في الأمارات،

(١) يعني الأصول الإحرازيّة.

بل هو متوسّط في ذلك؛ فإنَّه أمر بالجري على أحد طرفي[1] 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 أنَّه صادف الواقع، فلم يكن في 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 محرزًا للواقع بعد فرض انتقاضه وجدانًا بالشكّ، ومحصّل جعله محرزًا 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[2] على ما ذكره الشيخ تدثّل 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 أنَّه لا داعي إلى الالتزام بأنَّ المجعول هو ذلك الحكم التكليفيّ، وأنَّ الحجّيّة تكون منتزعة عنه، بل لإمكان

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (طرفي الشكّ).

(٢) يُنظر: صفحة (١٥٤) من هذا الجزء.

كـون المجعـول ابتـداءً هـو نفـس الحجّيّـة، ويكـون لـزوم الجـري العملـيّ علىٰ طبقهـا بعـد فـرض جعلهـا مـن الأحـكام العقليّـة التابعـة لمـا هـو الحجّـة، إمّـا بذاتـه كمـا في العلـم، وإمّـا بالجعـل الشـرعيّ كمـا في الأمـارات والأصـول.

وكيف كان، فلـو سلّمنا أنَّ المجعـول هـو الحكـم التكليفـيّ -أعنـي لـزوم الجـري والبنـاء العملـيّ علىٰ طبق مؤدّىٰ الأصـل- لم يتوجّـه أيضًـا الإشـكال الآنـف الذكـر -أعني لزوم اجتمـاع الضدّيـن أو النقيضين- فإنَّ الحكـم الشـرعيّ بلـزوم البنـاء والجـري العملـيّ علىٰ طبق مؤدّىٰ الأصل ليـس حكمًـا شـرعيًّا حقيقيًّـا، كسـائر الأحـكام الشـرعيّة، بـل هـو طريقـيّ؛ لكونـه عبـارة عـن حكـم الشـارع بإلغـاء الشـكّ، ولـزوم الجري علىٰ طبق المتيقّـن السـابق وعـدم جـواز نقضه*.

---

* **قلتُ**[1]: إنَّ المتحصّـل ممّـا أفـاده تدّثُ في التفصّـي عـن إشـكال اجتمـاع الحكميـن في الأصـول الإحرازيّـة هو:

أوّلًا: أنَّـا لا نلتـزم بكـون المجعـول ابتـداءً في الأصـول الإحرازيّـة هـو نفـس البنـاء العملـيّ الـذي هـو حكـم تكليفـيّ لتكـون الحجّيّـة منتزعـة عنـه، بـل لنـا أن نقـول: إنَّ المجعـول ابتـداءً هـو حجّيّـة اليقيـن السـابق، وإنَّ الأمـر

---

(١) هـذا المقطـع مـن البحـث مـن قولـه: «قلتُ» إلىٰ قولـه: «الجزء الثاني صفحة ٣٦٤»، وجدتـه في ورقـة مسـتقلّة ملحقـة بمباحـث الظنّ مؤرّخـة بمـا نصّـه: «صفحـة (٦٩) مـن مباحـث الظنّ الاثنيـن: (٢ربيـع الثـاني، ١٣٥٨ هـ» صفحـة (٦٩) من المخطـوط أي من قولـه: «مـن ذلـك يظهـر لـك» إلىٰ قولـه: «دخـول المـورد تحتـه»، ولـم أهتـدِ لمكانـه، وضعتـه هنـا لظنّـي أنَّـه مكانـه المناسـب.

بالبناء العمليّ الذي هو الجهة الثالثة من جهات القطع يكون منتزعًا عنه.

وثانيًا: أنّا لو سلّمنا أنَّ المجعول ابتداءً في باب الأصول الإحرازيّة هو البناء العمليّ الذي هو حكم تكليفيّ نقول: إنَّ هذا الأمر ليس أمرًا حقيقيًّا 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 تَثْلُثُ ثانيًا على تقدير تسليم المنع من جعل الحجّيّة ابتداءً، ولكنّه مع هذا التفصيل الذي حرّرناه وشرحناه للتأمّل فيه مجال؛ لأنَّ الحكم الشرعيّ بالبناء العمليّ عبارة أخرى عن الأمر بالعمل على طبق المتيقّن السابق، فيكون حكمًا شرعيًّا تعبّديًّا، ويتأتّى فيه إشكال الجمع بينه وبين الحكم الواقعيّ، ومجرّد تسميته طريقيًّا لا ينفع في دفع إشكال الجمع مثلًا لو كان الحكم الواقعيّ هو الوجوب، وكان الاستصحاب قائمًا على التحريم، كان محصّل الأمر الآتي من ناحية الاستصحاب هو العمل على طبق التحريم المستصحب -أعني الأمر بالترك- مع أنَّ الحكم الواقع هو الأمر بالفعل، فيعود محذور اجتماع الحكمين بحاله، ولا يندفع هذا المحذور بتسمية الأوّل طريقيًّا، والثاني واقعيًّا، كما أفاده تَثْلُثُ في الردّ على الوجه من وجوه الجمع بتسمية أحد الحكمين ظاهريًّا والآخر واقعيًّا، ولكنَّ الذي يهوّن الخطب أنَّ هذه الزيادة التي نقلناها عنه ليست موجودة في التقريرات[1] المطبوعة في

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٣/ ١١٠، وما بعدها.

بيروت، بل صرّح فيها ببطلانها، فراجعه[١]، ولعلّ الاشتباه منّي في نقلها عنه قدّس سرّه.

وأعجب من ذلك ما في التقريرات[٢] المطبوعة في النجف من الاقتصار في الجواب على هذه الزيادة.

وكيف[٣]، فالجواب الحقيقيّ هو ما نقلناه عنه أوّلًا، وقد يتخيّل الإيراد عليه بأنَّ مقتضاه كون الاستصحاب مساويًا للأمارة؛ لأنَّ كلًّا منهما حينئذٍ يكون مجعول الحجّيّة، وبعد جعل الحجّيّة يترتّب عليها آثارها الشرعيّة والعقليّة، ومقتضى ذلك هو الالتزام بحجّيّة الأصول المثبتة كما التزمنا[٤] به في باب الأمارات، وقد أشار قدّس سرّه إلى الجواب عن هذا التوهّم بتقييد الحجّيّة المجعولة للأصول الإحرازيّة بالبناء العمليّ.

وتوضيح ذلك يتوقّف على تمهيد مقدّمة، وهي أنَّ 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 إنَّها لمّا كانت بنفسها أثرًا شرعيًّا كانت بنفسها قابلة للجعل، بلا حاجة إلى ترتّب أثر شرعيّ عليها، نظير ما نقوله في استصحاب الوجوب -مثلًا- من أنَّ

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٣/ ١١٠، وما بعدها.

(٢) يُنظر: أجود التقريرات: ٣/ ١٣٤، وما بعدها.

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

(٤) يُنظر: أجود التقريرات: ٣/ ١٣٤، وما بعدها.

الوجوب لمّا كان بنفسه أثرًا شرعيًّا لم نحتج في استصحابه إلىٰ ترتّب الأثر الشرعيّ، بل هي من هذه الجهة -أعني عدم الحاجة إلىٰ ترتّب أثر شرعيّ علىٰ جعلها- نظير جعل نفس الوجوب والتحريم ونحوهما من الأحكام التكليفيّة.

وبالجملة: إنّا لا نحتاج في جعل الأمور التي هي شرعيّة إلىٰ ترتّب الأثر الشرعيّ كي يكون مرجع جعل الحجّيّة إلىٰ الحكم بترتّب ذلك الأثر الشرعيّ ليعود محذور الاجتماع، وإنَّما أقصىٰ ما نحتاجه في جعل الأمور الشرعيّة هو أن يترتّب عليها أثر عمليّ، لئلّا يكون جعلها لغوًا.

العود إلى أصل المسألة

فنقول: إنَّه يكفي في صحّة جعل الحجّيّة بعد فرض كونها بنفسها أثرًا شرعيًّا هو ترتّب العمل عليها من الجري علىٰ طبقها، وإنَّها تكون بعد الجعل منجّزة للواقع لو أصابت، ومصحّحة للعذر لو أخطأت، وغير ذلك من الآثار العقليّة.

ثمّ بعد ذلك نقول: إنَّ الحجّيّة قابلة للتوسعة والتضييق بالنسبة إلىٰ ما تكون حجّة فيه كما في الولاية الشرعيّة، فإنَّها قابلة للتوسعة والتضييق باعتبار ما يتولّاه الوليّ المنصوب، ألا ترىٰ أنَّ حجّيّة خبر الواحد ليست مطلقة في كلّ ما قام عليه خبر الواحد، بل إنَّ حجّيّته مقصورة علىٰ الرواية عن المعصوم عليه السلام في الأحكام الفرعيّة الشرعيّة، فلا يكون حجّة في الموضوعات الخارجيّة، بل ولا في أصول العقائد مثل «العدل»، و«التوحيد»، فإذا فرضنا أنَّ الشارع جعل الحجّيّة لليقين السابق الذي طرأ عليه الشكّ علىٰ حذو جعله الحجّيّة لخبر الواحد، لزم ما تقدّم

من الإشكال عليه بأنَّ لازمه القول بحجّيّة الأصول المثبتة كما قلناه في الأمارات، لكن لو جعل الشارع الحجّيّة لليقين المذكور في خصوص جهة خاصّة وهي جهة عدم الاعتناء بالشكّ وإلغائه والأخذ باليقين السابق والبناء علىٰ بقاء المتيقّن، كانت حجّيّة ذلك اليقين مختصّة بهذه الجهة، وهي البناء علىٰ بقاء المتيقّن بعد إلغاء الشكّ ولازم ذلك أن لا يكون اليقين المذكور حجّة إلّا في ترتيب الآثار الواقعيّة الثابتة شرعًا للمتيقّن دون اللوازم الفعليّة والعاديّة؛ لأنَّ الأخذ بتلك اللوازم لا يدخل في البناء علىٰ بقاء المتيقّن، لا من جهة أنَّها غير شرعيّة، بل من جهة أنَّها غير داخلة في البناء العمليّ علىٰ بقاء المتيقّن، فيكون الأخذ بها حينئذٍ أخذًا بلا حجّة، لعدم دخولها تحت دليل حجّيّة اليقين السابق المفروض أنَّها كانت مقصورة علىٰ ما يصدق عليه عرفًا أنَّه أخذ باليقين السابق، وأنَّه بناء عمليّ علىٰ بقاء المتيقّن، ومن الواضح أنَّ الأخذ بلوازم المتيقّن لا يصدق عليه عرفًا أنَّه أخذ بالمتيقّن السابق وبناءٌ عمليّ علىٰ بقاءه.

ومن ذلك يتّضح لك السرّ في حجّيّة الاستصحاب فيما لو كانت الواسطة خفية، فإنَّ الأثر العمليّ المترتّب بتوسّطها علىٰ المتيقّن السابق يُعدُّ عرفًا داخلًا تحت البناء العمليّ علىٰ بقاء المتيقّن.

وحاصل الأمر: إنَّ دليل حجّيّة الاستصحاب الراجعة إلىٰ حجّيّة اليقين السابق لمّا كان لسانه لسان قصر الحجّيّة علىٰ ما يُعدُّ عرفًا أنَّه بناء عمليّ علىٰ المتيقّن السابق يكون مختصًّا بخصوص ما يُعدُّ عرفًا أنَّه بناء عمليّ علىٰ بقاء المتيقّن السابق، دون ما لا يكون بحسب النظر العرفيّ

داخلًا تحت البناء العمليّ على المتيقّن السابق، وهذا بخلاف دليل حجّيّة الأمارة؛ فإنَّه لا تعرّض له لأزيد من جعل الحجّيّة لها، فيكون شاملًا لما يكون بحسب النظر العرفيّ بناءً عمليًّا 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 معدودًا بحسب النظر العرفيّ عملًا على تحقّق مؤدّى الأمارة.

بل قد نقول: إنَّ اللوازم العقليّة والعاديّة داخلة تحت مؤدّى الأمارة، باعتبار كون اللوازم تابعة في الحكاية للملزومات، بخلاف باب الأصول الإحرازيّة؛ فإنَّها لا حكاية فيها كي تدخل اللوازم فيها، وهذه طريقة أخرى للفرق بين الأمارات والأصول الإحرازيّة في إثبات اللوازم في الأولى دون الثانية.

ولكنَّ العمدة هو الطريقة الأولى؛ فإنَّها كافية في الفرق بين الأمارات والأصول الإحرازيّة الذي يكون موجبًا 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 الأصول الإحرازيّة هو نفس حجّيّة اليقين السابق.

والثاني: كون الحجّيّة المذكورة مقصورة على العمل الذي يكون عمله على بقاء المتيقّن دون غيره ممّا يكون عملًا بلوازمه

ممّا لا يُعدُّ عرفًا عملًا ببقاء ذلك المتيقّن، بل يكون بحسب النظر العرفيّ عملًا 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 ظهورًا في النهي المولويّ الاستقلاليّ، لأمكننا رفع اليد عن هذا الظهور بالقرينة العقليّة، بأن يُقال: لا يمكن حمل النهي على كونه نهيًا مولويًّا 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 تخلّصًا من المحذور المذكور، خصوصًا 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 الأصول الإحرازيّة، وحكومة الأصول الإحرازيّة على غيرها من الأصول العمليّة، فنقول: إنّ من كون الشكّ الطارئ على اليقين السابق مأخوذًا في حجّيّة ذلك اليقين ينشأ حكومة الأمارات على الأصول المذكورة إذ لم يكن الشكّ مأخوذًا في موضوعها، بخلاف

الأصول المذكورة، ومن كون حجّيّة اليقين تكون موجبة لإزالة الشكّ -كما عرفت من أنَّ حجّيّة اليقين يكون في إزالة الشكّ الطارئ والبناء العمليّ علىٰ بقاء المتيقّن- يكون هذا الأصل الإحرازيّ حاكمًا علىٰ بقية الأصول غير الإحرازيّة لعين ما ذكرناه[1] في وجه حكومة الأمارة عليه.

وأمّا الثاني[2]، فالأمر فيه أسهل؛ لأنَّ أخذ عنوان النقض قرينة علىٰ أنَّ المنظور إليه في ذلك النهي هو ما كان يُعدُّ في العرف نقضًا، فيكون الممنوع هو ما يكون نقضًا لليقين السابق، وتكون الأعمال المرتّبة علىٰ ما هو لازم اليقين السابق خارجة عنه؛ إذ ليست هي نقضًا.

ولا يخفىٰ أنَّ هذا التقريب الذي قرّبناه كلّه كان مبنيًّا علىٰ كون المجعول له الحجّيّة هو اليقين السابق بعد طروّ الشكّ عليه، ولو نوقش في ذلك بأنَّ اليقين السابق في حدّ نفسه غير قابل لجعل الحجّيّة لكونه علمًا، وبعد الشكّ لا وجود له، وأغضينا النظر في الجواب عنه بأنَّه 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 إلىٰ الظنّ النوعيّ الحاصل من اليقين السابق الذي يكون متعلّقًا ببقاء المتيقّن، وتكون حجّيّته مقصورة علىٰ ترتيب البناء العمليّ علىٰ طبق المتيقّن السابق، علىٰ التفصيل الذي حرّرناه فيما تقدّم[3] فلا نعيد، هذا كلّه في الأصول الإحرازيّة.

---

(١) يُنظر: صفحة (١٦٨) من هذا الجزء.

(٢) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (الدعوىٰ الثانية).

(٣) يُنظر: صفحة (١٦٦) من هذا الجزء.

وأمّا الأصول غير الإحرازيّة، فإنَّ ملخّص ما أفاده قدّس سرّه في الجواب عن إشكال الاجتماع فيها -بعد الفراغ عن بيان كونها على نحوين: الاحتياط، وباقي الأصول النافية كالبراءة ونحوها- إنَّ النحو الأوّل أعني الأمر بالاحتياط لا يكون واقعًا إلّا في طريق تنجيز الواقع، كما أنَّ الثاني منهما أعني الترخيص الشرعيّ لا يكون واقعًا، إلّا في طريق المعذوريّة عن الواقع، فيكونان متأخّرين رتبةً عنه، وإن 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 واقعًا، لكون المحافظة على مصلحة حفظ نفس المؤمن أولى بالرعاية في نظر الشارع ممّا يفوت بمراعاتها من مصادفة من يكون واجب القتل.

وإن شئت قلت: إنَّ مصلحة وجوب قتل الكافر لا تكون مقتضية لجعل الاحتياط في مورد الشكّ، بخلاف مصلحة حفظ دم المؤمن، فلا يكون التزاحم واقعًا بينهما في رتبة الجعل الأوّليّ، وفي مرتبة الجعل الثانويّ التي هي مرتبة الشكّ لا يكون بينهما تزاحم أيضًا؛ لكونهما حينئذٍ من قبيل الاقتضاء وعدم الاقتضاء، ولا يكون الأمر بالاحتياط في حفظ دم المؤمن مفوّتًا لمصلحة الواقع -أعني مصلحة وجوب قتل الكافر- لفواتها بمجرّد الشكّ، حيث إنَّه مع قطع النظر عن ذلك الأمر بالاحتياط يكون المورد من موارد قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فتأمّل لتقدر على

دفع الإشكال بلزوم التناقض في مرحلة الشكّ إذا بنىٰ علىٰ البراءة مع أنَّ الوظيفة في الواقع هي الاحتياط، وذلك لأنَّه في هذه الصورة لا يكون من قبيل التناقض والجمع بين الوظيفتين في مقام الشكّ، بل يكون أحدهما وهو البراءة خطأ، بحيث إنَّه لو انكشف الخلاف وتبيّن أنَّ الوظيفة هي الاحتياط ينكشف لنا الخطأ فيما كنّا نعتقده من كون الوظيفة هي البراءة، ويكون ذلك داخلًا 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 واقعًا.

ثمّ أنَّه تدلّ التزم بعدم ترتّب العقاب علىٰ الواقع لو صادفه الأمر الاحتياطيّ، وأنَّ العقاب يكون حينئذٍ علىٰ مخالفة نفس الأمر الاحتياطيّ لاتّحاده معه، وأنَّه لو لم يكن الاحتياط المذكور مصادفًا للواقع لم يكن في البين عقاب؛ لأنَّ المحافظة علىٰ حفظ النفس لا يكون من قبيل علّة التشريع، بل من قبيل علّة الحكم التي يدور الحكم مدار وجودها، فإن كان الحكم الواقعيّ موجودًا بأن اتّفق أنَّ ذلك المشكوك كان مؤمنًا تحقّق الأمر الاحتياطيّ حقيقة لتحقّق علّته، وما لم يكن الأمر الواقعيّ موجودًا لم يتحقّق ذلك الأمر الاحتياطيّ، ولم يكن الأمر بالاحتياط إلّا أمرًا صوريًّا لا واقعيًّة[1]، لعدم تحقّق علته التي هي حفظ نفس المؤمن، كما إذا اتّفق أن لم يكن المشكوك مؤمنًا.

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (واقعيًّا).

ولا يخفىٰ أنَّ لازم هذا المطلب الأخير هو عدم حكم العقل بلزوم إطاعة الأمر الاحتياطيّ؛ لأنَّا إذا فرضنا أن ترتّب العقاب علىٰ مخالفته وكونه أمرًا حقيقيًّا مشروط بمصادفة الواقع واتّحاده معه، فهذا الاحتمال -أعني احتمال عدم مصادفته للواقع- يكون موجبًا للشكّ في كونه أمرًا حقيقيًّا، ويكون مؤمّنًا من العقاب علىٰ مخالفته؛ لأنَّ المفروض أنَّ الواقع لا عقاب عليه لكونه بلا بيان، والأمر الاحتياطيّ الذي هو مركز العقاب عند الإصابة لا يكون بيانًا علىٰ الواقع، ولا حجّة في البين علىٰ تحقّق المصادفة.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنَّ احتمال إصابة الاحتياط للواقع كافٍ في لزوم الجري علىٰ طبقه عقلًا، خوفًا من احتمال إصابته الملازم لاحتمال استحقاق العقاب علىٰ مخالفته، وفيه تأمّل.

كما أنَّ ما أفاده قدّس سرّه من كون الأمر الاحتياطيّ صوريًّا عند المخالفة، وإن كان صحيحًا في نفسه، إلّا أنَّ مقتضىٰ ما أفاده قدّس سرّه ينبغي أن يكون الأمر الاحتياطيّ أمرًا حقيقيًّا حتّىٰ في صورة المخالفة؛ لأنَّ الحكم الاحتياطيّ لا يدور مدار وجود المؤمن في الواقع، بل يدور مدار كونه محافظة علىٰ الواقع، وهذه المحافظة متحقّقة في صورة المخالفة كما في صورة الموافقة، بمعنىٰ أنَّه لو كان في الواقع ألف مؤمن، وكانت المصلحة تدعو لحفظ نفوسهم، بحيث إنَّه 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 حتّىٰ في الموارد التي لم يكن الاحتياط فيها مصادفًا للواقع.

وإن شئت، فقل: إنَّ العلّة في الأمر الاحتياطيّ في الدماء هو خوف الوقوع في قتل المؤمن، وهذا المعنىٰ وهو الخوف متحقّق في صورة الخطأ كما هو متحقّق في صورة الإصابة.

والحاصل: إنَّ الذي يظهر ممّا حرّرته عنه تتمّة في صفحة (٨٠) وصفحة (٨١)[1] أنَّ الأمر الاحتياطيّ لا يكون أمرًا واقعيًّا بحيث يترتّب العقاب علىٰ مخالفته، إلّا عند المصادفة، بتقريب: إنَّ المحافظة علىٰ التكليف الواقعيّ يكون علّة للأمر بالاحتياط لا حكمة له، فيدور كونه أمرًا حقيقيًّا مدار هذه الجهة، وهي منحصرة بصورة تحقّق التكليف الواقعيّ، ويكون العقاب في هذه الصورة علىٰ مخالفة الأمر الاحتياطيّ، وفي صورة المخالفة لا يكون الأمر الاحتياطيّ إلّا صوريًّا.

وبناءً علىٰ ذلك نقول: إنَّ المكلّف إذا لم يحرز المطابقة لم يتنجّز عليه شيء، أمّا الواقع فلغرض عدم استحقاق علىٰ مخالفته حتّىٰ لو صادف الاحتياط الواقع، وأمّا الأمر الاحتياطيّ فلعدم إحراز مطابقته للواقع.

وإن شئت فقل: إنَّ المكلّف ليس له طريق إلىٰ إحراز كون هذا الأمر الاحتياطيّ المتوجّه أمرًا حقيقيًّا، بل هو دائمًا يحتمل كون ذلك الأمر صوريًّا، هذا كلّه في الاحتياط.

---

(١) يُنظر: صفحة (١٧١) من هذا الجزء.

وأمّا الأصل النافي غير الإحرازيّ، فمقتضىٰ مقايسته بالأمر الاحتياطيّ هو أنَّ إصابته تكون في صورة مصادفته للتكليف الواقعيّ؛ لأنَّه تَدَّعِي يقول: إنَّ الحكم الواقعيّ قد يكون ملاكه علّة لجعل الاحتياط في مورد الشكّ، وقد لا يكون ملاكه علّة لجعل الاحتياط، فتارةً يُوكل المكلّفين إلىٰ حكم العقل بقبح العقاب بدون بيان، وأخرىٰ يكون في البين مصلحة تقتضي الترخيص الشرعيّ، وحينئذٍ فيكون مصادفة ذلك الترخيص عبارة أخرىٰ عن مصادفة الترخيص في مخالفة الحكم الواقعيّ، وحينئذٍ يجتمع الحكمان، ولعلّه لأجل ذلك عدلنا في التحرير إلىٰ جعل حكمة الترخيص الظاهريّ ناشئة عن الترخيص الواقعيّ، ليكون مصادفته في صورة إصابة الإباحة الواقعيّة، وخطأه في صورة مصادفة تكليف واقعيّ إلزاميّ، فراجع وتأمّل.

والأولىٰ في دفع إشكال الجمع هو ما حرّرناه[1] في الأصول الإحرازيّة، وتقريبه هنا بأن يُقال: إنَّ احتمال التكليف وإن كان في حدّ نفسه موردًا لحكم العقل بلا بيان إلّا أنَّه -أعني الاحتمال- قابل لجعل الحجّيّة شرعًا لكن ليست الحجّيّة حجّيّة مطلقة كي تكون راجعة إلىٰ الوسطيّة في الإثبات، بل هي مقيّدة بجهة خاصّة، وهي جهة تنجيز الواقع، وبهذه الحجّيّة يكون قائمًا مقام القطع من حيث التنجّز، ويكون ترتّب هذا المقدار من أثر الحجّيّة الذي هو تنجيز الواقع من اللوازم القهريّة، غايته: أنَّها -أعني الحجّيّة- تكون مجعولة للشارع، فلا يكون الاحتياط بالأمر الشرعيّ، بل يكون ترتّبه علىٰ نفس جعل الحجّيّة ترتّبًا قهريًّا، فلا

(١) يُنظر: صفحة (١٦٢) من هذا الجزء.

يكون في البين حكم شرعيّ في قبال الحكم الواقعيّ نسميّة بمتمّم الجعل.

نعم، لا بأس بتسمية هذا المقدار من الحجّيّة؛ لاحتمال التكليف بمتمم الجعل في خصوص ما يكون قويّ الملاك، بحيث تكون قوّة ملاكه باعثة علىٰ جعل الحجّيّة لمجرّد احتماله، وبذلك يكون العقاب مترتّبًا علىٰ نفس الواقع في مورد الإصابة، وفي مورد الخطأ لا يكون إلّا المعذوريّة من الوقوع في مخالفة التكليف الواقعيّ لو صادف أنَّ ذلك المشكوك كان واجب القتل.

ومن ذلك يظهر لك أنَّ مسألة دوران الأمر بين المحذورين رُبّما كانت موردًا للتصرّف الشرعيّ إذا كان أحد المحذورين قويّ الملاك علىٰ وجه يلتزم الشارع بالمحافظة عليه حتّىٰ في مورد الشكّ، وهذا التقريب لا يمنع من حكومة الاستصحاب علىٰ هذا النحو من الأصول، لأنَّ جعل الحجّيّة لاحتمال التكليف بهذا المقدار الذي هو مجرّد تنجيز الواقع لا يكون مزيلًا للشكّ، بخلاف الاستصحاب؛ فإنَّه يكون مزيلًا للشكّ، فيكون حاكمًا عليه.

ثمّ لا يخفىٰ أنَّه يمكن التخلّص عن الإشكال في الأصول النافية غير الإحرازيّة بعين هذا التقريب، بأن يُقال بجعل الحجّيّة للشكّ بهذا المقدار -أعني مقدار المعذوريّة لو أخطأ- غايته أنَّ هذا المقدار من الحجّيّة كان موافقًا 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 علىٰ عدم جريان البراءة العقليّة،

وبعبارة أخرىٰ: لا معنىٰ للزوم الجري العمليّ علىٰ طبق المتيقّن السابق إلّا لزوم الأخذ بالمتيقّن السابق، والبناء علىٰ بقائه وعدم جواز نقض اليقين به، ومحصّل ذلك كلّه هو البناء العمليّ علىٰ بقاء المتيقّن السابق، فيكون هذا الحكم الشرعيّ واقعًا في طريق إحراز الواقع، لا أنَّه حكم آخر يكون في عرض الحكم الواقعيّ كي يكون مناقضًا أو مضادًّا له، ولأجل ذلك لا يكون موجبًا للإجزاء، وحينئذٍ فإن كان ذلك المتيقّن السابق باقيًا في الواقع لم يكن إلّا الحكم الواقعيّ، وإلّا كان ذلك حكمًا صوريًّا وتخيّلًا للبقاء، فلم يكن هناك حكمان حقيقيّان، ليكون أحدهما مناقضًا أو مضادًّا 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 أنَّ ذلك الحكم الواقع في طريق الإحراز رُبّما يكون مصيبًا ورُبّما يكون مخطئًا*.

وجريان البراءة الشرعيّة فيها، راجع ما أفيد في التقريرات المطبوعة في صيدا الجزء الثاني صفحة (٣٦٤)[1].

* **قلتُ**: وبهذا البيان يتّضح لك الوجه فيما أفاده (دام ظلّه) من أنَّ المجعول في باب الأصول الإحرازيّة هو إحراز الواقع من حيث البناء العمليّ، وبذلك يندفع الإشكال عليه من أنَّه إن رجع إلىٰ أنَّ المجعول هو لزوم البناء العمليّ، عاد الإشكال، وإن كان المجعول نفس الإحراز لم يُعقل أخذ العمل قيدًا فيه.

---

(١) يُنظر: أجود التقريرات: ٣/ ١٣٥، وما بعدها.

فإنّه قد اتّضح لك أنَّ المجعول هو البناء العمليّ، لكنّه لمّا لم يكن حكمًا حقيقيًّا واقعًا في عرض الواقع، بل حكمًا إحرازيًّا واقعًا في طريق إحراز الواقع لم يكن منافيًا للواقع، وصحّ أن يُقال: إنَّ المجعول هو من حيث الإحراز البناء العمليّ، فتأمّل.

لا يُقال: إنَّ ما ذكرتموه في الأمارات والأصول الإحرازيّة من أنَّه عند الإصابة لا يكون إلّا الحكم الواقعيّ، وعند الخطأ لا يكون إلّا تخيّل الحكم مستلزم لكون دليل حجّيّتها مختصًّا واقعًا 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؛ لأنَّه من قبيل التمسّك في الشبهة المصداقيّة، وهذا الاحتمال منسد على القاطع في باب القطع؛ لأنَّه لا يحتمل الخلاف، بخلاف باب الأمارات والأصول الإحرازيّة.

لأنّا نقول: إنَّ ما ذكرناه من أنَّه عند الخطأ لا يكون إلّا تخيّل الحكم لا يكون مستلزمًا لاختصاص الحجّيّة بصورة الإصابة، بل إنَّ دليل الحجّيّة يبقى على إطلاقه بلا حدوث أدنى تقييد عقليّ أو شرعيّ.

وأمّا احتمال عدم الإصابة، وأنَّه 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 الأصول الإحرازيّة، ولا فرق من هذه الجهة بينهما وبين القطع غير أنَّ انسداد باب هذا الاحتمال في القطع كان بالوجدان، وانسداداه في الأمارات والأصول

الإحرازيّة 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: إنَّ نفس المجعول الذي هو الحجّيّة بمعنىٰ الوسطيّة في الإثبات والكاشفيّة عن الواقع وإحرازه لا مورد له ولا محلّ إلّا في صورة الإصابة، وأمّا عند الخطأ فلا موضوع له أصلًا؛ إذ لا واقع حتّىٰ تكون تلك الحجّة كاشفة عنه فيكون ذلك نظير الجهل المركّب، وحينئذٍ فتكون الحجّيّة بالمعنىٰ المذكور -أعني الكاشفيّة عن نفس الواقع والوسطيّة في إثباته مختصّة قهرًا بصورة الإصابة- فيعود الإشكال بأنَّه كيف يمكن الأخذ بتلك الحجّة مع احتمال الخطأ الموجب لعدم تحقّق جعل الحجّيّة في مورده.

نعم، لو قلنا إنَّ معنىٰ 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: إنَّ خبر الواحد -مثلًا- تارةً يصيب الواقع، وأخرىٰ يخطئُه، وحينئذٍ فعند جعل الشارع الحجّيّة له إن كان قد جعلها للأعمّ من المخطئ والمصيب لم يتوجّه الإشكال بالتمسّك في الشبهة المصداقيّة.

---

(١) يُنظر: صفحة (١٧٧) من هذا الجزء.

نعم، يتوجّه احتمال عدم تحقّق التكليف الواقعيّ باحتمال خطأ الخبر، وهذا الاحتمال منفيّ بدليل الحجّيّة الحاكم بإلغاء الخلاف.

وإن قلنا: إنَّ جعل المحرزيّة والكاشفيّة والوسطيّة في الإثبات إنَّما يمكن تحقّقها عند الإصابة للواقع، وإنَّ الخبر لو كان مخطئًا، فليس هناك حجّة أصلًا؛ 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 إنَّ حكم الشارع بإزالة احتمال الخطأ فرع تحقّق الحجّيّة في هذا المورد، والمفروض أنَّ تحقّقها كان مشكوكًا، 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 إنَّ ذلك الاحتمال منسدّ علىٰ القاطع بحكم الوجدان، بخلاف من قام عنده الخبر، فإنَّ ذلك الاحتمال لا يمكنه إلغاؤه إلّا بدليل الحجّيّة المفروض كون تحقّقها مشكوكًا في المقام.

ومن هذا الإشكال ينقدح إشكال آخر، وهو أنَّه بعد البناء علىٰ اختصاص الحجّيّة بصورة الإصابة لا وجه للحكم بالمعذوريّة في صورة الخطأ، حيث إنَّ كلًا من التنجّز والمعذوريّة من آثار الحجّيّة، ومن معلولاتها، فإذا فرضنا عدم تحقّق الحجّيّة في صورة الخطأ، فمن أين يمكن لنا الحكم بالمعذوريّة ودعوىٰ أنَّ جعل الحجّيّة في مورد الإصابة

مستلزم عقلًا لحكم العقل بالمعذوريّة في صورة الخطأ ممنوعة أشدّ المنع، فإنَّ تحقّق ذي الأثر في مورد لا يصحّح ترتيب أثره في المورد الآخر الذي لم يتحقّق فيه ذو الأثر.

ولا يخفىٰ أنَّ هذا المعنىٰ -أعني تحقق المعذوريّة في مورد الخطأ- من أقوىٰ الشواهد علىٰ أنَّ الحجّيّة غير مختصّة واقعًا بصورة الإصابة، وحينئذٍ فلا محيص لنا من الالتزام بأنَّ الحجّيّة المجعولة متحقّقة في كلٍّ 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 كاشفًا عن الواقع في نظر العالم وأنَّ أثر كونه كاشفًا في نظر العالم عن الواقع أنَّه عند الإصابة يكون منجّزًا للواقع، وعند الخطأ يكون مصحّحًا للمعذوريّة، غاية الأمر أنَّ تلك الكاشفيّة الحاصلة للعلم في نظر العالم منجعلة لا تحتاج إلىٰ الجعل الشرعيّ، وفي خبر الواحد مجعولة.

وبالجملة: إنَّ الشارع بجعله الحجّيّة للخبر يجعله كالعلم في كونه كاشفًا عن الواقع في نظر العالم، بحيث إنَّه يجعل له نفس الكاشفيّة والإحراز الذي تارةً يكون مصيبًا، وأخرىٰ يكون مخطئًا، فلا يتحقّق في الخبر المذكور احتمال عدم الحجّيّة في شيء من الموردين -أعني مورد الإصابة ومورد الخطأ- وإنَّما يتحقّق فيه احتمال عدم تحقّق الواقع في مورده، وهو منفيّ بدليل الحجّيّة، فتأمّل، فإنَّ المسألة محتاجة بعد إلىٰ التأمّل.

المقام الثالث في الحكم الظاهريّ الناشئ عن الأصول غير الإحرازيّة

المقام[١] الثالث: في الحكم الظاهريّ الناشئ عن الأصول غير الإحرازيّة مثل «الاحتياط الشرعيّ»، و«أصالة البراءة الشرعيّة»، و«أصالة الحلّ»، و«أصالة التحريم في الأموال والدماء والفروج».

ومرجع جميع هذه الأصول إلىٰ الحكم الشرعيّ في مورد الشكّ، بحيث كان الشكّ موضوعًا فيها، والحكم عليه، إمّا بالاحتياط والاجتناب، وإمّا بالحل وتجويز الارتكاب، مع أنَّه رُبّما لا يكون الواقع كذلك، وحينئذٍ فيلزم من ذلك اجتماع الحكمين المتضادّين أو المتناقضين.

جواب السيّد الشيرازيّ تدثّل

والمنقول عن سيّدنا الأستاذ آية الله العظمىٰ السيّد الشيرازيّ تدثّل الجواب عن هذا الإشكال بالترتّب[٢]، وقد نقل ذلك -أيضًا- عن الشيخ تدثّل[٣]، قد تخيّل جماعة[٤] أنَّ مراده تدثّل بالترتّب هنا هو عين الترتّب في مسألة الضدّين من إمكان الأمر بالمهمّ معلّقًا علىٰ عصيان الأمر بالأهمّ بأن يوجّه تقريب ذلك فيما نحن فيه، بأنَّ الشكّ في الحكم متأخّر رتبةً عن نفس الحكم، كما أنَّ عصيانه متأخّر عنه رتبة، وكما جاز الأمر بما ينافي ذلك الحكم معلّقًا علىٰ عصيانه، فليجز الأمر المذكور فيما نحن فيه معلّقًا علىٰ الشكّ فيه - أيّ في

---

(١) أرّخ المقرّر تدثّل هذا المقطع من البحث بما نصّه: «كان درس الأربعاء إعادة لما تقدّم، وكان الشروع السبت: ١٩ جمادىٰ الثانية، ١٣٤٨هـ».

(٢) ينظر: تقريرات المجدّد الشيرازيّ: ٣/ ٣٥٩، وما بعدها.

(٣) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٧٥٠.

(٤) يُنظر: درر الفوائد في الحاشية علىٰ الفرائد: ٦٩، وما بعدها.

الحكم الواقعيّ- وإن كان ذلك المعلّق مناقضًا أو مضادًّا له، فإنَّ المصحّح في ذلك عند التعليق علىٰ العصيان، وهو التعليق علىٰ ما هو متأخّر عن الحكم الأوّليّ موجود بعينه في التعليق علىٰ الشكّ.

مناقشة جواب السيّد الشيرازيّ تَكْثُلُ

ولكن لا يخفىٰ ما في هذا التقريب من الفساد؛ لظهور عدم إمكان مقايسة ما نحن فيه بما ذكر من الترتّب في باب الضدّين، فإنَّ العمدة في تصحيح الاجتماع في تلك المسألة مقدّمتان:

الأولىٰ: عدم إمكان إطلاق الأمر بالأهمّ بالنسبة إلىٰ عصيانه، لا لحاظيًّا ولا بما هو نتيجة الإطلاق كما حقّق في محلّه[1].

الثانية: إنَّ الأمر بالأهمّ يكون هادمًا ومقتضيًا لرفع الموضوع الذي علّق عليه الأمر بالمهمّ.

وهذه الجهة -أعني كون الأمر بالأهمّ هادمًا لموضوع الأمر بالمهمّ- هي المصحّحة لتحقّق[2] الأمر بالأهمّ مع الأمر بالمهمّ، فإنَّ الأمر بالأهمّ -كما عرفت- في المقدّمة الأولىٰ لا يُعقل أن يكون شاملًا لمرتبة عصيان نفسه، ولكنّه مع ذلك متحقّق في ذلك الحال بالنحو الذي عرفت في المقدّمة الثانية من كيفية تحقّقه -أعني كونه هادمًا لما هو موضع الأمر بالمهمّ- ومن الواضح عدم تأتّي هاتين المقدّمتين فيما نحن فيه.

أمّا الأولىٰ فلما أوضحناه في محلّه[3] من إمكان إطلاق الحكم

---

(١) يُنظر: ٣/ ٣٤٩ وما بعدها من هذا الكتاب.

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

(٣) يُنظر: ٣/ ٣٥٨ وما بعدها من هذا الكتاب.

بالنسبة إلىٰ الشكّ فيه ولو بنحو متمّم الجعل، غاية الأمر أنَّ ذلك يكون بنحو نتيجة الإطلاق لا إطلاقًا لحاظيًّا كما يدلّ علىٰ ذلك ما دلّ علىٰ اشتراك التكاليف الواقعيّة بين العالم والجاهل، ومن الواضح أنَّ العصيان لا يتأتّىٰ فيه ما هو نتيجة الإطلاق بالنسبة إليه كما لا يتأتّىٰ فيه الإطلاق اللحاظيّ.

وأمّا المقدّمة الثانية، فلما هو واضح من أنَّ الأمر لا يكون مقتضيًا وهادمًا للشكّ فيه كي يكون اقتضاؤه لذلك كاقتضائه لهدم عصيانه مصحّحًا لاجتماعه مع ما يضادّه أو يناقضه فيما لو كان ذلك المناقض أو المضادّ معلّقًا علىٰ الشكّ في الحكم، وإلّا لصحّ ذلك في صورة العلم؛ لأنَّه 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 أنَّ ما أفاده سيّدنا تدامظله[1] من تصحيح اجتماع الحكمين فيما نحن فيه بالترتّب ليس المراد به هو ذلك الترتّب الحاصل من كون موضوع الأمر الثاني مترتّبًا علىٰ الأمر الأوّل، بل المراد به نحو آخر من الترتّب.

وحاصله علىٰ سبيل الإجمال الترتّب بين الحكمين، بمعنىٰ أنَّ هويّة الحكم الظاهريّ تقتضي كونه مرتّبًا علىٰ الحكم الواقعيّ، علىٰ وجه يكون الحكم الواقعيّ بمنزلة الموضوع للحكم الظاهريّ، لا أنَّ موضوع الحكم الظاهريّ مرتّب علىٰ الحكم الواقعيّ، نظير

---

(١) يُنظر: تقريرات المجدّد الشيرازيّ: ٣/ ٣٥٩، وما بعدها.

ترتّب الأمر بالمهمّ علىٰ عصيان الأمر بالأهمّ الذي هو متأخّر عنه ومترتّب عليه، بل إنَّ نفس الحكم الظاهريّ بحسب هويّته مترتّب علىٰ الحكم الواقعيّ.

في ملاك القويّ يحتاج إلى متمّم الجعل دون الضعيف

وتوضيح ذلك يتوقّف علىٰ تمهيد مقدّمة، وهي أنَّك قد عرفت منّا مرارًا أنَّ التكليف الواقعيّ رُبّما لا يكون مجرّد جعله وافيًا بملاكه، بل كان حصول ملاكه متوقّفًا علىٰ تقيّد متعلّقه بقيد لا يمكن أخذه فيه حتّىٰ في مقام الجعل كقيد التقرّب، أو كان ملاكه مقتضيًا لحفظه حتّىٰ من قبل المقدّمات التي يكون زمانها قبل الوقت، ونحو ذلك كالمقدّمات التي لا يقدر المكلّف علىٰ تحصيلها عند دخول الوقت، وحينئذٍ فلا بُدَّ من جعلٍ ثانٍ يكون وافيًا بتلك الجهة التي توقّف حصول الملاك عليها، ونصطلح علىٰ ذلك الجعل الثاني بمتمّم الجعل الأوّل.

والنتيجة من هذا الجعل الثاني مختلفة، فرُبّما كان الجعل الثاني منتجًا نتيجة التقييد كما في الصورة الأولىٰ، ورُبّما كان منتجًا للأمر بتلك المقدّمات التي نعبّر عنها بالمقدّمات المفوّتة - أعني الأمر المصطلح عنه[1] بالأمر بالغير - وذلك كما في الصورة الثانية، ورُبّما كان منتجًا نتيجة الإطلاق كما في تعميم الأمر إلىٰ صورة العلم به وإلىٰ صورة الجهل به كما في جميع الأحكام التي دلّ الدليل علىٰ اشتراك العالم بها والجاهل، كما أنَّه رُبّما كان الجعل الثانويّ منتجًا

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (عليه).

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: إنَّ ملاك الحكم رُبّما كان قويًّا في نظر الحاكم علىٰ وجه يكون ذلك الملاك مقتضيًا لحفظ ذلك التكليف حتّىٰ في مورد الشكّ به، بحيث كان الملاك مقتضيًا للزوم امتثال ذلك التكليف حتّىٰ عند الشكّ به، وحيث إنَّ نفس جعل ذلك التكليف لا يكون وافيًا بذلك؛ لعدم تحرّك العبد إلىٰ امتثال التكليف الذي حصل له الشكّ فيه، لحكم العقل حينئذٍ بقبح العقاب بلا بيان، فلا بُدَّ حينئذٍ من جعلٍ ثانٍ يكون متمّمًا للجعل الأوّل، علىٰ وجه يكون هذا الجعل الثاني حافظًا للتكليف المجعول أوّلًا في مقام الشكّ فيه، ورافعًا لما يحكم به العقل من قبح العقاب من دون بيان، وذلك الجعل الثاني عبارة عن حكم الشارع وإلزامه بالاحتياط، أو حكمه في مورد الشكّ بالتحريم، كما في موارد أصالة الحرمة كما أنَّ ملاك الحكم الأوّليّ الواقعيّ رُبّما لا يكون بتلك الدرجة من القوّة، بحيث يكون مقتضيًا لحفظه حتّىٰ في مقام الشكّ، بل يكون ذلك الملاك ممّا يمكن للشارع أن يتسامح به ولا يلزم بتحصيله حتّىٰ في مورد الشكّ، بل يحكم في مورد الشكّ بجواز الإقدام، كما هو مقتضىٰ أصالة الحلّ وحديث الرفع في مواردهما.

وبالجملة: إنَّ كُلًّا من إيجاب الاحتياط أو الترخيص في الإقدام وإن كان حكمًا شرعيًّا، إلّا أنَّ الوجه في إمكان اجتماعه مع الحكم الواقعيّ الذي هو علىٰ خلافه، هو كونه مرتبًا علىٰ 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 يخفىٰ أنّه إن كان المصحّح لاجتماع الحكمين هو كون الثاني حافظًا 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 حافظًا للتكليف الواقعيّ.

وكذلك يرد عليه الإشكال بأصالة الحلّ في مورد اتّفاق التحريم الواقعيّ بناءً علىٰ 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 علىٰ رجوعها إلىٰ البراءة العقليّة.

أمّا الأول، فلتحقّق كون الاحتياط حافظًا للتكليف الواقعيّ.

وأمّا الثانيّ، فلعدم التنافي بين الإباحة الواقعيّة وبين الاحتياط بناءً علىٰ كون الإباحة من باب اللا اقتضاء، وأمّا بناءً علىٰ 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 مشكوكًا- فتأمّل.

وأمّا الثالث، فواضح؛ لعدم الجعل الشرعيّ ثانيًا، بل ليس في البين إلّا ما يُرشد إلىٰ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، هذا كلّه لو كان المصحّح للاجتماع هو كون الحكم الثانويّ حافظًا للحكم الأوّليّ.

وأمّا لو كان المصحّح للاجتماع هو مجرّد اختلاف الرتبة وأنَّ الشارع في مورد الشكّ في التكليف الواقعيّ يمكنه أن يجعل ما يكون حافظًا له، كما أنَّه يمكنه أن يجعل ما هو مرخص فيه، بمعنىٰ أنَّ ما هو متمّم الجعل الأوّليّ يمكن أن يكون حافظًا له، ويمكن أن يكون مرخّصًا فيه لتأخّر كلٍّ منهما رتبة عن الحكم الواقعيّ لتعلّق كلٍّ منهما علىٰ الشكّ في الحكم الواقعيّ، فلا يخفىٰ 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 يخفىٰ؛ إذ لا ريب في أنَّ المراد هو أنَّ المصحّح لاجتماع الحكمين هو كون الثاني منهما واقعًا في درجة حفظ الأوّل، يعني أنَّ المصحّح لذلك هو كون الثاني حافظًا للأوّل لا مجرّد اختلاف الرتبة الآتي من قبل تأخّر عنوان الشكّ عن الحكم الواقعيّ، ولا يرد عليه ما تقدّم ذكره، وذلك فإنَّ الاحتياط في الشبهات الوجوبيّة لا يجري في مورد احتمال التحريم حتّىٰ فيما لو دار الأمر بين الوجوب والإباحة والتحريم، لعدم إمكان الاحتياط في ذلك، وإنَّما يتأتّىٰ الاحتياط المذكور في خصوص مورد التردّد بين الوجوب وغير التحريم، ومن الواضح أنَّه يكون الاحتياط في ذلك حافظًا للتكليف الوجوبيّ في موارده وإن 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 واقعًا 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 مخالفًا للواقع، وهكذا الحال بعينه في الاحتياط في الشبهة التحريميّة في غير الأمور الثلاثة -أعني الدماء، والفروج، والأموال- فإنَّ الاحتياط المذكور إنَّما يتأتّىٰ في صور دوران الأمر بين التحريم وغير الوجوب، ولا يدخل فيه احتمال الوجوب حتّىٰ لو انضمّ إليهما احتمال الإباحة لعدم إمكان الاحتياط في ذلك، ولو اتّفق كون الحكم الواقعيّ هو الوجوب كان خارجًا عن مسألة الحكم الظاهريّ وداخلًا في من قطع بخلاف الحكم الواقعيّ، هذا.

ولكن لا يخفىٰ أنَّ هذا الجواب إنَّما يحسن في قبال الإشكال بتفويت المصلحة لا في قبال إشكال الجمع بين الحكمين؛ فإنَّه بذلك لا يخرج المورد عن كونه فعلًا محكومًا بلزوم الاجتناب مع أنَّه في الواقع محكوم بوجوب الارتكاب كما في الاحتياط في الشبهات التحريميّة، وينعكس الأمر في الاحتياط في الشبهات الوجوبيّة.

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (عبارة عن).

زيادة بيان لما تقدّم

ولمزيد[1] التوضيح لما تقدّم نقول: إنَّ للشكّ جهتين:

إحداهما: من حيث إنَّه صفة نفسانيّة متعلّقة بالواقع، **والأخرىٰ**: من حيث كونه تردّدًا وتحيّرًا في الواقع، ونعبّر عن الجهة الأولىٰ بالجهة الموضوعيّة، وعن الثانية بالجهة الطريقيّة.

وحاصل الفرق بين الجهتين: أنَّ الأولىٰ لا نظر فيها إلىٰ الواقع

أمّا الاحتياط في الأمور الثلاثة المعبّر عنه بأصالة التحريم، فإن لم يكن احتمال الوجوب في البين كان حاله حال الاحتياط في باقي الشبهات التحريميّة وإن تطرّق احتمال الوجوب في البين ومع ذلك كان الحكم الشرعيّ هو الاحتياط بالاجتناب كان محصّل ذلك أنَّ الشارع في مقام حفظ التكليف الواقعيّ إنَّما تصدّىٰ لحفظ التحريم، لكونه في نظره أهمّ ولم يحفظ الوجوب؛ لأنَّ حفظه رُبّما كان مفوّتًا لما هو الأهمّ في نظره وهو التحريم، فلا تنافي بين كون الحكم الواقعيّ هو الوجوب، وبين حكم الشارع بالمحافظة علىٰ جهة التحريم وعدم تفويتها حتّىٰ لو كانت المحافظة عليها موجبة لتفويت جهة الوجوب.

نعم، يبقىٰ 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 إلىٰ ما يحكم به العقل من قبح العقاب بلا بيان المؤمّن من استحقاق العقوبة علىٰ المخالفة لو صادف كون الواقع هو الحكم الإلزاميّ، فتأمّل.

---

(١) أرّخ المقرّر تدّثر هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٠ جمادىٰ الثانية، ١٣٤٨هـ).

أصلًا، وإنَّما النظر فيها إلىٰ جهة الشكّ، بما أنَّه صفة كسائر الصفات وإن كان متعلّقًا بالواقع.

والثانية فيها نحو نظر إلىٰ الواقع، بحيث يكون المنظور إليه هو الواقع بما أنَّه مورد للحيرة والتردّد.

ثمّ إنَّ الحكم الواقعيّ لا ريب في عدم إمكان وصوله إلىٰ درجة الشكّ، وإنَّما يوصله الشارع إلىٰ هذه الدرجة ويجعله محقّقًا في هذه الرتبة بواسطة جعل آخر، وإلّا فهو بنفسه قاصر عن الوصول إلىٰ تلك الرتبة، وذلك الجعل الآخر هو مفاد أدلّة المشاركة بين العالم والجاهل في الأحكام الواقعيّة.

ثمّ بعد وصول الحكم الواقعيّ إلىٰ رتبة الشكّ وتحقّقه واقعًا في تلك الدرجة لا يخرج بذلك عن كونه مستورًا عن المكلّف ومورِدًا للحيرة والتردّد، وذلك عبارة عن كونه مشكوكًا باعتبار الجهة الثانية من جهتي الشكّ -أعني الجهة الطريقيّة التي هي عبارة عن لحاظ الواقع بما أنَّه مشكوك- وهذه الجهة مرتبة ثانية متأخّرة عن ما عرفت من وصول الحكم الواقعيّ إلىٰ مرتبة الشكّ ببركة دليل الاشتراك، وهذه المرتبة -أعني المرتبة الثانية المعبّر عنها بلحاظ الواقع مشكوكًا- قابلة للجعل الشرعيّ، إلّا أنَّه لو لم يكن جعل شرعيّ لكانت موردًا لحكم العقل بقبح العقاب من دون بيان.

ومحصّل هذا الحكم العقل[1] في الحقيقة هو الإدراك؛ إذ العقل

---

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

ليس بحاكم وإنَّما وظيفته الإدراك، فيكون حاصل ذلك أنَّ العقل في هذه الدرجة يدرك قبح العقاب من دون بيان، لا أنَّه يحكم بالترخيص.

نعم، إنَّ ذلك من اللوازم العقليّة لذلك الإدراك؛ إذ بعد فرض إدراك العقل قبح العقاب يحصل المؤمّن من العقوبة، فلا يبقىٰ مانع من الإقدام، وذلك عبارة أخرىٰ عن الترخيص.

وهكذا الحال في الموارد التي يحكم العقل فيها بالاشتغال أو بلزوم التوقّف والاجتناب، كما رُبّما قيل به في خصوص المطاعم والمشارب، فإنَّ 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، فإنَّها متكفّلة لأحكام شرعيّة، ويلزم تلك الأحكام الشرعيّة لوازم عقليّة هي التي كانت موردًا لتلك الإدراكات العقليّة، فالأصول الشرعيّة تعاكس الأصول العقليّة، بمعنىٰ أنَّ ما هو لازم الأصل العقليّ هو نفس ما يحكم به الأصل الشرعيّ، وما هو نفس الأصل العقليّ هو لازم الأصل الشرعيّ، مثلًا المجعول في البراءة الشرعيّة هو نفس الترخيص، ولازمه المعذوريّة وعدم استحقاق العقاب فيكون معاكسًا للبراءة العقليّة، حيث إنَّها 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.

نعم، إنَّ 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.

في تأخّر الحكم الظاهريّ في الأحوال غير الإحرازيّة عن الواقعيّ

وكيف كان، فلنعد إلىٰ ما كنّا فيه من أنَّ التكليف الواقعيّ بعد تحقّقه في مورد الشكّ بدليل الاشتراك يكون معروضًا للشكّ الطريقيّ.

والحاصل: أنَّ الأوّل عبارة عن وصول التكليف الواقعيّ إلىٰ حال الشكّ فيه، والثاني عبارة عن عدم وصوله إلىٰ المكلّف عند الشكّ فيه، ومن الواضح تأخّر المرتبة الثانية عن الأولىٰ، فإنَّ وصوله إلىٰ المكلّف وعدم وصوله إليه فرع وصوله إلىٰ مرتبة مرتبته وتحقّقه فيها.

ثمّ إنَّ الحكم الواقعيّ لو خلّي ونفسه في هذه المرتبة الثانية -أعني مرتبة عدم وصوله إلىٰ المكلّف- لمكان مورد الحكم العقل[1] بقبح العقاب من دون بيان، إلاّ أنَّ هذه المرتبة قابلة للجعل الشرعيّ، إمّا علىٰ وفق ذلك الحكم العقليّ وذلك هو مفاد البراءة الشرعيّة أو قاعدة الحلّ، وإمّا علىٰ 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- إلىٰ جعل ما يكون

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (العقليّ).

موجبًا لتنجّز الواقع، وأنَّ الشارع أراد انحفاظ ذلك التكليف الواقعيّ حتّىٰ في هذه الرتبة، أعني رتبة كونه مشكوكًا.

ومرجع الحكم الأوّل -أعني البراءة الشرعيّة أو أصالة الحلّ- إلىٰ الترخيص في مخالفة التكليف الواقعيّ في هذه الرتبة، وأنَّ الشارع لم يرد انحفاظه في هذه الرتبة، ورُبّما حكم الشرع بالترخيص في مورد يحكم العقل لو خلّي ونفسه بالاحتياط، كما في مسألة الأقلّ والأكثر، بناءً علىٰ 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 متحقّقًا في حال الشكّ، إلّا أنَّ ما عليه من السترة والتردّد والشكّ الطريقيّ موجب لعدم تنجّزه ومصحّح لأن يجعل الشارع في هذه الحال، وهذه المرتبة حكمًا شرعيًّا موجبًا لتنجّزه، فيكون ذلك الحكم مكمّلًا لقصوره عن التنجّز أو يجعل حكمًا شرعيًّا مرخّصًا 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 رافعًا 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 الشرعيّ 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 رافعًا لموضوعه[1] كما حقّقناه في محلّه[2].

وبالجملة: إنَّ الشكّ والعلم متأخّران في الرتبة عن نفس الحكم، ولا يمكن إطلاقه اللحاظيّ بالنسبة إليهما، وإنَّما 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.

وإلىٰ هنا يتمّ تحقّق الحكم الواقعيّ في كلّ من حالي العلم والشكّ، لكنَّ الفرق بينهما أنّ حال العلم يتحقّق فيه وصول التكليف الواقعيّ إلىٰ المكلّف، وبه يتمّ تنجّزه، ولا يُعقل حينئذٍ أن يكون موردًا للجعل الشرعيّ من ترخيص أو احتياط، بخلاف حال الشكّ، فإنَّ التكليف معه لا يكون واصلًا إلىٰ المكلّف، وبذلك يكون قاصرًا عن التنجّز، فيكون في حدّ نفسه موردًا لحكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، ولو كانت الشبهة من قبيل الأقلّ والأكثر لكان موردًا لحكم العقل بالاحتياط.

---

(١) يعني كون البراءة الشرعيّة موجبة لانحلال العلم الإجماليّ الموجب للاحتياط العقليّ، يُنظر: أصول الفقه: ٦/ ٣١٨.

(٢) يُنظر: ٧/ ٢٣٧ من هذا الكتاب.

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 علىٰ ما يقتضيه من حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، أو الاحتياط العقليّ علىٰ اختلاف الموارد.

والحاصل: إنَّ التكليف الواقعيّ وإن كان متحقّقًا في حال الشكّ بدليل الاشتراك، إلّا أنَّه لمّا كان قاصرًا عن التنجّز كما في الشبهات البدويّة، وكان غير قابل لأن يكون في هذا الحال حافظًا لملاكه الذي هو علّة في جعله؛ لعدم قابليّته لبعث المكلّف وتحريكه إلىٰ الإتيان بمتعلّقه، فإن كان ملاكه قويًّا علىٰ وجه يقتضي انحفاظه في جميع الأحوال حتّىٰ في هذا الحال[1] كان علىٰ 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 علىٰ ذلك الملاك في مورد الإصابة، وكانت المحافظة علىٰ ذلك الملاك موجبة لعدم لزوم المحافظة علىٰ ما هو الواقع في مورد الخطأ، ولو كان إلزاميًّا جعل الشارع أصالة الحرمة في الدماء كاشف عن أنَّ ملاك التحريم، في من يحرّم قتله، كان ملاكًا قويًّا يُوجب المحافظة عليه حتّىٰ في مقام الشكّ، بحيث إنَّه لو اتّفق أنَّ ذلك المشكوك كان واجب القتل كانت المحافظة علىٰ حقن دم من يحرّم قتله موجبة لعدم المحافظة في مورد

---

(١) أي حال الشكّ.

الشكّ علىٰ 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.

وحينئذٍ فإن كان هناك ما يدعو إلىٰ جعل الترخيص فيه، فهو مورد أصالة البراءة الشرعيّة أو قاعدة الحلّ، فإن صادف ذلك الواقع فهو، وإلّا لم يكن ذلك الترخيص منافيًا للحكم الواقعي؛ لقصوره في هذا الحال عن الوصول إلىٰ مرتبة التنجّز، فلا مانع من الترخيص فيه في هذه الرتبة؛ لتأخّر هذا الترخيص رتبة عن رتبة ذلك التكليف الواقعيّ، حتّىٰ أنَّه لو كانت الشبهة من قبيل الأقلّ والأكثر، وكان مقتضىٰ حكم العقل فيها لو خلّي ونفسه هو الاحتياط، لم يكن الترخيص الشرعيّ لو فرض الخطأ فيه منافيًا للتكليف الواقعيّ، فإنَّ حكم العقل بالتنجّز فيها لو خلّي ونفسه ليس من قبيل العلّة التامّة للتنجّز، بل هو معلّق علىٰ عدم الترخيص الشرعيّ، وإن لم يكن هناك ما يدعو إلىٰ جعل الترخيص انحصر الأمر بالأصل العقليّ ولا إشكال فيه.

وحاصل الأمر: أنَّ الحكم الظاهريّ المجعول في الأصول غير

الإحرازيّة الواقع في مرتبة الشكّ في الحكم الواقعيّ لا يكون واقعًا في عرض الحكم الواقعيّ، بل إنَّما يكون واقعًا في طوله، لا لمجرّد الترتّب الناشئ عن أخذ الشكّ في الحكم الواقعيّ في موضوعه، بل من جهة ترتّب ذاته علىٰ الحكم الواقعيّ؛ فإنَّه إمّا أن يكون واقعًا في طريق تنجّز الحكم الواقعيّ -إن كان مثل الاحتياط أو أصالة الحرمة- أو يكون واقعًا في طريق المعذوريّة في مخالفته إن كان مثل أصالة البراءة أو أصالة الحلّ الشرعيّين -فليس هو إلّا منجّزًا- للواقع أو موجبًا للمعذوريّة في مخالفته، فتكون هويّة ذاته موجبة لتأخّره عن الحكم الواقعيّ، ولأجل ذلك يكون قائمًا مقام العلم الطريقيّ في هذه الجهة، أعني جهة كونه منجّزًا للواقع فيما أصاب ومصحّحًا للعذر فيما أخطأ.

ومن ذلك كلّه يتّضح لك أنَّ ذلك الحكم الظاهريّ لا يكون مقتضيًا للإجزاء عن الواقع؛ فإنَّه بعد فرض كون ذاته بلحاظ الواقع، وكونه واقعًا في طريق تنجّزه أو المعذوريّة عنه كيف يُعقل أن يكون الجري علىٰ طبقه مع انكشاف خطأه موجبًا للإجزاء عن الواقع، بل إنَّ مقتضىٰ جعله بهذه الرتبة، ومقتضىٰ هويّة ذاته المذكورة أن لا يكون الجري علىٰ طبقه مجزيًا عن الواقع بعد انكشاف الخلاف، فتأمّل.

وإن لم يكن هناك ما يدعو إلىٰ جعل الترخيص انحصر الأمر بالأصل العقليّ، ولا إشكال فيه*.

---

* **قلتُ**: توضيح ذلك كلّه يتوقّف علىٰ شرح حقيقة الجعل الثاني الذي استفدناه من دليل الاشتراك، فنقول: إنَّه لا ريب في تأخّر الشكّ في

الشيء عن نفس الشيء؛ فإنَّه لو فرض أنَّه تعلّق الشكّ منك في الحكم -مثلًا- فترىٰ في عالم التصور واللحاظ حكمًا، وأنَّ هناك شكًّا متأخّرًا متعلّقًا بذلك، وهكذا الحال في العلم بالنسبة إلىٰ المعلوم، وهذا التأخّر نعبّر عنه بالتأخّر الرتبيّ، وهو ضروريّ لا إشكال ولا شبهة تعتريه، وهو علىٰ نحو تأخّر المعلول عن علّته، ومن قبيل تأخّر الحكم عن موضوعه والعارض عن معروضه.

ومن الواضح الذي لا إشكال فيه أنَّ ما هو في مرتبة العلّة أو الموضوع لا يتأخّر عن مرتبته إلىٰ مرتبة المعلول أو الحكم، وحينئذٍ فالحكم الواقعيّ لا بُدَّ أن يكون واقعًا قبل رتبة العلم به والشكّ فيه، والذي يصنعه دليل الاشتراك ليس هو عبارة عن تسرية نفس ذلك الحكم إلىٰ رتبة العلم به والشكّ فيه علىٰ وجه يكون الحكم الواقعيّ بواسطة ذلك الدليل نازلًا إلىٰ مرتبة العلم والشكّ؛ لأنَّ ذلك أمر غير معقول، بل الذي يصنعه دليل الاشتراك أحد أمرين:

الأوّل: تسرية ذلك الحكم إلىٰ كلّ من حال العلم به والشكّ فيه، لكن علىٰ ما هو عليه من كونه متقدّمًا رتبة علىٰ كلّ منهما، بمعنىٰ أنَّ ذلك الدليل يقول: إنَّ ذلك الحكم ثابت في كلّ من حالي العلم به والشكّ علىٰ ما هو عليه من التقدّم علىٰ كلّ من هذين العارضين، بحيث إنَّه يكون هناك حكم قد تعلّق به العلم أو الشكّ، فإنَّ الحكم بنفسه لا يُعقل فيه الإطلاق اللحاظيّ بالنسبة إلىٰ كلّ من هذين الحالين، ودليل الاشتراك الدالّ علىٰ ثبوته في كلّ من حالي العلم والشكّ يدلّ علىٰ تحقّقه في كلّ من الحالين، ويكون ذلك

الدليل منتجًا نتيجة الإطلاق اللحاظيّ بالنسبة إلىٰ كلّ من هذين الحالين، لا أنَّه يكون موجبًا لتحقّقه في رتبة كلّ من هذين الحالين، بل أقصىٰ ما فيه أن يدلّ علىٰ ثبوت الحكم في كلّ منهما مع كونه -أعني الحكم- واقعًا تحت كلّ واحد منهما ومعروضًا لكلّ واحد منهما.

الأمر الثاني: أن يكون دليل الاشتراك دالًّا علىٰ تحقّق حكم آخر نظير الحكم الواقعيّ، ومن سنخه في رتبة كلّ من هذين العارضين، بمعنىٰ أنَّ الحكم الذي هو عبارة عن تلك الإرادة التشريعيّة الواقعة تحت العلم والشكّ لمّا لم يكن قابلًا للسراية إلىٰ مرتبة كلّ واحد من ذينك العارضين، فدليل الاشتراك يدلّ علىٰ أنَّ هناك إرادة أخرىٰ من سنخ تلك الإرادة واقعة في رتبة العلم أو الشكّ في تلك الإرادة الأولىٰ، فيكون حينئذٍ للشارع إرادتان:

إحداهما واقعة في الرتبة السابقة علىٰ العلم والشكّ، والأخرىٰ: واقعة في ثاني رتبة العلم والشكّ.

وبالجملة: فتكون الإرادة الأولىٰ واقعة تحت العلم والشكّ، والثانية واقعة فوق كلّ منهما، والظاهر أنَّ المتعيّن هو الوجه الأوّل، لما هو واضح من أنَّه ليس لنا إلّا الحكم الواقعيّ، وقد تعلّق به كلّ من الشكّ والعلم علىٰ وجه يكون المكلّف منبعثًا عن تلك الإرادة التي تعلّق بها علمه، لا أنَّه ينبعث عن الإرادة المتأخّرة عن علمه، مضافًا إلىٰ أنَّه لو كان مفاد دليل الاشتراك هو جعل إرادة ثانية متأخّرة عن العلم بالإرادة الأولىٰ لأمكن أن تكون تلك الإرادة مناقضة أو مضادّة للإرادة الأولىٰ، مع أنَّ

هذه الإرادة الثانية في نفسها أيضًا مورد لتعلّق كلّ من العلم والشكّ فيها، فلا بُدَّ من عناية الإطلاق فيها بالنسبة إلىٰ كلّ واحد من هذين العارضين بدليل الاشتراك - مثلًا -، فإذا فرضنا أنَّ مفاده جعل إرادة ثانية لا بُدَّ حينئذٍ من الالتزام بإرادة ثالثة، وهكذا إلىٰ ما لا نهاية له، فيلزم التسلسل.

لا يُقال: يرد علىٰ الوجه الأوّل أنَّ مجرّد كون الحكم واقعًا تحت كلّ من العلم به والشكّ فيه لا يحتاج إلىٰ دليل الاشتراك، بل إنَّ نفس جعل الحكم الواقعيّ متكفّل لذلك؛ لأنَّه بعد جعله يكون كسائر الموجودات الخارجية في كونه قابلًا لطروّ الشكّ والعلم، فيكون نفس جعله موجبًا لتحقّقه تحت العلم والشكّ بلا حاجة إلىٰ دليل الاشتراك، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يكون دليل الاشتراك متكفّلًا لأمر آخر غير هذا الأمر القهريّ -أعني وقوع الحكم تحت العلم والشكّ- ووقوعه معروضًا لكلّ منهما، وذلك الأمر الآخر هو كون الحكم واقعًا علىٰ العلم والشكّ ومتحقّقًا فوق كلّ منهما، وحيث إنَّ ذلك بالنسبة إلىٰ نفس الحكم الأوّليّ غير معقول، فلا بُدَّ أن يكون الدليل المذكور متكفّلًا لجعل حكم آخر من سنخ الحكم الأوّل ويكون هذا الحكم الآخر واقعًا علىٰ العلم بالحكم الأوّل، وعلىٰ الشكّ فيه، وهو الوجه الثاني.

وبالجملة: إنَّ إطلاق الحكم بالنسبة إلىٰ ما يكون منه تحت العلم به والشكّ فيه ممكن من دون حاجة إلىٰ دليل الاشتراك، فلا بُدَّ أن يكون دليل الاشتراك متكفّلًا لإطلاق الحكم بالنسبة إلىٰ ما يكون فوق العلم به والشكّ فيه، وحيث إنَّ ذلك بالنسبة إلىٰ نفس الحكم محال، فلا بُدَّ

أن يكون ذلك متكفّلًا لجعل حكم آخر فوق كلّ منهما، ولأجل ذلك قلنا: إنَّ ذلك من باب نتيجة الإطلاق.

لأنّا نقول:

أوّلًا: أنَّه لمّا كان من الممكن أن يكون الحكم الواقعيّ مختصًّا بصورة كونه معروضًا للعلم التفصيلي على وجه لا يكون شاملًا لصورة كونه معروضًا للشكّ، بحيث إنَّه في صورة الشكّ لا يكون الحكم متحقّقًا أصلًا كنّا محتاجين إلى الإطلاق، ليكون الحكم بذلك الإطلاق شاملًا لكلّ من صورتي كونه معروضًا للعلم وكونه معروضًا للشكّ، وحيث إنَّ هذا الإطلاق لا يمكن أن يكون لحاظيًّا؛ لعدم معقوليّة النظر في حال جعل الحكم إلى كلّ من حالتي كونه معروضًا للعلم وكونه معروضًا للشكّ؛ لأنَّ 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 معروضًا للعلم وكونه معروضًا للشكّ.

وثانيًا: أنَّه لو سلّمنا أنَّ الحكم بمجرّد جعله يتحقّق إطلاقه بالنسبة إلى كلّ من وقوعه معروضًا للعلم ووقوعه معروضًا 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، فإنَّ ذلك تمحّل بلا داعٍ بعد فرض

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (هاتين).

تحقّق نفس ذلك الحكم الواقعيّ تحت كلّ من العلم به والشكّ فيه.

وكيف كان، فنقول: إنَّه لو قلنا بالوجه الأوّل لكان مقتضاه -كما عرفت- هو تحقّق الحكم في كلّ من حالي العلم به والشكّ فيه، بمعنىٰ أن يكون الحكم الواقعيّ محفوظًا في كلّ من هذين الحالين، ويكون كلّ واحد منهما واردًا علىٰ الحكم الواقعيّ، ففي حال العلم يكون الحكم واقعًا تحت العلم، لكونه معروضًا له، وفي حال الشكّ يكون الحكم أيضًا واقعًا تحت الشكّ، لكونه معروضًا له.

لكن في صورة العلم لا يكون في الحكم قصور في جهة التنجّز والوصول إلىٰ المكلّف، ومعه يستحيل أن يجعل الشارع حكمًا آخر واقعًا في هذه الرتبة -أعني رتبة العلم- بخلاف صورة الشكّ، فإنَّ الحكم الواقعيّ فيها الواقع تحت الشكّ لمّا كان قاصرًا عن الوصول إلىٰ المكلّف، وعن مرتبة التنجّز، فلا مانع من أن يجعل الشارع حكمًا آخر واقعًا علىٰ مرتبة الشكّ، سواء كان ذلك الحكم الواقع فوق الشكّ مكمّلًا لنقصان ذلك الحكم الواقع تحت الشكّ وموجبًا لتنجّزه ووصوله إلىٰ 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 علىٰ هذا يمكن أن يكون الحكم المجعول الواقع فوق الشكّ علىٰ وفق أحد طرفي الشكّ -كما عرفت- من الاحتياط والبراءة،

كما يمكن أن يكون على خلاف كلّ من الطرفين بأن يكون الشكّ متعلّقًا بالوجوب وعدمه ويكون الحكم الواقع على الشكّ هو التحريم، ولكنّ هذا الفرض لم يقع في الشريعة.

لأنّا نقول: إنَّه (دام ظلّه) قد أفاد أنَّه لا بُدَّ في ذلك الحكم المجعول في مرتبة الشكّ من كونه واقعًا 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 واقعًا في طريق منجّزيّته أو معذوريّته.

ومن ذلك يظهر لك أنَّ 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 واقعًا في طريق منجّزيّة الحكم الأوّل أو في طريق المعذوريّة عنه.

ولو قلنا بالوجه الثاني -أعني أنَّ لنا إرادتين: إحداهما واقعة قبل مرتبة الشكّ، والأخرى واقعة بعد مرتبة الشكّ، وأنَّ ذلك هو مفاد دليل الاشتراك- لقلنا: إنَّ تلك الإرادة الثانية تكون في مورد العلم بالإرادة الأولى معلومة أيضًا، فلا يمكن حينئذٍ أن يتصرّف الشارع تصرّفًا ثالثًا، بخلاف حال الشكّ في الإرادة الأولى، فإنَّ الإرادة الثانية تكون أيضًا

(١) يُنظر: صفحة (٢٠٢) من هذا الجزء.

مشكوكة؛ لأنَّ جعل الإرادة الثانية إنَّما هو في مرتبة الشكّ في الإرادة الأولىٰ، حيث إنَّ دليل الاشتراك إنَّما يتكفّل بجعل الإرادة الثانية في مقام الشكّ عند تحقّق الإرادة الأولىٰ، فلا بُدَّ في إحراز الإرادة الثانية من تحقّق الإرادة الأولىٰ ليتحقّق كون الشكّ شكًّا في الإرادة الأولىٰ، ليكون الشكّ فيها موردًا للإرادة الثانية، وما دام الشكّ موجودًا فالإرادة الثانية أيضًا تكون مشكوكة، وإذا كانت الإرادة الثانية لا مانع من الجعل الشرعيّ علىٰ ذلك الشكّ الواقع علىٰ الإرادة الثانية التي يكون موضوعها الشكّ في الإرادة الأولىٰ، سواء كان ذلك الجعل الشرعيّ هو الاحتياط، أو كان هو البراءة، فتأمّل.

وقد أطلنا الكلام في هذه الجهة -أعني مفاد دليل الاشتراك- لأنَّ عمدة الشبهة التي وقعت في أذهان الطلبة هي أنَّه بعد فرض كون دليل الاشتراك متكفّلًا لإيصال الحكم الواقعيّ إلىٰ حال الشكّ فيه كيف يُعقل جعل الحكم الظاهريّ في هذه المرتبة؟

وقد عرفت بما لا مزيد عليه ما هو مفاد دليل الاشتراك، وأنَّه لا ينافي الحكم الظاهريّ المجعول علىٰ الشكّ علىٰ كلّ من الوجهين المحتملين في مفاد دليل الاشتراك، كما أنّا قد أطلنا الكلام في هذين الوجهين، وفي بيان ترجيح الأوّل منهما علىٰ الثاني؛ لأنَّ بعض أهل العصر[1] علىٰ ما ببالي بنىٰ علىٰ الوجه الثاني، وأنَّه لا بُدَّ من جعل إرادة ثانية فيما بعد الشكّ والعلم، فلاحظ وتأمّل.

(١) ينظر: مقالات الأصول: ٢/ ٤٧، وما بعدها.

هـذا[١] كلّـه في الأحـكام الظاهريّـة الناشـئة عـن الأصـول غيـر الإحرازيّـة الجاريـة في الأحـكام التكليفيّـة.

جريان الأصول غير الإحرازيّة في الأحكام الوضعيّة

وأمّـا مـا يجـري منهـا في الأحـكام الوضعيّـة، فقـد يتخيّـل أنَّ مـا ذكرنـاه لا يجـري فيهـا؛ إذ لا يصـحّ أن يُقـال: إنَّ الحكـم الظاهـريّ فيهـا يكـون واقعًـا في طريـق تنجّزهـا أو في طريـق المعذوريّـة عنهـا.

ولا يخفـىٰ أنَّ عمـدة الأصـول غيـر الإحرازيّـة الجاريـة في الأحـكام الوضعيّـة إنَّمـا هـي أصالـة الطهـارة أو أصالـة النجاسـة في بعـض المـوارد، كمـا قيـل بذلـك في الـدم في الشـبهة الحكميّـة أو في الشـبهة الموضوعيّـة، بـأن تـردّد بيـن كونـه مـن الحيـوان ذي النفـس أو مـن غيـر ذي النفـس.

والـذي ينبغـي في تقريـب الجـواب الـذي ذكرنـاه وبيـان تأتّيـه هنـا أن نتكلّـم أوّلًا في بيـان حقيقـة الطهـارة والنجاسـة، فنقـول: قـد وقـع في كلام الشـيخ قدس سره[٢] احتمال كونها من الأمور الواقعيّة التي كشف عنها الشارع.

ولا يخفـىٰ مـا في هـذا الـكلام مـن الضعـف؛ فإنَّـه إن كان المـراد مـن

هـذا مـا كنـت حرّرتـه في هـذه المسـألة في التاريـخ المذكـور، ولكـن بعـد مـدّة مـن الزمـن دخلنـا في هـذه المسـألة في أوائـل مبحـث القطـع[٣] وكنـت غافـلًا عمّـا حرّرتـه هنـا، فحـرّرت المسـألة جديـدًا في ذلـك البحـث، وفيهـا بعـض المخالفـة لمـا حرّرتـه هنـا، فراجـع.

---

(١) أرّخ المقرّر قدس سره هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢١ جمادىٰ الثانية، ١٣٤٨هـ).

(٢) يُنظر: كتاب الطهارة: ٣٣٤، النظر السادس.

(٣) يُنظر: ٥/ ٢٥٦ من هذا الكتاب.

كشف الشارع هو أنَّ جعل الطهارة أو النجاسة في مواردهما كاشف عن تحقّق نظافة أو قذارة معنويّة في تلك الموارد، وأنَّ تلك النظافة والقذارة المعنويّة أوجب جعل الحكم الشرعيّ المذكور -أعني الحكم بالطهارة والنجاسة- فهذا أمر مشترك في جميع الأحكام التكليفيّة والوضعيّة، فإنَّها كاشفة عن عللها وملاكاتها كشفًا إنيًّا، حيث إنَّ كلّ حكم لا بُدَّ له من ملاك يكون هو العلّة في جعله، ويكون ذلك الحكم كاشفًا عنه كشفًا إنيًّا، ولا خصوصيّة في ذلك للطهارة والنجاسة.

وإن كان المراد هو أنَّ الشارع ليس له تصرّف أصلًا في باب الطهارة والنجاسة، وإنَّما تكون أحكامه في ذلك الباب نظير الإخبار عن أمر واقعيّ، فهذا أوضح فسادًا من سابقه؛ لوضوح أنَّ 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: إنَّ الطهارة والنجاسة من الأمور الاعتباريّة التي لها في نظر العقلاء نحو وجود اعتباريّ، فيكون حالها حال الملكيّة في كونها أمرًا اعتباريًا عقلائيًّا، ويكون معنىٰ 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 موردًا للمعذوريّة والتنجّز، باعتبار ما يستتبعه من تلك الأحكام التكليفيّة،

ففي مقام الشكّ فيهما يمكن للشارع أن يجعل في هذه المرتبة ما يكون واقعًا في طريق تنجّز الواقع، وهو مقتضىٰ أصالة النجاسة في بعض الموارد، كما أنَّه يمكن أن يجعل في تلك المرتبة ما يكون واقعًا في طريق المعذوريّة عن الواقع، وهو مقتضىٰ 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 واقعًا 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 واقعًا في طريق تنجّز النجاسة الواقعيّة، أو في طريق المعذوريّة منها بالنظر إلىٰ ما تستتبعه من الآثار، فليس لما تقدّم[1] من الأحكام التكليفيّة خصوصيّة توجب انحصار ما قدّمناه من الجواب بها، بل إنَّ ذلك الجواب بعينه كما يتأتّىٰ في الأحكام التكليفيّة يتأتّىٰ في الأحكام الوضعيّة حرفًا بحرف، فلاحظ وتأمّل*.

---

* **قلتُ**: وبهذا البيان يتّضح لك الجواب عمّا رُبّما يتوجّه علىٰ أصالة الطهارة من أنَّ مفادها بعد أن كان عبارة عن جعل الطهارة في مورد الشكّ

---

(١) يُنظر: صفحة (١٩٥، و ٢٠٥) من هذا الجزء.

ولم يكن مفادها إحراز الطهارة الواقعيّة، أنَّ دليل شرطيّة الطهارة إن كان مختصًّا بالطهارة الثابتة للأشياء بعناوينها الأوّليّة لم يجز الإقدام علىٰ ذلك المشروط بمجرّد قاعدة الطهارة، وإن كان المشروط هو الأعمّ من الطهارة الثابتة للأشياء بعناوينها الأوّليّة أو بعناوينها الثانويّة كان مقتضىٰ ذلك عدم الاعادة في مثل ما لو توضأ بماء مشكوك الطهارة اعتمادًا علىٰ قاعدة الطهارة، وبعد الفراغ تبيّن نجاسة الماء المذكور لكونه حينئذٍ كان واجدًا للشرط حقيقة، فإنَّ هذا الإشكال قد اتّضح الجواب عنه ممّا أفاده دام ظلّه[1] من أنَّ مفاد قاعدة الطهارة ليس هو جعل الطهارة لمشكوكها بل ليس مفادها إلّا الحكم عليه بأنَّه طاهر ومعاملته معاملة الطهارة، وأنَّها من الأحكام الظاهريّة الواقعيّة[2] في طريق المعذوريّة عن الواقع، فلا يكون لازمها الإجزاء، وما ذكر من الترديد في دليل الشرطية ليس في محلّه، بل المتعيّن هو أنَّ الطهارة حيث تكون شرطًا فهي الطهارة الواقعيّة، بل ليس لنا إلّا هذه الطهارة، وما ذكر من الطهارة للأشياء بعناوينها الثانويّة مجرّد فرض لا واقعيّة له، والمجوّز للإقدام علىٰ ما يشترط فيه الطهارة هو قاعدة الطهارة؛ لما عرفت من كونها تتضمّن المعذوريّة وجواز الإقدام يلزمها.

(١) يُنظر: صفحة (٢٠٧) من هذا الجزء.

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

العقاب على ترك الاحتياط أو وجوب الفحص

بقي[1] **الكلام** في أمر لا بأس بالتنبيه عليه في هذا المقام، وإن كان محلّه في تنبيهات البراءة، وهو أنَّ 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 علىٰ مخالفة الواقع، أو علىٰ مخالفة الأمر المذكور؟

الإشكال في أنّ العقاب يكون على مخالفة الواقع

قد يُقال: إنَّ العقاب يكون علىٰ مخالفة الواقع؛ إذ ليس الأمر المذكور إلّا طريقيًّا محرزًا للواقع، فلا يترتّب العقاب علىٰ مخالفته، وإنَّما يكون العقاب علىٰ مخالفة الواقع الذي أحرز به.

الجواب عن الإشكال

ولا يخفىٰ ما فيه، فإنَّ العقل حاكم بقبح العقاب علىٰ مخالفة أيّ تكليف لم يكن واصلًا إلىٰ المكلّف؛ إذ لا يعقل أن يكون ذلك التكليف الواقعيّ غير الواصل إلىٰ المكلّف محرّكًا وباعثًا له علىٰ الإتيان بمتعلّقه، وليس الأمر الاحتياطيّ وما هو من سنخه من الأوامر موجبًا لوصول التكليف الواقعيّ إلىٰ المكلّف وإحرازه؛ إذ ليس هو من قبيل الأمارات والأصول الإحرازيّة في كونه محرزًا للواقع. نعم العمل علىٰ طبقه يكون محرزًا للواقع.

والحاصل: إنَّ الأمر الطريقيّ في باب الأمارات والأصول الإحرازيّة يكون بنفسه محرزًا للواقع، وإن لم يتحقّق امتثاله، بخلاف

---

(١) أرّخ المقرّر تحت هذا المقطع من البحث بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم، تعطّل الدرس هذه المدّة من جهة الزيارة، وكان الشروع ليلة الأحد: (٢٠ رجب، ١٣٤٨هـ)».

الأمر بالاحتياط، وما هو من سنخه؛ فإنَّه بنفسه لا يكون محرزًا للواقع. نعم إنَّ الغرض منه هو إحراز الواقع.

وبالجملة: إنَّ إحراز الواقع يكون في النحو الأوّل من الأوامر بنفس الأمر وفي النحو الثاني يكون في ناحية الغرض، بمعنىٰ أنَّ الغرض من هذا السنخ من الأوامر هو إحراز الواقع، وذلك -أعني إحراز الواقع- إنَّما يكون في هذا السنخ من الأوامر بواسطة امتثالها، وأين هذا من كون الأمر المذكور بنفسه محرزًا للواقع كما في النحو الأوّل؛ كي يكون مصحّحًا للعقاب علىٰ نفس الواقع، وحينئذٍ فالمتعيّن هو كون العقاب علىٰ مخالفة ذلك الأمر الاحتياطيّ وما هو من سنخه لا علىٰ الواقع، كما هو ظاهر **«هلّا تعلّمت»**[1].

في إشكال الجمع بين الأمر في الأمارات والأصول الإحرازية وبين الأمر الواقعي

ومن ذلك يتوجّه الإشكال علىٰ الجمع حينئذٍ بين هذا الأمر وبين الأمر الواقعيّ؛ فإنَّه بناءً عليه يكون الأمر المذكور أمرًا حقيقيًّا مستتبعًا للعقاب علىٰ مخالفته، فكيف أمكن اجتماعه مع الحكم الواقعيّ الذي رُبّما كان مضادًّا أو مناقضًا له.

الجواب عن الإشكال

والجواب عن ذلك هو أن يُقال: إنَّ الغرض الباعث علىٰ الأمر تارةً يكون أخصّ منه، وأخرىٰ يكون أعمّ، وما كان أخصّ تارةً يكون من قبيل الملاكات، مثل اختلاط المياه بالنسبة إلىٰ العِدَد، وهذا يكون الحكم فيه متحقّقًا حقيقة حتّىٰ في مورد عدم تحقّق ذلك الغرض، -وأخرىٰ يكون الغرض من الأمر هو حفظ أمر آخر بتتميم جهة

---

(١) يُنظر: أمالي الطوسيّ: ٩، مجلس١، ح١٠.

تنجّزه ولزوم الجري علىٰ وفقه، وذلك مثل الأوامر التي نحن فيها، فإنَّ الغرض منها- كما عرفت - هو حفظ الأوامر الواقعيّة في موردها، وهذا النحو من الأوامر إنَّما يكون أمرًا حقيقيًّا 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 حافظًا له.

في وجه الاحتياج إلى متمّم الجعل

وتوضيح[1] **الفرق** بين ما لو كان الغرض ملاكًا واقعيًّا من قبيل علّة التشريع، كما في اختلاط المياه بالنسبة إلىٰ العِدَد، وبين ما لو كان الغرض هو انحفاظ الأمر الواقعيّ، أنَّ الغرض الأوّل يكون علّة لتشريع الحكم، فيكون ذلك الحكم الناشئ عن ذلك الغرض حكمًا واقعيًّا حقيقيًّا فيترتّب عليه أثره، بخلاف الغرض الثاني؛ فإنَّه ليس إلّا عبارة عن انحفاظ الأمر الواقعيّ، فلا يكون داعيًا إلّا لجعل ما يكون موجبًا لانحفاظ ذلك الأمر الواقعيّ.

وبيان ذلك: إنَّ الغرض من جعل الأمر الواقعيّ هو كونه داعيًا إلىٰ متعلّقه وحافظًا لوجوده، فلو كان ملاك ذلك الحكم الواقعيّ موجبًا لانحفاظ متعلّقه حتّىٰ في مورد الجهل به لم يكن ذلك الأمر الواقعيّ بنفسه وافيًا بذلك الملاك؛ لعدم معقوليّة كونه محرّكًا للمكلّف علىٰ الإتيان بمتعلّقه، لعدم تحقّق وجوده العلميّ، وحينئذٍ فلا بُدَّ من جعل آخر يكون بمنزلة الطريق إلىٰ ذلك الحكم الواقعيّ، ويكون متمّمًا لذلك الحكم الواقعيّ، وذلك المجعول الآخر هو إيجاب الاحتياط،

---

(١) أرّخ المقرّر تلك هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢١ رجب، ١٣٤٨هـ).

أو ما يحذوّ حذوه من أصالة الحرمة، أو وجوب التعلّم، أو وجوب الفحص عن القدرة، فإن أصاب الواقع اتّحد معه، ولم يكن في البين إلّا ذلك الحكم الواقعيّ المتمّم بجعل ما هو بمنزلة الطريق إليه، ولا يكون العقاب علىٰ مخالفة نفس ذلك التكليف الواقعيّ المفروض كونه مجهولًا؛ لعدم صحّة العقاب علىٰ مخالفته لفرض كونه مجهولًا، ولكونه غير واصل إلىٰ المكلّف وعدم تحقّق وجوده العلميّ الموجب لعدم معقوليّة كونه محرّكًا بنفسه للمكلّف علىٰ الإتيان بمتعلّقه، وإنّما يكون العقاب علىٰ 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 متمّمًا له وطريقًا إليه.

وهاتان الجهتان -أعني كون المجعول الثانويّ بمنزلة الطريق إلىٰ المجعول الأوّليّ، وكونه متمّمًا لجعله- هما الفارقتان بين ما نحن فيه، وبين ما لو كان الغرض من قبيل الملاكات كاختلاط المياه بالنسبة إلىٰ العدّة، وبهما يرتفع التنافي بين الحكم الواقعيّ، وبين هذا الأمر الثانويّ الذي هو بمنزلة الطريق إليه المتمّم لجعله في كونه موجبًا 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، فإنَّ الغرض منها هو

المحافظة علىٰ 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 حاكمًا بالمعذوريّة عن مخالفة ذلك التكليف الواقعيّ؛ لكونه مجهولًا غير واصل إلىٰ 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 مقتضىٰ الأصل هو الحجّيّة أو عدمها؟ ولا ريب في أنَّ مقتضىٰ الأصل هو البناء علىٰ عدم الحجّيّة، فإنَّك قد عرفت فيما تقدّم[2] 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 علىٰ مخالفتها يكون تابعًا للعلم بها، فكذلك الحجّيّة لها واقع محفوظ في حالي العلم والشكّ.

غاية الأمر أنَّ ترتّب الأثر عليها - أعني الوسطيّة في الإثبات وصحّة الاستناد يكون تابعًا لوجودها العلميّ، وحينئذٍ فمع الشكّ في ثبوت الحجّيّة يكون مقتضىٰ الأصل البناء علىٰ عدمها.

لا يُقال: لا معنىٰ لهذا الأصل، لكونه لغوًا صرفًا؛ إذ لا يترتّب عليه أثر؛ لأنَّ الوسطيّة وصحّة الاستناد تابعة للعلم بالحجّيّة، فما لم تكن معلومة لا يمكن وقوع ذلك المشكوك حجّيّته وسطًا ولا يصحّ الاستناد إليه.

---

(١) أرّخ المقرّر تلقّيَ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٢ رجب، ١٣٤٨هـ).

(٢) يُنظر: ٥/ ٣٠٩ من هذا الكتاب.

لأنّا نقول: إنَّ 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 أنَّه من قبيل إحراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبّد، بل المراد به هو البناء علىٰ عدم الحجّيّة، فيكون من قبيل القاعدة، والدليل علىٰ هذا الأصل هو ما يدلّ علىٰ 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 يخفىٰ أنَّ العمل بالظنّ في الأمور العاديّة غير الراجعة إلىٰ ما يتعلّق بالشريعة، ممّا يُوجب الإسناد إليه تعالىٰ خارج عمّا نحن فيه، كما أنَّ مجرّد العمل علىٰ طبق الظنّ من دون استناد إليه ومن دون جعله وسطًا في الإثبات -أيضًا- خارج عمّا نحن فيه، كما في العمل بالظنّ عند الانسداد بناءً علىٰ الحكومة، وحينئذٍ فينحصر ما هو محلّ الكلام بالعمل بالظنّ علىٰ جهة الاستناد، وجعله وسطًا في إثبات متعلّقه علىٰ وجه يكون موجبًا لانتسابه إليه تعالىٰ.

---

(١) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٣ رجب، ١٣٤٨هـ).

(٢) مرّ المقام الأوّل في صفحة (١٢٩) من هذا الجزء.

في الأصل عند الشكّ في الحجّيّة

وينبغي أن يعلم أنَّ المراد بالأصل في هذا المقام مطلق ما يكون مرجعًا عند الشكّ في حجّيّة ظنّ بالخصوص، سواء كان ذلك هو العموم أو الاستصحاب أو غيره من الأصول، وحينئذٍ فيكون الدليل الخاصّ الدالّ علىٰ عدم حجّيّة ظنّ خاصّ كـ«القياس» خارجًا عمّا نحن فيه من تقرير الأصل.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

قد يُقال: إنَّ 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: إنَّ خروج ما ثبت اعتباره بالخصوص لم يكن بالتخصيص، بل كان بالتخصّص، حيث إنَّ دليل الحجّيّة لمّا كان متكفّلًا لإلغاء احتمال الخلاف لم يكن الأخذ به والاستناد إليه استنادًا إلىٰ الظنّ، بل كان استنادًا إلىٰ العلم بذلك الدليل الدالّ علىٰ إلغاء احتمال الخلاف.

وبالجملة: إنَّ مفاد العمومات الدالّة علىٰ عدم جواز الأخذ بالظنّ بما أنَّه ظن مجرّد، وهو خصوص ما لم يكن الشارع قد ألغىٰ احتمال الخلاف فيه، فلو كان الشارع قد ألغىٰ احتمال الخلاف فيه كان ذلك خارجًا عن كون الأخذ به أخذًا بالظنّ بما أنَّه ظنّ مجرّد، وكان أخذًا بالعلم بإلغاء الشارع احتمال الخلاف فيه، فإذا شككنا في حجّيّة ظنّ بالخصوص كان ذلك عبارة أخرىٰ عن الشكّ في إلغاء

---

(١) يُنظر: رسالة في حجّيّة الظنّ: ١٢٤.

احتمال الخلاف فيه، فيكون التمسّك بذلك العموم في مقام الشكّ المذكور من قبيل التمسّك بالعموم في مورد الشكّ في انطباق عنوان العامّ عليه، وهو ممّا لا إشكال في عدم جوازه[١]*.

وقد يُقال: إنَّ المرجع في مورد الشكّ في حجّيّة ظنٍّ بالخصوص هو استصحاب عدم الحجّيّة[٢].

المرجع عند الشكّ في الحجّيّة هو العمومات الناهية عن العمل بالظنّ

بتقريب: إنَّ الحجّيّة بنفسها لمّا كانت من الأحكام الشرعيّة كان المرجع في مقام الشكّ فيها إلىٰ استصحاب عدم الحجّيّة، وهو حاكم علىٰ ما يقتضيه الشكّ في الحجّيّة من عدم جواز الاستناد إلىٰ الظنّ مع الشكّ في حجّيّته، وقد تخيّل أنَّ تقريب الحكومة بهذا التقريب دافع لما ذكره الشيخ قدس سره[٣] من عدم جواز الرجوع إلىٰ الاستصحاب المذكور، مع فرض كون حكم الشكّ بنفسه هو عدم جواز الاستناد إلىٰ الظنّ المشكوك الحجّيّة، وعدم جواز نسبة مؤدّاه إلىٰ الشارع متخيّلًا أنَّ منشأ الإشكال هو لغويّة الاستصحاب، فلأجل ذلك دفع الإشكال المذكور

---

* **قلتُ:** يمكن التأمّل في ذلك، فإنَّ الشكّ في الحجّيّة وإن أوجب في المرتبة الأولىٰ الشكّ في دخوله تحت عمومات النهي عن العمل بغير العلم، إلّا أنّه في الرتبة الثانية -أعني رتبة عدم العلم بالحجّيّة- يكون مشمولًا لأدلّة المنع من الأخذ بغير العلم، لأنَّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدّمات، فتأمّل.

---

(١) يمكن أيضًا مراجعة ما ذكر في أجود التقريرات: ٣/ ١٤٨.

(٢) يُنظر: درر الفوائد في الحاشيّة علىٰ الفرائد: ٨٠.

(٣) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ١٣١.

بما عرفت من كون الاستصحاب مزيلًا للشكّ، الذي هو موضوع حرمة الاستناد ونسبة المؤدّىٰ إليه تعالىٰ، ولا يخفىٰ ما فيه.

في أنّ استصحاب عدم الحجّيّة المشكوكة يجري في خصوص الحجّيّة المشكوكة

أمّا أوّلًا: فلأنَّ استصحاب عدم الحجّيّة إنَّما يجري في خصوص ما تكون حجّيّته المشكوكة تأسيسيّة دون الإمضائيّة؛ لما عرفت في محلّه[1] من أنَّه يكفي للإمضاء عدم الردع، ومن الواضح أنَّه لا يكون مجرىٰ لاستصحاب عدم الحجّيّة، بل يكون مجرىٰ لاستصحاب عدم الردع.

في مرجع الإشكال إلى محاليّة الرجوع إلى الاستصحاب لا إلى لغويّته

وأمّا ثانيًا: فلأنَّ الإشكال المذكور ليس بمبني علىٰ ما تخيّله من اللغويّة، بل إنَّ مبناه شيء آخر، ومرجعه إلىٰ محاليّة الرجوع إلىٰ الاستصحاب المذكور.

وتوضيح ذلك يتوقّف علىٰ بيان محصّل الاستصحاب، وذلك هو البناء العمليّ علىٰ بقاء المتيقّن السابق، بحيث إنَّه لو لم يكن للمتيقّن السابق أثر عمليّ للحكم ببقائه لم يعقل جريان الاستصحاب فيه، ولو كان المتيقّن السابق بنفسه مجعولًا شرعيًّا، ولأجل ذلك سمّيت الأصول أصولًا عمليّة، أعني أنّه لا بُدَّ في صحّة جريان الاستصحاب من ترتّب أثر عمليّ؛ ليكون مفاد الأخذ بدليل الاستصحاب هو الحكم التعبّديّ بالبناء العمليّ علىٰ بقاء المتيقّن السابق.

وحينئذٍ نقول: إنَّ الحجّيّة بنفسها وإن كانت من المجعولات الشرعيّة، إلّا أنَّه لا بُدَّ في جريان الاستصحاب فيها وجودًا أو عدمًا من

---

(١) يُنظر: صفحة (١٧١) من هذا الجزء.

ترتّب أثر عمليّ علىٰ الحكم ببقائها أو ببقاء عدمها، ليكون مرجع الحكم ببقاء المتيقّن السابق إلىٰ الحكم ببقاء أثره العمليّ ولزوم الجري علىٰ طبقه، فلو شكّ في حجّيّة مثل الشهرة فالأثر العمليّ للحكم ببقاء عدمها كما هو مقتضىٰ استصحاب عدم حجّيّتها هو عدم الاستناد إليها، فإنَّ الأثر العمليّ المترتّب علىٰ حجّيّتها لمّا كان هو صحّة الاستناد إليها كان الأثر العمليّ المترتّب علىٰ عدم حجّيّتها هو عدم صحّة الاستناد إليها.

ومن الواضح أنَّ ما يشكّ في حجّيّته يكون عدم صحّة الاستناد إليه وجدانيًّا، ومع كون هذا الأثر العمليّ متحقّقًا بالوجدان لا يُعقل أن يكون موردًا للحكم التعبّديّ؛ لأنَّه من قبيل إحراز الأمر الوجدانيّ بالتعبّد، هذا لو كان الأثر العمليّ التعبّديّ المصحّح لجريان استصحاب عدم الحجّيّة هو عدم صحّة الاستناد إلىٰ ما شكّ في حجّيّته.

ولو كان الأثر العمليّ المصحّح لذلك، هو المنع عن نسبة مؤدّىٰ ذلك المشكوك الحجّيّة إليه تعالىٰ، ليكون الحاصل أنّا نستصحب عدم الحجّيّة فيما شكّ في حجّيّته، ليترتّب عليه حرمة نسبة مؤدّاه إليه تعالىٰ، 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 أنَّه لا ريب في كون حرمة التشريع من الأحكام العقليّة، وقد عرفت منّا مرارًا أنَّ الأحكام العقليّة علىٰ نحوين:

في الأحكام العقليّة ذات الحكم الواحد

الأوّل: ما نعبّر عنه بذي الحكم الواحد، وذلك مثل «حكم العقل بقبح الكذب»، فإنَّ الكذب وإن كان عبارة عن خصوص ما

كان غير مطابق للواقع، إلّا أنَّ ما يحكم العقل بقبحه هو أعمّ منه من وجه، فإنَّ مورده هو ما لم يعلم بمطابقته للواقع، سواء كان في حدّ نفسه مطابقًا للواقع أو لم يكن مطابقًا له، كما أنَّ ما لم يكن مطابقًا للواقع أعمّ من أن يكون عدم مطابقته له معلومة للمخبر أو لم تكن.

وبالجملة: إنَّ 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.

في الأحكام العقليّة ذات الحكمين

النحو الثاني: ما نعبّر عنه بذي الحكمين، كما قيل بذلك في الظلم والغصب[1]، بدعوىٰ أنَّ العقل، كما يحكم حكمًا واقعًا[2] بقبح ما يكون في الواقع غصبًا وتعدّيًا علىٰ الغير وظلمًا له، فكذلك يحكم العقل حكمًا طريقيًّا بقبح ما يشكّ في كونه غصبًا وظلمًا احترازًا عن الوقوع فيما هو الغصب والظلم الواقعيّ، فيكون للعقل فيه حكمان:

أحدهما واقعيّ، وهو قبح ما يكون ظلمًا واقعيًّا، **والآخر**: طريقيّ، وهو قبح ما يشكّ في كونه ظلمًا.

في حكم العقل بقبح التشريع من قبيل ذي الحكم الواحد

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنَّ حكم العقل بقبح التشريع من قبيل الأوّل -أعني ذا الحكم الواحد - الناشئ عن ملاك واحد متحقّق في صورة العلم وفي صورة الشكّ، وذلك فإنَّ قبح التشريع عبارة عن قبح نسبة شيء إليه تعالىٰ مع عدم إحراز انتسابه إليه، سواء كان

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٤١.

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

عدم انتسابه إليه معلومًا أو كان مشكوكًا، لحكم العقل بقبح كلّ منهما بملاك واحد، وهو نسبة ما لم يحرز انتسابه إليه، فيكون حاله حال قبح الكذب، بل هو هو، فإنَّ الكذب الذي هو مورد حكم العقل بالقبح وإن كان عبارة عن الإخبار بما لم يعلم مطابقته للواقع، إلّا أنَّ قبحه لا يكون مختصًّا بالإخبار، بل هو متحقّق في الإنشاء أيضًا -أعني جعل الشيء من الدين مع عدم إحراز كونه منه- وإذ قد ظهر لك أنَّ قبح التشريع لا يختصّ بما قد أحرز أنَّه ليس من الدين، بل هو وارد على كلّ ما لم يحرز أنَّه من الدين بجامع واحد، وهو عدم إحراز كونه من الدين، وأنَّ مورد حكم العقل بالقبح المذكور هو مجرّد عدم إحراز كونه من الدين، يظهر لك أنَّه أثر لكونه في الواقع ليس من الدين كي يستصحب عدم حجّة[1] ما شكّ في حجّيّته، ليترتّب على ثبوت عدم الحجّيّة واقعًا حرمة نسبة مؤدّاه إليه تعالىٰ، وتكون هذه الحرمة مصحّحة للاستصحاب المذكور.

ثم أنَّه لو أغضي النظر عن ذلك وسلّم كون التشريع من النحو الثاني من الأحكام -أعني ذات الحكمين- بأن يدّعىٰ أنَّ العقل كما يحكم بقبح نسبة ما ليس من الدين واقعًا إليه تعالىٰ، يحكم أيضًا بقبح نسبة ما شكّ في كونه من الدين إليه تعالىٰ، لم يكن جريان الاستصحاب المذكور ممكنًا أيضًا، حيث إنَّ القبح المذكور يكون له موضعان:

أحدهما ما ليس واقعًا من الدين، **والآخر** ما شكّ في كونه من

---

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

الدين، ومع الشكّ في الحجّيّة يكون الموضوع الثاني متحقّقًا وجدانًا فيكون القبح المذكور متحقّقًا بالوجدان، فلا يعقل جريان استصحاب عدم الحجّيّة ليترتّب عليه الحكم التعبّديّ بالقبح المذكور*.

وقد[1] يُورد بالنقض علىٰ ما قدّمناه[2] من عدم إمكان جريان استصحاب عدم الحجّيّة بإمكان قيام الأمارة علىٰ ذلك، وليس مفاد دليل حجّيّة الأمارة القائمة علىٰ عدم حجّيّة ظنّ خاصّ إلّا التعبّد بعدم الحجّيّة، وحينئذٍ فيتوجّه عليه ما تقدّم[3] من أنّه يكون من قبيل الإحراز التعبّديّ لما هو محرز وجدانًا.

ولكنَّ اندفاع هذا النقض واضح لا يخفىٰ؛ 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

---

* **قلتُ**: لا يخفىٰ أنَّ قبح الشكّ طريقيّ، بخلاف القبح الأوّل فإنّه واقعيّ، وحينئذٍ فيمكن أن يُقال: إنَّ الاستصحاب يحقّق القبح الواقعيّ، وبه يرتفع القبح الطريقيّ، فتأمّل.

---

(١) أرّخ المقرّر قدّس سرّه 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».

(٢) يُنظر: صفحة (٢٢١) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: صفحة (٢٢٠) من هذا الجزء.

الجري العمليّ علىٰ طبق المتيقّن السابق، وكلّ واحد من هذين الوجهين من الفرق موجب لإمكان قيام الأمارة علىٰ 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 علىٰ الشكّ في الحجّيّة الموجب لتحقّق عدم إمكان الاستناد إلىٰ ما شكّ في حجّيّته تحقّقًا وجدانيًّا، فيكون قيامها موجبًا لزوال الشكّ الذي هو محقّق لعدم إمكان الاستناد وجدانًا، بخلاف استصحاب عدم الحجّيّة، فإنَّ موضوعه لمّا كان هو الشكّ كان واقعًا في رتبة تحقّق عدم إمكان الاستناد وجدانًا.

وأمّا الثاني فلأنَّ مفاد دليل حجّيّة الأمارة القائمة علىٰ عدم حجّيّة ظنّ خاصّ لما لم يكن هو الجري العمليّ علىٰ عدم الحجّيّة، بل كان مفاده هو إحراز الواقع لم يكن الأخذ بها من قبيل الإحراز التعبّديّ لمّا هو محرز بالوجدان، بخلاف استصحاب عدم الحجّيّة؛ فإنَّه لمّا كان مفاده هو الجري العملي علىٰ طبق عدم الحجّيّة، ولم يكن الجري العلميّ علىٰ طبق ذلك إلّا عبارة عن عدم الاستناد الحاصل وجدانًا بمجرّد الشكّ، كان الأخذ به من قبيل الإحراز التعبّديّ لما هو محرز بالوجدان*.

---

* **قلتُ**[1]: إنَّ ما أفاده قدس سره من الفرق من الجهة الأولىٰ بين استصحاب

---

(١) أرّخ المقرّر قدس سره هذا المقطع من قوله: «قلتُ» إلىٰ قوله: «تقليد الميّت» ملحقًا بمباحث القطع الثلاثاء: (١٠ ربيع الثاني، ١٣٥٨هـ).

عدم الحجّيّة والأمارة القائمة علىٰ عدم الحجّيّة يمكن التأمّل فيه، فإنَّ الأمارة وإن لم يكن موضوعها الشكّ، إلّا أنَّ موردها لمّا كان هو عدم العلم، وكان هذا -أعني عدم العلم- موجبًا للقطع بعدم صحّة الاستناد إلىٰ الأمارة المشكوكة كان حال الأمارة القائمة علىٰ عدم حجّيّتها حال استصحاب عدم حجّيّتها في كون كلّ منهما متكفّلًا لإحراز ما هو محرز بالقطع، ومجرّد أنَّ الأمارة القائمة علىٰ عدم الحجّيّة مقدّمة رتبة علىٰ الشكّ الذي هو موضوع استصحاب عدم الحجّيّة لا ينفع في دفع الإشكال المزبور عن الأمارة المذكورة.

نعم، إنَّ أساس الفرق هو ما أفاده تدثّل من الفرق في الجهة الثانية، لكن لا لمجرّد أنَّ الأمارة القائمة علىٰ عدم الحجّيّة يكون مفادها هو إحراز الواقع كما يتراءىٰ من ظاهر ما حرّرناه عنه، بل إنَّ هناك مطلبًا آخر هو أساس الفرق بين الأمارة القائمة علىٰ عدم الحجّيّة، وذلك الفرق يتّضح بالمثال، فنقول: لو قامت الشهرة -مثلًا- علىٰ وجوب صلاة الجمعة، وقام خبر الواحد علىٰ 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 أنَّ الأثر العمليّ الذي يكون لاحقًا لعدم حجّيّة الأمارة بلا واسطة منحصر بعدم جواز الاستناد، وهو غير قابل للتعبّد؛ لكونه محرزًا وجدانًا بواسطة مجرّد الشكّ وعدم العلم بالحجّيّة.

لكن لمّا كان ما تحرزه الشهرة -وهو وجوب صلاة الجمعة- له أثر عمليّ وهو الجري علىٰ طبق ذلك الوجوب كان ذلك الأثر العمليّ كافيًا

في جريان التعبّد في دليل حجّيّة خبر الواحد؛ لأنَّ أثر الأثر أثر.

وبعبارة أخرىٰ: يكون عدم لزوم صلاة الجمعة أثرًا عمليًّا لحجّيّة خبر الواحد، لكنّه لا يترتّب علىٰ مؤدّىٰ خبر الواحد بلا واسطة، بل يكون ترتّبه عليه بواسطة أداء خبر الواحد إلىٰ عدم حجّيّة الشهرة، وأثر عدم حجّيّة الشهرة هو عدم لزوم صلاة الجمعة، فكان التعبّد بمؤدّىٰ خبر الواحد منتهيًا إلىٰ الأثر العمليّ بواسطة عدم حجّيّة الشهرة، وقد حقّق في محلّه[1] أنَّه يكفي الأثر العمليّ المترتّب علىٰ حجّيّة الأمارة أن يكون مترتّبًا علىٰ مؤدّاها وإن كان بألف واسطة.

وهذا بخلاف الاستصحاب القائم علىٰ عدم حجّيّة الشهرة، فإنَّ مفاد حجّيّة الاستصحاب المذكور لمّا كان هو التعبّد بحجّيّته من حيث الجري العمليّ علىٰ طبق المتيقّن السابق، فلا بُدَّ في الأثر العلميّ المصحّح لجريانه من كونه مترتّبًا علىٰ نفس ذلك المتيقّن، ولا يكفي فيه الآثار العمليّة التي لا تترتّب عليه إلّا بالواسطة.

ومن الواضح أنَّ المتيقّن فيما نحن فيه ليس هو إلّا عدم حجّيّة الشهرة، وليس له أثر عملي إلّا عدم صحّة الاستناد إلىٰ الشهرة، والمفروض أنَّ هذا الأثر العمليّ الذي هو عدم صحّة الاستناد إلىٰ الشهرة وكون نسبة مؤدّاها إلىٰ الشارع تشريعًا محرّمًا لا يترتّب علىٰ عدم حجّيّتها، بل إنَّما يترتّب علىٰ عدم العلم بحجّيّتها، فيكون التعبّد بعدم

(١) يُنظر: صفحة (٢٥٢) من هذا الجزء، ١٠/ ١٣٩ من هذا الكتاب.

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 أخرى.

وبقي في المقام نقض آخر لم يتعرّض له قدس سره وهو النقض باستصحاب الحجّيّة، كما في مورد الشكّ في نسخها، وكما في مورد استصحاب حجّيّة فتوى 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 أنَّ الشكّ في الحجّيّة يكون موجبًا للقطع بعدم صحّة الاستناد إليها، فيكون استصحابها مفيدًا للتعبّد بصحّة الاستناد المفروض حصول القطع بعدمه فيكون راجعًا إلى التعبّد بما فرض حصول القطع بعدمه، وهو أقبح من صورة الإشكال في استصحاب عدم الحجّيّة.

والجواب عن هذا النقض هو أن يُقال: إنَّ استصحاب عدم الحجّيّة واستصحاب الحجّيّة وإن اشترك كلّ منهما في إزالة الشكّ في الحجّيّة،

---

(١) يُنظر: ١٠/ ٣٣٣ من هذا الكتاب.

(٢) لا يخفى أنّا في (١٧ شوّال، ١٣٧٠ هـ) قد وصلنا في البحث إلى هذا المقام، وعدلنا عن هذا التوجيه، وحرّرنا ذلك في تعليقاتنا على ما حرّره المرحوم الشيخ محمّد عليّ، أصول الفقه: ٦/ ٣٧٤، فراجعه. (منه قدس سره).

جعل الحجّيّة لا يتوقّف على العلم بها

فإن قلت: فعلىٰ ما ذكرتموه لا بُدَّ أن تكون الحجّيّة مختصّة بحال العلم بها، فإن كان ذلك علىٰ نحو نتيجة التقييد كان محتاجًا إلىٰ جعل ثانٍ يكون متمّمًا للجعل الأوّل، كما في باب الجهر

فكان الأوّل موجبًا لإحراز عدم الحجّيّة، وكان الثاني موجبًا لإحراز الحجّيّة، وكلّ منهما مزيل للشكّ في الحجّيّة، إلّا أنَّ إزالة الشكّ المذكور إن كان لأجل إحراز عدم الحجّيّة -كما في الأوّل- لم يترتّب عليه أثر عمليّ، وإن كان لأجل إحراز الحجّيّة -كما في الثاني- كان له أثر عمليّ مترتّب عليه، فيكون الحاصل هو أنَّ الأوّل وهو استصحاب عدم الحجّيّة لا يجري، لما عرفت من انحصار الأثر العمليّ فيما نحن فيه بعدم جواز الاستناد، وهذا الأثر العمليّ لم يترتّب علىٰ عدم الحجّيّة واقعًا، بل هو مترتّب علىٰ عدم العلم بالحجّيّة، ويكون الشكّ في الحجّيّة موجبًا لتحقّق القطع بعدم جواز الاستناد، فلا يكون إحراز عدم الحجّيّة بالاستصحاب إلّا إحرازًا تعبّديًّا لما هو محرز وجدانًا، وهذا بخلاف الثاني، وهو استصحاب الحجّيّة فإنَّ إحراز الحجّيّة يترتّب عليه أثر عمليّ وهو جواز الاستناد وتنجيز الواقع.

ومن الواضح أنَّ هذا الأثر -أعني جواز الاستناد وتنجيز الواقع- لم يكن حاصلًا 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 علىٰ تقليد الميّت[1].

---

(١) يُنظر: ١٠/ ٢٨٩ من هذا الكتاب، والاجتهاد والتقليد: ١٩٢، وما بعدها.

والإخفات، والقصر والإتمام، وهو متوقّف علىٰ ثبوت الدليل عليه، وإن لم يكن بنحو نتيجة التقييد، بل كان أصل جعل الحجّيّة مقيّدًا بحال العلم، كان مستلزمًا 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 مترتّبًا علىٰ نفس الجعل وعلىٰ العلم به، فالشارع يجعل نفس الحجّيّة الواقعيّة، وهي غير مقيّدة بالعلم، لكنَّ ترتّب الأثر المذكور يتوقّف علىٰ العلم بها، فيكون ذلك أشبه شيء بما قلناه في باب العقود من توقّف تماميّتها علىٰ 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 إلىٰ التنظير بمسألة الإيجاب والقبول، وذلك لأنَّ الحجّيّة بعد فرض كونها من الأحكام الشرعيّة الوضعيّة المجعولة للشارع فلا محيص من القول بأنَّ لها وجودًا واقعيًّا، بحيث لا يكون ثبوت الحجّيّة للأمارة -مثلًا- متوقّفًا علىٰ 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 علىٰ أنَّ المؤدّىٰ هو حكم الله تعالىٰ، وهذه الآثار العقليّة هي أحكام عقليّة علىٰ الحجّيّة، وهذه الأحكام العقليّة مقيّدة بالعلم بالحجّيّة.

وبالجملة: إنَّ حجّيّة الأمارة -مثلًا- من قبيل وجوب الصلاة، فكما

بقي الكلام في التشريع من جهات:

الجهة الأولى فيما يحكم العقل بقبحه

الأولىٰ: هل أنَّه قابل للحرمة الشرعيّة، أم لا يقبل إلّا حكم العقل بالقبح نظير المعصية؟ وقد يتخيّل[1] أنَّ الوجه هو الثاني؛ لكونه

أنَّ وجوب الصلاة حكم شرعيّ يتبعه أحكام عقليّة، وهي حسن الطاعة ولزومها لدىٰ العقل وقبح المعصية وحرمتها لدىٰ العقل، وهذه الأحكام العقليّة منوطة بالعلم بذلك الوجوب، فكذلك الحجّيّة بالنسبة إلىٰ ما يتبعها من الأحكام العقليّة حرفًا بحرف.

وبالجملة: إنَّ عدم العلم بأنَّ الشارع جعل الحجّيّة لخبر الواحد، أو عدم العلم بقيام خبر الواحد علىٰ حرمة شرب التتن -مثلًا- بعدم العلم بأنَّ خبر الواحد حجّة، لا يخرج الحجّة المزبورة عن كونها حجّة شرعيّة واقعًا، وإنَّما يخرجها عن مورد حكم العقل بالأحكام المزبورة، من دون فرق في ذلك بين كون الجهل المذكور متعلّقًا بأصل الحكم الذي هو الحجّيّة، أو أن يكون متعلّقًا بموضوعه الذي هو الخبر القائم علىٰ حرمة شرب التتن مثلًا.

نعم، يمكن أن يُقال بخروج النحو الثاني عن أصل الحجّيّة، بتقريب أنَّ الحجّيّة إنَّما جعلت علىٰ من قام عنده الخبر، فمن علم بحجّيّة الخبر شرعًا، لكن لم يقم عنده الخبر، لعدم اطّلاعه علىٰ 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 أنَّ حجّيّتها مشروطة بأداء الشهادة، فتأمّل.

---

(١) يُنظر: درر الفوائد في الحاشية علىٰ الفرائد: ٧٨.

من مقولة التمرّد علىٰ الشارع الذي يحكم العقل بقبحه علىٰ وجه لا يمكن أن يستكشف من ذلك الحكم العقليّ حكم شرعيّ، فيكون حاله حال العصيان.

وفيه ما لا يخفىٰ، فإنَّ ما يحكم العقل بقبحه علىٰ قسمين:

الأوّل: ما يكون واقعًا في سلسلة علل الأحكام الشرعيّة، كما هو الحال في موارد الحسن والقبح الذين يكونان عللًا في الأحكام الشرعيّة وموردًا لقاعدة الملازمة.

والثاني: ما يكون واقعًا في سلسلة معلولات الأحكام الشرعيّة، كما في حكم العقل بحسن الإطاعة وقبح المعصية، والذي لا يكون قابلًا لقاعدة الملازمة هو الثاني، وحكم العقل بقبح التشريع إنَّما هو من قبيل الأوّل[1]، ومجرّد كونه تمرّدًا علىٰ المولىٰ لا يُوجب كونه من قبيل الثاني[2]؛ فإنَّه من قبيل الكذب، بل هو هو بعينه، فيكون حاله حال شتم المولىٰ وسبّه في كونه تمرّدًا علىٰ المولىٰ، 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 أنَّ حكم العقل بقبحه هل هو من قبيل ذي الحكم الواحد، أو أنَّه من قبيل ذي الحكمين؟

والظاهر الأوّل، فإنَّ العقل وإن حكم بقبح نسبة ما شكّ في كونه من الدين إلىٰ الدين[3]، كما يحكم بقبح نسبة ما علم أنَّه ليس منه

---

(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.

إليه، إلّا أنَّ حكمه في كلا الموردين بالقبح كان بملاك واحد وهو عدم الإحراز، لا أنَّه في الأوّل بملاك عدم الإحراز، وفي الثاني بملاك إحراز العدم كي يكون الحكم الأوّل ظاهريًّا، والثاني واقعيًّا، ليكون من قبيل ذي الحكمين، بل إنَّ حكمه بالقبح المذكور من قبيل ذي الحكم الواحد؛ لما عرفت من أنَّه فيهما بملاك واحد.

وبالجملة: فمع تحقّق الجامع بين الموردين لا معنىٰ للقول بأنَّ في البين حكمين.

الجهة الثالثة هل قبح التشريع من قبيل الداعي أم يسري إلى الفعل؟

الجهة الثالثة: ممّا يتعلّق بالتشريع، هي أنَّه هل يكون حاله كحال التجرّي في عدم سراية قبحه إلىٰ الفعل، لكونه واقعًا في ناحية الإحراز، فلا يكون إلّا من قبيل الداعي في عدم انطباقه علىٰ الفعل، أو أنّه يكون منطبقًا علىٰ الفعل وموجبًا لحرمته؟

والحقّ هو الثاني، فإنَّ التشريع ما لم يبرز إلىٰ الخارج بالعمل علىٰ طبق ما شرّعه أو بالأمر بالعمل علىٰ طبق ما شرّعه، لم يكن هناك إلّا مجرّد الخطور والنيّة، وهي لا أثر لها أصلًا، وحينئذٍ فيكون التشريع موجبًا 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 موجبًا للبطلان دون الأوّل، فليس مبناه عدم انطباق التشريع علىٰ العمل، بل مبناه هو التفصيل بين كون التشريع في ترك شيء والتشريع في فعله، بدعوىٰ عدم سراية الترك إلىٰ العمل دون الفعل، فتأمّل.

---

(١) يُنظر: نجاة العباد: ١٤٩، ١٩١.

هذا[1] تمامُ 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 الظهور

الأوّل: الظهور، والكلام فيه تارةً في ثبوته، وأخرىٰ في حجّيّته بعد ثبوته، ولا يخفىٰ أنَّ الكلام في ثبوت الظهور ليس من وظيفة الأصوليّ؛ إذ ليس هو من قبيل الكبرىٰ الواقعة في طريق استنتاج المسألة الفرعيّة كي يكون بذلك مسألة أصوليّة، بل هو إمّا مبنيّ علىٰ دعوىٰ وضع اللفظ لما هو ظاهر فيه، أو علىٰ القرينة العامّة النوعيّة كوقوع الأمر عقيب الحظر، ولا ريب في أنَّ كلًّا من الأمرين ليس من قبيل الكبرىٰ الكلّيّة المستنتج منها الحكم الشرعيّ.

نعم، استنباط الحكم الشرعيّ يتوقّف علىٰ ثبوت ذلك الظهور، فيكون نسبته إلىٰ حجّيّة الظهور كنسبة الصغرىٰ إلىٰ الكبرىٰ، فيكون داخلًا في المبادئ.

حجّيّة الظهور

أمّا الكلام في حجّيّة الظهور، فهو كلام في مسألة أصوليّة؛ لأنّه بعد ثبوت السند الذي هو راجع إلىٰ البحث الآتي -أعني البحث عن حجّيّة الخبر- يكون حجّيّة الظهور من قبيل الكبرىٰ المستنبط منها الحكم الشرعيّ الفرعيّ.

ثمّ إنّك قد عرفت في مباحث العموم والخصوص انقسام الدلالة

---

(١) أرّخ المقرّر تدّثُ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٥ شعبان، ١٣٤٨هـ).

إلىٰ الدلالة التصوريّة، وإلىٰ الدلالة التصديقيّة، والأولىٰ عبارة عن خطور معنىٰ اللفظ في ذهن السامع بعد علمه بوضعه له، أو ما يقوم مقامه من القرينة النوعيّة أو الشخصيّة، والثانية عبارة عن الحكم بأنَّه مراد للمتكلّم، وهي المعبّر عنها بمرتبة الظهور، وبملاحظة حجّيّة ذلك الظهور يكون لنا مراتب ثلاث:

في ثبوت الظهور ليس وظيفة الأصوليّ بل هو من المبادئ

الأولىٰ: مرتبة خطور المعنىٰ بالبال.

الثانية: مرتبة نسبته إلىٰ المتكلّم بطريق القول، بأنَّ يصحّ أن يُقال: إنَّ المتكلّم قال ذلك المعنىٰ، وهذه المرتبة هي مركز النقل بالمعنىٰ بأنَّ ينقل ذلك المضمون عن المتكلّم، وهي المعبّر عنها بمرتبة الظهور.

المرتبة الثالثة: هي مرتبة الحكم علىٰ المتكلّم بأنَّه أراد ذلك المعنىٰ الذي قاله بواسطة تلفّظه باللفظ الذي يكون موجبًا لإحضار ذلك المعنىٰ في ذهن السامع، وهذه المرتبة الثالثة هي المعبّر عنها بمرتّبة حجّيّة الظهور.

في مراتب الظهور

والحاصل: أنَّ للظهور ثلاث مراتب:

الأولىٰ: مرتبة الدلالة التصوّريّة، وهي دلالة الألفاظ علىٰ معانيها الإفراديّة.

الثانية: الدلالة التصديقيّة، وهي دلالة الألفاظ علىٰ معانيها التركيبيّة التي مرجعها إلىٰ الحكم علىٰ المتكلّم، بأنَّه أراد هذا المعنىٰ التي يكون عليها المدار في نسبته إلىٰ 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 الأولىٰ.

أمّا المرتبة الثانية، -أعني مرتبة انعقاد الظهور- فلا ريب في مدخليّة عدم القرينة فيها، لكنَّ 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 سوىٰ أنَّ الأولىٰ موجبة لعدم انعقاد الظهور، والثانية موجبة لسقوطه عن الحجّيّة، وهذا المقدار ممّا لا إشكال[1]، وقد مرَّ[2] تحقيقه في باب العموم والخصوص، وعمدة الكلام في هذا المبحث إنَّما هو في مقامين:

الأوّل في حجّيّة ظواهر الكتاب الكريم

الأوّل: في حجّيّة ظواهر الكتاب الكريم في قبال دعوىٰ الأخباريّين عدم حجّيّة ظواهر[3] استنادًا في ذلك إلىٰ أخبار كثيرة، رُبّما تبلغ إلىٰ ما يزيد علىٰ المائتين[4].

والإنصاف: أنَّ جميع تلك الأخبار لا دلالة لها علىٰ عدم حجّيّة ظواهر، وإنَّما هي مسوقة في مقام المنع عن تفسير القرآن بالرأي، أو في

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (فيه).

(٢) يُنظر: ٥/ ٥٨، وما بعدها من هذا الكتاب.

(٣) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (الكتاب).

(٤) يُنظر: وسائل الشيعة: ٢٧/ ١٧٦، كتاب القضاء، ب١٣ من أبواب صفات القاضي، والفوائد الطوسيّة: ١٩١.

مقام الاستغناء عن الرجوع إلىٰ الأئمّة الطاهرين صلوات الله عليهم، وليس في تلك الأخبار ما يدلّ علىٰ المدّعىٰ من عدم حجّيّة ظواهر الكتاب، وقد وردت أخبار كثيرة يستفاد منها حجّيّة ظواهره، مثل «خبر الثقلين»[١] وغيره ممّا مفاده الإرجاع إلىٰ ظواهره، وهي كثيرة.

الثاني في تفصيل المحقّق القمّيّ قدس سره

الثاني: في حجّيّة الظواهر بالنسبة إلىٰ من قُصد إفهامه ومن لم يقصد[٢]، في قبال تفصيل المحقّق القمّيّ قدس سره[٣]، حيث جعل الحجّيّة مختصّة بالقسم[٤] -أعني خصوص من قُصد إفهامه- دون من لم يقصد، وهذا الاختصاص هو الذي اضطرّ صاحب القوانين قدس سره[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.

في عمدة دليل المحقّق القمّيّ على الاختصاص والإيراد عليه

وعمدة دليله علىٰ هذا الاختصاص هو أنَّ 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:

أوّلًا: أنَّ هذا إنَّما يتمّ في مثل «من يسترق السمع»، ونحو ذلك،

---

(١) يُنظر: وسائل الشيعة: ٢٧/ ٣٣، ب٥ من أبواب صفات القاضي، ح٩.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ١٦٧، وما بعدها.

(٣) يُنظر: القوانين المحكمة في الأصول: ٢/ ٤٤٤، و٤/ ٢٣٩.

(٤) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (الأوّل).

(٥) يُنظر: القوانين المحكمة في الأصول: ٢/ ٤٤١، وما بعدها.

كما لو وجدنا الكلام الصادر عن المتكلّم منقوشًا في محلٍّ خاصٍّ، ولم يكن المقصود منه إفهام كلّ من اطّلع عليه؛ فإنَّه في مثل هذه الأمثلة يكون هذا الاحتمال قويًّا دون ما نحن فيه من الروايات المنقولة لنا بتوسّط الرواة عنهم عليهم السلام، فإنَّ تلك الروايات علىٰ نحوين:

الروايات المنقولة على نحوين

الأوّل: أن يكون الناقل هو المخاطب، كما هو الغالب في الروايات المتضمّنة لمثل قول الراوي: وسألته عليه السلام 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 عليه السلام، أو قال له: كذا.

في نسبة القول للإمام عليه السلام في كلا النحوين يكشف عدم الاعتناء باحتمال وجود القرينة

أمّا النحو الأوّل، فلا يخفىٰ أنَّه لا يتأتّىٰ فيه ما ذكره[1] من قوّة احتمال وجود القرينة واختفائها علينا؛ لأنَّ الراوي لا ينسب إلىٰ الإمام ما يرويه عنه عليه السلام، إلّا إذا كان هذا الذي ينقله تمام ما صدر عنه عليه السلام بجميع ما اكتنفه من القرائن وإلّا كان نسبته القول إليه عليه السلام تدليسًا.

وإن شئت قلت: إنَّ الناقل عنه عليه السلام كان مقصودًا بالإفهام، وهو لا ينقل إلّا ما تلقّاه عنه عليه السلام بجميع ما اكتنف به الكلام من القرائن، وكلّ واحد من طبقات الرواة مشافه لمن بعده إلىٰ أن تنتهي النوبة إلىٰ 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؛ فإنَّه أيضًا

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ١٦٧، وما بعدها.

يتضمّن نسبة القول إليه عليه السلام، فيكون كاشفًا عن عدم الاعتناء باحتمال وجود القرينة، وأنَّ هذا الذي نقله كان هو تمام الصادر منه عليه السلام، وأنَّه لو كانت هناك قرينة أو كان احتمال وجودها ممّا يعتنىٰ به، لم يصحّ للناقل أن ينقل ذلك القول عنه عليه السلام، بحيث إنَّه ينسبه إليه عليه السلام.

ومع الغضّ عن ذلك كلّه نقول: إنَّ ما ذكره قدس سره[1] من قوّة احتمال وجود القرينة، وأنَّه مع هذا الاحتمال لا يمكن الركون إلىٰ أصالة عدم القرينة، ممنوع أشدّ المنع، فإنَّ ذلك إنَّما يتمّ لو لم يكن طبع المتكلّم مقتضيًا لإبرازه بكلامه كلّ ما يريد إفادته، أمّا بعد الفراغ عن أنَّ طبع المتكلّم يبعثه علىٰ أن يجعل كلامه هو المبرز لتمام مقصوده، فلا يكاد يتمّ ذلك حتّىٰ فيما يكون من قبيل استراق السمع، فإنَّ من راجع وجدانه وتتبّع الطريقة التي جرىٰ أهل كلّ لسان في محاوراتهم يجد أنَّ طبعهم يكون باعثًا لهم علىٰ تأدية مقاصدهم بالألفاظ الصادرة عنهم، وأنَّ التخلّف عن ذلك يكون علىٰ خلاف ما يقتضيه الطبع، وعلىٰ غير ما جرت به العادة البشريّة، وأنَّه لا يكون ذلك إلّا بقاسر يقسر الإنسان ويُوجب اعتماده في تأديته لتمام مقصده علىٰ القرينة الحاليّة أو علىٰ القرينة المنفصلة، فيكون الاعتماد علىٰ القرائن المنفصلة أمر غير عادي، فيكون احتماله ملغيًا في نظر العقلاء، وهذا هو محصّل ركونهم إلىٰ أصالة عدم القرينة المنفصلة.

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ١٦٧، وما بعدها.

وحاصل[١] ما أفاده المحقّق القمّيّ تدثّل[٢] في توجيه ما أفاده من التفصيل بين من قُصد إفهامه، ومن لم يقصد هو أنَّ أصالة الظهور ولزوم الأخذ بظواهر الألفاظ إنَّما هو من باب أصالة عدم غفلة المتكلّم عن نصب القرينة علىٰ مراده لو كان قد أراد خلاف الظاهر، وعدم غفلة السامع عن القرينة لو كانت موجودة.

ومن الواضح أنَّ هذا المعنىٰ إنَّما يتأتّىٰ في خصوص من كان مخاطبًا، لكونه هو المقصود بالإفهام دون غيره، إلّا أن يكون المقصود بالإفهام كلّ من سمع الكلام أو رآه مرسومًا كما في تصنيف المصنّفين، والكتاب العزيز وإن أمكن أن يكون من هذا القبيل، إلّا أنَّه لا ريب في أنَّ 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 علىٰ القرائن المنفصلة الموجب للوقفة[٣] في إلغاء ذلك الاحتمال، مضافًا إلىٰ العلم الإجماليّ بوجود المقيّدات والمخصّصات المنفصلة، هذا حاصل مرامه تدثّل.

---

(١) أرّخ المقرّر تدثّل هذا المقطع من البحث بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم الاثنين: ٩ شوّال، ١٣٤٨هـ».

(٢) يُنظر: القوانين المحكمة في الأصول: ١/ ٤٣٩، وما بعدها.

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

في مناقشة دعوى المحقّق القمّيّ تدّثل

وفيه: أنَّ ما أفاده من أنَّ المنشأ في حجّيّة الظهور، وفي الأخذ بظواهر الكلام هو أصالة عدم الغفلة ممنوع أشدّ المنع، بل المنشأ فيه هو أنَّ المتكلّم يجري علىٰ مقتضىٰ طبعه من إبراز مقصده بما يلقيه إلىٰ السامع من الألفاظ، غافلًا عن غفلته عن القرينة وعن غفلة السامع عنها، وأنَّ هذا الأمر -أعني جري المتكلّم علىٰ مقتضىٰ طبعه وجبلّته- هو تمام الملاك في حمل الألفاظ علىٰ ظواهرها، ولا ربط لذلك بغفلة المتكلّم أو غفلة السامع عن القرينة.

وأمّا الجهة الثانية -أعني كثرة الاعتماد علىٰ القرائن المتّصلة[1]- والجهة الثالثة -أعني العلم الإجماليّ- فهما إنَّما يُوجبان الفحص عن القرينة، ولا يُوجبان سقوط الظهور بالكلّيّة، وقد تحقّق في محلّه[2] في باب العموم تمام توضيح هاتين الجهتين.

هذا[3] تمام الكلام في حجّيّة الظهور.

في تشخيص الظهور

وأمّا ما يرجع إلىٰ تشخيص الظهور فهو في مقامين:

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 إلىٰ الكلام في حجّيّة قول أهل الخبرة، أو إلىٰ الانسداد الصغير، كما سنشرحه

---

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

(٢) يُنظر: ٥/ ٦٨ من هذا الكتاب.

(٣) أرّخ المقرّر تدّثل هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٠ شوّال، ١٣٤٨هـ).

إن شاء الله تعالىٰ، بخلاف المقام الثاني، فإنَّ المرجع فيه إلىٰ ما هو المتفاهم العرفيّ من التركيب الفلانيّ، ومرجعه إلىٰ مباحث الألفاظ.

أمّا المقام الأوّل، فتفصيل الكلام فيه هو أنَّ رجوع الجاهل إلىٰ العالم إمّا أن يكون من قبيل التقليد، كما في رجوع العامّيّ إلىٰ المجتهد، والدليل عليه هو أدلّة التقليد، كما هو مشروح في باب الاجتهاد والتقليد[١].

وإمّا أن يكون من قبيل الشهادة، والدليل عليه هو ما دلّ علىٰ اعتبار الشهادة في باب القضاء[٢]، أو غيره من الأبواب ممّا دلّ علىٰ حجّيّة البيّنة فيه[٣]، أو مطلق خبر العدل ولو منفردًا علىٰ اختلاف الأبواب، والضابط فيه هو ما لا يكون إلّا حسّيًّا، ولا يتوقّف علىٰ إعمال نظر واجتهاد.

وإمّا أن يكون من قبيل الرجوع إلىٰ أهل الخبرة فيما لهم خبرة به، كالرجوع إلىٰ ذوي الصنائع في صناعاتهم، وأهل معرفة قيم الأشياء فيما لهم فيه خبرة كالرجوع إلىٰ المقوّمين في مقام الاحتياج إلىٰ معرفة القيمة.

والضابط في ذلك كلّه هو أن يكون ما يرجع فيه ممّا يتوقّف علىٰ إعمال نظر واجتهاد ممّن يرجع إليه فيه، ويكون الرجوع إليه لأخذ رأيه ونظره فيه.

---

(١) يُنظر: الاجتهاد والتقليد: ٤٦، وما بعدها.

(٢) يُنظر: الكافي: ٧/ ٤١٤، كتاب القضاء والأحكام، باب القضاء بالبيّنات، ح١.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه: ٥/ ١٤٥، كتاب المعيشة، باب النوادر، ح٤٠.

وما نحن فيه -أعني الرجوع في معاني المفردات إلىٰ قول اللغويّين- من هذا القبيل، فإنَّ الرجوع في تشخيص ظهور اللفظ الفلانيّ في المعنىٰ الفلانيّ إلىٰ اللغويّ ليس من باب الشهادة؛ لعدم كون ذلك من المحسوسات للغويّين، بل هو من الأمور الاجتهاديّة التي تتوقّف علىٰ إعمال نظر واجتهاد، وحينئذٍ فلا يكون الرجوع إليهم في ذلك إلّا من قبيل الرجوع إلىٰ أهل الخبرة.

والظاهر أنَّ الرجوع إلىٰ أهل الخبرة فيما لهم به خبرة ممّا جرت به الطريقية[1] العقلائيّة التي لم يثبت صدور الردع عنها من المعصوم، وذلك كافٍ في حجّيّتها.

ولو كان في البين إجماع أو سيرة متشرّعيّة، فالظاهر أنَّ ذلك -أعني جريان الطريقة العقلائيّة- هو المنشأ فيها، فلا يكون كاشفًا عن رأي المعصوم، كما هو المناط والمدرك في حجّيّة الإجماع والسيرة الشرعيّة[2].

في حجّيّة قول اللغويّ

ومن ذلك كلّه يظهر لك أنَّ حجّيّة قول اللغويّ لا تتوقّف علىٰ العدالة، ولا علىٰ التعدّد؛ لعدم دخوله تحت الشهادة، وإنَّما هو من قبيل حجّيّة قول ذوي الخبرة، ومن الواضح أنَّه لا يعتبر فيه شيء من ذلك.

نعم، لو كانت المسألة التي كانت مورد الرجوع إلىٰ أهل الخبرة داخلة في الترافع والقضاء والحكومة الشرعيّة، كما في قول

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (الطريقة).

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

أهل الخبرة في تقويم المعيب أو في أصل ثبوت العيب، لا بُدَّ فيها من التعدد واعتبار العدالة؛ إذ لا يتمّ القضاء إلّا بالبيّنات والأيمان، وأقصىٰ ما في البين أنَّ دليل حجّيّة قول أهل الخبرة في مثل ذلك يكون مسقطًا لاعتبار الحسّيّة، ويكون ما دلّ علىٰ اعتبار التعدّد والعدالة في باب القضاء وفصل الحكومات باقيًا بحاله، أمّا ما لا يكون داخلًا في باب القضاء، كما في أغلب موارد الرجوع إلىٰ أهل الخبرة، فلا يعتبر فيه التعدّد ولا العدالة.

نعم، لا بُدَّ من اعتبار الوثوق وسكون النفس إلىٰ قولهم؛ لأنَّ ذلك هو المتيقّن من الدليل علىٰ حجّيّة قولهم -أعني الطريقة العقلائيّة- وليس لنا دليل لفظيّ كي نأخذ بإطلاقه الشامل لما لم يكن مفيدًا للوثوق والاطمئنان.

ولأجل ذلك لا بُدَّ فيما نحن فيه -أعني الرجوع إلىٰ قول اللّغويّ- من التعدّد واتّفاق جملة من اللغويّين علىٰ ما هو المطلوب من كون هذا اللفظ الفلانيّ موضوعًا أو ظاهرًا في المعنىٰ الفلانيّ، بل لا بُدَّ في ذلك من كون من يرجع إليه من ذوي المهارة في ذلك الفنّ الذين تسكن النفس إلىٰ أقوالهم، هذا كلّه بناءً علىٰ 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 موضوعًا للمعنىٰ الفلانيّ- وإنَّما أقصىٰ ما عندهم هو تعيين موارد الاستعمال بما حصل عندهم من التتبّع والاستقراء

التامّ أو الناقص بالنسبة إلىٰ 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 المعنىٰ الفلانيّ.

ويترتّب علىٰ ذلك ذكرهم ذلك المعنىٰ في عداد المعاني لذلك اللفظ -أعني عَدُّ ذلك المعنىٰ من جملة موارد استعمال ذلك اللفظ- ولم نرَ أحدًا منهم تعرّض للوضع، وأنَّ هذا اللفظ موضوع للمعنىٰ الفلانيّ.

ولو فرض أنَّ بعضهم تعرّض لذلك كان مبنيًّا علىٰ اجتهاد آخر مترتّب علىٰ الاجتهاد السابق؛ فإنَّهم بعد اجتهادهم في تنقيح أنّ هذا المعنىٰ مراد من اللفظ في تلك الجملة التي سمعوها أو نقلت لهم من أهل اللسان يجتهدون اجتهادًا ثانيًا، حاصله أنَّ مقتضىٰ دلالة اللفظ بنفسه علىٰ هذا المعنىٰ المستنبط من فهم السامع، الذي هو من أهل اللسان ذلك المعنىٰ من اللفظ بلا توسّط قرينة هو كون ذلك اللفظ موضوعًا له عندهم، ومن الواضح أنَّ هذا الاجتهاد الثاني خارج عمّا لهم الخبرة فيه، الذي هو تعيين موارد الاستعمالات الحاصل بالاجتهاد الأوّل، ولا ريب أنَّ الاجتهاد الثاني أقرب إلىٰ الخطأ من الاجتهاد الأوّل.

ومن ذلك يظهر لك أنَّه 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،

فإنَّ مراجعتهم في ذلك ممّا تُوجب الوثوق والاطمئنان بظهور اللفظ في المعنىٰ الذي اتّفقوا عليه كلّهم أو جلّهم ممّن يعتمد عليه منهم من ذوي التتبّع والمهارة المعروفين بذلك، لكن لا يكون ذلك من باب الرجوع إلىٰ ذوي الخبرة، وحجّيّة قولهم لمجرّد كونهم من أهل الخبرة، بل من باب حجّيّة ذلك الوثوق والاطمئنان المحقّق للظهور وحجّيّة اللفظ في المعنىٰ الذي يوثق بكونه هو المراد.

والحاصل: أنَّ الوثوق بأنَّ المعنىٰ الفلانيّ هو معنىٰ اللفظ الفلانيّ يوجب الوثوق بأنَّه هو المراد منه عند وقوعه في هذه الآية أو في هذه الرواية، وذلك عبارة أخرىٰ عن الظهور، فيكون ذلك نظير الرجوع إلىٰ ما يُوجب الوثوق، بعدالة الراوي الفلانيّ من تعديل الرجالي في كونه موجبًا للوثوق بصدق تلك الرواية الموجب لدخولها تحت دليل حجّيّة الخبر، وإن لم يكن في البين ما يدلّ علىٰ حجّيّة قول الرجاليّ.

في حكم الانسداد بناءً على عدم حجّيّة قول اللغويّ

ثمّ إنَّه لو تمّ ما منعناه من حجّيّة قول اللغويّ، وسلّم عدم إفادته الوثوق الموجب للوثوق، بأنَّ المراد من اللفظ الفلانيّ الواقع في هذه الجملة هو المعنىٰ الفلانيّ الذي هو عبارة أخرىٰ عن الظهور، فهل يكون انسداد باب العلم في ذلك موجبًا لحجّيّة الظنّ الحاصل من قوله، بدعوىٰ أنَّه وإن لم يكن من الانسداد الكبير الذي هو عبارة عن انسداد باب العلم في معظم الأحكام الشرعيّة، إلّا أنَّه من الانسداد الصغير الذي هو عبارة أخرىٰ عن انسداد باب العلم في جملة من الأحكام، مع كونها ممّا لا يمكن فيها الاحتياط، ولا يمكن الرجوع فيها إلىٰ الأصول النافية.

والـذي اختـاره الشـيخ تدّثُ في أصـل عبـارة الرسـالة[١] هـو الثـاني -أعنـي عـدم جريـان دليـل الانسـداد الصغيـر فيـه- لكنّـه أخيـرًا اختـار الأوّل -أعنـي جريانـه فيـه- ولأجـل ذلـك ألحـق العبـارة المرسـومة في الهامـش المشـتملة علىٰ قولـه: «والإنصـاف...»[٢] إلـخ.

ولكـنّ الإنصـاف هـو مـا في الأصـل مـن عـدم تماميّـة مقدّمـات الانسـداد في ذلـك؛ فـإنَّ انسـداد بـاب[٣] في هـذه الألفـاظ التـي ذكرهـا في الهامـش لا يكـون موجبًـا لتماميّـة باقـي المقدّمـات بالنسـبة إلـىٰ مـا يترتّـب علىٰ تلك الألفـاظ مـن الأحـكام الشـرعيّة -أعنـي عـدم التمكّـن مـن الاحتيـاط فيهـا أو عـدم إمكان الرجـوع فيهـا إلـىٰ الأصـول النافيـة- وهـذا بـخلاف قـول ذوي علـم الرجـال، فـإنَّ انسـداد بـاب العلـم بهـا يُوجـب انسـداد بـاب العلـم انسـدادًا كلّيًـا المعبّـر عنـه بالانسـداد الكبيـر؛ لأنَّ معظـم الأحـكام مسـتفاد ممّـا بأيدينـا مـن الأخبـار التـي يتوقّـف العلـم بهـا علىٰ العلـم بعدالـة رواتهـا، أو مـا يقـوم مقامـه، ومـن الواضـح أنَّ انسـداد بـاب العلـم باللغـات ليـس بهـذه المثابـة*.

---

* لا يخفىٰ أنَّ جملة من هذا التحرير في هذا المبحث ممّا لا يمكنني الجزم بأنَّه عنه دام ظلّه، لما قد فاتني ممّا أفاده في مجلس[٤] لعدم موفقيّتي لضبطه.

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ١٧٦، وما بعدها.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه: ١/ ١٧٧.

(٣) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (العلم).

(٤) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (مجلس الدرس).

تنبيهات

وينبغي[١] التنبيه علىٰ أمور:

الأوّل فـي وجه عـدم انـعـقـاد ظـهـور لبعض المـفـردات عند تركيبها في الجمل

الأوّل: أنَّ الألفاظ المفردة وإن كان لها في حدّ نفسها ظهور في معانيها الأفراديّة، إلّا أنَّه رُبّما كانت الجملة المركّبة منها مكتنفة بما يُوجب عدم انعقاد ظهورها مثل «الاستثناء المتعقّب جملًا متعدّدة»، و«الضمير المراد منه بعض ما يرجع إليه»، ونحو ذلك ممّا يُوجب إجمال اللفظ وعدم انعقاده ظهور[٢] في معناه من العموم أو الإطلاق ونحو ذلك، فيسقط بذلك ظهوره عن الحجّيّة والاعتبار، بل لا يكون للفظ ظهور في المعنىٰ كي يكون حجّة في إثبات كونه هو المراد.

الثاني في اعتبار الظنّ الداخليّ في حجّيّة الظهور

الثاني: أنَّه لا ريب في عدم اعتبار الظنّ الخارجيّ، بأنَّ المراد هو المعنىٰ الفلانيّ، كما لو فرض قيام الشهرة علىٰ جواز التيمّم بمطلق وجه الأرض، فإنَّ تلك الشهرة وإن أوجبت الظنّ بالحكم المذكور الملازم للظنّ، بأنَّ المراد من الصعيد في قوله تعالىٰ: ﴿**فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا**﴾[٣] هو مطلق وجه الأرض، إلّا أنَّه لا اعتبار بذلك الظنّ ما لم يكن في البين ما يُوجب ظهور لفظ الصعيد في مطلق وجه الأرض، الموجب للظنّ بأنَّه هو المراد في هذه الآية الشريفة المعبّر عنه بالظنّ الداخليّ.

وبالجملة: المدار في باب حجّيّة الظهور علىٰ الظنّ الداخليّ، ولا عبرة بالظنّ الخارجيّ.

---

(١) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١١ شوّال، ١٣٤٨هـ).

(٢) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (عدم انعقاد ظهوره).

(٣) سورة المائدة: الآية ٦.

أمّا الظنّ الحاصل من قول اللغويّ بأنَّ الصعيد موضوع لمطلق وجه الأرض، فهل هو ملحق بالظنّ الخارجيّ في عدم العبرة به، أو أنَّه ملحق بالظنّ الداخليّ في الاعتبار، ويكون حال هذا الظنّ حال الظنّ الحاصل من قول الرجاليّ بعدالة الراوي الفلانيّ في كونه موجبًا لحجّيّة الرواية التي يرويها ذلك الراوي؛ لكونه موجبًا لدخولها تحت الخبر الموثوق بصدوره؟

والظاهر هو الثاني -كما تقدّمت[1] الإشارة إليه في البحث السابق- إذ لا ريب في أنَّه لو تقدّم الظنّ الحاصل من قول اللغويّ، بأنَّ الصعيد موضوع لمطلق وجه الارض، ثمّ بعد ذلك ورد مثل «تيمّم بالصعيد» كان ذلك الظنّ المتقدّم موجبًا لحصول الظنّ بأنَّ المراد من الصعيد في هذه الجملة هو مطلق وجه الأرض، وذلك عبارة أخرىٰ عن ظهور الصعيد في مطلق وجه الأرض.

وحينئذٍ فإذا كان الظنّ المتقدّم موجبًا لظهور اللفظ المتأخّر كان الظنّ المتأخّر أيضًا كذلك، فلو ورد مثل «تيمّم بالصعيد»، ولم يكن معنىٰ الصعيد حينئذٍ معلومًا لدينا، ولكن بعد أن راجعنا كلمات اللغويّين، وحصل لنا الظنّ، بأنَّ الصعيد موضوع لمطلق وجه الأرض، كان هذا الظنّ المتأخّر الحاصل من قول اللغويّ موجبًا للظنّ بأنَّ المراد من الصعيد في ذلك الكلام المتقدّم هو مطلق وجه الأرض؛ إذ لا فرق بين كون الظنّ الحاصل من قول اللغويّ متقدّمًا أو كونه متأخّرًا.

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٤٥) من هذا الجزء.

الثالث في التفصيل في حجّيّة الظهور

الثالث: أنَّه قد تحقّق في محلّه[1] أنَّ للدلالة مرتبتين:

الأولىٰ: التصوّريّة.

والثانية: التصديقيّة.

والثانية هي محطّ الظهور المحكوم بالحجّيّة، وهذه الحجّيّة عبارة عن كون كلّ من المتكلّم والسامع مأخوذًا لصاحبه، فالمتكلّم مأخوذ بظاهر كلامه، وليس له الاعتذار بأنّي أردت غيره، والسامع أيضًا مأخوذ بظاهر الكلام، وليس له الاعتذار بأنّي احتملت أن يكون المراد غيره، والمدار في اعتبار الظهور وجواز الأخذ به علىٰ ذلك، أعني الاحتجاج وقاطعيّة العذر، لا علىٰ المراد الواقعيّ.

ومن الواضح أنَّ ذلك إنَّما يكون في خصوص الكلام الصادر بين اثنين يكون كلّ منهما محجوجًا للآخر بظاهر الكلام، أمّا لو كان في البين شخص آخر ثالث ليس داخلًا في الاحتجاج مثل «مسترقّ السمع» فلا يتأتّىٰ في حقّه حجّيّة الظهور؛ إذ ليس له أن يحتجّ علىٰ المتكلّم بمقتضىٰ ظاهر كلامه، كما أنَّه ليس للمتكلّم أن يحتجّ عليه بذلك، بل لكلّ منهما أن يعتذر[2] بخلاف ذلك، فإنَّ من اطّلع علىٰ مكاتبة بين اثنين ليس له الأخذ بظهور ما فيها؛ إذ ليس له أن يحتجّ علىٰ المتكلّم بذلك الظهور؛ لأنَّه له أن يعتذر بعدم إرادته، كما أنَّه ليس للمتكلّم أن يحتجّ عليه بذلك الظهور؛ لأنَّه لذلك المطّلع أن يعتذر بأنّي احتملت أنَّك أردت غير ذلك الظاهر.

---

(١) يُنظر: الإشارات والتنبيهات: ١/ ٣٢، ويُنظر: صفحة (٢٣٣) من هذا الجزء.

(٢) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (لأنّه لا يتعذّر).

وبالجملة: فالمدار في الصورة الأولىٰ علىٰ إمكان الاحتجاج وصحّة الاعتذار، بخلاف الصورة الثانية، فإنَّ المدار فيها علىٰ المراد الواقعيّ، ولا يدخلها الاحتجاج والاعتذار، والصورة الأولىٰ 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، فإنَّ ذلك الظهور بعد الفحص المذكور يكون ممّا يمكن أن يحتجّ به الشارع علىٰ المكلّف، وليس للمكلّف أن يعتذر باحتمال إرادة خلافه، كما أنَّه يكون ممّا يمكن أن يحتجّ به المكلّف، ولا يصحّ أن يردّ الشارع احتجاجه به بأنّي أردت خلافه؛ إذ ليس المدار في هذه الصورة علىٰ المراد الواقعيّ، كي يكون ذلك الظهور ممّا لا يمكن الأخذ به، ولا يكون مصحّحًا للاحتجاج من كلّ من الطرفين، فلاحظ وتأمّل.

الكلام[1] في حجّيّة الإجماع المنقول

لا يخفىٰ أنَّه كان الأنسب تقديم الكلام في حجّيّة خبر الواحد، وجعل الكلام علىٰ حجّيّة الإجماع المنقول من تنبيهات مسألة حجّيّة الخبر الواحد، لكونها من فروع تلك المسألة، مضافًا إلىٰ أنَّ الكلام علىٰ حجّيّة الظهور بمنزلة المقدّمة لحجّيّة الخبر الواحد، حيث إنَّ لزوم الأخذ به يتوقّف علىٰ تصحيح أمرين: ظهوره، وسنده، والأوّل راجع إلىٰ حجّيّة الظهور، والثاني راجع إلىٰ حجّيّة الخبر من حيث السند والصدور.

ولكنّ الشيخ تدثّل[2] لمّا قدّم حجّيّة الإجماع المنقول علىٰ حجّيّة خبر الواحد، فنحن أيضًا ننسج علىٰ منواله، فنقول ومنه تعالىٰ نستمدّ العناية والتوفيق والهداية إلىٰ سواء الطريق.

المقدّمة الأولى في اختصاص الحجّيّة بالخبر الحسّيّ

فنقول بعونه تعالىٰ: تقدّمت[3] الإشارة إلىٰ أنَّ ما دلّ علىٰ حجّيّة الشهادة في باب القضاء، بل في كلّ باب ثبت فيه حجّيّة البيّنة ولو ببركة عموم رواية مسعدة بن صدقة[4] منحصر بما يكون الإخبار به عن حسّ دون الحدس المتوقّف علىٰ إعمال نظر واجتهاد، إلّا فيما

---

(١) أرّخ المقرّر تدثّل هذا المقطع من البحث السبت: (١٤ شوّال، ١٣٤٨هـ).

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ١٨٠.

(٣) يُنظر: صفحة (٢٤١) من هذا الجزء.

(٤) يُنظر: الكافي: ٥/ ٣١٣، كتاب المعيشة، باب النوادر، ح٤٠.

يكون المخبر من أهل الخبرة فيما أخبر به لجريان الطريقة العقلائيّة بذلك -كما عرفت تفصيله فيما تقدّم[١]- وهذه هي المقدّمة الأولىٰ من مقدّمات الكلام في الإجماع المنقول.

المقدّمة الثانية في طرق نقل الإجماع

المقدّمة الثانية: إنَّ ناقل الإجماع تارةً يكون نقله له راجعًا إلىٰ نقل الكاشف، وأخرىٰ يكون راجعًا إلىٰ نقل المنكشف من قول المعصوم أو الحكم الواقعيّ أو الدليل المعتبر، والأوّل من قبيل الإخبار عن حسّ، والثاني راجع إلىٰ الإخبار عن حدس، إلّا فيما لو كان الإجماع الذي نقله إجماع جماعة فيهم الإمام عليه السلام كما سيأتي إن شاء الله تعالىٰ توضيحه[٢].

المقدّمة الثالثة في حجّيّة الإجماع المحصّل

المقدّمة الثالثة: إنَّ في حجّيّة الإجماع أقوالًا أربعة:

الأوّل: أنَّه من جهة دخوله عليه السلام في جملة المُجمعين.

الثاني: من جهة حدس رأيه عليه السلام من آرائهم، حيث إنَّ رأي المتبوع يعرف من رأي التابع.

الثالث: من جهة الوثوق بهؤلاء المُجمعين، وأنَّهم لا يفتون إلّا عن دليل في المسألة.

الرابع: من جهة القطع بواسطة ضمّ الظنون بعضها إلىٰ بعض نظير إفادة التواتر القطع بواسطة الأخبار المفيد كلّ واحد منها للظنّ بعضها إلىٰ بعض.

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٤٢) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٢٥٣) من هذا الجزء.

الخامس: من جهة إفادته القطع بالحكم الواقعيّ بواسطة قاعدة اللطف، حيث إنَّ مورد الإجماع لو كان خطأً لوجب عليه عليه السلام إلقاء الخلاف لئلّا يُؤخذ بمقتضىٰ عدم اجتماع الأمّة علىٰ خطأ[1].

ولا يخفىٰ أنَّ **الأوّل** وإن كان داخلًا في باب الحسّيات إلّا أنَّه لندرة وقوعه لا يكون نافعًا فيما بأيدينا من الإجماعات، حيث إنَّه إنَّما يمكن اتّفاقه في صدر الإسلام في عصر الخلفاء الثلاثة، حيث كان الإمام عليه السلام داخلًا في جماعات الصحابة، فإذا فرض اتّفاقهم علىٰ حكم كان عليه السلام من جملتهم، أمّا في عصر الأئمّة عليهم السلام، فلا يكاد يتّفق وقوعه، فضلًا عن عصر الغيبة.

وأمّا الثاني، فإن كان الإجماع إجماعًا في جميع الأعصار حتّىٰ في عصر أصحاب الأئمّة عليهم السلام ورواة الأخبار، فلا شبهة في كونه كاشفًا قطعيًّا عن أنَّ الحكم الذي أجمعوا عليه كان مأخوذًا منه عليه السلام حتّىٰ لو كان علىٰ وفق الأصل والقاعدة، لبعد اتّفاق أصحابهم عليهم السلام علىٰ الفتوىٰ لمجرّد الأصل أو القاعدة، كما أنَّه يبعد كون ذلك الإجماع اتّفاقيًّا، إلّا أنَّه لندرة وقوعه -بل يمكن أن يُقال بعدم وقوعه- لا يكون له نفع مهم.

وإن كان الإجماع إجماعًا من عصر أرباب الفتوىٰ حتّىٰ من مثل «الكلينيّ» وأضرابه كما عدّه جماعة من أهل الفتوىٰ، فهو أيضًا كاشف يقينيّ عن وجود الدليل المعتبر، ما لم يكن الحكم الذي

---

(١) يُنظر: العدّة في الأصول: ٢/ ٦٣٠، وما بعدها.

أجمعوا عليه علىٰ وفق الأصل أو علىٰ وفق القاعدة، ولم يكن الإجماع عليه اتّفاقيًّا، بمعنىٰ أنَّ كلّ واحدٍ من هؤلاء قد اتّفق له الفتوىٰ به لا عن الدليل المعتبر، فتأمّل.

وإن[1] كان إجماعًا من أهل الأعصار المتأخّرة، فلا يكون كاشفًا عن وجود الدليل المعتبر؛ لبعد عدم اطّلاع من تقدّمهم عليه.

وأمّا الثالث، فهو مبنىٰ حجّيّة الإجماع عند المتأخّرين، لكشفه عن وجود الدليل المعتبر علىٰ التفصيل المتقدّم.

وأمّا الرابع، فلا يخفىٰ ما فيه من منع تراكم الظنون في مثل ذلك مفيدًا للقطع وقياسه علىٰ التواتر مع الفارق، فإنَّ اجتماع جماعة يمتنع عادّة اجتماعهم علىٰ تعمّد الكذب غير اجتماعهم علىٰ الخطأ.

وأمّا الخامس، فلا مستند له إلّا ما رواه العامّة من عدم اجتماع أمّته صلى الله عليه وآله[2]، ولم يصحّ ذلك عندنا ما لم يكن المعصوم داخلًا فيهم.

العود إلى أصل المسألة

ثمّ إنَّ أغلب ما يكون من نقل الإجماع هو نقل السبب الكاشف، فلا يكون داخلًا في الحدسيّات، بل هو من الحسيّات، وقد عرفت أنَّ المختار من هذه الوجوه هو الوجه الثالث*.

---

* ينبغي مراجعة ما حرّرناه في حواشي (صفحة ٢٩٢) من حواشينا علىٰ مباحث التعادل والتراجيح[3]

---

(١) أرّخ المقرّر قدس سره هذا المقطع من البحث الأحد: (١٥ شوّال، ١٣٤٨هـ).

(٢) يُنظر: سنن ابن ماجة: ٢/ ١٣٠٣، ح ٣٩٥٠، ونصّه: «إنّ أمّتي لا تجتمع علىٰ ضلالة..».

(٣) يُنظر: أصول الفقه: ١٢/ ١٨٤، وما بعدها.

وبناءً عليه، فالوجه في جعله دليلًا مستقلًّا في قبال الكتاب والسنّة ودليل العقل، هو كونه كاشفًا عن الدليل الإجماليّ -أعني السنّة- وإن كان مرجع حجّيّته إلىٰ حجّيّة نفس السنّة، لكونها كاشفًا عن الدليل المعتبر الذي هو ليس إلّا السنّة، وقد عرفت كاشفيّة الإجماع المتّصل بأصحاب الأئمّةﷺ عن ذلك أو المتّصل بأوائل أرباب الفتاوىٰ، بل الإجماع المنعقد في عصر العلّامة ومن قبله أو من بعده من الأساطين مثل «الشهيدين» أيضًا كاشف عن ذلك، بخلاف إجماع الأعصار المتأخّرة، فإنَّ أقصىٰ ما فيه هو كونه كاشفًا عن كون الفتوىٰ منهم لمستندٍ رأوه مستندًا لتلك الفتوىٰ.

وبذلك كلّه يتّضح لك الوجه في انعقاد الإجماع في عصرين علىٰ حكمين مختلفين، كما في مسألة نجاسة البئر عند القدماء وطهارتها عند المتأخّرين، فإنَّ الوجه فيه هو تعارض الأخبار، وترجيح القدماء ما دلّ علىٰ التنجيس منها وترجيح المتأخّرين ما دلّ علىٰ الطهارة.

في حجّيّة الشهرة الفتوائيّة

ومن[1] **جملة** ما يُذكر أنَّه خارج عن أصالة عدم حجّيّة الظنّ الشهرة، وهي على ثلاثة أقسام: الشهرة الروايتيّة، والشهرة العمليّة، والشهرة الفتوائيّة.

مقدّمة في أقسام الشهرة

والأولى: عبارة عن كون الرواية مشهورة معروفة عند أرباب الأصول إلى أصحاب الكتب إلى الجوامع.

والثانية: عبارة عن شهرة العمل بتلك 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 أنَّه لا ريب في كون الثانية جابرةً لما يكون من الروايات ضعيفًا لو كانت على وفقه، كما أنَّ عدم العمل، بل عمل المشهور على خلاف الرواية التي هي منهم بمنظر وبمسمع يُوجب وهنها ولو كانت قويّة السند.

أمّا الشهرة الفتوائيّة المحضة، فلا تكون جابرةً لضعف أصلًا[2] إلّا 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

---

(١) أرّخ المقرّر تدّثر هذا المقطع من البحث، الاثنين: (١٦ شوّال، ١٣٤٨هـ).

(٢) في نسخة (ب): (أصلًا إذا).

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 الفتاوىٰ إلىٰ 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 عليه السلام[2]: **«خُذ بما اشتهر بين أصحابك»**[3] بتقريبين:

التقريب الأوّل لـ«خُذ بما اشتهر بين أصحابك» والجواب عنه

الأوّل: دعوىٰ عموم لفظ «ما» الموصولة لكلّ شيء مشهور، وأنّ وروده في مورد الرواية لا يخصّصه بالشهرة الروايتيّة علىٰ ما هو المعروف من أنّ خصوصيّة المورد لا تُوجب تخصيص الوارد.

وفيه ما لا يخفىٰ، فإنّ الظاهر أنّ المراد بـ«ما» الموصولة هو خصوص الرواية، لكونها هي المسؤول عنها، فيكون ذلك عبارة أخرىٰ عن أن يقول خُذ بالرواية التي اشتهرت بين أصحابك، فيكون

---

(١) قوله: (يعرف أنّ) من نسخة (ب).

(٢) ذكر السيّد بحر العلوم في كتابه الفوائد الأصوليّة: ١٩٧، وما بعدها ما نصّه: «وربّما تعلّق بعض المتأخّرين في حجّيّة المشهور بمثل قول الصادق عليه السلام لزرارة **(خذ بما اشتهر...)** وهو تعلّق ضعيف».

(٣) عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ٤/ ١٣٣، ح٢٢٩، ومستدرك الوسائل: ١٧/ ٣٠٣، كتاب القضاء، ب٩ من أبواب صفات القاضي، ح٢.

نفس العامّ مختصًّا بالشهرة الروايتيّة.

التقريب الثاني لـ«خُذ بما اشتهر بين أصحابك» والجواب عنه

التقريب الثاني: الاستدلال بعموم التعليل المستفاد من الصلة المسوقة مساق التعليل.

وفيه ما لا يخفىٰ من عدم كون ذلك من قبيل العلّة المنصوصة*.

الدليل الثاني: التمسّك بمقتضىٰ آية النبأ[1] -أعني الإصابة بجهالة- فإنَّ مقتضاه أنَّه عند عدم الجهالة يجب العمل؛ لعدم تحقّق علّة التبيّن فيه، أعني احتمال الإصابة بالجهالة.

وفيه ما لا يخفىٰ، فإنَّ تعليل لزوم التوقّف بعلّة لا يكون دليلًا علىٰ لزوم العمل عند انتفاء تلك العلّة.

الدليل الثالث: التمسّك بأقوائيّة الظنّ الحاصل من الشهرة علىٰ الظنّ الحاصل من غيرها من الظنون الخاصّة، مثل «بعض أخبار الآحاد»[2].

وفيه ما لا يخفىٰ، فإنَّ المدار في حجّيّة تلك الظنون ليس علىٰ الظنّ الفعليّ، بل إنَّما هو علىٰ الظنّ النوعيّ، كما سيأتي إن شاء الله

---

* **قلتُ**: مضافًا إلىٰ ظهور الشهرة في الشهرة الروايتيّة بدليل قوله عليه السلام: **«فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه»**[3]، فإنَّ مقتضاه أنَّ غيره فيه الريب، وهذا إنَّما يناسب الشهرة الروايتيّة دون الفتوائيّة.

---

(١) سورة الحجرات: الآية ٦.

(٢) يُنظر: مفاتيح الأصول: ٤٩٩، وما بعدها.

(٣) الكافي: ١/ ٦٨، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ح١٠.

تعالىٰ توضيحه في محلّه[1]*.

فائدة في حاكميّة الشهرة العمليّة على الشهرة الفتوائيّة

* **قلتُ**: فائدة: لو وردت رواية ظاهرها التحريم، ولكنَّ المشهور حملوها علىٰ الكراهة وأفتوا بالكراهة كانت تلك الرواية معمولًا بها، ولو كان ضعيفة كانت مجبورة بالشهرة العمليّة، ولا يكون فتواهم بالكراهة موجبًا لكون الشهرة العمليّة علىٰ خلاف تلك الرواية، وحينئذ فقد يُقال: إنَّه بناءً علىٰ حجّيّة الشهرة الفتوائيّة يقع التعارض بين الشهرة الفتوائيّة علىٰ الكراهة وبين الشهرة العمليّة، وفي الحقيقة التعارض يقع بين الشهرة الفتوائيّة، وبين الرواية المجبورة بالعمل.

ولكن لا يخفىٰ أنَّ من يقول بحجّيّة الشهرة الفتوائيّة إنَّما يقول بها حيث لم يحرز بطلان مستند تلك الفتوىٰ الذي هو حمل الرواية الظاهرة في التحريم علىٰ الكراهة، فتكون تلك الرواية المجبورة بالعمل، أو نفس الشهرة العمليّة حاكمة علىٰ الشهرة الفتوائيّة.

اللَّهُمَّ إلّا أنْ يُقال: إنَّ الشهرة الفتوائيّة تكشف عن وجود قرينة علىٰ الكراهة ولم نطّلع عليها، وحينئذٍ فيكون الأمر بالعكس، أعني أنَّ الشهرة الفتوائيّة تكون حاكمة علىٰ الشهرة العمليّة.

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٤٤) من هذا الجزء.

الكلام[1] في حجّيّة خبر الواحد

وهو من أهمّ المسائل الأصوليّة، ولا ينبغي الريب في كونها من جملة المسائل الأصوليّة، بل من أهمّها؛ لما عرفت[2] من أنَّ ضابط المسألة الأصوليّة هي كونها واقعة في طريق الاستنباط.

تحرير محلّ النزاع في أصوليّتها

ومن الواضح انطباق هذا الضابط علىٰ مسألة حجّيّة خبر الواحد، ولو قلنا: بأنَّ المدار في كون المسألة أصوليّة علىٰ كونها باحثة عن الأدلّة الأربعة، لكانت هذه المسألة أيضًا كذلك للبحث فيها عن ثبوت السنّة الواقعيّة، التي هي المراد من السنّة في جملة الأدلّة.

ولا يرد[3] عليه كون البحث عن الثبوت بحثًا عمّا هو مفاد «كان» التامّة، والعوارض المبحوث عنها إنَّما هي العوارض الراجعة إلىٰ مفاد «كان» الناقصة؛ لأنَّ كون السنّة ثابتة بخبر الواحد من عوارضها الراجعة إلىٰ مفاد «كان» الناقصة، حيث إنَّه إنَّما يتكلّم في ثبوتها بذلك بعد الفراغ عن تحقّقها واقعًا؛ إذ لا ريب في صدور السنّة عنهم عليهم السلام، وبعد الفراغ عن ثبوتها وتحقّقها واقعًا يبحث عن ثبوتها بخبر الواحد.

كما أنَّه لا يرد عليه -أيضًا- دعوىٰ كون الثبوت ليس من

---

(١) أرّخ المقرّر تدثّر هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٧ شوّال، ١٣٤٨هـ).

(٢) يُنظر: ١/ ٨١، و٥/ ٢٤٧ من هذا الكتاب.

(٣) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٢٣.

عوارض السنّة الواقعيّة؛ لما عرفت من كونه من عوارضها بعد الفراغ عن تحقّقها واقعًا.

وكيف كان، فلا ينبغي الريب في كون هذه المسألة من المسائل الأصوليّة، 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 الأوّل الكتاب

أمّا الكتاب، فبالآيات الناهية عن اتّباع الظنّ[4].

---

* **قلتُ**: لا يخفىٰ أنَّ البحث في مسألة حجّيّة خبر الواحد، وإن أمكن عقلًا إرجاعه إلىٰ البحث عن ثبوت السنّة تعبدًّا بخبر الواحد، إلّا أنَّ الواقع في البحث المزبور هو البحث عن حجّيّة الخبر، خصوصًا بناءً علىٰ ما أفاده الأستاذ قدس سره[5] من أنَّ المجعول هو الحجّيّة، فلا يكون البحث إلّا بحثًا عن عوارض الخبر، فتأمّل.

وفيه:

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (المسائل).

(٢) أرّخ المقرّر قدس سره هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٨ شوّال، ١٣٤٨هـ).

(٣) لم يتعرّض المقرّر قدس سره للدليل الرابع الذي يذكره العلماء عادة في المقام وهو (العقل)، ولعلّه اكتفىٰ بما تقدّم تقريبه والجواب عنه في أوّل حجّيّة الظنّ في مقام بيان قول ابن قبة وردّه، فراجع صفحة (١٤٧) 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 (١٥٥) من هذا الجزء.

أوّلًا: أنَّها ناظرة إلىٰ الظنّون الواهية الضعيفة الناشئة عن أسباب واهية لا عبرة بها عند العقلاء كاتّباع الآباء والأمّهات، ونحو ذلك من الأسباب الضعيفة التي لا يعتني بها العقلاء[1].

وثانيًا: أنَّا لو سلّمنا عمومها لكلّ ظنٍّ لكان ورودها في مقام النهي عن أصول الدين التي لا عبرة بالظنّ فيها دليلًا واضحًا علىٰ اختصاص النهي فيها عن اتّباع الظنّ في أصول الدين.

وثالثًا: لو سلّمنا أنَّها للنهي عن اتّباع مطلق الظنّ في أيّ مورد كان، فلا تصلح لأن تكون رادعة عن السيرة علىٰ العمل بأخبار الآحاد؛ لحكومتها عليها، حيث إنَّ جريان السيرة العقلائيّة باتّباع تلك الأخبار والعمل علىٰ طبقها يكون مخرجًا لها عن كونها من مطلق الظنون، وملحقًا لها في نظر العقلاء بالعلم العقلائيّ العادي.

وحينئذٍ فلو فرض أنَّ هناك من الظنون ما لم تجر به الطريقة العقلائيّة، ومع ذلك دلّ الدليل الشرعيّ علىٰ حجّيّته، كان ذلك الدليل حاكمًا علىٰ ما مفاده النهي عن اتّباع مطلق الظنّ، لا أنَّه مخصّص له؛ لما عرفت من كون قيام الدليل علىٰ الحجيّة يكون مخرجًا لمورده عن مطلق الظنّ وملحقًا 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

---

(١) كالظنّون الواهية المتعلّقة بالعقائد الفاسدة، كقولهم: (له البنات ولنا البنون).

عـن الأخـذ بالقيـاس مـن الأدلّـة الخاصّـة.

الدليل الثاني السنّة

وأمّـا السـنّة، فبالأخبـار الناهيـة عـن الأخـذ بمـا خالـف الكتـاب، ونحوهـا مـن الأخبـار الـواردة بهـذا المضمـون علىٰ اختلاف ألسنتها[١].

وفيه: مـا لا يخفىٰ مـن كونهـا واردة في مقـام النهـي عـن الأخـذ بالأخبـار التـي وضعهـا الزنادقـة الملحـدون في الديـن، مثـل «أبـي الخطاب وأصحابـه»[٢]*.

الدليل الثالث الإجماع

وأمّـا الإجمـاع، فقـد استدلّـوا بالإجمـاع الواقـع في كلام الشـيخ قدس سره[٣] وابـن إدريـس[٤] علىٰ عدم العمـل بأخبـار الآحـاد.

---

* **قلتُ**: الأولىٰ أن يجـاب عـن الأخبـار الآمـرة بطـرح المخالـف لكتـاب الله، أو مـا لـم يُوجـد لـه شـاهد في كتـاب الله بأنَّهـا محمولـة علىٰ صـورة التعـارض، مضافًـا إلىٰ معارضتهـا بالأخبـار الدالّـة علىٰ الحجّيّـة، ولا ريـب في أنَّ تلـك أقـوىٰ، مضافًـا إلىٰ مـا سيأتي مـن الآيـات الدالّـة علىٰ العمـل بـخبر العـادل، فإنَّهـا موجبـة لسـقوط الأخبـار الآمـرة بطـرح مـا خالـف الكتـاب؛ فإنَّهـا حينئـذٍ بنفسـها تسـقط نفسـها، فتأمّـل.

وفيـه: أنَّ خبر الواحـد قـد يطلـق في مقابـل القطعـيّ، كالمتواتـر

---

(١) يُنظـر: وسـائل الشـيعة: ٢٧/ ١٠٨، ومـا بعدهـا، ب٩ مـن أبـواب صفـات القاضـي، ح٣، و١٢، و١٤،و١٥، و١٨، و٣٦، و٤٨.

(٢) يُنظر: اختيـار معرفة الرجـال (المعـروف برجـال الكشّـيّ): ٢/ ٩٤، ومـا بعدهـا، رقـم ٤٠٦.

(٣) يُنظر: العدّة في الأصول: ١/ ١٢٨.

(٤) يُنظر: موسوعة ابن إدريس الحلّيّ، (كتاب السرائر): ٨/ ١١٥.

والمشتمل علىٰ القرائن المفيدة للقطع، وقد يطلق علىٰ الخبر الضعيف الشاذّ النادر الذي انفرد بروايته من لا يعتنىٰ به، والظاهر أنَّ المراد ممّا أجمعوا علىٰ عدم العمل به هو هذا القسم الثاني، وقد تكرّر في كلام الشيخ تدثّر في مقام ردّ الاستدلال علىٰ بعض الفروع ببعض الأخبار أن يقول: وأمّا ما رواه فلان: «فأوّل ما فيه أنّه خبر واحد»[1]، ومن الواضح أنَّ مراده بكونه خبر واحد هو كونه من القسم الثاني*.

أدلّة القائلين بحجّيّة خبر الواحد

استدلّ[2] القائلون بحجّيّة الخبر بآيات:

الدليل الأوّل

منها: آية النبأ، قوله تعالىٰ في سورة الحجرات: ﴿إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[3] والاستدلال بها تارةً بمفهوم الوصف، وأخرىٰ بمفهوم الشرط.

---

* **قلتُ**: ويُؤيّد ذلك ما ردّوا به الخبر الذي رواه أبو بكر[4] بأنَّه خبر واحد لا يعتنىٰ به.

---

(١) يُنظر: تهذيب الأحكام: ٤/ ١٦٩، كتاب الصيام، ب٤١، ح ٥٢، ٥٧، ٥٩.

(٢) أرّخ المقرّر تدثّر هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس السبت والأحد من جهة عيد النوروز، وكان الشروع الاثنين: ٢٣ شوّال، ١٣٤٨هـ».

(٣) سورة الحجرات: الآية ٦.

(٤) وهو الخبر الذي تمسّكوا به في منع فاطمة عليها السلام فدكًا بما رواه أبو بكر وحده عن النبيّ صلى الله عليه وآله: **«نحن معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة»**، يُنظر: المحصول في علم الأصول: ٤/ ٣٦٨.

أمّا التقريب الأوّل، فقد حقّقنا في محلّه[١] أن لا مفهوم للوصف غير المعتمد علىٰ الموصوف، وأنَّ حاله حال مفهوم اللقب.

وأمّا التقريب[٢]، فقد أشكل عليه الشيخ تدثّل[٣] بإشكالين، وأفاد أنَّه لا مدفع لهما:

الأوّل: بما محصّله أنَّه لا مفهوم لهذه القضيّة الشرطيّة، لكونها مسوقةً لبيان فرض وجود الموضوع الذي يتوقّف عليه الحكم في ناحية الجزاء عقلًا، وقد حقّق في محلّه[٤] أن لا مفهوم لمثل هذه القضيّة الشرطيّة.

والثاني: بما محصّله أنَّه لو سلّم أنَّ لها مفهومًا، فهو معارض بعموم التعليل في ذيل الآية.

الإشكال الأوّل للشيخ الأنصاريّ تدثّل

أمّا الإشكال الأوّل، فقد أشار الشيخ تدثّل في طيّ كلامه إلىٰ الجواب عنه[٥]، وصرّح به في الكفاية[٦].

وحاصل الجواب إنَّ ظاهر الآية الشريفة هو تعليق الحكم بوجوب التبيّن علىٰ إخبار الفاسق، فلا يكون مفهومها إلّا عبارة عن عدم وجوب التبيّن عند عدم إخبار الفاسق، فيكون إخبار العادل من

---

(١) يُنظر: ٤/ ٣٥٦ من هذا الكتاب.

(٢) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (التقريب الثاني).

(٣) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٢٥٦، وما بعدها.

(٤) يُنظر: ٤/ ٢٧٩ من هذا الكتاب.

(٥) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٢٥٧.

(٦) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ٧٠.

المقارنات الاتّفاقيّة لعدم إخبار الفاسق، لا أنّه عين المفهوم، لصدق ذلك المفهوم عند عدم إخبار أحد، ولو علىٰ نحو السالبة بانتفاء الموضوع، بناءً علىٰ ما هو ظاهر القضيّة من أنَّ 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 أصلًا، إلّا أنَّ الموضوع المحفوظ في كلّ من المنطوق والمفهوم هو النبأ -أعني الخبر- ويكون حاصل القضيّة منطوقًا ومفهومًا أنَّ 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 فاسقًا، مع كون النبأ محفوظًا في كلّ من المنطوق والمفهوم، ليكون الإثبات في المنطوق والنفي في المفهوم راجعًا إلىٰ الجزء الأخير -أعني كون الجائي بالنبأ فاسقًا- كما حقّق في فنّ البيان[1] من رجوع النفي والإثبات إلىٰ الجزء الأخير من الكلام.

ولا يخفىٰ أنَّ هذا الجواب بظاهره خلاف ظاهر الآية الشريفة، فإنَّ أخذ النبأ مفروض الوجود وجعل القيد الأخير هو كون الجائي به فاسقًا مخالف لما هو الظاهر من الآية من كون الشرط هو إخبار الفاسق وتصرّف في الآية الشريفة وقلب لمؤدّاها بلا دليل، لكنَّ ذلك إنَّما يرد لو لم يكن في البين قرينة توجب قلب ذلك الظهور.

---

(١) يُنظر: المطوّل: 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 فاسقًا وجب التبين وإلّا فلا، وبذلك تخرج الآية عن كونها مسوقة لبيان فرض وجود الموضوع الذي يتوقّف عليه الحكم في ناحية الجزاء عقلًا، 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 مجرّدًا عن الموضوع، وجعل ذلك الحكم على ذلك الموضوع، وهكذا الحال في الجزاء والشرط لا بُدَّ أن يكون الحكم في ناحية الجزاء مجرّدًا قد لوحظ في مقام الحكم بترتّبه مجرّدًا على الشرط مجرّدًا عن الشرط المذكور، وحينئذٍ نقول: لو كان موضوع جواز الاقتداء هو صلاة زيد -مثلًا- فلا بُدَّ أن يكون الحاكم في مقام حكمه على صلاة زيد بجواز الاقتداء بها ناظرًا إلى نفس جواز الاقتداء، فيجعله محمولًا على صلاة زيد، بحيث إنّه يرى جواز الاقتداء شيئًا، وصلاة زيد شيئًا آخر، ويحمل الأوّل على الثاني، فيقول: صلاة زيد يجوز الاقتداء بها، أو يقول: اقتدِ بصلاة زيد.

---

(١) يُنظر: التبيان في تفسير القرآن: ٩/ ٣٤٣.

(٢) أرّخ المقرّر تلك هذا المقطع من قوله: «قلتُ» إلى قوله: «هو الارتداد» ملحقًا بمباحث الظنّ، الجمعة: (٢٠ ربيع الثاني، ١٣٥٨هـ).

ثـمّ بعـد أن تتـمّ هـذه القضيّـة، وهـي أنَّـه يجـوز الاقتـداء بـصلاة زيـد أو اقتـدِ بـصلاة زيـد، نقـول: إنَّ هـذا المجمـوع مـن الموضـوع والمحمـول والنسبة لـو كان لـه شـرط، مثـل «إن زالـت الشـمس فاقتـد بـصلاة زيـد»، فلا إشـكال؛ لأنَّ الحاكـم يلاحـظ ذلـك الشـرط شـيئًا مسـتقلًّا، ويلاحـظ ذلـك المجمـوع مترتّبًـا عليـه.

أمّـا لـو كان الشـرط هـو نفـس الموضـوع المذكـور -أعنـي صلاة زيـد- بـأن يقـول: إن صلّىٰ زيـد فاقتـدِ بصلاتـه، يتوجّـه الإشـكال بـأنَّ الشـرط حينئـذٍ يكـون مأخـوذًا بنفسـه في ناحيـة الجـزاء، وذلـك غيـر معقـول، فلا بُـدَّ في دفعـه مـن أن نقـول: إنَّ الجـزاء المترتّـب علىٰ وجـود صلاة زيـد قـد أخـذ في لحـاظ الحاكـم مجـرّدًا عـن ذلـك الموضـوع، بحيـث يكـون المنظـور إليـه في ناحيـة الجـزاء هـو مجـرّد الحكـم بجـواز الاقتـداء، لا مجمـوع القضيّـة الـذي هـو جـواز الاقتـداء بـصلاة زيـد.

وبعـد الوصـول إلـىٰ هـذه المرتبـة نقـول: لـو قـال الحاكـم: إن أخبرك فاسـق فتفحّـص عـن خبره، يكـون حالـه حـال: إن صلّىٰ زيـد فاقتـدِ بصلاتـه، لكـن لا نحتـاج في تصحيحـه إلـىٰ الالتـزام بمـا ذكرنـاه في ذلـك المثـال مـن تجريـد الحكـم المذكـور في ناحيـة الجـزاء عـن الموضـوع الـذي تعلّـق بـه، بحيـث تجـرّد التفحّـص عـن إضافتـه إلـىٰ نفـس الـخبر، بـل يكفـي في تصحيحـه أن تجـرّده عـن إضافـة ذلـك الـخبر إلـىٰ الفاسـق، ويكـون حاصـل القضيّـة أنَّـه يجـب التفحّـص عـن طبيعـة الـخبر إن كان المـخبر بـه فاسقًـا، وتكـون القضيّـة ذات مفهـوم، ولا يكـون مفهومهـا مـن قبيـل السـالبة بانتفـاء الموضـوع، ويكـون

الخبر محفوظًا 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 إلىٰ ما أفاده تدّثُ من كون المورد وشأن النزول في الآية الشريفة هو القرينة علىٰ ذلك، فإنّي لم أتوفق لمعرفة الوجه في كون شأن النزول قرينة علىٰ ذلك؛ إذ كما يمكن أن يكون ما هو مفروض الحصول هو مطلق الإخبار ويكون الشرط هو كون المخبر فاسقًا، كذلك يمكن أن يكون ما هو الحاصل المشار إليه في الآية الشريفة هو نفس إخبار الفاسق، بحيث يكون الشرط في التبيّن هو إخبار الفاسق.

اللَّهُمَّ إلّا أن يرجع إلىٰ 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 إلىٰ الفاسق، ولا داعي إلىٰ الالتزام بالتجريد عن الإضافة إلىٰ أصل إخبار الفاسق، هذا.

ولكن لا يخفىٰ أنَّ كلّ هذه الكلمات مبنيّة علىٰ كون وجوب التبيّن في الآية الشريفة هو التبيّن عن الخبر، ليكون الشرط مأخوذًا في ناحية الجزاء ليتوجّه الإشكال المزبور، ولكي نحتاج في دفعه إلىٰ الالتزام بالتجريد المذكور، ولكن الظاهر أنّه لا دليل علىٰ هذا التقييد، بل الظاهر أنَّ 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 أنَّ التثبّت لا يكون متعلّقًا بالنبأ المذكور في ناحية الشرط، ويكون حاصل

(١) يُنظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: ٩/ ٢١٩.

الآية الشريفة حينئذٍ هو أنَّه 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 أنَّه يكون المفهوم حينئذٍ أنَّه إن لم يخبركم الفاسق فلا تتفحّصوا عن الواقع، وهذا -أعني عدم إخبار الفاسق- شامل لإخبار العادل، ولعدم الإخبار من أحد أصلًا، بل كان في البين مجرّد احتمال أو قيام أمارة أو أصل ونحو ذلك.

وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به، فإنَّ لازمة هو حجّيّة كلّ ما هو ليس بإخبار الفاسق، فلا بُدَّ في دفع هذا الإشكال من الالتزام بما أفاده قدس سره من أنَّ الشرط ليس هو نفس إخبار الفاسق، بل إنَّ الشرط هو كون المخبر فاسقًا، ولو من جهة القاعدة البيانيّة القائلة بأنَّ النفي والإثبات راجعان إلىٰ القيود الأخيرة.

لكن هذا إنَّما يتمّ فيما لو كان في البين قيد ومقيّد، بأن يكون الوصف معتمدًا علىٰ الموصوف، دون الوصف المجرّد؛ إذ ليس حينئذٍ في البين قيد كي يكون هو مركز الشرطيّة، ويكون ذات المقيّد محفوظًا في كلّ من حالتي وجود الشرط -الذي هو القيد- وحالة عدمه.

ويمكن دفع الإشكال بأن يُقال: إنَّ وجوب التبيّن والفحص عن الواقع ليس بمعلول للشرط الذي هو إخبار الفاسق، بل هو جارٍ علىٰ مقتضىٰ 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 أنَّه إن أخبرك الفاسق فلا تعتني بخبره؛ لأنَّه ليس بحجّة، بل لا بُدَّ من التبيّن والتفحّص عن الواقع، ويكون ذلك عبارة أخرىٰ عن الحكم علىٰ خبر الفاسق بأنَّه ليس بحجّة، غايته أنَّه أبرز هذه القضيّة الحمليّة بقضيّة شرطيّة؛ لما حقّق في محلّه[1] من رجوع القضايا الحمليّة الأحكاميّة إلىٰ 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[2] المنع عنه خصوصًا فيما لم يكن معتمدًا علىٰ الموصوف مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا﴾[3] إلّا أنَّ الإنصاف أنَّ بعض القضايا لا ينكر استفادة المفهوم منها، وذلك إنصافيّ لا يدخله الحصر والانضباط.

لكنّه فيما نحن فيه لا يخلو من ضعف علىٰ وجهٍ لا تركن النفس إلىٰ الحكم بهذا المطلب الكلّيّ الذي يبتني عليه أساس الفقه -أعني حجّيّة خبر الواحد- استنادًا إلىٰ دلالة الآية الشريفة بطريق مفهوم الوصف، سيّما إذا قلنا باختصاص النبأ في الآية الشريفة بما يكون أثره هو القتل والنهب الذي عبّر تعالىٰ عنه بالإصابة الذي أمر الله تعالىٰ فيه أمرًا باتًّا بالتفحّص والتبيّن، فلا يكون وزان هذه الآية الشريفة إلّا وزان آية سورة النساء

(١) يُنظر: ٥/ ٣٥٩ من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: ٤/ ٣٤٧ من هذا الكتاب.

(٣) سورة المائدة: الآية ٣٨.

-أعني قوله تعالىٰ: ﴿إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا﴾[١]- وفي قراءة عاصم[٢] بـ«الثاء» و«التاء»، فكأنَّ الفحص والتثبّت في أمثال هذه المقامات مطلوب للشارع علىٰ وجه لا يرضىٰ بالإقدام عليه استنادًا إلىٰ الأمارات الجارية بين العقلاء حتّىٰ خبر الواحد العادل؛ إذ ليس الاعتماد علىٰ خبر الوليد من الصحابة، بل منه ﷺ كان خارجًا عن الطريقة العقلائيّة، بل كان ذلك الاعتماد مطابقًا للطريقة العقلائيّة، لا من جهة أنَّ العقلاء يعتمدون علىٰ خبر الفاسق مع فرض علمهم بأنَّه لا يتحرّز عن الكذب، بل من جهة أنَّهم كانوا يثقون بأنَّه لا يجبر أحد علىٰ تعمّد الكذب عليهم خوفًا من العقاب والنكال.

والحاصل: إنَّه بناءً علىٰ هذا الاحتمال -أعني احتمال كون النبأ- في الآية الشريفة مختصًّا 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 علىٰ وجه يستفاد من ذلك، إلّا أنَّ الشارع لا يرضىٰ في مثل ذلك بالاعتماد علىٰ الأمارات غير المفيدة للعلم حتّىٰ خبر العادل، لكنّ اللازم علىٰ ذلك عدم الركون إلىٰ 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، خصوصًا

---

(١) سورة النساء: الآية ٩٤.

(٢) يُنظر: السبعة في القراءات: ٢٣٦، و الكشف عن وجوه القراءات: ١/ ٣٩٤.

ما هو محلّ الكلام ممّا يكون أثره القتل والنهب، -أعني الارتداد- .

ولا يخفىٰ أنَّ 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 علىٰ تمهيد مقدّمة، وهي أنَّ تعليل الحكم بعلّة كما يوجب تعميمه إذا كانت العلّة عامّة كذلك يُوجب تخصيصه لو كانت العلّة خاصّة، فلو قال: «لا تأكل الرمّان؛ لأنَّه حامض»، فكما أنّا نسّري هذا الحكم إلىٰ مطلق الحامض ولو كان غير الرمّان، فكذلك نحكم باختصاص ذلك الحكم بخصوص ما كان من الرمّان حامضًا، بحيث إنَّه لا يشمل الرمّان الحلو.

وحينئذٍ نقول: لو قال القائل: إنَّ حدّثك الفاسق، فلا تقبل حديثه وتفحّص عن الواقع مخافة أن تخرج إلىٰ خارج البلد، ولا تجد شيئًا، فعلىٰ الظاهر أنَّه لا ينبغي الريب في أنَّ هذا الحكم -وهو عدم قبول الحديث المذكور- يكون مختصًّا بما إذا كان الحديث متعلّقًا بشيء خارج البلد، لما ذكرناه من أنَّ خصوصية علّة الحكم تُوجب خصوصيّة المعلول الذي هو الحكم.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنَّ المفسّرين أعربوا قوله تعالىٰ: ﴿بِجَهَالَةٍ﴾

(١) مجمع البيان في تفسير القرآن: ٩/ ٢٢٠.

(٢) يُنظر: التبيان في تفسير القرآن: ٩/ ٣٤٣.

أنَّه في موضع نصب علىٰ الحالية كما في الجلالين[١] والكشّاف[٢] ومجمع البيان، وفسّروا الجهالة بعدم العلم، وحينئذٍ فلا يكون قوله تعالىٰ: ﴿بِجَهَالَةٍ﴾ متعلّقًا بقوله تعالىٰ: ﴿تُصِيبُوا﴾، بل يكون المتعلّق بقوله تعالىٰ: ﴿تُصِيبُوا﴾ هو الأنفس والأموال، كما في مجمع البيان؛ فإنَّه فسّر قوله تعالىٰ: ﴿تُصِيبُوا﴾ بقوله ﷺ: أي حذرًا من أن تصيبوًا قومًا في أنفسهم وأموالهم بغير علم بحالهم وما هم عليه من الطاعة والإسلام[٣]، انتهىٰ.

وبناءً عليه، فيكون حاصل الآية الشريفة هو أنَّه إذا جاءكم فاسق بنبأ فلا تأخذوا بخبره وتثبّتوا وتبيّنوا وتفحّصوا عن الواقع مخافة أن تصيبوا قومًا بالقتل والنهب.

وبناءً علىٰ ما ذكرناه من أنَّ اختصاص العلّة يُوجب اختصاص المعلول، لا محيص من الالتزام بأنَّ 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 لأنَّ عدم حجّيّة خبر العادل في مثل ذلك أمر مفروغ عنه من الخارج، وحينئذٍ فلو سلّمنا أنَّ للآية مفهومًا لكان اللازم علينا طرحه.

وحاصل الأمر: أنَّه بعد ثبوت اختصاص النبأ بهذا القسم المذكور لا

---

(١) يُنظر: تفسير الجلالين: ٦٨٣.

(٢) يُنظر: الكشّاف: ٣/ ٥٦٠.

(٣) يُنظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: ٩/ ٢٢٠، وما بعدها.

الإشكال الثاني للشيخ الأنصاريّ تتثُّل

وأمّا[1] الإشكال الثاني، فقد أطال الشيخ تتثُّل[2] فيه الكلام نقضًا وإبرامًا، ولا يمكن الجواب عنه بأنَّ المفهوم أخصّ من عموم التعليل؛ لأنَّ ذلك في العامّ والمفهوم المنفصلين، أمّا المتّصلان فلا؛ لأنَّ العامّ إن لم يكن قرينة علىٰ سقوط المفهوم، فلا أقلّ من كون كلّ منهما صالحًا للقرينة علىٰ التصرّف في الآخر، وعلىٰ أيّ حال، فيسقط القضيّة الشرطيّة عن الظهور في المفهوم.

نعم، يمكن الجواب عنه بأنَّ المراد من الجهالة ليس عبارة عن عدم العلم، ليكون التعليل بأمر تعبّديّ أعمّ من المفهوم، كما أنَّه ليس المراد بها السفاهة؛ لبعد استعمالها في هذا المعنىٰ مع عدم مناسبته للمورد من إقدام جملة من الصحابة علىٰ التهيؤ إلىٰ الخروج

بُدَّ لنا من تعميم الحكم في الآية بعدم القبول إلىٰ كلّ من خبري الفاسق والعادل، ولا يكون ذكر الفاسق حينئذٍ في الآية الشريفة إلّا لمحض التنبيه علىٰ المورد، وهو أنَّ ذلك المخبر لكم في هذه الواقعة كان فاسقًا، وبناءً عليه لا يكون التعميم محتاجًا إلىٰ عموم العلّة كي يتكلّم في أنَّه حاكم علىٰ المفهوم أو أنَّ المفهوم حاكم عليه، بل إنَّ خصوص العلّة يكون هو الموجب لتعميم الحكم لخبر العادل، كما أنَّه بناءً علىٰ ذلك لا يكون خروج مورد الآية الذي هو الارتداد من قبيل الخروج عن العموم، بل يكون الحكم المذكور مختصًّا بالمورد المذكور الذي هو الارتداد.

---

(١) أرّخ المقرّر تتثُّل هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٤ شوّال، ١٣٤٨هـ).

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٢٥٧، وما بعدها.

لمحاربة بني المصطلق[1]، بل المراد بها الاعتماد علىٰ ما لا ينبغي الاعتماد عليه من خبر الفاسق، فيكون التعليل تعليلًا بأمر عقلائيّ كالمعنىٰ الثاني، إلّا أنَّه يخالفه في عدم منافاته للمورد؛ لكون المعنىٰ الثاني من قبيل الأمور العقلائيّة الواضحة التي لا يصدر خلافها من العقلاء، بخلاف المعنىٰ الثالث؛ فإنَّه وإن كان تعليلًا بأمر عقلائيّ، إلّا أنَّه ليس من الوضوح، بحيث يُعَدُّ مخالفه سفيهًا، بل يحتاج إلىٰ إعمال نظر في الجملة.

ولكنّه مع ذلك لا يخرج عن كونه تعليلًا بأمر عقلائيّ، وهو عدم الاعتماد علىٰ ما لا ينبغي الاعتماد عليه، وحينئذٍ فخبر الفاسق ممّا لا ينبغي الاعتماد عليه، بخلاف خبر العادل، وتكون العلّة مساوية مع المفهوم، لا أعمّ منه.

ومن[2] **ذلك يتّضح لك** ما فيما أفاده الشيخ تدثّر من الاستدلال علىٰ كون المراد بالجهالة عدم العلم بكونه مناسبًا للمورد من إقدام الصحابة علىٰ الأخذ بقول الوليد، ومعه لا يمكن حمل الجهالة علىٰ عدم العلم؛ إذ قد اتّضح لك أنَّ هذا إنَّما يتمّ في قبالة الجهالة بمعنىٰ السفاهة، أمّا بمعنىٰ فعل ما لا ينبغي فعله فلا يكون منافيًا للمورد.

---

(١) يُنظر: التبيان في تفسير القرآن: ٩/ ٣٤٣.

(٢) أرّخ المقرّر تدثّر 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».

وحينئذٍ فيكون التعليل بأمر عقلائيّ، غايته أنَّه يتوقّف علىٰ إعمال نظر، لا أنَّه من الوضوح والبداهة علىٰ وجه يكون مخالفه سفيهًا، بل يمكن أن يُقال: إنَّ جماعة الصحابة كانوا غير مطّلعين علىٰ حال الوليد، وأنَّهم كانوا يتخيّلون أنَّهم[1] منهم، ولأجل ذلك اعتمدوا علىٰ قوله فنبّههم الله تبارك وتعالىٰ علىٰ فسقه، وأنَّه لا يصحّ الاعتماد علىٰ نقله مخافة الوقوع فيما لا ينبغي الوقوع فيه مخافة إصابة القوم بجهالة والوقوع في الندم بعد ذلك.

ثمّ إنَّه لو سلّم كون المراد من الجهالة مطلق عدم العلم، وأنَّه تعليل بأمر تعبّديّ، فلا وجه لدعوىٰ التعارض بينه وبين المفهوم، حيث إنَّ التعارض إنَّما يتمّ لو لم يكن المفهوم حاكمًا علىٰ العموم المذكور، وقد عرفت فيما تقدّم حكومة ما دلّ علىٰ حجّيّة الظنّ علىٰ العمومات الدالّة علىٰ عدم اعتباره.

لا يُقال: إنَّ الحكومة فرع تماميّة الظهور في الدليل الحاكم، وذلك إنَّما يتمّ فيما لو كانا منفصلين، دون ما لو كانا متّصلين كما فيما نحن فيه.

لأنّا نقول: إنَّ التعارض فرع تحقّق التنافي بين المدلولين، ومع فرض كون أحد المدلولين حاكمًا علىٰ الآخر، لا يقع بين المدلولين تنافٍ كي يكون موجبًا للتعارض الموجب لسقوط الحاكم بالمعارضة، فتأمّل.

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (أنّه).

وحاصل[1] ما أفاده الشيخ تدثّل من الإيراد الثاني علىٰ الاستدلال بالآية الشريفة أنَّ مرجع التعليل المذكور في ذيلها إلىٰ التعليل بأمر تعبّديّ، وهو عدم جواز الإقدام مع عدم العلم الموجب للوقوع في الندم وإصابة القوم بالجهالة.

وهذا التعليل مقدّم علىٰ المفهوم وإن فرض كونه أخصّ منه مطلقًا، بل لو كان التعليل المذكور بدليل منفصل لكان مقدَّمًا علىٰ هذا المفهوم، لإبائه عن علىٰ التخصيص.

وهذا كلّه مبنيٌّ علىٰ كون المراد من الجهالة عدم العلم، ليكون التعليل بأمر تعبّديّ، وذلك -أعني كون المراد من الجهالة هو عدم العلم- مبنيٌّ علىٰ أنَّ إرادة السفاهة منها غير مناسب للمورد من إقدام الصحابة علىٰ الأخذ بما نقله الوليد.

الجواب عن الاشكال الثاني للشيخ الأنصاريّ تدثّل

والجواب عن ذلك:

أوّلًا: أنَّ المستفاد من النهي عن الأخذ بقول الفاسق، والأمر بوجوب التبيّن عنه بضميمة تحقّق إخبار الوليد أنَّ الغرض بيان كونه فاسقًا لا ينبغي الأخذ بقوله، ولا الاعتماد علىٰ نقله.

وحينئذٍ فلا مانع من كون المراد من الجهالة السفاهة، فإنَّ ما صدر منهم من الأخذ بقوله كان عن تخيّل كونه غير فاسق.

وثانيًا: أنَّ الأمر لا ينحصر بين كون المراد من الجهالة عدم العلم أو كون المراد السفاهة، بل يمكن -كما هو غير بعيد- أن

---

(١) أرّخ المقرّر تدثّل هذا المقطع من البحث، الأحد: (٦ ذي القعدة، ١٣٤٨هـ).

يكون المراد فعل ما لا ينبغي فعله للعاقل وإن كان بعد النظر والتأمّل، فيخرج عن كونه مخالفه سفيهًا؛ كي لا يكون مناسبًا للمورد.

ثالثًا: أنَّه لو سلّم كون المراد من الجهالة عدم العلم، فلا وجه لما أفيد من تقدّم التعليل به علىٰ المفهوم أو جعله معارضًا له؛ لما عرفت من أنَّ 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، وأيضًا لم أعثر فيما حضرني من كتب اللغة والتفسير علىٰ كون السفاهة أو فعل ما لا ينبغي من معاني الجهل أو الجهالة.

نعم، قال في المصباح: «وجهل علىٰ غيره: سفه وأخطأ»[3]، وقال في أقرب الموارد: «وجهل عليه: تسافه، كذا في الأساس[4]»[5].

ولا يخفىٰ أنَّ هذا المعنىٰ -أعني كون الجهل بمعنىٰ السفه، كما في المصباح أو التسافه كما نقله الأقرب عن الأساس- لا ينطبق علىٰ ما نحن فيه؛ لأنَّ ذلك في الجهل المتعدّي بلفظ (علىٰ)، مضافًا إلىٰ أنَّ صاحب القاموس لم يفسّره بالسفه ولا بالتسافه، بل فسّره بالتجاهل،

---

(١) يُنظر صفحة (٢٧٨) من هذا الجزء.

(٢) أرّخ المقرّر تَتَرُّكُ هذا المقطع من قوله: «قلتُ» إلىٰ قوله: «فراجع وتأمّل» ملحقًا بمباحث الظنّ السبت: (٢١ ربيع الثاني، ١٣٥٨هـ).

(٣) المصباح المنير: ١ - ٢/ ١١٣، مادة (جَهِلْتُ).

(٤) يُنظر: أساس البلاغة: ٦٧ مادة (ج ه ل).

(٥) أقرب الموارد: ١/ ١٤٦، مادة (جَهِلَهُ).

فقال: «وعليه أظهر الجهل كتجاهل»[١].

وعلىٰ أيّ حال، فلو سلّمنا أنَّ الجهل أو الجهالة يأتي بمعنىٰ السفه أو فعل ما لا ينبغي، فلا ينبغي لنا أن نطبّقه علىٰ المورد.

أمّا أوّلًا، فلمنافاته لإعراب الجار والمجرور بالنصب علىٰ الحاليّة؛ إذ لو كان بمعنىٰ السفاهة وفعل ما لا ينبغي يكون متعلّقًا بقوله تعالىٰ: ﴿ **تُصِيبُوا** ﴾.

وأمّا ثانيًا، فلأنَّ المقدّم في المسألة هو النبيّ صلى الله عليه وآله، فراجع التفاسير المتضمّنة لشرح القصّة من غضبه حتّىٰ أنَّه صلى الله عليه وآله علىٰ ما رواه في الكشّاف[٢] لمّا حضروا عنده وكذّبوا الوليد قال لهم: لتنتهنّ أو لأرسل إليكم رجلًا هو عندي كنفسي يقاتل مقاتلتكم ويسبي ذراريكم، ثمّ ضرب بيده علىٰ كتف علي عليه السلام، وفي رواية أخرىٰ: أنَّه أرسل إليهم خالد بن الوليد.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنَّ ذلك ليس من الإقدام علىٰ الإيقاع بهم، بل هو من قبيل الفحص عن حالهم.

لكن هذا التوجيه لا يتأتّىٰ في الرواية الأخرىٰ التي رواها في مجمع البيان في شأن النزول، وهي قصّة مارية وإرساله عليًّا عليه السلام ليقتل ابن عمّها[٣]، فراجع.

---

(١) القاموس المحيط: ٣/ ٣٥٣، مادة (جَهِلَهُ).

(٢) يُنظر: الكشّاف: ٣/ ٥٥٩.

(٣) يُنظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: ٩/ ٢٢٠.

توجيه الإقدام في كلمات المفسّرين

وعلىٰ كلّ حال، فقد تعرّض المفسّرون لتوجيه ذلك المقدار من الإقدام بأنَّهم -كما في المجمع- لم يتخيّلوا أن يقدم أحد علىٰ تعمّد الكذب علىٰ النبيّ في مثل هذا الأمر المهمّ، بل يمكن أن يدّعىٰ أنَّهم حصل لهم القطع بذلك، وعليه فيكون مفاد الآية هو الإرشاد إلىٰ فساد مبادئ القطع.

ثمّ إنَّ الذي يظهر من كلمات المفسّرين[1] أنَّ الوليد لم يتعمّد الكذب، وإنَّما تخيّل أنَّهم جاءوا لمحاربته، لما في ذهنه من الأضّة معهم في الجاهليّة.

وقد يُقال: في توجيه ذلك المقدار من الإقدام بأنَّهم لم يكونوا عالمين بفسق الوليد، لكن هذا لا ينفع بناءً علىٰ ما شرحناه[2] من عدم حجّيّة خبر الواحد في هذه الواقعة ولو كان عادلًا.

وعلىٰ أيّ وجه حملنا ذلك المقدار من الإقدام لم يكن مصداقًا للسفاهة، ولا لفعل ما لا ينبغي حتّىٰ 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 سفيهًا، ولا من قبيل ما لا ينبغي، بل هو أمر عقلائيّ، وكون المخبر فاسقًا في الواقع مع عدم علمهم بفسقه، بل تخيّلهم عدالته لا يُوجب دخوله في السفاهة ولا فيما لا ينبغي.

---

(١) يُنظر: الكشّاف: ٣/ ٥٦٠، وتفسير أبو السعود: ٨/ ١١٨، والتفسير الكبير: ٢٨/ ١٢٢.

(٢) يُنظر: صفحة (٢٧٣) من هذا الجزء.

فتلخّص لك أنَّه ليس المورد من قبيل السفاهة، ولا من قبيل فعل ما لا ينبغي.

نعم، إنَّه علىٰ جميع هذه التوجيهات من قبيل الأخذ بعدم العلم حتّىٰ علىٰ تقدير حصول القطع لهم من أخبار الوليد؛ لأنَّ ذلك القطع لا يكون خارجًا عن مصداق عدم العلم.

وقد تكلّمنا في هذا المقام تبعًا للمفسّرين، وإلّا فإنَّ مقام النبوّة أعلىٰ وأجلّ من هذه الكلمات حتّىٰ لفظ عدم العلم، لكن كانت في الواقع حكمٌ لم نعلم بها نحن، كسائر الحِكَم في أفعاله وأقواله صلى الله عليه وآله الجارية علىٰ العادة البشريّة.

ثمّ بعد البناء علىٰ أنَّ المراد بالجهالة عدم العلم يكون الإشكال بعموم التعليل قويًّا، ولا يدفعه ما أفاده قدس سره من حكومة المفهوم علىٰ العموم؛ إذ لو تمّ ذلك لصحّ الجواب بالتخصيص، وقد منعه قدس سره.

وبالجملة: إنَّ المفهوم ناشئ عن كون الحكم وهو وجوب التبيّن مختصًّا بخبر الفاسق، والعموم يمنع ذلك الاختصاص، فيكون موجبًا لسقوط المفهوم وتكون الحكومة بالعكس.

ثمّ إنَّه قدس سره قد تعرّض لمطلب لم نذكره نحن، لكن ذكر في التقريرات المطبوعة[1]، وهو الإشكال بخروج مورد الآية، ولكن بناءً علىٰ ما حرّرناه من اختصاص الحكم بالمورد، لا موضوع لهذا الإشكال.

---

(١) يُنظر: فوائد الأصول: ٣/ ١٧٣.

أمّا بناءً علىٰ ما أفاده تدّ، فالجواب عنه مشكل، إذ ليس المفهوم دليلًا مستقلًّا في عرض المنطوق كي يمكن الالتزام بتخصيصه وحده دون المنطوق، بل ليس هو إلّا تابعًا للمنطوق وناشئًا عنه، ولا يمكننا التصرّف فيه بدون التصرّف في المنطوق، فراجع وتأمّل.

والحاصل: إنَّه لو كان المنطوق والمفهوم كلّ منهما قضيّة علىٰ حدة، بحيث يمكن أن يكون المورد لأحدهما دون الآخر صحّ ما أفاده تدّ، 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 علىٰ الشرط، ألا ترىٰ 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، خصوصًا بعد البناء علىٰ ما أفاده تدّ[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 موردًا لتلك القضيّة الحمليّة لا لخصوص الجزء الأوّل من جزئي محمولها.

(١) يُنظر: فوائد الأصول: ٣/ ١٧٣.

ثمّ إنَّ الذي يظهر من صدر عبارة الشيخ تدّثُ[١] أنّه يريد التخلّص من الإشكال بالالتزام بطريقة التقييد بأن يكون المفهوم، وهو كون خبر العادل حجّة في المورد أيضًا، وهو مورد الارتداد إلّا أنّه مقيّد بانضمام عدل آخر، وهذا التقييد لا يُوجب خروج المورد.

وقد أورد عليه الأستاذ تدّثُ كما نقله عنه في التقريرات المطبوعة في النجف[٢] بما حاصله أنَّ محصّل كون الارتداد مورد للمفهوم الذي هو حجّيّة خبر العادل هو كون ذلك الحكم العامّ المستفاد من المفهوم كبرىٰ لصغرىٰ المورد، فلو قيّدناه بالانضمام كان مفاد ذلك الحكم العامّ هو حجّيّة البيّنة لا مطلق خبر العادل.

وتوضيح ذلك: أنّه إذا ألّفنا الصغرىٰ من المورد، والكبرىٰ 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 الصغرىٰ وقلنا: العادل أخبرنا بالارتداد منضمًّا مع غيره، فهو خلاف المورد؛ لأنَّ المورد هو كون المخبر واحدًا، وإن أخذناه في الكبرىٰ وقلنا: إنَّ 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 إحدىٰ المقدّمتين، وما يتخيّل من أخذه قيدًا في انطباق الكبرىٰ علىٰ المورد

(١) يُنظر: فوائد الأصول: ٣/ ١٧٤.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه.

ولعلّ الشيخ قدس سره لا يريد التقييد على هذا النحو الذي حرّرناه، بل يريد ما أفاده الأستاذ قدس سره 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 مندفعًا، إلّا أنّه لأجل كونه علميًّا 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.

المقدّمة الثانية: إنّ جريان الأمارة أو الأصل في مورد لا يتوقّف

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 الأصول: ١/ ٢٦٢.

علىٰ 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 علىٰ الأدلّة الأوّليّة المثبتة للأحكام للموضوعات الواقعيّة، كما في حكومة كلّ من الأمارة والأصول العمليّة علىٰ ما هو مفاد أدلّة الأحكام الواقعيّة، بل تتأتّىٰ الحكومة بالنسبة إلىٰ أدلّة الأحكام الظاهريّة كما في حكومة الأمارات علىٰ الأصول العمليّة.

المقدّمة الرابعة: إنَّ الحكومة يمكن أن تتأتّىٰ في دليل واحد بالنسبة إلىٰ موارده، بحيث يكون هذا الدليل باعتبار تكفّله بالحكم علىٰ هذا الموضوع حاكمًا علىٰ نفسه باعتبار تكفّله لحكم الموضوع الآخر، وذلك مثل «الاستصحاب السببيّ والمسبّبيّ».

المقدّمة الخامسة: إنَّ الحكومة كما تكون بواسطة كون الدليل الحاكم رافعًا لموضوع الدليل المحكوم فكذلك تكون بواسطة كون الدليل الحاكم محقّقًا لموضوع الدليل المحكوم.

في تقرير الإشكال وتقريبه

إذا عرفت هذه المقدّمات، فنقول: إنَّ الإشكال المذكور قد يقرّب بتقريبات:

التقريب الأوّل والجواب عنه

الأوّل: أنَّه مع تعدّد الوسائط لا يكون في البين إخبار عن الإمام عليه السلام، بل يكون ما يرويه الشيخ قدس سره -مثلًا- عن المفيد إخبارًا عن المفيد.

ولم يعلم المراد من هذا التقريب، ولعلّ مرجعه إلىٰ دعوىٰ الانصراف من أدلّة الحجّيّة إلىٰ ما يكون خبرًا بلا واسطة.

والجواب عنه: إنَّ إخبار كلّ واحدٍ من السلسلة محقّق لإخبار من بعده حتّىٰ تنهي السلسلة إلىٰ من يخبر عن الإمام عليه السلام، وهذه الأخبار كلّها موضوعات، وكلّها أخبار بلا واسطة متعدّدة محكومة بأحكام متعدّدة؛ لما عرفت من كون الحكم المذكور انحلاليًّا.

التقريب الثاني والجواب عنه

التقريب الثاني: أنَّه 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 عليه السلام- المحكي بأخبار منتهىٰ السلسلة.

التقريب الثالث والجواب عنه

التقريب الثالث: أنَّ موضوع الحكم في كلّ واحدٍ من الوسائط متوقّف علىٰ نفس الحكم؛ إذ لا يكون المفيد مخبرًا إلّا بواسطة نفس هذا الحكم الجاري في حقّ الشيخ.

والجواب عنه: ما عرفت من تعدّد الأحكام حسب تعدّد الموضوعات، وأنَّ جريان الحكم في كلّ واحد من هذه السلسلة يكون مولّدًا لموضوع الحكم الآخر الجاري في حقّ من بعده حتّىٰ تنتهي السلسلة إلىٰ من يخبر عنه عليه السلام بلا واسطة.

التقريب الرابع والجواب عنه

وبذلك يندفع الإشكال بالتقريب الرابع -أعني لزوم الدور- من دون حاجة إلىٰ الالتزام بتنقيح المناط أو كون القضيّة طبيعيّة*.

بيان الإشكال من جهات

*قلتُ[1]: الذي ينبغي أن يُقال في توضيح هذه الإشكالات هو أنَّه لو أخبرنا الشيخ، عن المفيد، عن الصفّار، عن زرارة، عن الإمام عليه السلام يجري

---

(١) أرّخ المقرّر قدس سره هذا المقطع من قوله: «قلتُ» إلىٰ قوله: «دليل الإحراز» ملحقًا بمباحث الظنّ الاثنين: (٢٣ ربيع الثاني، ١٣٥٨هـ).

فيه الإشكال من جهات:

الأولىٰ: دعوىٰ انصراف أدلّة حجّيّة خبر العادل عن هذه الوسائط، ولم يعلم وجه هذه الدعوىٰ، وأمّا ما يُقال في توجيهها من أنَّ ظاهر مفهوم الآية الشريفة هو أنَّه إذا جاءكم العادل بنبأٍ فصدّقوه، والمفروض أنَّ هذه الوسائط لم يتحقّق فيها مجيء العادل بالنبأ لنا.

ففيه: ما لا يخفىٰ؛ لأنَّ مثل هذا الظرف لم يكن قيدًا معتبرًا في حجّيّة خبر العادل، بل إنَّ تمام الموضوع هو نفس إخبار العادل، وحكمه هو الحجّيّة أو لزوم التصديق، وهذا الحكم يتبع واقع الإخبار وإن لم يكن إخبارًا لنا.

الجهة الثانية: أنَّ هذه الوسائط وإن كان كلّ واحدٍ منها مخبرًا، وكان لكلّ إخبار منها أثر شرعيّ، وهو الحجّيّة أو لزوم التصديق، إلّا أنَّ مجرّد هذا الأثر الشرعيّ لا ينفع في حجّيّة الأمارة ما لم يترتّب عليه أثر عمليّ، والمفروض أنّ الأثر العمليّ لا يترتّب علىٰ إخبار هذه الوسائط، وإنَّما يترتّب الأثر العمليّ إخبار من يحكي عن نفس الإمام عليه السلام، وهو زرارة في المثال المفروض دون من تأخّر عنه في سلسلة الرواية.

وفيه: أنَّه يكفي في صحّة حجّيّة الأمارة ترتّب الأثر العمليّ علىٰ مؤدّاها وإن كان بألف واسطة، فيكفي في ترتّب الأثر العمليّ علىٰ حجّيّة إخبار الشيخ ومن بعده من الوسائط هو كونه مقدّمة إعداديّة للعمل الحاصل من إخبار الأخير وهو زرارة.

وأمّا باقي الجهات من الإشكال علىٰ الوسائط المزبورة، فينبغي أن نقدّم لها مقدّمة وهي أنَّه لا ريب في كون كلّ واحد من هذه الإخبارات

المتدرجة موضوعًا للحجّيّة أو وجوب التصديق، ولكنَّ ذلك الوجوب أو الحجّيّة المجعولة لكلّ واحد من تلك الإخبارات هل هو حكم واحد وإن تعدّدت مصاديق موضوعه، أو أنَّ الحكم يتعدّد حسب تعدّد مصاديق الموضوع؟

ولا ريب في أنَّ الحقّ والتحقيق هو الوجه الثاني، لكون القضيّة انحلاليّة، ولكن لو قلنا بالوجه الأوّل المفروض الفساد، وأنَّه لا يساعد عليه العرف والشرع والعقل، ينفتح لنا أبواب وجهات من الفساد:

الجهة الأولىٰ: أن نقول: إنَّ إجراءنا هذا الحكم -وهو صدّق العادل في حقّ المفيد، وكذا من تقدّمه حتّىٰ زرارة- يتوقّف علىٰ إحراز كونه -أعني المفيد- مخبرًا، وإحراز كون المفيد مخبرًا إنَّما يكون بواسطة وجوب تصديق الشيخ، والمفروض أنَّ وجوب التصديق في حقّ الشيخ هو عين وجوب التصديق في حقّ المفيد، فيكون هذا الحكم -أعني وجود التصديق في حقّ المفيد- محرزًا لموضوع نفسه، ولا ريب في بطلانه؛ لأنَّ الحكم لا يحرز موضوع نفسه.

الجهة الثانية: أنَّه موجب للدور؛ لأنَّ جريان هذا الحكم في حقّ المفيد يتوقّف علىٰ إحراز موضوعه، وهو كون المفيد مخبرًا، وذلك -أعني كون المفيد مخبرًا- يتوقّف علىٰ 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 أنَّ إجراء هذا الحكم في حقّ المفيد يتوقّف علىٰ نفسه.

لكن سيأتي إن شاء الله تعالىٰ[1] ما يظهر منه عدم تماميّة الدور المذكور حتّىٰ لو قلنا بوحدة الحكم؛ لأنَّ جريان الحكم في حقّ المفيد وإن توقّف علىٰ كونه مخبرًا، إلّا أنَّ كونه مخبرًا لا يتوقّف علىٰ جريان الحكم في حقّ الشيخ.

نعم، إنَّ إحراز كونه مخبرًا يتوقّف علىٰ ذلك لا كونه مخبرًا في الواقع، وهاتان الجهتان راجعتان إلىٰ الإشكال في الواسطة بالنسبة إلىٰ من تأخّر عنه، فلا تجريان في حقّ الشيخ.

الجهة الثالثة: أن نقول: إنَّ جريان (صدّق العادل) في حقّ الشيخ يتوقّف علىٰ أن يكون ما أخبرنا به ذا أثر، والمفروض أنَّ ما أخبرنا به إنَّما هو إخبار المفيد، وأنَّ أثره منحصر بهذا الحكم وهو صدّق العادل، والمفروض أنَّ (صدّق العادل) في حقّ المفيد هي عين (صدّق العادل) في حقّ الشيخ، فيكون جريان (صدّق العادل) في حقّ الشيخ متوقّفًا علىٰ نفسه.

وبتقريب آخر: إنَّ جريان (صدّق) في حقّ الشيخ عبارة أخرىٰ عن الحكم بوجوب ترتيب الأثر الشرعيّ المجعول لما أخبرنا به، فكان أثر ما أخبرنا به الشيخ موضوعًا للحكم في حقّه، والمفروض أنَّ ما أخبرنا به -وهو إخبار المفيد- لا أثر له إلّا نفس هذا الحكم، وهو (صدّق) الذي هو بمعنىٰ رتّب الأثر، وحيث إنَّ (صدّق) في ناحية المفيد هي عين (صدّق) في ناحية الشيخ ينتهي الأمر بالآخرة إلىٰ أنَّ موضوع الحكم في حقّ الشيخ -وهو الأثر الشرعيّ- يكون عين الحكم، فكان الحكم عين موضوعه.

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٧٤) من هذا الجزء.

الجهة الرابعة: أن نقول: إنَّ جريان (صدّق العادل) في حقّ الشيخ يكون موجبًا لتحقّق كون المفيد مخبرًا، الذي هو موضوع وجوب تصديق المفيد، فكان (صدّق) في حقّ الشيخ حاكمًا على (صدّق) في حق المفيد، لكون الأوّل موجبًا لتحقّق موضوع الثاني، نظير حكومة الأمارة القائمة على موت زيد بالنسبة إلى أدلّة قسمة مواريث الميّت، وإن شئت قلت: إنَّه نظير حكومة **«الطواف بالبيت صلاة»**[1] بالنسبة إلى أدلّة الصلاة.

وبعبارة أوضح يكون (صدّق) في حقّ الشيخ محقّقًا لموضوع (صدّق) في حقّ المفيد، فيكون (صدّق الشيخ) حاكمًا على (صدّق المفيد)، وحيث إنَّ المفروض هو وحدة التصديق في المقامين يكون المتحصّل أنّ الحكم الواحد حاكم على نفسه، وكلّ هذه الإشكالات الأربعة إنَّما 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، بأنَّ الإشكال المزبور «إنَّما يتوجّه بناءً على أن يكون المجعول في باب الأمارات منشأ انتزاع الحجّيّة، أمّا بناءً على ما هو المختار من أنَّ المجعول في باب الطرق والأمارات نفس الكاشفيّة والوسطيّة في الإثبات، فلا إشكال حتّى نحتاج إلى التفصّي عنه؛ فإنَّه لا يلزم شيء ممّا ذكر؛ لأنَّ المجعول في

(١) يُنظر: ٥/ ٣٣٣ من هذا الكتاب.

جميع السلسلة هو الطريقيّة إلىٰ ما تؤدّي إليه أيّ شيء كان...»[١] إلخ.

فلم اتوفّق لفهمه، حيث إنَّ الظاهر أنَّه لا فرق في توجّه الإشكال المزبور بين كون المجعول هو الحجّيّة أو كون المجعول هو الإحكام التكليفيّة؛ فإنَّ انطباق دليل الحجّيّة علىٰ إخبار الشيخ يتوقّف علىٰ ترتّب الأثر علىٰ ما أخبرنا به، والمفروض: أنَّه لا أثر لما أخبرنا به -وهو إخبار المفيد- إلّا الحجّيّة، فإذا فرضنا أنَّ الحجّيّة المجعولة لإخبار المفيد هي عين الحجّيّة المجعولة لإخبار الشيخ جاء الإشكال الرابع بحذافيره.

وأمّا ما يظهر منه في آخر الكلام، وممّا حرّرناه[٢] نحن أيضًا من أنَّه يكفي في ترتّب الأثر علىٰ حجّيّة إخبار الشيخ هو الانتهاء إلىٰ العمل بقول الإمام عليه السلام وإن كان ذلك بتلك الوسائط.

ففيه ما لا يخفىٰ، فإنَّ ذلك الأثر العمليّ الذي هو العمل بقول الإمام عليه السلام ليس أثرًا ابتدائيًّا لإخبار الشيخ، ولا لحجّيّة إخباره، وإنَّما يكون أثرًا له بالواسطة، حيث إنَّ أثر الأثر أثر، وحينئذٍ فلا بُدَّ لنا أوّلًا أن نصحّح أنَّ حجّيّة إخبار المفيد تكون أثرًا لحجّيّة إخبار الشيخ، وهكذا إلىٰ أن تتمّ الوسائط، وينتهي الأثر إلىٰ العمل بقول الإمام عليه السلام، والمفروض أنَّه يستحيل أن يكون حجّيّة إخبار المفيد أثر لحجّيّة إخبار الشيخ، فلا محيص حينئذٍ من الركون إلىٰ ذلك الأمر المحقّق الذي هو تعدّد الأحكام بتعدّد مصاديق موضوعها، فلا يكون بأس بكون حجّيّة إخبار

(١) فوائد الأصول: ٣/ ١٨٠، وما بعدها.

(٢) يُنظر: صفحة (٢٨٨، و٢٨٩) من هذا الجزء.

المفيد أثرًا لحجّيّة إخبار الشيخ؛ لأنَّ الثانية غير الأولىٰ.

ولكن بقي في المقام إشكالان آخران لا يندفعان بما ذكرناه من انحلال القضيّة وتعدّد الأحكام حسب تعدّد موضوعاتها:

الإشكال الأوّل: أن نقول: إنَّه قد اتّضح ممّا تقدّم أنَّ جريان الحجّيّة أو صدّق العادل في حقّ الشيخ يكون موجبًا 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 أنَّه مترتّب عليه وواقع في طوله، حيث إنَّ الحكم إنَّما يترتّب علىٰ موضوعه المفروض ترتيبه وطوليّته بالنسبة إلىٰ الحكم في حقّ الشيخ، والظاهر أنَّه لا يمكن الجمع بينهما في عبارة واحدة، فإنَّ العناوين الكلّيّة وإن أمكن أن تكون شاملة للأفراد الطوليّة مثل عنوان السبب والعلّة؛ فإنَّه شامل للأسباب والعلل المترتّبة التي يكون الأوّل منها سببًا وعلّة للثاني، والثاني يكون سببًا وعلّة للثالث، وهكذا إلّا أنَّ المطلب فيما نحن فيه ليس من هذا القبيل، فإنَّ الحكم وإن تعدّد حسب تعدّد مصاديق موضوعه، إلّا أنَّ مجموع تلك الأحكام لا تكون منشأةً إلّا بإنشاء واحد، ولا يُعقل إيجاد الأحكام الطوليّة التي يكون كلّ واحد منها مولّدًا لموضوع ما بعده بإنشاء واحد.

والجواب عن هذا الإشكال هو أن يُقال: إنَّه مبنيٌّ علىٰ الخلط بين مقام الإثبات ومقام الثبوت، فإنَّ حجّيّة الأخبار في كلّ واحد من هذه الوسائط تكون في مقام الثبوت تابعة لواقعها، وليست حجّيّة المتأخّر معلولة لحجّيّة المتقدّم، لأنَّ كون المفيد مخبرًا في الواقع، وفي مقام

الثبوت لا يتوقّف علىٰ حجّيّة إخبار الشيخ.

نعم، إنَّ إثبات كون المفيد مخبراً يتوقّف علىٰ جريان الحجّيّة في حقّ الشيخ، ولا ريب أنَّ الحاكم في مقام جعل الحجّيّة إنَّما يجعلها لواقع المنجزين لا للإخبار التعبّديّ الثابت بحجّيّة إخبار من تأخّر عنه.

ومن ذلك يتّضح لك الجواب عن **الإشكال الثاني** وهو إشكال الدور، فإنَّ تقريب الدور هو أن يُقال: إنَّ جريان الحجّيّة في حقّ إخبار المفيد يتوقّف علىٰ كونه مخبراً، وكونه مخبراً يتوقّف علىٰ جريان الحجّيّة في حقّ الشيخ، وجريان الحجّيّة في حقّ الشيخ يتوقّف علىٰ ترتّب الأثر علىٰ ما أخبرنا به، وهو إخبار المفيد، والمفروض أنّ أثر إخبار المفيد هو الحجّيّة، فتكون النتيجة أنَّ الحجّيّة في حقّ المفيد متوقّفة علىٰ نفسها.

والجواب عن هذا الدور واضح ممّا تقدّم في دفع الإشكال الأوّل، فإنَّ جريان الحجّيّة في حقّ المفيد، وإن توقّف علىٰ كونه مخبراً، إلّا أنَّ كونه مخبراً في الواقع لا يتوقّف علىٰ جريان الحجّيّة في حقّ الشيخ.

نعم، إحراز كون المفيد مخبراً يتوقّف علىٰ الحجّيّة في حقّ الشيخ لكن حجّيّة إخبار المفيد إنَّما تتوقّف علىٰ كونه مخبراً في الواقع، لا علىٰ إحراز كونه مخبراً.

ومن ذلك يتّضح لك الجواب عن إشكال آخر في المقام، بأن يُقال: إنَّ إحراز كون المفيد مخبراً يتوقّف علىٰ حجّيّة إخبار الشيخ، وحجّيّة إخبار الشيخ يتوقّف علىٰ حجّيّة إخبار المفيد، فكان إحراز كون المفيد مخبراً متوقّفاً علىٰ حكمه الذي هو حجّيّته، وقد تقدّم أنَّه محال فيما

التقريب الخامس والجواب عنه

التقريب[١] الخامس: إنَّ الحكم في كلّ واحد من هذه الوسائط الذي هو عبارة عن صدّق العادل يتوقّف علىٰ كون ما يخبر به ذا أثر، وليس ذلك الأثر إلّا عبارة عن نفس الحكم المذكور.

وبعبارة أخرىٰ: يكون (صدّق العادل) عبارة عن لزوم ترتيب الأثر علىٰ ما أخبر به وليس الأثر المذكور إلّا عبارة عن نفس هذا الحكم، فيكون الحكم عين موضوعه.

والجواب عنه: إنَّ الأثر ليس منحصرًا بما ذكر من نفس وجوب التصديق، بل الأثر هو ما يتكفّله ما ينقله من هو منتهىٰ السلسلة عنه عليه السلام من الحكم الواقعي، وبواسطة ما تقدّم من كون الحكم منحلًّا إلىٰ أحكام متعدّدة، يكون كلّ واحد منها منقّحًا لموضوع الحكم المذكور فيما يليه، ويكون كلّ واحد من هؤلاء الوسائط ناقلًا لقوله عليه السلام عمّن

تقدّم[٢] من الجهات السابقة.

وفيه ما لا يخفىٰ، فإنَّ ما تقدّم من المحاليّة إنَّما هو كون الحكم محرزًا لموضوع نفسه، وأمّا أنَّ إحراز الموضوع يتوقّف علىٰ حكمه الواقعيّ، فهذا ليس بمحال، بل إنَّ جميع الموارد التي يحرز بها موضوع الحكم سواء كان ذلك بأمارة أو أصل إحرازيّ يكون إحراز موضوع ذلك الحكم متوقّفًا فيها علىٰ الحكم؛ لأنَّه إذا لم يكن الموضوع ذا حكم واقعيّ لا يجري فيه دليل الإحراز.

---

(١) أرّخ المقرّر قدس سره هذا المقطع من البحث، الاثنين: (٧ ذي القعدة، ١٣٤٨هـ).

(٢) يُنظر: صفحة (٢٩١) من هذا الجزء.

بعده، حتّىٰ تنتهي النوبة إلىٰ من ينقله عنه بلا واسطة، فيجب في كلّ واحد من هؤلاء الوسائط ترتيب الأثر علىٰ نقله.

ومن ذلك يتّضح لك أنَّه لو قلنا بأنَّ الأثر الذي يجب ترتيبه في هذه الوسائط هو نفس وجوب التصديق لم يكن الحكم عين موضوعه؛ لما عرفت[1] من أنَّ الانحلاليّة موجبة لأحكام متعدّدة طوليّة، ولا ضير في كون كلّ واحد من تلك الأحكام بمنزلة الموضوع للحكم فيما قبله.

التقريب السادس والجواب عنه

التقريب السادس: إنَّ مرجع كون كلّ حكم منقّحًا لموضوع الحكم الذي بعده إلىٰ كون الحكم السابق حاكمًا علىٰ الحكم اللاحق، لكونه محقّقًا لموضوعه؛ لما عرفت من أنَّ الحاكم إمّا أن يكون رافعًا لموضوع المحكوم أو يكون محقّقًا لموضوعه، ومن الواضح أنَّه لا يُعقل في الدليل الواحد أن يكون حاكمًا علىٰ نفسه، وإنّما يمكن الحكومة في الدليلين المتعدّدين دون الواحد.

والجواب عنه: إنَّ الحكومة لها ثلاث مراتب:

الأولىٰ: أن يكون أحد الدليلين مسوقًا لتفسير الدليل الآخر، بأن يقول: إنَّ مرادي من اللفظ الفلانيّ من الدليل الفلانيّ المعنىٰ الفلانيّ.

المرتبة الثانية: أن يكون لأحد الدليلين نظر وشرح للدليل الآخر، بحيث يكون بدلالته اللفظيّة متعرّضًا لرفع موضوعه، مثل

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٩٠) من هذا الجزء.

«**لا شكّ لكثير الشكّ**»[١] بالنسبة إلىٰ أدلّة أحكام الشكوك، ومرجع الحكومة في كلّ من هذين إلىٰ الدلالة اللفظيّة، فإنَّ الدليل الحاكم إنَّما يكون حاكمًا في هذين[٢] 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 رافعًا أو محقّقًا 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 متكفّلًا لحكم انحلاليّ، وكان الحكم في مورد حاكمًا علىٰ الحكم في المورد الآخر، كما في حكومة الاستصحاب السببيّ علىٰ المسبّبيّ؛ فإنَّه مع فرض كون دليل الاستصحاب واحدًا، وهو لا تنقض اليقين بالشك[٣]، يكون ما تكفّله من الحكم بعدم النقض في مورد السبب حاكمًا علىٰ ذلك الحكم -أعني عدم النقض في مورد المسبّب- وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنَّ دليل التصديق وإن كان واحدًا، إلّا أنَّ ما يتكفّله من الحكم الانحلاليّ في صدر السلسلة يكون حاكمًا علىٰ الحكم في وسطها.

غاية الأمر أنَّ الحكومة في الاستصحاب السببيّ والمسبّبيّ تكون

---

(١) يُنظر: ٥/ ٣٠٣ من هذا الكتاب.

(٢) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (هاتين).

(٣) قوله: (بالشكّ) من نسخة (ب).

برفع الحكم الحاكم موضوع الحكم المحكوم، وفي ما نحن فيه تكون بكون الحاكم محقّقًا لموضوع الحكم المحكوم.

التمسّك بآية النفر لإثبات حجّيّة خبر الواحد

ومن[1] **الآيات** التي استدلّوا بها علىٰ حجّيّة خبر الواحد آية النفر في أواخر سورة التوبة[2].

وتقريب الاستدلال بها يتوقّف علىٰ مقدّمات:

توقّف الاستدلال بآية النفر على مقدّمات

الأولىٰ: إنَّ هذا الحكم -أعني الإنذار والحذر انحلاليّ- بمعنىٰ أنَّه يلزم علىٰ كلّ من تفقّه أن ينذر كلّ واحد من قومه، لعلّه يحذر بذلك الإنذار، ومن ذلك يظهر شمول الآية الشريفة لخبر الواحد.

المقدّمة الثانية: إنَّ التفقّه عبارة عن تعلّم أحكام الدين، وهو كما يتأتّىٰ في حقّ المجتهد بإعمال قواعد السند والأصول الجهتيّة وأصالة الظهور، فكذلك يتأتّىٰ من الراوي؛ إذ لا يحتاج إلىٰ إعمال قواعد صحّة السند، لكونه بالنسبة إليه قطعيًّا، وإنَّما يحتاج إلىٰ إعمال الأصول الجهتيّة وأصالة الظهور، وأمرهما سهل بالنسبة إلىٰ أهل اللسان، خصوصًا بالنسبة إلىٰ الصدر الأوّل، وبذلك يتمّ دلالة الآية الشريفة

---

(١) أرّخ المقرّر تتمّمُ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس في هذه المدّة من جهة انحراف مزاجه الشريف، وخروجه إلىٰ الكوفة، واستمرّ التعطيل إلىٰ زيارة عرفة والغدير، وكان الشروع ليلة الأحد: (١٩)، ولم أتوفّق للكتابة في هذه الليلة، ولا في ليلة الاثنين: (٢٠ ذي الحجّة ١٣٤٨)، وكان الشروع الثلاثاء: (٢١ والأربعاء: ٢٢ ذي الحجّة، ١٣٤٨هـ)».

(٢) ﴿وَما كانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، سورة التوبة: الآية ١٢٢.

علىٰ حجّيّة خبر الواحد، وعلىٰ حجّيّة فتوىٰ المجتهد[1].

المقدّمة الثالثة: إنَّ الإنذار تارةً يكون بالعقاب ابتداءً، وذلك شأن الوعّاظ وعلماء الأخلاق، وأخرىٰ يكون إنذارًا بالعقاب بالواسطة، وذلك ببيان الحكم الواقعيّ المستتبع للعقاب علىٰ مخالفته والثواب علىٰ موافقته، وهو شأن المجتهدين والرواة، والمراد منه في الآية المباركة هو النحو الثاني، بقرينة كونه واقعًا في سياق التفقّه، وبذلك يسقط الإيراد علىٰ الاستدلال بهذه الآية الشريفة علىٰ حجّيّة خبر الواحد، بأنَّ الإنذار شأن الوعّاظ.

ولا يخفىٰ أنَّه لو كان المراد هو النحو الأوّل لسقط الاستدلال بها علىٰ حجّيّة فتوىٰ المجتهد، كما يسقط الاستدلال بها علىٰ حجّيّة خبر الواحد، ولا وجه للتفكيك بين الأمرين.

المقدّمة الرابعة: إنَّ معنىٰ «لعلّ» هو الترجّي، وهو قدر جامع بين الترجّي من الواجب والممكن، والاختلاف بين الترجّيين إنَّما هو من قبيل اختلاف المصاديق، والظاهر من مثل هذا السياق هو كون ما بعدها غاية لما قبلها، فإن كان أمرًا تكوينيًّا مثل «اشرب الدواء لعلّك تبرأ» كان من مجرّد العلّة الغائيّة، وإن كان فعلاً اختياريًّا كان تابعًا في الحكم لذي الغاية، وحينئذٍ فيكون الحذر واجبًا لكونه غاية للإنذار الواجب.

---

(١) يمكن مراجعة ما حرّره السيّد أبو القاسم الخوئيّ قدس سره في المقام من أجود التقريرات: ٣/ ١٩٢.

المقدّمة الخامسة: إنَّ الحذر ليس من الأفعال القلبيّة ليكون وجوبه باعتبار ترتّب الأثر عليه، بل هو فعل خارجيّ، وهو النفرة عمّا منع عنه والإقدام علىٰ ما وجب عليه، فيكون بنفسه واجبًا، وبذلك يتمّ دلالة الآية علىٰ حجّيّة الخبر؛ إذ ليس الحذر في المقام إلّا وجوب العمل*.

---

* **قلتُ**[1]: الأولىٰ أن يزاد علىٰ هذه المقدّمات مقدّمة أخرىٰ تجعل أولىٰ المقدّمات، ويتعرّض فيها لكون التفقّه في الآية الشريفة واجبًا؛ ليكون الإنذار أيضًا واجبًا.

أمّا بناءً علىٰ المراد بها -كما في بعض تفسيراتها- هو وجوب النفر إلىٰ المدينة فواضح، وأمّا بناءً علىٰ وجوب بقاء بعض من في المدينة مع النبيّ صلى الله عليه وآله -كما في التفسير الذي رواه في مجمع البيان[2] عن الباقر عليه السلام- فلأنَّ ذلك يعطي وجوب بقاء البعض لأجل التفقّه، فيدلّ أيضًا علىٰ وجوب التفقّه.

وأمّا التفسير الثالث الذي ذكر في المجمع[3] وهو كون المتفقّهين هم النافرون إلىٰ الجهاد بمشاهدة خوارق العادة في جهادهم، فلا يبعد أيضًا كون ذلك التفقّه واجبًا.

وعلىٰ أي حال، فإنَّ الآية ظاهرة في وجوب التفقّه بأيّ تفسير

---

(١) أرّخ المقرّر قدس سره هذا المقطع من قوله: «قلتُ» إلىٰ قوله: «فتأمّل» ملحقًا بمباحث الظنّ الثلاثاء: (٢٤ ربيع الثاني، ١٣٥٨هـ).

(٢) يُنظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: ٣/ ٨٢.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه: ٣/ ٨٣.

فسّرناها، إذ لا ريب في كونها مسوقة لوجوب التعلّم والتعليم، ولا حاجة في إثبات دلالتها علىٰ وجوب التفقّه إلىٰ التمسّك بالأخبار التي ذكرها الشيخ تدثّل[1]، فإنَّ ذلك يُوجب خروج التمسّك بهذه الآية عن كونه تمسّكًا بالآيات بل يكون تمسّكًا بالأخبار، مضافًا إلىٰ أنَّ تلك الأخبار التي ذكرها الشيخ للاستدلال علىٰ كون التفقّه في الآية الشريفة واجبًا لا تخرج عن كونها أخبار آحاد، وحجّيّتها أوّل الكلام.

ثمّ الأولىٰ أن تجعل باقي المقدّمات الخمس التي أفادها الأستاذ تدثّل مترتّبة علىٰ ترتيب ألفاظ الآية الشريفة ويجعل المقدّمة التي جعلناها في التحرير أولىٰ مقدّمة أخيرة تكون هي المقدّمة السادسة.

والظاهر أنَّه لا ينبغي الإشكال في دلالة الآية الشريفة علىٰ حجّيّة أخبار الآحاد، غايته أنَّه يخرج منها خبر الفاسق لأدلّة عدم حجّيّته.

ولكن يبقىٰ في دلالتها إشكال آخر لم نوضّحه في التحرير، وهو أنَّ الظاهر هو أنَّ المنذر هو المتفقّه ولو بالمقدار الذي أفاده الأستاذ تدثّل من إعمال قواعد الأصول الجهتيّة والمراديّة كما هو الشائع في الرواة، لكن يخرج عنه رواية من لم يفهم شيئًا من متن الرواية، أو أنَّه فهم منها غير ما نفهمه منها، أعني كون النقل حجّة في إثبات صدور نفس المتن من الإمام عليه السلام، وإن لم يفهم منه الراوي شيئًا أو فهم منه ما قد فهمنا غيره.

اللَّهُمَّ إلّا أن نلحقه بما دلّت عليه الآية الشريفة بالإجماع المركّب، أو نقول: إنّا نقطع أنَّه لا مدخليّة لتفقّه الناقل في حجّيّة ما ينقله، ولكن

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٢٧٩، وما بعدها.

وأنت[١] إذا عرفت هذه المقدّمات يظهر لك ظهور هذه الآية الشريفة في حجّيّة خبر الواحد، بل وفي حجّيّة فتوىٰ المجتهد -كما عرفت في المقدّمة الثانية- وأنَّه لا وجه لما أفاده الشيخ تدّثُ من التفكيك بين البابين[٢].

والإنصاف إنَّ ظهور هذه الآية الشريفة في حجّيّة خبر الواحد من أقوىٰ الظهورات، بل يمكن أن يُقال: إنَّه أقوىٰ 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.

يشكل الأمر حينئذٍ في الاستدلال بها علىٰ حجّيّة الفتوىٰ.

اللَّهُمَّ إلّا أن نلتزم بعدم دلالتها علىٰ حجّيّة الفتوىٰ، ولو من جهة دعوىٰ كون المراد من التفقّه فيها هو ذلك الذي كان في عصر النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، ولا ريب أنَّ ذلك المقدار ليس من الاجتهاد المعروف الذي يُوجب حجّيّة رأي صاحبه علىٰ العامّيّ.

والحاصل: أنَّ الظاهر هو أنَّ الآية واردة في مقام أخذ الأحكام بسماعها من معدنها ونقلها إلىٰ الناس، وليس ذلك منطبقًا إلّا علىٰ الرواية دون الاجتهاد المصطلح عليه في هذه الأعصار المتأخّرة، فتأمّل.

---

(١) أرّخ المقرّر تدّثُ هذا المقطع من البحث السبت: (٢٥ ذي الحجّة، ١٣٤٨هـ).

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٢٨٠.

إيرادات الشيخ الأنصاريّ على ظهور الآية في الحجّيّة

ومن الغريب ما أفاده الشيخ تدثّر من تضعيف ظهورها[١]، وأنّه على حدّ ظهور «**مَنْ حفظ على أمّتي أربعين حديثًا**»[٢] أو أقلّ منه، وأغرب من ذلك ما أفاده تدثّر من الإيرادات الثلاثة عليها[٣].

أمّا الإيراد الأوّل: -أعني إجمال الآية من حيث اشتراط العلم- فلا يخفى ما فيه:

أمّا أوّلًا فلأنّ احتمال تقييد وجوب الحذر بحصول العلم منفي بإطلاق وجوبه، ودعوى إجماله ممنوعة، وإلّا لبطل التمسّك بالإطلاق بالمرّة.

وأمّا ثانيًا فلأنّ 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[٤] عنه.

وأمّا الإيراد الثاني: -أعني دعوى كون الإنذار إنذارًا بالواقع، وتوقّف الحذر على إحراز كون المنذر به واقعيًّا- ففيه ما لا يخفى، فإنّ هذه الشبهة جارية في جميع المطلقات، مثل قوله تعالى: ﴿**أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ**﴾[٥]، فيُقال أنّ المراد هو العقود الصحيحة، فمع الشكّ في صحّة العقد لا يمكن التمسّك بالإطلاق.

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ١٣١.

(٢) يُنظر: المحاسن: ١/ ١٨٧، ح٢٠١.

(٣) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ١٣١.

(٤) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (يحذر).

(٥) سورة المائدة: الآية ١.

وقد تصدّىٰ الشيخ تدّثُ[١]، لدفع هذه المغالطة في محلّه[٢]، فكيف سجّلها علىٰ الاستدلال بهذه الآية فيما نحن فيه؟

والحاصل: إنَّ مفاد هذه الآية هو لزوم الأخذ بما أخبر به المخبر والحذر عند إنذار المنذر، وليس ذلك إلّا عبارة عن الحجّيّة ولزوم الحكم، بأنَّ ما أخبر به وأنذر به هو الواقع، فكيف يُعقل أخذ الواقع قيدًا فيما أخبر به وأنذر، وليس ذلك إلّا من قبيل أخذ المحمول قيدًا في الموضوع؛ لما عرفت من أنَّ مفاد هذه الآية هو حجّيّة الخبر والإنذار، وأنَّ محصّل ذلك هو الحكم بأنَّ ما أخبر به هو الواقع، فكيف يُعقل أن يُقال: إنَّ الموضوع المذكور -أعني الإنذار والإخبار- مقيّد بمحموله، أعني الواقع؟

وأمّا الإيراد الثالث: وهو كون الإنذار شأن الوعّاظ، فيكون أجنبيًّا عمّا نحن فيه من خبر الواحد، فقد عرفت الجواب عنه في المقدّمة الثالثة[٣].

وحاصل ذلك: إنَّ الإنذار وإن كان مستعملًا في الإنذار بالعقاب الذي هو شأن الوعّاظ، وفي الإنذار بما يستتبعه من الأحكام الشرعيّة، إلّا أنَّ دعوىٰ انصرافه إلىٰ خصوص الأوّل ممنوعة جدًّا، فإنَّ ذلك من قبيل الانصراف البدويّ الزائل بأدنىٰ تأمّل.

وحينئذٍ، فيكون المراد هو القدر المشترك بين إنذار الوعّاظ

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٤٦٦.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه.

(٣) يُنظر: صفحة (٣٠٠) من هذا الجزء.

وإنذار رواة الأخبار وإنذار المجتهدين، بل يقوىٰ القول بظهوره في خصوص الآخيرين؛ لما عرفت من أنَّ وقوعه في سياق التفقّه قرينة علىٰ أنَّ المراد به هو الإنذار بما يترتّب عليه العقاب -أعني بيان الأحكام الشرعيّة- والإنذار بها الذي هو قدر مشترك بين وظيفة الرواة والمجتهدين.

هذا تمام الكلام في الاستدلال بالآية علىٰ حجّيّة خبر الواحد.

وأمّا باقي الآيات فهي أجنبيّة عن ذلك بالمرّة، فإنَّ 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 علىٰ حجّيّة خبر الواحد، فقد قسّمها الشيخ تَدَّثُ إلىٰ طوائف أربع[4]، ونعم ما صنع في هذا التقسيم، لما في إفراد كلّ من هذه الطوائف عن صاحبتها وجمع آحاد كلّ طائفة وضمّ بعضها إلىٰ بعض من اتّضاح ظهور تلك الأخبار علىٰ المطلوب ما لا يخفىٰ.

في أنحاء التواتر

ثمّ لا يخفىٰ أنَّه لا يمكن الاستدلال بتلك الأخبار مع فرض كونها أخبار آحاد علىٰ حجّيّة أخبار الآحاد لما في ذلك من الدور الواضح،

---

(١) آية الكتمان، سورة البقرة: الآية ١٥٩.

(٢) آية السؤال، سورة النحل: ٤٣، سورة الأنبياء: ٧.

(٣) أرّخ المقرّر تَدَّثُ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٦ ذي الحجّة، ١٣٤٨هـ).

(٤) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٢٩٧، وما بعدها.

بل لا بُدَّ من إثبات تواتر تلك الأخبار أو دعوىٰ[١] الاشتمال علىٰ القرينة القطعيّة.

والتواتر -علىٰ ما ذكروه- إمّا لفظيّ، أو معنويّ، أو إجماليّ.

أمّا اللفظيّ فواضح، وأمّا المعنويّ فهو إمّا عبارة عن النقل بالمعنىٰ، أو عبارة عن اشتراك الأخبار الكثيرة في الدلالة الالتزاميّة علىٰ معنىٰ واحد، كما مثّلوا لذلك بما نقل تواترًا من شجاعة عليّ أمير المؤمنين عليه السلام، والظاهر: أنَّ الأوّل راجع إلىٰ التواتر اللفظيّ، وانحصار التواتر المعنويّ بالثاني.

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، فإنَّ الطائفة الأولىٰ لكونها بأسرها واردة في مقام بيان علاج الخبرين المتعارضين[٢] كانت متواترة إجمالاً؛ للقطع بأنَّه قد صدر منهم عليهم السلام ما يكون علاجًا للتعارض، وهذا المقدار المقطوع صدوره عنهم هو القدر المشترك بين أفراد هذه الطائفة، وهو كافٍ في إثبات حجّيّة خبر الواحد في الجملة، حيث إنَّ التعارض المعالج بما ذكر في هذه الأخبار إنَّما يكون في الظنّيّين، دون القطعيّين، أو اللذين يكون أحدهما قطعيًّا.

في عدم الفائدة لعلاج التعارض الواقع بينهما

ومن الواضح أنَّ علاج هذا التعارض إنَّما يكون بعد فرض كون

---

(١) قوله: (دعوىٰ) من نسخة (ب)

(٢) يُنظر: وسائل الشيعة: ٢٧/ ١٠٦، و١٠٨، كتاب القضاء، ب٩ من أبواب صفات القاضي، ح١، و٥.

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 إلىٰ بعض[١]، فإنَّ ذلك -أعني الإرجاع- هو القدر المشترك بين أفراد هذه الطائفة، فتكون هذه الطائفة متواترة إجمالًا للقطع بصدور هذا القدر الجامع عنهم، وهذا القدر الجامع كافٍ في إثبات حجّيّة خبر الواحد في الجملة؛ إذ لا معنىٰ للأمر بالرجوع إلىٰ من أمر بالرجوع إليه إلّا حجّيّة قوله.

وهكذا الحال في الطائفة الثالثة المشتملة علىٰ الأمر بالرجوع إلىٰ رواة أحاديثهم عليهم الصلاة والسلام[٢].

بل وهكذا الحال في الطائفة الرابعة المشتملة علىٰ الأمر بالكتابة والحفظ[٣]، ونحو ذلك.

ثمّ إنَّ هذه الطوائف لأجل اشتمال بعض آحادها علىٰ اعتبار وثاقة الراوي، وتعدّد ما اشتمل منها علىٰ ذلك علىٰ وجه يكاد يحصل القطع بصدور هذا المقدار منهم عليهم الصلاة والسلام،

---

(١) يُنظر: وسائل الشيعة: ٢٧/ ١٤٢، كتاب القضاء، ب١١ من أبواب صفات القاضي، ح١٥، و١٧، و٢٣، و٢٤، وغيرها.

(٢) يُنظر: وسائل الشيعة: ٢٧/ ١٤٠، و١٤٩، كتاب القضاء، ب١١ من أبواب صفات القاضي، ح٩، و٤٠.

(٣) يُنظر: وسائل الشيعة: ٢٧/ ٧٧،و٧٩، كتاب القضاء، ب٨ من أبواب صفات القاضي، ح١، و٢، و٣، و٥،و٧، و١٥، و١٦، و١٧، و١٨، و٤٨،و٥٤، وغيرها.

إمّا لكون مجموع ما اشتمل علىٰ ذلك من تلك الأخبار من قبيل التواتر الإجماليّ، أو لأنَّ بعض تلك الأخبار المشتملة علىٰ اعتبار ثقة الراوي مشتمل علىٰ القرينة الموجبة للقطع بالصدور، كما يُدّعىٰ في الرواية الآمرة بالرجوع إلىٰ العمريّ وابنه[1].

وعلىٰ أيّ حال، فإنَّ هذا المقدار -أعني اعتبار كون الراوي ثقة- ممّا لا ينبغي الريب فيه، وليست العدالة بمعتبرة؛ لما قد عرفت من أنَّ مفهوم آية النبأ إنَّما هو حجّيّة خبر من لم يكن فاسقًا، وأنَّه لو كان الراوي ممّا يوثق بصدقه؛ لكونه متحرّزًا عن الكذب كان إخباره حجّة، وإن كان فاسقًا من جهة أخرىٰ، كلّ ذلك لمناسبة الحكم والموضوع، وأنَّ المورد لمّا كان هو حجّيّة الخبر الحاكي عن الواقع كان الأنسب اعتبار تحرّز راويه عن الكذب، ومن ذلك تعرف أنَّ المدار علىٰ الوثوق بصدور الرواية وإن لم يكن راويها ثقة، كما في الرواية الضعيفة السند المنجبرة بالشهرة ونحوها ممّا يُوجب جبر ضعف السند، فتأمّل*.

---

* **قلتُ**[2]: وحاصل ما أفاده قدس سره هو أنَّ تلك الروايات الكثيرة متواترة إجمالًا، بحيث إنَّه يقطع بأنَّ بعضها قد صدر منهم عليهم السلام، فلا بُدَّ من الأخذ بما هو أخصّها مضمونًا، وبعد التأمّل في كلّ واحدة من تلك الروايات لا

---

(١) يُنظر: الكافي: ١/ ٣٣٠، كتاب الحجّة، باب من رآه عليه السلام، ح١.

(٢) أرّخ المقرّر قدس سره هذا المقطع من قوله: «قلتُ» إلىٰ قوله: «فتأمّل» ملحقًا بمباحث الظنّ الجمعة: (٢٧ ربيع الثاني، ١٣٥٨هـ).

نجد ما هو أخصّها مضمونًا إلّا ما دلّ علىٰ اعتبار وثاقة الراوي.

ولا ريب أنَّ وثاقته إنَّما 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[1] التي ذكرها الشيخ تدّثُ[2]، فلا تدخل فيما نحن فيه؛ لأنَّ ظاهرها كونها في مقام التقليد، علىٰ أنَّ بعض فقراتها صريحة في مجرّد اعتبار عدم العلم بفسق الراوي، فراجع ما أفاده الشيخ تدّثُ[3] في الكلام عليها وتأمّل.

ولا يخفىٰ أنَّه بعد هذا البيان الذي أفاده تدّثُ لا نحتاج إلىٰ ما في الكفاية بقوله: «وقضيّته وإن كان حجّيّة خبرٍ دلّ علىٰ حجّيّته أخصّها مضمونًا، إلّا أنَّه يتعدّىٰ عنه في ما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصيّة، وقد دلّ علىٰ حجّيّة ما كان أعمّ، فافهم»[4]؛ فإنَّه علىٰ الظاهر تصوير محض، وإلّا فإنّا لو بنينا علىٰ 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 علىٰ حجّيّة ما هو أعمّ، فتأمّل.

---

(١) يُنظر: الاحتجاج: ٢/ ٥٠٨.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٣٠٢، وما بعدها.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه.

(٤) كفاية الأصول: ٢/ ٧٩.

والحاصل[١]: إنَّ الرواية الضعيفة المنجبرة بمثل الشهرة أدخلناها في مدلول آية النبأ باعتبار كون التبيّن حاصلًا 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 حكمًا تعبّديًّا صرفًا، بل هو أمر عقلائيّ، ومن الواضح اتّكال العقلاء علىٰ الخبر الذي يكون راويه ضعيفًا في أنظارهم، إذا انجبر بما يُوجب الوثوق بصدور مضمونه، وبذلك يتمّ ما هو المطلوب من حجّيّة الخبر الصحيح باصطلاح القدماء، وهو ما يوثّق بصدوره وإن كان راويه ضعيفًا، والعجب من صاحب البحار تَدَّسَّ مع كونه من المحدِّثين أسقط جملة من الروايات في أصول الكافي وفروعه بضعف السند.

هذا تمام الكلام في الاستدلال علىٰ حجّيّة أخبار الآحاد بالكتاب والسنّة.

الدليل الثالث الإجماع

أمّا الاستدلال عليه بالإجماع، فحاصل تقريبه -كما فصّله الشيخ تَدَّسَّ- أنَّ الاجماع، إمّا قوليّ، أو عمليّ، والأوّل إمّا من الجميع حتّىٰ من السيّد وأتباعه، بناءً علىٰ أنَّ ما قيّدوا به حجّيّة خبر الواحد باشتماله علىٰ القرائن الموجبة للقطع بصدوره للأخبار التي بأيدينا ممّا جرىٰ عليه العمل من أصحابنا، وإمّا ممّن عدا السيّد وأتباعه بناءً علىٰ عدم إخلال خروجهم بالإجماع[٢].

---

(١) أرّخ المقرّر تَدَّسَّ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٧ ذي الحجّة، ١٣٤٨هـ).

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٣١١.

وعلىٰ أيّ حال، فالظاهر أنَّ تحقّق الإجماع وإن كان مسلّمًا إلّا أنَّه لا يمكن القول بجعله دليلًا مستقلًّا 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 إلىٰ الأخيرين؛ لقوّة احتمال كون[1] 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.

فالعمدة هو الوجهان الأخيران، والأوّل منهما راجع إلىٰ الثاني؛ لقوّة احتمال كون الوجه في عمل المتشرّعة هو البناء العقلائيّ*،

مناقشة الشيخ الأنصاريّ بكفاية عدم الردع للحجّيّة

* **قلتُ**[2]: في التقريرات المطبوعة ما ملخّصه: «أنَّه يكفي في لزوم الأخذ بما جرت عليه الطريقة العقلائيّة مجرّد عدم الردع عنها مع التمكّن منه، نعم لا يبعد الحاجة إلىٰ الإمضاء في خصوص باب المعاملات...»[3] إلخ.

ولم أتوفّق لمعرفة الخصوصيّة في باب المعاملات التي أوجبت الحاجة فيها إلىٰ الإمضاء وعدم الاكتفاء بعدم الردع مع التمكّن منه،

---

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

(٢) أرّخ المقرّر تَتَمُّ هذا المقطع من قوله: «قلتُ:» إلىٰ قوله: «إن شاء الله تعالىٰ» ملحقًا بمباحث الظنّ الجمعة: (٢٧ ربيع الثاني، ١٣٥٨هـ).

(٣) يُنظر: فوائد الأصول: ٣/ ١٩٣.

المفروض كونه إمضاء لما جرت عليه السيرة.

وما أفاده من تعليل ذلك: «بأنّها من الأمور الاعتباريّة التي تتوقّف صحّتها علىٰ اعتبارها...»[١] إلخ ليس هو من خواصّ المعاملات، بل هو جارٍ في كلّ أمر شرعيّ أردنا إثباته بالسيرة، فإنّ حجّيّة قول الثقة -مثلًا- أيضًا من الأمور الاعتباريّة التي تتوقّف صحّتها علىٰ اعتبارها، بحيث إنّه لو كان المعتبر للحجّيّة هو غير الشارع لكنّا محتاجين إلىٰ إمضاء الشارع لها، فلو كان عدم الردع مع التمكّن منه كافيًا في الإمضاء كان كافيًا فيها وفي المعاملات، وإن لم يكن كافيًا لم يكن كافيًا لا فيها ولا في المعاملات، فتأمّل.

وأغرب من ذلك ما فرّعه عليه من عدم صحّة المعاملات المستحدثة مثل «البيمة»[٢]، فإنّ الظاهر أنّ الكلام في المعاملات المستحدثة ليس مبنيًّا علىٰ مسألة أنّ السيرة العقلائيّة الجارية علىٰ المعاملة يكفي فيها عدم الردع، أو لا بُدَّ من الإمضاء؛ إذ لا ريب في أنّ السيرة العقلائيّة إنّما تكون حجّة إذا كانت متّصلة بزمان المعصوم، وكان عليه السلام متمكّنًا من الردع عنها كما قيّده به، وأين ذلك من المعاملات المستحدثة؟

نعم، إنّ الكلام في صحّة مثل تلك المعاملات مبنيّ علىٰ أنّ العمومات مثل قوله تعالىٰ: ﴿أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ﴾[٣]، ومثل قوله تعالىٰ: ﴿تِجَارَةً عَن

---

(١) يُنظر: فوائد الأصول: ٣/ ١٩٣.

(٢) البيمة: من المعاملات المستحدثة والتي لم تكن في معرض التداول علىٰ عهد المشرّع الإسلاميّ/ عملية التأمين.

(٣) سورة المائدة: الآية ١.

.....

تَـرَاضٍ﴾[١] هـل هـي مختصّـة بخصـوص العقـود والتجـارات المتعارفـة في عصـره، أو هـي عامّـة لـكلّ عقـد أو تجـارة إلّا أن يـرد دليـل بالخصـوص يخرجـه عـن تلـك العمومـات، علىٰ أنّـا يمكننـا القـول بـأنَّ جـلّ تلـك المعـاملات المستحدثة راجعـة إلىٰ الصلـح، بنـاءً علىٰ مـا هـو التحقيـق مـن كونـه عبـارة عـن التسـالم علىٰ أمـر مقـرّر بيـن المتعاقديـن مـا لـم يكـن موجبًـا لتحليـل الحـرام أو تحريـم الـحلال.

نعم، وجدت في بعض تحريراتي[٢] السابقة في هذه المعاملات الاستدلال بـقولهعليه السلام **«لا يحلّ مـال إلّا من وجه أحلّه الله تعالىٰ»**[٣]، ذكرها[٤] في الوسـائل في أبـواب الخمـس في بـاب وجـوب إيصـال حصّـة الإمـامعليه السلام من الخمـس إليه في جملـة[٥] رواية مفصّلة[٦].

---

(١) سورة النساء: الآية ٢٩.

(٢) مخطوط لم يطبع بعد.

(٣) الكافي: ١/ ٥٤٨، كتاب الحجّة، أبواب التاريخ، باب الفيء والأنفال، ح٢٥.

(٤) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (وهي المرويّة).

(٥) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (وهي ضمن).

(٦) وهـي مـا ذكـره صاحـب الوسـائل في البـاب المشـار إليـه: «وعـن محمّـد بـن الحسـن وعلـيّ بـن محمّـد جميعًـا، عـن سـهل، عـن أحمـد بـن المثنّىٰ، عـن محمّـد بـن يزيـد (زيـد) الـطبريّ، قـال: «كتـب رجـل مـن تجّـار فـارس مـن بعـض موالـي أبـي الحسـن الرضـاعليه السلام يسـأله الإذن في الخمـس، فكتـبعليه السلام إليـه: **بسـم الله الرحمـن الرحيـم، إنَّ الله واسـع كريـم، ضمـن علىٰ العمـل الثـواب، وعلىٰ الضيـق الهـمّ، لا يحلّ مـال إلّا مـن وجـه أحلّـه الله، إنّ الخمـس عوننـا علىٰ ديننـا وعلىٰ عيالنـا وعلىٰ موالينـا، ومـا نبذلـه و نـشتري مـن أعراضنـا ممّـن نخـاف سـطوته، فلا تـزووه عنّـا، ولا تحرمـوا أنفسـكم**

وبعد كون الوجه فيه هو مجرّد تشرعهم وتدينهم، وحيث قد رجع الأمر بالآخرة إلىٰ بناء العقلاء، فيكفي في حجّيّته مجرّد عدم الردع، أو مجرّد السكوت مع كونه بمنظر من المعصوم عليه السلام ومسمعه، فإنَّ محصّل بناء العقلاء علىٰ العمل* بأخبار الآحاد في الأحكام الشرعيّة هو أنَّهم يعاملون تلك الأحكام معاملة أغراضهم ومطالبهم العقلائيّة، وهذا ممّا يدّل علىٰ عنايتهم بها وعدم تساهلهم فيها، حيث إنَّهم يجرونها مجرىٰ مهمّاتهم العقلائيّة، فلو كان ذلك العمل غير مرضيّ للشارع لردعهم عنه، وبيّن لهم عدم صحّة الاعتماد علىٰ 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.

وعلىٰ كل حال، فإنَّ العمومات أو دليل الصلح يدخل المال في المعاملة الجديدة في المال الذي أحلّه الله تعالىٰ.

* **قلتُ**[1]: لا يخفىٰ أنَّ السيرة العقلائيّة التي نتكلّم فيها إنَّما هي السيرة التي جروا عليها قبل الشريعة، ولم يكن آنئذٍ أحكام شرعيّة.

نعم، يمكن أن يُقال: إنَّه بعد أن وجدت الشريعة المقدّسة بقي

دعاءنا ما قدرتم عليه، فإنَّ 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». وسائل الشيعة: ٩/ ٥٣٨، ب٣، من أبواب الأنفال وما يختص به وما يختص بالإمام، ح٢.

(١) أرّخ المقرّر تلك هذا المقطع من قوله: «قلتُ» إلىٰ قوله: «فتأمّل» ملحقًا بمباحث الظنّ الجمعة: (٢٧ ربيع الثاني، ١٣٥٨هـ).

.....

العقلاء علىٰ تلك السيرة وأجروها في الأحكام الشرعيّة، بحيث إنَّهم قبلوا الروايات التي تنقل لهم عن النبيّ صلى الله عليه وآله، وعن الأئمّة عليهم السلام في الأحكام الشرعيّة، وصاروا يعملون عليها كما أنَّهم يعملون بذلك في أمور معاشهم، ولم يردعهم الشارع المقدّس عن ذلك.

لكن يبقىٰ الإشكال في أخبار الآحاد في الموضوعات؛ فإنَّها داخلة في السيرة المزبورة، بل يمكن أن يُقال: إنَّ الأخبار عن النبيّ صلى الله عليه وآله، أو عن الإمام عليه السلام أيضًا داخل في الموضوعات في نظر العقلاء باعتبار كونه نقلًا لقوله عليه السلام، أو فعله عليه السلام، وإن كان ذلك يتضمّن النقل للحكم بواسطة نقل ذلك القول أو الفعل، فإنَّ من الواضح أنَّ المراد من نقل الحكم ليس هو النقل بلا واسطة نقل الموضوع الذي هو قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره، وإلّا لكان اجتهادًا أو نبوّة.

والحاصل: أنّا بعد فرض جريان السيرة علىٰ قبول أخبار الثقة مطلقًا نحتاج إلىٰ دليل يخرج الموضوعات الخارجيّة التي ليست نقلًا لقول المعصوم عليه السلام، أو فعله، أو تقريره، مثل «موت زيد وحياته» و«الأهلّة» وغير ذلك من الموضوعات الخارجيّة.

فنقول: أمّا ما كان من ذلك راجعًا إلىٰ مقام الترافع والقضاء فلا إشكال فيه؛ لأنَّ دليل نفوذ القضاء قد حصره في الأيمان والبيّنات، وأمّا[1] لم يكن راجعًا إلىٰ ذلك المقام، فيمكن الاستناد في الردع عنه إلىٰ مضمون

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (وأمّا ما).

.....

رواية مسعدة بن صدقة[١]: «والأشياء كلّها علىٰ هذا حتّىٰ تستبين أو تقوم به البيّنة»[٢] بناءً علىٰ أنَّ المراد من الأشياء هو الموضوعات الخارجيّة، فيكون حصر الطريق فيها بالاستبانة أو قيام البيّنة دليلًا علىٰ عدم الاكتفاء يفسّرها.

لكن فيه:

أوّلًا: أنَّ هذا إنَّما يتمّ في مورد الرواية الذي هو الاستناد إلىٰ قاعدة الحلّ، أو الأصول النافية، فلا يشمل ما كان خبر الواحد نافيًا للتكليف.

وثانيًا: أنَّه لو أغضينا النظر عن ذلك لقلنا: إنَّ جريان السيرة علىٰ حجّيّة خبر الواحد يوجب دخوله في الاستبانة، فيكون حاكمًا علىٰ دليل اعتبار الاستبانة، كما يكون حاكمًا علىٰ دليل النهي عن الأخذ بغير العلم، والشاهد علىٰ ذلك هو حكومة استصحاب التكليف علىٰ 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 علىٰ هذه الرواية الشريفة في مباحث البراءة إن شاء الله تعالىٰ[٣].

---

(١) قوله: (ابن صدقة) من نسخة (ب).

(٢) الكافي: ٥/ ٣١٣، كتاب المعيشة، باب النوادر، ح ٤٠.

(٣) يُنظر: ٧/ ١٤٢ من هذا الكتاب.

ومن ذلك تعرف أنَّ 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 علىٰ تلك العمومات، كما أوضحناه فيما تقدّم[1].

(١) يُنظر: صفحة (٢٦٢) من هذا الجزء.

الدليل الرابع العقل

الكلام[1] 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 مؤلّف 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

---

* **قلتُ**[2]: فإنَّ العلم بعدم صدور جملة من تلك الأخبار مستلزم لعدم إمكان الاحتياط، فإنَّ 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 علىٰ طبقها؟

والحاصل: أنّا لو فرضنا أنَّ مجموع ما في الوسائل -مثلًا- فيه ما هو الصادر عنهم عليهم السلام، وفيه ما ليس بصادر عنهم عليهم السلام، كانت المسألة من تعارض الاحتياطين، لأنَّ العلم الإجماليّ بصدور جملة ممّا تضمّن التكليف من مجموع الأخبار يُوجب الأخذ بها جميعًا والعلم الإجماليّ

---

(١) أرّخ المقرّر تغمّده الله برحمته هذا المقطع من البحث بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وعليه نتوكّل وبه نستعين الأحد: ١٧ محرّم الحرام، ١٣٤٩هـ».

(٢) أرّخ المقرّر تغمّده الله برحمته هذا المقطع من قوله: «قلتُ» إلىٰ قوله: «يتّضح وجهه» ملحقًا بمباحث الظنّ، السبت: (٢٨ ربيع الثاني، ١٣٥٨هـ).

بأنَّ بعض تلك الأخبار ليس بصادر عنهم عليهم السلام يُوجب ترك العمل بها؛ لأنَّ ذلك المقدار غير الصادر يكون بعضه متضمّنًا للتكليف الإلزاميّ مع فرض كون الحكم الواقعيّ هو الإلزام بضدّ ما تضمّنه أو نقيضه، بحيث إنّا نعلم أنَّ الوجوب الذي دلّ عليه ذلك البعض غير الصادر مخالف للواقع، وأنَّ الحكم في الواقع هو التحريم -مثلًا- ولا أقلّ من احتمال ذلك، وهذا المقدار من الاحتمال يوجب عدم جواز العمل بذلك المقدار.

نعم، لو علمنا بأنَّ جميع ما علم إجمالًا بعدم صدوره لا يخالف حكمًا الزاميًّا واقعيًّا لم يكن بأس بالعمل علىٰ طبق الجميع، لكن أنّىٰ لنا بإثبات ذلك، بحيث إنّا نعلم بصدور جملة من مجموع ما في الوسائل، وأنَّ ما هو غير صادر لا يكون مخالفًا في الواقع لحكم واقعيّ إلزاميّ، فإنَّ إثبات هذه الدعوىٰ دونها خرط القتاد.

في مناقشة دعوى تعذّر الاحتياط في العلم الإجماليّ

وأمّا توجيه عدم وجوب الاحتياط بلزوم العسر والحرج أو بكونه متعذّرًا نظير الاحتياط الكلّيّ في الانسداد الكلّيّ، فلا يخفىٰ عدم تماميّته؛ إذ لا عسر ولا حرج فضلًا عن التعذّر في الاحتياط بالعمل علىٰ طبق جميع ما في الوسائل -مثلًا- من الأخبار المتضمّنة لثبوت التكليف، فإنَّ هذا المقدار من العمل لازم علىٰ القول بحجّيّة الأخبار، سيّما علىٰ التوسعة لكلّ خبر موثوق به، حيث إنَّ ما لا يوثق به من تلك الأخبار قليل لا يجدي في رفع التعذّر أو التعسّر علىٰ تقدير كون العمل بالجميع متعذّرًا أو متعسّرًا، فتأمّل.

فإنَّ ما وجّهنا به سقوط الاحتياط من العلم الإجماليّ بعدم صدور

بعض تلك الأخبار لا يخلو من مناقشة.

أمّا أوّلًا: فلما أفاده الشيخ تدثّل بقوله: «وظهر ممّا ذكرنا: أنَّ ما عُلم إجمالًا من الأخبار الكثيرة من وجود الكذّابين ووضع الأحاديث فهو إنَّما كان قبل زمان مقابلة الحديث وتدوين الحديث والرجال بين أصحاب الأئمّة عليهم السلام»[1]، انتهىٰ.

وحاصله المنع من العلم الإجماليّ بوجود ما ليس بصادر في الأخبار المدوّنة في المجاميع المعتبرة مثل «الوسائل» لما أفاده تدثّل ممّا استنتجه من طريقة السلف في تنزيه الأخبار التي جمعوها عن الأخبار المكذوبة، بحيث إنَّه بعد تلك الزحمات التي تكلّفوها وهاتيك الاحتياطات التي جروا عليها لا يبقىٰ لنا وثوق بوجود الأخبار المكذوبة فيما جمعوه فضلًا عن العلم الإجماليّ، وحينئذٍ فيكون جميع ما بأيدينا من الأخبار الموجودة في المجاميع ما بين مظنون الصدور شكًّا ومشكوك الصدور بدويًّا غير ناشئ عن علم إجماليّ؛ لوجود ما ليس بصادر فيها.

بل يمكن إن يُقال: إنَّ جميعها مظنون الصدور، وذلك بالنظر إلىٰ ما أفاده الشيخ تدثّل من كيفيّة اهتمام السلف رضوان الله عليهم في تنقية ما جمعوه عن الأخبار الكاذبة، بل عن الأخبار التي لم يحصل الوثوق بصدورها.

وأمّا ثانيًا: فلأنَّ أقصىٰ ما يقتضيه العلم بوجود الأخبار غير الصادرة هو أنَّه لو كان الخبر المثبت للتكليف الوجوبيّ -مثلًا- المفروض أنَّه يحتمل عدم صدوره مقرونًا باحتمال كون التكليف الواقعيّ هو التحريم

(١) فرائد الأصول: ١/ ٣٥٦.

كان المورد من قبيل الدوران بين المحذورين، وحكمه هو التخيير لا الاحتياط، ولو لم يكن مقرونًا بذلك، بل لم يكن احتمال عدم صدور ذلك الخبر مقرونًا 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 مقتضيًا للاحتياط بالعمل بها دون الصورة الأولىٰ، ولو فرضنا أنَّ جميع الموارد من قبيل الصورة الأولىٰ، لكان الاحتياط غير ممكن أصلًا، وكان المتعيّن هو التخيير.

أمّا علىٰ الصورة الثانية -أعني ما لو لم يكن في البين احتمال الحرمة الواقعيّة- فالظاهر أنَّه لا ريب في إمكان الاحتياط وعدم تعسّره ولا تعذّره، وبناءً علىٰ ذلك فالأقوىٰ هو ما ذكره تَدُّسُ في آخر الاستدلال المذكور، «بل رُبّما يدّعىٰ وجوب العمل بكلّ واحدٍ منها مع عدم المعارض، والعمل بمظنون الصدور أو بمظنون المطابقة للواقع من المتعارضين»[1]، انتهىٰ.

في ردّ دعوى المصير إلى الظنّ عند تعذّر الاحتياط

وإنَّ ما أفاده تَدُّسُ أوّلًا من عدم إمكان الاحتياط بقوله: «لأنَّ تحصيل الواقع الذي يجب العلم به إذا لم يكن علىٰ وجه العلم تعيّن المصير إلىٰ الظنّ في تعيينه...»[2] إلخ لم يتّضح وجهه.

(١) فرائد الأصول: ١/ ٣٥٧.

(٢) المصدر نفسه.

بجميع ما يحتمل صدوره للعلم بعدم صدور بعضها، وعدم إمكان الرجوع إلىٰ الأصول العمليّة في ذلك، فلا بُدَّ من التنزّل إلىٰ 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 أنَّه بعد أن تصدّىٰ أرباب الأصول إلىٰ اسقاط تلك المجعولات، وبعد أن أخذ أصحاب الكتب من تلك الأصول المهذّبة، وبعد أن أخذ أصحاب الجوامع مثل «الكلينيّ» 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[1] علىٰ هذا الدليل بما حاصله المنع من وجوب العمل بما صدر عنهم عليهم السلام لكونه صادرًا عنهم، بل إنَّما لزم العمل به لكونه متضمّنًا للحكم الواقعيّ.

وحينئذٍ فيرجع الأمر بالآخرة في ذلك الوجوب إلىٰ 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 علىٰ ثبوت أحكام واقعيّة، فيكون أطراف هذا العلم الإجماليّ هي مظنونات التكاليف ومشكوكاتها، بل وموهوماتها، سواء كانت في موارد قيام

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٣٥١.

الأمارة علىٰ 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 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 أنَّ 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 إلىٰ العلم الإجماليّ الثاني الناشئ عن الأمر الثاني، إلّا أنّه لا ينحلّ إلىٰ العلم الإجماليّ الثالث الناشئ عن الأمر الثالث، وحينئذٍ فأقصىٰ ما يكون في البين هو لزوم الاحتياط أوّلًا بالعمل بكلّ أمارة مثبتة للتكليف، وحيث إنَّ الاحتياط المذكور غير ممكن لزم التنزّل إلىٰ ما ظنّ صدوره ومطابقته للواقع من جميع تلك الأمارات، لا خصوص ما ظنّ بصدوره من خصوص الأخبار.

وتوضيح[1] **ذلك**: أنَّ انحلال العلم الإجماليّ وإن كان مشاركًا لعدم تأثيره في كون كلّ منهما موجبًا لعدم كونه منجّزًا، إلّا أنَّ بينهما

---

(١) أرّخ المقرّر تدّثُ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٨ محرّم، ١٣٤٩هـ).

فرقًا واضحًا، وهو أنَّ عدم التأثير إنَّما يكون لأجل ثبوت التكليف في بعض أطراف العلم الإجماليّ، كما لو علم بوقوع نجاسة في أحد الإناءين الذين كان أحدهما المعيّن نجسًا بنجاسة سابقة علىٰ وقوع تلك النجاسة، من دون فرق في ذلك بين كون العلم بنجاسة أحدهما المعيّن سابقًا علىٰ العلم الإجماليّ بوقوع النجاسة في أحدهما، أو مقارنًا له، أو متأخّرًا عنه، فإنَّ العلم الإجماليّ في جميع هذه الصور لا يكون مؤثّرًا في لزوم الاجتناب عن الطرف الآخر؛ لعدم كونه علمًا بحدوث تكليف بالاجتناب علىٰ كلّ تقدير؛ لاحتمال وقوع تلك النجاسة فيما علم تفصيلًا نجاسته، غايته أنَّه في صورة تأخّر العلم التفصيليّ بتنجّس أحدهما المعيّن بنجاسة سابقة علىٰ تلك النجاسة عن العلم الإجماليّ بوقوع النجاسة في أحدهما يكشف أنَّ ذلك العلم الإجماليّ لم يكن مؤثّرًا من حينه، وفي صورة كونه مقارنًا له أو سابقًا عليه يكون العلم الإجماليّ غير مؤثّر من حينه.

أمّا الانحلال، فهو عبارة عن انحلال العلم الإجماليّ الىٰ العلم التفصيليّ والشكّ البدويّ، فإنَّ العلم الإجماليّ عبارة عن قضيّة منفصلة يكون كلّ واحدٍ من أطرافها مشكوكًا، فلو حصل العلم التفصيليّ بثبوت التكليف في أحد الأطراف كان ذلك الطرف معلومًا والباقي مشكوكًا، كما لو علم بثبوت التكليف في طرف معيّن واحتمل انطباق التكليف المعلوم بالإجمال علىٰ ذلك الطرف، بأن علم إجمالًا -مثلًا- بنجاسة أحد الإناءين، ثمّ علم تفصيلًا بنجاسة

أحدهما المعيّن، واحتمل كون تلك النجاسة المعلومة إجمالًا هي هذه النجاسة المعلومة تفصيلًا.

وحيث[١] **إنَّك** قد عرفت فيما تقدّم[٢] أنَّ منشأ العلم الإجماليّ الأوّل المعبّر عنه بالعلم الإجماليّ الكبير، هو قيام الإجماع والضرورة علىٰ ثبوت أحكام شرعيّة في الشريعة المطهّرة، تعرف أنَّه لا بُدَّ أن تكون أطرافه جميع محتملات التكليف مظنوناتها ومشكوكاتها، بل وموهوماتها.

أمّا العلم الإجماليّ الثاني وهو العلم الإجماليّ المتوسّط، فحيث إنَّك قد عرفت أنَّه لا منشأ له إلّا نفس الأمارات الظنّيّة من الأخبار وباقي الأمارات، 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 موجبًا لزيادة المعلوم بالإجمال، مثلًا لو كان المعلوم بالإجمال من التكاليف في خصوص الأخبار من تلك الأمارات بمقدار ألف تكليف، لكان إضافة باقي الأمارات إليها موجبًا لكون المعلوم

---

(١) أرّخ المقرّر تلقّيه هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٩ محرّم، ١٣٤٩هـ).

(٢) يُنظر: صفحة (٣٢٣) من هذا الجزء.

بالإجمال في المجموع مقدار ألف ومائتي تكليف مثلًا.

أمّا أوّلًا: فلأنَّ باقي تلك الأمارات هي بنفسها مورد للعلم الإجماليّ مع قطع النظر عن الأخبار، فإنَّ من لاحظ كثرة تلك الأمارات ورأىٰ كمال العناية بها وانضباطها، يحصل له العلم القطعيّ بمطابقة كثير منها للواقع، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يكون انضمامها إلىٰ الأخبار موجبًا لزيادة المعلوم بالإجمال، كما هو واضح لا يخفىٰ.

وأمّا ثانيًا: فلأنّا لو سلّمنا أنّ باقي تلك الأمارات ليست بنفسها موردًا للعلم الإجماليّ إلّا أنَّك قد عرفت[1] أنَّ منشأ العلم الإجماليّ بالتكاليف في المجموع من مواردها وموارد الأخبار، هو نفس هذه الأمارات، بمعنىٰ 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 إلىٰ الأخبار موجبًا لزيادة المعلوم في المجموع علىٰ ما هو المعلوم في خصوص الأخبار؛ لأنَّ زيادة الأطراف التي هي منشأ العلم تكون موجبة قهرًا لزيادة المعلوم، وحيث اتّضح لك أنَّ انضمام باقي الأمارات إلىٰ الأخبار موجب لزيادة المعلوم بالإجمال بين المجموع -علىٰ 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

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٢٦) من هذا الجزء.

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 تدثّل من أنَّه لو عزل طائفة من الأخبار، وضمَّ إلى الباقي ما هو باقي الأمارات، لكان العلم الإجماليّ باقيًا بحاله*.

---

* **قلتُ**: لا يُقال: بعد فرض عدم كون باقي الأمارات بنفسها موردًا للعلم الإجماليّ، كيف يكون انضمامها إلى الأخبار موجبًا لزيادة المعلوم بالإجمال، وكيف يُعقل أن يكون انضمام ما لا يعلم بثبوت التكليف فيه موجبًا 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 قهرًا 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 موردًا للعلم الإجماليّ بوجود النجس فيها، كما أنَّ الأربعة الأولى مورد للعلم الإجماليّ بوجود النجس فيها ومقداره اثنان، لكن إذا أضفت الأربعة

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٢٧) من هذا الجزء.

وبالجملة: فهذا المثال شاهد علىٰ أنَّه رُبّما يكون إضافة بعض الأطراف موجبة لزيادة المعلوم بالإجمال، وإن لم تكن تلك الأطراف بانفرادها في نفسها موردًا للعلم الإجماليّ، انتهىٰ.

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[1] من أنَّ العلم الإجماليّ لو كان بعض أطرافه قد تنجّز فيها التكليف ولو بعلم إجماليّ آخر لم يكن ذلك العلم الإجماليّ منجّزًا، كما لو فرض العلم الإجماليّ بنجاسة إناءين من هذه الأربعة، ثمّ علم بوقوع نجاسة في المجموع من هذه الأربعة وأربعة أخرىٰ، واحتمل وقوع النجاسة الأخيرة في الأربعة الأولىٰ التي لزم الاجتناب عنها بالعلم الإجماليّ الأوّل.

الثانية إلىٰ الأربعة الأولىٰ يزداد ما هو المعلوم بالإجمال في المجموع، ويكون مقداره أربعة من المجموع، غاية الأمر أنَّها مردّدة بين أن تكون بتمامها في الأولىٰ أو اثنان منها في الأولىٰ واثنان في الثانية.

---

(١) يُنظر: ٨/ ١٣ من هذا الكتاب.

لأنّا نقول: إنَّ ذلك* إنّما يتمّ فيما لو كان المعلوم ثانيًا متأخّرًا عمّا هو المعلوم أوّلًا كما هو المفروض في المثال المذكور، فإنَّ وقوع النجاسة الأخيرة في مجموع الثمانية كان متأخّرًا عن تنجس اثنين من الأربعة السابقة، فلا يكون العلم الإجماليّ الثاني مؤثّرًا في التنجيز، سواء كان العلم المذكور متأخّرًا عن العلم الأوّل، أو كان مقارنًا له، أو سابقًا عليه، فإنَّ المدار في عدم التأثير علىٰ سبق المعلوم الأوّل علىٰ المعلوم الثاني، وحينئذٍ فلا يكون العلم الثاني الذي تأخّر معلومه عن المعلوم بالأوّل مؤثّرًا، إلّا أنّه يكون مؤثّرًا، وبعد العلم الثاني ينحلّ.

---

* **قلتُ**[1]: لا يخفىٰ أنّه في المثال المزبور لو كانت النجاسة المعلوم وقوعها ثانيًا موجبة للتنجيس علىٰ كلّ تقدير كان العلم الثاني مؤثّرًا في التنجّز، ولا يضرّ تأخّر معلومه.

نعم، لو لم تكن النجاسة المعلومة ثانيًا موجبة للتنجيس علىٰ كلّ تقدير كان تأخّر المعلوم موجبًا لسقوط العلم الإجماليّ الثاني.

وتوضيح ذلك أنّه في مثل المثال -أعني وجود إنائين صغيرين- علم بنجاسة أحدهما ثمّ علم إجمالًا بوقوع النجاسة أخرىٰ 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

---

(١) أرّخ المقرّر تَتَمُّ هذا المقطع من قوله: «قلتُ» إلىٰ قوله: «في الشهرة» ملحقًا بمباحث الظنّ، السبت: (٢٨ ربيع الثاني، ١٣٥٨هـ).

النجس الواقعيّ المعلوم وجوده أوّلًا، وأخرىٰ لا يكون ذلك معلومًا، بل علىٰ تقدير وقوعها في الصغيرين يحتمل كونها في ذلك النجس الواقعيّ، ويحتمل كونها في الطاهر الواقعيّ، والظاهر في الصورة الأولىٰ أنَّ العلم الإجماليّ الثاني يكون موجبًا للتنجّز، سواء كانت تلك النجاسة الأخرىٰ المردّدة بين الصغيرين والكبيرين متأخّرة عن النجاسة التي كانت مردّدة بين خصوص الصغيرين، أو كانت مقارنة لها.

والسرّ في ذلك هو أنَّ المعلوم الإجماليّ الثاني يكون موجبًا للتأثير بالتنجيس علىٰ كلّ تقدير.

نعم، في الصورة الثانية لو كانت النجاسة المعلومة ثانيًا متأخّرة عن النجاسة المعلومة أوّلًا، لا يكون العلم الإجماليّ بوقوعها علمًا بحدوث تكليف؛ لاحتمال وقوعها في خصوص النجس الواقعيّ من الصغيرين، فلا تكون مؤثّرة علىٰ كلّ تقدير.

ولو كانت تلك النجاسة المعلومة ثانيًا مقارنة للنجاسة الأولىٰ يكون العلم الإجماليّ مؤثّرًا؛ لأنَّه حينئذٍ يعلم بوجود النجس بين الإناءات الأربعة، غايته أنَّه مردّد بين الواحد من الصغيرين (علىٰ تقدير وقوع الأخرىٰ فيما وقعت الأولىٰ) وبين الاثنين، إمّا الصغيرين معًا، وإمّا أحدهما من الصغيرين والآخر من الكبيرين، فكان أحد الكبيرين طرفًا للعلم الإجماليّ، فوجب الاجتناب عن الجميع.

ولا يخفىٰ أنَّ ما نحن فيه -أعني العلم بوجود مقدار من التكاليف في خصوص الأخبار ومقدار آخر مردّد بين الأخبار، وباقي الأمارات- من

قبيل الصورة الأولىٰ؛ لأنَّ هذا المقدار الآخر علىٰ تقدير كونه في الأخبار يكون غير تلك المقادير المعلوم وجودها في خصوص الأخبار، وبناءً علىٰ ذلك لا يحتاج في إثبات منجّزيّة العلم بالمقدار الآخر المردّد بين الأخبار وباقي الأمارات إلىٰ مقارنة المعلوم الثاني مع المعلوم الأوّل وإن كان الأمر كذلك، فتأمّل.

فإنَّه يمكن أن يُقال: إنَّ الصغيرين لمّا كان مقتضىٰ 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 إلىٰ الصغيرين إلّا وجوب الاجتناب عنهما، والمفروض حصول ذلك الأثر من العلم الإجماليّ الأوّل، وحينئذٍ ينحصر الأمر بما أفاده تدّثُ من أنّه إذا كان المعلوم الثاني مقارنًا للمعلوم الأوّل كان الجميع من أطراف العلم الإجماليّ، وإن كان المعلوم الثاني متأخّرًا عن المعلوم الأوّل لم يكن العلم الثاني مؤثّرًا.

في مناقشة الميرزا النائينيّ للشيخ الأنصاريّ تدّثُ

ثمّ نعود إلىٰ شرح ما أفاده تدّثُ في بيان ما أفاده الشيخ تدّثُ[1] من الإيراد الأوّل علىٰ أصل الاستدلال، وحاصله دعوىٰ انحلال العلم الإجماليّ الكبير إلىٰ المتوسّط الذي هو العلم بوجود الأحكام في مجموع الأخبار وباقي الأمارات، وعدم انحلال هذا المتوسّط إلىٰ الأوّل الذي هو العلم بوجود الأحكام في خصوص دائرة الأخبار، إمّا لأنَّ نفس باقي الأمارات مورد للعلم الإجماليّ بوجود التكاليف فيها، وإمّا لأجل

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٣٥٧.

أنَّها وإن لم تكن بنفسها موردًا للعلم الإجماليّ، إلّا أنَّها من أطراف العلم الإجماليّ بوجود الأحكام بينها وبين الأخبار، بحيث يكون المعلوم إجمالًا من الأحكام في خصوص دائرة الأخبار أقلّ من المعلوم إجمالًا بينها وبين باقي الأمارات، وبرهان ذلك هو ما أفاده الشيخ قدس سره من قضيّة العزل أو هو ما أفاده الأستاذ قدس سره من تراكم الظنون ولو من جهة ما أفاده قدس سره من جعل برهان العزل ناشئًا 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 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 موجودًا في السود لم ينقص، وكانت البيض خالية من العلم بالمحرّم بينها، كما أنَّك لو خلطتها وجاءت ظلمة أوجبت عدم التمييز بينها لم يزد ذلك المعلوم عن ذلك المقدار الذي هو

(١) ذكر المقرّر قدس سره في أصول الفقه: ٦/ ٤٨٠، صورة رابعة، فلاحظ.

الخمسة، ولو فرضنا أنَّك عزلت خمسة من السود وضممت باقي السود إلىٰ 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 أنَّ لنا حينئذٍ دائرتين من العلم الإجماليّ، الأولىٰ: السود ومعلومها خمسة، والثانية: البيض ومعلومها اثنان، فلو فصلت السود وأبقيت البيض وحدها كانت البيض مشتملة علىٰ العلم الإجماليّ، غايته: أنَّه بمقدار اثنين، وكانت السود أيضًا مشتملة علىٰ العلم الإجماليّ بمقدار خمسة، ولو جمعتها أزداد المعلوم بالإجمال فكان سبعة، ولا إشكال في عدم الانحلال في هذه الصورة.

الصورة الثالثة: أن يعلم إجمالًا بوجود سبعة محرّمة في المجموع، لكن يعلم إجمالًا أيضًا 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 موجبًا لانحلال العلم الإجماليّ بحرمة السبعة في مجموع القطيع، وفي هذه الصورة لو فصلت السود عن البيض، وإن كان لم يبقَ لك علم بالحرمة في البيض؛ إذ لم تكن البيض بنفسها موردًا للعلم الإجماليّ، لكن لو عزلت خمسة من السود وضمّمت باقيها إلىٰ البيض تجد العلم الإجماليّ بينها بحرمة اثنين، ولو عزلت السود بتمامها عن البيض نقص المعلوم الإجماليّ المتعلّق بالمجموع؛ فإنَّه بعد السبعة يعود إلىٰ الخمسة، ولو جمعت السود

إلىٰ البيض ازداد معلومك من الخمسة إلىٰ السبعة[١].

هذا حاصل برهان العزل، والفصل، والزيادة.

والمدّعىٰ فيما نحن فيه هو أنَّ نسبة العلم الإجماليّ الكبير إلىٰ المتوسّط من قبيل الصورة الأولىٰ، وأنَّ نسبة المتوسّط إلىٰ الصغير، إمّا من قبيل الصورة الثانية إن قلنا بأنَّ نفس الأمارات ما عدا الأخبار هي مورد للعلم الإجماليّ، وإمّا من قبيل الصورة الثالثة إن لم نقل بذلك، لكن قلنا إنَّ المعلوم بالإجمالي في ضمن مجموع الأمارات والأخبار أزيد منه في ضمن خصوص الأخبار[٢].

وحقيقة الأمر إنَّما تدور علىٰ هذين المطلبين المرتّبين:

الأوّل: هل أنَّ الأمارات الأخر مثل «الإجماع المنقول»، و«الشهرة»، و«الأولويّة الظنّيّة» ممّا يقطع إجمالًا بوجود التكليف في مواردها؟

الثاني: أنَّها لو لم تكن بنفسها موردًا للعلم الإجماليّ، إلّا أنَّها هل يكون انضمامها إلىٰ مجموع الأخبار موجبًا لزيادة المعلوم بالإجمال، أو أنَّها لا تكون كذلك؟

---

(١) **الصورة الرابعة**: مؤلّفة من الصورتين الأخيرتين، بأن يحصل لنا العلم بأنَّ 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 والأخرىٰ في السود، وهذه تشارك الصورتين في عدم الانحلال، يُنظر: أصول الفقه: ٦/ ٤٨٠.

(٢) وإمّا من قبيل الصورة الرابعة إن قلنا بالأمرين، أعني كون باقي الأمارات موردًا للعلم الإجماليّ وكونها طرفًا للعلم الإجماليّ مع الأخبار، يُنظر: أصول الفقه: ٦/ ٤٨٠.

وأمّا ما أفيد ممّا شرحناه في المثال من حالات العزل، والزيادة، وغير ذلك فكلّها مبنيّة علىٰ هذا الأساس، فيشكل جعلها برهانًا علىٰ الأصل الذي هي فرع عنه، بل هي عينه.

وأمّا تراكم الظنون، فالقدر المسلّم منه إنَّما هو أنَّ تراكم الظنون من طرق متعدّدة علىٰ مورد واحد يُوجب حصول القطع، أمّا تعدد الظنون في الوقائع المتعددّة، بحيث تكون كلّ واقعة مظنونة علىٰ حدة، ففي كونها موجبة للقطع بمطابقة بعض تلك الوقائع للواقع محلّ تأمّل وإشكال.

فإنَّه قد يُقال: إنَّه إذا كان تراكم الظنون موجبًا للقطع الإجماليّ، فلِمَ لا يكون تراكم الاحتمالات كذلك، بأن يكون لنا وقائع متعدّدة، وكلّ واقعة نحتمل فيها المطابقة للواقع، ويكون الاحتمال هنا وهناك موجبًا للقطع بمطابقة بعض تلك الاحتمالات للواقع. لكن لا يخفىٰ وضوح الفرق بين تراكم الظنون، وبين ما لم يكن في تلك الوقائع إلّا مجرّد الاحتمال؛ فإنَّه لا أثر له علىٰ الظاهر.

وكيف كان، نقول: إنَّ اللازم هو الرجوع إلىٰ الوجدان فيما نحن فيه -أعني مسألة كون باقي الأمارات موردًا للعلم الإجماليّ أو أنَّها موجبة لكثرة المعلوم- والظاهر أنَّا لو رجعنا إلىٰ وجداننا، ورأينا مقدار ما عندنا في الفقه من الأمارات الظنّيّة، ومقدار الموارد الخالية من الأخبار التي يكون الأمر فيها منحصرًا بتلك الأمارات، نجد من أنفسنا أنَّه لا يحصل لنا الوثوق بمطابقة بعض تلك الأمارات للواقع، فضلًا عن حصول القطع، فإنَّ تلك الأمارات محصورة في الشهرة، والإجماع المنقول

والأولويّة الظنّيّة، ولكن تصفّح وتتبّع فكم ترىٰ من الموارد الفقهيّة خاليًا عن الأخبار، وعن القواعد المستفادة من الأخبار بحيث كنّا في تلك الموارد محتاجين إلىٰ إعمال تلك الأمارات؛ لنقول: إنَّ تلك الموارد يحصل العلم بمطابقة مفاد بعض الأمارات فيها للواقع، الذي أظنّ أنَّك لا تعثر علىٰ ما يجاوز عدد الأصابع، خصوصًا 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 تدثّر وتبعه الأستاذ تدثّر من عدم انحلال العلم الإجماليّ المتوسّط إلىٰ العلم الإجماليّ الصغير، وما الذي يترتّب علىٰ عدم انحلاله؟ إلّا أن يكون هذا مطلبًا واقعيًّا قصدا بيانه، لا أنَّه يكون ايرادًا علىٰ الاستدلال، فإنّا لو سلّمنا عدم الانحلال فأقصاه أن تكون تلك الأمارات حجّة، كما أنَّ خبر الواحد يكون حجّة أيضًا، فلو كان المستدلّ يريد إثبات أنَّ خبر الواحد حجّة أكان يضرّه أن نقول له: إنَّ مقتضىٰ دليلك أن تكون الشهرة ونحوها حجّة أيضًا كخبر الواحد؟

نعم، يتوجّه عليه ما أفيد من الإيراد الثالث، وهو أنَّ العمل بالخبر من باب الاحتياط لا يفيد الحجّيّة، ولا يندفع هذا الإيراد بما أفاده الأستاذ تدثّر من أنَّ نتيجة الانسداد علىٰ الكشف[1]؛ لأنَّ الظاهر أنَّ الكشف لا يتأتّىٰ في التقريب المزبور؛ لأنَّ مبنىٰ الكشف هو عدم كون المنجّز هو الاحتياط، وعدم إمكان منجّزيّة الاحتمال، فيتعيّن أن يكون المنجّز هو

(١) يُنظر: فوائد الأصول: ٣/ ٢٠٤.

الظنّ، كما سيأتي شرحه في محلّه[١] إن شاء الله تعالىٰ، وهذا المعنىٰ 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 أنَّه لا خصوصيّة لكون الحكم الواقعيّ مدلولًا للأخبار، وأنَّ 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؛ لأنَّ وجوب العمل بالصادر منها إنَّما هو لتضمّنه للحكم الواقعيّ الصادر بيانه منهم عليهم السلام، فيكفي الظنّ بصدوره ولو من جهة الشهرة.

ففيه ما لا يخفىٰ؛ لأنَّ المفروض أنَّ المنجّز هو[٢] إنَّما هو الأحكام الواقعيّة الموجودة في دائرة الأخبار، فما لم يكن الحكم المظنون من تلك الدائرة لا يكون منجّزًا لخروجه عن دائرة العلم الإجماليّ وإن كان مظنونًا بواسطة قيام الشهرة عليه.

وهكذا الحال لو كان المقصود، كما في بعض التقريرات[٣] المطبوعة في بيروت -أنَّ الظنّ بالحكم الواقع من الشهرة يكون ملازمًا للظنّ بأنَّ ذلك الحكم قد صدر بيانه منهم عليهم السلام، فيكون الظنّ بذلك ملازمًا للظنّ بأنَّه قد قام عليه أحد الأخبار الصادرة، وذلك لما عرفت من خروجه

(١) يُنظر: صفحة (٤٣٧) من هذا الجزء.

(٢) كذا في النسختين، ولعلّ (هو) زائدة.

(٣) يُنظر: أجود التقريرات: ٣/ ٢٠٧.

وبالجملة: إنَّ مثل هذا المثال يكون من باب عدم تأثير العلم الإجماليّ، لا من باب انحلاله، فلو كان أحد المعلومين مقارنًا للمعلوم الآخر كان العلم الثاني مؤثّرًا أيضًا، كما لو فرض العلم بوقوع نجاستين في الأربعة الأولىٰ، وعلم أيضًا بوقوع نجاسة مقارنة

عن دائرة المعلوم بالإجمال -أعني الأخبار الموجودة في المجاميع- فلا يكون الظنّ بأنَّ ذلك الحكم قد قام عليه أحد الأخبار الصادرة منهم عليهم السلام نافعًا؛ إذ المفروض أنّ ذلك الخبر المظنون يكون خارجًا عن دائرة العلم الإجماليّ، أعني ما في المجامع من الأخبار.

وإن كان المقصود من الإيراد المذكور هو فرض كون الحكم ممّا قام عليه أحد الأخبار، لكنَّ ذلك الخبر لم يكن مظنون الصدور، بل كان موهوم الصدور أو مشكوكه، وكانت هناك شهرة علىٰ الحكم تُوجب الظنّ بصدور بيانه منهم عليهم السلام، ففيه: أنَّ ذلك الخبر المفروض إن كان خارجًا عن المجاميع كان خارجًا عن دائرة العلم الإجماليّ.

وإن كان من المجاميع، ففيه:

أوّلًا: ما عرفت سابقًا من أنَّ مجموع ما في المجاميع كلّه مظنون الصدور، وليس فيها ما هو موهوم الصدور أو مشكوكه.

وثانيًا: لو سلّمنا أنَّ فيها ما هو موهوم الصدور أو مشكوكه، لكانت الشهرة المذكورة الموافقة لذلك الخبر موجبة لكونه مظنون الصدور لكونها جابرة لذلك الخبر كما حقّق[1] ذلك في الشهرة.

---

(١) يُنظر: صفحة (٥١٤) من هذا الجزء.

للنجاستين الأوّلين في المجموع من تلك الأربعة وأربعة أخرىٰ، فإنَّ العلم الثاني يكون مؤثّرًا في التنجّز وتكون الأطراف حينئذٍ ثمانية، غايته أنَّ الأربعة الأولىٰ من تلك الثمانية تزيد علىٰ 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، فإنَّ التكاليف 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 مؤثّرًا في تنجّزها، وإن كانت بعض أطرافه، وهي خصوص الأخبار قد تنجّز التكليف فيها بالعلم الإجماليّ المتعلّق بما في ضمن خصوص تلك الأخبار.

ثمّ إنَّ الشيخ قدس سره[1] قد أورد علىٰ الاستدلال بالدليل المذكور.

الإيراد الثاني للشيخ الأعظم على دليل الانسداد

ثانيًا: بأنَّ لازمه العمل بالحكم الذي يظنّ بصدوره عنهم عليهم السلام ولو من الشهرة ونحوها، ولا خصوصيّة للأخبار في ذلك، فإنَّ المدار علىٰ كون الحكم الشرعيّ قد صدر منهم عليهم السلام بيانه حيث إنَّ الأخبار إنَّما 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

وثالثًا: بأنَّ أقصىٰ ما في هذا الدليل هو لزوم الاحتياط بالعمل بما ظنّ بصدوره من الأخبار، لا أنَّ الخبر يكون حجّة شرعيّة.

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٣٥٩.

ولا يخفىٰ أنَّ هذا الإيراد الثالث إنَّما يتوجّه بناءً علىٰ كون نتيجة الانسداد علىٰ نحو الحكومة دون الكشف، وسيأتي[١] لذلك إن شاء الله تعالىٰ مزيد توضيح، لاندفاع هذا الإيراد علىٰ تقدير القول بالكشف في دليل الانسداد الكبير.

التوجيه الثاني لدليل الانسداد

ويمكن[٢] **تقريب** الاستدلال المتقدّم علىٰ وجه لا يتوجّه عليه ما أورده المصنِّف تدثّل -، فإنَّ حاصل ما تقدّم[٣] من الاستدلال كان مبنيًّا علىٰ العلم الإجماليّ بما صدر منهم عليهم السلام، وحيث إنَّه لا يمكن الاحتياط فيه، ولا الرجوع إلىٰ الأصول العمليّة، وجب المصير في تعيينه إلىٰ الظنّ بالصدور، وحيث كان ما اشتملت عليه الكتب الأربعة مظنون الصدور وجب العمل به، فيتوجّه عليه ما أفاده المصنّف تدثّل من أنَّ وجوب العمل بما صدر عنهم عليهم السلام إنَّما كان لأجل كونه متضمّنًا للحكم الواقعيّ، فيرجع الأمر بالآخرة إلىٰ العلم الإجماليّ بثبوت الأحكام الواقعيّة، فيتوجّه ما أفاده من أنَّ لنا علمًا إجماليًّا كبيرًا، وعلمًا إجماليًّا متوسّطًا، وعلمًا إجماليًّا صغيرًا، وأنَّ العلم الإجماليّ الكبير ينحلّ إلىٰ العلم الإجماليّ المتوسّط، والعلم الاجماليّ المتوسّط لا ينحلّ إلىٰ العلم الإجماليّ الصغير، فتكون النتيجة حينئذٍ هي لزوم الاحتياط بالعمل بجميع الأمارات -الأخبار وغيرها من باقي الأمارات- فلا يكون الدليل

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٣٧) من هذا الجزء.

(٢) أرّخ المقرّر تدثّل هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٠ محرّم، ١٣٤٩هـ).

(٣) يُنظر: صفحة (٣١٩) من هذا الجزء.

منتجًا حجّيّة خصوص الأخبار، فضلًا عن خصوص ما بأيدينا من الكتب الأربعة.

وهذا كلّه إنّما يتوجّه بناءً علىٰ أنَّ وجوب العمل بما صدر عنهم لكونه متضمّنًا للحكم الواقعيّ.

أمّا لو كان المناط* في وجوب العمل به لكونه متضمّنًا للحكم الظاهريّ، باعتبار توقّف وجوب العمل به علىٰ إعمال الأصل في جهة الصدور، وعلىٰ إعمال أصالة الظهور، فلا يكون ما صدر عنهم عليهم السلام مفيدًا إلّا الحكم الظاهريّ، ويكون وجوب العمل به باعتبار تكفّله للحكم الظاهريّ بالتقريب المذكور، فلا يتوجّه عليه ما تقدّم[1] من أنَّ ضمّ باقي الأمارات إلىٰ ما صدر عنهم يكون موجبًا لزيادة المعلوم بالإجمال؛ كي لا يكون العلم الإجماليّ بما صدر عنهم موجبًا 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 التوجيه الأوّل والثاني لدليل الانسداد

* **قلتُ**[2]: لا يخفىٰ أنَّه لا فرق بين هذا التوجيه، وبين التوجيه السابق في أنَّ كلًّا منهما يحوم حول انحصار دائرة العلم الإجماليّ فيما بأيدينا

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٢٧) من هذا الجزء.

(٢) أرّخ المقرّر قدس سره هذا المقطع من قوله: «قلتُ» إلىٰ قوله: «لغوًا صرفًا» ملحقًا بمباحث الظنّ الثلاثاء: (٢ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٥٨هـ).

من الأخبار الموجودة في مجاميع سلفنا (رضوان الله تعالىٰ عليهم)، غايته أنَّ الأوّل كان مرجعه إلىٰ العلم الإجماليّ بوجود أحكام واقعيّة في ضمن الأخبار الصادرة الموجودة في مجموع تلك الأخبار، ومرجع هذا التوجيه الثاني إلىٰ العلم الإجماليّ بوجود الحجج الفعليّة في ضمن تلك الأخبار، فإنّا نعلم إجمالًا بوجود أخبار كثيرة هي صادرة عنهم عليهم السلام، وهي موجودة في ضمن تلك المجاميع وإن لم نعلمها بأعيانها، والأحكام المتحصّلة من تلك الأخبار الصادرة التي نعلم إجمالًا بوجودها فيما بأيدينا ليست أحكامًا واقعيّة، وإنَّما هي أحكام ظاهريّة، نظرًا إلىٰ أنَّ تماميّة حجّيّة الخبر الصادر عنهم عليهم السلام تتوقّف علىٰ إعمال أصالة الظهور، والأصول الجهتيّة -أعني أصالة عدم التقيّة- ومن الواضح انحلال العلم الإجماليّ بالأحكام الواقعيّة إذا كان لدينا من الحجج الفعليّة القائمة علىٰ 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 أنَّ هذا التوجيه رُبّما كان سالمًا عن بعض الإيرادات الثلاثة المتقدّمة.

الإيراد الأوّل للشيخ الأعظم بناءً على التوجيه الثاني

فنقول: أمّا الإيراد الأوّل، وهو دعوىٰ عدم الانحلال من جهة دعوىٰ قلّة الأحكام الواقعيّة الموجودة في ضمن ما بأيدينا من الأخبار بالنسبة إلىٰ الأحكام الواقعيّة المعلومة إجمالًا بالعلم الإجماليّ الكبير أو المتوسّط، فعدم وروده عليه واضح لما أفاده الأستاذ تدامت بركاته.

وتوضيحه: أنَّ الأحكام الواقعيّة الموجودة في ضمن تلك الأخبار،

وإن كانت قليلة بالنسبة إلىٰ المعلوم الإجماليّ الكبير أو المتوسّط، لكنَّ الأحكام الظاهريّة المتحصّلة من تلك الأخبار الصادرة عنهم عليهم السلام المعلومة الوجود فيما بأيدينا من تلك الأخبار تكون أكثر بكثير ممّا علمناه إجمالًا من الأحكام الواقعيّة بالعلم الإجماليّ الكبير أو المتوسّط.

والسرّ في ذلك هو ما أشار إليه قدس سره[1] من أنَّ تلك الأخبار الصادرة المعلوم وجودها فيما بأيدينا لا تتكفّل إلّا الأحكام الظاهريّة، لتوقّف حجّيّتها علىٰ إعمال أصالة الظهور وإعمال 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 ملازمًا للعلم بوجود أحكام واقعيّة بمقدار تلك الأخبار المعلوم إجمالًا صدورها، بل قهرًا يكون المعلوم من الأحكام الواقعيّة الموجودة في تلك الأخبار أقلّ ممّا علم من الأحكام الظاهريّة الموجود فيها -مثلًا- لو كان المعلوم وجوده إجمالًا من الأخبار الصادرة هو ألف خبر -مثلًا- كان لنا من الأحكام الظاهريّة المعلومة الوجود بمقدار ألف حكم، لكن لا يكون المقدر المعلوم من الأحكام الواقعيّة الموجودة في تلك الأخبار هو هذا المقدار -أعني ألف- بل لا بُدَّ أن تكون أقلّ من ذلك نظرًا إلىٰ تطرّق احتمال الخطأ في تلك الأحكام الظاهريّة المعتمدة علىٰ أصالة الظهور، وأصالة جهة الصدور، فلا يكون المعلوم من الأحكام الواقعيّة إلّا ما هو أقلّ من الألف ولو بمقدار ثلاثمائة مثلًا.

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٤٢) من هذا الجزء.

وبناءً علىٰ ذلك نقول: إنَّه لو كان مقدار المعلوم بالإجمال من الأحكام الواقعيّة بالعلم الإجماليّ الكبير مقدار تسعمائة -مثلًا- كانت الأحكام الظاهريّة المعلوم وجودها كافية في انحلاله، بخلاف الأحكام الواقعيّة المعلوم وجودها في ضمنها فإنَّها غير كافية في انحلاله؛ لكونها أقلّ منه، هذا خلاصة شرح ما أفاده قدس سره من الفرق بين التوجيهين.

ومنه يعلم أنَّ الإشكال الأوّل المتوجّه علىٰ التوجيه السابق لو سلّمنا تسجيله عليه، ولم نتمكّن من دفعه عنه بما حرّرناه سابقًا، فهو غير متوجّه علىٰ هذا التوجيه؛ إذ ليس الموجب لانحلال العلم الإجماليّ الكبير بناءً علىٰ هذا التوجيه هو العلم الإجماليّ بالأحكام الواقعيّة في ضمن الأخبار، كما كان كذلك بناءً علىٰ التوجيه السابق، ليرد عليه أنَّ المعلوم وجوده من الأحكام الواقعية في ضمن تلك الأخبار هو أقلّ ممّا علم منها بالعلم الإجماليّ الكبير أو المتوسّط، بل إنَّ الموجب لانحلال العلم الإجماليّ الكبير والمتوسّط بناءً علىٰ هذا التوجيه إنَّما 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 أيضًا.

مثلًا: لو كان لنا قطيع من الغنم، وعلمنا إجمالًا بحرمة عشرين منه، وحصل لنا العلم بأنَّه قد قامت بيّنة علىٰ حرمة عشرين منه في خصوص السود، فلا إشكال في انحلال العلم الإجماليّ المتعلّق بحرمة عشرين في

مجموع القطيع إلىٰ 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 علىٰ التوجيه الأوّل، فالجواب عنه هو الجواب عن الأوّل، فلا إيراد علىٰ التوجيه المذكور من هذه الجهة أيضًا.

الإيراد الثالث للشيخ الأعظم بناءً على التوجيه الثاني

نعم، يتوجّه عليه الإيراد الثالث، وهو أنَّ العمل بتلك الأخبار من باب الاحتياط لا يكون منتجًا لحجّيّتها، فلا يلزم العمل علىٰ النافي منها، ولا يصحّ لنا أن نخصّص أو نقيّد بشيء منها لعموم أو إطلاق كتابيّ -مثلًا- أو نرفع اليد بما يكون منها نافيًا عن الأصل المثبت، بل لا يصحّ لنا أن نخصّص بعضها ببعض؛ لاحتمال كون العامّ من الصادر مع احتمال عدم كون الخاصّ صادرًا.

ومن ذلك يتّجه إشكال آخر، وهو إشكال العلم الإجماليّ بإرادة خلاف الظاهر من بعضها المتوجّه علىٰ جميع ظواهر الأخبار، فإنَّ الفحص والعثور علىٰ 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؛ لأنَّها من جملتها أيضًا، فلا تكون معلومة الحجّيّة بنفسها.

مناقشة المقرّر لما أورده الميرزا على التوجيه الثاني أوّلًا

وأمّا ما أفاده قدس سره من الإيراد علىٰ هذا التوجيه أوّلًا بأنَّه لا أثر للحكم الظاهري ما لم يصل إلىٰ المكلّف، وأنَّ الحجّيّة ما لم تكن معلومة بالتفصيل لا أثر لها، فيمكن التأمّل فيه بما قد عرفت في بعض الأبحاث

السابقة[1] من أنَّ الحجّيّة من المجعولات الشرعيّة التي تتبع واقعها، غايته أنَّ حكم العقل بأنَّها منجّزة للواقع في مورد الإصابة ومصحّحة للعذر في مورد الخطأ يكون منوطًا بالعلم بها أو ما يقوم مقامه كما أنَّ حكم العقل بلزوم اطاعة التكليف الواقعيّ، وبالمنع عن عصيانه يكون أيضًا منوطًا بالعلم أو ما يقوم مقامه.

ومن الواضح أنَّ الحجّة لو كانت مردّدة بين أطراف محصورة كانت واصلة إلىٰ المكلّف، وكان العقل حاكمًا بلزوم ترتيب أثرها علىٰ جميع الأطراف المحصورة التي تكون الحجّة الواقعيّة مردّدة بينها، فلو ثبت حجّيّة الخبر العادل -مثلًا- وقام أحد الخبرين علىٰ وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، وقام الآخر علىٰ وجوب جلسة الاستراحة -مثلًا- وعلمنا إجمالًا بعدالة أحد الراويين، بحيث علمنا إجمالًا بحجّيّة أحد الخبرين، لكان اللازم علينا العمل بهما، ولا يسوغ لنا بحكم العقل طرحهما.

وهكذا الحال لو قامت الشهرة علىٰ وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، وقام الإجماع المنقول علىٰ وجوب جلسة الاستراحة، وعلمنا اجمالًا بحجّيّة أحد الأمرين -أعني الشهرة أو الإجماع المنقول- فإنَّه لا يسوغ لنا طرحهما وعدم العمل بهما.

وبالجملة: إنَّ العلم الإجماليّ بالحجّة المردّدة بين أطراف محصورة كالعلم التفصيليّ بها موجب لحكم العقل بترتّب الأثر علىٰ كلّ من الطرفين المعلوم إجمالًا حجّيّة أحدهما، وهذا المقدار ممّا لا ينبغي الإشكال فيه

(١) يُنظر: صفحة (٢٢٣) وما بعدها من هذا الجزء.

علىٰ الظاهر، وقد صرّح به تدّثُ في أوائل مبحث التعادل والتراجيح، فراجع ما حرّره عنه في التقريرات المطبوعة في النجف بقوله: «والحاصل أنَّ ضابط تعارض الدليلين هو أن يؤدّيا...»[١] إلخ فإنَّه في ذلك المقام تعرّض لمورد اشتباه الحجّة باللاحجّة، وأفاد أنَّه لا تجري عليه أحكام التعارض، وأنَّه إنَّما يعمل فيه بقواعد العلم الإجمالي، فراجع وتأمّل.

لكنّه تدّثُ هنا[٢] وفي مقام الردّ علىٰ صاحب الفصول[٣] في مسألة الظنّ بالطريق يظهر منه الجزم باعتبار العلم التفصيليّ بما هو الحجّة، ولا يكفي فيه العلم الإجماليّ، بل إنَّ كلامه تدّثُ 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 إنَّما كان الإشكال من ناحية أصالة الظهور وجهة الصدور؛ لأنَّ حاصل علمنا الإجماليّ هو أنَّ كثيرًا من هذه المتون الموجودة في هذه الأخبار هو صادر عن المعصوم عليه السلام، وهذه المتون المفروضة الصدور لا نتكلّم في حجّيّتها من حيث السند؛ لأنَّ المفروض هو العلم بصدورها، وإنَّما نتكلّم فيها من حيث ظهورها وجهة صدور[٤]؛ إذ لا يمكننا الحكم علىٰ طبقها إلاّ بعد إحراز أنَّ المتكلّم بها أراد ما هو الظاهر منها، وأنَّه أراده لبيان الواقع لا

(١) فوائد الأصول: ٤/ ٧٠٢.

(٢) المصدر نفسه: ٣/ ٢٠٧، وما بعدها.

(٣) المصدر نفسه: ٣/ ٢٨٥، وما بعدها.

(٤) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (صدورها).

لتقيّة، ولا يمكننا إحراز ذلك إلّا بأصالة الظهور وأصالة الصدور، ومعنىٰ أصالة الظهور في الكلام هو البناء علىٰ أنَّ المتكلّم به أراد ما هو الظاهر منه ومعنىٰ أصالة جهة الصدور هو البناء علىٰ أنَّه أراد بذلك الظاهر بيان الواقع لا لتقيّة، ومن الواضح أنَّ إجراء هذين الأصلين إنَّما يكون بعد إحراز صدور ذلك الكلام من ذلك المتكلّم ليصحّ لنا أن نقول: إنَّ المتكلّم بذلك الكلام أراد به ظاهره، وأنَّه أراده لبيان الواقع لا لتقيّة.

وحينئذٍ نقول: إنَّ المفروض هنا هو أنَّه ليس لنا إلّا العلم الإجماليّ بأنَّ ألف متن من هذه المتون صادرة عن المعصومين (صلوات الله عليهم أجمعين) من دون أن نعرف هذه المتون بأعيانها، بل إنَّ 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، إلىٰ غير ذلك من الاختلافات والأنحاء التي تشتمل عليها تلك المتون، فهل يصحّ لنا أن نحكم بأنَّ المتكلّم بتلك الألف التي لا نعلمها بأعيانها، وهي مندمجة في ذلك البحر التيّار المترامي الأطراف المتدافع الأمواج أراد بها ما هو الظاهر منها، أو أنَّه أراده لبيان الواقع لا لتقيّة؟ كلّا ثمّ كلّا، وليت شعري ما هو ذلك الظاهر حتّىٰ نحكم بأنَّ المتكلّم أراده، وأنَّه أراده لبيان الواقع، هذا ممّا يقطع بعدم جريان الطريقة العقلائيّة عليه التي هي مدرك حجّيّة هذين الأصلين، بل بما عرفت من كون ذلك الصادر

مندمجًا في ذلك المجموع تعرف أنَّ الحكم بأنَّ المتكلّم أراد ظاهره رُبّما عدّ من الممتنعات فضلًا 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 بأنَّ المتكلّم أراد به ظاهر[1]، وأنَّه أراده لبيان الواقع لا لتقيّة، كان ذلك محالًا من ناحية أخرىٰ؛ إذ مع فرض أنَّ هذا المتن الخاصّ الذي هو بأيدينا فعلًا 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 ممكنًا 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 إلىٰ 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 نصوصًا قطعيّة الدلالة، بحيث إنَّها لم تكن دلالتها محتاجة إلىٰ شيء من الأصلين المزبورين، لكان للعلم الإجماليّ

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (ظاهره).

المتعلّق بصدور الكثير منها أثر عمليّ، وهو وجوب العمل بها أجمع، لكن أنّىٰ لنا بهذه الدعوىٰ؟

وبالجملة: إنَّ 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 علىٰ بعض من حيث الدلالة، وهذا ممّا لا يرتضيه كلّ من له أدنىٰ تحصيل، هذا.

ولكن لا يخفىٰ أنَّ هذا الإشكال لو تمّ لتوجّه علىٰ التوجيه الأوّل أيضًا، فإنَّ العلم الإجماليّ بوجود الأحكام الواقعيّة في دائرة ما بأيدينا من الأخبار إنَّما هو عبارة أخرىٰ عن العلم الإجماليّ بمطابقة الكثير من تلك الأخبار للواقع، ولا ريب أنَّ ذلك -أعني العلم بمطابقة الكثير منها للواقع- يتوقّف علىٰ الأخذ بظهورها، وإلّا فكيف نعرف أنَّها مطابقة للواقع.

ثمّ إنَّه 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 أنَّ أصالة الظهور لا تجري فيها، فكيف يمكننا العمل بها، بل لو تمّ الإشكال المزبور لجرىٰ فيما مثّلنا من قيام أحد الخبرين علىٰ وجوب الدعاء، والآخر علىٰ وجوب جلسة الاستراحة مع العلم بحجّيّة أحدهما، وعدم حجّيّة الآخر، فإنَّك لا يمكنك إحراز صدور هذا الخبر ولا ذلك الخبر حتّىٰ 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 تدثّل[١] في أوائل مبحث التعادل والتراجيح بإجراء أحكام العلم الإجمالي في مثل ذلك، فراجعه[٢].

الأولى في دفع الإشكال المتقدّم

فالأولى في دفع هذا الإشكال عن جميع هذه المقامات وأمثالها بأنّ حجّيّة الصدور وحجّيّة الظهور وإن توقّفت إحدهما على الأخرى، إذ لا أثر للتعبّد بصدور 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 صادرًا، 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 وإن لم نحرز صدوره بالدليل الخاص إلّا أنّه لمّا كان ذلك المتن من أطراف ما علم صدوره، وكان العقل حاكمًا بلزوم ترتيب الصدور على كلّ واحد من تلك المتون، كان ذلك الحكم العقليّ كافيًا في تصحيح إجراء أصالة الظهور فيه.

نعم، لو لم يكن في البين ما يقتضي لزوم ترتيب آثار الصدور على

---

(١) فوائد الأصول: ٤/ ٧٠٤.

(٢) سيأتي إن شاء تعالى - في صفحة (٤٦٢) من هذا الجزء - مزيد توضيح له في البحث مع صاحب الفصول القائل باختصاص مقدّمات الانسداد بحجّيّة الظنّ بالطريق فيما علّقناه على هذا التحرير، يُنظر: أصول الفقه: ٧/ ٦١.

متن من المتون من حكم الشرع بصدوره بالدليل الخاصّ، أو حكم العقل بترتيب آثار الصدور عليه ولو لأجل كونه طرفًا من أطراف العلم الإجماليّ بالصدور، لم يمكن الحكم فيه بأصالة الظهور، لكونه حينئذٍ لغوًا صرفًا.

هذا كلّه فيما أورده قدس سره أوّلًا على التوجيه المزبور.

مناقشة المقرّر لما أورده الميرزا على التوجيه الثاني ثانيًا

وأمّا ما أورده قدس سره عليه ثانيًا[1] من أنَّ العلم الإجماليّ بوجود الأحكام الظاهريّة بعد فرض عدم إمكان الاحتياط في جميع الأطراف لا يكون موجبًا لانحلال العلم الإجماليّ المتوسّط لفرض عدم تنجّز ذلك العلم الإجماليّ بوجود الأحكام الظاهريّة في تمام الأطراف، وأنَّ فرض المسألة هو التنزّل إلى مظنون الصدور، فيمكن الجواب عنه:

أوّلًا بأنَّ جميع ما لدينا من الأخبار الموجودة في المجاميع مظنون الصدور، ومن الواضح أنَّ ما علم إجمالًا من الأحكام الظاهريّة بيّنها بمقدار المعلوم بالإجمال.

وثانيًا أنّا لو سلّمنا أنَّ 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.

وثالثًا أنّا لو سلّمنا عدم إمكان الاحتياط في تمام ما بأيدينا من

(١) يُنظر: صفحة (٣٥٧) من هذا الجزء.

وبالجملة: فكما أنَّ العلم الإجماليّ الكبير ينحلّ إلىٰ العلم الإجماليّ المتوسّط الذي تكون أطرافه مجموع الأمارات والأخبار، فكذلك ينحلّ هذا العلم الإجماليّ المتوسّط إلىٰ العلم الإجماليّ بصدور ما صدر عنهم ممّا يكون بالآخرة متكفّلًا للحكم الظاهريّ،

الأخبار ولزم[1] التنزّل إلىٰ 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 تقدّم قد التزم بانحلال العلم الإجماليّ الكبير إلىٰ العلم الإجماليّ المتوسّط، مع أنّ الاحتياط في تمام أطراف العلم الإجماليّ المتوسّط يأتي فيه ما تأتّىٰ في العلم الإجماليّ الصغير الذي هو العلم بوجود الأحكام الظاهريّة في خصوص الأخبار من تعذّر الاحتياط في تمام أطرافه ولزوم التنزّل إلىٰ الظنّ، وحيث إنَّه يندفع هذا الإشكال علىٰ العلم الإجماليّ المتوسّط بأنَّ مظنوناته بمقدار المعلوم الإجماليّ الكبير، فكذلك نقول: إنَّ مظنونات العلم الإجماليّ الصغير هي بمقدار المعلوم الإجماليّ المتوسّط، ودعوىٰ 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 علىٰ ما مرَّ شرحه، فراجع.

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (ولزوم).

(٢) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (بالمقدار).

(٣) يُنظر: صفحة (٣٤١) من هذا الجزء.

وحيث إنَّه قد انسدّ باب العلم التفصيليّ بتشخيص ما هو الصادر عنهم وجب المصير إلىٰ تعيينه بالظنّ، فيلزم العمل بما ظن بصدوره عنهم وهو -أعني مظنون الصدور- منحصر بما بأيدينا من الأخبار التي اشتملت عليها الكتب.

وهذا الاستدلال بهذا التقريب نظير ما استدلّ به صاحب الفصول[1] وصاحب الحاشية[2] لحجّيّة الظنّ بالطريق بالعلم الإجماليّ بأنَّ الشارع قد جعل لنا طرقًا معيّنة، وأنَّه بعد انسداد باب العلم بها وجب المصير في تعيّنها إلىٰ الظنّ، فيلزم العمل بكلّ ما ظنّ بطريقيّته، ولا فرق بين الاستدلالين إلّا بأنَّ الإجمال في استدلالهما من قبيل الإجمال في الحكم المجعول -أعني ما جعله الشارع من الطرق- والإجمال في هذا الاستدلال من قبيل الإجمال في الموضوع، فإنَّ ما صدر عنهم لا ريب في حجّيّته وكونه طريقًا، ولم يكن الاشتباه والإجمال فيه في ناحية المجعول الشرعيّ، وإنَّما كان الاشتباه في نفس ما صدر عنهم.

وإن شئت قلت: إنَّ الذي انسدّ فيه باب العلم في استدلالهما هو ما جعله الشارع حجّة وطريقًا، وفي هذا الاستدلال هو الحجّة والطريق الذي لا ريب في حجّيّته وطريقيّته.

وكيف كان، فيتوجّه علىٰ هذا الاستدلال جملة من الإيرادات المتوجّهة علىٰ ذلك الاستدلال، كما أنَّه يختصّ كلّ منهما بإيرادات لا تتوجّه علىٰ الآخر.

---

(١) الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٢٧٧.

(٢) يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين: ٣/ ٣٥٣، وما بعدها.

الإيراد المشترك على كلا التوجهين

أمّا الإيراد المشترك، فهو ما أشار إليه الشيخ تدثّر في ذلك المقام بما حاصله إنَّ الحكم الظاهريّ والحجّيّة من الأمور المنوطة بالوصول إلىٰ المكلّف التي لا تتحمّل وجودًا واقعيًّا، فحيث لم تصل إلىٰ المكلّف، فلا حكم ظاهريّ ولا حجّيّة كي يتكلّم في وجوب العمل به.

وبالجملة: بعد فرض كون ما صدر عنهم متكفّلًا للحكم الظاهري، وأنَّ وجوب العمل به لكونه متكفّلًا للحكم الظاهريّ كان وجوب العمل به متوقّفًا علىٰ تحقّق ذلك الحكم الظاهريّ المتوقّف علىٰ الوصول إلىٰ المكلّف، فحيث إنَّه لم يصل إلىٰ المكلّف لم يكن ذلك الحكم الظاهريّ الذي تكفّله ما صدر منهم متحقّقًا؛ كي يتكلّم في وجوب العمل به، ولو أغضي النظر عن ذلك، فلا أقلّ من كون وجوب العمل به متوقّفًا علىٰ الوصول، وحيث إنَّ تلك الأحكام الظاهريّة لم تصل إلينا لم يكن العمل بها واجبًا وإن كانت في نفسها متحقّقة واقعًا.

وبالجملة[1]: فإنَّ الاستدلال بالتقريب المتقدّم[2] وإن فارق الاستدلال بالتقريب السابق عليه -أعني ما ذكره الشيخ تدثّر في الكتاب[3]- بكون مبنىٰ التقريب الأوّل علىٰ العلم الإجماليّ بصدور ما يكون متضمّنًا للأحكام الواقعيّة عنهم عليهم السلام، فيرد عليه ما وجّهه عليه الشيخ تدثّر.

---

(١) أرّخ المقرّر تدثّر هذا المقطع من البحث السبت: (٢٣ محرّم، ١٣٤٩).

(٢) يُنظر: صفحة (٣٤١) من هذا الجزء.

(٣) ينظر: فرائد الأصول: ١/ ٢٥٧.

أوّلًا: بما حاصله رجوع الأمر بالآخرة إلىٰ الانسداد الكبير، غايته أنَّه ينحلّ العلم الإجماليّ الكبير إلىٰ العلم الإجماليّ المتوسّط، وكون مبنىٰ التقريب الثاني علىٰ العلم الإجماليّ بصدور ما يكون متضمّنًا للأحكام الظاهريّة، فلا يرد عليه ذلك الإيراد، حيث إنَّ العلم الإجماليّ الكبير بعد انحلاله إلىٰ العلم الإجماليّ المتوسّط -أعني العلم الإجماليّ بما في مجموع الأمارات والأخبار من الأحكام الواقعيّة- ينحلّ إلىٰ العلم الإجماليّ الصغير -أعني العلم بصدور ما يتضمّن الأحكام الظاهريّة- وهو أكثر ممّا يعلم إجمالًا بوجوده في ضمن مجموع الأمارات من الأحكام، إلّا أنَّه يرد عليه:

في الإيراد أوّلًا الأحكام الظاهريّة ما لم تصل لا يمكن التعبّد بها وبيانه

أوّلًا: أنَّ الأحكام الظاهريّة ما لم تكن واصلة إلىٰ المكلّف لا يمكن التعبّد بها، ومع عدم إمكان التعبّد بها، كيف يكون العلم الإجماليّ بها موجبًا لانحلال العلم الإجماليّ بالتكاليف الواقعيّة، ومن الواضح أنَّ تماميّة الانسداد الصغير متوقّفة علىٰ 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 تفصيلًا؛ فإنَّه حينئذٍ لا يمكن الحكم بلزوم الأخذ بتلك الظواهر، ومع عدم تحقّق الحكم المذكور لا يكون العلم الإجماليّ الكبير منحلًّا، فلا تتمّ دعوىٰ تماميّة مقدّمات الانسداد الصغير التي أراد المستدلّ أن تتمّ بها حجّيّة ما ظنّ بصدوره.

في الإيراد ثانيًا بعدم الوجه لكون العلم الإجماليّ المتعلّق بها موجبا لانحلال العلم الاجماليّ المتوسط

وثانيًا: أنَّه لو سلّم إمكان التعبّد بما لم يصل إلىٰ المكلّف من الأحكام الظاهريّة، فلا وجه لكون العلم الإجماليّ المتعلّق بها موجبًا لانحلال العلم الإجماليّ المتوسّط، حيث إنَّ مفروض المستدلّ هو عدم إمكان الاحتياط فيما صدر عنهم من الأحكام الظاهريّة؛ ليتنزّل بعد بطلان الاحتياط فيها إلىٰ العمل بما ظنّ كونه صادرًا عنهم من الأحكام الظاهريّة.

ومن الواضح أنَّ العلم الإجماليّ المتوسّط لا ينحلّ إلىٰ العلم الإجماليّ المتعلّق بما صدر عنهم من الأحكام الظاهريّة، إلّا إذا كان العلم الثاني منجّزًا وموجبًا للزوم الاحتياط في تمامّ أطرافه المظنونات والمشكوكات، بل والمحتملات، والمفروض عدم كون ذلك الاحتياط لازمًا، فكيف يمكن أن يكون موجبًا لانحلال العلم الإجماليّ الأوّل؟

وبالجملة: إنَّ التنزّل إلىٰ الظنّ في موارد العلم الإجماليّ الثاني فرع سقوط الاحتياط فيه، ومع سقوط الاحتياط فيه لا يمكن أن يكون موجبًا لانحلال العلم الإجماليّ الأوّل -أعني المتوسّط- فإنَّ العلم الإجماليّ إنَّما يكون موجبًا للانحلال لو كان منجّزًا*.

---

* **قلتُ**: قد يتوهّم الجواب عن الإيراد الأوّل بأنّ مجرّد العلم الإجماليّ بصدور أحكام ظاهريّة يكفي في الانحلال، ولا يحتاج إلىٰ العلم التفصيليّ بتلك الأحكام الظاهريّة؛ إذ لو كان قطيع غنم يعلم إجمالًا بوجود الحرام فيه بمقدار عشرين ثمّ علم إجمالًا بقيام بينة علىٰ حرمة عشرين، فإنَّ العلم الإجماليّ يكون موجبًا لانحلال العلم

الإجماليّ الأوّل، لا أنَّ البيّنة قامت عند ذلك المكلّف علىٰ حرمة عشرين كي يُقال: إنَّ ذلك من قبيل العلم التفصيليّ، بل أقصىٰ ما في البين أن يعلم إجمالًا بقيام بيّنة علىٰ حرمة العشرين فإنَّه من قبيل العلم الإجماليّ بتحقّق الحكم الظاهريّ علىٰ الحرمة بمقدار المعلوم بالإجمال أوّلًا من الحرام الواقعيّ.

ولكن لا يخفىٰ ما في هذا التوهّم، فإنَّ العشرين التي علم إجمالًا بقيام البيّنة علىٰ حرمتها إن كانت معيّنة كان ذلك من قبيل العلم التفصيليّ بالحكم الظاهريّ، وإن كانت غير معيّنة لم يكن العلم بقيام البيّنة المذكورة أزيد من أصل العلم الإجماليّ الأوّل في كون أطرافه تمام أفراد القطيع، فلا يكون العلم بقيام البيّنة المذكورة موجبًا للانحلال من دون فرق بين أن يكون قيامها عند المكلّف أو أن يحصل له العلم بقيامها.

نعم، لو كان ما قامت البيّنة علىٰ حرمته في خصوص البيض، أو قامت بيّنة علىٰ حرمة عشرين معيّنة وبيّنة علىٰ حلّيّة عشرين معيّنة واشتبها حصل هناك علم إجماليّ صغير في ضمن خصوص البيض، أو في ضمن خصوص الأربعين وانحلّ العلم الإجمالي الأوّل إليه، إلّا أنَّ ما نحن فيه ليس من هذا القبيل، حيث إنَّ أطراف العلم الإجماليّ بالأحكام الواقعيّة هي بعينها أطراف العلم الإجماليّ بالأحكام الظاهريّة بلا زيادة في أطراف الأوّل علىٰ أطراف الثاني، حيث إنَّ أطراف الأوّل هي محتملات التكليف، وهي بعينها أطراف الثاني، فيكون حاله حال ما لو علمنا بحرمة واحد من هذه الأطراف الأربع -مثلًا- ثمّ علمنا بصدور حكم ظاهريّ بحرمة

فإن[1] **قلت**: إنَّ كون العلم الإجماليّ الصغير موجبًا لانحلال العلم الإجماليّ الكبير، لا يتوقّف علىٰ لزوم الاحتياط والعمل علىٰ طبق العلم الإجماليّ الصغير في تمام أطرافه، بل إنَّ العلم الإجماليّ الصغير يكون موجبًا للانحلال بمجرّد وجوده، ولو لم يتحقّق العمل علىٰ طبقه في تمام الأطراف، كما لو ترك ذلك عمدًا أو نسيانًا.

قلنا: إنَّ العلم الإجماليّ الصغير بنفسه وبمجرّد وجوده غير موجب للانحلال، وإنَّما يوجبه باعتبار تنجّز التكليف في أطرافه ولزوم الجري علىٰ طبقه في تمام أطرافه.

نعم، لا يضرّ بالانحلال ترك العمل علىٰ طبقه سهوًا أو نسيانًا،

واحد من تلك الأربع، فكما أنَّه لا معنىٰ لأن يكون هذا العلم الثاني موجبًا لانحلال الأوّل لكونه غير معقول، فكذلك ما نحن فيه.

وبالجملة: لا محصّل للتوهّم المذكور.

نعم، يمكن أن يجاب عما أفاده (دام ظلّه) في الإيراد ثانيًا بأن يُقال: إنَّ العلم الإجماليّ الثاني لا يكون استلزامه لانحلال الأوّل متوقّفًا علىٰ لزوم الاحتياط في تمام أطرافه، بل أقصىٰ ما فيه هو توقّفه علىٰ كونه منجّزًا.

ومن الواضح أنَّ سقوط الاحتياط في بعض الأطراف لأجل العسر والحرج- مثلًا- الموجب لتبعيض الاحتياط في خصوص المظنونات وإسقاطه في الباقي لا يكون موجبًا لخروجه عن كونه موجبًا للتنجّز، فلا يخرجه عن كونه موجبًا لانحلال العلم الإجماليّ الأوّل.

---

(١) أرّخ المقرّر تلقّيه هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٤ محرّم، ١٣٤٩).

أمّا سقوط الاحتياط في جملة من أطرافه للعسر والحرج الموجب للتوسّط في التكليف، الذي هو عبارة عن أنَّ التكليف لو كان في خصوص المظنونات لكان متنجّزًا، ولو كان في غيرها لم يكن منجّزًا، فلا ريب في كونه مضرًّا بكون العلم الإجماليّ الصغير موجبًا لانحلال العلم الإجماليّ الكبير، فإنَّ التكليف المتوسّط لا يُوجب انحلال العلم الإجماليّ.

فإن قلت: إنَّما يكون مضرًّا بالانحلال لو كانت النتيجة هي الحكومة، لما عرفت من لازمها هو التوسّط في التكليف، أمّا بناءً علىٰ الكشف فلا ريب في كونه موجبًا 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، فإنَّ ذلك -أعني ثبوت الحجّيّة لذلك الظنّ بدليل الانسداد- لمّا كان متوقّفًا علىٰ تماميّة مقدّمات دليل الانسداد الصغير المتوقّفة علىٰ انحلال العلم الإجماليّ الكبير لم يمكن أن يكون موجبًا لانحلال العلم الإجماليّ الكبير، لكونه من الدور الواضح، فإنَّ تماميّة الانسداد الصغير موقوف علىٰ انحلال العلم الإجماليّ الكبير، وانحلال العلم الإجماليّ الكبير موقوف علىٰ حجّيّة الظنّ في أطراف العلم الإجماليّ الصغير، وحجّيّته في ذلك موقوفة علىٰ تماميّة مقدّمات الانسداد الصغير، فلاحظ وتأمّل.

في توقّف الانسداد الصغير على أمرين

وفذلكة[1] ما تقدّم: أنَّ الانسداد الصغير يتوقّف علىٰ أمرين:

الأوّل: أن يكون المنشأ في كلّ واحد من مقدّماته، كوجوب الأخذ بما علم فيه إجمالًا وعدم جواز إهماله إلىٰ باقي المقدّمات هو غير المعلوم بالعلم الإجماليّ الكبير.

الأمر الثاني: أن يكون العلم الإجماليّ الصغير موجبًا لانحلال العلم الإجماليّ الكبير؛ إذ لو كان العلم الإجماليّ الكبير بحاله تمّت مقدّمات الانسداد 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 إنَّ كون العلم الإجماليّ الصغير موجبًا لانحلال العلم الإجماليّ الكبير يتوقّف علىٰ أمرين:

الأوّل: أن لا يكون منشأ لزوم الجري علىٰ طبق المعلوم فيه هو العلم الإجماليّ الكبير.

والثاني: أن يكون ذلك العلم الإجماليّ الصغير موجبًا للاحتياط بتمام أطرافه.

---

(١) أرّخ المقرّر قدّس سرّه هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل ليلة الاثنين: (٢٤ محرّم) من جهة وفاة السجّاد عليه السلام، الثلاثاء: ٢٦ محرّم، ١٣٤٩».

ومن ذلك يظهر لك أنَّ المعلوم بالعلم الإجماليّ الصغير فيما نحن فيه -أعني العلم الإجماليّ بصدور الأخبار عنهم عليهم السلام- إن كان مجرّدًا عن ضمّ الحكم الظاهريّ لم يكن المنشأ في لزوم الأخذ بذلك المعلوم بالإجمال إلّا كونه حكمًا واقعيًّا، 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، مضافًا إلىٰ ما عرفت من توقّف جريان المقدّمات وتماميّتها في الانسداد الصغير علىٰ انحلال العلم الإجماليّ الكبير.

وقد عرفت أنَّ العلم الإجماليّ الكبير وإن انحلّ إلىٰ العلم الإجماليّ المتوسّط، إلّا أنَّه لا ينحلّ إلىٰ العلم الإجماليّ الصغير وإن كان المعلوم بالعلم الإجماليّ الصغير هو ما صدر عنهم عليهم السلام 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 ناشئًا عن العلم الإجماليّ الكبير، إلّا أنَّ الكلام في تحقّق ذلك الحكم الظاهريّ وإمكان التعبّد به، ولزوم الجري علىٰ طبقه مع عدم كونه واصلًا إلىٰ المكلّف، وحينئذٍ فيعود المحذور السابق من أنَّه 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 إلىٰ العلم الإجماليّ الصغير كافيًا في عدم تماميّة مقدّمات الانسداد الصغير، وقد عرفت عدم انحلاله؛ لما عرفت من توقّف الانحلال علىٰ كون العلم الإجماليّ الصغير موجبًا للاحتياط في تمام أطرافه.

والمفروض: أنَّ القائل بتماميّة مقدّمات الانسداد الصغير متوقّفة علىٰ عدم لزوم الاحتياط في تمام تلك الأطراف*.

ويمكن أن يُقال: إنَّ أطراف العلم الإجماليّ الصغير هي خصوص ما بأيدينا من الأخبار، فإن كان المعلوم هو نفس الأحكام الظاهريّة كانت بقدر المعلوم الإجماليّ الكبير، ولازمه الانحلال لو كان العلم الصغير مؤثّرًا في تمام أطرافه، ولو كان المعلوم بالإجمال

---

* **قلتُ**: إن كانت أطراف العلم الإجماليّ الصغير هي خصوص ما بأيدينا من الأخبار كان جريان الحكم الظاهريّ ممكنًا، لحصول ظواهر بأيدينا نعلم إجمالًا بصدور جملة منها، ولكن يبقىٰ الإشكال في كون هذا المعلوم بالإجمال بقدر المعلوم الإجماليّ الكبير ليتمّ الانحلال أو أنَّه أقلّ منه، فلا يتمّ.

وإن كانت أطراف ذلك العلم هي مطلق ما احتمل صدوره ممّا بأيدينا وغيره واصلًا إلينا -ولو إجمالًا- أو غير واصل بالمرّة، توجّه ما أفاده (دام ظلّه) من عدم إمكان التعبّد بمثل ذلك الظهور، لكن لا نحتاج في ردّه إلىٰ شيء أصلًا؛ لكون أطراف هذا العلم هي عين أطراف العلم الإجماليّ الكبير، فلا محصّل لانحلاله إليه، فتأمّل.

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 كلًّا منهما، وإن كان مقيّدًا بالصدور، إلّا أنَّه 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 صادرًا يكون العلم الإجماليّ بحجّيّة ظهور بعضها منجّزًا.

فيمكن الجواب عنه بأنَّ العلم الإجماليّ بوجود المنجّز لا يكون منجّزًا ما لم يكن المنجّز معلومًا تفصيلًا.

وبالجملة: إنَّ العلم بصدور متردّد بين أطراف لا أثر له، كما أنَّه 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:

الأوّل في قاعدة دفع الضرر

الأوّل: إنَّ الظنّ بالتكليف يُوجب الظنّ بالضرر عند مخالفته ودفع الضرر المظنون واجب عقلًا.

وفيه ما لا يخفىٰ، فإنَّ 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: أنَّ دفعه غير لازم.

تمهيد مقدّمات لتقرير دليل دفع الضرر

والإنصاف[1]: أنَّ ما أفاده الشيخ قدس سره[2] في هذا المقام مضطرب الأطراف، وتحرير الكلام في ذلك يتوقّف علىٰ تمهيد مقدّمات:

---

(١) أرّخ المقرّر قدس سره هذا المقطع من البحث بما نصّه: «ليلة الأربعاء: (٢٩ محرّم) لم أتوفّق لتحرير ما أفاده دام ظلّه، السبت: (غرّة صفر الخير) إن شاء الله تعالىٰ، ١٣٤٩هـ».

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٤١٨.

المقدمة الأولى في اجتماع قاعدتي الضرر وقبح العقاب في مورد واحد

الأولىٰ: أنَّ قاعدة دفع الضرر المحتمل، وقاعدة قبح العقاب من دون بيان قاعدتان عقليّتان لكلٍّ منهما موضوع غير موضوع الأخرىٰ، إلّا أنَّه رُبّما اجتمع 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 الأولىٰ أو الثانية هو تحكيم الأولىٰ أو الثانيّة؟ وعن ذلك نشأ النزاع بين الأصوليّين والأخباريّين في الشبهات التحريميّة البدويّة.

وتوضيح ذلك وإن كان موكولًا إلىٰ محلّه[1] في باب البراءة إلّا أنَّه لا بأس بالتعرّض له في هذا المقام إجمالًا توضيحًا لما نحن فيه، فنقول إنَّ للعقل حكمًا فيما يعود إلىٰ الشارع، كما أنَّ له حكمًا فيما يعود إلىٰ المكلّف.

أمّا حكمه الأوّل فهو إنَّ اللازم علىٰ المولىٰ من باب اللطف تهيئة أسباب الإطاعة علىٰ وجه لو كان المكلّف بصدد إطاعة مولاه لكان ذلك ممكنًا له الحصول عليها، وذلك بأن يرسل الرسل ويبيّن علىٰ ألسنتهم التكاليف المطلوبة من المكلّفين، بحيث إنَّهم لو أرادوا إطاعتها لأمكنهم ذلك، فلو أخلّ المولىٰ بشيء من ذلك بأن لم يرسل الرسل، أو لم يبيّن لهم التكليف الفلانيّ علىٰ وجه لم يصدر منه بيانه كان العقل حاكمًا بقبح العقاب علىٰ مخالفة ذلك التكليف، لكونه عقابًا بلا بيان.

وأمّا حكمه الثاني فهو إنَّ اللازم علىٰ المكلّف أن يكون بصدد

---

(١) يُنظر: ٧/ ١٩٠ من هذا الكتاب.

إطاعة مولاه، بحيث إنَّه يلزمه الفحص عن الرسول وعن معجزته[1]، وعن ما صدر من المولىٰ من بيان التكاليف من مظانّ ذلك من الكتاب والسنّة، علىٰ وجه لو قصرّ في ذلك وصادف الواقع كان مقصّرًا ومعاقبًا علىٰ مخالفة ذلك الواقع الذي قصّر في الفحص عنه.

وملاك هذا الحكم هو دفع الضرر المحتمل، فلو تفحّص وأحرز عدم صدور البيان من المولىٰ كان موردًا لقاعدة قبح العقاب من دون بيان، كما أنَّه لو لم يتفحّص كان موردًا لقاعدة دفع الضرر المحتمل، ولو تفحّص ولم يجد لكنّه لم يحرز عدم صدور البيان، بل احتمل صدوره وأنَّه لم يصل إليه، كان ذلك من الموارد المردّدة بين كونها موردًا لقاعدة دفع الضرر المحتمل، أو كونها موردًا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وهو محلّ النزاع بين الأصوليّين والأخباريّين.

لكن حيث إنَّ البيان الذي هو موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو البيان الواصل إلىٰ المكلّف؛ لأنَّ المراد به هو الحجّة القاطعة للعذر، ومجرّد صدور البيان من الشارع وعدم وصوله إلىٰ المكلّف لأجل بعض العوارض غير الراجعة إلىٰ تقصير من المكلّف بواسطة عدم فحصه لا يكون قاطعًا للعذر، كانت قاعدة قبح العقاب بلا بيان واردة علىٰ قاعدة دفع الضرر المحتمل؛ لكونها رافعة لموضوعها*.

---

* **قلتُ**: ومن ذلك يظهر لك أنَّ هذه المقدّمة كافية عن المقدّمة الثانية؛ لأنَّ إيجاب الاحتياط علىٰ تقدير وصوله إلىٰ المكلّف يكون بيانًا

---

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

علىٰ 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 إنَّ التكليف المشكوك سواء:

١- كان علىٰ تقدير ثبوته واقعًا ممّا يشكّ في كونه من قبيل ما يحكم الشارع بالاحتياط في مورد الشكّ، أو من قبيل ما لا يحكم.

٢- أو كان علىٰ تقدير ثبوته واقعًا ممّا يقطع بكونه من قبيل النحو الأوّل.

٣- أو كان علىٰ تقدير ثبوته واقعًا ممّا يقطع بكونه من قبيل النحو الثاني.

إنَّ ذلك الشكّ المتعلّق بالتكليف المشكوك إن كان قبل الفحص، فهو مورد قاعدة دفع الضرر المحتمل، وإن كان الشكّ فيه بعد الفحص، فإن كان من قبيل القسم الأوّل، أو كان من قبيل القسم الثالث، كان موردًا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وإن كان من قبيل القسم الثاني كان موردًا لوجوب الاحتياط.

نعم، قد يُقال: إنَّه يظهر أثر الفرق بين القسم الأوّل -وهو أن يكون التكليف المشكوك ممّا يحتمل كونه من قبيل ما يحكم الشارع بالاحتياط عند الشكّ فيه- وبين القسم الثالث- وهو كونه ممّا يقطع بأنَّه علىٰ تقدير ثبوته من قبيل ما لا يحكم الشارع بالاحتياط به- فإنَّه يظهر

(١) أرّخ المقرّر تَتَمُّ هذا المقطع من قوله: «قلت» إلىٰ قوله: «فراجع» ملحقًا بمباحث الظنّ السبت: (٦ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٥٨هـ).

الفرق بين هذين النحوين بعد الفحص، ففي النحو الأوّل يكون موردًا لحديث الرفع، مضافًا إلىٰ كونه موردًا 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 أيضًا، وتمام الكلام في مبحث البراءة[1] إن شاء الله تعالىٰ.

ثمّ لا يخفىٰ أنَّ التعبير في هذا المقام بأنَّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان واردة أو حاكمة علىٰ قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل لا يخلو من تسامح؛ إذ لا حكومة ولا ورود في الأحكام العقليّة بعضها علىٰ 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 ورودًا وحكومة أو تخصيص أو تخصّص، فتأمّل.

هذا تمام الكلام في المقدّمة الأولىٰ التي أساس المطلب، وفي المقدّمة الثانية التي عرفت أنَّها لا أثر لها في أساس المطلب.

وأمّا باقي المقدّمات الأربع، فقد اختلفت التقارير في بيانها، وعلىٰ أيّ تقرير من هذه التقارير فليست هي بمقدّمات للمطلب، وإنَّما هي نفس المطلب.

فالأولىٰ بعد الفراغ عن المقدّمة الأولىٰ أن يُقال: إنَّ الضرر المدّعىٰ احتماله في المقام إن كان هو العقوبة فقد عرفت حاله في المقدّمة الأولىٰ،

(١) يُنظر: ٧/ ١٧١ من هذا الكتاب.

وأنَّه إنَّما يكون محتملًا قبل الفحص، وأمّا بعده فليس في البين احتمال ضرر كي يحكم العقل بلزوم دفعه، بل لا يحكم العقل إلّا بمعذوريّة الجاهل القاصر التي هي عبارة أخرىٰ عن قبح العقاب بدون بيان.

لكنَّ الظاهر أنَّ غرض المستدلّ بهذا الدليل هو النظر إلىٰ العلم الإجماليّ الكبير؛ فإنَّه وإن لم يصرّح بذلك لكنَّه ارتكازيّ، وحينئذٍ فيعود الدليل المذكور إلىٰ دليل الانسداد، فتأمّل.

وإن كان الضرر المدّعىٰ احتماله هو الضرر الدنيويّ، فهو -أعني الضرر الدنيويّ- أجنبيّ عمّا نحن فيه من احتمال التكاليف الواقعيّ[1]، فإنَّ المصالح والمفاسد التي تنشأ عنها الأحكام الشرعيّة ليست من قبيل الأضرار الدنيويّة التي يحكم العقل باجتنابها حتّىٰ في مورد احتمالها بملاك واحد أو بملاكين.

وينبغي أن يعلم أنَّ 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 فعلىٰ الظاهر أنَّ العقل لا يحكم بلزوم اجتنابه وقبح ارتكابه علىٰ وجه يكون حكمه ملازمًا للحكم الشرعيّ بالحرمة، وتمام الكلام في محلّه[2] عند التمسّك بحديث «لا ضرر» علىٰ حرمة أمثال هذه الاضرار الطفيفة، مثل «ضرب القامات في المواكب الحسينيّة علىٰ صاحبها وآله أفضل الصلاة والسلام»، وحيث يكون

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (الواقعيّة).

(٢) يُنظر: صفحة (٣٦٧) من هذا الجزء، ٧/ ٣٤، و١٥٤ من هذا الكتاب.

المورد من قبيل ما يحكم العقل بلزوم اجتنابه، ويكون ذلك الحكم العقليّ ملازمًا للحكم الشرعيّ بالتحريم حتّىٰ في مورد الشكّ بملاك واحد أو بملاكين يكون ذلك الحكم الشرعيّ المستكشف بذلك الحكم العقليّ واردًا علىٰ دليل البراءة عقليًّا كان أو شرعيًّا.

أمّا الاستصحاب، فالظاهر أنّه حاكم علىٰ كلّ من ذلك الحكم العقليّ والحكم الشرعيّ المستكشف به، ولم أتوفّق لمعرفة الوجه فيما تضمّنه التقرير المطبوع في النجف[1] من كونه -أعني الاستصحاب- محكومًا لها، فراجع وتأمّل.

هذا كلّه بناءً علىٰ 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، فعلىٰ 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 أوّلًا فلما عرفت في محلّه[2] من أنّ الاكتفاء بالمصالح في نفس الجعل لو سلّمناه، فإنّما نسلّمه في الأوامر الامتحانيّة ونحوها ممّا يكون من قبيل النسخ قبل حضور وقت العمل.

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٣/ ٢١٨.

(٢) يُنظر: صفحة ٢٢٥ ، و٢٣٢) من هذا الجزء.

وأمّا ثانيًا فلأنا لو سلّمنا الاكتفاء بها في نفس الجعل مطلقًا لم يكن معنىٰ ذلك أنَّه لا تكون المتعلّقات ذات مصالح ومفاسد في جميع الأحكام، بل أقصىٰ 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 أنَّه 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 بأنَّ مصالحها منوطة بالعلم بالتكليف المفروض عدم حصوله، فهو محلّ تأمّل وإشكال، فإنَّ المصلحة إنَّما تتوقّف علىٰ العلم حيث يكون ممكنًا.

أمّا مع عدم إمكانه فلا تتوقّف المصلحة المزبورة علىٰ العلم، بل يكفي في حصولها الإتيان بالفعل بداعي الاحتياط لاحتمال كونه مأمورًا به، فإنَّ المصلحة في العبادات تابعة لقصد القربة لا لقصد الوجه، فيكون هذا البحث راجعًا إلىٰ البحث عن إمكان الاحتياط في العبادات، وقد حقّق في محلّه[2] أنَّه عند تعذّر حصول العلم بمكان من الإمكان، بل قلنا إنَّه ممكن حتّىٰ في صورة التمكّن من تحصيل العلم، فراجع.

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٣/ ٢١٨.

(٢) يُنظر: ٨/ ٣١١، ومابعدها من هذا الكتاب.

وكذلك ما أفاده تدثّل من الجواب عن التوصّليّات النظاميّة بعدم كون الضرر فيها شخصيًّا، وإن الأضرار النوعيّة خارجة عن حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل؛ فإنَّه أيضًا محلّ تأمّل وإشكال.

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 وأقوىٰ منه في الضرر الشخصيّ؛ لأنَّه تعدٍّ علىٰ الغير.

ولأجل ذلك نقول: إنَّ الضرر الشخصيّ رُبّما حكم العقل بجوازه إذا كان طفيفًا، بخلاف الإضرار بالغير المعبّر عنه بالضرر النوعيّ؛ فإنَّه لا يجوز وإن كان طفيفًا، ويدخل في باب قبح الظلم والعدوان، فتأمّل.

وأمّا ما ذكرناه في الجواب بقولنا: «فالأولىٰ أن يُقال: إنَّ الضرر بمعنىٰ المفسدة لا يجب علينا دفعه؛ إذ لا يلزمنا حفظ مناطات الأحكام، وإنَّما يلزم ذلك علىٰ الشارع المقدّس، وحيث إنَّه لم يصدر منه الجعل الثاني الذي هو إيجاب الاحتياط كان تفويت ذلك الملاك من قِبَلِهِ، لا مِنّا، غايته أنّا نحتمل أنَّه قد جعل إيجاب الاحتياط ولم يصل إلينا، وهذا الاحتمال منفي بقاعدة قبح العقاب من دون بيان...»[1] إلخ.

ففيه ما لا يخفىٰ، فإنَّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان إنَّما تنفع في طروّ احتمال العقاب علىٰ مخالفة التكليف، أمّا نفس المفسدة الواقعيّة المفروض كونها من قبيل الضرر الذي يحكم العقل بلزوم دفعه فلا

(١) يُنظر: صفحة (٣٨٧) من هذا الجزء.

تتكفّل بدفعه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فتأمّل؛ فإنَّه يمكن أن يقرّب هذا الجواب بنحو آخر بحيث لا يتوجّه الإشكال المذكور.

تقريب آخر لدليل دفع الضرر

وحاصل ذلك التقريب هو إنَّ 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 علىٰ المخالفة- كافيًا في تنجّز الواقع؛ إذ لا معنىٰ لتنجّز التكليفيّ الواقعيّ، إلّا استحقاق العقاب علىٰ مخالفته.

وإن كان من مقولة الأضرار الدنيويّة، مثل «تلف النفس»، كان احتماله موضوعًا للحكم الشرعيّ بوجوب الاجتناب، وكان ذلك الحكم الشرعيّ -أعني وجوب الاجتناب- مقطوعًا بسبب ذلك الاحتمال.

إمّا علىٰ نحو الطريقيّة للتحرّز عن الضرر الواقعيّ، أو علىٰ نحو الموضوعيّة؛ لأنَّ تعريض النفس للتلف قبيح عقلًا، ممنوع عنه شرعًا، بحيث يكون ذلك القبح العقليّ مستتبعًا للحكم الشرعيّ، ويكون ذلك الحكم الشرعيّ تابعًا لذلك الحكم العقليّ في الطريقيّة والموضوعيّة.

أمّا إذا كان ذلك الضرر المحتمل من مقولة المصالح والمفاسد التي هي ملاكات الأحكام الواقعيّة، فحيث إنَّه خارج عن احتمال العقوبة لم يكن منجّزًا للتكليف الواقعيّ، بحيث إنَّه يوجب احتمال العقوبة علىٰ المخالفة، فلم يبق إلّا دعوىٰ أنَّ حكم العقل بدفع ذلك الضرر المحتمل ملازم لحكم الشرع بذلك، وهذا إنَّما يتصوّر في الأضرار الدنيويّة، أمّا المفاسد التي هي ملاكات الأحكام الواقعيّة، فلا يكون احتمالها، بل

العلم بها مؤثّرًا في حكم الشرع بوجوب اجتنابها، وإن حكم العقل بذلك؛ إذ لا يعقل أن يكون هذا الحكم العقليّ ملازمًا للحكم الشرعيّ على طبقه؛ إذ لا يؤثّر الملاك الواقعيّ، إلّا في ذلك الحكم الواقعيّ.

مثلًا: لو كان ملاك حرمة شرب التتن -مثلًا- على تقدير حرمته واقعًا هو أنّه يُوجب قلّة 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 ملازمًا لكونه مشتملًا على تلك المفسدة المفروض كونها ضررًا، وكان العقل حاكمًا بلزوم دفع ذلك الضرر، لم يكن ذلك الحكم العقليّ ملازمًا للحكم الشرعيّ بالاجتناب عنه، نظير الحكم الشرعيّ بلزوم اجتناب الطريق التي يحتمل تلف النفس في سلوكها؛ لأنَّ 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، وحينئذٍ 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: إنَّ المفسدة المحتملة وإن كانت من قبيل الضرر، وكان

العقل حاكمًا بلزوم الفرار منها، إلّا أنَّ حكمه بالفرار عن تلك المفسدة لمّا لم يكن مستتبعًا لحكم شرعيّ علىٰ طبقه، لم يكن أثر الحكم العقليّ بلزوم الفرار عنها إلّا الوقوع فيها لو خالفه المكلّف واتّفق مصادفتها للواقع، فإنَّ الحكم الشرعيّ الذي يستتبعه حكم العقل بالفرار عن الضرر المحتمل إن كان من قبيل ذي الملاك الواحد، فهو قطعيّ البطلان هنا، ضرورة أنَّ الحكم الشرعيّ الذي يكون ملاكه تلك المفسدة إنَّما يتبع المفسدة الواقعيّة، وليس هو بمجعول للأعمّ من المفسدة الواقعيّة واحتمال المفسدة، وإن كان من قبيل ذي الملاكين -بمعنىٰ كونه في مورد احتمال المفسدة طريقًا للتحرّز عن الوقوع في المفسدة الواقعيّة- فهو أيضًا قطعيّ البطلان، إذ ليس كلّ مفسدة ممّا يلزم الشارع رعايتها في مقام الشكّ بجعل الاحتياط، وإلّا لكان الاحتياط الشرعيّ ثابتًا في جميع موارد الشكّ في التكليف، ولكانت التكاليف كلّها من قبيل ما يحتاج إلىٰ متمّم الجعل بالاحتياط، وهذا باطل بالضرورة.

وبتقريب أوضح: إنَّ الضرر المحتمل إن كان من قبيل العقاب، كما في الشبهات قبل الفحص -كان حكم العقل بلزوم الفرار عنه عين التنجّز؛ إذ لا معنىٰ للتنجّز إلّا كون التكليف بحيث يحكم العقل باستحقاق العقاب علىٰ مخالفته لو صادف الواقع، وإن كان من قبيل الضرر الدنيويّ -مثل تلف النفس- كان حكم العقل بلزوم الفرار عنه عند احتماله مستتبعًا للحكم الشرعيّ علىٰ طبقه، وبذلك يرتفع موضوع البراءة عقليّها ونقليّها، سواء كان ذلك الحكم الشرعيّ حكمًا حقيقيًّا واقعيًّا أو كان طريقيًّا للتحرّز

من الوقوع في ذلك الضرر الذي هو محرّم واقعًا، أعني إتلاف النفس.

أمّا لو كان الضرر المحتمل من قبيل المفاسد التي[١] ملاك الحكم الشرعيّ، فحيث إنَّ حكم العقل بلزوم الفرار عنه لم يكن راجعًا إلىٰ الفرار عن العقاب، ولا مستتبعًا للحكم الشرعيّ علىٰ طبقه، فلم يكن هو عين التنجّز، ولا يكون أيضًا موجبًا لارتفاع موضوع البراءة العقليّة، ولا البراءة الشرعيّة، فلاحظ وتأمّل. فإنَّ لهذا البحث تتمّة[٢] 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 قدس سره[٣] من الجواب عن أصل الإشكال بما حاصله تدارك الضرر المظنون الذي هو عبارة عن المفسدة.

ولا يخفىٰ ما في عبارته في ذلك من الإجمال؛ فإنَّه قدس سره إن أراد أنَّ الأصول الشرعيّة النافية للتكليف تكون كاشفة عن تدارك الشارع لتلك المفسدة المحتملة، إمّا علىٰ نحو القطع أو علىٰ نحو الظنّ، ففيه: -بعد الفراغ عن منع دعوىٰ القطع بذلك؛ لأنَّ أدلّة تلك الأصول غير قطعيّة، وإلّا لما وقع الخلاف فيها من الأخباريّين- أنَّه:

أوّلًا: موجب لسدّ باب البراءة العقليّة، بل ينحصر الاعتماد في قبال قاعدة دفع الضرر المظنون علىٰ البراءة الشرعيّة، وباقي الأصول الشرعيّة النافية.

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (التي هي).

(٢) يُنظر: ٧/ ١٥٤، و١٧١ من هذا الكتاب.

(٣) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٣٧٦.

وثانيًا: أنَّه غير نافع إلّا في إخراج الضرر المذكور عن كونه مظنونًا، لكنّه لا ريب في كونه محتملًا أيضًا، ولو موهومًا، ومن الواضح أنَّه يجب دفع الضرر الموهوم كالمظنون والشاهد علىٰ ذلك هو عدم الاكتفاء بالإطاعة الظنّيّة عند التمكّن من الإطاعة العلميّة القطعيّة.

وإن أراد أنَّ الكاشف عن تدارك المفسدة هو عدم إيجاب الاحتياط شرعًا، ففيه:

أوّلًا: أنَّه لا وجه لكون عدم جعل الاحتياط كاشفًا عن تدارك المفسدة؛ إذ ليس عدم جعل الاحتياط موجبًا للوقوع في المفسدة؛ كي يستكشف به تداركهما لإمكان اتّكال الشارع علىٰ ما يحكم به العقل من لزوم دفع الضرر المظنون.

وثانيًا: أنَّ الاستشكاف المذكور إنَّما يسلّم لو حصل لنا القطع بأنّ الشارع لم يجعل وجوب الاحتياط، ومن أين نحصل علىٰ ذلك القطع؟ لاحتمال أنّ الشارع جعله ولم يصل إلينا، هذا ما انقدح في نظري القاصر.

في إيرادات الميرزا النائينيّ على جواب الشيخ الأنصاريّ

ولكنَّ شيخنا الأستاذ تدثّر علىٰ ما في التقريرات المطبوعة في النجف[1] أورد علىٰ الشيخ تدثّر بإيرادات ثلاثة:

حاصل الأوّل منها: أنَّ التدارك إنَّما يكون في الأمارات المفروضة الحجّيّة، مع انفتاح باب العلم، وتمكّن المكلّف من تحصيل العلم بالواقع في مورد الأمارة.

---

(١) يُنظر: فوائد الأصول: ٣/ ٢٢٢.

أمّا الأصول الشرعيّة، فحيث إنَّ حجّيّتها لا تكون إلّا بعد الفحص، وعدم تمكّن المكلّف من تحصيل العلم بالواقع، فلا يكون فيها تفويت للمصلحة، ولا إلقاء في المفسدة؛ لفواتها علىٰ المكلّف علىٰ كلّ حال، فلم يبقَ علىٰ الشارع إلّا جعل وجوب الاحتياط، ويجوز أن يكون عدم جعله له؛ لأنَّ الملاك لم يكن مقتضيًا لحفظ نفسه في مقام الشكّ، وفيه تأمّل.

أمّا أوّلًا: فلما عرفت في أوّل مباحث إمكان جعل الطرق[1] أنَّ حصول العلم بالواقع ممتنع، وليس في البين إلّا الطرق العقلانيّة، فراجع.

وأمّا ثانيًا: فلأنَّ دعوىٰ عدم كون التفويت في الأصول الشرعيّة مستندًا إلىٰ الشارع ممنوع، بناءً علىٰ ما هو المفروض من حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل؛ فإنَّه لو لم يجعل لنا الأصول الشرعيّة النافية، لكان العقل حاكمًا علينا بلزوم التحرّز عن احتمال المفسدة، فيكون جعل الأصول الشرعيّة النافية موجبًا للوقوع في المفسدة، فيلزمه تداركها.

لا يُقال: يمكن للمكلّف أن يحصّل القطع بعدم المفسدة اللازم دفعها بنظر العقل؛ لأنَّ تلك المصلحة أو المفسدة إن كانت لازمة التحصيل في نظر الشارع حتّىٰ في مقام الشكّ كان عليه أن يجعل الاحتياط، فلمّا لم يجعله كشف ذلك عن أنَّها غير لازمة التحصيل في مقام الشكّ، وإذا كانت غير لازمة التحصيل في مقام الشكّ لم يكن احتمالها احتمالًا للضرّر الذي يحكم العقل بلزوم دفعه.

---

(١) يُنظر: صفحة (١٥١) من هذا الجزء.

لأنّا نقول: هذا إنَّما يتمّ لو حصل لنا القطع بعدم جعل الشارع الاحتياط في مقام الشكّ، وقد عرفت أنَّه ممنوع، بل يجوز أن يكون قد جعله ولم يصل إلينا.

وحاصل الثاني من تلك الإيرادات هو إنَّ شمول دليل البراءة لمورد الظنّ بالمفسدة إنَّما يكون بالعموم، وقد حقّق في محلّه[1] أنَّه لو توقّف شمول العامّ لمورد علىٰ إعمال عناية لا نحكم بشموله له وإعمال تلك العناية إلّا إذا فرضنا أنَّه لو أخرج عنه ما يتوقّف علىٰ العناية يبقىٰ ذلك العامّ بلا مورد، وهذا أيضًا قابل للتأمّل.

أمّا أوّلًا: فلأنّا وإن لم نحكم بشمول العموم لمورد الظنّ بالمفسدة إلّا أنَّه يكفينا في الظنّ بالتدارك مجرّد الظنّ بالشمول، وهو وجدانيّ كما لا يخفىٰ.

وثانيًا: إنَّ المقام من قبيل ما لو أخرج المورد المتوقّف علىٰ العناية يبقىٰ العامّ بلا مورد، لما عرفت من أنَّ حكم العقل إنَّما هو بلزوم دفع الضرر المحتمل وإن لم يكن مظنونًا، فلو أخرجنا جميع موارد احتمال المفسدة عن عموم دليل البراءة يبقىٰ عمومها بلا مورد أصلًا.

وحاصل الثالث من تلك الإيرادات هو دعوىٰ كون حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل بمعنىٰ المفسدة حاكمًا علىٰ دليل البراءة، والاستصحاب وهو أيضًا قابل للتأمّل.

---

(١) يُنظر: ١/ ٤٥٥، وما بعدها من هذا الكتاب.

أمّا أوّلًا: فلما عرفت فيما تقدّم[١] من الكلام على حكومة قاعدة دفع الضرر المحتمل -بمعنى الضرر الدنيويّ الذي هو مثل تلف النفس- على الاستصحاب، فإنّا قد شرحنا هناك[٢] أنَّه هو الحاكم عليها، فراجع.

وثانيًا: أنَّ حكومة حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل على الأصول الشرعيّة النافية إنَّما هي في خصوص الضرر الدنيويّ، أمّا الضرر بمعنى المفسدة، فإنَّ الأمر فيها بالعكس بناءً على ما أفاده الشيخ تدثّل من لزوم التدارك.

ومن ذلك يتّضح لك وجه الفرق بين ما أفاده الشيخ تدثّل[٣] هنا، وبين ما أفاده في مبحث البراءة[٤]، فإنَّ ما أفاده في مبحث البراءة -من أنَّ الظنّ بالضرر غير العقاب قد جعل طريقًا شرعيًّا إلى الضرر الواقعيّ، ولا تجري فيه البراءة كسائر موارد الطرق الشرعيّة- مبنيّ على أنَّ مراده من الضرر غير العقاب الضرر الدنيويّ مثل تلف النفس.

وقد عرفت[٥] أنَّ حكم العقل بلزوم دفعه والفرار عنه مستتبع للحكم الشرعيّ بذلك، غايته أنَّه اختار أنَّ ذلك الحكم الشرعيّ من باب الطريقيّة والتحرّز عن الضرر الواقعيّ، فيكون الحكم بلزوم دفع الضرر عنده من قبيل ذي الملاكين.

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٧٢ و٣٧٦) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٣٧٣) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٣٧٦.

(٤) يُنظر: المصدر نفسه: ٢/ ١٢٢، وما بعدها، : ٢/ ٥٧.

(٥) يُنظر: صفحة (٣٧٢، و٣٧٦) من هذا الجزء.

وأمّا ما أفاده في هذا المقام من جريان البراءة الشرعيّة مع اعترافه بأنَّ الظنّ بالحكم يلازم الظنّ بالضرر، فهو -كما عرفت- مبنيٌّ علىٰ أنَّ مراده من الضرر المظنون هو المفسدة التي فرض أنَّ الشارع يتداركها بواسطة حكمه بالترخيص فيها.

ومن ذلك كلّه يظهر لك التأمّل فيما أفاده في التقرير المذكور بقوله: «ولو سلّم أنَّ الظنّ بالحكم يلازم الظنّ الدنيويّ والأخرويّ» إلىٰ 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...»[1] إلخ.

فإنّك قد عرفت أنَّ حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون أو المحتمل إنَّما 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 أنَّه لا يستتبعه، فراجع[2].

---

(١) يُنظر: فوائد الأصول: ٣/ ٢٢٤.

(٢) يُنظر: صفحة (٣٧٨) من هذا الجزء.

المقدّمة الثانية في ملاكات الأحكام

المقدّمة الثانية: إنَّ ملاكات الأحكام المعبّر عنها بالمصالح والمفاسد علىٰ نحوين:

الأوّل: ما يكون مقتضيًا لحفظ ذلك الحكم ولزوم الجري علىٰ طبقه، وإن كان مشكوكًا بحيث تكون تلك المصلحة لازمة الاستيفاء في نظر المولىٰ حتّىٰ في مورد الشكّ وعدم العلم، وأخرىٰ لا تكون المصلحة بهذه الدرجة، بل لا تكون تلك المصلحة لازمة الاستيفاء إلّا في مقام العلم دون مقام الشكّ، واللازم علىٰ المولىٰ حينئذٍ في النحو الأوّل من المصالح جعل حكمين يكون الثاني منهما متمّمًا الجعل بالنسبة إلىٰ 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 علىٰ 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 موردًا لقاعدة: «قبح العقاب بلا بيان» دون قاعدة: «دفع الضرر المحتمل» علىٰ حذو ما تقدّم في المقدّمة الأولىٰ*.

---

* **قلتُ:** ومعه فلا حاجة في مثل ذلك إلىٰ البراءة الشرعيّة، وإن كانت في حدّ نفسها جارية.

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 علىٰ المكلّف، فإنّ لازم صدور الترخيص منه بالمخالفة أنّه لم يصدر منه إيجاب الاحتياط، وقد عرفت[1] أنّ عدم صدور إيجاب 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 علىٰ الشارع أن يتداركها.

المقدّمة الرابعة في حفظ ملاكات الأحكام من قبل الشارع لا منّا

المقدّمة[2] الرابعة: أنّ التكاليف الوجوبيّة لا يكون الملاك فيها إلّا المصلحة، فلا يكون في مخالفتها إلّا فوت المصلحة دون الوقوع في المفسدة، فلا يكون الظنّ بها موجبًا للظنّ بالضرر، بمعنىٰ المفسدة الواقعيّة كي تكون من موارد لزوم دفع الضرر، بمعنىٰ المفسدة.

أمّا التكاليف التحريميّة فهي وإن كان الملاك فيها هو المفسدة الواقعيّة، إلّا أنّ المفسدة التي هي الملاك في الحكم التحريميّ تارةً تكون نوعيّة، وأخرىٰ 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 بمعنىٰ المفسدة شخصيًّا، إلّا أنّه لمّا كان ذلك الملاك -أعني المفسدة الشخصيّة

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٨٥) من هذا الجزء.

(٢) أرّخ المقرّر تلك هذا المقطع من البحث الأحد: (٢، صفر، سنة ١٣٤٩هـ).

علىٰ نحوين- كما عرفت[1] في المقدّمة الثانية - ولم يعلم أنَّ ذلك الملاك هل هو علىٰ النحو الأوّل منهما أو علىٰ النحو الثاني؟ وأنَّه لو كان علىٰ النحو الأوّل منهما كان علىٰ الشارع البيان بأن يلزم فيه بالاحتياط المعبّر عنه بالمتمّم للجعل الأوّل، ولمّا لم يبيّن ذلك، فرجع الأمر بالآخرة إلىٰ قبح العقاب من دون بيان*.

إذا عرفت هذه المقدّمات يظهر لك أنَّ المراد من الضرر المدّعىٰ كونه مظنونًا عند الظنّ بالتكليف الواقعيّ -إن كان هو العقاب- فقد عرفت حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، وأنَّه

---

* **قلتُ:** لا يخفىٰ أنَّ الكلام في احتمال الضرر الدنيويّ المعبّر عنه بملاك الحكم الذي هو المفسدة، ومن الواضح أنَّ قاعدة قبح العقاب من دون بيان لا تكون دافعة للاحتمال المذكور.

فالأولىٰ أن يُقال: إنَّ الضرر بمعنىٰ المفسدة لا يجب علينا دفعه؛ إذ لا يلزمنا حفظ مناطات الأحكام وملاكاتها، وإنَّما يلزم ذلك علىٰ الشارع، وحيث إنَّه لم يصدر منه الجعل الثاني الذي هو إيجاب الاحتياط كان تفويت ذلك الملاك من قِبَلِه لا منّا، غايته أنَّه يحتمل أنَّه 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 واقعًا وإن لم يصل، فتأمّل.

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٨٥) من هذا الجزء.

يُوجب القطع بعدم الضرر، بمعنىٰ المذكور عند الشكّ أو الظنّ بالتكليف الواقعيّ، فتكون الصغرىٰ 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 تدثّل 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.

ولا يخفىٰ ما فيه، فإنَّ 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 علىٰ لزوم دفعه، إلّا إذا حصل التردّد عند العقل في كون المورد لقاعدة قبح العقاب من دون بيان أو لقاعدة دفع الضرر المحتمل، فإنَّ الحاكم حينئذٍ هو قاعدة دفع الضرر المحتمل، فإنَّ العقل وإن تردّد

---

* **قلتُ:** وإن كان المراد من الضرر الضرر الدنيويّ المترتّب علىٰ مخالفة التكليف الواقعيّ، ففيه منع الصغرىٰ[4].

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٨٦) من هذا الجزء.

(٢) فرائد الأصول: ١/ ٣٧٤.

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

(٤) يُوجد في الأصل: بعد كلمة (الصغرىٰ) كلمة (لأنَّ) وبعدها فراغ بمقدار سطر ونصف تقريبًا، فلاحظ.

في ذلك، إلّا أنَّه لم يخرج -بذلك المورد- بذلك عن كونه ممّا يحتمل فيه الضرر، فتأمّل.

في تدارك الضرر لو اتّفق تحقّق التكاليف واقعًا

وأمّا ما أفاده من تدارك الضرر لو اتّفق تحقّق التكليف واقعًا، ففيه:

أوّلًا: ما عرفت[1] في المقدّمة الرابعة من أنَّه لا معنىٰ لتدارك الضرر الحاصل من فوت الملاك؛ لعدم كونه مقتضيًا للحفظ في مقام الشكّ.

وثانيًا: أنَّ تدارك الضرر إنَّما يكون في الأمارات المخطئة، لكونها مفوتةً لملاك الحكم الواقعيّ، أمّا الأصول العمليّة فلا وجه للتدارك فيها؛ إذ ليس المراد من التدارك أنَّ الشارع يعوّض المكلّف مصلحة عن تلك المصلحة الفائتة، بل المراد أنَّ نفس سلوك الأمر الظاهريّ فيه مصلحة يتدارك بها المصلحة الفائتة، وهذا إنَّما يتصوّر في الأمارات دون الأصول العمليّة.

وثالثًا: أنَّه لو أغضىٰ النظر عن ذلك، لورد عليه ما يورد به علىٰ الأصول المثبتة، من أنَّ جريان عموم دليل الأصل لو كان متوقّفًا علىٰ جعل لازم للمؤدّىٰ، لم يمكن الحكم بذلك اللازم تصحيحًا لجريان ذلك العموم، بل لا بُدَّ من القول بعدم شمول ذلك العموم لذلك المورد الذي يتوقّف شموله علىٰ جعل ذلك اللازم، وإنَّما يمكن ذلك لو كان الحكم الذي علىٰ طبق ذلك العموم واردًا بدليل خاصّ، وتوقّف صحّة ذلك الحكم علىٰ ذلك اللازم.

ورابعًا: أنَّه لو أغضىٰ النظر عن ذلك، لورد عليه أنَّ لزوم التدارك

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٨٦) من هذا الجزء.

إنَّما يكون حيث إنَّ الضرر يفوّت المصلحة كان محتملًا، ومعه كان العقل حاكمًا بلزوم دفعه، ومع حكم العقل بذلك لا يكون العقاب قبيحًا، فلا يجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فتأمّل*.

الثاني في قاعدة قبح ترجيح المرجوح على الراجح

وأمّا[1] بقية ما يُستدلّ به لحجّيّة الظنّ المطلق، فهو راجع إلىٰ دليل الانسداد لكونه بعض مقدّماته، فإنَّ قبح ترجيح المرجوح علىٰ الراجح يتوقّف علىٰ ثبوت لزوم الأخذ بأحدهما، وإنَّما يكون بعد الفراغ عن انسداد باب العلم بالتكاليف، وعدم جواز إهمالها، وعدم إمكان الرجوع في كلّ واقعة إلىٰ الأصل الجاري فيها، وعدم إمكان الاحتياط في جميع محتملات التكليف؛ فإنَّه بعد الفراغ عن هذه المقدّمات يدور الأمر بين العمل بالظنّ أو العمل بغيره، فيقال حينئذٍ: إنَّ ترجيح المرجوح علىٰ الراجح قبيح، فظهر لك توقّف هذا الدليل علىٰ تماميّة مقدّمات دليل الانسداد.

الثالث في قاعدة نفي العسر والحرج

وهكذا الحال في الدليل الذي نقله في الكتاب[2] عن صاحب

---

* لا يخفىٰ أنَّ هذا الذي رسمته من أوّل[3] هذا الدليل العقليّ إلىٰ هنا لم أتوفَّق لفهمه منه (دام ظلّه) حقّ الفهم، وإنَّما رسمت ذلك بمقدار ما أمكنني فهمه، فلا ينبغي نسبته إليه دام ظلّه.

---

(١) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث الاثنين: (٣ صفر، ١٣٤٩هـ).

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٣٨٢.

(٣) أي الأوّل في نفي قاعدة دفع الضرّر صفحة (٣٦٧) من هذا الجزء.

الرياض تدثر[١]؛ فإنَّه بعض مقدّماته أيضًا، وحينئذٍ فالمتعيّن هو صرف الكلام إلىٰ الدليل الرابع المعروف بدليل الانسداد.

الرابع في حجّيّة دليل الانسداد على مطلق الظنّ

ولا يخفىٰ أنَّ الاستدلال به كان من صاحب المعالم تدثر[٢] ومن في عصره، أو من تقدّم علىٰ عصره[٣]، إلّا أنَّهم كانوا يستدلّون به لحجّيّة خبر الواحد، ولم يكن منقّحًا عندهم بهذا التنقيح الذي أفاده الشيخ تدثر[٤]، وحيث إنَّه لا خصوصيّة لخبر الواحد من بين الظنون، وكانت نتيجته هي حجّيّة مطلق الظنّ، فلأجل ذلك عدّوه في أدلّة حجّيّة مطلق الظنّ.

---

(١) هذا هو الذي حكاه شريف العلماء عن أستاذه صاحب الرياض تدثر في مجلس المذاكرة، علىٰ ما نقله صاحب بحر الفوائد، يُنظر: بحر الفوائد في شرح الفرائد: ١/ ١٨٩.

(٢) يُنظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ١٩٢.

(٣) يُنظر: الوافية في أصول الفقه: ١٥٩.

(٤) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٣٨٦، وما بعدها.

[مقدّمات دليل الانسداد]

الوجه الأوّل في انسداد باب العلم بالتكاليف

وأصول مقدّماته هي ما أشرنا إليه فيما تقدّم[1] -أعني انسداد باب العلم بالتكاليف- وعدم جواز إهمالها، وعدم إمكان الرجوع في كلّ واقعة إلىٰ الأصل الجاري فيها، وعدم إمكان الاحتياط في تمام محتملات التكليف، علىٰ اختلاف في بعض الكلمات في جعل المقدّمة القائلة أنَّه لا يجوز إهمال التكاليف الواقعيّة مقدّمة ثانية، أو مقدّمة أولىٰ، أو جعل المقدّمة الأولىٰ عبارة عن بقاء التكاليف الواقعيّة.

في عدم كون بقاء التكليف من مقدّمات الانسداد

ولا يخفىٰ ما في الوجه الأخير من التسامح، فإنَّ بقاء التكليف وإن كان من جملة ما يتوقّف عليه تماميّة دليل الانسداد، إلّا أنَّه 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 جواز إهمال التكاليف الواقعيّة مقدّمة أولىٰ، فلا يخفىٰ عدم كونه مناسبًا لترتيب هذه المقدّمات، فإنَّ الغرض من هذه المقدّمات هو أنَّه بعد فرض انسداد باب العلم بالتكاليف لا يجوز لنا إهمالها وعدم التعرّض لها، وإلّا فإنَّ 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

---

(١) يُنظر: صفحة (٣١٩) من هذا الجزء.

يكون الإهمال ممنوعًا عنه، فتأمّل.

والحاصل: إنَّ الغرض من هذه المقدّمة هو أنّ انسداد باب العلم والعلميّ لا يكون موجبًا 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 أولىٰ.

ترتيب مقدّمات دليل الانسداد

وكيف كان، فإنَّ هذا الترتيب الذي ذكرناه من كون المقدّمة الأولىٰ: هي انسداد باب العلم والعلميّ، والثانية: هي عدم جواز إهمال التكاليف، والثالثة: عدم جواز الرجوع في كلّ واقعة إلىٰ الأصل الجاري فيها، والرابعة عدم إمكان الاحتياط التامّ.

المقدّمة الأولى في انسداد باب العلم دون العلميّ

أمّا المقدّمة الأولىٰ، فإنَّ انسداد باب العلم وإن كان قطعيًّا، إلّا أنَّ انسداد باب العلميّ المعبّر عنه بالظنّ الخاصّ ممنوع، فإنَّ ذلك يتوقّف علىٰ إنكار حجّيّة أصالة الظهور، أو حجّيّة السند.

وتوضيح ذلك: أنَّه لا ريب أنَّ ما بأيدينا من الأخبار كافٍ لمعظم الفقه، ولا يمكننا دعوىٰ الانسداد مع وجوده إلّا بدعوىٰ عدم حجّيّة الظهور فيها، أو دعوىٰ عدم حجّيّة السند، وقد عرفت في المباحث السابقة حجّيّة كلّ منهما، وحيث إنَّ الأخبار المذكورة كافية لمعظم الفقه لم يكن باب الظنّ الخاصّ بالأحكام الشرعيّة منسدًّا كما لا يخفىٰ.

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (المقدّمة الأولىٰ).

المقدّمة الثانية في عدم جواز إهمال التكاليف

وأمّا[١] **المقدّمة الثانية**: وهي عدم جواز إهمال التكاليف، فقد استدلّ عليها بأمور:

الأوّل: العلم الإجماليّ بالتكاليف، وهو المعبّر عنه بالعلم الإجماليّ الكبير.

الثاني: الإجماع على عدم جواز الإهمال، وهو -أعني الإجماع المذكور- ممّا لا ريب في تحقّقه عند كافّة المسلمين، غاية الأمر أنَّ الحكم المذكور -أعني عدم جواز الإهمال- عند القائلين بالانفتاح تقديريّ معلّق على فرض الانسداد، وفي الحقيقة ليس الإجماع المذكور بنفسه تقديريًّا كي يتوجّه عليه أنَّه لا محصّل له، بل إنَّ المجمع عليه حكم تقديريّ، وهو عدم جواز الإهمال المعلّق على تقدير الانسداد، وليس ذلك أمرًا مستغربًا، فإنَّ جميع الأحكام الشرعيّة معلّقة على تقدير تحقّق موضوعاتها.

وهذا الحكم المجمع عليه، وإن لم يذكروه صريحًا، إلّا أنَّه يفهم من كلامهم تلويحًا، وإن شئت قل: إنَّ ذلك يعرف[٢] 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 أنَّ إهمال التكاليف وعدم الجري على

---

(١) أرّخ المقرّر تلقّي هذا المقطع الثلاثاء: (٤ صفر، ١٣٤٩هـ).

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

طبقها لا يكون موجبًا للارتداد حتّىٰ مع حصول العلم التفصيليّ بها، بل المراد أنَّ من اقتصر علىٰ القطعيّات من الأحكام مع فرض انسداد باب العلم بأكثرها ومعظمها، وعدم حصول القطع إلّا بأقلّ قليل منها يكون غير ملتزم بالدين، ويُعدُّ خارجًا منه عرفًا، لا أنَّه مرتدّ شرعًا.

ثمّ لا يخفىٰ: أنَّ كلّ واحد من هذه الأدلّة الثلاثة إنَّما يستدلّ به مع قطع النظر عن الدليل الآخر، فإنَّ العلم الإجماليّ يكون موجبًا لعدم جواز إهمال التكاليف، سواء كان هناك إجماع علىٰ عدم جواز الإهمال أو لم يكن، لما حقّق في محلّه[1] من كون العلم الإجماليّ منجّزًا للتكليف، وموجبًا للمنع عن المخالفة القطعيّة، وملزمًا بالموافقة القطعيّة -كان هناك إجماع علىٰ المنع من المخالفة أو لم يكن- كانت تلك المخالفة القطعيّة موجبة للخروج عن الدين أو لم تكن، كما أنَّ الإجماع علىٰ المنع من الإهمال يكون موجبًا للمنع منه كان هناك علم إجماليّ أو لم يكن، سواء قلنا بكون العلم الإجماليّ موجبًا لحرمة المخالفة القطعيّة، أو لم نقل بذلك، من دون فرق في ذلك -أيضًا- بين أن يكون ذلك الإهمال المجمع علىٰ المنع عنه موجبًا للخروج عن الدين أو لم يكن.

وحيث قد ظهر لك أنَّ كلّ واحد من هذه الأدلّة يكون مستقلًّا في المنع عن الإهمال مع قطع النظر عن الدليل الآخر، فنقول: إنَّ نتيجة الدليل الأوّل مخالفة لنتيجة الدليلين الآخرين، فإنَّ الدليل الأوّل

---

(١) يُنظر: ٨/ ١٣ من هذا الكتاب.

-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، فإنّها بتمامها أطراف لذلك العلم الإجماليّ.

ثمّ بعد إثبات المقدّمة القائلة أنَّ هذا الاحتياط متعذّر ومتعسّر، ينقل الكلام إلىٰ تبعيض الاحتياط بإسقاطه في غير المظنونات ولزومه في المظنونات، وذلك عبارة أخرىٰ عن الحكومة.

في عدم جواز الإهمال بالإجماع

وهذا بخلاف ما يقتضيه الدليلان الآخران؛ فإنَّ الإجماع علىٰ عدم جواز الإهمال مع قطع النظر[1] العلم الإجماليّ كاشف عن الحكم الشرعيّ بحرمة إهمال التكاليف، ولا يكون ذلك الحكم الشرعيّ ممكنًا إلّا مع وجود منجّز ينجّزها، وحيث إنَّه ليس لنا منجّز عقليّ؛ لأنَّ المفروض هو غضّ النظر عن العلم الإجماليّ، أو أنَّ المفروض كونه غير منجّز، كما أنَّ مجرّد الاحتمال لا يكون منجّزًا بحكم العقل، فلم يبقَ لنا إلّا أنَّ نلتزم بأنَّ حكم الشارع بعدم جواز إهمال التكاليف كاشف عن أنَّه قد جعل لها منجّزًا شرعيًّا، بأن يكون قد نصب لنا طريقًا إلىٰ تلك التكاليف، وليس ذلك الطريق إلّا الظنّ؛ لقبح ترجيح المرجوح علىٰ الراجح، وعلىٰ ذلك فتكون النتيجة هي الكشف، ويكون الطريق المستكشف بالدليل المذكور واصلًا إلينا بطريقه لا بنفسه، فإنَّ الطريق إن لم يتوقّف وصوله

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (عن).

إلىٰ المكلّف إلّا علىٰ مجرّد جعله من قبل الشارع، نظير الاحتياط الشرعيّ المجعول للشارع ابتداءً، بحيث كان الواصل إلينا هو نفس الاحتياط ابتداءً، كان ذلك الطريق واصلًا بنفسه.

وإن كان وصول جعله إلينا بواسطة جعل آخر، وقد استكشفنا جعله طريقًا من ذلك الجعل الآخر كان واصلًا بطريقه، كما فيما نحن فيه، حيث إنَّ الواصل إلينا بالإجماع المذكور هو نفس المنع الشرعيّ عن إهمال التكاليف، وقد استكشفنا من حكم الشارع بالمنع المذكور أنَّه قد جعل لنا طريقًا منجّزًا لتلك التكاليف، وحصرنا ذلك الطريق المنجّز بالظنّ، فيكون هذا الطريق -أعني الظنّ- واصلًا إلينا بطريقه، بمعنىٰ أنَّه واصل إلينا بواسطة وصول طريقه الذي استكشفناه منه، وهو المنع الشرعيّ عن إهمال التكاليف.

هذا كلّه فيما لو كان الدليل علىٰ منع الإهمال هو الإجماع، ومنه يظهر الحال فيما لو كان الدليل علىٰ ذلك هو الفرار من كثرة المخالفة الموجبة للوقوع في الخروج عن الدين، فإنَّ هذا الدليل موجب لحرمة الإهمال، لما يلزم منه من كثرة المخالفة، وعن حرمة الإهمال شرعًا نستكشف وجود المنجّز الشرعيّ، وهو منحصر بالظنّ علىٰ ما عرفت تفصيله[1].

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٩٦) من هذا الجزء.

ضرورة ضمّ الإجماع على عدم لزوم الاحتياط في حجّيّة الظنّ

ثمّ[1] لا يخفىٰ أنَّ الإجماع علىٰ عدم الإهمال وحده، وكذلك لزوم الخروج عن الدين وحده، لا يكون كاشفًا عن جعل الظنّ حجّة، لإمكان جعل الاحتياط الشرعيّ منجّزًا لتلك التكاليف التي قام الإجماع علىٰ عدم جواز إهمالها، أو كان إهمالها موجبًا للخروج عن الدين، بل لا بُدَّ من أن يضمّ إلىٰ ذلك الإجماع أو لزوم الخروج من الدين الإجماع علىٰ عدم لزوم الاحتياط، أعني الإجماع علىٰ أنّ الشارع لم يرد امتثال أحكامه بطريق الاحتياط، فيضمّ هذا الإجماع إلىٰ الإجماع علىٰ عدم جواز إهمالها، أو إلىٰ لزوم الخروج من الدين من إهمالها يتمّ استكشاف جعل الظنّ حجّة شرعيّة؛ لوضوح انحصار المنجّز بالظنّ بعد إبطال الاحتياط بالإجماع علىٰ عدم لزومه.

ولا يخفىٰ أنَّه لولا هذا الإجماع لما أمكن استكشاف حجّيّة الظنّ، بل كان المستكشف هو إيجاب الاحتياط؛ لكونه طريقًا واصلًا بنفسه، ومع وجود الطريق الواصل بنفسه لا معنىٰ لاستكشاف جعل الطريق الواصل بطريقه*.

---

* **قلتُ**: وإنَّما قلنا بكون الاحتياط طريقاً واصلًا بنفسه؛ لأنَّه بعد فرض الإجماع علىٰ عدم جواز الإهمال، وفرض عدم الإجماع علىٰ عدم لزوم الاحتياط، يكون الاحتياط هو المجعول منجّزًا لتلك التكاليف؛ لأنَّ الاحتياط حينئذٍ عبارة أخرىٰ عن هذا الحكم، أعني عدم جواز الإهمال.

---

(١) أرّخ المقرّر قدس سره هذا المقطع من البحث بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم الأربعاء: ٥ صفر، ١٣٤٩هـ».

وحيث كان الإجماع على عدم لزوم الاحتياط ممّا لا إشكال فيه، كان عدم جواز الإهمال وحرمته الثابتة بالإجماع أو بلزوم الخروج من الدين كاشفة كشفًا إنّيًّا عن جعل الظنّ حجّة شرعيّة، وتكون النتيجة حينئذٍ على الكشف.

وهكذا الحال في كون الإهمال موجبًا للخروج من الدين، فإنّ محصّل كونه موجبًا للخروج عن الدين هو لزوم الحكم بحرمته شرعًا، ومن الواضح أنَّ حرمته شرعًا مع فرض عدم الإجماع على عدم لزوم الاحتياط عبارة أخرى عن لزوم الاحتياط.

والحاصل: أنَّ حرمة الإهمال الثابتة بالإجماع، أو الثابتة بكون الإهمال موجبًا للخروج من الدين، إن انضمّ إليها الإجماع على عدم لزوم الاحتياط كانت كاشفة عن أنَّ الشارع قد جعل الظنّ حجّة شرعيّة منجّزة لتلك التكاليف، وكان الظنّ واصلًا بطريقه، وإن لم ينضمّ إلى الحرمة المذكورة الإجماع على عدم لزوم الاحتياط كانت الحرمة المذكورة عبارة أخرى عن لزوم الاحتياط، وكان الاحتياط واصلًا 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: إنَّه -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.

هـذا كلّـه علـىٰ تقديـر الاسـتدلال علـىٰ عـدم جـواز الإهمـال بالإجمـاع أو بلـزوم الخـروج مـن الديـن.

الاسـتـدلال على عـدم جواز الإهـمـال بالعلم الإجماليّ الكبير

وأمّـا علـىٰ تقديـر الاسـتدلال علـىٰ عـدم جـواز الإهمـال بالعلـم الإجمالـيّ بالتكاليـف الواقعيّـة المعبّـر عنـه بالعلـم الإجمالـيّ الكبيـر، فتفصيـل الـكلام فيـه يتوقّـف علـىٰ التكلّـم علـىٰ هـذا العلـم الإجمالـيّ، وأنَّـه هـل يُوجـد في البيـن مـا يوجـب انحلالـه أو لا؟

وبعـد الفـراغ عـن عـدم انحلالـه يقـع الـكلام في كونـه منتجًا للكشـف أو الحكومة.

مـا يَـدعـى كونه مـوجـبًـا انحلال العلم الإجـمـاليّ الكبير، وهو أمران

فنقـول: إنَّ مـا يدّعـىٰ كونـه موجبًـا لانـحلال العلـم الإجمالـيّ المذكـور أمـران:

الأمـر الأوّل في العلم الإجـمـاليّ المتوسّط

الأوّل: العلـم الإجمالـيّ بمـا بيـن الأمـارات، الأخبـار وغيرهـا مـن التكاليـف الواقعيّـة، وهـذا هـو العلـم الإجمالـيّ المتوسّـط الـذي تقـدّم تفصيـل الـكلام فيـه في الدليـل السـابق المسـتدلّ بـه علـىٰ حجّيّـة خصـوص الأخبـار، وهـو عبـارة أخـرىٰ عـن العلـم الإجمالـيّ بكـون كثير مـن الظنـون مطابقًـا للواقـع علـىٰ وجـه يكـون مـا هـو المطابـق للواقـع مـن تلـك الظنـون مسـاويًا لمـا هـو المعلـوم بالعلـم الإجمالـيّ الكبيـر مـن التكاليـف الواقعيّـة، فلا ينبغـي الإشـكال في كونـه موجبًـا لانحلالـه.

الأمر الثاني فيما يقطع به تفصيلًا من التكاليف

الأمـر الثـانـي: ممّـا يدّعـىٰ كونـه موجبًـا لانـحلال العلـم الإجمالـيّ الكبيـر هـو: ضـمّ مـا قطـع بـه تفصيـلًا مـن التكاليـف إلـىٰ مـوارد الأصـول المثبتـة.

في مناقشة الأمر الثاني وتفصيل الكلام فيه

وفيه:

أوّلًا: أنَّ المجموع من القطعيّات، وموارد الأصول المثبتة ليس هو بمقدار المعلوم بالإجمال كي يكون موجبًا لانحلاله.

وثانيًا: أنَّ عمدة موارد الأصول 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 -مثلًا- فيما لو شكّ في تأثير عقد النكاح بالفارسيّة ونحو ذلك، أمّا الأصول المثبتة الجارية في الشبهات البدويّة فهي قليلة جدًّا.

إذا عرفت هذا، فنقول:

أمّا مسألة الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، فقد حقّق في محلّه[1] أنَّ المرجع فيها هو أصالة البراءة لا الاشتغال.

وأمّا باقي موارد الأصول المثبتة، فحيث إنَّها إحرازيّة وكان مجموع مواردها* ممّا يعلم إجمالًا بانتقاض الحالة السابقة في بعضها، ولو من جهة وجود الأخبار أو الأمارات في تلك الموارد

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنَّ الأصول المثبتة الإحرازيّة منحصرة بالاستصحاب، وموارده في الشبهات الحكميّة قليلة جدًّا -كما أفاده دام ظلّه- ومع فرض هذه القلّة، كيف يكون مجموع الأمارات النافية الجارية في تلك الموارد

---

(١) يُنظر: ٨/ ٨٩ من هذا الكتاب.

علىٰ خلاف تلك الأصول -الأصول المثبتة- وكانت تلك الأخبار والأمارات ممّا يعلم إجمالًا بمطابقة البعض أو الكثير منها للواقع، لم يمكن الرجوع إليها؛ لما حقّقناه في محلّه[1] من عدم جواز الرجوع إلىٰ الأصول الإحرازيّة في أطراف، علم إجمالًا بانتقاض الحالة السابقة فيها.

ومن ذلك كلّه يظهر لك أنَّه لا يجوز الرجوع إلىٰ الأصول 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 بمطابقة جملة من الأخبار المثبتة الواردة في تلك الموارد للواقع، وذلك موجب لعدم جواز الرجوع إلىٰ الأصول 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 أيضًا.

مضافًا إلىٰ ما يرد عليها ممّا ورد علىٰ الأصول الإحرازيّة المثبتة للتكليف من امتناع جريانها في أطراف، علم إجمالًا بانتقاض الحالة السابقة فيها.

ممّا يعلم إجمالًا بمطابقة بعضها للواقع؟ فإنَّ تلك الأمارات لقلّتها لا يكون دعوىٰ العلم الإجماليّ بمطابقة جملة منها للواقع إلّا مجازفة صرفة.

---

(١) يُنظر: ٩/ ٤٤٨ من هذا الكتاب.

في عدم صحّة دعوى الكفاية من عدم تأثير العلم الإجماليّ في المقام

وأمّا ما أجاب به في الكفاية[1] عن العلم الإجماليّ المذكور من كونه غير مؤثّر باعتبار حصول الشبهات تدريجًا من كتاب الطهارة إلىٰ آخر كتاب الديات، والمستنبط إنّما يحصل له الشكّ في خصوص ما هو محلّ ابتلائه فعلًا دون ما هو فعلًا ليس محلّ حاجته من الأبواب اللاحقة؛ فإنّه لا يحصل له الشكّ فيه فعلًا؛ لعدم كونه فعلًا مورد اجتهاده واستنباطه، فلا يكون الأصل جاريًا فيه، لعدم كونه مشكوكًا له فعلًا، فلا يكون الأصل فيه معارضًا للأصل فيما هو فعلًا محلّ حاجته في استنباط حكمه.

ففيه ما لا يخفىٰ:

أمّا أوّلًا: فلأنّ العلم الإجماليّ بنفسه مانع من جريان الأصل الإحرازيّ، وإن لم يكن الشكّ في بعض الأطراف فعليًّا، حيث إنّ العلم الإجماليّ متحقّق وجدانًا.

وأمّا ثانيًا: فلأنّ جريان الأصل وإن كان متوقّفًا علىٰ تحقّق الشكّ، إلّا أنّه ليس بمعنىٰ أنّه لا بُدَّ أن يكون له حالة التردّد فعلًا، كي تخرج الأبواب المتأخّرة عن كونها مجرىٰ للأصل المعارض للأصل المبتلىٰ به في هذا الباب الذي يريد استنباط الحكم فيه؛ إذ لو كان المراد هو فعليّة الشكّ بهذا المعنىٰ للزم منه أنّه لو حصل له الشكّ الفعليّ في مورد ثمّ عرضته الغفلة أو النسيان أن لا يكون ذلك المورد موردًا للأصل فعلًا، لعدم فعليّة الشكّ فيه بالمعنىٰ المذكور،

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ١٠١.

وكان اللازم لذلك أنَّه لو زالت عنه الغفلة أو النسيان وعاد إلىٰ شكّه السابق، أن يكون هناك أصل جديد جارٍ في حقّه غير ذلك الأصل السابق علىٰ الغفلة.

ومن الواضح أنَّ ذلك ممّا لا يمكن الالتزام به كما لا يخفىٰ، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يكون المراد من فعليّة الشكّ هو تحقّق التردّد في الحكم لو كان ملتفتًا إليه، ومن الواضح تحقّق فعليّة الشكّ بهذا المعنىٰ بالنسبة إلىٰ الأحكام التي هي من الأبواب المتأخّرة.

وإن شئت قلت: إنَّ المجتهد عند أوّل استنباط منه ينظر إلىٰ مجموع الأحكام في تمام الأبواب، فيحصل له الشكّ في مجموعها، بمعنىٰ أنَّه ينظر علىٰ الإجمال إلىٰ مجموع الأحكام التي هي موارد الأصول النافية -مثلًا- في جميع الأبواب، أو التي هي موارد الأصول المثبتة في جميع الأبواب أيضًا، ولا بُدَّ أنَّ يحصل له الشكّ في كلّ من الصنفين، فلا يمكنه حينئذٍ أن يجري الأصل النافي في الطائفة الأولىٰ، كما أنَّه لا يمكنه أن يجري الأصل المثبت في الطائفة الثانية؛ لما عرفت من العلم الإجماليّ علىٰ خلاف الأصل في كلّ من الطائفتين، فيكون الأصل في كلّ حكم من إحدىٰ الطائفتين معارضًا بالأصل في الحكم الآخر من تلك الطائفة، فتسقط الأصول النافية كما تسقط الأصول المثبتة*.

---

* **قلتُ:** لا يخفىٰ أنَّ هذا الذي أفاده (دام ظلّه) - أعني ما حرّرنا بقولنا: «وإن شئت قلت...» إلخ توجيه آخر لسقوط الأصول، وتحقّق موضوعها

اللَّهُمَّ إلّا أن يلتزم بتحقّق الأصل في ذلك، وهو بعيد في الغاية، وإلّا للزم سقوط قاعدة الفراغ بالمرّة؛ لوضوح أنَّ الأصل لو كان متحقّقًا قبل الصلاة وجرىٰ الأصل فيه لم تكن قاعدة الفراغ جارية، مثلًا لو حصل له الشكّ في الوضوء مع كون حالته السابقة هي الحدث لم يجز له 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 غافلًا عنه ودخل فيها، ثمّ بعد الفراغ التفت وشكّ ينبغي علىٰ هذا الوجه أنَّ يحكم ببطلان صلاته.

اللَّهُمَّ إلّا أن يلتزم بذلك ويلتزم بانحصار مورد قاعدة الفراغ بالشكّ الساري، بأن يكون حين الصلاة ملتفتًا إلىٰ الوضوء، وقد أحرزه باليقين.

-أعني الشكّ- وهو -أعني هذا الوجه- مغاير للوجه الأوّل الراجع إلىٰ التوسعة في فعليّة الشكّ، وعلىٰ هذا الوجه ينبغي أن يبنىٰ 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، فإنَّ الشكّ في صورة النقض قد تحقّقت فعليّته، غاية الأمر أنَّه قد غفل عنه مع بقائه في خزانة النفس، بخلاف الشكّ فيما نحن فيه؛ فإنَّه لو توسّعنا في الشكّ إلىٰ مثله وقلنا إنَّ المراد فعليّة الشكّ لو حصل الالتفات لزم منه الالتزام بتحقّق الحكم الظاهريّ في كلّ مورد مغفول عنه فعلًا، ولكن علىٰ تقدير الالتفات إليه يحصل الشكّ فيه.

ثمّ بعد الفراغ حصل له الشكّ فيه، وحيث قد ظهر لك سقوط الأصول المثبتة يظهر لك أنَّه لا معنىٰ لما مرَّ[١]، من كون القطعيّات بضميمة موارد الأصول المثبتة موجبة لانحلال العلم الإجماليّ الكبير، وحيث قد ظهر لك عدم انحلاله بهذا الطريق، بل يكون العلم الإجماليّ الكبير بحاله ومقتضاه حرمة المخالفة القطعيّة، -كما حقّق في محلّه-[٢] ولزوم الموافقة القطعيّة، وهو عبارة أخرىٰ عن لزوم الاحتياط في جميع أطرافه، التي هي عبارة عن محتملات التكليف مظنوناته، ومشكوكاته، وموهوماته.

وهذا الاحتياط إن أبطلناه بما تقدّم[٣] من الإجماع علىٰ عدم لزوم الاحتياط رجع الأمر بالآخرة إلىٰ الوجه الثاني أو الثالث من وجوه عدم جواز الإهمال؛ فإنَّه بعد فرض عدم تأثير العلم الإجماليّ وسقوطه عن التأثير في لزوم الاحتياط ينبغي أن لا يبقىٰ لنا مانع من الإهمال من قبل هذا العلم الإجماليّ، فلا بُدَّ أن يكون المانع منه هو الإجماع علىٰ المنع أو كونه مستلزمًا للخروج عن الدين، وقد عرفت ما يترتّب علىٰ ذلك من كون النتيجة هي استكشاف حجّيّة الظنّ شرعًا.

وإن أغضينا النظر عن الإجماع المذكور -أعني الإجماع علىٰ عدم لزوم الاحتياط الكلّيّ- وبقينا نحن والعلم الإجماليّ الكبير الذي مقتضاه هو لزوم الاحتياط.

---

(١) يُنظر: صفحة(٤٠٠) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: ٧/ ٤١٦، وما بعدها من هذا الكتاب.

(٣) يُنظر: صفحة (٣٩٥، و٣٩٩) من هذا الجزء.

نقول: إنَّ هذا الاحتياط التامّ في جميع المحتملات موجب لاختلال النظام، فيحكم العقل بسقوطه في مقدار من تلك المحتملات، بحيث يكون سقوطه في ذلك المقدار مخرجًا للاحتياط في الباقي عن كونه موجبًا لاختلال النظام، وبعد إسقاطه الاحتياط في ذلك المقدار ينبغي أن يكون الاحتياط في الباقي لازمًا، وحيث إنّه موجب للعسر والحرج كان اللازم إسقاطه في مقدار آخر يكون اسقاطه فيه مخرجًا للاحتياط في الباقي عن كونه موجبًا للعسر والحرج.

فصار الحاصل، أنَّه يلزم إسقاط الاحتياط في جملة من المحتملات لأن يكون الاحتياط في الباقي غير مخلّ بالنظام، ولا موجب للعسر والحرج، وتنتهي النوبة حينئذٍ إلىٰ تبعيض الاحتياط، فإمّا أن يكون ذلك التبعيض دائرًا مدار أهمّيّة الحكم، ولا يخفىٰ أنَّه حرج شديد وعسر أكيد؛ لعدم إمكان إحراز الأهميّة بالسهولة، بل إنَّ تشخيصها في غاية العسر والحرج، وإمّا أن يكون التبعيض دائرًا مدار قوّة الاحتمال وضعفه.

فالذي ينبغي إسقاطه عن لزوم الاحتياط، فيه أوّلًا: هو الموهومات، فإن وفت فهو، وإلّا ضمّ إليها جملة من المشكوكات ممّا لا أهمّيّة له، فإن وفىٰ وإلّا ضمّ إليه باقي المشكوكات، فينحصر لزوم الاحتياط حينئذٍ بخصوص المظنونات، وتكون النتيجة حينئذٍ موافقة لما تقدّم من انحلال العلم الإجماليّ إلىٰ العلم الإجماليّ المتوسّط في كون العمل بالظنّ لا من باب كونه حجّة شرعيّة، بل من باب الاحتياط، غاية الأمر: الفرق بينهما أنَّه علىٰ تقدير الانحلال

لا يكون العمل بالظنّ من باب الاحتياط محتاجًا إلىٰ ما ذكرناه من طريقة التبعيض بإسقاط الاحتياط في البعض، فالبعض حتّىٰ تصل النوبة إلىٰ 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 أنَّه علىٰ فرض عدم انحلال العلم الإجماليّ الكبير إلىٰ العلم الإجماليّ المتوسّط ولزوم الالتزام بالتبعيض، هل يكون التبعيض المذكور من باب الاضطرار إلىٰ بعض غير معيّن من أطراف العلم الإجماليّ؛ لما عرفت من أنَّ اختلال النظام أو العسر والحرج لا يوجبان سقوط الاحتياط ابتداءً في خصوص المشكوكات والموهومات، بل إنَّما يوجبان ابتداءً سقوط الاحتياط في بعض غير معيّن، وإن تعيّن هذا البعض أخيرًا بالموهومات والمشكوكات ببرهان الترجيح بلا مرجّح، أو أنَّه يكون من باب الاضطرار إلىٰ بعض معيّن من الأطراف؛ لما عرفت من البرهان علىٰ التعيين[2]، وإن لم يكن تعيين في أوّل الأمر، فتأمّل.

وهذا[3] البحث -أعني كون الاضطرار فيما نحن فيه- من قبيل الاضطرار إلىٰ معيّن أو إلىٰ غير معيّن لا أثر له فيما نحن فيه؛ إذ جلّ غرضنا هو رفع اليد عن التكليف في ما اضطرّ إليه دون باقي الأطراف،

---

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

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

(٣) أرّخ المقرّر تلمذ هذا المقطع من البحث: الأربعاء: (٢٥ ربيع الأوّل، ١٣٤٩هـ).

وليس الغرض هو إسقاط العلم الإجماليّ بالمرّة كي يكون -لكون الاضطرار اضطرارًا إلىٰ معيّن، أو اضطرارًا إلىٰ غير معيّن أثر- وإلّا فإنَّ الاضطرار فيما نحن فيه طارٍ بعد حدوث التكليف، ولا ريب في عدم تأثيره في إسقاط العلم الإجماليّ ولو كان إلىٰ معيّن.

نعم يبقىٰ الكلام في تحكيم دليل الاضطرار فيما نحن فيه كي يكون موجبًا لسقوط الاحتياط التامّ، وتكون النتيجة هي التبعيض، فنقول:

أمّا المرتبة الأولىٰ، وهي الاحتياط الموجب لاختلال النظام، فلا ريب في سقوطها بحكم العقل، ولا يحتاج فيها إلىٰ دليل شرعيّ كي يتكلّم في كيفيّة تحكيمه، وإنَّما الكلام فيما هو بعد هذه المرتبة -أعني الاحتياط الموجب للعسر والحرج- فإنَّه لا يمكن إسقاطها، إلّا بدليل شرعيّ وهو نفي العسر والحرج، وذلك يتوقّف علىٰ أن يكون التكليف الواقعيّ حرجًا بنفسه، كي يكون دليل نفي الحرج حاكمًا عليه أو موجبًا 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، فإنَّ التخصيص رافع له أيضًا؛ لما عرفت في محلّه[1] من وحدة النتيجة علىٰ كلا التقديرين، وهي عدم لزوم الجري علىٰ طبق الحكم الحرجيّ.

ومن الواضح أنَّ الحكم الواقعيّ فيما نحن فيه ليس بحرجيّ، وإنَّما

---

(١) يُنظر: ٧/ ٢٠، وما بعدها من هذا الكتاب.

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].

في تحكيم دليل الاضطرار الموجب لسقوط الاحتياط التامّ

وحاصل ذلك: أنَّ الحرج لا مساس له بالحكم الواقعيّ، ولو سلّم أنَّ له به مساس بالتوسعة المذكورة كان مقتضاه سقوط التكليف رأسًا، وهو موجب لسقوط الاحتياط بالمرّة، فكيف تكون النتيجة هي التبعيض.

في ردّ التحكيم المذكور

وفيه:

أوّلًا: أنَّ ما أفيد من عدم المساس للحرج بالحكم الواقعيّ ممنوع؛ فإنَّه يمسّه ولو علىٰ بعض التقادير.

ومن الواضح أنَّ ذلك الذي يختاره لرفع الحرج من الأطراف يكون حرجيًا علىٰ تقدير كون التكليف الواقعيّ متحقّقًا فيه، فيكون الحرج موجبًا لرفع ذلك التكليف الواقعيّ علىٰ تقدير تحقّقه في ذلك الطرف.

وثانيًا: أنَّ ما أفيد من عدم جريان نفي الحرج في الجمع بين المحتملات لكونه حكمًا عقليًّا ممنوع؛ لوضوح جريانه فيه، ولا يلزم منه رفع الاحتياط بالمرّة، فإنَّ التكليف الموجب للاحتياط إنَّما يرتفع بمقدار ارتفاع الحرج، لا أنَّه يرتفع بالمرّة*.

---

* **قلتُ**: يحتاج هذا المقام إلىٰ تأمّل وبسط أزيد من هذا، وقد فإنَّه نافع في هذا المقام.

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٩٥.

هذا تمام الكلام في المقدّمة الثانية.

المقدّمة الثالثة في بطلان الرجوع إلى الأصول المقرّرة

وأمّا المقدّمة الثالثة، وهي عدم جواز الرجوع إلىٰ فتوىٰ المجتهد أو الرجوع إلىٰ الأصل الجاري في كلّ مسألة، فهي واضحة لا تحتاج إلىٰ إطالة الكلام، أمّا فتوىٰ المجتهد، فلأنّه من رجوع العالم بالانسداد إلىٰ الجاهل به، وأمّا الرجوع إلىٰ الأصول، فقد عرفت[1] أنّه لا يجوز الرجوع إلىٰ شيء من الأصول النافية أو المثبتة في المقدّمة الثانية، فلا داعي إلىٰ إعادة الكلام عليه*.

حرّرت ذلك مفصّلًا في شرح المسائل العشر من الوسيلة[2]، فراجعه.

في مقدّمات دليل الانسداد

* في[3] مقدّمات دليل الانسداد فيما يتعلّق بالمقدّمة الثالثة القائلة: إنّه لا يجوز الرجوع في كلّ واقعة إلىٰ الوظيفة المقرّرة فيها للجاهل من التقليد أو الرجوع إلىٰ الأصل الجاري فيها.

قلتُ: لا يخفىٰ أنّ الوظائف المقرّرة حتّىٰ التقليد إن كانت من جملة ما انسدّ فيه باب العلم والعلميّ كانت المقدّمة المذكورة ساقطة بالمرّة، وإنّما يحسن الكلام علىٰ هذه المقدّمة إذا تصوّرنا الانفتاح في تلك الوظائف، وعلىٰ هذا التقدير نقول: إنّه لا ينبغي الإشكال في عدم جواز التقليد لما أفاده الأستاذ قدّس سرّه[4] كما شرحناه[5].

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٠١) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: مخطوط جاري العمل علىٰ إخراجه قريبًا إن شاء الله تعالىٰ.

(٣) أرّخ المقرّر قدّس سرّه هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٩ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٥٨هـ).

(٤) يُنظر: وسيلة النجاة: ٣٦.

(٥) يُنظر: صفحة (٤١١) من هذا الجزء.

أمّا الأصول النافية من البراءة والاستصحابات النافية، فعلىٰ الظاهر أنَّه لا ينبغي إدخالها في هذه المقدّمة، بل هي داخلة في المقدّمة الثانية؛ لأنَّ أغلب موارد احتمال التكليف تكون موردًا للأصول النافية، فيلزم من الرجوع فيها إلىٰ الأصول النافية ما تقدّم ذكره في المقدّمة الثانية[1] من كونه خلاف الإجماع، أو كونه موجبًا للمخالفة الكثير الموجبة للخروج عن مقتضىٰ التديّن، أو المخالفة لما نعلمه من اهتمام الشارع بالأحكام، أو كونه موجبًا للمخالفة القطعيّة للعلم الإجماليّ.

أمّا أصالة التخيير، فلأجل انحصارها في موارد التردّد بين المحذورين، وهي قليلة جدًّا، فلا يكون للرجوع[2] إليها في تلك الموارد مؤثّرًا فيما نحن بصدده من دعوىٰ الانفتاح أو دعوىٰ الانسداد، ولو سلّم كثرة تلك الموارد بحيث إنَّه يعلم إجمالًا بمخالفة الكثير منها للواقع توجّه عليها ما توجّه علىٰ الرجوع إلىٰ الأصول النافية من محذور مخالفة الإجماع، ولزوم الخروج من الدين، ومنافاته لاهتمام الشارع بأحكامه، ومخالفته للعلم الإجماليّ.

وأمّا الأصول المثبتة، فإن كانت هي أصالة الحرمة في موارد الدماء والأموال والفروج، فلا مانع علىٰ الظاهر من الرجوع إليها، إلّا أنَّها لا تُوجب انحلال العلم الإجمالي بثبوت التكاليف في غير الموارد، كما أنَّه لا ينافيه العلم الإجماليّ بعدم التكليف في جملة من تلك الموارد؛ إذ ليست

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٨٥) من هذا الجزء.

(٢) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (الرجوع).

هي -أعني أصالة الحرمة- في تلك الموارد من قبيل الأصول الإحرازيّة.

وأمّا أصالة الاشتغال في موارد الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، ففيها:

أوّلًا: ما أفاده الأستاذ دام ظله[1] من أنَّ المختار هو الرجوع في ذلك إلىٰ البراءة الشرعيّة.

وثانيًا: أنَّها لا تنفع في انحلال العلم الإجماليّ، ودفع محاذير المقدّمة الثانية لقلّة مواردها وانحصارها في طائفة خاصّة من محتملات التكاليف، فينحصر الكلام في هذه المقدّمة بالاستصحابات المثبتة للتكاليف، ولا إشكال في أنَّها لا توجب انحلال العلم الإجماليّ الكبير ولو ضممنًا إليها المعلومات القطعيّة من الأحكام؛ إذ لا يكون مجموع ما علم قطعيًّا من الأحكام، وما جرت فيه الاستصحابات المثبتة بمقدار ذلك المعلوم الإجماليّ الكبير.

وأمّا ما أشكله الأستاذ دام ظله[2] علىٰ هذه الاستصحابات بالعلم الإجماليّ في مواردها علىٰ 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 علىٰ 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.

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٠١) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٤٠١) من هذا الجزء.

نعم، تكون النتيجة أشبه بالدوران بين المحذورين بالنسبة إلىٰ العوض والمعوّض، فإنَّ المعاملة إن كانت صحيحة كان التصرّف فيما انتقل عنه حرامًا، وإن كانت فاسدة كان التصرّف فيما انتقل إليه حرامًا، فيكون اللازم علىٰ كلّ من المتعاقدين هو اجتناب ما انتقل عنه وما انتقل إليه، وهو محصّل أصالة الحرمة في الأموال، ولعلّ ذلك موجب للعسر والحرج خصوصًا في مثل «النكاح» و«الطلاق»، إلّا إذا أمكن التخلّص بتجديد المعاملة بما هو القدر المتيقّن صحّته.

وكيف كان، فإنَّ هذا الأصل وهو أصالة الحرمة في الأموال لا يُوجب انحلال العلم الإجماليّ، ولا يرفع محاذير المقدّمة الثانية، كما أنَّ البناء علىٰ أصالة عدم ترتّب الأثر لا يوجب العسر والحرج سيّما بعد أن كان لنا إطلاقات كتابيّة تقلّل من موارد الشكّ في المعاملات، فيقتصر علىٰ ما هو المتيقّن من صحتّه، ولو بواسطة تلك المطلقات، فما أفيد في هذا التحرير في أوّل صفحة (٨٦)[1] من أنَّه قد يفضي إلىٰ العسر والحرج، لعلّه محتاج إلىٰ التأمّل.

في موارد الخلاف بين الميرزا وصاحب الكفاية في المسألة

ثمّ إنَّ المتحصّل من الخلاف بين شيخنا الأستاذ تدّثل، وبين صاحب الكفاية تدّثل في هذه المسألة -أعني جريان الاستصحابات المثبتة فيما نحن فيه- هو أنَّ الخلاف بينهما تِرهما يكون من جهات ثلاث:

(١) يُنظر: صفحة (٢٣٣) من هذا الجزء.

الجهة الأولى من جهات الخلاف بينهما ﷺ

الأولىٰ أنَّ صاحب الكفاية[١] يدّعي أنَّ المانع من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجماليّ هو التناقض بين الصدر والذيل، وشيخنا قدس سره لا يرىٰ أنَّ ذلك هو المانع؛ لأنَّ اليقين الحاصل من العلم الإجماليّ لم يكن متعلّقًا بنفس ما تعلّق به الشكّ الذي هو كلّ واحد بعينه من الأطراف، بل إنَّ اليقين في باب العلم الإجماليّ لم يتعلّق إلّا بعنوان أحد الأطراف، فلا يكون داخلًا بقوله: «ولكن تنقضه بيقين آخر»[٢]، بل إنَّ المانع عند شيخنا من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجماليّ هو كونه من الأصول الإحرازيّة، وهي غير جارية في أطراف العلم الإجماليّ كما حقّقه قدس سره[٣] وشرحناه هنا وفي محلّه أيضًا[٤].

الجهة الثانية من جهات الخلاف بينهما ﷺ

الجهة الثانية: من جهات الخلاف بينهما إنَّ صاحب الكفاية[٥] يرىٰ أنَّ العلم الإجماليّ بأنَّ 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 إلىٰ المجاري المتأخّرة، فلا يكون الشكّ في تلك الموارد المتأخّرة فعليًّا، فلا مانع من إجراء الاستصحاب في هذا المورد الذي هو محلّ الاستنباط فعلًا،

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ٩٦.

(٢) يُنظر: تهذيب الأحكام: ١/ ٨، كتاب الطهارة، ب١، ح١١.

(٣) يُنظر: صفحة (٤٠١) من هذا الجزء.

(٤) يُنظر: ٩/ ٤٨٤ من هذا الكتاب.

(٥) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ٩٦.

وشيخنا قدس سره[١] يرىٰ أنَّ العلم الإجماليّ الحاصل للمجتهد فعلًا بأنَّ[٢] إمّا هذا الحكم الذي يثبته فعلًا في هذا المورد بالاستصحاب غير مطابق للواقع، أو الحكم الذي يعلم بأنَّه بعد ذلك يستنبطه في مورد آخر كافٍ في عدم إمكان إثبات الحكم في المورد الفعليّ.

لكنّ صاحب الكفاية قدس سره[٣] يرىٰ أنَّ المجتهد فعلًا غافل عمّا سيأتي، ولعلّه لا يعلم بأنَّه يبتلىٰ بعد ذلك باستصحاب آخر يكون ضمّه إلىٰ ما بيده موجبًا 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 أنَّ صاحب الكفاية لا يقول بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجماليّ، بل يقول بجريانه ويبطل هذه الدعوىٰ المنقولة عن الشيخ قدس سره -أعني دعوىٰ لزوم التناقض- ولكنَّه يقول: لو قلنا بكونها مانعة في غير هذا المقام فهي لا تمنع في هذا المقام، فراجع ما حرّره السيّد[٤].

الجهة الثالثة من جهات الخلاف بينهما قدس سرهما

الجهة الثالثة من جهات الخلاف بينهما إنَّ صاحب الكفاية قدس سره[٥]، لمّا كان رأيه هنا هو صحّة جريان الاستصحابات المثبتة للتكاليف، وأن

(١) يُنظر: صفحة (٤٠٣) من هذا الجزء.

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

(٣) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ٩٦.

(٤) أجود التقريرات: ٣/ ٢٣٥.

(٥) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ٩٧.

العلم الإجماليّ بأنَّ بعضها علىٰ الخلاف غير مانع كما حرّرناه في الجهة الثانية[1] ادّعىٰ أمرًا آخر، وهو أنَّ موارد تلك الاستصحابات المثبتة بضميمة القطعيّات من التكاليف هي بمقدار المعلوم الإجماليّ الكبير، فتكون موجبة لانحلاله، وشيخنا قدّس سرّه[2] يمنع من هذه الدعوىٰ لقلّة تلك الموارد.

نعم، إنَّ تلك الموارد رُبّما كانت كافية في دفع المحذور الأوّل -أعني الإجماع علىٰ عدم جواز الإهمال- وفي دفع المحذور الثاني -أعني لزوم الخروج من الدين- أمّا المحذور الثالث وهو العلم الإجماليّ، فهو باقٍ بحاله.

ولكن يرد علىٰ صاحب الكفاية إيراد ثانٍ، وهو أنَّه بعد أن اعترف بعدم فعليّة الشكّ في الموارد المتأخّرة، وأنَّ الاستصحابات في تلك الموارد المتأخّرة غير جارية فعلًا، فكيف صحّ له أن يحكم فعلًا بانحلال العلم الإجماليّ قبل تماميّة الاستنباطات في جميع الموارد المفروض أنَّها -أعني موارد الاستنباط- لا نهاية لها.

فلا بُدَّ له أن يقول: إنَّ العلم الإجماليّ الكبير لا ينحلّ حتّىٰ يستمرّ الاستنباط ويحصل للمجتهد بواسطة ما حصّله من الاستصحابات المثبتة والقطعيّات بمقدار ذلك المعلوم الإجماليّ، فعلىٰ المجتهد أن يعمل قواعد الانسداد إلىٰ أن يحصل له ذلك المقدار، وليس له قدّس سرّه أن يقول: إنَّ المجتهد فعلًا يعلم بأنَّه سوف يستنبط من الأحكام من

(١) يُنظر: صفحة (٤١٥) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٤٠١) من هذا الجزء، وفوائد الأصول: ٣/ ٢٣٧، وما بعدها.

تلك الاستصحابات ما هو بذلك المقدار، وهذا كافٍ في الانحلال وإن لم تحصل له تلك الأحكام فعلًا؛ لأنّه يقال له تدبُّر: إذا لاحظ المجتهد علمه بأنّه تحصل له فيما بعد أحكام من الاستصحابات كان ذلك العلم مانعًا من إجرائه الاستصحاب في المورد الفعلي، لكونه حينئذٍ من تلك الأطراف المفروض التفاته إليها، وأنَّ بعضها مخالف للواقع وإن لم يلتفت المجتهد إلىٰ أنّه تحصل له فيما بعد أحكام من الاستصحابات المذكورة لم يتحقّق لديه ما يُوجب الانحلال فعلًا.

ويرد عليه أيضًا 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 فعلًا علىٰ طبقه، وحينئذٍ فيعود محذور العلم الإجماليّ بخطأ بعض تلك الفتاوىٰ التي هو فعلًا جارٍ عليها، المفروض استنادها إلىٰ الاستصحابات التي علم فعلًا بانتقاض الحالة السابقة في بعضها، وليس ذلك متوقفًا علىٰ إجرائه الاستصحاب في المتأخّرات، بل هو قبل إجرائه فيها يعلم إجمالًا ببطلان فتواه السابقة أو فتواه اللاحقة، فهو لا يقدر أن يجري الاستصحاب في اللاحقة.

لا يُقال: يجري هذا الإشكال الذي أفاده الأستاذ تدبُّر في كلّ مجتهد؛ إذ لا مجتهد إلّا ويعلم أنَّ بعض فتاويه -ولو موجبة جزئية- مخالف للواقع.

لأنّا نقول: إنَّ هذا الإشكال الذي أفاده تدبُّر إنّما كان في خصوص الاستصحابات المثبتة التي يعلم إجمالًا بأنَّ في موارد بعضها أمارات

علىٰ الخلاف، بحيث يعلم أنَّ بعض تلك الأمارات مطابق للواقع، وهو إنَّما يتأتّىٰ 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 فتاوىٰ المجتهد للعلم الإجماليّ بأنَّ بعض تلك الفتاوىٰ مخالف للواقع، وهذا الإشكال لا يختصّ بالمجتهد، بل يجري حتّىٰ في حقّ[1] القاطعين؛ لأنَّ كلّ إنسان يعلم إجمالًا بأنَّ بعض قطعيّاته مخالف للواقع.

ومنه ينقدح إشكال آخر في خصوص القطعيّات بأنَّه كيف يجتمع القطع في كلّ مورد من موارده مع العلم الإجماليّ في بعض تلك الموارد علىٰ الخلاف، ولا مدفع لهذا الإشكال بحذافيره إلّا دعوىٰ عدم الاعتناء بمثل ذلك العلم الإجماليّ علىٰ الخلاف، لكونه أشبه شيء بالشبهة غير المحصورة، مثل أن يعلم التاجر أنَّ في مجموع معاملاته التي تقع منه طول عمره -مثلًا- ما يكون فاسدًا ونحو ذلك من العلوم التي لا يعتنىٰ بها العقلاء، بحيث يجدون أنَّها غير منافية لعلمهم الفعليّ.

اللَّهُمَّ إلّا أن يفرّق بين العلم الإجماليّ علىٰ خلاف مجموع القطعيّات وبين العلم الإجماليّ علىٰ خلاف مجموع الفتاوىٰ التي هي أحكام ظاهريّة بأن يقال بأنَّه لا أثر له في الأوّل دون الثاني، فتأمّل.

---

(١) قوله: (حقّ) من نسخة (ب).

هذا كلّه في غير الاحتياط من الوظائف المقرّرة للجاهل.

وأمّا الاحتياط نفسه، فقد بسط الكلام فيه شيخنا الأستاذ قدّس سرّه، وأطال فيه النقض والإبرام كما لا يخفىٰ علىٰ من راجع التحارير علىٰ ما فيها من بعض الاختلاف، ولكنَّ خلاصة الجميع أو فهرسته هو أنَّك قد عرفت أنَّ ملخّص المقدّمة الثانية هو أنَّ القاعدة الأوّليّة بعد فرض انسداد باب العلم والعلميّ هو الاحتياط وعدم الإهمال، وذلك الاحتياط إمّا أن يكون شرعيًّا إن كان الدليل علىٰ عدم جواز الإهمال هو الإجماع، أو لزوم المخالفة الكثيرة، وإمّا أن يكون عقليًّا إن كان الدليل علىٰ ذلك هو العلم الإجماليّ.

في بطلان الاحتياط التامّ

وأما الدليل علىٰ بطلان الاحتياط، فقد حلّله قدّس سرّه إلىٰ أحد وجوه ثلاثة:

الأوّل: الإجماع علىٰ عدم وجوبه في جميع محتملات التكليف.

الثاني: الإجماع علىٰ بطلان[1] وعدم جوازه، ولو من جهة القطع من مذاق القوم علىٰ أنَّ بناءهم هو أن الشارع لا يريد أن تكون كيفيّة إطاعة أحكامه بالاحتمال.

الثالث: هو كون الاحتياط موجبًا لاختلال النظام أو العسر والحرج.

والمتحصّل من ضمّ هذه الوجوه الثلاثة إلىٰ الاحتمالين في الاحتياط من كونه شرعيًّا أو كونه عقليًّا صور ستّ:

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (بطلانه).

الصورة الأولىٰ: أن نقول بكون الاحتياط شرعيًّا، ولكن نقول قام الإجماع علىٰ عدم وجوبه في جميع المحتملات، بمعنىٰ أنّا نستدلّ علىٰ عدم جواز الإهمال بالإجماع، أو بلزوم المخالفة الكثيرة المفروض أنَّ لازمها الأوّليّ هو أنَّ الشارع قد جعل الاحتياط منجّزًا، لكن قام الإجماع علىٰ عدم وجوب الاحتياط التامّ في جميع المحتملات، فلا تكون النتيجة حينئذٍ هي استكشاف حجّيّة الظنّ، بل إنّا إذا ضممنا كلًّا من هذين المطلبين إلىٰ الآخر يدور الأمر حينئذٍ بين كون الشارع قد جعل لنا الظنّ حجّة شرعيّة، أو أنَّه قد جعل لنا الاحتياط في بعض محتملات التكليف، فيكون الأمر في هذه الصورة دائرًا بين الكشف وتبعيض الاحتياط، وقد أشار إلىٰ هذه الصورة في هذا التحرير المطبوع بقوله صفحة (٩٠) سطر (١٦): «وإن كان الوجه في عدم جواز إهمال الوقائع» إلىٰ قوله: «بل يمكن أن يكون بجعل شرعيّ»[1].

في ردّ دعوى الكفاية من عدم تأثير العلم الإجماليّ في المقام

الصورة الثانية: هي عين تلك الصورة، ولكن نقول: قام الإجماع علىٰ بطلان الاحتياط، ولازم هذه الصورة هو بطلان الاحتياط رأسًا واستكشاف وجود منجّز غير الاحتياط، وذلك المنجّز هو حجّيّة الظنّ بعد حكم العقل ببطلان ترجيح المرجوح الذي هو الشكّ والوهم علىٰ الظنّ، ونتيجة ذلك هو الكشف، وإلىٰ هذه الصورة وإلىٰ الصورة السادسة أشار في هذا التحرير صفحة (٨٩) سطر (٢٢) بقوله: «فإنَّه علىٰ الوجه الثاني تكون النتيجة حجّيّة الظنّ شرعًا...»[2] إلخ.

---

(١) فوائد الأصول: ٣/ ٢٤٨، وما بعدها.

(٢) المصدر نفسه.

الصورة الثالثة: هي عين تلك الصورة، ولكن نقول بعدم الاحتياط من جهة كونه موجبًا لاختلال النظام، أو العسر والحرج، بمعنىٰ أنّا نستدلّ علىٰ عدم جواز الإهمال بالإجماع أو لزوم المخالفة الكثيرة المفروض أنَّ لازمها الأوّليّ هو أنّ الشارع قد جعل لنا الاحتياط منجّزًا، لكن الاحتياط موجب لاختلال النظام أو العسر والحرج.

وفي هذه الصورة قد استشكل شيخنا الأستاذ تدثّل من تحكيم أدلّة العسر والحرج علىٰ وجوب الاحتياط، نظرًا إلىٰ أنَّ حكم[1] في مورد العسر والحرج، فلا ترفعه أدلّة العسر والحرج، وعليه فينبغي أن يلتزم تدثّل في هذه الصورة بلزوم الاحتياط وإن لزمه العسر والحرج، غايته: أنَّ ما كان منه بمقدار اختلال النظام لا يمكن أن يكون واجبًا شرعًا، هذا علىٰ ما يظهر من هذا التحرير صفحة (٩٠) سطر (٣) بقوله: «لو كان الوجه...»[2] إلخ.

ولكن في التقريرات الأخر[3] أجرىٰ عليه حكم الصورة الأولىٰ، بتقريب أنَّه بعد سقوط الاحتياط الموجب لاختلال النظام، يتردّد الأمر بين كون المنجّز هو الاحتياط في الباقي ولو اشتمل علىٰ العسر والحرج، أو أنَّ المنجّز هو الظنّ، والأولىٰ أن يُقال بكون النتيجة هي تبعيض الاحتياط.

الصورة الرابعة: أن نقول بكون الاحتياط عقليًّا من جهة أنَّ الدليل علىٰ عدم جواز الإهمال هو العلم الإجماليّ، ولكن نقول: قام الإجماع

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (أنّ الاحتياط حكم شرعيّ).

(٢) فوائد الأصول: ٣/ ٣٤٩.

(٣) أجود التقريرات: ٢/ ٢٣١، وما بعدها، عند قوله: (فتلخّص... إلخ).

علىٰ عدم وجوب الاحتياط التامّ في جميع المحتملات، ولازم هذه الصورة هو التبعيض في الاحتياط، حيث إنَّ العلم الإجماليّ وإن اقتضىٰ الاحتياط التامّ إلّا أنَّ الإجماع علىٰ عدم وجوب الاحتياط في تمامّ المحتملات يُوجب اسقاطه في بعض المحتملات، فلا يلزمنا إلّا الاحتياط في بعض الأطراف دون بعض، وتكون النتيجة حينئذٍ عقيمة، وقد أشار إلىٰ ذلك في هذا التحرير بقوله في صفحة (٩٠) سطر (١٣): «فإنّه لو كان الوجه» إلىٰ قوله: «وعلىٰ هذا تبقىٰ مقدّمات الانسداد عقيمة لا تصل النوبة إلىٰ المقدّمة الرابعة...»[1] إلخ.

قلتُ: في ذلك تأمّل، لأنَّ 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 علىٰ تقدير المصادفة، مضافًا إلىٰ أنّه لو سلّم لأمكن المنع من عقم النتيجة، وعدم الوصول إلىٰ المقدّمة الرابعة القائلة بقبح ترجيح المرجوح علىٰ الراجح، لكن لا يخرج بذلك عن كونه تبعيضًا للاحتياط، غير أنَّ العقل يرجّح المظنونات علىٰ غيرها في مقام العمل بالاحتياط، ومعنىٰ كون النتيجة عقيمة هو عدم إثباتها حجّيّة الظنّ شرعًا.

الصورة الخامسة: هي الرابعة بعينها، لكن نقول بقيام الإجماع علىٰ بطلان الاحتياط وعدم جوازه، ولازم ذلك هو الكشف، بأن نقول: إنّا

(١) فوائد الأصول: ٣/ ٢٤٨.

وإن حصل لنا العلم الإجماليّ بالتكاليف الذي يكون مقتضاه عقلًا هو الاحتياط إلّا أنّ الشارع لمّا أبطل الاحتياط وحكم بعدم جوازه كان ذلك الحكم كاشفًا عن أنّه قد جعل لنا منجّزًا يُوجب انحلال ذلك العلم الإجماليّ، وذلك المنجّز بمعونة المقدّمة الرابعة يكون هو الظنّ، فتكون النتيجة على هذه الصورة هي الكشف.

الصورة السادسة: هي تلك الصورة أيضًا، لكن نقول بسقوط الاحتياط التامّ، لكونه مخلًّا بالنظام وموجبًا للعسر والحرج، وإلىٰ 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 قدس سره وبين صاحب الكفاية قدس سره، فإنَّ هذه الصورة تدخل فيما لو كان الاضطرار المتأخّر عن العلم الإجماليّ اضطرارًا إلىٰ بعض غير معيّن، فإنّ صاحب الكفاية يرىٰ أنَّ دليل نفي العسر والحرج لو جرىٰ لأسقط التكليف الواقعيّ بالمرّة ويتبعه الاحتياط في الأطراف، وشيخنا قدس سره يرىٰ جريان دليل نفي العسر والحرج، وأنَّه إنَّما يجري في الحكم الواقعيّ لو كان منطبقًا علىٰ ما اختاره المكلّف لدفع الحرج، ويكون نتيجة ذلك هو التبعيض في الاحتياط علىٰ تفاصيل في هذا المبحث محلّها في تنبيهات العلم الإجماليّ[2].

---

(١) فوائد الأصول: ٣/ ٢٥١.

(٢) يُنظر: ٩/ ٤٨٤ من هذا الكتاب.

ثمّ أنّه تبيّن أفاد ما حاصله إنكار الحكومة في هذا المقام، وإنّما الأمر في هذه الصورة يدور بين تبعيض الاحتياط والكشف، وأنّ تبعيض الاحتياط لا دخل له بالحكومة، فإنّ محصّل الحكومة هو أنّه بعد تعذّر الإطاعة العلميّة للتكليف الواقعيّ لو دار الأمر بين الإطاعة الظنّيّة والإطاعة الاحتماليّة فالعقل حاكم بلزوم الإطاعة الظنّيّة، كما في موارد تردّد القبلة بين جهات أربع وضاق الوقت عن أربع صلوات، وكانت إحدىٰ 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 موهومًا، وقد سقط مراعاة تلك التكاليف أجمع، وكانت الوظيفة هي مراعاة التكاليف في إحدىٰ هذه الطوائف وإسقاط الاحتياط في الباقيين، فإنّ العقل، وإن عيّن الأولىٰ للزوم المراعاة، والأخيرتين لعدم المراعاة، إلّا أنّ ذلك ليس من باب حكم العقل بتقدّم تحصيل إطاعة التكليف ظنًّا علىٰ إطاعته احتمالًا أو وهمًا ليكون من باب الحكومة العقليّة، بل هو من باب أنّ التكاليف المظنون وجودها أولىٰ بالمراعاة في مقام المزاحمة من التكاليف المشكوك أو الموهوم وجودها، فيكون حكم العقل بلزوم الأخذ بالمظنونات من باب تبعيض الاحتياط أجنبيًّا عن حكمه بلزوم الأخذ بما نظنّ انطباق المعلوم بالإجمال وإسقاط ما يحتمل انطباقه.

وإن شئت، فقل: إنَّ 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 الاحتمالين؛ لأنَّ المحتمل الواقعيّ فيه واحد لا تعدّد فيه، فلا يكون من باب تبعيض الاحتياط، بل يكون من باب التوسّط في التنجّز وإن حكم العقل فيه بلزوم الأخذ بالطرف المظنون انطباق ذلك التكليف الواحد عليه.

ثمّ إنَّه تدثُّل قد اختار الكشف نظرًا إلىٰ أنَّه تدثُّل قد تحقّق عنده قيام الإجماع علىٰ عدم صحّة الاحتياط، وعدم جوازه ومقتضاه سقوط الاحتياط بالمرّة، سواء قلنا: إنَّه شرعيّ، بأن يكون الوجه في عدم جواز الإهمال هو الإجماع، أو لزوم المخالفة الكثيرة، كما في الصورة الثانية، أو قلنا بأنَّ الاحتياط عقليّ بأن يكون الوجه في عدم جواز الإهمال هو العلم الإجماليّ كما في الصورة الخامسة[1].

ثمّ لا يخفىٰ أنَّ المستفاد ممّا حرّرته عنه تدثُّل في صفحة (١٢٩)[2] هو أنَّ لزوم الكشف منحصر في الصورة الثانية والخامسة، وأنَّ لازم باقي الصور هو تبعيض الاحتياط، وذلك مخالف لما في التقرير المطبوع في النجف[3] الذي لخّصنا منه هذه الصور الستّ، كما أنَّه يوجد الاختلاف

(١) يُنظر: صفحة (٤٢٣) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٤٢١ و٤٢٣) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: فوائد الأصول: ٣/ ٢٧٨.

أيضًا بين هذا التقرير، والتقرير المطبوع في صيدا[1]، فراجع وتأمّل.

ومن ذلك كلّه يظهر لك أنَّ أساس القول بالكشف وقوامه إنَّما هو الإجماع علىٰ عدم صحّة الاحتياط وبطلانه، وأنَّ الشارع لا يريد امتثال أحكامه بطريق الاحتمال.

ويشكل الاعتماد علىٰ هذا الإجماع مع الاعتراف بأنَّه لم يُوجد في كلمات القوم، وإنَّما استفيد من مذاقهم في الفقه؛ فإنَّه لقائل أن يقول: إنَّه لا يزيد علىٰ نسبة الإجماع إليهم في الحكم لإجماعهم علىٰ القاعدة التي تقتضيه أو إجماعهم -مثلًا- علىٰ حجّيّة خبر العادل مع فرض وجود الخبر العادل الدالّ علىٰ الحكم.

وبالجملة: إنَّ نسبة الإجماع إليهم علىٰ بطلان الاحتياط مع الاعتراف بكونه غير موجود في كلماتهم، وأنَّه يعرف ذلك من مذاقهم لا تزيد علىٰ دعوىٰ القطع بالحكم المذكور، فلا يمكن أن يجعل دليلًا علىٰ المسألة، بحيث إنَّه يكون ملزمًا للخصم، غايته أنَّه يكون حجّة علىٰ القاطع بذلك؛ إذ لا يزيد الإجماع المذكور علىٰ دعوىٰ القطع بانحلال العلم الإجماليّ بواسطة كشف ذلك الحكم المقطوع به عن وجود الحجّة الشرعيّة المنجّزة الموجبة لانحلال ذلك العلم الإجماليّ.

مع أنَّا لو سلّمنا وجود مثل هذا الإجماع في كلماتهم لكان من المحتمل قويًّا أنَّه مختصّ بصورة التمكّن من تحصيل العلم بالحكم الواقعيّ أو ما يقوم مقامه.

---

(١) يُنظر: أجود التقريرات: ٣/ ٢٦٥.

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 حتّىٰ في صورة الانفتاح، فإنَّ من صار بناؤه علىٰ أن يمتثل كلّ ما يحتمل أنَّه يريده المولىٰ لا وجه للحكم ببطلان عمله؛ إذ لا يعدّه العقل مقصّرًا في حقّ مولاه إلّا في باب العبادات لشبهة نيّة الوجه ونحوها ممّا حقّق في محلّه[1] عدم اعتباره حتّىٰ في العبادات فضلاً عن باقي الأحكام الوضعيّة والتحريميّة والواجبات التوصّليّة، هذا إن كان مرجع الإجماع علىٰ بطلان الاحتياط إلىٰ الإجماع علىٰ بطلان العمل الاحتياطيّ، وإن كان مرجعه إلىٰ الحرمة التكليفيّة فالأمر فيه أغرب.

ومن ذلك يظهر لك الخدشة في دعوىٰ الإجماع علىٰ جواز الرجوع إلىٰ البراءة في المشكوكات والمحتملات الذي استنتج منه قدّس سرّه انحلال العلم الاجماليّ بالتكاليف، وأنَّ الانحلال لا يكون إلّا من جهة حجّيّة الظنّ[2]، فإنَّ هذا الإجماع أيضًا قابل للمنع؛ إذ ليس في كلماتهم ما يظهر منه الإجماع المذكور، وكفاك شاهدًا علىٰ ذلك قول الأخباريّين بالاحتياط في كثير من الشبهات، ولو سلّم الإجماع المذكور فإنَّما نسلّمه عند الانفتاح دون الانسداد.

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٨، و٢٦٢) من هذا الجزء.

(٢) كما يظهر لك ذلك بصور واضحة ممّا ذكره الميرزا قدّس سرّه في فوائد الأصول: ٣/ ٢٧٢، بقوله: «ثانيهما: قيام الإجماع علىٰ اعتبار الأصول النافية في المشكوكات...» إلخ، يُنظر: أصول الفقه: ٧/ ٢٣.

وبالجملة: إنَّ النفس لا تركن إلىٰ دعوىٰ مثل هذه الإجماعات في قبال العلم الإجماليّ القطعيّ الذي يُوجب حكم العقل حكمًا قطعيًّا 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 دعوىٰ الإجماع -أعني دعوىٰ الإجماع علىٰ عدم وجوب الاحتياط التامّ في جميع الأطراف- فإنَّه مضافًا إلىٰ ما عرفت من الاعتراف بأنَّه لم يوجد في كلمات القوم، وأنَّه إنَّما يستفاد ذلك الحكم -أعني عدم وجوب الاحتياط التام- من مذاقهم، ومضافًا أيضًا إلىٰ أنَّه علىٰ تقدير وجوده في كلماتهم فمن المحتمل قريبًا أن يكون نظرهم إلىٰ حال الانفتاح أنَّه قابل للمناقشة من جهة أخرىٰ، وهي أنَّه علىٰ تقدير وجود ذلك الإجماع في كلماتهم، وعلىٰ تقدير كونه ناظرًا إلىٰ حال الانسداد، فمن الممكن قريبًا -بل يمكن دعوىٰ القطع به- أن يكون نظرهم في الحكم بعدم وجوب الاحتياط التامّ إلىٰ ما ذكر من لزوم اختلال النظام أو لزوم العسر والحرج.

ومن ذلك أيضًا يظهر لك الخدشة في دعوىٰ الإجماع علىٰ عدم جواز الرجوع إلىٰ الأصول النافية، فإنَّ ذلك الحكم وإن كان مقطوعًا به، أو فرضنا وجود التصريح به في كلماتهم، إلّا أنَّه من المحتمل قويًّا أن يكون المستند فيه هو العلم الإجماليّ المرتكز في الأذهان، ولو من جهة العلم بأنّا لسنا كالبهائم، وأنَّ لنا شريعة قد صدع بها نبيّنا وبيّنها لنا أئمّتنا (صلوات الله عليه وعليهم أجمعين)، ولو فرض أنَّ أحدًا منّا لا يقول

بمنجّزيّة العلم الإجماليّ، لكان هذا المطلب -وهو المنع من الرجوع إلىٰ الأصول النافية عند الانسداد- من أقوىٰ الإيرادات عليه.

مضافًا إلىٰ أنَّه يمكن لذلك القائل الذي يدّعي عدم منجّزيّة العلم الإجماليّ أن يلتزم بأنَّه في هذه الصورة -أعني صورة الانسداد- يكون منجّزًا، أمّا بأن يدّعي أنَّ العقل إنَّما 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، فإنَّ العقل لا يحكم بالترخيص في أطراف مثل هذا العلم الإجماليّ، أو يدّعي أنا نستكشف من حكم الشارع بعدم جواز الرجوع إلىٰ البراءة في أطراف هذا العلم الإجماليّ أنَّ الشارع قد جعل الاحتمال المقرون بهذا العلم الإجماليّ حجّة شرعيّة، وعلىٰ أيّ وجه بنىٰ عليه هذا المدّعىٰ من هذين الوجهين لا يكون الاحتياط شرعيًّا، بل لا يكون إلّا عقليًّا.

أمّا الأوّل فواضح.

وأمّا الثاني، فلأنَّه بناءً عليه لا يكون المجعول للشارع ابتداءً هو الاحتياط، ليكون الاحتياط شرعيًّا، بل يكون المجعول الابتدائيّ للشارع هو حجّيّة الاحتمال المقرون بذلك العلم الإجماليّ الكبير والعقل بعد أن عرف أنَّ الشارع قد جعل الاحتمال المذكور حجّة منجّزة للواقع علىٰ تقدير مصادفته له يحكم بلزوم الجري علىٰ طبق ذلك الاحتمال فرارًا من احتمال العقوبة علىٰ مخالفته لو صادف الواقع، فلا يكون الحكم بلزوم السعي وراء الاحتمال المقرون بالعلم الإجماليّ المذكور الذي هو

عبارة عن الاحتياط إلّا عقليًّا.

ومن ذلك كلّه يتّضح لك الحال في الوجه الثاني من وجهي الاحتياط الشرعيّ -أعني حرمة المخالفة الكثيرة- فإنَّ هذه الحرمة إن كانت إجماعيّة كان حالها حال الوجه الأوّل -أعني الإجماع على عدم جواز الرجوع إلى الأصول 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 الأصول النافية، فيأتي فيها ما تأتّى فيها من أنَّه لا منشأ لها إلّا العلم الإجماليّ، ولو قلنا بأنَّ العلم الإجماليّ غير منجّز للتكليف لكان هذا العلم الإجماليّ الكبير خارجًا 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 عقليًّا.

وبالجملة: إنَّ دعوى كون الاحتياط شرعيًا قابلة للمنع، كما أنَّ دعوى الإجماع على بطلان الاحتياط أو على مجرّد عدم وجوبه قابلة للمنع أيضًا، فلم يبقَ عندنا إلّا الاحتياط العقليّ الناشئ عن العلم الإجماليّ أمّا ابتداءً، أو بواسطة جعل الشارع حجّيّة الاحتمال المقرون بذلك العلم الإجماليّ، كما أنَّه 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 حتّىٰ يكون تعيّن الأوّل بقبح ترجيح المرجوح علىٰ الراجح، فلِمَ لا نقول: إنَّه 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، فإنَّ هذا العلم الإجماليّ يوجب سقوط الاحتياط في العلم الإجمالي الكبير.

بل يمكن أن يُقال: إنَّ العلم الإجماليّ في تلك الأخبار يُوجب سقوط الإجماع المدّعىٰ علىٰ حرمة الرجوع إلىٰ الأصول النافية أو حرّمة المخالفة الكثيرة عن الصلاح للكاشفيّة عن جعل الاحتياط أو عن جعل مطلق الظنّ حجّة، فإنَّ هذا العلم الإجماليّ في هذه الدائرة من الأخبار أو بضمّ باقي الأمارات إليها صالح لأن يكون هو المستند في عدم جواز الرجوع إلىٰ الأصول النافية، وحرمة المخالفة الكثيرة، فتأمّل.

ثمّ لا يخفىٰ أنَّه بناءً علىٰ ما ذكرناه لا يكون دليل الانسداد إلّا عبارة عن العلم الإجماليّ بالتكاليف، وأنَّه 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؛ لأنَّ الابتلاء بتلك الموارد المحتمل وجود التكليف[1] تدريجيّ حتّىٰ بالنسبة إلىٰ الفقيه الذي شغله الاستنباط والإفتاء، وعليه فيكون اللازم

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (التكليف فيها).

إذا[1] **عرفت** هذه المقدّمات، فنقول:

إنَّك قد عرفت أنَّه لو كان المدرك في عدم جواز الإهمال هو الإجماع أو لزوم الخروج من الدين كان المستكشف به ابتداءً هو الاحتياط الشرعيّ، لكونه طريقًا واصلًا بنفسه، وذلك بواسطة كون العقل حاكمًا بكونه منجّزًا، فإنَّ هذا الحكم العقليّ يكون موجبًا لكون المستكشف من ذلك الإجماع أو الخروج من الدين، هو أنّ الشارع جعل الاحتياط منجّزًا شرعيًّا.

أوّلًا هو الأخذ بالاحتياط في كلّ مورد يبتلىٰ به، وإن كان احتمال التكليف فيه مشكوكًا أو موهومًا إلىٰ أن يصل الاحتياط إلىٰ 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 مظنونًا.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنَّ الفقيه أوّل دخوله في الاستنباط يلتفت إلىٰ جميع محتملات التكليف -ولو علىٰ سبيل الإجمال- ويلتفت أيضًا إلىٰ أنَّ الاحتياط في جميع تلك الموارد مشتمل علىٰ المحذور المذكور، فإذا التفت مع ذلك إلىٰ أنَّ جملة من تلك الموارد مظنونة، ولو بواسطة التفاته الإجماليّ إلىٰ ما في الكتب من الأخبار وباقي الأمارات، وأنَّ تلك الموارد ممّا يحصل له الظنّ بوجود التكاليف فيها عند مراجعتها، فهو من أوّل الأمر يحكم عقله بالاحتياط في خصوص تلك الموارد، فتأمّل.

---

(١) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث السبت: (٢٨ ربيع الأوّل، ١٣٤٩هـ).

ثمّ إنَّ ذلك الاحتياط التامّ، حيث كان موجبًا لاختلال النظام، وهو ممّا يحكم العقل بقبحه كانت تلك المرتبة منه ساقطة، وحينئذٍ فلم يبقَ إلّا دليل العسر والحرج بجعله حاكمًا علىٰ الاحتياط الباقي بعد إسقاط تلك المرتبة الموجبة لاختلال النظام.

ولكنَّ ذلك -أعني الحكومة- غير ممكنة فيما نحن فيه، لما قرّر في محلّه[1] من عدم حكومة دليل العسر والحرج علىٰ ما يكون الحكم مجعولًا في مورد الحرج كما في مثل «الجهاد» ونحوه من الحرجيّات، وحيث كان الاحتياط فيما نحن فيه حكمًا شرعيًّا مجعولًا في مورد الحرج، كما هو المفروض، لم يمكن حكومة دليل الحرج عليه، بل يكون الأمر بالعكس، فإنَّ دليل الحكم الحرجيّ المجعول في مورد الحرج يكون مخصّصًا لدليل نفي الحرج، فلم يبقَ عندنا إلّا أنَّ نقول: إنَّ نفس الحرج يكون ملاكًا في نفي الحكم الشرعيّ المجعول في مورد الحرج، فيكون مثل الحرج الذي أخذ ملاكًا للحكم المجعول رافعًا للحرج، كما ورد في باب الشفعة وباب نجاسة الحديد من أنَّ الحكم بطهارته لأجل العسر والحرج، وإن كان مقتضي النجاسة فيه موجودًا.

ومن الواضح توقّف ذلك -أعني كون دليل الحرج رافعًا للحكم المجعول في مورد الحرج- علىٰ ورود الدليل بالخصوص، ولا يكفي فيه مجرّد نفي الحرج؛ لعدم تكفلّه إلّا بنفي الحكم الحرجيّ إذا كان

---

(١) يُنظر: ٧/ ٢٠، وما بعدها من هذا الكتاب.

بعض موارده حرجيًّا والبعض الآخر غير حرجيّ، مضافًا إلىٰ أنَّه لا يمكن الجمع بينهما في دليل واحد؛ لوضوح أنَّه لا يمكن الجمع في عبارة واحدة بين إفادة كون التكليف الحرجيّ مرتفعًا، وبين كون الحرج ملاكًا وعلّة تشريعيّة.

ومن ذلك كلّه يظهر لك أنَّه بناءً علىٰ هذه الطريقة - أعني كون المدرك في عدم جواز الإهمال هو الإجماع أو لزوم الخروج من الدين يدور الأمر بين كون المنجّز هو الظنّ أو الاحتياط في تمام الأطراف النافية بعد إسقاط ما يلزم منه إختلال النظام.

وأمّا بناءً علىٰ الطريقة الثانية -أعني الاستدلال علىٰ عدم جواز الإهمال- بالعلم الإجماليّ، فقد عرفت: أنَّ مقتضاه أوّلًا 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 علىٰ الحكم الواقعيّ الذي لا يكون بنفسه حرجيًّا، وإنَّما جاء الحرج من حكم العقل بالجمع بين محتملاته، وحينئذٍ فتنتهي النوبة إلىٰ تبعيض الاحتياط، ولكنّ هذا إنَّما يتمّ إذا لم يكن في البين إجماع علىٰ عدم الاحتياط.

أمّا إذا فرض تحقّق الإجماع المذكور، ففيه تفصيل، وهو أنَّه وقع في كلام شيخنا قدس سره مكرّرًا أنَّه لو فرض قيام الإجماع علىٰ عدم الاحتياط

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٠٦) من هذا الجزء.

في المشكوكات سقط الاحتياط في المظنونات أيضًا، فإن كان مراده كما هو ظاهره هو أنَّ قيام الإجماع علىٰ عدم الاحتياط في المشكوكات بما أنَّها مشكوكات، فلا يخفىٰ ما فيه، حيث إنَّ سقوط الاحتياط فيها لا يوجب سقوطه في الباقي، فإنَّ المشكوكات ليست إلّا أحد أطراف العلم الإجماليّ، ومن الواضح أنَّ قيام الدليل علىٰ سقوط الاحتياط في أحد الأطراف لا يوجب سقوطه في الباقي، فتأمّل*.

وإن كان المراد -كما هو غير بعيد- أنَّ قيام الإجماع علىٰ عدم الاحتياط في المشكوكات بما أنَّها مورد لاحتمال التكليف، فكان ذلك عبارة أخرىٰ عن قيام الإجماع علىٰ أنَّ الشارع لا يريد امتثال التكاليف بطريقة الاحتمال.

وبعبارة أخرىٰ: أنَّه لا يريد امتثال التكاليف المحتملة، كان ذلك عبارة أخرىٰ عن الإجماع علىٰ سقوط الاحتياط بالمرّة، فلا تنتهي النوبة إلىٰ تبعيض الاحتياط وكانت النتيجة من هذه الجهة متّحدة علىٰ كلّ من الوجهين.

وإذا عرفت ذلك، فنقول:

إنَّ شيخنا تدثّر قد بنىٰ علىٰ كون نتيجة مقدّمات الانسداد هي

---

* **قلتُ**: يمكن أن يُقال: إنَّ قيام الدليل علىٰ عدم لزوم الاحتياط في طائفة من أطراف العلم الإجماليّ يُوجب سقوط الاحتياط في الأطراف الباقية إذا كانت تلك الطائفة بمقدار المعلوم بالإجمال، لعدم بقاء العلم في الأطراف الباقية واحتمال انطباق المعلوم الإجماليّ علىٰ تلك الطائفة.

الحكومة[١]، وقد خالفه سيّدنا الأستاذ الشيرازيّ تدثّر[٢] في ذلك فبنىٰ علىٰ الكشف، وهو الحقّ والمختار، وينبغي أن تحرّر حقيقة الكشف والحكومة، ثمّ نتبعه ببيان ما هو الحقّ من أنَّ 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 أنَّ الشارع قد جعل الظنّ لنا حجّة شرعيّة، وأنَّ هذه الحجّة الشرعيّة هي المنجّزة للتكاليف الواقعيّة التي قام الإجماع علىٰ عدم جواز إهمالها.

وأمّا حقيقة الحكومة، فهي عبارة عن أنَّ الشارع لا تصرّف له في هذه المرحلة، وأنَّ ذمّتنا قد اشتغلت بالتكاليف الواقعيّة التي علمناها إجمالًا، وأنَّه لا بُدَّ لنا من الخروج عن عهدتها، وحيث إنَّ المرتبة الأولىٰ من الإطاعة -وهي الإطاعة العلميّة التفصيليّة- قد تعذّرت علينا؛ لتوقّفها علىٰ العلم التفصيليّ المتعذّر علينا، كما أنَّ المرتبة الثانية -وهي الإطاعة القطعيّة الإجماليّة- قد تعذّرت عليها، لما قرّر في المقدّمات من سقوط الاحتياط، وجب علينا بحكم العقل الانتقال إلىٰ المرتبة الثالثة من الإطاعة، وهي الإطاعة الظنّيّة التفصيليّة.

وقد تحقّق في محلّه[٣] أنَّه مع التمكّن من الإطاعة العلميّة التفصيليّة

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٥١٣.

(٢) هذا ما كتبه المجدّد الشيرازيّ تدثّر بخطّه في هامش فرائد الأصول: ١/ ٤٢٤، وأراه لشيخه العلّامة الأنصاريّ تدثّر فأمضاه، يُنظر: أجود التقريرات: ٣/ ٢٤١.

(٣) يُنظر: ٨/ ٣١١، وما بعدها من هذا الجزء.

لا يجوّز العقل الركون إلىٰ الإطاعة الإجماليّة ولو كانت قطعيّة، ومع التمكّن من هذه المرتبة الثانية لا يجوّز العقل الركون إلىٰ المرتبة الثالثة وهي الإطاعة الظنّيّة، ومع التمكّن منها لا يجوّز العقل الركون إلىٰ الإطاعة الاحتماليّة، وحيث إنَّ المكلّف فيما نحن فيه كان متمكّنًا من الإطاعة الظنّيّة بعد تعذّر الإطاعة العلميّة التفصيليّة والإطاعة العلميّة الإجماليّة، كان المتعيّن عليه هو الإطاعة الظنّيّة.

وهذا معنىٰ الحكومة، فليس المراد أنَّ العقل يحكم بكون الظنّ حجّة شرعيّة، أو أنّه حجّة عقليّة منجعلة، نظير حجّية القطع في حال الانفتاح، كما قد توهّم ذلك، بل المراد أنَّ العقل بعد هذه المقدّمات وطروّ هذه الحالات يحكم بلزوم الإطاعة الظنّيّة، وعدم لزوم الإطاعة العلميّة، وعدم جواز الاكتفاء بالإطاعة الاحتماليّة، فأين هذا من كون الظنّ حجّة شرعيّة أو حجّة عقليّة؟

والحاصل[1]: إنَّ الحكومة هي ما عرفت من أنّه عند عدم التمكّن من الإطاعة العلميّة التفصيليّة والإطاعة العلميّة الإجماليّة إلىٰ الإطاعة الظنّيّة، فيكون عبارة عن حكم العقل بلزوم الامتثال الظّنّي، فيكون واقعًا 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 إنَّ مبنىٰ الحكومة هو ما عرفت من العلم الإجماليّ

---

(١) أرّخ المقرّر تلك هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٩ ربيع الأوّل، ١٣٤٩هـ).

وعدم التمكّن من الاحتياط التامّ لسقوطه بالإجماع علىٰ عدمه في المشكوكات والموهومات.

وحينئذٍ، نقول: إنَّ الإجماع علىٰ عدم الاحتياط فيهما إن كان مرجعه إلىٰ أنَّ الشارع ألغىٰ وجوب الاحتياط فيهما كان مقتضاه لزوم بقائه في المظنونات بما أنَّها من أطراف العلم الإجماليّ، وكان لزومه فيها من جهة كونها أحد محتملات التكليف، وإن كان مرجعه إلىٰ أنَّ الشارع لا يريد الجري علىٰ ما هو محتمل التكليف لا من جهة اعتبار نيّة الوجه، بل لأنَّ الإجماع قام علىٰ عدم بناء الشريعة علىٰ التكاليف المحتملة كان ذلك موجبًا لسقوط الاحتياط في المظنونات أيضًا.

وحينئذٍ فاللازم وجود ما هو المنجّز للتكليف في مواردها، وليس ذلك إلّا الظنّ، وعلىٰ الظنّ يتعيّن القول بالكشف، وعلىٰ الأوّل لا يكون الأخذ بالمظنونات من باب الحكومة؛ لأنَّها إنَّما تكون في مورد العلم بثبوت التكليف وعدم التمكّن من امتثاله تفصيلًا ولا إجمالًا، كما في موارد اشتباه القبلة وعدم التمكّن من الصلاة إلىٰ الجهات الأربع لضيق الوقت، دون ما إذا كانت هناك تكاليف معلومة وكانت أطراف العلم طوائف وسقط الاحتياط في طائفتين منها وبقيت الطائفة الثالثة علىٰ مقتضىٰ العلم الإجماليّ من لزوم الاحتياط فيها.

فقد[1] **تلخّص لك** من جميع ما قدّمناه أنَّ مقتضىٰ الأصل الأوّليّ -مع قطع النظر عن قيام الإجماع علىٰ عدم لزوم الاحتياط-

---

(١) أرّخ المقرّر تذييل هذا المقطع من البحث الاثنين: (٣٠ ربيع الأوّل، ١٣٤٩هـ).

هو الاحتياط، أمّا بناءً علىٰ كون المدرك في عدم جواز الإهمال هو العلم الإجماليّ فواضح، وأمّا بناءً علىٰ كون المدرك هو الإجماع أو لزوم الخروج من الدين، فلما عرفت من كونه هو الذي يستكشف العقل حجّيّته ومنجّزيّته، لكونه طريقًا واصلًا بنفسه.

وعلىٰ أيّ الوجهين بنينا لا بُدَّ لنا من المصير إلىٰ ما يقتضيه اختلال النظام والعسر والحرج من إسقاط الاحتياط بمقدار ما يرتفع بإسقاطه كلّ من هذين المحذورين، ويكون الاحتياط لازمًا فيما عدا ذلك المقدار، ويكون تعيينه بخصوص المظنونات ببرهان قبح ترجيح المرجوح علىٰ الراجح، وحينئذٍ لا يكون العمل بالمظنونات إلّا من باب أنَّها أحد أطراف العلم الإجماليّ، وذلك عبارة أخرىٰ 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.

أمّا علىٰ الأوّل، فعدم كونه من قبيل الكشف ولا الحكومة واضح، وكذلك عدم كونه من قبيل الكشف علىٰ الثاني. وأمّا عدم كونه من قبيل الحكومة عليه -أعني علىٰ كون المنجّز هو العلم الإجماليّ- فلما عرفت[1] من أنّ مورد الحكومة هو حكم العقل بالتنزّل إلىٰ الإطاعة الظنّيّة بعد عدم التمكّن من الإطاعة العلميّة التفصيليّة والإجماليّة، كما في الصلاة إلىٰ ما يظنّ كونه القبلة بعد فرض عدم التمكّن من الصلاة

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٣٧) من هذا الجزء.

إلىٰ 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 أنَّه أحد أطراف الإطاعة العلميّة؛ لكون المظنونات أحد أطراف العلم، وأنَّ باقي الأطراف لا يلزم الجري علىٰ وفق الاحتياط فيها، لما فيه من العسر والحرج أو اختلال النظام علىٰ النحو المتقدّم تفصيله.

هذا كلّه مع قطع النظر عن الإجماع القائم علىٰ عدم لزوم الاحتياط في المشكوكات والموهومات.

وأمّا مع النظر إلىٰ الإجماع المزبور، فالذي ينبغي أوّلًا هو النظر إلىٰ مفاد هذا الإجماع، فإن كان عبارة عن الإجماع علىٰ سقوط الاحتياط في خصوص هاتين الطائفتين كانت النتيجة -أيضًا- هي تبعيض الاحتياط مطلقًا، من دون فرق بين البناء علىٰ أنَّ المدرك في عدم جواز الإهمال هو الإجماع عليه، أو لزوم الخروج من الدين، أو كون المدرك هو العلم الإجماليّ، وإن كان عبارة عن الإجماع علىٰ أنَّ الشارع لا يريد الجري علىٰ طبق الاحتمال، كان إجماعًا علىٰ سقوط الاحتياط بالمرّة.

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 إلىٰ المكلّف من دون فرق في ذلك أيضًا بين كون المدرك هو الإجماع علىٰ عدم الإهمال أو لزوم الخروج من الدين أو العلم الإجماليّ.

في وجه عدول الشيخ الأنصاريّ من الحكومة إلى الكشف

ومن ذلك كلّه يظهر لك أنَّ ما أورده الشيخ تدثّل على القول بالكشف من الوجوه المذكورة في الكتاب[١] كلّها غير واردة عليه بالتقرير الذي قرّرناه[٢]، وحيث إنَّ الإجماع المذكور ممّا لا ينبغي الريب في تحقّقه، كما أنَّه 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 تدثّل قد عدل عن القول بالحكومة إلى القول به، كما قد يستفاد ذلك من إمضائه العبارة التي غيّرها سيّدنا الأستاذ تدثّل[٣] الواقعة في جواب «إن قلت»[٤] الأولى التي لا يتمّ مفادها إلّا بالالتزام بالكشف كما لا يخفى، فراجعها وتأمّل.

وتلك العبارة هي قوله: «مرجع الإجماع قطعيًّا أو ظنّيًّا...»[٥] إلخ، فإنَّ الجواب لم يكن بهذه العبارة المختصرة، بل كان بعبارة مطوّلة مفصّلة، وقد أسقطها سيّدنا الأستاذ تدثّل وأبدلها بالعبارة الموجودة، لما يرد عليها من الإشكالات.

ولا يخفى على من راجع العبارة المذكورة صراحتها في الكشف بالمعنى الذي قرّرناه، فيكون إمضاء الشيخ تدثّل لها دليلًا على رجوعه عن الحكومة إلى الكشف.

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٤١٥.

(٢) يُنظر: صفحة (٤٥٧) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: صفحة (٤٣٧) من هذا الجزء.

(٤) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٤٢٣.

(٥) يُنظر: المصدر نفسه: ١/ ٤٢٤.

تنبيهات دليل الانسداد

وينبغي[١] التنبيه على أمور، وقبل الشروع فيها نقول: إنَّه كان الأنسب تأخير التنبيه الأوّل من هذه التنبيهات عن التنبيه الثاني لتوقّفه عليه، حيث إنَّ الكلام في هذا التنبيه يتوقّف على كون مقدّمات الانسداد جارية في كلّ مسألةٍ مسألة، لتكون النتيجة كلّيّة، أو أنَّه إنَّما يجري في مجموع التكاليف لتكون نتيجته مهملة، وواضح أنَّ كون النتيجة مهملة أو كلّيّة إنَّما يتنقّح في التنبيه الثاني، وجريان مقدّمات الانسداد في خصوص العلم الإجماليّ بجعل الطرق -الذي هو مبنى الكلام في التنبيه الأوّل كما سيتّضح- عبارة أخرى عن دعوى جريان المقدّمات في خصوص المسائل دون مجموع التكاليف الواقعيّة، وذلك إنَّما يتنقّح في التنبيه الثاني.

وكيف كان، فنحن نحرّر هذه التنبيهات على وفق ما حرّره الشيخ قدس سره[٢] وإن كان فيه عكس الترتيب، فنقول:

التنبيه الأوّل في إطلاق نتيجة دليل الانسداد

التنبيه الأوّل: إنَّ 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 إنَّما وقع من عصر أستاذ الكلّ الوحيد البهبهانيّ قدس سره[٣] ومن بعده[٤]، ولكلّ من هذه الوجوه الثلاثة قائل.

---

(١) أرّخ المقرّر قدس سره هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (غرة ربيع الثاني، ١٣٤٩هـ).

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٢١٣، وما بعدها.

(٣) يُنظر: الفوائد الحائريّة: ٢٧٦.

(٤) كالمحقّق شريف العلماء وجملة من تلامذته، وكذا السيّد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٤٥٨.

اختصاص نتيجة الانسداد بحجّيّة بالظنّ بالطريق

أمّا القول باختصاص الحجّيّة بالظنّ، فهو مختار صاحبي الحاشية[١] والفصول قدّس سرّهما[٢] ومن تابعهما، ولقد استدلّ عليه في الحاشية[٣]، وتبعه في الفصول بوجوه كثرة، أوجهها وجهان[٤].

ومرجع الأوّل منهما إلىٰ دعوىٰ جريان مقدّمات دليل الانسداد في العلم الإجماليّ بجعل الطرق المعبّر عنه بالعلم الإجماليّ الصغير.

ومرجع الثاني إلىٰ دعوىٰ جريان المقدّمات المذكورة في العلم الإجماليّ بالتكاليف الواقعيّة المعبّر عنه بالعلم الإجماليّ الكبير.

ولكنّه مع ذلك ينتج حجّيّة الظنّ بالطريق، دون الظنّ بالواقع، فنقول:

الوجه الأوّل في جريان مقدّمات دليل الانسداد في العلم الإجماليّ بجعل الطرق

أمّا الوجه الأوّل، فحاصله أنّا كما نعلم بأنّا مكلّفون بأحكام واقعيّة، فكذلك نعلم علمًا قطعيًّا أنَّ الشارع جعل لنا إلىٰ تلك الأحكام طرقًا، وحاصل القطعين راجع إلىٰ القطع بأنّا مكلّفون بالعمل بتلك الطرق، فإذا انسدّ علينا تحصيل العلم بتلك الطرق وجب التنزّل إلىٰ ما يظنّ كونه طريقًا.

هذا حاصل ما أفاده قدّس سرّه[٥]، فيكون[٦] حاصل هذا الدليل راجعًا

---

(١) يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين: ٣/ ٢٥١.

(٢) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٢٧٧.

(٣) يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين: ٣/ ٢٥١.

(٤) يُنظر: المصدر نفسه.

(٥) ينُظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٢٧٧.

(٦) أرّخ المقرّر قدّس سرّه هذا المقطع من البحث، السبت: (٥ ربيع الثاني، ١٣٤٩هـ).

إلىٰ ما مرَّ[١] ذكره في الدليل الرابع من الأدلّة العقليّة التي ذكرها الشيخ تدثّل، وأفاد فيه أنَّه هو الذي اعتمده سابقًا، فإنَّ حاصل ذلك الوجه هو دعوىٰ انحلال العلم الإجماليّ الكبير إلىٰ العلم الإجماليّ بصدور أخبار كثيرة عنهم عليهم السلام، ويكون حاصل هذا العلم الثاني هو الإجماليّ بوجود الطريق وتحقّقه، فإنَّ الخبر الصادر عنهم عليهم السلام طريق وحجّة، ولا فرق بين هذا العلم الإجماليّ المدّعىٰ هناك وبين العلم الإجماليّ المدّعىٰ هنا، سوىٰ أنَّ ذلك كان متعلّقًا بموضوع الحجّة والطريق، وهذا متعلّق بالحجّيّة وطريقيّة الطريق، فإنَّ متعلّق الأوّل هو نفس وجود الطريق وتحقّقه، ومتعلّق الثاني هو الحجّيّة وجعل الطريق، حيث إنَّ المعلوم الأوّل إنَّما هو صدور أخبار كثيرة، والمعلوم الثاني إنَّما هو جعل الشارع الحجّيّة لجملة ممّا بأيدينا من الطرق، ولا ريب في كون الأوّل من قبيل الموضوع، والثاني من قبيل الحكم، إلّا أنَّ هذا المقدار من الفرق لا أثر له فيما يدّعيه المستدلّ من كون العلم الإجماليّ بالتكاليف الواقعيّة ينحلّ إلىٰ العلم الإجماليّ[٢] بوجود ما ينجّزها، سواء كان العلم الثاني علمًا بموضوع الحجّيّة والطريق كما في الاستدلال السابق، أو كان علمًا بنفس الحجّيّة وطريقيّة الطريق كما في هذا الاستدلال.

في مناقشة الاستدلال

وعمدة ما يناقش به في هذا الاستدلال هو هذا الاستدلال[٣]

---

(١) يُنظر: صفحة (٣١٩) من هذا الجزء.

(٢) قوله: (الإجماليّ) من نسخة (ب).

(٣) كذا في النسختين.

هو أنَّ الحجّيّة لا أثر لوجودها الواقعيّ لا موضوعًا ولا حكمًا ما لم تكن واصلة إلىٰ المكلّف، حيث إنَّ مرجع الحجّيّة إلىٰ تتميم نقصان الكشف، وهذا إنَّما يتحقّق عند الوصول، وإلّا فمجرّد تحقّق ما هو الحجّة واقعًا أو مجرّد جعل الحجّيّة لشيء واقعًا لا أثر له؛ إذ لا معنىٰ لأن يُقال: إنَّ الشارع تمّم نقصان الكشف وألغىٰ احتمال الخلاف؛ إذ لم يكن في البين احتمال خلاف كي يلغيه الشارع؛ لتوقّف احتمال الخلاف علىٰ وجود ما يحصل له الظنّ منه بالواقع، ومع عدم حصول ذلك وعدم وصوله إليه لا معنىٰ لإلغاء احتمال الخلاف فيه.

في كون الحجّيّة مؤثرة أثرها الواقعي أو غير مؤثرة

وعلىٰ 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، فإنَّ الحكم ببطلانها حتّىٰ لو كان بحيث لو اجتهد أو قلّد لكان ما أتىٰ به موافقًا لما ينتهي إليه من اجتهاد أو تقليد مبني علىٰ عدم الأثر إلّا للحجّة الواصلة حكمًا وموضوعًا.

في مناقشة الميرزا لإيراد الشيخ على الفصول

وهذه الجهة -أعني عدم الأثر إلّا للحجّة الواصلة- هي العمدة في الإيراد علىٰ هذا الاستدلال، فإنَّ الحجّة إذا لم يكن لوجودها الواقعيّ أثر لم يكن العلم الإجماليّ بجعلها لبعض الطرق موجبًا لانحلال العلم الإجماليّ الكبير -كما عرفت[1] توضيح ذلك فيما

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٤٥) من هذا الجزء.

تقدّم من ردّ الاستدلال السابق- وهذا الإشكال هو الذي أشار إليه الشيخ تدثّل بالإيراد الذي أورده خامسًا[١]*.

---

* **قلتُ**[٢]: توضيح هذا المبحث هو أنَّ الشيخ تدثّل أورد على ما استُدلّ به في الفصول بإيرادات خمسة:

الأوّل ممّا أورده الشيخ تدثّل على صاحب الفصول

الأوّل: المنع من دعوىٰ العلم بأنَّ الشارع جعل لنا طرقًا؛ إذ لو كان لبان.

وفيه ما لا يخفىٰ، فإنَّ نصب الطرق[٣] كجعل الأحكام، فكما أنَّ عدم العلم التفصيليّ بها لا يدلّ علىٰ عدمها في الواقع، فكذلك عدم وصول الطريق تفصيلًا لا يدلّ علىٰ عدمه في الواقع، وإلّا فكيف ادّعينا الانفتاح؛ إذ لا فرق بين دعوىٰ الانفتاح وهذه الدعوىٰ، فإنَّ كلًّا منهما راجع إلىٰ دعوىٰ العلم بالطرق المنصوبة، غايته أنَّ مدّعي الانفتاح يدّعي العلم التفصيليّ بها، وإنَّ الانفتاح إنَّما حصل بواسطة العلم التفصيليّ بتلك، بحيث إنَّه لولا ذلك العلم التفصيليّ بجعل تلك الطرق لكان باب العلم بالأحكام منسدًّا.

وهذه الدعوىٰ مبتنية[٤] علىٰ دعوىٰ العلم الإجماليّ بها، ولو من جهة

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٧٢) من هذا الجزء.

(٢) أرّخ المقرّر تدثّل هذا المقطع قوله: «قلتُ» إلىٰ قوله: «فتأمّل» ملحقًا بمباحث الظنّ بما نصّه: «فيما يتعلّق بما استدلّ به في الفصول علىٰ حجّيّة الظنّ بالطريق الجمعة: ١٢ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٥٨هـ».

(٣) أيّ الطرق الخاصّة إلىٰ الأحكام.

(٤) كذا في الأصل، وفي نسخة(ب): (مبنيّة).

القطع بأنَّ الشارع بعد أن جعل لنا أحكامًا لا بُدَّ أن يكون قد جعل لنا ما يُوجب تنجّزها علينا، خصوصًا بناءً علىٰ كون العلم الإجماليّ بالأحكام غير منجّز.

نعم، لو كان إنكار جعل الطرق ناظرًا إلىٰ خصوص حال الانسداد، الذي هو عبارة عن انسداد العلم التفصيليّ وما يقوم مقامه من الطرق الخاصّة، لكان له وجه، لكن صاحب الفصول[1] لا يدّعي الجعل في حال الانسداد المذكور علىٰ وجه، يقول إنَّ الشارع جعل لنا طرقًا مخصوصًا في حال انسداد باب العلم بما جعله من الأحكام، وبما جعله لنا من الطرق إليها، بل إنَّما يقول: إنَّ الشارع كما جعل لنا أحكامًا، فقد جعل لنا طرقًا إليها، وكما أنَّ العلم التفصيليّ بتلك الأحكام قد انسدّ علينا فكذلك العلم التفصيليّ بتلك الطرق قد انسدّ علينا علىٰ أنَّه لو كان صاحب الفصول ناظرًا إلىٰ حال الانسداد لأمكنه دعوىٰ القطع بجعل الطرق في ذلك الحال، ولا يرد عليه أنَّه لو كان لبان، لجواز اختفاء تلك الطرق علينا، بحيث إنَّه لم يحصل لنا العلم التفصيليّ بها كما ادّعاه الأستاذ دام ظله[2] واستنتجه من دعوىٰ الإجماع علىٰ عدم جواز الإهمال ودعوىٰ الإجماع علىٰ عدم جواز الاحتياط.

أمّا ما أفاده الأستاذ دام ظله من الجواب عن إشكال الشيخ بأنَّه إنَّما يتوجّه لو كانت الطرق المدّعاة طرقًا تأسيسيّة، أمّا لو كانت إمضائيّة فلا

(١) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٢٧٩.

(٢) يُنظر: صفحة (٤٤٧) من هذا الجزء.

ورود له، فيمكن المناقشة فيه بما عرفت من إمكان دعوىٰ العلم بالطرق التأسيسيّة وحالها حال نفس جعل الأحكام.

مضافًا إلىٰ أنَّه لو كانت الطرق المدّعاة هي الطرق الإمضائيّة التي جرىٰ عليها العقلاء، لبطل استدلال صاحب الفصول بالمرّة؛ لأنَّ الطرق العقلائيّة غير قابلة للاختفاء؛ إذ لم يعرض ما يُوجب اختفاء ما جرت به الطريقة العقلائيّة، ولكان الأمر منتهيًا إلىٰ العلم التفصيليّ بها.

الثاني مما أورده الشيخ على صاحب الفصول

الثاني: ممّا أورده الشيخ تدثّل[1] علىٰ صاحب الفصول[2] هو أنَّه يجوز أن لا يبقىٰ الطريق المنصوب بأيدينا في هذه الأعصر المتأخّرة؛ لجواز أن يكون الطريق المنصوب هو الخبر المفيد للاطمئنان التامّ، وهو موجود في ذلك العصر السابق؛ لوفور أسباب الوثوق في ذلك العصر بواسطة قربهم إلىٰ المعصوم عليه السلام، بخلاف الأعصر المتأخّرة.

فقد أجاب عنه الأستاذ تدثّل بمنع كفاية ذلك الطريق في معظم الفقه حتّىٰ في ذلك العصر السابق، ولكن يمكن التأمّل في ذلك، فإنَّ 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 تدثّل بأنَّ الشارع الحكيم المطّلع علىٰ ما سيأتي من الأعصر المتأخّرة عن عصر أوليائه (صلوات الله عليهم أجمعين) لا بُدَّ أن يجعل لنا ما يكون كافيًا بمعظم الفقه، ويكون ذلك الكافي واصلًا إلينا ولو بواسطة العلم الإجماليّ به في ضمن طرق متعدّدة.

---

(١) يُنظر: فوائد الأصول: ١/ ٤٣٩.

(٢) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٢٧٧.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنَّه يمكن أن يكون الشارع قد أوكل ذلك إلىٰ حكم العقل بلزوم الاحتياط ما لم يلزم منه العسر والحرج، لكنّ ذلك لا يجتمع مع دعوىٰ التقييد الذي هو أساس مسلك صاحب الفصول[1].

الثالث ممّا أورده الشيخ تدثّل على صاحب الفصول

الثالث: ممّا أورده الشيخ تدثّل هو «أنَّ اللازم الأخذ بما هو المتيقّن، فإن وفىٰ وإلّا فيما بعده...»[2] إلخ.

وأجاب عنه شيخنا الأستاذ تدثّل بأنَّ المتيقّن الأوّليّ هو الخبر الموثوق، وهو غير كافٍ، وما عداه من الطرق متساوية الأقدام لا يُوجد بينها قدر متيقّن.

ويمكن التأمّل فيه بما عرفت في الإيراد الثاني.

نعم، يمكن الجواب عن الشيخ تدثّل أنَّ كون الطريق مظنون الاعتبار يوجب كونه قدرًا متيقّنًا بالإضافة إلىٰ مشكوك الاعتبار أو موهومه، وهذا -أعني الترجيح بمظنونيّة الحجّيّة- هو ما يرويه صاحب الفصول[3].

الرابع ممّا أورده الشيخ تدثّل على صاحب الفصول

الرابع: ممّا أورده الشيخ تدثّل هو: أنَّ اللازم هو الاحتياط في جميع الطرق[4].

وأجاب عنه الأستاذ تدثّل بأنَّ الاحتياط غير ممكن؛ لتعارض أغلب تلك الطرق.

---

(١) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٢٧٧.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٤٤٤.

(٣) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٢٧٧.

(٤) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٤٤٥.

ويمكن الجواب عنه بأنَّ التعارض الكثير إنَّما هو في خصوص طائفة واحدة، وهي الأخبار، وليس تعارضها بمانع من الاحتياط فيها؛ لأنَّها إن كانت كلّها حجّة جرىٰ عليها حكم التعارض كما نقوله عند الانفتاح، وإن لم تكن حجّة لم يكن إعمال قواعد التعارض فيها مخلًّا بالواقع.

نعم، لو علم إجمالًا بعدم حجّيّة بعض الأخبار لم يمكن إعمال التعارض فيها؛ لاحتمال كون ما نسقطه بالتعارض هو الحجّة، لكن أنّىٰ لنا بهذا العلم؟ أمّا تعارض فرد من الأخبار مع فرد من الشهرة -مثلًا- فهو وإن لم يمكن إجراء قواعد التعارض فيه إلّا أنَّه قليل جدًّا.

علىٰ أنّا يمكننا تخفيف الإشكال بأن نقول إنَّ المتعارضين إن كان أحدهما مثبتًا للتكليف والآخر نافٍ له لزمنا العمل علىٰ طبق المثبت، وإن كان أحدهما مثبتًا للوجوب والآخر مثبت للحرمة، فأقصىٰ ما فيه أنَّه لو كان كلّ منهما حجّة، أو كان أحدهما حجّة يكون من الدوران بين المحذورين وحكمه التخيير، وهو قليل أيضًا.

نعم، يمكن الجواب عن إشكال الشيخ قدس سره بأن يُقال: إنَّه إنَّما يجب الاحتياط في تمام الطرق إذا لم ينحلّ العلم الإجماليّ بجعل بعضها إلىٰ العلم الإجماليّ بجعل جملة من المظنونات الحجّيّة.

ويمكن دعوىٰ انحلاله بأن يُقال: إنَّ المقدار المعلوم جعله من الطرق ممّا يكون وافيًا بمعظم الفقه يكون بمقدار ما نعلمه إجمالًا في خصوص ما يكون منها مظنون الحجّيّة، فلا يلزمنا الاحتياط في كلّيّ الطرق، وإنَّما يلزمنا الاحتياط فيما هو منها مظنون الحجّيّة.

لكنَّ هذا التقريب لا ينطبق علىٰ استدلال صاحب الفصول، فإنَّ الظاهر منه أنَّه لا يدّعي إلّا العلم الإجماليّ في كلّيّ الطرق، وأنَّ اللازم هو أن نعمل الظنّ في تعيين ذلك الطريق المعلوم جعله في مجموع دائرة الطرق، فهو يريد أن يجعل الظنّ بالطريق طريقًا لتحصيل الطريق الواقعيّ، لا أنَّه يريد أن يجعل مظنونات الحجّيّة دائرة أخرىٰ للعلم الإجماليّ.

مضافًا إلىٰ أنَّه أيضًا يتوجّه عليه إشكال الأستاذ تدّثُ من المعارضة المانعة عن الاحتياط، فإنَّ ما هو مظنون الاعتبار من الطرق أيضًا مشتمل علىٰ المتعارضات، ولكنَّ الجواب عنه هو الجواب السابق.

الخامس ممّا أورده الشيخ تدّثُ على صاحب الفصول

الخامس: ممّا أورده الشيخ تدّثُ وهو أنَّه لو سلّم جميع ما تقدّم، فأقصىٰ ما هنالك هو التخيير بين الظنّ بالطريق والظنّ بالواقع[1]، لكنّ شيخنا تدّثُ قد حمل هذا الإيراد الخامس علىٰ ما أفاده من عدم جدوىٰ العلم الإجماليّ المتعلّق بالحجّة؛ فإنَّها لا أثر لها إلّا إذا كانت معلومة تفصيلًا، وقد تقدّم الكلام في ذلك مفصّلًا في بعض الاستدلالات العقليّة علىٰ حجّيّة خبر الواحد[2]، فراجعه وتأمّل.

ولكنَّ الظاهر من كلام الشيخ تدّثُ في هذا الإيراد الخامس هو ما ذكرناه من أنَّ مقتضىٰ هذا المسلك هو التخيير بين الظنّين، والظاهر: أنَّه أجنبيّ عمّا أفاده الأستاذ تدّثُ من أنَّه لا أثر للعلم الإجماليّ بوجود الحجّة والطريق، فراجع وتأمّل.

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٤٤٧.

(٢) يُنظر: صفحة (٣١٩)، وما بعدها من هذا الجزء.

في مناقشة الميرزا لبقية ما أورده الشيخ تدّثُ

وأمّا بقية الإيرادات التي أوردها عليه فكلّها غير واردة.

أمّا الأوّل فلأنَّ جعل الحجّيّة لو كان تأسيسًا لكان ثبوته متوقّفًا علىٰ ما ذكره، وأمّا لو كان إمضاءً لما جرت عليه الطريقة العقلائيّة فلا يتوقّف علىٰ ذلك.

ومن ذلك يظهر لك ما في ما أورده ثانيًا من عدم العلم ببقائها

ويمكن الجواب عمّا أشكله الشيخ تدّثُ بأنَّه بعد تقييد الأحكام الواقعيّة بمؤدّيات الطرق لا يبقىٰ أثر للظنّ المتعلّق بالأحكام الواقعيّة، وما أفاده شيخنا الأستاذ تدّثُ من التكلّف لتنزيه كلام الفصول[1] عن دعوىٰ التقييد قابل للتأمّل، فإنَّ كلام الفصول صريح في دعوىٰ التقييد خصوصًا كلماته الأخيرة التي نقلها الشيخ تدّثُ[2] بعد الفراغ عن الإيرادات الخمسة، وقبل الشروع في الدليل الثاني، فراجعه

وحينئذٍ، فيتسجّل ما أورده في الكفاية[3] علىٰ الفصول من كون التقييد -مضافًا إلىٰ أنَّه لا دليل عليه، وأنَّه راجع إلىٰ التصويب- أنَّه غير مفيد في دفع النقض بالظنّ بالحكم إذا كان ملازمًا للظنّ بأن ذلك الحكم قد قام عليه الطريق المعتبر، فراجعه وتأمّل؛ فإنَّه يمكن الجواب عن النقض المذكور بأنَّه لا أثر للواقع ولا للظنّ بأنَّه قام عليه الطريق المعتبر، لكونه خارجًا عن أطراف العلم الإجماليّ ممّا بأيدينا من الطرق، فتأمّل.

---

(١) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٢٧٩.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٤٤٧.

(٣) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ١٠٢.

إلىٰ زماننا؛ لأنَّ ذلك إنَّما يتوجّه علىٰ الحجّة التأسيسيّة دون الإمضائيّة، حيث إنَّ بقاءها إلىٰ الآن بمكان من الإمكان، ومدّعي العلم الإجماليّ به غير مجازف.

وأمّا ما أورده ثالثًا من الأخذ بالقدر المتيقّن، فهو واضح الاندفاع لقلّته وعدم وفائه بمعظم الأحكام الشرعيّة.

مناقشة الأخذ بالاحتياط

وأمّا ما أورده عليه رابعًا من الأخذ بالاحتياط، ففيه أنَّ الاحتياط في الطرق إن كان بمعنىٰ لزوم العمل بما هو محتمل الحجّيّة من حيث إنَّه محتمل الحجّيّة، ففيه أنَّ ذلك ممّا لا وجه له؛ لأنَّ ذلك أشبه شيء بالعمل به بقصد كونه محتمل الحجّيّة، ومن الواضح أنَّه لا أثر لمجرّد الحجّيّة في وجوب العمل، وإنَّما الأثر للواقع الذي تكشف عنه، ولأجل ذلك لا يجب العمل بما هو نافٍ منها، ويختصّ وجوب العمل بما هو مثبت، وإن كان بمعنىٰ لزوم العمل به من حيث احتمال التكليف الواقعيّ فيه، فقد رجع إلىٰ الجري علىٰ طبق الاحتمال الذي قد عرفت قيام الإجماع علىٰ عدم ابتناء الشريعة عليه.

مناقشة الرجوع إلى التصويب

وأمّا ما رُبّما يورده علىٰ هذا الاستدلال برجوعه إلىٰ التصويب، ففيه: أنَّه إنَّما يرجع إليه لو التزم المستدلّ بالتقييد، بحيث كان مبنىٰ استدلاله عليه، ومن الواضح - كما عرفت[1] - أنَّ استدلاله إنَّما يبتني علىٰ انحلال العلم الإجماليّ الكبير إلىٰ العلم الإجماليّ المتوسّط

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٤٤) من هذا الجزء.

دون دعوىٰ التقييد، فإنَّ صدر كلامه[١] وهو: «أنّا كما نقطع بأنّا مكلّفون بتكاليف واقعيّة...» إلخ صريح في ثبوت التكاليف الواقعيّة، وهو ضدّ دعوىٰ التصويب.

فقد تلخّص لك أنَّ العمدة في الإيراد علىٰ هذا الاستدلال هو ما ذكره الشيخ قدس سره في الإيراد خامسًا كما أوضحناه[٢].

نعم، هناك إيراد آخر، وهو أنَّه لو تمّ ما ذكره من الانحلال، فلا خصوصيّة تقتضي الاختصاص بخصوص الظنّ بالطريق، بل ينبغي أن يكون المدار علىٰ ما ظنّ بقيام الطريق عليه، سواء كان هناك ظنّ بالطريق أم لا، فتأمّل*.

في إيرادات الشيخ الأنصاريّ على صاحب الفصول

* **قلت:** يمكن أن يتأمّل فيما أفاده (دام ظلّه) من كون الاستدلال صريحًا في عدم الابتناء علىٰ التصويب؛ فإنَّه مسلّم في الجملة، إلّا أنَّه بمعنىٰ الصرف -أعني قلب الأحكام الواقعيّة إلىٰ مؤدّيات الطرق- فإنَّ الاستدلال المذكور صريح في نفيه، دون التصويب اللازم لدعوىٰ تقييد الأحكام الواقعيّة بمؤدّيات الطرق، فإنَّ صدر كلامه وإن كان ظاهره الأحكام الواقعيّة المطلقة إلّا أنَّ ما ذكره من أنَّ حاصل قوله: «وحاصل القطعين يرجع إلىٰ أمر واحد»[٣] ظاهر في التقييد، وقد نقل الشيخ قدس سره[٤]

---

(١) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٢٧٧، وصفحة (٤٤٤) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٤٤٥) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٢٧٧.

(٤) يُنظر: فرائد الأصول: ٤/ ٤٧٧.

عنه عبارة في آخر ردّ كلامه، وقبل الشروع في ذكر الدليل الثاني، وهي علىٰ الظاهر صريحة في ابتناء مطلبه علىٰ التقييد.

ثمّ إنَّ الظاهر ممّا أفاده الشيخ قدّس سرّه في الخامس هو غير ما أفاده دام ظلّه، بل الظاهر أنَّه راجع إلىٰ أنَّه علىٰ تقدير تسليم ما تقدّم فأقصىٰ ما فيه هو التخيير بين الظنّ بالطريق، والظنّ بالواقع.

ثمّ إنَّ في المقام إشكالًا آخر علىٰ الاستدلال المذكور ذكره (دام ظلّه) في الاستدلال السابق[1] وحاصله عدم كون هذا العلم الإجماليّ المتوسّط مؤثّرًا في الانحلال إلّا إذا كان منجّزًا، والمفروض أنَّه غير منجّز، وأنَّه لا يجب الجري علىٰ طبقه من الأخذ بالاحتياط.

ثمّ لا يخفىٰ أنَّ مبنىٰ ما أفاده (دام ظلّه) علىٰ كون المعلوم بالإجمال ثانيًا هو جعل الحجّيّة لجملة ممّا بأيدينا من الطرق؛ لا أنَّ المعلوم الإجماليّ ثانيًا هو وجود تكاليف واقعيّة في ضمن ما بأيدينا من الطرق؛ إذ لا يخفىٰ أنَّ مجرّد العلم الإجماليّ بالتكاليف الواقعيّة فيما بأيدينا من الطرق إنَّما يُوجب تنجّز تلك التكاليف الموجودة في ضمن الطرق، لكن لا بما أنَّها مؤدّيات الطرق؛ كي يكون تماميّة الانسداد فيه منتجًا لحجّيّة الظنّ بالطريق، بل بما أنَّها تكاليف واقعيّة، فلا يكون تماميّة مقدّمات الانسداد في هذا العلم الإجماليّ الثاني منتجًا لخصوص حجّيّة الظنّ بالطريق.

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٤٤) من هذا الجزء.

ثمّ إنَّ ما أجاب به (دام ظلّه) عمّا أورده الشيخ قدّس سرّه رابعًا إنّما يتوجّه بناءً على تحقّق الإجماع المذكور، ويمكن أن يُقال: إنَّ الشيخ قدّس سرّه لا يسلّمه، خصوصًا في الأخذ بما يحتمل الطريقيّة وإن فرض أنّه مسلّم عنده في الأخذ بما هو محتمل التكليف الواقعيّ، فلاحظ وتأمّل.

الوجه الآخر في جريان مقدّمات دليل الانسداد في العلم الإجماليّ بالتكاليف الواقعيّة

الدليل[١] الثاني لهم* مؤلّف من مقدّمات مستنبطة من حاصل ما ذكروه:

الأولىٰ: هي أنَّه يجب علينا تحصيل العلم بفراغ ذمّتنا في حكم الشارع.

الثانية: أنَّه عند انفتاح باب العلم يكون لحصول العلم بفراغ ذمّتنا فردان: أحدهما: العلم بحصول الواقع المكلّف به، والآخر قيام الطريق علىٰ ذلك، والمكلّف يكون مخيّرًا في تحصيل أيّهما شاء.

القول بحجّيّة الظنّ بالطريق

* في[٢] الدليل الثاني للقول بحجّيّة الظنّ بالطريق، ونقل كلام صاحب الحاشية وشرحه قال المحقّق صاحب الحاشية قدّس سرّه: «لا ريب في كوننا مكلّفين بالأحكام الشرعيّة، ولم يسقط عنّا التكليف بالأحكام الشرعيّة، وأنَّ الواجب علينا أوّلًا 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 مرَّ 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

---

(١) أرّخ المقرّر قدّس سرّه هذا المقطع من البحث الأحد: (٦ ربيع الثاني، ١٣٤٩هـ).

(٢) هذا المقطع من البحث من قوله: «في الدليل الثاني» إلىٰ قوله: «فتأمّل» وجدته في ورقة مستقلّة ألحقت بالأصل من دون إحالة، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب، وقد أرّخه، الأحد(١٤ جمادىٰ الأولىٰ، سنة١٣٥٨هـ).

إلىٰ 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 علىٰ 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 بمقتضىٰ العقل يلزم اعتبار أمر آخر يظنّ معه رضا المكلّف بالعمل به، وليس ذلك إلّا الدليل الظنّيّ الدالّ علىٰ حجّيّته، فكلّ طريق قام ظنّ علىٰ حجّيّته عند الشارع يكون حجّة دون ما لم يقم عليه»[1]. انتهىٰ كلامه قدّس سرّه.

قوله: «وإنَّ الواجب علينا أوّلًا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمّة في حكم المكلّف...» إلخ.

المكلِّف بالكسر، والمراد -كما فسّره به- أنَّه يجب علينا أوّلًا -أي في حال الانفتاح- تحصيل العلم بحكم الشارع بفراغ ذمّتنا من التكاليف الواقعيّة، أي يجب علينا أن نعمل عملًا نقطع بأنَّ الشارع حكم عليه بأنَّه مفرّغ للذمّة.

قوله: «بأن يقطع معه»، لا وقع لهذا الظرف، والصواب إسقاطه؛ إذ لا مرجع لضميره.

---

(١) يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين: ٣/ ٣٥١.

قوله: «سواء حصل معه العلم»، الضمير راجع إلىٰ 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».

الأولىٰ إسقاط قوله: «ما يحصل معه»، وإن أمكن توجيهه بجعل «ما» عبارة عن العمل، أيّ دون العمل الذي يظنّ معه بأداء الواقع، إلّا أنَّه لا حاجة إلىٰ 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 دعوىٰ بلا دليل، وحاصل ما يريده هذا المحقّق هو أنَّه بعد أن ثبت الانتقال من وجوب تحصيل العلم بحكم الشارع بفراغ الذمّة إلىٰ الظنّ بذلك نقول: إنَّ الظنّ بالواقع لا يستلزم الظنّ بحكم الشارع بفراغ الذمّة الذي هو المطلوب، بخلاف الظنّ بالطريق؛ فإنَّه يستلزمه.

وشرح ذلك: أنَّ جعل الطريق يستلزم الحكم بإجزاء العمل علىٰ طبقه وكونه مفرّغًا للذمّة، وحينئذٍ فالعمل إذا كان علىٰ طبق طريق معلوم للاعتبار استلزم حصول ما هو المطلوب في حال الانفتاح -أعني العلم بحكم الشارع بفراغ الذمّة- وإذا كان العمل علىٰ طبق مظنون الاعتبار حصل ما هو المطلوب في حال الانسداد- أعني الظنّ بحكم الشارع بفراغ الذمّة- أمّا إذا عملنا علىٰ طبق الطريق المشكوك الاعتبار بأن

ظنّنا أنَّ الواقع كذا فعملنا علىٰ 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 إنَّ ملزومه -أعني حجّيّة ذلك الطريق الذي هو الظنّ بالواقع- مشكوكه.

وبالجملة: إنَّ الحكم المذكور لازم لجعل الطريق وحجّيّته، فإنَّ جعل الطريق يلزمه الحكم بإجزاء العمل علىٰ طبقه، وأنَّ ذلك العمل مفرّغ للذمّة، فإن كانت حجّيّة الطريق الذي وقع العمل علىٰ طبقه معلومة، كان تحقّق الحكم المذكور معلومًا، وإن كانت مظنونة كان الحكم المذكور مظنونًا، وإن كانت مشكوكة كان الحكم المذكور مشكوكًا، وإذا لزم بحكم العقل التنزّل من وجوب تحصيل العلم بالحكم المذكور إلىٰ وجوب تحصيل الظنّ به، تعيّن العمل علىٰ طبق الطريق المظنون الحجّيّة، ليكون الحكم المذكور حينئذٍ مظنونًا دون العمل علىٰ طبق الظنّ بالواقع، وإن 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 أنَّه يحصل القطع أو الظنّ بحكم الشارع بعدم فراغ الذمّة نظرًا إلىٰ النهي عن اتّباع الظنّ، حيث إنَّ النهي عن اتّباعه يستلزم الحكم بعدم إجزاء العمل علىٰ طبقه، كما أنَّ الأمر باتّباعه يستلزم الحكم بإجزاء العمل علىٰ طبقه، والغرض من قوله تعالىٰ: «وبينهما بونٌ بعيد...» إلخ أنَّ النسبة بين ما هو المطلوب في حال الانسداد -أعني الظنّ بحكم

الشارع ببراءة الذمّة- وبين الظنّ بالواقع عموم من وجه، فإنَّ الأوّل لا يتحقّق إلّا مع الأخذ بما يظنّ كونه طريقًا معتبرًا، 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 بمقتضىٰ العقل...» إلخ.

ذلك إشارة إلىٰ الظنّ بحكم الشارع بالبراءة.

قوله: «يلزم اعتبار أمر آخر».

أيّ غير الظنّ بالواقع؛ لما عرفت من أنَّ مجرّد الظنّ بالواقع لا يستلزم الظنّ بحكم الشارع ببراءة الذمّة الذي هو المتعيّن تحصيله بمقتضىٰ العقل.

قوله: «وليس ذلك».

أيّ الأمر الآخر الذي يظنّ معه برضا الشارع بالعمل علىٰ طبقه، ويكون مستلزمًا لحصول المطلوب، أعني الظنّ بالحكم المذكور.

«إلّا الدليل الظنّيّ الدالّ علىٰ حجّيّته».

أيّ حجّيّة الطريق الذي يكون العمل علىٰ طبقه، ولكنَّ الظاهر منه أنَّ الضمير المذكور راجع إلىٰ الظنّ بالواقع، لكن يلزم منه أن يكون الحجّة

هو خصوص الظنّ بالواقع المظنون الاعتبار، والمفروض أنَّ الحجّة عند هذا المحقّق هو مجرّد الظنّ بالطريق، سواء حصل معه الظنّ بالواقع أو لم يحصل، كما عرفت فيما تقدّم[1].

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنَّ المراد هو أنَّه في مورد حصول الظنّ بالواقع لا يكتفىٰ بذلك الظنّ، بل لا بُدَّ من اعتبار أمر زائد عليه، وهو الدليل الظنّيّ الدالّ علىٰ حجّيّة ذلك الظنّ، فإنَّ الدليل المذكور هو المدار، وهو المستلزم للظنّ بحكم الشارع بفراغ الذمّة، ولا يحتاج معه إلىٰ انضمام الظنّ بالواقع.

ومن ذلك كلّه يظهر لك أنَّ أساس مطلب هذا المحقّق مقدّمتان:

الأولىٰ: أنَّه يلزم علينا أوّلًا أن نحصّل العلم بحكم الشارع ببراءة ذمّتنا، وإذا انسدّ علينا باب العلم بذلك وجب علينا تحصيل الظنّ بالحكم المذكور.

الثانية: أنَّ العمل بالطريق المظنون الاعتبار مستلزم للظنّ بالحكم المذكور، حيث إنَّ جعل الطريق مستلزم للحكم المذكور، فإذا كان الجعل مظنونًا كان الحكم المذكور مظنونًا، وهذا بخلاف العمل علىٰ طبق الظنّ بالواقع؛ فإنَّه لا يستلزم الظنّ بالحكم المذكور؛ لعدم كون الظنّ بالواقع مظنون الاعتبار كي يكون الظنّ باعتباره مستلزمًا للظنّ بحكم الشارع بإجزاء العمل علىٰ طبقه.

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٥٨) من هذا الجزء.

وإذا تمّت هاتان المقدّمتان كان الظنّ بالطريق هو الحجّة في حال الانسداد دون الظنّ بالواقع.

ولا يخفىٰ أنَّ الحجر الأساسيّ لمطلبه إنَّما هو المقدّمة الأولىٰ، وأمّا الثانية، فهي متفرّعة علىٰ الأولىٰ، كما أنَّ ما أفاده الأستاذ تتكفّل من كون المقدّمات ثلاثًا أيضًا ليس إلّا من قبيل ما يتفرّع علىٰ المقدّمة الأولىٰ.

وكيف[1]، فقد أورد في الكفاية[2] علىٰ هذا الاستدلال:

أوّلًا: بمنع كون فراغ الذمّة من الأمور القابلة للحكم الشرعيّ كي يُقال: إنَّه يجب علينا تحصيل العلم بحكم الشارع بفراغ ذمّتنا.

وثانيًا: بالنقض بنفس الحكم الواقعيّ، فكما أنَّ جعل الطريق يستلزم الحكم بفراغ الذمّة بالعمل علىٰ طبقه، فكذلك جعل الحكم أيضًا، فيلزمه أن يكون الظنّ بالحكم الواقعيّ حجّة أيضًا.

وثالثًا: بأنَّ الظنّ بالواقع يلازم الظنّ بأنَّه مؤدّىٰ طريق من الطرق المجعولة، والظنّ بأنَّه مؤدّىٰ طريق من الطريق يُوجب الظنّ بحكم الشارع بالفراغ، فيكون الظنّ بالواقع ملازمًا للظنّ بحكم الشارع بالفراغ، فلا خصوص لقيام الظنّ علىٰ حجّيّة ظنّ مخصوص.

ولا يخفىٰ أنَّ ما أورده علىٰ صاحب الحاشية ثانيًا[3] قد أورده صاحب الحاشية علىٰ نفسه بطريق «إن قلت»، وأجاب عنه بجواب مفصّل حاصله

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (وكيف كان).

(٢) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ١٠٥.

(٣) يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين: ٣/ ٣٥٣.

أنَّ الظنّ بالواقع لا يلازم الظنّ باعتبار ذلك الظنّ، بل رُبّما كان ذلك الظنّ مشكوك الاعتبار، أو كان اعتباره معلوم العدم[1].

ولكنَّ هذا الإيراد المذكور غير مندفع؛ إذ ليس المقصود هو الانتقال من الظنّ بالواقع إلىٰ الظنّ بحكم الشارع بالفراغ بواسطة كون ذلك الظنّ مظنون الاعتبار، بل إنَّ المقصود هو أنَّ كلًّا من الطريق ونفس الحكم الواقعيّ ملازم للحكم الشرعي بالفراغ، فكما أنّا ننتقل من الظنّ بالطريق إلىٰ الظنّ بالحكم الشرعيّ بالفراغ، فكذلك ننتقل من الظنّ بالواقع إلىٰ الظنّ بالحكم الشرعيّ بالفراغ، فإنَّ الحكم الواقعيّ لو لم يكن ملازمًا للحكم الشرعيّ بالفراغ عند الإتيان، لكان العلم بالحكم الواقعيّ غير ملازم للحكم الشرعيّ بالفراغ، حيث إنَّ حجّيّة القطع ليست شرعيّة كي يكون جعل الحجّيّة للقطع ملازمًا للحكم الشرعيّ بأنَّ العمل علىٰ طبقه مفرّغ للذمّة، وإنَّما هي -أعني حجّيّة القطع- عقليّة صرفة، فلا يكون الملازم للقطع بالفراغ عند العمل علىٰ طبق القطع، إلّا أنَّ نفس الحكم الشرعيّ الواقعيّ المقطوع به ملازم للحكم الشرعيّ بأنَّ الإتيان بمتعلّقه مجزي ومبرئ للذمّة، وحينئذٍ فيكون الظنّ بالحكم الواقعيّ ملازمًا للظنّ بالفراغ بالعمل علىٰ طبقه حتّىٰ لو كان ذلك الظنّ بالمتعلّق بالواقع حاصلًا من القياس، غايته أنَّ ذلك الظنّ القياسيّ لو كان مخالفًا للواقع لكان غير موجب للمعذوريّة، لا أنَّه -أعني الظنّ- غير موجب للظن بالحكم الشرعيّ بالفراغ، فإنّا لو قلنا: بأنَّ الظنّ القياسيّ المتعلّق بالواقع

(١) يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين: ٣/ ٣٥٣.

غير موجب للظنّ بالحكم الشرعيّ بالفراغ، لكان الظنّ القياسيّ المتعلّق بحجّيّة طريق مثل «الشهرة» غير موجب للظنّ بالحكم الشرعيّ بالفراغ.

وبالجملة: كما أنَّ الظنّ المتعلّق بالواقع قد يكون مظنون الاعتبار، وقد يكون مشكوكه، وقد يكون اعتباره معلوم العدم، فكذلك الظنّ المتعلّق بحجّيّة الطريق؛ فإنَّه أيضًا قد يكون مظنون الاعتبار، وقد يكون مشكوكه، وقد يكون اعتباره معلوم العدم.

ثمّ إنَّ الظاهر ممّا أفاده الأستاذ دام ظله في مناقشاته مع صاحب الحاشية راجع إلىٰ إنكار المقدّمة الأولىٰ.

وأمّا ما أفاده دام ظله أخيرًا[1] من أنَّه لا أثر للطريق مع عدم وصوله إلىٰ المكلّف وعدم العلم بجعله تفصيلًا، فهو راجع إلىٰ ما أورد به فيما تقدّم علىٰ ذلك الدليل العقليّ الذي استدلّوا به لحجّيّة خبر الواحد، وعلىٰ الدليل المتقدّم لحجّيّة الظنّ بالطريق، وقد تقدّم تفصيل البحث فيه بما حاصله أنَّ الحجّيّة من الأمور الواقعيّة، فيترتّب عليها لازمها من أجزاء العمل علىٰ طبقها واكتفاء الشارع به، غايته: أنَّ منجّزيّتها للواقع تتوقّف علىٰ العلم التفصيليّ أو العلم الإجماليّ بوجودها في ضمن طرق محصورة علىٰ ما تقدّم تفصيل الكلام فيه[2]، فراجع وتأمّل.

ثمّ لا يخفىٰ أنَّه لا يمكن سوق كلّ واحد من الدليلين علىٰ وجه يكون دليلًا مستقلًّا لإثبات حجّيّة الظنّ بالطريق، لا أنَّه يكون

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٤٥، و ٤٥٨) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٣٤٢، و٤٤٥) من هذا الجزء.

المقدّمة الثالثة: أنَّ المدار في تحصيل العلم بفراغ الذمّة علىٰ قيام الطريق علىٰ حصول الفراغ، وأمّا القطع بالواقع، فإنَّما كان موجبًا للقطع بالفراغ لأجل كونه طريقًا بنفسه.

وبعد تماميّة هذه المقدّمات تكون النتيجة أنَّه عند انسداد باب العلم يتعيّن الأخذ بالظنّ بالطريق، وذلك لما عرفت في المقدّمة الثانية من أنَّ للعلم بفراغ الذمّة فردين: أحدهما العلم بالواقع، والأخر قيام الطريق، فيكون قيام الطريق واقعًا في درجة العلم بالواقع، ومقتضىٰ ذلك أنَّ الموجب لحصول العلم بالفراغ في حال الانفتاح هو العلم بأحد هذين الفردين غير أنَّ الفرد الأوّل لمّا كان هو نفس العلم لم يُعقل تعلّق العلم به، بخلاف الفرد الثاني؛ فإنَّه لمّا كان هو قيام الطريق كان تعلّق العلم به ممكنًا.

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 معنىٰ للركون فيه إلىٰ الظنّ، لعدم معقوليّة كون الظنّ متعلّقًا بالعلم بالواقع، أمّا الثاني وهو العلم بقيام الطريق، فحيث قد سقط العلم به لتعذّره

من فروع دليل الانسداد، وأنَّه علىٰ تقدير تماميّة مقدّمات دليل الانسداد هل تكون النتيجة هي حجّيّة الظنّ بالواقع أو حجّيّة الظنّ بالطريق؟ وإن شئت قلت: إنَّ الأوّل استدلال بالانسداد في نفس الطريق، والثاني استدلال بالانسداد فيما يكون محصّلًا للحكم الشرعيّ بالفراغ.

لـزم الانتقـال إلـىٰ الظـنّ بـه، فيكـون النتيجـة هـي حجّيّـة الظـنّ بالطريـق دون الظـنّ بالواقـع.

في قيام الطريق حال الانفتاح في عرضه

والحاصـل: إنَّ قيـام الطريـق في حـال الانفتـاح يُوجـب فـراغ الذمّـة كالعلـم بالواقـع، فيكـون واقعًـا في عـرض العلـم بالواقـع، وحيـث إنَّـه لا معنـىٰ لكـون العلـم بالواقـع متعلّقًـا للظـنّ لـم يُعقـل أن يكـون المتنـزّل إليـه في حـال الانسـداد هـو الظـنّ بالعلـم بالواقـع، ولا أثـر للظـنّ بنفـس الواقـع؛ لأنَّـه -أعنـي الواقـع حسـب الفـرض- لـم يكـن مؤثّـرًا في بـراءة الذمّـة حـال الانفتـاح، لمـا عرفـت مـن أنَّ الـمبرئ حـال الانفتـاح إنَّمـا هـو العلـم بـأداء الواقـع أو قيـام الطريـق علـىٰ ذلـك.

هـذا بالنظـر إلـىٰ الفـرد الأوّل الـذي كان قيـام الطريـق في حـال الانفتـاح في عرضـه.

في قـيـام نفس الطرق عند تعذّر العلم والجـواب عنه

وأمّـا الفـرد الثـاني: -أعنـي نفـس قيـام الطريـق- فحيـث إنَّـه قـد تعـذّر تحصيـل العلـم بـه لغـرض الانسـداد لـزم التنـزّل إلـىٰ الظـنّ بـه، فتكـون النتيجـة منحصـرة بالظـنّ بالطريـق دون الظـنّ بالواقـع، هـذا غايـة تقريـب مـا أفـادوه في هـذا الاسـتدلال.

ولا يخفـىٰ مـا فيـه مـن إدخـال مقدّمـات أجنبيّـة عـن المطلـب مـع كونهـا ممنوعـة، فـإنَّ المقدّمـة الأولـىٰ وهـي لـزوم تحصيـل العلـم بتفريـغ الذمّـة بحكـم الشـارع ممنوعـة، حيـث إنَّ تحصيـل العلـم بفـراغ الذمّـة مـن شـؤون الإطاعـة التـي لا مجـال فيهـا للحكـم الشـرعيّ.

وكذلـك الحـال في المقدّمـة الثالثـة، وهـي كـون المـدار في حصـول العلـم بفـراغ الذمّـة علـىٰ قيـام الطريـق، فإنَّهـا ممنوعـة أشـدّ المنـع، فـإنّ

قيام الطريق علىٰ أنّ ما أتىٰ به هو الواقع وإن كان مفرّغًا للذمّة، إلّا أنّه لا ينحصر فراغ الذمّة به، بل إنَّ فراغ[1]، كما يحصل به يحصل بطريق أولىٰ بالإتيان بالواقع؛ إذ لا خصوصيّة لقيام الطريق المذكور إلّا من جهة أنَّ ما أدّىٰ إليه بدل تعبّديّ عن الواقع، لا أنَّ[2] الواقع سقط التكليف به، وتبدّل الحكم إلىٰ مؤدّىٰ الطريق.

في مناقشة ما ذكره في المقدّمة الثالثة

والحاصل[3]: أنَّ ما ذكر في المقدّمة الثالثة من كون المدار في تفريغ الذمّة علىٰ الإتيان بما قام عليه الطريق ممّا لا وجه له، فإنَّ الإتيان بالواقع مفرّغ للذمّة قطعًا من حيث إنَّه إتيان به لا من حيث إنَّه قام عليه الطريق الذي هو القطع، وما ذكره في المقدّمة الأولىٰ من أنَّه لا بُدَّ من تحصيل العلم بتفريغ ذمّتنا بحكم الشارع ممّا لا وجه له؛ لأنَّ تحصيل العلم بفراغ الذمّة من شؤون الطاعة، فلا يكون فيه مجال للحكم الشرعيّ، فإنَّ الشارع وإن حكم في بعض موارد الشكّ بفراغ الذمّة من جهة الصحّة والفساد بحصول فراغ الذمّة لقاعدة الفراغ، إلّا أنَّ ذلك إنَّما 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

---

* **قلتُ**: الأولىٰ أن يُقال: إنَّ الحكم بالفراغ وإن كان ممّا يمكن

---

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

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

(٣) أرّخ المقرّر تلمذ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٧ ربيع الثاني، ١٣٤٩هـ).

مبرءًا للذمّة في عرض العلم بالواقع علىٰ وجه يترتّب عليه ما رامه، من أنَّه عند انسداد باب العلم يكون الطريق المجهول باقيًا علىٰ ما هو عليه من أثره، الذي هو المنجّزيّة ومبرئيّة الذمّة بالعمل علىٰ طبقه، فيلزم التنزّل إلىٰ الظنّ بما هو الطريق، لكونه من قبيل الظنّ بالمفرّغ بعد فرض انسداد باب العلم بما هو المفرّغ لما أسّسه من أنّ ما يكون العلم به منجّزًا ومفرّغًا في حال الانفتاح يكون الظنّ به منجّزًا ومفرّغًا في حال الانسداد.

في مناقشة ما ذكره في المقدّمة الثانية

ففيه ما لا يخفىٰ؛ إذ ليس الطريق في عرض العلم بالواقع مبرئ للذمّة، بل إنَّما يكون كذلك عند وصوله إلىٰ المكلّف وتعلّق العلم به، أمّا لو لم يصل إلىٰ المكلّف وكان مستورًا عنه فلا يترتّب عليه الأثر المذكور.

ومن ذلك كلّه يظهر: أنَّه لا يمكن إصلاح ما ذكره بما أفاده

صدوره من الشارع، ولو بمعنىٰ الاكتفاء بما أتىٰ به الذي مرجعه إلىٰ جعل البدل، ومنه الأوامر الظاهريّة في باب الأمارات الشرعيّة، فإنَّ تلك الأوامر الظاهريّة إلىٰ الحكم الشرعيّ بأنَّ مؤدّىٰ الأمارة هو التكليف الواقعيّ الذي هو عبارة أخرىٰ عن جعل الهوهويّة، إلّا أنَّه لو أتىٰ المكلّف بما علم أنَّه الواقع كان مفرّغًا للذمّة بحكم العقل، وأين هذا ممّا ذكره المستدلّ من لزوم تحصيل العلم بالفراغ بحكم الشارع الذي مرجعه إلىٰ انحصار الحكم بالفراغ بجعل الشارع؟ انتهىٰ.

نجله المرحوم المدقّق الشيخ محمّد باقر[١] من أنَّ للطريق مرتبة واقعيّة ومرتبة تنجّز، والذي يتوقّف عليه الوصول هو مرتبة التنجّز للطريق، فإنَّ فيه ما عرفت من عدم تحمّل الطريق للوجود الواقعيّ، وأنَّ المكلّف لا يخلو من طريق منجّز حتّىٰ في حال الانسداد.

ثمّ لا يخفىٰ أنَّ الأدلّة التي ذكرها صاحب الحاشية[٢] علىٰ مطلبه ثمانية، وقد عرفت ما هو العمدة منها، وهو الوجهان اللذان ذكرناهما، وأمّا الوجوه الستّة الباقية فلا أهمّيّة لها، وقد ذكر الشيخ بعضها في المرجّحات[٣] وبعضها فيما تقدّم[٤] من الأدلّة العقليّة السابقة علىٰ دليل الانسداد[٥].

قول شريف العلماء باختصاص نتيجة الانسداد بالظنّ بالواقع

وأمّا[٦] **القول الثاني** -أعني اختصاص الظنّ بخصوص الظنّ بالواقع- فهو لشريف العلماء قدّس سرّه[٧]، وحاصل دليله: أنَّ ذلك القدر المتيقّن.

---

(١) وهو نجل المحقّق الشيخ محمّد تقي الإصفهانيّ قدّس سرّه، صاحب هداية المسترشدين في شرح معالم الدين.

(٢) يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين: ٣/ ٣٥٣.

(٣) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ١٥٩.

(٤) يُنظر: المصدر نفسه: ١/ ٣٥١.

(٥) ذكر المقرّر قدّس سرّه 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».

(٦) أرّخ المقرّر قدّس سرّه هذا المقطع من البحث السبت: (١٢ ربيع الثاني، ١٣٤٩هـ).

(٧) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٥٤١.

في ردّ قول شريف العلماء

وفيه ما لا يخفىٰ، لما هو واضح من أنَّ ما هو مؤمّن في حال الانفتاح هو المؤمّن في حال الانسداد.

ومن الواضح أنَّ 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: أنَّ المؤمّن في حال الانفتاح أحد أمرين عرضيّين: الواقع، وما هو مؤدّىٰ الطريق، لكونه واقعًا بجعل الشارع كما أوضحناه[1] في كيفيّة جعل الطرق من أنَّ المجعول هو الهوهويّة، فيكون المؤمّن في حال الانسداد هو الظنّ بأحد أمرين: الواقع، ومؤدّىٰ الطريق، فالظنّ بما هو مؤدّىٰ 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[2] أنَّ نتيجة مقدّمات الانسداد، هل هي كلّيّة أو مهملة؟

وهذا الأمر هو أهمّ الأمور، وقد عرفت أنَّه كان ينبغي تقديمه علىٰ التنبيه الأوّل.

وكيف كان، فالذي ينبغي قبل الشروع في هذا التنبيه تقديم مقدّمة، وهي:

---

(١) يُنظر: صفحة (١٥١) من هذا الجزء.

(٢) سيأتي من المقرّر تحت الحديث عن التنبيه الثاني وزيادة بيان له في صفحة (٥١١) من هذا الجزء.

أنَّك قد عرفت فيما تقدّم[1] أنَّ الطريق الذي يلزم سلوكه بمقدّمات الانسداد إمّا الطريق الواصل بنفسه، وإمّا الطريق الواصل بطريقه.

والمراد بالأوّل ما يكون العقل حاكمًا بتعيّنه بمجرّد مقدّمات الانسداد من دون حاجة إلىٰ مقدّمة أخرىٰ.

والمراد بالثاني ما يكون تعيّنه موقوفًا علىٰ مقدّمة أخرىٰ، ولو مثل قبح ترجيح المرجوح علىٰ الراجح، وإن لم يكن في البين ما يُوجب تعيّن الطريق المزبور، لزم إجراء مقدّمات الانسداد ثانيًا وثالثًا في طريق الطريق أو في طريق طريق الطريق، حتّىٰ ينتهي الأمر إلىٰ طريق واصل بنفسه أو طريق واصل بطريقه.

إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول:

إنَّ النزاع في كون النتيجة كلّيّة أو مهملة يتوقّف علىٰ تنقيح أمر، وهو أنَّ مقدّمات الانسداد هل هي جارية في كلّ مسألة من المسائل، بحيث كان عدم جواز الإهمال وعدم الرجوع إلىٰ الأصول النافية وإلىٰ الاحتياط جاريًا في كلّ مسألةٍ مسألة من المسائل، أو أنَّ ذلك إنَّما يجري في مجموع المسائل؟

فإن قلنا بالأوّل كان ذلك عبارة أخرىٰ عن كون النتيجة كلّيّة، بخلاف الثاني، والذي أفاده المحقّق القمّيّ قدس سره[2] هو أنَّ المانع من جريان البراءة في موارد الظنّ بالتكليف هو سقوط البراءة بواسطة

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٩٨) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: القوانين المحكمة في الأصول: ١/ ٤٤١.

الظنّ علىٰ خلافها، وعن ذلك ينشأ القول بكون النتيجة كلّيّة، فإنّا إذا فرضنا بطلان الرجوع إلىٰ البراءة في كلّ مسألة وجد الظنّ علىٰ خلافها فيها كان ذلك مستلزمًا للأخذ بالظنّ في تلك المسألة، فتكون النتيجة حينئذٍ كلّيّة.

ولا يخفىٰ أنَّ ابتناء كون النتيجة كلّيّة علىٰ ما أفاده من سقوط البراءة في كلّ مسألةٍ مسألة هو الصحيح، ولكن ما أفاده من ابتناء سقوط البراءة علىٰ كون الظنّ بخلافها مسقطًا لها ممنوع أشدّ المنع، فإنَّ ذلك الظنّ المفروض عدم قيام الدليل علىٰ اعتباره لا يخرج عن كونه شكًّا وموردًا للأصول العمليّة، فالعمدة حينئذٍ هو إقامة الدليل علىٰ سقوط البراءة وسقوط الاحتياط، وأنَّه هل هو موجب لسقوطهما في كلّ مسألةٍ مسألة، أو أنَّه لا يُوجب إلّا سقوطهما في المجموع من حيث المجموع؟

وقد عرفت[1] في أوّل دليل الانسداد أنَّ عمدة مقدّمات الانسداد هو هاتان المقدّمتان -أعني عدم جواز الإهمال والرجوع إلىٰ البراءة، وعدم جواز العمل بالاحتياط- كما أنَّك قد عرفت[2] أنَّ الدليل علىٰ المقدّمة الأولىٰ أحد أمور ثلاثة: الإجماع، ولزوم الخروج من الدين، والعلم الإجماليّ، وأنَّ الدليل علىٰ المقدّمة الثانية -أعني عدم جواز العمل بالاحتياط- إمّا العسر والحرج أو الإجماع علىٰ أنَّ الشارع لا

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٩٢) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٣٩٤) من هذا الجزء.

يرضىٰ بامتثال أوامره بطريق الاحتمال كما تقدّم تفصيله[١].

كما أنَّك قد عرفت[٢] أنَّ الركون في إبطال الاحتياط إلىٰ العسر والحرج موجب لكون النتيجة هي تبعيض الاحتياط، فتخرج النتيجة حينئذٍ عن كونها محلًّا للنزاع في كونها مهملة أو كلّيّة، فإنَّ هذا النزاع إنَّما يتوجّه علىٰ القول بالكشف دون الحكومة؛ إذ لا ريب في أنَّه علىٰ الحكومة لا يكون الظنّ حجّة كي يتكلّم في كون الحجّة هو مطلق الظنّ، أو في الجملة، وإنَّما يكون الركون إليه من باب تبعيض الاحتياط، وتعيّن ما يبقىٰ ممّا يمكن الاحتياط فيه بخصوص المظنونات.

وحينئذٍ فبقينا نحن والإجماع علىٰ عدم الاحتياط مع عدم إمكان الإهمال لأحد الوجوه الثلاثة السابقة، فإن كان الوجه فيه هو لزوم الخروج من الدين، لم يكن ذلك موجبًا لسقوط البراءة في كلّ مسألةٍ مسألة، وإنَّما أقصىٰ ما فيه هو سقوطها في المجموع، بحيث إنَّ هذا المانع لا يمنع من الرجوع إلىٰ البراءة في جملة من المسائل، فإذا ضممنا إلىٰ ذلك قيام الإجماع علىٰ عدم الرجوع إلىٰ الاحتياط، لم يكن ذلك منتجًا إلّا لاستشكاف حجّيّة الظنّ في الجملة، لا كلّ ظنّ.

وإن كان الوجه في عدم الإهمال هو العلم الإجماليّ، فلا ريب في كونه موجبًا 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

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٢٠) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٤٢٤) من هذا الجزء.

إلىٰ ذلك الإجماع علىٰ عدم الاحتياط كان ذلك موجبًا لاستكشاف حجّيّة كلّ ظنّ متعلّق بثبوت التكليف.

ومن ذلك يظهر لك الإشكال فيما أفاده الشيخ تدثّل هنا من منع سقوط البراءة في آحاد المسائل، مع أنَّ اعتماده في الاستدلال علىٰ عدم جواز الإهمال إنَّما كان علىٰ العلم الإجماليّ الذي عرفت أنَّه يُوجب سقوطها في كلّ مسألةٍ مسألة، لا في مجموع المسائل.

ثمّ إنَّه لا فرق فيما ذكرناه بين أن نقول بكون العلم الإجماليّ منجّزًا من حيث وجوب الموافقة القطعيّة وحرمة المخالفة القطعيّة، أو من حيث خصوص حرمة المخالفة القطعيّة دون وجوب الموافقة القطعيّة.

أمّا علىٰ الأوّل، فواضح - كما عرفت -.

وأمّا علىٰ الثاني، فلما قرّر في محلّه[1] من أنَّه لا يجوز الرجوع إلىٰ البراءة إلّا بعد الفحص*.

في دفع توهّم عدم إمكان الفحص مع الانسداد

* **قلتُ:** رُبّما يتوهّم الايراد علىٰ ما أفاده (دام ظلّه) من توقّف البراءة علىٰ الفحص بما حاصله أنَّه كيف يمكن الفحص هنا مع فرض انسداد باب العلم والعلميّ، وإنَّما أقصىٰ ما فيه أن يفحص، علىٰ ما يُوجب الظنّ، فلو عثر عليه ماذا ينفعه علىٰ أنَّ الكلام في الأخذ بالبراءة مع فرض وجود الظنّ.

والجواب عن هذا التوهّم: أنَّه ليس المراد أنَّه يلزم الفحص حقيقة،

---

(١) يُنظر: ٨/ ٣٨٧ من هذا الكتاب.

بل مراده (دام ظلّه) أنَّ الرجوع إلىٰ البراءة لمّا كان متوقّفًا علىٰ الفحص، وكان الفحص غير ممكن لغرض الانسداد كان الرجوع إلىٰ البراءة غير جائز، ولو لم يكن العلم الإجماليّ مقتضيًا إلّا حرمة المخالفة القطعيّة دون وجوب الموافقة القطعيّة، وحينئذٍ فكان اللازم هو الاحتياط، وحيث إنَّهم قد أجمعوا علىٰ عدمه استكشفنا حجّيّة الظنّ شرعًا، ولكن بناءً علىٰ هذا يكون لزوم الفحص مع عدم التمكّن منه من جملة أدلّة عدم جواز الرجوع إلىٰ البراءة مع قطع النظر عن العلم الإجماليّ، فتأمّل.

في دفع توهّم كون المدّعى يلزم منه حجّيّة الظنّ في الجملة

ثمّ لا يخفىٰ أنَّه لا يتوجّه علىٰ ما أفاده (دام ظلّه) ما رُبّما يتوهّم من أنّ ضمّ ما ثبت في المقدّمة الأولىٰ من عدم جواز الرجوع إلىٰ البراءة من جهة العلم الإجمالي إلىٰ ما ثبت في المقدّمة الثانية من عدم جواز[1] الرجوع إلىٰ الاحتياط للإجماع علىٰ عدمه لا ينتج حجّيّة كلّ ظنّ، فإنَّ ذلك موقوف علىٰ سقوط الاحتياط في كلّ مسألةٍ مسألة، ولم يثبت ذلك، وإنَّما الثابت هو سقوطه في جميع الأحكام المحتملة من أوّل أحكام الشريعة إلىٰ آخرها، بحيث يرجع في جميع تلك الأحكام إلىٰ الاحتياط، أمّا جريانه في البعض فلم يثبت الإجماع علىٰ خلافه، وحينئذٍ فلا يكون النتيجة هي حجّيّة كلّ ظنّ، بل الظنّ في الجملة، فإنَّ الظنّ إنَّما يستكشف حجّيّته بعد سقوط الاحتياط، فإذا كان ساقطًا في كلّ مسألة كان الظنّ حجّة في كلّ مسألة أيضًا، وإن لم يسقط إلّا في المجموع من حيث المجموع لم يكن الظنّ حجّة إلّا في المجموع من حيث المجموع الذي هو عبارة أخرىٰ عن حجّيّة الظنّ في الجملة.

---

(١) قوله: (جواز) من نسخة (ب).

وبعبارة أخرىٰ كلّ مسألة كان مقتضىٰ العلم الإجماليّ فيها هو عدم الرجوع إلىٰ البراءة قام الإجماع علىٰ سقوط الاحتياط فيها كان ذلك موجبًا لاستكشاف حجّيّة الظنّ، أمّا لو لم يقم الإجماع علىٰ عدم الاحتياط فيها لم يكن وجه لاستكشاف حجّيّة الظنّ فيها، بل كان اللازم حينئذٍ هو الرجوع إلىٰ الاحتياط.

وحينئذٍ نقول: لو انضمّ ذلك العلم الإجماليّ إلىٰ الإجماع علىٰ عدم الاحتياط في كلّ مسألة كان مقتضىٰ ذلك هو استكشاف حجّيّة الظنّ في كلّ مسألة، وإن لم يقم الإجماع إلّا علىٰ عدم الاحتياط في جميع المسائل بالمعنىٰ المتقدّم، فلا يكون ذلك مقتضيًا إلّا لاستكشاف حجّيّة الظنّ في الجملة.

والجواب عن هذا التوهّم هو أن يُقال: إنَّ مقتضىٰ العلم الإجماليّ هو عدم الرجوع إلىٰ البراءة ولزوم الاحتياط في كلّ مسألةٍ مسألة، ولمّا قام الإجماع علىٰ عدم جواز الاحتياط كان من الضروريّ -ولو بحكم العقل بقبح ترجيح المرجوح علىٰ الراجح- استكشاف جعل الشارع الظنّ حجّة، ولا ريب أنَّ مظنونات التكليف تكون بمقدار المعلوم بالإجمال، فينحلّ ذلك العلم الإجماليّ، ومع انحلاله لا يبقىٰ مانع من الرجوع إلىٰ البراءة في الموهومات والمشكوكات، فتكون النتيجة هي استكشاف حجّيّة كلّ ظنّ لانحصار مورد جواز الرجوع إلىٰ البراءة في خصوص الموهومات والمشكوكات، وأمّا المظنونات فلا يجوز الرجوع فيها إلىٰ البراءة للعلم الإجماليّ، ولا يجوز الرجوع فيها إلىٰ الاحتياط للإجماع علىٰ عدمه، فلابُدَّ من كون الظنّ فيها حجّة شرعيّة، وفيه تأمّل.

والأولىٰ أن يُقال: إنَّ الإجماع علىٰ عدم الاحتياط إن كان علىٰ بطلانه في كلّ مسألةٍ مسألة فهو المطلوب، وإن كان علىٰ بطلانه في الجميع، فإن كان ذلك بمعنىٰ عدم لزوم الجري علىٰ طبقه في كلّ مسألةٍ مسألة، بحيث يجوز التبعيض ويجوز إسقاطه في كلّ مسألة كان مرجع ذلك إلىٰ الأوّل لأنّ أنَّ الحاصل حينئذٍ هو عدم لزومه في كلّ مسألةٍ مسألة، ومع ضمّ المقدّمة الأولىٰ -أعني عدم جواز الرجوع في كلّ مسألةٍ مسألة إلىٰ البراءة- تكون النتيجة هي حجّيّة كلّ ظنّ، وإلّا لكان عدم جواز الرجوع حينئذٍ في كلّ مسألةٍ مسألة إلىٰ البراءة، من قبيل التكليف بغير المقدور، ولا بُدَّ حينئذٍ من المنجّز الشرعيّ وهو الظنّ.

وإن كان بمعنىٰ لزوم إلغائه في جملة من المسائل وإبقاء الجري علىٰ طبقه في جملة أخرىٰ كان ذلك منتجًا لتبعيض الاحتياط، فيخرج عن مورد النزاع في كون الحجّيّة كلّيّة أو مهملة.

وممّا ذكرنا من أنَّ استكشاف حجّيّة الظنّ شرعًا يوجب انحلال العلم الإجماليّ يظهر لك الجواب عمّا ربّما يتوهّم من أنّه لو سلّمنا قيام الإجماع علىٰ عدم جواز الاحتياط في كل مسألةٍ مسألة، فأقصىٰ ما فيه هو استكشاف حجّيّة الظنّ شرعًا في خصوص المظنونات، وتبقىٰ الموهومات والمشكوكات محلّ الإشكال؛ لأنَّ مقتضىٰ المقدّمة الأولىٰ كون العلم الإجماليّ مانعًا من الرجوع فيها إلىٰ البراءة، ومقتضىٰ المقدّمة الثانية كون الإجماع مانعًا من العمل فيها بالاحتياط، وحينئذٍ فلا بُدَّ في مواردها من استكشاف وجود المنجّز الشرعيّ، فإنَّك قد عرفت أنَّ استكشاف حكم

الشارع بحجّيّة الظنّ في المظنونات يُوجب انحلال العلم الإجماليّ، ومع انحلاله لا يبقىٰ مانع من الرجوع في المشكوكات والموهومات إلىٰ البراءة.

لا يُقال: كيف يمكن الانحلال، وهل ذلك إلّا من قبيل ما يلزم من وجوده عدمه، فإنَّ العلم الإجماليّ وجد بنفسه وانضمّ إليه الإجماع علىٰ عدم الاحتياط، واستكشفنا من ذلك حجّيّة الظنّ شرعًا، فانحلّ العلم فكان وجود العلم الإجماليّ موجبًا لانحلاله.

لأنّا نقول: لو كانت الحجّيّة المستكشفة معلولة للعلم الإجماليّ لورد الإشكال بأنَّ وجوده موجب لانحلاله، لكنَّ الأمر ليس كذلك، بل إنَّما المعلول للعلم الإجماليّ بضميمة الإجماع علىٰ عدم الاحتياط هو استكشاف الحجّيّة، لا الحجّيّة نفسها، فكانت الحجّيّة سابقة علىٰ العلم الإجماليّ، فتأمّل.

ثمّ أنَّه (دام ظلّه) لم يتعرّف[1] لبيان حال النتيجة لما إذا كان المدرك في عدم الإهمال هو الإجماع علىٰ عدم الرجوع إلىٰ البراءة، وقد يتوهّم أنَّ حاله حال لزوم الخروج من الدين في عدم اقتضائه إلّا لسقوط البراءة في مجموع المسائل، لا في كلّ مسألةٍ مسألة بدعوىٰ أنَّ الظاهر من ذلك الإجماع إنَّما هو الإجماع علىٰ أنَّه لا يجوز الرجوع إلىٰ البراءة في جميع الأحكام المحتملة من أوّلها إلىٰ آخرها بحيث يركن في جميع تلك الموارد إلىٰ البراءة.

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (يتعرّض).

وحاصل[١] **الأمر**: أنَّ الكلام في هذا التنبيه متوقّف على كون مقدّمات جارية في المسائل على نحو العامّ الأصوليّ، بحيث كانت جارية في كلّ مسألةٍ مسألة، أو أنَّها جارية فيها على نحو العامّ بحيث كانت جارية في جميعها بعنوان الجميعيّة، ويعبّر عنه بالعامّ المجموعيّ، وقد عرفت[٢] أنَّ عمدة المقدّمات هي المقدّمة

أمّا الرجوع في بعضها إليها، فلا إجماع على المنع منه، ولكن لا يخفى ما فيه، فإنَّ الظاهر أنَّه لا ينبغي الريب في قيام الإجماع على المنع من ذلك، وأنَّ الإجماع قائم على عدم جواز الرجوع إلى البراءة في كلّ مسألةٍ مسألة؛ إذ من المقطوع أنَّه لا يصحّ الرجوع إلى البراءة بمجرّد طروّ الاحتمال، ولا أقلّ من لزوم الفحص، وحيث أنَّه غير ممكن لفرض انسداد باب العلم والعلميّ كان اللازم هو الاحتياط، وحيث إنَّه غير ممكن للإجماع على عدمه كان ذلك موجبًا 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 أنَّه إجماع على عدم الرجوع إليها في مجموع المسائل ليكون حاله حال لزوم الخروج من الدين؟

فأجاب: بأنَّه إجماع على المنع عن الرجوع إلى البراءة في آحاد المسائل ويكون حاله من هذه الجهة حال العلم الإجماليّ، وأنَّه لا

---

(١) أرّخ المقرّر تلقّيه هذا المقطع من البحث الأحد: (١٣ ربيع الثاني، ١٣٤٩هـ).

(٢) يُنظر: صفحة (٤١١، و ٤٢٠) من هذا الجزء.

المتضمّنة لإبطال الرجوع إلىٰ البراءة، والمقدّمة المتضمّنة لإبطال الرجوع إلىٰ الاحتياط.

أمّا المقدّمة المتضمّنة لإبطال البراءة، فقد عرفت أنَّ مدركها أحد أمور: الإجماع علىٰ بطلان الرجوع إلىٰ البراءة، ولزوم الخروج من الدين، والعلم الإجماليّ، أمّا الخروج من الدين، فهو لا يقتضي إلّا المنع عن الرجوع إلىٰ البراءة في مجموع المسائل، لا في آحادها، بمعنىٰ كلّ مسألةٍ مسألة، لكنَّ العلم الإجماليّ مبطل لها في آحاد المسائل، كما أنَّ الإجماع أيضًا مبطل لها في آحاد المسائل؛ لأنّ هذا الإجماع في الحقيقة راجع إلىٰ ما أجمعوا عليه من عدم جواز الرجوع إلىٰ البراءة قبل الفحص، وحيث كان الفحص غير ممكن لفرض الانسداد كان الرجوع إلىٰ البراءة في أيّ مسألة من المسائل ممنوعًا، لتوقّفه علىٰ الفحص المفروض عدم إمكانه.

مدرك لهذا الإجماع إلّا ما أجمعوا عليه من عدم الرجوع إلىٰ البراءة قبل الفحص، بل إنَّ هذا الإجماع هو عين الإجماع في تلك المسألة، فيكون الحاصل هو أنَّه حيث إنَّهم قد أجمعوا علىٰ أنَّه لا يجوز الرجوع في كلّ مسألةٍ مسألة إلىٰ البراءة إلّا بعد الفحص، كان اللازم هنا سقوط البراءة في كلّ مسألةٍ مسألة؛ لتوقّف جريانها علىٰ الفحص المفروض عدم إمكانه لفرض انسداد باب العلم والعلميّ، وبعد ضمّ الإجماع علىٰ عدم الرجوع إلىٰ الاحتياط تكون النتيجة هي استكشاف حجّيّة الظنّ شرعًا في كلّ مسألةٍ مسألة، وتكون النتيجة كلّيّة حينئذٍ كما لا يخفىٰ[1].

---

(١) بياض في نسخة الأصل بمقدار ورقة.

ثمّ بعد هذا ننقل الكلام إلىٰ المقدّمة الثانية، وهي إبطال الاحتياط، فإن كان الدليل عليه هو نفي العسر والحرج، فقد عرفت[1] أنَّ مقتضاه التبعيض، ولا تنتهي النوبة حينئذٍ إلىٰ حجّيّة شيء أصلًا، وإن كان الدليل عليه هو الإجماع، فلا ريب في كونه إجماعًا علىٰ عدم الرجوع إلىٰ الاحتياط في آحاد المسائل، علىٰ وجه يكون ذلك الإجماع عبارة أخرىٰ عن أنَّ المجمع عليه هو أنَّ الشارع لا يريد امتثال أحكامه إلّا بعناوينها، لا بعنوان الاحتمال والاحتياط.

وحينئذٍ فبضمّ ما تقدّم في المقدّمة السابقة إلىٰ ما تضمّنته هذه المقدّمة يستكشف العقل بالضرورة حجّيّة الظنّ شرعًا، وبعد استكشاف ذلك ينحلّ العلم الإجماليّ وتخرج الشبهة عن كونها قبل الفحص ويصحّ الرجوع فيما عدا المظنونات إلىٰ 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،

---

* **قلتُ:** ينبغي أن تكون الموهومات خارجة عن موارد الرجوع إلىٰ الأصول، لقيام الظنّ علىٰ عدم التكليف في مواردها، والظنّ حجّة كما سيأتي بيانه[2].

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٢٤) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٤٩٨) من هذا الجزء.

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 المؤدّىٰ، أعني كون الظنّ متعلّقًا بثبوت التكليف أو متعلّقًا بنفيه، ومن حيث وجود الأصل علىٰ خلاف الظنّ نافيًا كان الأصل أو مثبتًا.

أمّا التعميم الأوّل، فهو واضح لا يحتاج إلىٰ بيان.

وأمّا التعميم الثاني، فلأنَّ ما يكون من الظنون نافيًا، فإنَّما يدلّ علىٰ الإباحة أو الاستحباب أو الكراهة أو مجرّد نفي الحكم الإلزاميّ، وكلّ هذه الأمور أحكام شرعيّة، وقد عرفت في المقدّمة الثانية قيام الإجماع علىٰ إلغاء الاحتياط الذي عرفت أنَّ محصّله أنَّ الشارع لا يرضىٰ بالجري علىٰ طبق أحكامه، إلزاميّة أو غيرها إلّا بعناوينها، لا بعنوان الاحتمال والاحتياط، فيكون الإجماع المذكور موجبًا لحجّيّة الظنّ في جميع هذه الموارد، ومنه ينقدح حجّيّته أيضًا علىٰ نحو العموم بالنسبة إلىٰ جميع موارد الأصول، نافية كانت أو مثبتة، كان الأصل موافقًا للظنّ أو كان مخالفًا له.

وأمّا من حيث المراتب، فالذي ينبغي أن يُقال: إنَّ المستكشف حجّيّته هو خصوص الظنّ الاطمئنانيّ*، وهو الحاصل من الخبر

---

* **قلتُ**: لا يخفىٰ أنَّ الظاهر أنَّ مرادهم من الوثوق والاطمئنان في هذا المقام هو الشخصيّ، وحينئذٍ يشكل الأمر لعدم الضابط في ذلك؛ لاختلاف

الصحيح باصطلاح القدماء -أعني ما يُوجب الوثوق والاطمئنان- فإن وفىٰ بمعظم الأحكام كما هو الظاهر فهو، وإلّا كان اللازم الانتقال إلىٰ حجّيّة مطلق الظنّ، ولا معنىٰ للتنزيل إلىٰ المراتب المتنازلة؛ لأنَّ تلك المراتب بعد عدم كفاية المرتبة الأولىٰ -أعني المفيّدة للاطمئنان- لا يمكن التمييز بينها، ويتعذّر علىٰ المكلّف تعيين تلك المراتب ليتنزّل من العالية إلىٰ 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 إنَّما هو الحاصل من مثل «خبر الواحد» الصحيح باصطلاح القدماء، ولا 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.

الأشخاص والمقامات، فرُبما 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 أيضًا في اختصاص ذلك بالأخبار المذكورة، فتأمّل.

وقد ظهر لك من هذا البيان[1] أنَّ 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 نافيًا كان الأصل أو مثبتًا، ويكون ما هو الحجّة هو خصوص الظنّ الاطمئنانيّ الحاصل من الأسباب المعهودة للفقهاء دون غيره من الظنون الخارجيّة، 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 إنَّ[2] في المقام إشكالاً وهو أنّه بعد تماميّة المقدّمة الأولى -أعني عدم جريان البراءة في كلِّ مسألة مسألة على نحو العامّ الأصوليّ- وتماميّة المقدّمة الثانية -أعني عدم جريان الاحتياط في كلِّ مسألة مسألة على نحو العامّ الأصوليّ 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؟

الجواب عن الإشكال

ويمكن الجواب عنه: إنَّ المقدّمات وإن كانت جارية في كلّ مسألةٍ على نحو العامّ الأصوليّ، إلّا أنَّ النتيجة إنَّما تكون كلّيّة بالنسبة إلى كلّ واحدة من تلك المسائل، بمعنى أنّه لا يفرّق في الظنّ

---

(١) هذا هو التعميم الثالث.

(٢) أرّخ المقرّر تلقّي هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٤ ربيع الثاني، ١٣٤٩هـ).

بين موارده من الأبواب والمسائل، وأمّا عمومها بالنسبة إلىٰ كلّ ظنّ أو خصوصها في الظنّ الاطمئنانيّ، فهو موكول إلىٰ كفاية الظنّ الاطمئنانيّ بمعظم الفقه وعدم كفايته، فإن كان الظنّ الاطمئنانيّ وافيًا بمعظم الفقه علىٰ وجه تكون موارده بمقدار المعلوم بالإجمال فينحلّ العلم ويرتفع محذور الرجوع فيما عداه إلىٰ أصالة البراءة، كان المستكشف حجّيّته هو خصوص الظنّ الاطمئنانيّ، لكونه حينئذٍ هو الطريق الواصل المصحّح لعدم الرجوع إلىٰ البراءة في المحتملات، ولعدم الأخذ بالاحتياط فيها.

وبالجملة: فمع كون الظنّ الاطمئنانيّ لا يبقىٰ لنا ما يُوجب استكشاف حجّيّة غيره؛ إذ لا يبقىٰ لنا حينئذٍ ما لا يجوز الرجوع فيه إلىٰ البراءة والاحتياط، كي نستكشف من ذلك وجود الحجّة الشرعيّة بالنسبة إليه.

هذا ولكن بعد فرض قيام الإجماع علىٰ المنع من البراءة في كلّ مسألة مسألة علىٰ نحو العامّ الأصوليّ، وقيام الإجماع علىٰ عدم الرجوع إلىٰ الاحتياط في آحاد المسائل -أيضًا- علىٰ نحو العامّ الأصوليّ، وقد عرفت أنَّ مرجع هذا الإجماع الأخير إلىٰ الإجماع علىٰ أنَّ الشارع يريد الجري علىٰ طبق أحكامه بعناوينها، لا بما أنَّها محتملة، يكون تحقّق هذين الإجماعين كاشفًا كشفًا قطعيًّا 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[١] وغيرها- ومن دون فرق أيضًا 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 الموارد، ومن حيث وجود أو الأصل الموافق[٢]، ومن حيث كون الظنّ نافيًا أو مثبتًا، ومن حيث كون المؤدّىٰ حكمًا إلزاميًّا، أو كونه حكمًا غير الزاميّ.

إلّا أنَّه (دام ظلّه) أفاد بعد ذلك ما حاصله أنَّه بعد تماميّة مقدّمات الانسداد خصوصًا المقدّمة الأخيرة، أعني بطلان الاحتياط بالإجماع، الذي عرفت أنَّ مرجعه إلىٰ الإجماع علىٰ أنَّ الشارع يريد امتثال أحكامه بعناوينها لا بعنوان كونها محتملة، يكون الظنّ الاطمئنانيّ واصلًا بنفسه، فيكون هو المتعيّن للحجّيّة، ومحرزيّة الواقع التي استكشفناها بالإجماع المذكور، وهو وافٍ بمعظم الأحكام، ولا مجال معه لاستكشاف حجّيّة كلّ ظنّ، كما أنَّه لا مجال معه لدعوىٰ إهمال النتيجة من هذه الجهة، بل المتعيّن حينئذٍ هو كون الحجّة المحرزة هي خصوص الظنّ الاطمئنانيّ، هذا.

ولكن لا يخفىٰ أنَّ كون النتيجة كلّيّة أو مهملة علىٰ الكشف يُؤخذ من المقدّمة الثالثة المتضمّنة للإجماع علىٰ بطلان الاحتياط، وذلك موقوف علىٰ النظر فيما قام عليه الإجماع، وهل هو قضيّة

---

(١) كذا في النسختين.

(٢) كذا في النسختين.

إيجابيّة عبارة أنَّ الشارع يريد الجري علىٰ طبق أحكامه بعناوينها، أو أنَّه قضيّة سلبيّة عبارة عن أنَّ الشارع لا يريد الاحتياط في الجري علىٰ طبق أحكامه بأن يُؤتىٰ بها بعنوان الاحتمال؟

فإن كان الأوّل كانت النتيجة كلّيّة لا محالة؛ إذ لا بُدَّ 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[1] يستكشف من ذلك إلّا وجود المحرز في الجملة*، وحيث كانت النتيجة مهملة، فلا بُدَّ من تعيينها أو إقامة ما يكون موجبًا لتعميمها، وإلّا لم تكن الحجّة واصلة.

وذلك -أعني دليل التعيين أو التعميم- إمّا من قبيل ما يكون مكتنفًا بما يحكم العقل به بعد تماميّة مقدّمات من استكشاف وجود الحجّة، وإن لم يتمّ الدليل علىٰ ما ذكر من التعيين أو التعميم وجب المصير إلىٰ إجراء مقدّمات الانسداد ثانيًا وثالثًا حتّىٰ ينتهي الأمر إلىٰ حجّيّة ظنّ مخصوص، أو إلىٰ حجّيّة كلّ ظنّ، فجريان المقدّمات ثانيًا وثالثًا يكون في طول المعيّن الأوّل.

وقبل الشروع في الكلام علىٰ ذلك المعيّن ينبغي أن نتعرّض لما يتوقّف عليه تماميّة ذلك المعيّن، وهو كون الظنّ الفلانيّ وافيًا، فنقول:

---

* **قلتُ**: ذلك بناءً علىٰ كون العموم عمومًا مجموعيًّا لا عمومًا أصوليًّا.

---

(١) كذا في النسختين.

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 المتصوّرة مع قطع النظر عن تلك الظنون الخاصّة، وهذا المعنى هو المراد من المقدار الوافي فيما نحن فيه، مثلًا لو قلنا: إنَّ الظنّ الاطمئنانيّ وافٍ، فالمراد أنَّه 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: إنَّه يمكن تعيين النتيجة بأمور:

الأوّل: الظنّ الاطمئنانيّ، وهذا ترجيح من حيث المرتبة.

---

(١) يُنظر صفحة (٢٥٢)، وما بعدها من هذا الجزء.

والثاني: كون بعض الظنون قدرًا متيقّنًا، وهذا ترجيح من حيث السبب، والظاهر انطباقه على الترجيح من حيث المرتبة؛ لما عرفت[١] وستعرف[٢] من كون الظنّ الاطمئنانيّ إنَّما هو الحاصل من الأسباب الخاصّة التي تكون حجّيّتها قدرًا متيقّنًا بالمعنى الذي عرفت شرحه، وهو بحمد الله وافٍ بمعظم الفقه بالمعنى الذي عرفته.

ثمّ إنَّ هذا الذي تقدّم كان كلّه مبنيًّا 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 قدس سره[٣] في إسقاط الاحتياط، فقد عرفت أنَّ مقتضاه تبعيض الاحتياط، ولا تصل النتيجة إلى حجّيّة شيء أصلًا؛ كي يتكلّم في كون النتيجة هي 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

---

(١) يُنظر صفحة (٤٨٤) وما بعدها من هذا الجزء.

(٢) يُنظر صفحة (٤٨٥) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر صفحة (٤٢٤) من هذا الجزء.

بحاله باقيًا، ولا تكون المقدّمات نتيجة لشيء أصلًا، ومعنىٰ كون الحجّيّة واصلة بنفسها أن لا يكون تعيينها محتاجًا إلىٰ أزيد من تماميّة مقدّمات الانسداد، ومعنىٰ كونها واصلة بطريقها توقّف إحرازها علىٰ أمر آخر غير مقدّمات الانسداد، وذلك الأمر الآخر، إمّا أن يكون من الأمور العقليّة التي تكون موجبة للتعيين، ويكون حال تلك الأمور بالنسبة إلىٰ 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 جزئية متوقّفًا علىٰ إجراء مقدّمات الانسداد ثانيًا وثالثًا، وهكذا إلىٰ أن يصل الأمر إلىٰ حجّيّة كلّ ظنّ أو ظنّ خاصّ.

ثمّ نقول: إنَّ النتيجة لمقدّمات الانسداد بناءً علىٰ ما ذكر من كون المسقط للعلم الإجماليّ هو دليل نفي العسر والحرج وإن كانت كلّيّة من حيث الموارد، إلّا أنّها من حيث الأسباب والمراتب مهملة، فلا بُدَّ في رفع إهمالها بالركون إلىٰ ما يُوجب تعميمها أو تعيينها في خصوص ظنّ مخصوص، وببرهان قبح الترجيح بلا مرجّح نحكم بكونها كلّيّة وعامّة.

ولا يخفىٰ 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 تبقىٰ حاجة إلىٰ إجراء مقدّمات

الانسداد ثانيًا، وإنَّما يحتاج إلىٰ ذلك لو لم يكن في البين ما يرفع الإهمال ويُوجب التعميم أو التعيين[1]، وحيث إنَّ ذلك يتوقّف علىٰ ذكر ما يحتمل كونه مرجّحًا، وعلىٰ إبطال مرجّحيّته.

(١) هذا المقطع من قوله: «ولا يخفىٰ أنّ» وجدته في هامش الأصل لم اهتدِ إلىٰ محلّه وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

[في مرجّحات بعض الظنون]

فنقول: قد ذكروا لترجيح بعض الظنون علىٰ بعض أمور:

المرجّح الأوّل الترجيح بأقوائيّة الظنّ

فمن[1] جملة المرجّحات: الترجيح بأقوائيّة الظنّ، وكون الظنّ الاطمئنانيّ مقدّمًا علىٰ غيره.

وأورد عليه الشيخ تدثّل 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 دعوىٰ 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 علىٰ كون مؤدّياتها بمقدار المعلوم بالإجمال، ومع فرض كونها كذلك لا يبقىٰ ريب في وفائها بمعظم الفقه.

---

(١) أرّخ المقرّر تدثّل هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٥، ربيع الثاني، ١٣٤٩هـ).

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٤٦٧.

المرجّح الثاني كون بعض الظنون قدرًا متيقّنًا

ومن جملة المرجّحات كون بعض الظنون قدرًا متيقّنًا.

والمراد بالقدر المتيقّن في هذا المقام هو أنَّه 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 قدرًا متيقّنًا بواسطة دليل الانسداد كي يُقال إنَّه لا يمكن أن يكون موجبًا 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.

في إيراد الشيخ تدثّل على كون بعض الظنون قدرًا متيقّنًا

وقد أورد الشيخ تدثّل على هذا المرجّح بقلّة القدر المتيقّن على وجه لا يفي بمعظم الفقه[1]، بدعوى أنَّه لا بُدَّ في كون الظنّ الحاصل من خبر الواحد قدرًا متيقّنًا من كون كلّ واحدٍ من رواته مزكّى بعدلين، وعدم دخول الظنّون الضعيفة الرجاليّة في سنده، إلى آخر ما ذكره من الشروط.

وكأنَّه تدثّل تخيّل أنَّ المراد من القدر المتيقّن ما يكون حجّيّته مقطوعًا بها، وإلّا فإنَّ كون الظنّ قدرًا متيقّنًا بالمعنى الذي ذكرناه -من أنَّه 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

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٤٧٢.

المعنىٰ علىٰ مطلق الخبر الموثوق به، وهو كافٍ بمعظم الفقه*.

---

* **قلتُ**: يمكن أن يُقال: إنَّ القدر المتيقّن أوّلًا وإن كان هو ما ذكره الشيخ قدس سره[1] من الجامع للشروط التي ذكرها، إلّا أنَّه مع عدم كونه وافيًا بمعظم الفقه لا بُدَّ من التنزل إلىٰ القدر المتيقّن بعده ممّا يبقىٰ بعد القدر المتيقّن الأوّل، فإنَّ ما يبقىٰ لا بُدَّ أن يكون فيه أيضًا قدر متيقّن بالمعنىٰ المتقدّم، وهكذا إلىٰ أن يحصل لنا ما يكون وافيًا بمعظم الفقه.

وبالجملة: إنَّ القدر المتيقّن بالمعنىٰ المذكور إضافيّ، وكلّ مرتبة هي قدر متيقّن بالنسبة إلىٰ ما بعدها، فاللازم حينئذٍ الأخذ بالقدر المتيقّن، فالقدر المتيقّن إلىٰ أن يحصل من المجموع ما هو وافٍ بمعظم الفقه.

اللَّهُمَّ إلّا أن يكون نظر الشيخ قدس سره إلىٰ أنَّه بعد المرتبة الأولىٰ المفروض كونها غير وافية يكون الباقي من الظنّون متساوية الأقدام، وليس فيها ما يكون قدرًا متيقّنًا، بمعنىٰ أنَّه 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 أنَّ الإنصاف أنَّ الدعوىٰ -وهي تساوي الظنون من جميع الجهات، وأنَّه ليس فيها ما هو القدر المتيقّن بالمعنىٰ المذكور- عهدتها علىٰ مدّعيها، فتأمّل.

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٤٧٢.

المرجّح الثالث كون بعض الظنون مظنون الحجّيّة

المرجّح[١] **الثالث**: هو كون بعض الظنون مظنون الحجّيّة بأحد دعويين:

الأولىٰ: كونه أقرب إلىٰ الحجّيّة من غيره.

والأخرىٰ: كونه أقرب إلىٰ إحراز مصلحة الواقع أو بدله، والمراد بمصلحة بدل الواقع المصلحة الطريقيّة التي عرفت شرحها[٢] عند الكلام علىٰ 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 الدعوىٰ بالمرّة.

وأمّا الدعوىٰ، فلا يخفىٰ ما فيها، فإنّ كون مظنون الحجّيّة أقرب إلىٰ الحجّيّة ممنوع، لجواز كون الحجّة غيره ممّا لم يظنّ بحجّيّته، مضافًا إلىٰ عدم الدليل علىٰ حجّيّة هذا الظنّ، ومع عدم الدليل علىٰ حجّيّته لا يمكن أن يكون مرجّحًا، وإلىٰ أنّ مجرّد كون الظنّ مظنون الحجّيّة لا يوجب تعيين تلك النتيجة المهملة، فإنّ المعيّن لا بُدَّ أن يكون كاشفًا عن كون الحجّة المجعولة هي هذا الظنّ دون غيره، وقد تعقّب[٣] الشيخ قدس سره[٤] هذا الإيراد بالتأمّل، وكأنّه إشارة إلىٰ أنّه لو سلّم

---

(١) أرّخ المقرّر قدس سره 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 (١٥١) من هذا الجزء.

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

(٤) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٤٧٢.

كون مظنون الحجّيّة مرجّحًا كان ذلك كافيًا في التعيين من دون توقّف على الدلالة على كون الحجّة هو هذا الظنّ.

ثمّ إنّه مع تسليم عدم كون شيء من هذه المرجّحات معيّنًا 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؟ لأنَّ 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 إنَّ الشيخ تغمّده الله[1] قد أفاد ما حاصله أنّه يمكن الاستناد إلى الظنّ بالحجّيّة في صور:

الأولى: ما لو كان الظنّ القائم على حجّيّة ظنّ ظنًّا واحدًا، وكان ما قام عليه الظنّ المذكور كافيًا، كما لو قامت الشهرة على حجّيّة الخبر الصحيح القدمائيّ.

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 أنَّ كلّ واحدٍ منها مظنون الحجّيّة بظنّ غير الظنّ المتعلّق بحجّيّة الآخر، كما لو قامت الشهرة -مثلًا- على حجّيّة الخبر الصحيح الأعلائيّ، وقامت

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٤٧٧.

الأولويّة علىٰ حجّيّة الإجماع المنقول، وكان الكافي المجموع من الإجماع المنقول والخبر الصحيح الأعلائيّ.

الصورة الثالثة: أن يكون كلّ واحدٍ من تلك الظنون وافيًا، ولكن كانت الظنون القائمة علىٰ 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 علىٰ حجّيّة غيره متيقّن الاعتبار تكون الصور أربعًا.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنَّ الظاهر أنَّ التعيين بما أفاده من الصور المذكورة مبنيًّا علىٰ جريان مقدّمات الانسداد ثانيًا في تعيين النتيجة المهملة الذي أنكره أوّلًا.

ولا بُدَّ لبيان ما أراده من هذه الصور، وأنَّه هل تكون هذه الصور استثناءً ممّا افاده أوّلًا من تقديم مقدّمة، وهي أنَّك قد عرفت[1] في ردّ القول باختصاص الحجّيّة بالظنّ بالطريق أنَّ العقل لا يفرّق في هذا المقام بين كون الظنّ ظنًّا بالطريق، أو ظنًّا بالواقع.

ونزيد ذلك إيضاحًا بأنَّ 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؛ فإنَّها بنفسها من الأحكام الشرعيّة، فيكون الظنّ بها

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٧٢) من هذا الجزء.

ظنًّا بحكم شرعيّ، فإذا فرضنا استنتاج حجّيّة الظنّ من مقدّمات الانسداد لم يفرّق فيه بين كون الظنّ متعلّقًا بالحكم التكليفيّ أو كونه متعلّقًا بالحكم الوضعيّ، مثل «الجزئيّة» و«الشرطيّة» و«المانعيّة» و«الحجّيّة»، فيكون الظنّ بها ظنًّا بحكم شرعيّ، فلا فرق بين الظنّ بالوجوب والظنّ بالحجّيّة في أنَّ مقتضىٰ حجّيّة دليل الانسداد هو حجّيّته، سواء كان متعلّقه هو الحكم الوضعيّ أو كان متعلّقه هو الحكم التكليفيّ.

وحاصل[1] **الأمر**: إنَّ نتيجة مقدّمات دليل الانسداد لا بُدَّ أن تكون واصلة إلىٰ المكلّف، إمّا بنفسها أو بطريقها، ولو لم تكن كذلك لم يكن تماميّتها منتجًا لشيء، بل كان حال المكلّف بعد جريان تلك المقدّمات كحاله قبلها.

المعمَّم الأوّل

وإن شئت قلت: إنَّ نتيجة تلك المقدّمات لا يُعقل أن تكون مهملة، بل إنَّ العقل عند عدم كون النتيجة معيّنة في نفسها يحكم حكمًا قطعيًّا بحجّيّة كلّ ظنّ، ولكنَّ حكمه بذلك متوقّف علىٰ 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 إلىٰ إجراء مقدّمات الانسداد ثانيًا.

وأمّا الأمور الثلاثة التي ذكرها الشيخ قدس سره فليست هي المرجّحات

---

(١) أرّخ المقرّر قدس سره هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٢ ربيع الثاني، ١٣٤٩هـ).

(٢) يُنظر: صفحة (٤٩٥) من هذا الجزء.

بعد جريان مقدّمات الانسداد ثانيًا، 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.

ولكن لا يخفىٰ أنّما يمكن في الصورة الأولىٰ، وهي كون الظنّ القائم علىٰ حجّيّة ظنّ واحد، وكذا الصورة الأخرىٰ التي هي عبارة عن كون الظنّ القائم علىٰ حجّيّة ظنّ متعدّدًا مع الحاجة إلىٰ كلّ واحدٍ من الظنون التي قام علىٰ حجّيّتها، وذلك لإمكان كون الظنّ الذي قام عليه الظنّ المذكور في الصورتين متيقّن الاعتبار، فيكون من قبيل الواصل بطريقه، ولو من جهة اتّحاده وكونه وافيًا وقيام الظنّ علىٰ حجّيّته، وهكذا الحال في الصورة الأخر[1]، فإنّ الظنّون فيها، وإن كانت متعدّدة إلّا أنّها لمّا كانت كلّها محتاجًا إليها وكانت مظنونة الحجّيّة يمكن القول بأنّ ذلك ممّا يُوجب تعيّن كونها حجّة، فتكون من قبيل الواصل بطريقه.

وأمّا الصورة الثالثة وهي كون الظنّ قائمًا علىٰ ظنّ متعدّد، وكان كلّ واحد وافيًا، وكانت الظنون القائمة علىٰ 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 الأمر إلىٰ ذلك -أعني قبح الترجيح بلا مرجّح- نقول: إنّا نلتزم من أوّل الأمر بكون النتيجة كلّيّة ببطلان الترجيح بلا مرجّح، ولا داعي إلىٰ تطويل هذه المسافة.

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (الأخرىٰ).

المعمّم الثاني

المعمّم الثاني ما عن شريف العلماء[١]، وهو مبنيّ ابتداءً على الأخذ بمظنون الحجّيّة، ولكن حيث إنّا نعلم إجمالًا بوجود مخصّصات لها في مشكوكها وموهومها وجب الأخذ بالجميع.

وفيه ما لا يخفى، فإنَّ هذه كلّها تصوّرات صرفة، وإلّا فمن أين هذا العلم الإجماليّ بأنَّ في المشكوكات ما هو مخصّص أو مقيّد لما في المظنونات، أمّا الموهومات فعلى الظاهر أنَّه تصوّر محض، فلم نجزم بوجود ما هو موهوم الاعتبار فيما بأيدينا من الأمارات الشرعيّة التي يستعملها الفقهاء في مقام استنباط الأحكام، فلاحظ وتأمّل.

المعمّم الثالث

المعمَّم الثالث هو الاحتياط بالعمل بكلّ ظنّ، وفيه ما لا يخفى[٢].

التنبيه الثالث في تنبيهات دليل الانسداد في خروج القياس

التنبيه[٣] **الثالث**: في خروج القياس ولا يخفى أنَّ الإشكال في خروجه إنَّما نشأ من تخيّل أنَّ حجّيّة الظنّ عند تماميّة مقدّمات الانسداد على حذو حجّيّة القطع عند الانفتاح، وهو تخيّل فاسد كما عرفت توضيحه في المباحث السابقة[٤].

وكيف كان، فالذي ينبغي تحرير الكلام فيه في مقامين:

الأوّل: في شمول دليل المنع للانسداد وعدم اختصاصه بخصوص

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٤٦١.

(٢) بياض بمقدار نصف ورقة.

(٣) أرّخ المقرّر تلك هذا المقطع من البحث بما نصّه: «الأربعاء: ٢٣ كان تعطيلًا من جهة فاتحة لأحد علماء شيراز، وكان الشروع السبت: ٢٦ ربيع الثاني، ١٣٤٩هـ».

(٤) يُنظر: صفحة (٥١١) من هذا الجزء.

انفتاح باب العلم، ولا ينبغي الإشكال في التعميم المذكور.

المقام الثاني: في كون المنع عنه، هل هو علىٰ الموضوعيّة أو علىٰ 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.

والمراد بكونه علىٰ نحو الطريقيّة هو ما أشرنا إليه من كونه كثير الخطأ، ولا يبعد كونه جامعًا 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 جرىٰ عليها العقلاء في أمورهم -أعني إلحاق النظير بنظيره- إلّا أنَّ ملاحظة الأحكام الشرعيّة وتتبّعها تُوجب القطع بأنَّها مبنيّة علىٰ خلاف ما نتوهّمه من كون أحد الموردين نظير للمورد الآخر، فإنَّ ذلك يتوقّف علىٰ الاطّلاع علىٰ مناطات الأحكام وملاكاتها، ومن الواضح أنَّ ذلك ليس ممّا يدركه المكلّفون، فيكون النهي عنه راجعًا إلىٰ هذه الجهة.

وعمدة[١] ما يجاب به عن شمول المنع لحال الانسداد هو ما أشارت إليه الأخبار[٢] 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 إلىٰ ما ورد من تلك الأخبار يستكشف منها أنَّ القياس لا يكون من الأسباب العقلائيّة الموجبة للظنّ بالحكم، بل يكون الاعتماد علىٰ القياس من قبيل الاعتماد علىٰ الأسباب غير العقلائيّة، نظير الأطياف والخيالات، ومن الواضح أنَّ نتيجة دليل الانسداد، سواء قلنا بالكشف، أو قلنا بالحكومة، قلنا بكونها كلّيّة، أو قلنا بكونها مهملة لا تكون شاملة، إلّا لأسباب[٣] العاديّة العقلائيّة التي جرىٰ عليها الفقهاء في مقام الاستنباط، فلا يكون الأسباب غير العقلائيّة مشمولة له، وهذا من الواضحات التي لا تحتاج إلىٰ إطالة الكلام.

جواب آخر عن الإشكال

وهناك جواب آخر وهو أنَّ نتيجة دليل الانسداد من أوّل الأمر مقيّدة بالظنّ الذي لم يرد المنع عنه من جانب الشارع.

ومع هذين الجوابين لا تبقىٰ حاجة إلىٰ بقية الأجوبة التي تكلّفها الشيخ تدثّل[٤]، مع أنَّه لا ترجع إلىٰ محصّل أصلًا.

---

(١) أرّخ المقرّر تدثّل هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٧ ربيع الثاني، ١٣٤٩هـ).

(٢) يُنظر: الكافي: ٧/ ٢٩٩، كتاب النكاح، باب دية المرأة في النفس والجراحات، ح٦.

(٣) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (للأسباب).

(٤) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٤٧٥، وما بعدها.

جواب صاحب الكفاية وبيانه

وأمّا ما في الكفاية[١] ممّا يرجع إلىٰ باقي الأجوبة التي ذكرها الشيخ قدس سره -أعني كون المنع عن الظنّ القياسيّ موجبًا لحجّيّة ما في مورده من الأصل الشرعيّ أو العقليّ- ففيه ما لا يخفىٰ، فإنَّ الكلام في تحقّق النهي والمنع عنه، لا أنَّه بعد تحقّق النهي ماذا يكون، فتأمّل.

في مسألة خروج الظنّ والمانع والممنوع

بقي الكلام فيما ألحقه الشيخ[٢] بمسألة خروج القياس، وهو مسألة الظنّ المانع والممنوع، ومجمل الكلام فيها أن يُقال:

إنَّه بعد الفراغ عن عموم الحجّيّة للظنّ بالمسألة الأصوليّة والظنّ بالمسألة الفرعيّة يكون كلّ من الظنّين -أعني المانع والظنّ الممنوع- في حدّ نفسه حجّة فيقع التدافع بينهما، فهل يكون المقدّم هو الظنّ المانع، أو يكون المقدّم هو الظنّ الممنوع.

وأقصىٰ ما يمكن أن يُقال في وجه تقدّم الأوّل هو أنَّه حاكم علىٰ الظنّ الممنوع؛ لأنَّه بمدلوله يكون مسقطًا لحجّيّة الآخر، بخلاف الظنّ الممنوع فإنَّه بمدلوله الابتدائيّ لا تعرّض له لحجّيّة الظنّ المانع، غاية الأمر أنَّه يسقط حجّيّته بلازمه، بمعنىٰ أنَّ الظنّ الممنوع بعد فرض الأخذ بمدلوله الذي هو الحكم الواقعيّ، وبعد العمل بذلك الظنّ يكون لازم ذلك قهرًا هو سقوط الظنّ المانع، فيكون الأوّل هو المقدّم؛ لأنَّه يسقط الثاني قبل أنَّ يصل الثاني إلىٰ مرتبة إسقاطه للأوّل، فيكون حالهما حال كلّ حاكم ومحكوم في كون الدليل

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ١١٩.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٥٣٢.

الحاكم رافعًا للدليل المحكوم قبل وصول المحكوم إلىٰ درجة كونه موجبًا لارتفاع الأوّل كما في القرينة وذيها، فإنَّ ظهور القرينة يكون رافعًا لظهور ذيها بخلاف ظهور ذيها؛ فإنَّه إنَّما يكون موجبًا لسقوط ظهور القرينة لا بنفسه، بل بواسطة أنَّ الأخذ به يلازم رفع اليد عن ظهور القرينة، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنَّ الشهرة -مثلًا- لو قامت علىٰ حرمة شرب التتن، وقام الخبر الضعيف -مثلًا- علىٰ عدم حجّيّة الشهرة كان الخبر الضعيف بمدلوله الابتدائيّ موجبًا لسقوط حجّيّة الشهرة، فيكون حاكمًا عليها، حيث إنَّ الشهرة لا تدلّ ابتداءً علىٰ عدم حجّيّة الخبر الضعيف، وإنَّما تكون موجبة لعدم حجّيّته، بواسطة أنَّ الأخذ بها يكون موجبًا لسقوط الخبر الضعيف، بمعنىٰ عدم الأخذ به، فلا تصلح لكونها حاكمة عليه، بل يكون هو الحاكم عليها.

وبتقريب[1] **آخر**: إنَّ الظنّ المانع والظنّ الممنوع وإن كانت حجّيّة كلّ منهما منوطة بمقدّمات الانسداد، وكان مقتضىٰ دليل الانسداد هو حجّيّة كلّ منهما في عرض اقتضائه حجّيّة الآخر، إلّا أنَّه لمّا كانت نتيجة دليل الانسداد هي حجّيّة الظنّ الذي لم يقم دليل علىٰ عدم حجّيّته، وكان هذا القيد -أعني عدم قيام الدليل علىٰ الحجّيّة- شاملًا لما إذا كان حجّيّة ذلك الدليل حاصلة بمقدّمات الانسداد كان الظنّ المانع موجبًا لخروج الظنّ الممنوع عن تحت

---

(١) أرّخ المقرّر تلك هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٨ ربيع الثاني، ١٣٤٩هـ).

نتيجة مقدّمات الانسداد، لكونه حينئذٍ ممّا قام الدليل علىٰ عدم حجّيّته، وذلك الدليل هو الظنّ المانع، وإن كانت حجّيّة ذلك الدليل حاصلة بنفس مقدّمات الانسداد؛ إذ لا فرق في الدليل القائم علىٰ عدم حجّيّة الظنّ بين أن يكون ثابت الحجّيّة مع قطع النظر عن مقدّمات دليل الانسداد -كما مرَّ 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 علىٰ حجّيّة الدليل المحكوم، كما في حكومة أحد الاستصحابين علىٰ الآخر.

ومن ذلك كلّه يظهر لك الإشكال فيما أفاده الشيخ تَثْرُكُ في الردّ علىٰ القول بتقدّم الظنّ المانع بما حاصله أنَّ حجّيّة الظنّ المانع في عرض حجّيّة الظنّ الممنوع في الدخول تحت نتيجة مقدّمات الانسداد؛ فإنَّها حاكمة بحجّيّة كلّ من الظنّين من دون أن يكون اقتضاؤها لحجّيّة أحدهما سابقًا علىٰ اقتضائها لحجّيّة الآخر.

فإنَّك بعد أن عرفت أنَّ الظنّ المانع موجب لارتفاع ما هو الشرط في حجّيّة الظنّ الممنوع -أعني عدم قيام الدليل علىٰ حجّيّته- تعرف حكومة الأوّل علىٰ الثاني وإن كانت نتيجة دليل الانسداد حاكمة بحجّيّة كلّ منهما في حدّ نفسه في عرض حكمها بحجّيّة الآخر، فإنَّ ذلك بمجرّده لا يكون رافعًا لما ذكرناه من الحكومة، كما أنَّ اندراج الاستصحابين تحت دليل واحد لا يكون منافيًا لحكومة أحدهما

علىٰ الآخر، لا بُدَّ في هذه الحكومة من عدم كون الظنّ المانع من سنخ الظنّ الممنوع، كما لو قامت الشهرة علىٰ عدم حجّيّة الشهرة؛ إذ لا يمكن في هذه الصورة الأخذ بالشهرة المانعة؛ لأنَّها بنفسها توجب سقوط حجّيّة نفسها، فيكون حالها من هذه الجهة حال ما لو قال: (كلّ خبري كاذب) في شموله لنفسه، فتأمّل.

ثمّ لا يخفىٰ أنَّ وجود الظنّ المانع القائم علىٰ عدم حجّيّة الظنّ الممنوع لا يكون موجبًا لخروج الظنّ الممنوع عن كونه مفيدًا للظنّ بالواقع.

نعم، إنَّما يُوجب الظنّ بعدم حجّيّته وبواسطة تماميّة مقدّمات الانسداد الموجبة للقطع بحجّيّة الظنّ المانع يكون الظنّ الممنوع ممّا قام ما هو مقطوع الحجّيّة علىٰ عدم حجّيّته، لا أنَّه يُوجب القطع، بخلاف ما أدّىٰ إليه الظنّ الممنوع كي يكون موجبًا لخروجه عن إفادة الظنّ، وبذلك يظهر لك غرابة ما أفاده الشيخ تغمّده الله برحمته[1] في هذا المقام من كون الظنّ المانع بعد فرض حجّيّته بمقدّمات الانسداد يكون موجبًا لعدم كون الممنوع مفيدًا للظنّ بالواقع، فراجع وتأمّل*.

زيادة بيان للتنبيه الثاني في كون النتيجة كلّيّة أو مهملة

* **التنبيه الثاني**[2]: ما تعرّضوا له من كون النتيجة كلّيّة أو مهملة، وقد أطالوا فيه الكلام، ولكن بمقتضىٰ ما قدّمناه من تحقيق القول بالكشف، والقول بتبعيض الاحتياط لا يبقىٰ أهميّة لهذا التنبيه.

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٥٩١.

(٢) تقدّم من المقرّر تغمّده الله برحمته الحديث عن التنبيه الثاني بصورة مفصّلة في صفحة (٤٩٠) من هذا الجزء، فلاحظ.

فإنَّك قد عرفت[١] أنَّ القول بالكشف مبني على بطلان الاحتياط في كلّ مسألة، وهذا هو لازم الكلّيّة -كما أفاده شيخنا الأستاذ تدّثُ[٢]- فالأمر عنده ينبغي أن يدور بين الكشف وتبعيض الاحتياط، وأنَّ لازم الكشف هو كلّيّة النتيجة، فيكون إهمال النتيجة على مسلكه تدّثُ مقطوع بعدمه، لا أنَّ الأمر على الكشف يدور بين كلّيّة النتيجة وإهمالها.

نعم، تكلّم تدّثُ على كلّيّة النتيجة من حيث المرتبة والسبب، ولا يخفى أنَّه قابل للتأمّل أيضًا؛ فإنَّه بعد الغضّ عمّا تقدّم من الإشكال على الكشف بما تقدّم من المناقشة في تلك الإجماعات، وبما تقدّم من المناقشة بأنَّه 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: إنَّه لا وجه لما أفاده تدّثُ من أنَّه بعد كون المستكشف هو حجّيّة الظنّ الاطمئنانيّ يكون ذلك الظنّ الاطمئنانيّ منحصرًا بالخبر الموثوق به؛ إذ رُبّما 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 أنَّها كلّيّة أو مهملة، وما أفاده تدّثُ من التكلّم في ذلك -ولو على فرض المحال- لا فائدة فيه إلّا التطويل بلا طائل

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٢٧) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٢٠٤.

وبذلك يسقط البحث عن المرجّحات والمعمّمات.

زيادة بيان للتنبيه الثالث في توجيه خروج القياس

أمّا **التنبيه الثالث**[1] المعقود لتوجيه خروج القياس فهو أيضًا من المباحث التي لا طائل تحتها، أمّا بناءً على الكشف فواضح، إذ بعد فرض دلالة الأدلّة القطعيّة على عدم حجّيّة القياس وشمولها لحال الانسداد، تكون تلك الأدلّة مخصصة للقاعدة الكلّيّة التي اكتشفناها بدليل الانسداد -أعني حجّيّة كلّ ظنّ- مضافًا إلى ما عرفت منه تدثّل من عدم الكلّيّة بالنسبة إلى السبب الذي يكون القياس من جملته.

وأمّا بناءً على تبعيض الاحتياط، فكذلك إذ بعد فرض تلك الأدلّة القطعيّة الدالّة على عدم جواز الأخذ بالظنّ القياسيّ يكون مقتضى ذلك هو إسقاط الشارع للاحتياط في مورد الظنّ القياسيّ، مع أنّا يمكننا القول بأنَّ العمل من باب الاحتياط على طبق الاحتمال الظنّيّ الناشئ من القياس لا يكون عملًا بالقياس.

وبالجملة: إنَّه 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 أنَّه لو تردّد التكليف المعلوم بالإجمال بين فعلين -مثلًا- واتّفق عدم قدرة المكلّف على الجمع بينهما، بحيث إنَّه لزمه إسقاط

(١) تقدّم من المقرّر تدثّل الحديث عن التنبيه الثالث بصورة مفصّلة في صفحة (٥٢١) من هذا الجزء، فلاحظ.

الاحتياط في أحدهما، وكانت النتيجة هي التخيير بين الفعلين، فلو فرضنا أنَّ وجوب أحدهما كان مظنونًا بالظنّ القياسيّ، فهل نقول: إنَّه يلزمه أن يترك ذلك المظنون القياسيّ ويلتزم بالاحتياط في الطرف الآخر، أو نقول: إنَّه مخيّر في ذلك لو لم نقل أنَّ 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 تدثّل من بعض التنبيهات[1]، وغير ذلك ممّا لا ثمرة فيه ولا فائدة مهمّة تُرتّب عليه، ومقتصرين على خاتمة باب حجّيّة الظنّ.

فنقول: إنَّ ما يندرج في هذه الخاتمة أمور:

الأمر الأوّل في حجّيّة الظنّ الحاصل من قول الرجاليّ واللغويّ

الأوّل: أنَّ ما تقدّم من حجّيّة الظنّ الخاصّ، مثل خبر الواحد -مثلًا- إنَّما 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، أو لا؟

والتحقيق: هو التفصيل بالقول بحجّيّة الأوّل دون الثاني من جهة أنَّ المدار في حجّيّة الخبر لمّا كان على حصول الوثوق بصدوره، وكان الظنّ المتعلّق بعدالة راويه الحاصل من قول الرجاليّ موجبًا لحصول الوثوق بذلك الخبر، كان ذلك الظنّ موجبًا لدخوله تحت موضوع الحجّيّة -أعني ما يوثق بصدوره- فيحكم حينئذٍ عليه بالحجّيّة، وهذا بخلاف الظنّ الحاصل من قول اللغويّ؛ فإنَّه لا يُوجب اندراج اللفظ تحت ما هو موضوع الحجّيّة -أعني الظهور- لعدم ارتباط الظهور بالظنّ بأنَّه موضوع للمعنى الفلانيّ، وإنَّما أقصى ما فيه أن يُوجب الظنّ بإرادته، وأين هذا من ظهور اللفظ

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٥٣٧، وما بعدها.

فيه، فتأمّل.

وبالجملة[1]: إنَّ حاصل هذا الأمر هو أنَّ الظنّ الذي لم يقم على اعتباره دليل، مثل قول الرجاليّ، ومثل قول اللغويّ، هل يمكن أن يكون موجبًا لصيرورة ما هو في نفسه غير داخل في دليل الحجّيّة داخلًا فيها، أم لا؟

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- موضوعًا للتراب الخالص الأوّل، يكون مؤثّرًا في حجّيّة الخبر الذي يرويه ذلك الشخص المعدّل بقول ذلك الرجاليّ، لدخوله تحت ما يكون موثوقًا به -أعني الصحيح القدمائيّ- بخلاف الثاني، فإنَّ ذلك الظنّ الحاصل من قول اللغويّ لا يُوجب ظهور اللفظ في ذلك المعنىٰ كي يكون حجّة فيه.

الأمر الثاني في كون الشهرة جابرة لضعف دلالة الظنّ

الأمر الثاني: إنَّ الظنّ الذي لم يقم دليل علىٰ اعتباره مثل «الشهرة»، هل يكون موجبًا لجبران ضعف السند أو دلالته؟ فنقول: أمّا كون الشهرة موجبة لجبران الدلالة، فينبغي الجزم بعدمه؛ إذ لا ربط للشهرة -بأيّ معنىٰ أخذناها- بمرحلة دلالة اللفظ، فلا وجه لكونها جابرة لها.

نعم، إنَّ الشهرة تكون جابرة لضعف السند في الجملة علىٰ تفصيل في ذلك، وهو أنَّ الشهرة علىٰ ثلاثة أنحاء:

---

(١) أرّخ المقرّر تبعًا هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٩ ربيع الثاني، ١٣٤٩هـ).

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 فتوىٰ المشهور هو تلك الرواية الضعيفة.

والثالث: الشهرة المطابقيّة، وهي عبارة عن كون فتوىٰ المشهور مطابقة للرواية من دون أن تكون هي المستند لهم في تلك الفتوىٰ.

المراد من الشهرة هي الشهرة القدمائيّة

والمراد: بشهرة الفتوىٰ في كلا الشهرتين هو الشهرة القدمائيّة دون الشهرة عند المتأخّرين ولو الطبقة الوسطىٰ، فإنَّهم -قدّس الله تعالىٰ أسرارهم- وإن كانوا أدق نظرًا، ولهم الفضل علىٰ كافّة من تأخّر عنهم، إلّا أنَّه لا تكون شهرة الفتوىٰ عنهم جابرة لضعف الرواية، وإن كانت هي المستند لهم لتأخّرعن عصر تدوين الأخبار، والتمييز بين الغثّ والسمين منها، وإنَّما 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 موثوقًا 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، فإنَّ ذلك ممّا يدلّ علىٰ أنَّها دليل عندهم علىٰ ذلك العنوان.

وأمّا الشهرة المطابقيّة -أعني ما لم يحرز كون المستند في الفتوىٰ هو تلك الرواية الضعيفة- فلا وجه لكونها جابرة لضعف تلك الرواية، هذا.

ولكن لا يخفىٰ أنَّ الكلام في كون الشهرة المطابقيّة جابرة أو غير جابرة إنَّما هو بعد الفراغ عن أنَّه ليس في البين أصل أو قاعدة صالحة لأن تكون هي المستند في تلك الفتوىٰ، وحينئذٍ فينحصر المدرك في تلك الفتوىٰ بتلك الرواية الضعيفة وبواسطة حسن الظنّ بأولئك المفتين، بل القطع بأنَّهم لا يفتون بدون مدرك عثروا عليه، لا بُدَّ أن نقول: إنَّ 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 أنَّه ليس في الروايات ما يكون له الدلالة علىٰ التخيير المذكور إلّا ما في الفقه الرضويّ[2].

ومن ذلك أيضًا: ما أفتوا[3] به من الاكتفاء في المستحاضة عن الغسل قبل الفجر في النهار الذي يجب صومه بغسلها لصلاة الليل، إلىٰ غير ذلك ممّا يعثر عليه المتتبّع من فتاوىٰ المشهور التي يتخيّل أنَّها لا مستند لها، وبعد ذلك عثر علىٰ ما يطابقها في الفقه

---

(١) يُنظر: كتاب المكاسب: ٥/ ٢٧٦.

(٢) يُنظر: الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ١١٦.

(٣) يُنظر: الخلاف: ١/ ٢٤٩، وما بعدها، (مسألة: ٢٢١).

الرضويّ[١]، 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 كون الشهرة الفتوائيّة كاسرة لقوّة السند أو لا

الأمر[٢] **الثالث**: 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 علىٰ خلافه ممّا وصل إليهم، بأن كان موجودًا 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 الفتوىٰ علىٰ خلاف مثل هذه الأخبار لا يكشف عن وجود خلل في سندها، بخلاف الأخبار الموجودة في الكتب الواصلة إليهم، فإنَّ شهرة الفتوىٰ علىٰ خلافها فيما بينهم مع كونها بمنظر منهم وبمسمع ممّا يكشف عن أنَّهم اطّلعوا علىٰ ما يُوجب الخلل في سندها أو جهة صدورها، كما كانوا يقولون في بعض تلك الأخبار أنَّها صادرة من جراب النورة[٣].

الشرط الثاني: أن لا يكون منشأ الإعراض منهم ممّا وقع الخلاف

---

(١) يُنظر: الخلاف: ١/ ٢٤٩، وما بعدها، (مسألة: ٢٢١).

(٢) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث الأربعاء: (غرّة جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٩هـ).

(٣) يُنظر: تهذيب الأحكام: ٩/ ٣٣٣، باب٣١، ح١٦.

فيه بيننا وبينهم كما قد اتّفق من إعراضهم عن جملة أخبار، لزعمهم كون راويها غير موثّق، وبعد ذلك اطّلع المتأخّرون علىٰ وثاقته، فإنَّ مثل هذا الإعراض لا يكون موجبًا لسقوط الخبر، وإنَّما يوجب سقوطه فيما لو كان الإعراض عنه لجهة لم نطّلع عليها، فإنَّ حسن الظنّ بأولئك وقربهم من زمان تدوين الروايات ممّا يُوجب الاطمئنان بأنَّهم قد عثروا علىٰ 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 علىٰ عدمه في الدورات السابقة، إلّا أنَّ الإنصاف أنَّه محلّ تأمّل وإشكال، فإنَّ الظنّ الحاصل من الشهرة المذكورة علىٰ خلاف مقتضىٰ الظهور لو كان كسائر الظنون، مثل الأولويّة الظنّية ونحوها ممّا لا يكون له أثر سوىٰ كونه موجبًا لعدم الظنّ الشخصيّ بالمراد، أو كونه موجبًا للظنّ بعدمه؛ لكان المنع عن كونه كاسرًا للظهور في محلّه، بناءً علىٰ ما قرّر في محلّه من أنَّ حجّيّة الظهور ليست مشروطة بعدم الظنّ بالخلاف، ولا بالظنّ بالوفاق، إلّا أنَّه من الواضح أنَّ الشهرة القدمائيّة ليست من هذا القبيل -أعني من قبيل ما يكون موجبًا لمجرّد عدم الظنّ بالوفاق أو للظنّ بالخلاف- بل هي من قبيل ما يُوجب الوثوق والاطمئنان بوجود قرينة متّصلة أو منفصلة علىٰ الخلاف، ومن الواضح أنَّ ذلك ممّا يُوجب كسرة سورة الظهور لكشف تلك الشهرة كشفًا عقلائيًّا 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 أقصىٰ 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 أنَّهم اطّلعوا علىٰ قرينة متّصلة أو منفصلة موجبة لظهور اللفظ في ذلك.

ومن الواضح أنَّ هذا لا يُوجب لنا أزيد من الوثوق بوجود قرينة توجب كون اللفظ ظاهرًا في ذلك المعنىٰ، وهذا بمجرّده لا يُوجب ظهور اللفظ في ذلك علىٰ وجه يكون دالًّا عليه في أنظارنا، بخلاف مسألة كسر الظهور، فإنَّ شهرة الفتوىٰ بخلافه تُوجب سقوط ظهوره في أنظارنا، وعدم دلالته عليه، ويكون حاله حال القرينة علىٰ إرادة خلاف ظاهره الموجودة فيما بأيدينا، فتأمّل.

فهرس المحتويات

المبحث الرابع

في لزوم الجري علىٰ طبق القطع

المرتبة الأولىٰ: في تبعيّة الأحكام للملاكات ٧
المرتبة الثانية في إدراك العقل الحسن والقبح وعدمه..... ١٥
في قصور العقل عن إدراك ملاكات الأحكام..... ١٨
كلام صاحب الفصول بمنع الصغرىٰ أو الكبرىٰ..... ٢١
صاحب الفصول وإنكار الملازمة ٣١
المرتبة الثالثة: في منع الأخباريّ للملازمة المذكورة ٣٣

المبحث الخامس

في قطع القطّاع

المبحث السادس

في العلم الإجماليّ

المقام الأوّل: في إسقاط التكليف بالعلم الإجماليّ ٣٨
في صور الامتثال الإجماليّ مع التكرار وعدمه ٣٨
الجهة الأوّلىٰ: في الإتيان بالفعل بداعي أمره ٥٤
الجهة الثانية: في مناقشة كونه مستلزمًا لكون الأصل هو التعبّديّة ٥٥
الجهة الثالثة: في مناقشة عدم استحسان العقل الإطاعة الاحتماليّة مع التمكّن

من التفصيليّة ٥٥
في رأي الميرزا النائينيّ في الشبهة البدويّة الوجوبيّة الحكميّة الموضوعيّة ٥٧
في حكم العمل بالاحتياط مع الظنّ المطلق علىٰ القول بالكشف ٦٢
الإشكال في ملاك تقدّم الظنّ الخاصّ والعامّ علىٰ الاحتياط ٦٢
الجواب عن الإشكال ٦٣
تقرير الجواب ٦٣
الجواب علىٰ ما أجيب به ٦٣
العود إلىٰ أصل المسألة ٦٤
تحقّق الطاعة في مورد الامتثال الاحتماليّ ٦٥
في عدم التمكّن في تحصيل الظنّ التفصيليّ ٧٠
المقام الأوّل: في تقديم الظنّ التفصيليّ إن كان خاصًّا علىٰ الاحتياط ٧٠
المقام الثاني: في إشكال تقدّم الظنّ المطلق علىٰ الاحتياط ٧٣
المقام الثاني: في إثبات التكليف بالعلم الإجماليّ ٧٦
المبحث الأوّل: في حرمة المخالفة القطعيّة ٧٧
في تحرير المسألة أصوليًّا ٧٧
في تحرير المسألة كلاميًّا ٧٧
الوجه الكلاميّ لحرمة المخالفة القطعية الإجماليّة وعدمها ٧٧
عمدة الاستدلال علىٰ الوجه الأوّل ٧٨
الحكم الأوّل: قبح العقاب من دون بيان ٧٨
الحكم الثاني: لزوم الإطاعة وحسنهاوالمنع من المعصية وقبحها ... ٧٩

الحـقّ هـو عدم الفـرق بين العلـم التفصيلـيّ والعلم الإجمالـيّ في الجهة الكلاميّة ٨٠
الوجه الأصوليّ لحرمة المخالفة القطعيّة الإجماليّة وعدمها ٨١
الجواب عن الاستدلال علىٰ الوجه الأوّل ٨٢
تفصيل الصور المتصوّرة في المسألة ٨٤
الصورة الأولىٰ: في كون الأصل إحرازيًّا ٨٥
في عدم جريان الأصول عند مخالفة العلم الإجماليّ ٨٥
الصورة الثانية: في أن يكون للمورد أصلان ٨٦
الصورة الثالثة: في كون الأصل غير الإحرازيّ نافيًا للتكليف ٨٧
الصورة الرابعة: في كون الأصل غير الإحرازيّ مثبتًا للتكليف ٨٨
في المنشأ لعدم جريان الأصل في الموارد المتقدّمة..... ٨٨
في ضابط تنجّز العلم الإجماليّ ٩٠
في عدم إمكان المخالفة القطعيّة في مورد الدوران بين المحذورين ٩١
في مناقشـة صاحـب الكفاية مـن كون الحكـم فعليًّا بالمعنـىٰ المذكور غير متصور ٩٣
في شروط تعارض الأصول الموجب للموافقة القطعيّة ٩٧
الشرط الأوّل: في كون كلّ طرف مجرىٰ للأصل النافي ٩٧
الشـرط الثـاني: في التعـارض بما إذا كان لـكلّ من الأصلين أثـر متعلّق بالمكلّف ٩٧
في توقّـف تحقّـق العدد في صلاة الجمعة علىٰ واجـدي المني في الثوب المختصّ ٩٨

في حكم إتمام أحد واجدي المني في الثوب المختصّ بالآخر ٩٨
رأي السيّد اليزديّ بلزوم إحراز المأموم طهارة الإمام ٩٩
توجيه الميرزا لما أورده علىٰ السيّد اليزديّ ٩٩
في رأي الشيخ الهمدانيّ بوجوب غسل الجنابة علىٰ الطرفين..... ١٠٤
في رأي المحقّق العراقيّ عدم وجوب الغسل علىٰ الطرفين..... ١٠٥
في الفرق بين التيمّم عن الصلاة الفاقدة لشرط طهارة المأموم والإمام ١٠٨
في استئجار مشكوكي الجنابة لكنس المسجد ١١٠
الشرط الثالث: في عدم كون العلم الإجماليّ موجبًا لانقلاب المعلوم..... ١١١
مسألة الدرهم الودعيّ هل تقتضي التنصيف أو التثليث ١١٢
الشرط الرابع: من شروط العلم الإجماليّ في عدم حدوث ما يوجب انقلاب الحكم من المعلوم بالإجمال ١١٣
تطبيقات فقهيّة علىٰ الشرطين الثالث والرابع ١١٦
في مسألة الإقرار بعينٍ بعد الإقرار بها لشخص ثالث..... ١١٧
تكميل في نقل عبارة الآشتيانيّ في مناقشته للشيخ..... ١٢٣
الشرط الخامس: في عدم كون أحد طرفي العلم من قبيل التزاحم ١٢٦

الباب الثاني في الظنّ

المقام الأوّل في إمكان التعبّد بالظنّ..... ١٢٩
الجهة الأولىٰ: في امتناع التعبّد بالظنّ من حيث الملاك ١٢٩
تحرير محلّ النزاع ١٣٠

في بيان تقرير آخر للإشكال.....١٣١
في الجواب عن الإشكال.....١٣١
في الفرق بين المصلحة السلوكيّة والتصويب المعتزليّ.....١٣٩
في مراتب حجّيّة الأمارة.....١٤٥
الجهة الثانية: في الإشكال على التعبّد بالظنّ بلزوم اجتماع الضدّين أو النقيضين.....١٤٦
الجواب عن الإشكال بوجوه.....١٤٦
الوجه الأوّل: اختلاف الموضوع.....١٤٦
الوجه الثاني: اختلاف المحمول.....١٤٧
الوجه الثالث: دعوى كون الواقعيّ شأنيًّا أو إنشائيًّا، والظاهريّ فعليًّا١٤٧
الوجه الرابع: من وجوه الجواب عن الإشكال المزبور.....١٤٩
توضيح وبيان الوجه الرابع.....١٤٩
المقام الأوّل: في الحكم الظاهريّ الناشئ عن الأمارات.....١٥١
في أنّ حجّيّة الأمارة إمضائيّة لا تأسيسيّة.....١٥٣
التكلّف في توجيه كلام الشيخ الأنصاريّ.....١٥٤
المائز بين الأصول العمليّة والأمارات.....١٥٦
المقام الثاني: في الحكم الظاهريّ الناشئ عن الأصول الإحرازيّة....١٥٧
في الفرق بين المجعول في باب الأمارات وباب الأصول الإحرازيّة.....١٥٩
العود إلى أصل المسألة.....١٦٥
دفع إشكال عدم صدق الحجّيّة في مورد الخطأ.....١٧٨

المقام الثالث: في الحكم الظاهريّ الناشئ عن الأصول غير الإحرازيّة..... ١٨١
جواب السيّد الشيرازيّ قدّس سرّه ١٨١
مناقشة جواب السيّد الشيرازيّ قدّس سرّه ١٨١
توجيه جواب السيّد الشيرازيّ في المراد بالترتّب ١٨٣
في ملاك القويّ يحتاج إلىٰ متمّم الجعل دون الضعيف ١٨٤
في المصحّح لاجتماع الحكمين ١٨٦
في موارد جريان الاحتياط ١٨٧
زيادة بيان لما تقدّم ١٨٩
في تأخّر الحكم الظاهريّ في الأحوال غير الإحرازيّة عن الواقعيّ ١٩٢
في تتميم الشارع للتنجّز بجعل الاحتياط أو أصالة الحرمة ١٩٥
جريان الأصول غير الإحرازيّة في الأحكام الوضعيّة..... ٢٠٥
العقاب علىٰ ترك الاحتياط أو وجوب الفحص ٢٠٩
الإشكال في أنّ العقاب يكون علىٰ مخالفة الواقع ٢٠٩
الجواب عن الإشكال ٢٠٩
في إشكال الجمع بين الأمر في الأمارات والأصول الإحرازية وبين الأمر الواقعي ٢١٠
الجواب عن الإشكال ٢١٠
في وجه الاحتياج إلىٰ متمّم الجعل..... ٢١١
في وقوع التعبّد بالظنّ ٢١٥
الكلام في وقوع التعبّد بالظنّ..... ٢١٥

المقام الثاني: في وقوع التعبّد بالظنّ ٢١٦
في الأصل عند الشكّ في الحجّيّة..... ٢١٧
في المرجع عند الشكّ في الحجّيّة هو العمومات الناهية عن العمل بالظنّ..... ٢١٨
في أنّ استصحاب عدم الحجّيّة يجري في خصوص الحجّيّة المشكوكة ٢١٩
في مرجع الإشكال إلىٰ محاليّة الرجوع إلىٰ الاستصحاب لا إلىٰ لغويّته ٢١٩
في الأحكام العقليّة ذات الحكم الواحد ٢٢٠
في الأحكام العقليّة ذات الحكمين ٢٢١
في حكم العقل بقبح التشريع من قبيل ذي الحكم الواحد ٢٢١
جعل الحجّيّة لا يتوقّف علىٰ العلم بها ٢٢٨
الجهة الأولىٰ: فيما يحكم العقل بقبحه ٢٣٠
الجهة الثانية: في أنّ حكم العقل بقبح التشريع عند الشكّ من قبيل الحكم الواحد ٢٣١
الجهة الثالثة: هل قبح التشريع من قبيل الداعي أم يسري إلىٰ الفعل؟..... ٢٣٢
الأوّل: الظهور..... ٢٣٣
حجّيّة الظهور ٢٣٣
في ثبوت الظهور ليس وظيفة الأصوليّ بل هو من المبادئ ... ٢٣٤
في مراتب الظهور ٢٣٤

الأوّل في حجّيّة ظواهر الكتاب الكريم ٢٣٥
الثاني: في تفصيل المحقّق القمّيّ قدس سره ٢٣٢
في عمدة دليل المحقّق القمّيّ على الاختصاص والإيراد عليه ٢٣٦
الروايات المنقولة على نحوين ٢٣٧
في نسبة القول للإمام عليه السلام في كلا النحوين يكشف عدم الاعتناء باحتمال وجود القرينة ٢٣٧
في مناقشة دعوى المحقّق القمّيّ قدس سره ٢٤٠
في تشخيص الظهور ٢٤٠
في حجّيّة قول اللغويّ ٢٤٢
في حكم الانسداد بناءً على عدم حجّيّة قول اللغويّ ٢٤٥
تنبيهات ٢٤٧
الأوّل: في وجه عدم انعقاد ظهور لبعض المفردات عند تركيبها في الجمل ٢٤٧
الثاني: في اعتبار الظنّ الداخليّ في حجّيّة الظهور ٢٤٧
الثالث: في التفصيل في حجّيّة الظهور ٢٤٩
الكلام في حجّيّة الإجماع المنقول ٢٥١
المقدّمة الأولى: في اختصاص الحجّيّة بالخبر الحسّيّ ٢٥١
المقدّمة الثانية: في طرق نقل الإجماع ٢٥٢
المقدّمة الثالثة: في حجّيّة الإجماع المحصّل ٢٥٢
العود إلى أصل المسألة ٢٥٤
في حجّيّة الشهرة الفتوائيّة ٢٥٦

مقدّمة في أقسام الشهرة ٢٥٦
في أصل المسألة وحجّيّتها ٢٥٧
التقريب الأوّل: لـ«خُذ بما اشتهر بين أصحابك» والجواب عنه ٢٥٧
التقريب الثاني لـ«خُذ بما اشتهر بين أصحابك» والجواب عنه ٢٥٨
فائدة في حاكميّة الشهرة العمليّة علىٰ الشهرة الفتوائيّة ٢٥٩
الكلام في حجّيّة خبر الواحد ٢٦١
تحرير محلّ النزاع في أصوليّتها ٢٦١
أدلّة المانعين عن حجّيّة خبر الواحد ٢٦٢
الدليل الأوّل الكتاب ٢٦٢
الدليل الثاني السنّة ٢٦٤
الدليل الثالث الإجماع ٢٦٤
أدلّة القائلين بحجّيّة خبر الواحد ٢٦٥
الدليل الأوّل: الكتاب ٢٦٥
الإشكال الأوّل للشيخ الأنصاريّ قدّس سرّه ٢٦٦
الإشكال الثاني للشيخ الأنصاريّ قدّس سرّه ٦٧٢
التقريب الثاني لـ«خُذ بما اشتهر بين أصحابك» والجواب عنه ٢٧٦
الجواب عن الاشكال الثاني للشيخ الأنصاريّ قدّس سرّه ٢٧٩
توجيه الإقدام في كلمات المفسّرين ٢٨٢
الإيراد بعدم شمول الآية للإخبار بالواسطة.....٢٨٦
مقدّمات لتقرير الإشكال.....٢٨٦

في تقرير الإشكال وتقريبه ٢٨٧
التقريب الأوّل والجواب عنه ٢٨٧
التقريب الثاني والجواب عنه ٢٨٨
التقريب الثالث والجواب عنه ٢٨٨
التقريب الرابع والجواب عنه ٢٨٨
بيان الإشكال من جهات ٢٨٨
التقريب الخامس والجواب عنه ٢٩٦
التقريب السادس والجواب عنه ٢٩٧
التمسّك بآية النفر لإثبات حجّيّة خبر الواحد ٢٩٩
توقّف الاستدلال بآية النفر علىٰ مقدّمات ٢٩٩
إيرادات الشيخ الأنصاريّ علىٰ ظهور الآية في الحجّيّة ٣٠٤
الدليل: الثاني السنّة ٣٠٦
في أنحاء التواتر ٣٠٦
في عدم الفائدة لعلاج التعارض الواقع بينهما ٣٠٧
الدليل الثالث: الإجماع ٣١١
مناقشة الشيخ الأنصاريّ بكفاية عدم الردع للحجّيّة ٣١٢
الدليل الرابع: العقل ٣١٩
في دليل الانسداد ٣١٩
في مناقشة دعوىٰ تعذّر الاحتياط في العلم الإجماليّ ٣٢٠
في ردّ دعوىٰ المصير إلىٰ الظنّ عند تعذّر الاحتياط ٣٢٢
الإيراد الأوّل للشيخ الأعظم علىٰ دليل الانسداد ٣٢٣

في مناقشة الميرزا النائينيّ للشيخ الأنصاريّ قدّس سرّهما.....٣٣٢
مقدّمة لتوضيح جواب الميرزا النائينيّ وتطبيق مسائل عليها.....٣٣٣
الإيراد الثاني للشيخ الأعظم علىٰ دليل الانسداد.....٣٤٠
الإيراد الثالث للشيخ الأعظم علىٰ دليل الانسداد.....٣٤٠
التوجيه الثاني لدليل الانسداد.....٣٤١
بيان جهة الفرق وعدمها بين التوجيه الأوّل والثاني لدليل الانسداد..٣٤٢
الإيراد الأوّل للشيخ الأعظم بناءً علىٰ التوجيه الثاني.....٣٤٣
الإيراد الثاني للشيخ الأعظم بناءً علىٰ التوجيه الثاني.....٣٤٦
الإيراد الثالث للشيخ الأعظم بناءً علىٰ التوجيه الثاني.....٣٤٦
مناقشة المقرّر لما أورده الميرزا علىٰ التوجيه الثاني أوّلًا.....٣٤٦
الأولىٰ: في دفع الإشكال المتقدّم.....٣٥٢
مناقشة المقرّر لما أورده الميرزا علىٰ التوجيه الثاني ثانيًا.....٣٥٣
الإيراد المشترك علىٰ كلا التوجهين.....٣٥٦
في الإيراد أوّلًا الأحكام الظاهريّة ما لم تصل لا يمكن التعبّد بها وبيانه.....٣٥٧
في الإيراد ثانيًا بعدم الوجه لكون العلم الإجماليّ المتعلّق بها موجبا لانحلال العلم الاجماليّ المتوسط.....٣٥٨
في توقّف الانسداد الصغير علىٰ أمرين.....٣٦٢
في حجّيّة مطلق الظنّ.....٣٦٧
الأوّل: في قاعدة دفع الضرر.....٣٦٧
تمهيد مقدّمات لتقرير دليل دفع الضرر.....٣٦٧

المقدّمة الأولىٰ: في اجتماع قاعدتي الضرر وقبح العقاب في مورد واحد ٣٦٨
في عدم الحكومة و الورود في الأحكام العقليّة بعضها علىٰ بعض ٣٧٠
تقريب آخر لدليل دفع الضرر ٣٧٦
في جواب الشيخ الأنصاريّ عن أصل الإشكال ٣٧٩
في إيرادات الميرزا النائينيّ علىٰ جواب الشيخ الأنصاريّ ٣٨٠
المقدّمة الثانية: في ملاكات الأحكام ٣٨٥
المقدّمة الثالثة: في صدور الترخيص من الشارع ٣٨٦
المقدّمة الرابعة: في حفظ ملاكات الأحكام من قبل الشارع لا منّا ٣٨٦
في تدارك الضرر لو اتّفق تحقّق التكاليف واقعًا ٣٨٩
الثاني: في قاعدة قبح ترجيح المرجوح علىٰ الراجح ٣٩٠
الثالث: في قاعدة نفي العسر والحرج ٣٩٠
الرابع: في حجّيّة دليل الانسداد علىٰ مطلق الظنّ ٣٩١
الوجه الأوّل: في انسداد باب العلم بالتكاليف ٣٩٢
في عدم كون بقاء التكليف من مقدّمات الانسداد ٣٩٢
الوجه الثاني: في عدم جواز الإهمال في التكاليف الواقعيّة ٣٩٢
مقدّمات دليل الانسداد ٣٩٢
ترتيب مقدّمات دليل الانسداد ٣٩٣
المقدّمة الأولىٰ في انسداد باب العلم دون العلميّ ٣٩٣
المقدّمة الثانية في عدم جواز إهمال التكاليف ٣٩٤
في عدم جواز الإهمال بالإجماع ٣٩٦

ضرورة ضمّ الإجماع علىٰ عدم لزوم الاحتياط في حجّيّة الظنّ.....٣٩٨
الاستدلال علىٰ عدم جواز الإهمال بالعلم الإجماليّ الكبير ٤٠٠
ما يّدعىٰ كونه موجبًا انحلال العلم الإجماليّ الكبير، وهو أمران....٤٠٠
الأمر الأوّل: في العلم الإجماليّ المتوسّط ٤٠٠
الأمر الثاني: فيما يقطع به تفصيلًا من التكاليف ٤٠٠
في مناقشة الأمر الثاني وتفصيل الكلام فيه ٤٠١
في عدم صحّة دعوىٰ الكفاية من عدم تأثير العلم الإجماليّ في المقام ٤٠٣
في صورة عدم انحلال العلم الإجماليّ الكبير إلىٰ المتوسّط .٤٠٨
في تحكيم دليل الاضطرار الموجب لسقوط الاحتياط التامّ .٤١٠
في ردّ التحكيم المذكور ٤١٠
المقدّمة الثالثة: في بطلان الرجوع إلىٰ الأصول المقرّرة.....٤١١
في مقدّمات دليل الانسداد.....٤١١
في موارد الخلاف بين الميرزا وصاحب الكفاية في المسألة.....٤١٤
الجهة الأولىٰ من جهات الخلاف بينهما رضي الله عنهما ٤١٥
الجهة الثانية من جهات الخلاف بينهما رضي الله عنهما.....٤١٥
الجهة الثالثة من جهات الخلاف بينهما رضي الله عنهما.....٤١٦
في بطلان الاحتياط التامّ ٤٢٠
في ردّ دعوىٰ الكفاية من عدم تأثير العلم الإجماليّ في المقام ٤٢١
الكلام في حقيقة الكشف والحكومة ٤٣٧
في وجه عدول الشيخ الأنصاريّ من الحكومة إلىٰ الكشف ٤٤٢

تنبيهات دليل الانسداد ٤٤٣
التنبيه الأوّل: في إطلاق نتيجة دليل الانسداد ٤٤٣
اختصاص نتيجة الانسداد بحجّيّة بالظنّ بالطريق ٤٤٤
الوجه الأوّل: في جريان مقدّمات دليل الانسداد في العلم الإجماليّ بجعل الطرق ٤٤٤
في مناقشة الاستدلال ٤٤٥
في كون الحجّيّة مؤثرة أثرها الواقعي أو غير مؤثرة ٤٤٦
في مناقشة الميرزا لإيراد الشيخ علىٰ الفصول ٤٤٦
الأوّل: ممّا أورده الشيخ قدّس سرّه علىٰ صاحب الفصول ٤٤٧
الثاني: ممّا أورده الشيخ قدّس سرّه علىٰ صاحب الفصول ٤٤٩
الثالث: ممّا أورده الشيخ قدّس سرّه علىٰ صاحب الفصول ٤٥٠
الرابع: ممّا أورده الشيخ قدّس سرّه علىٰ صاحب الفصول ٤٥٠
الخامس: ممّا أورده الشيخ قدّس سرّه علىٰ صاحب الفصول ٤٥٢
في مناقشة الميرزا لبقية ما أورده الشيخ قدّس سرّه ٤٥٣
مناقشة الأخذ بالاحتياط ٤٥٤
مناقشة الرجوع إلىٰ التصويب ٤٥٤
في إيرادات الشيخ الأنصاريّ علىٰ صاحب الفصول ٤٥٥
الوجه الآخر في جريان مقدّمات دليل الانسداد في العلم الإجماليّ بالتكاليف الواقعيّة ٤٥٨
القول بحجّيّة الظنّ بالطريق ٤٥٨
في قيام الطريق حال الانفتاح في عرضه ٤٦٨

في قيام نفس الطرق عند تعذّر العلم والجواب عنه ٤٦٨
في مناقشة ما ذكره في المقدّمة الثالثة ٤٦٩
في مناقشة ما ذكره في المقدّمة الثانية ٤٧٠
قول شريف العلماء باختصاص نتيجة الانسداد بالظنّ بالواقع ٤٧١
في ردّ قول شريف العلماء ٤٧٢
التنبيه الثاني: في كون نتيجة مقدّمات الانسداد كلّيّة أو مهملة ٤٧٢
في دفع توهّم عدم إمكان الفحص مع الانسداد ٤٧٦
في دفع توهّم كون المدّعىٰ يلزم منه حجّيّة الظنّ في الجملة ٤٧٧
الإشكال علىٰ كون نتيجة الانسداد هو حجّة كلّ ظنّ ٤٨٦
الجواب عن الإشكال ٤٨٦
في مرجّحات بعض الظنون.....٤٩٥
المرجّح الأوّل: الترجيح بأقوائيّة الظنّ ٤٩٥
المرجّح الثاني: كون بعض الظنون قدرًا متيقّنًا.....٤٩٦
في إيراد الشيخ قدس سره علىٰ كون بعض الظنون قدرًا متيقّنًا.....٤٩٦
المرجّح الثالث:كون بعض الظنون مظنون الحجّيّة ٤٩٨
المعمِّم الأوّل ٥٠١
المعمِّم الثاني ٥٠٣
المعمِّم الثالث.....٥٠٣
التنبيه الثالث: في تنبيهات دليل الانسداد في خروج القياس ٥٠٣
جواب آخر عن الإشكال ٥٠٥
جواب صاحب الكفاية وبيانه ٥٠٦

في مسألة خروج الظنّ والمانع والممنوع ٥٠٦
زيادة بيان للتنبيه الثاني في كون النتيجة كلّيّة أو مهملة.....٥٠٩
زيادة بيان للتنبيه الثالث في توجيه خروج القياس ٥١١
خاتمة دليل الانسداد.....٥١٣
الأمر الأوّل: في حجّيّة الظنّ الحاصل من قول الرجاليّ واللغويّ.٥١٣
الأمر الثاني: في كون الشهرة جابرة لضعف دلالة الظنّ.....٥١٤
المراد من الشهرة هي الشهرة القدمائيّة ٥١٥
الأمر الثالث: في كون الشهرة الفتوائيّة كاسرة لقوّة السند أو لا ..٥١٧
في كون الشهرة كاسرة لظهور اللفظ.....٥١٨