تعليقة
على كفاية الأصول

تقرير للأبحاث الأصولية لآية الله العظمى

السيد أبو الحسن الموسوي الأصفهاني

تأليف

المحقق الكبير آية الله الشيخ حسين الحلي

(١٣٠٩-١٣٩٤هـ)

الجزء الثالث

تحقيق

الشيخ مصطفى أبو الطابوق

منشورات مكتبة آية الله المحقق الشيخ حسين الحلي قدس سره

تعليقة
على كفاية الأصول

تقريراً لأبحاث الأصولية لآية الله العظمى
السيد أبو الحسن الموسوي الإصفهاني قدس سره

تأليف

المحقق الكبير آية الله
الشيخ حسين الحلي قدس سره
(١٣٠٩-١٣٩٤هـ)



الجزء الثالث

بتحقيق
الشيخ مصطفى أبو الطابوق

منشورات مدرسة آية الله المحقق الشيخ حسين الحلي قدس سره

سرشناسه : حلي، حسين Hilli, Husayn
عنوان قراردادی : كفاية‌الاصول .شرح
عنوان و نام پدیدآور : تعليقة على كفاية‌الاصول: تقريرا لابحاث‌الاصولية لآية‌الله السيد ابوالحسن الموسوى‌الاصفهاني/ تاليف حسين الحلي؛ تحقيق مصطفى ابوالطابوق؛ منشورات مدرسة آية‌الله‌المحقق الشيخ حسين الحلي قدس‌سره.
مشخصات نشر : قم: كتاب حكيم، ۱۴۴۴ ق.= ۲۰۲۲ م.= ۱۴۰۲. مشخصات ظاهری : ۳ ج.
شابک : ۰-۱۷-۵۵۲۴-۶۲۲-۹۷۸دوره : ۷-۱۸-۵۵۲۴-۶۲۲-۹۷۸ج.۱ : ۴-۱۹-۵۵۲۴-۶۲۲-۹۷۸ج.۲ : ۰-۲۰-۵۵۲۴-۶۲۲-۹۷۸ج.۳
وضعیت فهرست نویسی : فیا یادداشت : زبان: عربی. یادداشت : کتابنامه. یادداشت : نمایه.
یادداشت : ج.۲ و ۳ (چاپ اول: ۱۴۴۴ ق. = ۲۰۲۳ م. = ۱۴۰۲)(فیا).
یادداشت : این کتاب شرحی بر کتاب «کفایة‌الاصول» تالیف آخوند خراسانی است.
موضوع : آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه‌الاصول -- نقد و تفسیر
موضوع : Akhond khorasani, Mohammad Kazem ibn Hosein . Kefayat ol - osul -- Criticism and interpretation
موضوع : اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴ Islamic law, shiites -- ۲۰th century -- Interpretation and construction
شناسه افزوده : اصفهانی، ابوالحسن، ۱۲۴۶ - ۱۳۲۵.
شناسه افزوده : آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق . کفایة‌الاصول. شرح
شناسه افزوده : Akhond khorasani, Mohammad Kazem ibn Hosein . Kefayat ol - osul.
شناسه افزوده : مدرسة آية الله المحقق الشيخ حسين الحلي قدس‌سره
رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸ شماره کتابشناسی ملی : ۹۱۷۷۳۷۳
رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲ اطلاعات رکورد کتابشناسی : فیا



اسم الكتاب : تعليقة على كفاية الأُصول/ الجزء ٣
(تقريراً للأبحاث الأُصولية لآية الله العظمى السيد أبوالحسن الموسوي الإصفهاني ره)
تأليف : آية الله الشيخ حسين الحلي ره
تحقيق : الشيخ مصطفى أبوطابوق
الناشر : دار الكتاب الحكيم للنشر والتوزيع
الطبعة : الأُولى / ١٤٤٤ هـ.ق ، ٢٠٢٣ م
الكميّة : ٥٠٠ نسخة
ردمك (ISBN) : الجزء٣: ٠-٢٠-٥٥٢٤-٦٢٢-٩٧٨
الدورة: ٠-١٧-٥٥٢٤-٦٢٢-٩٧٨

جميع الحقوق محفوظة

مركز التوزيع : قم المقدسة ـ مجمع ناشران ـ الطابق الثاني ـ رقم ٢٠٤
+٩٨ ٩١٢١٥٣٠٣٦٧

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ للهِ ربِّ العالمين، وصلَّى اللهُ على مُحمَّد وآله الطاهرين.

المقصد السادس

في الأمارات



[في بيان الأمارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً]

[مباحث القطع]

فاعلم: أنّ البالغ الذي [٤٨٤]

---

٤٨٤ ـ قوله رحمه الله: ((فاعلم: أنَّ البالغ الذي ... إلخ)).

هذا إشارة إلى أنَّ المراد من لفظ المكلّف في كلام الشيخ [الأنصاريّ] (رحمه الله)[١] هو هذا المعنى، لا مَن تنجّز عليه التكليف، وإلّا لما صحّ جعله مقسماً، كما ذكره المصنِّف (رحمه الله) في الحاشية[٢].

ولكن لا يخفى أنَّه من الممكن أن يكون المراد من المكلّف من تنجّز عليه التكليف، ولا ينافي ذلك كونه مقسماً، فإنَّه على هذا التقدير لا يراد منه من تنجّز عليه جميع التكاليف، لكن ينافيه كون بعض أقسامه ممّن جرت البراءة في حقّه، بل المراد منه من تنجّز عليه التكليف في الجملة.

وظاهر أنَّه لا منافاة بين كون الشخص منجّزاً عليه بعض التكاليف مع عدم تنجّز البعض الآخر.

---

(١) يُنظر: فرائد الأُصول: ١/ ٢٥.

(٢) يُنظر: درر الفوائد في الحاشيّة على الفرائد: ٢١.

إذا التفت [٤٨٥] إلى حكم فعليّ واقعيّ، أو ظاهريّ، متعلّقٍ به أو بمقلّديه:

فإمّا أن يحصل له القطع به، أو لا. وعلى الثاني لا بدّ من انتهائه إلى ما استقلّ به العقل، من اتّباع الظنّ لو حصل له، وقد تمّت مقدّمات الانسداد ـ على تقدير الحكومة، وإلّا فالرجوع إلى الأصول العقليّة: من البراءة والاشتغال والتخيير، على تفصيل يأتي في محلّه إن شاء الله تعالى.

وإنّما عمّمنا متعلّق القطع؛ لعدم اختصاص أحكامه بما إذا كان متعلّقاً بالأحكام الواقعيّة، وخصّصنا بالفعليّ؛ لاختصاصها بما إذا كان متعلّقاً به ـ على ما ستطلّع عليه ـ ولذلك عدلنا عمّا في رسالة شيخنا العلّامة ـ أعلى الله مقامه ـ من تثليث الأقسام [٤٨٦].

---

٤٨٥ ـ قوله رحمه الله: ((إذا التفت ... إلخ)).

لا يخفى وجه هذا القيد، فإنَّ غير الملتفت[١] لا يمكن أن يجعل وظيفة في حقّه، فإنَّ الكلام في وظيفة المكلّف في حركاته وسكناته.

ثمّ الظاهر أنَّ المراد بالحكم هو الحكم الكلّيّ لا الشخصيّ، فإنَّ ذلك ليس من وظيفة[٢] الأُصوليّ.

٤٨٦ ـ قوله رحمه الله: ((ولذلك عَدَلْنا عمّا في رسالة شيخنا العلّامة ـ أعلى الله مقامه ـ من تثليث الأقسام ... إلخ)).

لا يخفى أنَّ الشيخ (رحمه الله) قد قسّم المكلّف الملتفت إلى ثلاثة أقسام بحسب

---

(١) في الأصل: (المتلفت)، بدل (الملتفت).

(٢) في الأصل: (صيغة)، بدل (وظيفة).

حالاته الثلاث ـ أعني: القطع، والظنّ، والشكّ ـ فإنَّ المكلّف إذا التفت إلى الحكم الواقعيّ[١]: إمّا أن يحصل له القطع به، وإمّا أن يحصل له الظنّ، وإمّا أن يحصل له الشكّ[٢]، ولمّا كان الشكّ غير قابل لأن يكون بنفسه وظيفة؛ لتساوي الطرفين فيه، وكان قابلاً لجعل الوظيفة في مقامه، كان الكلام فيه بيان الوظيفة المجعولة في ذلك المقام، بخلاف القطع والظنّ فإنَّه من الممكن أن يكون القطع والظنّ بنفسه وظيفة بحيث يجب العمل على طبقه، بل هو ـ أعني: وجوب العمل ـ في القطع عقليّ لا يمكن نفيه بخلاف الظنّ، فإنَّه يمكن أن يحكم الشارع بوجوب العمل على طبقه، ويمكن أن لا يحكم بذلك، فلا جرم تنحصر أبواب الكتاب في ثلاثة: باب القطع، وباب الظنّ، وباب الشكّ.

ولكن لا يخفى أنَّ من قام عنده ما يحكي عن الواقع، كخبر الواحد وما أشبهه من الأمارات، قد لا يحصل له الظنّ منه، ولا القطع فهو شاكّ، ومع ذلك فمحلّ الكلام[٣] فيه هو باب الظنّ دون الشكّ.

وأمّا من قام عنده الظنّ غير المعتبر فمحلّ الكلام فيه هو باب الظنّ، وبعد بيان عدم اعتبار ذلك الظنّ في ذلك الباب يرجع حكمه إلى ما يذكر في باب الشكّ من وظيفة الشاكّ.

ثمّ إنَّ بيان مجاري الأُصول في الشكّ ليس هذا محلّ[ـه]؛ لاختلافه بحسب

---

(١) لعلّ المراد هو الأعمّ من الحكم الواقعيّ والظاهريّ، الذي هو مؤدّى الأمارات والأصول العمليَّة، فلاحظ.

(٢) يُنظر: فرائد الأُصول: ١/ ٢٥.

(٣) في الأصل: (الكلام الكلام)، بدل (الكلام).

المشارب، فإنَّ منهم من لا يرى الاستصحاب حجّة أصلاً.

ومنهم من لا يراه حجّة في الشكّ في المقتضي، ومنهم من لا يرى الرجوع في الشبهة التحريميّة إلى البراءة، إلى غير ذلك من الأُمور الخلافيّة في مجرى الأصل، وحينئذٍ فلا يمكن بيان مجاري الأُصول بحيث يكون مطابقاً لجميع الآراء.

نعم، من حقّق مجاري الأُصول يمكنه حصرها على مذاقه، وكيف[ما] كان، فليس هذا موضع الحصر.

ثمّ إنَّ المصنِّف (رحمه الله) لمّا رأى عدم اختصاص أحكام القطع بما إذا كان متعلّقاً بالحكم الواقعيّ؛ لعدم الفرق بين القطع المتعلّق بالحكم الواقعيّ، وبين القطع المتعلّق بالحكم الظاهريّ، سواء كان مستفاداً من أمارة شرعيّة، كخبر الواحد، أو من ظنّ أوجب الشارع متابعته، كما إذا تمّت مقدّمات الانسداد على نحو الكشف، أو من أصل شرعيّ جعله الشارع وظيفة عمليّة للشاكّ جعل القسمة ثنائيّة، فقال: (إذا التفت إلى حكم فعليّ واقعيّ أو ظاهريّ) إلى قوله: (فإمّا أن يحصل له القطع به، أو لا ... إلخ)[1].

والحاصل: أنَّ المكلّف إن حصل له القطع بالحكم الواقعيّ الفعليّ، أو الحكم الظاهريّ جرت عليه أحكام القطع من وجوب المتابعة عقلاً، وإن لم يحصل له القطع وجب الرجوع إلى ما يحكم به العقل من الأُصول العقليَّة.

وعليه فيكون النزاع في مسائل الأمارات، والظنون، والأُصول الشرعيَّة صغرويّاً، بمعنى أنَّها هل تفيد حكماً ظاهريّاً؛ ليكون القطع به موجباً للزوم العمل على طبقه، أو لا تفيد، فلا تكون من صغريات القطع؟ بخلاف ما ذكره الشيخ (رحمه

---

(١) يُنظر: صفحة (٨) من هذا الكتاب.

الله)، فإنَّه عليه يكون النزاع كبرويّاً، بمعنى أنَّها هل تكون حجّة، حيث أوجب الشارع أو العقل العمل على طبقها، أو ليست بحجّة؟ فيكون النزاع في وجوب العمل على طبقها، كالنزاع في وجوب العمل على طبق القطع، وفي عرضه لو كان فيه نزاع، لا أنَّها هل هي من صغريات القطع، أو ليست من صغرياته؟ كما هو لازم على ما ذكره المصنِّف (رحمه الله).

هذا، ولكن لا يخفى أنَّه يرد على المصنِّف (رحمه الله):

أوّلاً: أنَّه يجب على ما ذكره أن يجعل الأبواب في كتابه منحصرة في بابين، باب يذكر فيه حكم القطع وصغرياته من القطع بالحكم الواقعيّ، والقطع بالحكم الظاهريّ بجميع أقسامه.

وباب يذكر حكم غير القاطع من الرجوع إلى ما يقتضيه العقل من الأُصول العقليَّة، ولا وجه لتثليث الأبواب مع كون القسمة ثنائيّة.

وثانياً: أنَّ مسلكه هذا لا يتمّ على القول بجعل الحجّيّة ـ أعني أنّ حجّيّة الطرق والأمارات من باب الكشف والطريقيَّة ـ، فإنَّه على هذا القول لا حكم ظاهريّ حتّى يقطع به، بل ليس هناك إلّا الحكم الواقعيّ، فمن أصابه تنجّز عليه، ومن أخطأه كان معذوراً.

وبالجملة: على هذا القول لا قطع بالحكم الواقعيّ، وهو واضح، ولا قطع بالحكم الظاهريّ؛ لما عرفت.

نعم، على القول بالموضوعيَّة والسببيّة يكون الحكم الظاهريّ في مجاري الطرق، والأمارات موجوداً، فيمكن دخولها تحت القطع، وحينئذٍ فلا محيص عن تثليث الأقسام.

نعم، يرد على الشيخ [رحمه الله] ما أوردناه سابقاً، وهو أنّ الشاكّ قد يقوم عنده

ما يكون دالّاً على أحد طرفي شكّه، كخبر الواحد مثلاً.

وحينئذٍ فيمكن أن يجعل وظيفته الأخذ بذلك الدليل، وإن كان شاكّاً فينبغي دخوله في باب الظنّ، وإن لم يكن ظانّاً بأن يجعل التقسيم هكذا: المكلّف الملتفت إمّا أن يحصل له القطع، وإمّا أن يحصل له الظنّ أو ما هو بمنزلته ممّا يكون معيّناً لأحد الطرفين وإن لم يفد الظنّ، أو لا هذا ولا ذاك.

فالأوّل ـ أعني من حصل له القطع ـ يتكفّل ببيانه الباب الأوّل.

والثاني ـ أعني من حصل له الظنّ، أو ما يكون معيّناً لأحد الطرفين ـ يتكفّل ببيانه الباب الثاني.

والثالث ـ أعني الشاكّ الذي لم يكن عنده ما يعيّن ويحكى عن أحد طرفي شكّه ـ يتكفّل ببيانه الباب الثالث.

ثمّ إنّ المصنِّف (رحمه الله) بعد تسليم تثليث القسمة لمّا رأى أنَّ بعض من حصل له الظنّ قد يلحقه حكم الشكّ، كما إذا كان ذلك الظنّ غير معتبر شرعاً، وبعض من لم يحصل له الظنّ قد يلحقه حكم الظنّ وإن كان شاكّاً، كما إذا قام أحد الأمارات المعتبرة، ولم يحصل الظنّ منها غير القسمة الثلاثيّة، إلى غير ما ذكره الشيخ (رحمه الله)، فإنَّه (رحمه الله) جعلها بحسب حالات المكلّف من القطع والظنّ والشكّ، كما عرفت.

فجعل المصنِّف (رحمه الله) المناط في القسمة هو القطع والطريق المعتبر، فقال: (إنّ المكلّف إمّا أن يحصل له القطع، أو لا، وعلى الثاني: إمّا أن يقوم عنده طريق معتبر، أو لا ... إلخ)[1].

---

(١) يُنظر: الصفحة اللاحقة.

وإن أبيت إلّا عن ذلك، فالأولى أن يقال: ((إنّ المكلّف: إمّا أن يحصل له القطع، أو لا. وعلى الثاني: إمّا أن يقوم عنده طريق معتبر، أو لا))؛ لئلّا تتداخل الأقسام في ما يذكر لها من الأحكام. ومرجعه ـ على الأخير ـ إلى القواعد المقرّرة ـ عقلاً أو نقلاً ـ لغير القاطع ومن يقوم عنده الطريق، على تفصيلٍ يأتي في محلّه ـ إن شاء الله تعالى ـ حسبما يقتضي دليلها.

[أحكام القطع وأقسامه]

وكيف كان، فبيان أحكام القطع وأقسامه يستدعي رسم أمور:

وعليه فيكون عنوان الأبواب هكذا:

الباب الأوَّل: في البحث عن القطع.

الباب الثاني: في البحث عن الطريق المعتبر، وهكذا.

ولا يخفى أنَّ البحث في الباب الثاني إنَّما هو بحث عن أصل اعتبار الطريق، لا عن الطريق المحقّق للاعتبار، كما هو مقتضى هذا العنوان.

وبالجملة: يكون النزاع على مقتضى هذا العنوان صغرويّاً، فإنَّه لا يكون إلّا في تشخيص الأفراد المعتبرة من الطرق.

وهذا خلاف ظاهر البحث في ذلك الباب، فإنَّ الظاهر من ذلك البحث أنّ النزاع فيه يكون كبرويّاً، بمعنى أنَّه بحث عن أصل الاعتبار، مع أنَّه يرد عليه النقض بمسألة الظنّ المطلق لو تمّت مقدّمات الانسداد على تقدير الحكومة، فإنّ هذا الظنّ لا يكون طريقاً معتبراً، فينبغي دخوله في الباب الثالث، مع كونه من مسائل الباب الثاني، كما لا يخفى.

الأمر الأوّل: [لزوم العمل بالقطع عقلاً]

لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً [٤٨٧]، ولزوم الحركة على طبقه جزماً، وكونه موجباً لتنجّز التكليف الفعليّ في ما أصاب، باستحقاق الذمّ والعقاب على مخالفته، وعذراً في ما أخطأ قصوراً. وتأثيره في ذلك لازمٌ، وصريح الوجدان به شاهدٌ وحاكمٌ، فلا حاجة إلى مزيد بيانٍ وإقامة برهان.

ولا يخفى: أنّ ذلك لا يكون بجعل جاعلٍ؛ لعدم جعلٍ تأليفيٍّ حقيقةً بين الشيء ولوازمه، بل عرضاً بتبع جعله بسيطاً.

وبذلك انقدح امتناع المنع عن تأثيره أيضاً، مع أنّه يلزم منه اجتماع الضدّين اعتقاداً مطلقاً، وحقيقة في صورة الإصابة، كما لا يخفى.

ثمّ لا يذهب عليك: أنّ التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصر فعليّاً، وما لم يصر فعليّاً لم يكد يبلغ مرتبة التنجّز واستحقاق العقوبة على المخالفة،

---

٤٨٧ ـ قوله رحمه الله: ((الأمر الأوّل: لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً ... إلخ)).

لا يخفى أنَّ للقطع حيثيّات ثلاث:

الأولى: من حيث تماميَّة كشفه عن المقطوع، سواء كان ذلك المقطوع حكماً شرعيّاً، أو موضوعاً، أو أمراً واقعيّاً.

وهذه الجهة من اللوازم الذاتيّة للقطع، بل قد يُقال[1] هي عينُ حقيقة القطع،

---

(١) يُنظر: تعليقة على معالم الدين: ٥/ ٩ ـ ١٠.

وأيضاً هذه الجهة لا يمكن رفعها عنه؛ لعدم معقوليّة رفع اللوازم الذاتيّة عن الشيء، أو سلب الشيء عن نفسه، كما أنّه لا يمكن جعلها له تكويناً؛ لعدم معقوليّة جعل اللوازم الذاتيّة للشيء، أو جعل ذات الشيء للشيء.

نعم، لكونه بنفسه من الأُمور التكوينيّة يمكن جعله، وإيجاده بما هو مفاد كان التامّة، فيكون جعل اللوازم الذاتيّة تبعاً لجعله، وأيضاً لا يمكن الجعل التعبّديّ بالنسبة إلى هذه الجهة للقطع؛ لعدم معقوليّة رفعها عنه، وما لا يمكن رفعه لا يمكن وضعه.

نعم، يمكن جعل هذه الجهة ـ أعني تماميَّة الكشف عن المتعلّق ـ بالنسبة إلى الأمارات والظنون التي يكون كشفها ناقصاً إمّا بتتميم جهة كشفها عن متعلّقها، وإلغاء احتمال الخلاف فيها، وتنزيلها منزلة القطع، وإمّا تنزيل متعلّقها ـ أعني الظنون أو ما أدّت إليه الأمارة ـ منزلة المقطوع.

وظاهر أنّ هذين الوجهين كليهما لا يمكن تأتّيهما في القطع.

أمّا الأوَّل فلما عرفت من أنّ كشف القطع عن متعلّقه ـ أعني المقطوع ـ يكون تامّاً، فلا يكون محتاجاً إلى تتميم.

وأمّا الثاني فلما عرفت من أنَّ متعلّق القطع إنَّما هو المقطوع، فلا شيء أعلى منه كي يكون معنى الجعل التعبّديّ فيه بتنزيل متعلّقه منزلته، (فإنّه ما وراء عبّادان قرية).

الثانية: أنَّه بنفسه يكون داعياً إلى ترتيب آثار الواقع لمن كان غرضه ترتيب آثاره، ولا يحتاج إلى داعٍ ومحرّكٍ آخر على ترتيب تلك الآثار، فإنَّ من كان غرضه امتثال أوامر مولاه ـ مثلاً ـ وقطع بوجوب الصلاة ـ مثلاً ـ فبمجرّد قطعه يمتثل ويتحرّك،

ولا يحتاج إلى محرّكٍ آخر ما دام غرضه كذلك، فإنَّه لا أعظم من القطع محرّكاً لذلك الشخص، فلو احتاج إلى محرّكٍ آخر لم يكن المحرّك غير القطع؛ إذ لا أعظم منه، فيحتاج أيضاً إلى محرّكٍ آخر، وهلّم جرّاً.

ولا فرق في هذه الجهة أيضاً بين أن يكون القطع متعلّقاً بالأحكام ، أو بموضوعاتها أو بغيرهما من الواقعيّات، وهذه الجهة أيضاً غير قابلة للجعل؛ لكونها من اللوازم الذاتيّة للقطع التي يحكم بها العقل، وقد عرفت استحالة الجعل بالنسبة إلى اللوازم الذاتيّة.

الجهة الثالثة: للقطع كونه منجّزاً للواقع، بحيث يحكم العقل باستحقاق الثواب على موافقته، والعقاب على مخالفته، وهذه الجهة مختصّة بما إذا كان القطع متعلّقاً بحكم شرعيّ، أو بموضوع ذي حكم شرعيّ، وهو واضح.

ثمّ إنَّها أيضاً لا يمكن جعلها شرعاً ولا رفعها.

أمّا الأوَّل فلكونها من اللوازم العقليَّة التي ليس بيد الشارع جعلها.

وأمّا الثاني فكذلك، فإنَّ ما لا يمكن جعله لا يمكن رفعه.

وبالجملة: إذا حكم الشارع بوجوب الصلاة ـ مثلاً ـ وقطع به المكلّف، فلا يُعقل مع ذلك أن يحكم الشارع بعدم كونه منجّزاً، فإنَّه تناقض بمقتضى قطع هذا القاطع.

نعم، لو أمكن رفع الشارع أحدى الجهتين الأوليين عن القطع لكان ذلك موجباً لرفع هذه الجهة قهراً، أمّا مع عدم إمكان ذلك كما تقدّم، فلا يُعقل رفع هذه الجهة قطعاً، إلّا أن يرفع الوجوب عن الصلاة ـ مثلاً ـ، لكنّه خلاف الغرض؛ إذ الغرض في ما قطع بالوجوب، ومع رفع الوجوب يرتفع القطع لارتفاع متعلّقه.

ثمّ إنّ هذه الجهة مختصّة في ما إذا كان الحكم الذي قطع به أو بموضوعه فعليّاً،

دون ما إذا كان إنشائيّاً شأنيّاً، فإنَّ القطع به لا يُوجب التنجّز.

بيان ذلك: أنَّ الحكم له ثلاث مراحل:

الأولى: المرحلة الشأنيّة المعبّر عنها بمرتبة الإنشاء، وهي مرتبة تعلّق الإرادة به.

الثانية: المرتبة الفعليَّة المعبّر عنها بمرتبة التبليغ.

الثالثة: مرتبة قيام الحجّة المعبّر عنها بمرتبة التنجّز؛ وذلك لأنّ الشارع، بل كلُّ حاكم إذا رأى المصلحة في حكم، ولم يرَ ما يعارض تلك المصلحة يتحقّق منه إرادة لذلك الحكم، وتلك الإرادة نسمّيها حكماً إنشائيّاً أو حكماً شأنيّاً.

لا يخفى أنَّ تسمية هذه المرتبة من الحكم بالحكم الإنشائيّ إنَّما هو بالنظر إلى تحقّق ما يقتضي الإنشاء، لا أنَّ الإنشاء متحقّق فعلاً، فالأحرى بأن تسمّى هذه المرتبة بالحكم الشأنيّ، أو الاقتضائيّ، دون الإنشائيّ [الذي] ذكره الأُستاذ ـ سلّمه الله ـ.

وحينئذٍ فإن لم يرَ حسب نظره وحكمته ما يمنع من تحصيل ذلك الحكم من عبيده بتبليغه لهم، بلّغه لهم: إمّا تبليغاً مجرّداً، وإمّا مصحوباً بوعد أو بوعيد أو بتهديد حسب ما يراه من المصلحة.

وهذا التبليغ بأيّ نحو كان نسمّيه حكماً فعليّاً، ثمّ إنَّ التبليغ إنَّما يكون على العادة في تبليغ الأحكام ، فقد لا يصل إلى بعض المكلّفين لعارض يمنع من وصول التبليغ إليه مع حصول التبليغ العاديّ من الحاكم، فإن كان عن تقصير من المكلّف لم يُعذر في مخالفة ذلك الحكم، وإن كان عن قصور كان معذوراً في مخالفته ذلك الحكم.

فالحكم الفعليّ ـ أعني الواصل إلى حدّ التبليغ ـ إذا لم يكن المكلّف معذوراً في مخالفته نسمّيه منجّزاً، وإن كان معذوراً فيها نسمّيه غير منجّز، فالحكم إذا تعلّق به القطع بمرتبته الأولى لم يكن ذلك القطع موجباً لتنجّزه؛ لعدم وصوله إلى مرتبة

وإن كان ربما يوجب موافقته استحقاق المثوبة [٤٨٨]؛ وذلك لأنّ الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبة لم يكن حقيقةً بأمر ولا نهي، ولا مخالفته عن عمد بعصيان، بل كان ممّا سكت الله عنه، كما في الخبر، فلاحظ وتدبّر.

التبليغ ـ أعني المرتبة الشأنيّة ـ فإنَّه ما لم يصل إليها لا يمكن وصله إلى الثالثة ـ أعني مرتبة التنجّز ـ فالقطع إنَّما تلزمه الجهة الثالثة إذا كان متعلّقه حكماً فعليّاً أو موضوعاً لحكمٍ فعليّ.

ولا يخفى الفرق بين هذا وبين ما إذا لم يصل الحكم إلى درجة التبليغ، كما في الأحكام في أوّل البعثة، وكما في بعض الأحكام التي لم تبلّغ إلى الآن حتّى يقوم القائم (عجّل الله تعالى فرجه)، فإنَّ الحكم في هذا فعليّ، ولكن المكلّف لأجل كونه جاهلاً به عن قصور يكون معذوراً، بخلاف الأحكام في أوّل البعثة، أو التي لم تبلّغ إلى الآن، فإنّها غير فعليّة، بل هي باقية على مرتبتها الأولى ـ أعني الشأنيّة ـ.

فظهر لك الفرق بين الحكم الواقعيّ في مورد خطأ الأمارات أو خطأ الأصل، وبينه في مثل هذه الموارد ـ أعني الأحكام التي لم تبلّغ ـ فإنَّ الحكم في الأوّل لا يكون فعليّاً، والمكلّف معذوراً في مخالفته، وفي الثاني لا يكون إلّا شأنيّاً.

٤٨٨ ـ قوله رحمه الله: ((وإن كان رُبّما يُوجب موافقتُه استحقاقَ المثوبة ... إلخ)).

غرضه أنَّ الحكم الواقعيّ ما لم يبلغ إلى المرتبة الفعليَّة لا يُعقل أن يكون منجّزاً، وإن حصل العلم به اتّفاقاً، إمّا من طريق العقل أو من غيره.

نعم، في هذه الصورة ـ أعني ما لو حصل العلم بالحكم الواقعيّ غير البالغ إلى درجة الفعليَّة ـ لا مانع من القول بأنّ موافقته موجبة لاستحقاق المثوبة.

نعم، في كونه بهذه المرتبة مورداً للوظائف المقرّرة شرعاً للجاهل، إشكال لزوم اجتماع الضدّين أو المثلين، على ما يأتي تفصيله ـ إن شاء الله تعالى ـ مع ما هو التحقيق في دفعه، في التوفيق بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ، فانتظر.

هذا إذا لم يكن ذلك العلم ممّا يُعدّ تبليغاً، أمّا إذا عدّ تبليغاً بحيث يكون ممّا يصحّ أن يعتمد عليه الحاكم في مقام التبليغ كان ذلك الحكم منجّزاً؛ لوصوله إلى درجة الفعليَّة ـ أعني مقام التبليغ ـ، غاية الأمر أنَّ الحاكم لم يبلّغه بنفسه بلا واسطة، بل بلّغه بواسطة ذاك العلم.

ولا فرق بين التبليغ بواسطة، والتبليغ بلا واسطة في كون الحكم واصلاً إلى درجة الفعليَّة، وذلك كما لو أدرك العقل قبح شيء وحكم بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع فإنَّه يستكشف من ذلك حرمة ذلك الشيء، وحينئذٍ يكون تبليغ حرمة هذا الشيء حاصلاً بهذا الطريق العقليّ، فتكون منجّزة.

هذا في ما إذا كان الاستكشاف ممّا يمكن أن يعتمد عليه الحاكم في التبليغ ـ كما مثّلنا ـ. أمّا إذا لم يكن بهذه المثابة بحيث لا يبعد الاعتماد عليه في مقام التبليغ تبليغاً عاديّاً ـ كما في الاستكشاف بقواعد الجفر، وما أشبه ذلك ـ فلا يكون الحكم المستكشف به واصلاً إلى مرتبة الفعليَّة.

ولعلّ هذا منشأ الفرق في تفصيل بعض الأخباريّين في حجّيّة [حكم] العقل[1].

هذا المطلب أشار إليه الأستاذ ـ سلّمه الله ـ في الدرس، ولم أذكر ما أشار إليه تفصيلاً، ولعلّه أراد غير هذا المعنى، وبالجملة لو كان فيه خطأ فهو منّي.

---

(١) يُنظر: الفوائد المدنيّة: ٢٥٦.

الأمر الثاني: [التجرّي والانقياد]

قد عرفت: أنّه لا شبهة في أنّ القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة، والمثوبة على الموافقة في صورة الإِصابة [٤٨٩].

---

٤٨٩ ـ قوله رحمه الله: ((الأمر الثاني: قد عرفت أنَّه لا شبهة في أنَّ القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة، والمثوبة على الموافقة في صورة الإصابة ... إلخ)).

لا يخفى أنَّ القطع في صورة عدم الإصابة تارةً يكون قطعاً بعدم الحكم الفعليّ، مع وجوده واقعاً، وتارةً يكون بالعكس ـ أي يحصل القطع بالحكم الفعليّ ـ مع عدم وجوده واقعاً.

فالكلام في الصورة الأولى هو الكلام في مسألة الجاهل، حيث إنَّ القطع في هذه الصورة لا أثرَ له، وإنَّما الأثر للجهل وعدم الوصول إلى الواقع، غاية الأمر أنّ هذا الجهل جهل مركّب، فالكلام فيه كالكلام في الجهل البسيط، فإن كان عن تقصير لم يكن صاحبه معذوراً في ترك الامتثال، بل كان مستحقّاً للعقاب، وإن كان عن قصور كان صاحبه معذوراً.

نعم، في هذه الصورة ـ أعني ما إذا كان الجهل عن قصور ـ رُبّما يفرّق بين الجهل البسيط والجهل المركّب: بأنّ الأوّل يمكن معه جعل الوظيفة وإيجاب الاحتياط، بخلاف الثاني فإنَّه لا يمكن أن يجعل الوظيفة وإيجاب الاحتياط معه، حيث إنّ صاحبه لا يرى نفسه جاهلاً، بل يرى نفسه عالماً بعدم الحكم، فلا يمكن إيجاب الاحتياط عليه بعنوان كونه جاهلاً، فإذا كان عن قصور كان صاحبه معذوراً في مخالفته الواقع، من غير فرق بين أن يكون في الفروع، وبين أن يكون في الأُصول.

وقد يفرّق أيضاً بين الجهلين: بأنّه في الجهل البسيط يكون المائز بين التقصير

والقصور واضحاً حتّى بالنسبة إلى الجاهل نفسه، فإنّ المقصّر في الجهل البسيط يعترف بكونه مقصّراً، وكذا القاصر بخلاف الجهل المركّب، فإنَّه وإن كان التمييز بين القصور والتقصير حاصلاً بالنسبة إلى غير الجاهل، لكنّه غير حاصل بالنسبة إلى الجاهل نفسه، فإنَّه لا يعترف بكونه جاهلاً فضلاً عن كونه مقصّراً أو قاصراً، وإنَّما يحصل التمييز بينهما في الآخرة، فإنَّه هناك تنكشف السرائر، ويعرف الجاهل من العالم، والمقصّر من القاصر.

وكلّ يدّعي وصلاً بليلى ... وليلى لا تقرّ لهم بذاكا

إذا انبجست دموع من عيون ... تبيّن من بكى ممّن تباكا

نعوذ بالله هناك من كشف الأسرار يومَ تُبلى السرائر، ومن شرور أنفسنا، ومن الجهل بالجهل، فإنَّه داء لا دواء له.

هذا كلّه في ما إذا قطع بعدم الحكم مع وجوده واقعاً، وأمّا في صورة العكس ـ أعني ما إذا قطع بوجود الحكم مع عدمه واقعاً ـ فالكلام فيه تارةً في صورة الموافقة والجري على طبق القطع، وتارةً في صورة المخالفة، وتسمّى الصورة الأولى بالانقياد، والثانية بالتجرّي.

والظاهر أنّ الكلام في الصورتين من وادٍ واحد، كما قال المصنِّف (رحمه الله) في تعليقته على الرسائل في التنبيه الأوَّل من تنبيهات هذه المسألة: (إنَّهما توأمان يرتضعان من لبنٍ واحد)[1].

فنقول الكلام في مسألة التجرّي من جهات ثلاث:

الأولى: من جهة استحقاق العقاب، وأنّ المخالف للحكم الذي قطع بوجوده

---

(١) درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٤١.

مستحقّ للعقاب وإن كان قطعه خطأ، وهذه الجهة عقليَّة كلاميَّة.

الثانية: من جهة قبحه، وأنّ القطع بحرمة شيء يُوجب أن يكون ذلك الشيء قبيحاً وإن لم يكن حراماً واقعاً بحيث يكون القطع بحرمته موجباً لتعنونه بعنوان قبيح.

وكذا في القطع بوجوب شيء يُوجب كون تركه قبيحاً وإن لم يكن بواجب واقعاً، وهذه الجهة عقليَّة أُصوليّة، فإنَّها من فروع مسألة الحسن والقبح العقليّين.

الثالثة: من جهة حرمة التجرّي، وأنّ الفعل الذي قطع بحرمته يكون حراماً، كما أنّ الفعل الذي قطع بوجوبه يكون تركه حراماً، وهذه الجهة شرعيَّة فقهيَّة.

وليعلم أنَّ الشيخ (رحمه الله) لم يميّز هذه الجهات بعضها عن بعض، بل أشار إليها في طيّ كلامه عليه الرحمة، فإنَّه (رحمه الله) بعد أن ذكر في التنبيه الأوَّل من تنبيهات القطع أنّ القاطع لا يحتاج في عمله على طبق قطعه إلى أزيد من الأدلّة المثبتة لأحكام مقطوعة، وهي الجهة الثانية من الجهات التي ذكرناها للقطع.

قال: (لكنّ الكلام في أنَّ قطعه هذا، هل هو حجّة عليه من الشارع وإن كان مخالفاً للواقع في علم الله، فيُعاقب على مخالفته، أو أنَّه حجّة عليه إذا صادف الواقع؟)[1].

وظاهر العبارة، بل صريحها أنّ النزاع في مسألة التجرّي في الجهة الأولى ـ أعني استحقاق العقاب ـ وبعد هذه العبارة بأسطر قال: (ويؤيّده بناء العُقلاء على الاستحقاق، و[حكم العقل بـ]قبح التجرّي)[2]، وقال بعد ذلك: (ومن هنا يظهر

---

(١) فرائد الأُصول: ١/ ٣٧.

(٢) المصدر السابق: ١/ ٣٨.

الجواب عن قبح التجرّي، فإنّه لكشف)[١] إلى قوله: (كما سيجيء).

وهذه العبائر تدلّ على أنَّ النزاع في الجهة الثانية أيضاً، أعني حكم العقل بقبح التجرّي.

ثمّ قال: (لكن لا يجدي في كون الفعل محرّماً شرعيّاً)[٢] وهذه العبارة تدلّ على أنَّ النزاع في الجهة الثالثة وهي الحرمة الشرعيَّة.

وبالجملة: أنّ كلماته (رحمه الله) في هذا المقام غير خالية من الإشكال؛ لعدم ورودها على جهة معيّنة كما عرفت.

ولكن يمكن الجمع بين كلماته بأن يكون نظره إلى تلازم هذه الجهات بعضها ببعض، وأنّ الفعل إذا صار حراماً صار قبيحاً عقلاً مستحقّاً فاعله للعقاب، فلا تفكيك بينهما، بل إذا ثبت أحدها ثبت الباقي، وإذا انتفى أحدها انتفى الباقي.

قلتُ: الظاهر من قوله (رحمه الله) : (ومن هنا يظهر الجواب عن قبح التجرّي، فإنَّه ـ أي قبح التجرّي ـ لكشف ما تجرّى به عن خبث الفاعل)[٣] أنَّه (رحمه الله) يسلّم قبح التجرّي، ولكنّه يُنكر حرمته.

وعليه فلا تلازم عنده (رحمه الله) بين الجهات الثلاث، ويمكن أن يكون الغرض من ذلك أنّ القبح إنَّما هو للصفة النفسانيّة المستكشفة بالفعل، لا للفعل نفسه، وعليه فيمكن التلازم بين تلك الجهات عنده (رحمه الله).

---

(١) فرائد الأصول: ١/ ٣٩.

(٢) المصدر السابق: ١/ ٤٠.

(٣) المصدر السابق: ١/ ٣٩.

فهل يوجب استحقاقها ـ في صورة عدم الإصابة ـ على التجرّي بمخالفته، واستحقاق المثوبة على الانقياد بموافقته، أو لا يوجب شيئاً؟

الحقّ: أنّه يوجبه؛ لشهادة الوجدان بصحّة مؤاخذته، وذمّه على تجرّيه وهتك حرمته لمولاه، وخروجه عن رسوم عبوديّته، وكونه بصدد الطغيان، وعزمه على العصيان، وصحّة مثوبته، ومدحه على أقامته بما هو قضيّة عبوديّته، من العزم على موافقته، والبناء على إطاعته، وإن قلنا بأنّه لا يستحقّ مؤاخذة أو مثوبة ـ ما لم يعزم على المخالفة أو الموافقة ـ بمجرّد سوء سريرته أو حسنها، وإن كان مستحقّاً للّوم أو المدح بما يستتبعانه، كسائر الصفات والأخلاق الذميمة أو الحسنة.

وبالجملة: ما دامت فيه صفة كامنة لا يستحقّ بها إلّا مدحاً أو لوماً، وإنّما يستحقّ الجزاء بالمثوبة أو العقوبة ـ مضافاً إلى أحدهما ـ إذا صار بصدد الجري على طبقها، والعمل على وفقها، وجزم وعزم؛ وذلك لعدم صحّة مؤاخذته بمجرّد سوء سريرته من دون ذلك، وحسنها معه، كما يشهد به مراجعة الوجدان، الحاكم بالاستقلال في مثل باب الإطاعة والعصيان، وما يستتبعان من استحقاق النيران أو الجنان.

ولكن ذلك مع بقاء الفعل المتجرّى به، أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن أو القبح، والوجوب أو الحرمة واقعاً، بلا حدوث تفاوتٍ فيه بسبب تعلّق القطع بغير ما هو عليه من الحكم والصفة [٤٩٠]، ولا يغيّر جهة حسنه أو قبحه بجهته أصلاً؛

---

٤٩٠ ـ قوله رحمه الله: ((ولكن[1] بلا حدوث تفاوتٍ فيه بسبب تعلّق القطع بغير ما هو عليه من الحكم والصفة ... إلخ)).

هذا إشارة إلى الجهة الثانية والثالثة من جهات الكلام في مسألة التجرّي.

---

(١) في المتن أعلاه من دون : (ولكن).

وغاية ما يُقال في تقريب القول بكون الفعل المتجرّى به قبيحاً وحراماً هو أن يُقال[١]: إنَّ ذلك الفعل وإن لم يكن بعنوانه الواقعيّ قبيحاً وحراماً إلّا أنَّه يكون قبيحاً وحراماً؛ لأجل تعنونه بعنوان ثانويّ يُوجب كونه حراماً وقبيحاً، وذلك العنوان أحد أمرين:

الأوَّل: كونه مقطوع الحرمة، وإليه أشار الشيخ [الأنصاريّ] (رحمه الله) حيث قال: (والحاصل: أنّ الكلام في كون هذا الفعل ـ غير المنهيّ عنه واقعاً ـ مبغوضاً للمولى من حيث تعلّق اعتقاد المكلّف بكونه مبغوضاً... إلخ)[٢]، فشرب الماء المقطوع كونه خمراً وإن لم يكن بعنوانه الأوّليّ ـ أعني كونه ماءً ـ قبيحاً وحراماً، لكنّه بعنوان كونه مقطوع الخمريّة يكون كذلك، ولا إشكال في إمكان ذلك.

وإشكال المصنِّف (رحمه الله) عليه بعدم كون هذا العنوان اختياريّاً، أو بعدم الالتفات إليه ممّا لا يلتفت إليه.

ثمّ إنّ هذا العنوان ـ أعني كون الشيء مقطوع الخمريّة مثلاً ـ يمكن أن يكون موجباً للقبح والحرمة مطلقاً، سواء كان القطع مصيباً أو كان مخطأً، ويمكن أن يكون إيجابه لذلك مقصوراً على مورد الخطأ دون مورد الإصابة.

فإن قيل[٣]: يلزم على ذلك ـ أعني كون هذا العنوان موجباً للقبح والحرمة ـ أن يجتمع المثلان مطلقاً في مورد الإصابة، وفي اعتقاد القاطع في مورد الخطأ، فإنّ عنوان الخمريّة في نفسه موجب للحرمة، فلو كان عنوان كونه مقطوعاً موجباً لذلك اجتمع

---

(١) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٤٣١، ٤٣٢.

(٢) فرائد الأُصول: ١/ ٣٩.

(٣) يُنظر: كفاية الأُصول مع حواشي المشكينيّ: ١/ ٦٢٠.

المثلان واقعاً، وفي اعتقاد القاطع في صورة الإصابة وفي اعتقاده فقط في صورة الخطأ.

قلنا: لا يلزم ذلك، بل غايته أن يكون حراماً لأجل ملاكين.

وبعبارة أُخرى: لا يلزم من اجتماع العنوانين أن يكون كلٌّ منهما مؤثّراً فعلاً كي يلزم عليه اجتماع المثلين، بل لا يكون هناك إلّا حرمة واحدة، غايته أنّها تكون بملاكين.

والتفصيل: أنّه في الصورة الأولى ـ أعني كون هذا العنوان موجباً للحرمة في صورة الإصابة، وفي صورة الخطأ ـ يكون الحكم بالحرمة في صورة الإصابة بملاكين، وفي صورة الخطأ بملاك واحد هذا بحسب الواقع وفي نظر القاطع، فيكون ثبوت الحرمة بملاكين في الصورتين ـ أعني صورة الخطأ وصورة الإصابة ـ فإنّه يرى نفسه مصيباً للواقع.

نعم، القاطع يعترف بأنّ الحرمة بملاك واحد على تقدير فرض خطأ قطعه، وفي الصورة الثانية ـ أعني كون هذا العنوان موجباً للحرمة في صورة الخطأ فقط ـ لا تكون الحرمة إلّا بملاك واحد، وهو إمّا كون الشيء خمراً في صورة الإصابة، أو كونه مقطوع الخمريّة في صورة الخطأ.

هذا بحسب الواقع. وأمّا في نظر القاطع فالحرمة لا تكون إلّا بالملاك الأوّل ـ أعني كونه خمراً ـ؛ لعدم اعترافه بصدق الملاك الثاني عليه. نعم، هو معترف بأنّه لو كان قطعه خطأ لكانت الحرمة بالملاك الثاني.

وهذا في الصورة الأولى ـ أعني صورة الإصابة ـ لا إشكال فيه، فإنَّ الزاجر له واقعاً هو النهي عن شرب الخمر، وهو يراه بحسب قطعه كذلك، وأمّا في الصورة

الثانية ـ أعني صورة الخطأ ـ فقد يُقال بعدم تحقّق الزجر فيها، أمّا النهي عن شرب الخمر فليس بموجود؛ لعدم كون ذلك الشيء خمراً واقعاً، وأمّا النهي عن شرب ما حصل الخطأ في اعتقاد كونه خمراً فلا يمكن أن يكون زاجراً للقاطع؛ لعدم التفاته إلى خطأ قطعه، فالحرمة بالملاك الأوَّل غير متحقّقة، وبالملاك الثاني لا يمكن توجيهها إلى القاطع وجعلها زاجرة له؛ لاعتقاده عدم تحقّق ملاكها في حقّه.

هذا، ولكن يمكن أن يُقال[1]: لا حاجة إلى كون النهي زاجراً له بالملاك الثاني، بل يكفي في الزجر ما حصل له من الزاجر العقليّ بحسب اعتقاده.

وبالجملة: أنَّ شرب الماء الذي اعتقد المكلّف كونه خمراً محرّماً واقعاً؛ لكونه معنوناً بعنوان معتقد الخمريّة، مع الخطأ في ذلك الاعتقاد، ولا يضرّ في ذلك عدم إمكان توجّه النهي والزجر إليه بذلك العنوان ـ أعني عنوان الخطأ في الاعتقاد ـ؛ لعدم الحاجة إلى إقامة الحجّة عليه بهذا الطريق والعنوان، للاكتفاء بالحجّة العقليَّة التي قامت عنده حسب اعتقاده.

وبعبارة أُخرى: إنّ هذا المكلّف ـ أعني من قطع بكون هذا الماء خمراً ـ يكون شرب هذا الماء محرّماً عليه، ولكنّه في الواقع تكون الحرمة بعنوان كونه مخطئاً في اعتقاده، وحيث كان هذا الشخص غير ملتفت إلى هذا العنوان، فلا يُعقل زجره عنه بذلك العنوان، ويكفي في الزجر عن ذلك الشرب ما قام عنده من الحجّة العقليَّة بحسب قطعه، فيكون ذلك من قبيل الخطأ في التطبيق، فإنّ المكلّف يرى إنّ هذا الشرب محرّماً عليه، وهو في الواقع أيضاً محرّم عليه.

ولكنّ المكلّف يزعم أنّ التحريم من جهة كونه خمراً، وليس هو في الواقع

---

(١) يُنظر: تعليقة القوجانيّ على كفاية الأُصول: ٢/ ٢١.

كذلك، بل هو من جهة اعتقاده الخطأيّ، فإذا خالف وشرب، فيرى أنَّه لم يخالف إلّا تحريم شرب الخمر، وفي الواقع إنَّما خالف تحريم شرب ما أخطأ في اعتقاد كونه خمراً، فهو في ذلك لم يخرج عن كونه مخالفاً للحرام واقعاً، غاية الأمر أنّ ذلك التحريم الواقعيّ الذي خالفه لا يمكن أن يكون زاجراً له، والشارع اكتفى في منعه وزجره بما حصل عنده من الزاجر العقليّ حسب قطعه، هذا ما فهمته من الأستاذ سلّمه الله.

قلتُ: إنَّ الزاجر العقليّ الذي يحصل لهذا القاطع إنَّما يجدي في تصحيح عقابه، ولا وجه لكونه مصحّحاً للحرمة، فإنّ تحقّقها يتوقّف على إمكان الزجر والمنع عن متعلّقها بعنوانه الذي يكون ملاكاً فيها، فلا يصح تحريم شيء بعنوان مع إمكان المنع عنه بذلك العنوان وإن امتنع عنه المكلّف لحصول مانع آخر.

فالحق أنّ القطع المخطئ لا يمكن أن يكون ملاكاً في التحريم، فتعيّنت الصورة الأولى من صورتي كون عنوان القطع موجباً للتحريم، فتأمّل. (ا ه س).

هذا كلّه في بيان إمكان كون عنوان القطع والاعتقاد موجباً للقبح والتحريم.

وأمّا الكلام في مقام الإثبات والفعليَّة ووقوع ذلك ـ أعني كون تعنون الفعل المتجرّى به بعنوان مقطوع الحرمة موجباً لقبحه وحرمته ـ فالظاهر عدمه، فإنّه وإن كان ممكناً إلّا أنَّ وقوعه يتوقّف على دليل يدلّ على حرمة ما قطع بحرمته، وحيث لا دليل يدلّ على ذلك، فهو غير واقع، سواء كانت الحرمة المدّعاة من جهة الملازمة بين تحريم الشيء بعنوانه الأوّليّ، وبين تحريمه بعنوانه الثانويّ ـ أعني كونه مقطوع التحريم ـ كالملازمة بين تحريم الشيء[1] وبين تحريم مقدّماته، أو كانت من جهة نفس ذلك العنوان الثانويّ لا من باب الملازمة، بل بدعوى كون هذا العنوان بذاته

---

(١) نظرة الأستاذ ـ سلّمه الله ـ أيضاً بلزوم الالتزام بالأحكام الواقعيّة على القول به. (منه قدّس سرّه).

مقتضياً للتحريم في عرض سائر العناوين المقتضية للتحريم؛ وذلك لعدم الدليل على ثبوت تلك الملازمة إن كانت الدعوى على النحو الأوَّل، ولعدم الدليل على حرمة هذا العنوان إن كانت دعوى الحرمة على الثاني.

الثاني من العنوانين التي يدّعى كونها موجبة للقبح والتحريم: عنوان التجرّي، وإليه أشار الشيخ (رحمه الله) حيث إنّه بعد أن بيّن أنّ محلّ الكلام هو من جهة العنوان الأوَّل، قال رحمه الله: (لا في أنّ هذا الفعل المنهيّ عنه باعتقاده ينبئ عن سوء سريرة العبد مع سيّده، وكونه جريئاً في مقام الطغيان والمعصية ... إلخ)[1].

ولا يخفى أنّ التجرّي تارة يُطلق على ما قابل العصيان الحقيقيّ، وهو في ما إذا كان القطع خطأ، وتارة يُطلق على المعنى الأعمّ من هذا ومن العصيان الحقيقيّ، فيتحقّق في ما إذا كان القطع مصيباً، وفي ما إذا كان مخطأً، والكلام في إمكانه كالكلام في العنوان الأوَّل.

وأمّا الكلام في وقوعه، فهو أن يُقال: لا شبهة في قبح التجرّي عقلاً، وإنَّما الإشكال في جهتين:

[الجهة] الأولى: في صدق عنوان التجرّي على الفعل المتجرّى به، وأنّ ذلك الفعل هل يكون مصداقاً لعنوان التجرّي، لكي يكون قبيحاً، أو لا يكون مصداقاً له؟ نظير عنوان الاحتياط بالنسبة إلى الأفعال التي يتحقّق بها كالصلاة إلى أربع جهات، فإنّه يمكن أن يُقال[2]: إنّه عنوان مستقلّ عبارة عن تحصيل الواقع والإحاطة به، فلا يكون صادقاً على الأفعال، غايته أنّها ـ أعني الأفعال ـ تكون من آثاره.

---

(١) فرائد الأُصول: ١/ ٣٩ ـ ٤٠.

(٢) يُنظر: تقريرات آية الله المجدّد الشيرازيّ: ٤/ ٣١.

وإلى اختيار الشقّ الأوّل أشار الشيخ (رحمه الله) بقوله: (ومن المعلوم أنّ الحكم العقليّ باستحقاق الذمّ إنّما يلازم استحقاق العقاب شرعاً إذا تعلّق بالفعل لا بالفاعل ... إلخ)[١].

والظاهر أنّ منشأ تحجّج الشيخ في هذا المقام هو هذا الترديد الذي ذكرنا، كما نقل ذلك عنه الاشتيانيّ[٢] على ما هو ببالي.

ويمكن أن يكون عبارة عن تلك الأفعال المحصّلة للواقع، فإنّها بنفسها احتياط، وهكذا الحال في عنوان التجرّي، فإنّه يمكن أن يكون عنواناً مستقلّاً عبارة عن عدم مبالاة العبد بحدود سيّده، والتهجّم عليها، ويكون الفعل من آثاره.

ويمكن أن يكون الفعل هو بنفسه مصداقاً له؛ لكونه حقيقة تجرّياً، والظاهر الثاني، فيكون الفعل مصداقاً للتجرّي.

ولكن لا يخفى أنّ كونه مصداقاً له ليس كسائر المصاديق بالنسبة إلى عناوينها في كونها بنفسها مصداقاً لها من غير نظر إلى جهة صدورها عن فاعليها؛ لما هو بيّن أنّ شرب الماء المعتقد كونه خمراً ليس بنفسه مصداقاً للتجرّي ـ أي أنّه ليس من حيث كونه حدثاً بحتاً يكون مصداقاً له ـ، بل من حيث صدوره عن الفاعل يكون مصداقاً له، فيكون الملحوظ في صدق هذا العنوان عليه جهة المصدريّة ـ أعني صدوره من الفاعل ـ بخلاف سائر المصاديق بالنسبة إلى عناوينها، فإنّها بنفسها تكون مصداقاً لها، كما في الضرب ـ مثلاً ـ مصداقاً للتأديب، فإنّ الملحوظ في صدقه عليه، وهو نفس كونه حدثاً، ولا يحتاج إلى لحاظ صدوره عن الفاعل.

---

(١) فرائد الأُصول: ١/ ٤٠.

(٢) يُنظر: بحر الفوائد في شرح الفرائد: ١/ ٧٤.

فالفرق بين المقامين هو الفرق بين اسم المصدر والمصدر، وفي مقامنا يتوقّف كون الفعل مصداقاً لعنوان التجرّي على أخذ ذلك الفعل مصدراً ـ أعني لحاظ جهة صدوره عن الفاعل ـ، وغيره لا يتوقّف على ذلك، بل لا يعتبر في الصدق إلّا لحاظ نفس الحدث الذي هو اسم المصدر.

الجهة الثانية: في أنّ هذا العنوان ـ أعني عنوان التجرّي ـ هل يمكن أن يكون مورداً للأحكام كالحرمة ـ مثلاً ـ، أو أنّه لا يمكن فيه ذلك؟ فلا بُدَّ أن يكون معنى النهي عنه إرشاداً إلى ما يحكم به العقل من قبحه، ولزوم تركه.

والظاهر الثاني، فإنّ الغرض من التكليف بالبعث والزجر إحداث الداعي للمكلّف، فإنّ الآمر لمّا تعلّقت إرادته بصدور الفعل أو الترك من المكلّف اختياراً، وكان ذلك ـ أعني صدور الفعل عن المكلّف اختياراً ـ غير ممكن له ـ أي الآمر ـ فقهراً تتعلّق إرادته بإحداث الداعي للمكلّف على إيجاد ذلك المكلّف به، وذلك الداعي إنَّما يحصل بالتكليف، فإنَّ المكلّف إذا علم بأنّ هذا الفعل ـ مثلاً ـ متعلّقاً للتكليف يعلم قهراً أنّ الممتثل لذلك التكليف يدخل في جملة المطيعين، والعاصي له داخل في جملة العاصين، فيكون الداعي له لذلك الفعل إدخال نفسه في جملة المطيعين، وهذا الداعي إنَّما نشأ من التكليف.

فظهر لك أنّ الغرض من التكليف وفائدته إحداث [الداعي] للمكلّف على الفعل، وأمّا إذا لم تترتّب تلك الفائدة على التكليف، بأن كان ذلك الفعل الذي يراد البعث إليه أو الذي يراد الزجر عنه، هو عنوان الإطاعة أو عنوان المعصية، لا أنّه تترتّب عليه الطاعة أو المعصية، فلا إشكال في أنّ نفس ذلك الفعل لا يحتاج في صدوره اختياراً عن المكلّف إلى إحداث داعي هو البعث والزجر، بل هو بنفسه

يكون داعياً إلى نفسه؛ إذ لا يتصوّر في إحداث الداعي أزيد ممّا في نفس ذلك الفعل، فلا يكون الأمر أو النهي المتعلّق بذلك الفعل من قبيل ما يكون الغرض منه إحداث الداعي، وهو المسمّى بالحكم التكليفيّ، بل يكون من قبيل بيان أنّه بنفسه داعٍ إلى التحرّك نحوه، بحيث لا يحدث تعلّق الأمر به أو النهي عنه أزيد ممّا يكون فيه من الداعي، وهو المسمّى بالأمر أو النهي الإرشاديّ.

والظاهر أنّ التجرّي من هذا القبيل، فإنَّ النهي عنه لا يحدث فيه داعياً للمكلّف أزيد ممّا فيه من الداعي؛ لأنّ التجرّي بنفسه يكون فاعله داخلاً في جملة العاصين، وتاركه داخل في جملة المطيعين، فهو بنفسه يكون داعياً إلى ترك نفسه، وحينئذٍ فلا يكون للنهي عنه فائدة سوى ما يترتّب على نفسه، فيكون النهي عنه إرشاداً إلى ذلك.

ثمّ إنّه لا يخفى أنّ الفعل المتجرّى به كسائر الأفعال قد يتوقّف وجوده على مقدّمات مثل السعي إليه، وإعداد آلته، وأسبابه العاديّة والعقليَّة، كما أنّه يتوقّف على مقدّمات قلبيّة من القصد والعزم والجزم.

والظاهر أنّ الفاعل له متّصف بالتجرّي من أوَّل مقدّمة من مقدّماته، وهي القصد إلى حين صدوره منه، بحيث يكون الفاعل متّصفاً بعنوان التجرّي من حين قصده إلى أن يصدر ذلك الفعل منه، ولكنّه يكون تجرّياً واحداً وإن كثرت المقدّمات، ولا يُعاقب إلّا بعقاب واحد، كما هو الحال في الفعل الذي يكون صدوره عصياناً حقيقةً أو إطاعةً، فإنَّ الفعل الذي يكون إطاعةً ـ مثلاً ـ إذا صدر من فاعله لا تتحقّق[1] منه إلّا إطاعة واحدة وإن كثرت مقدّماته، كما مرّ في مقدّمة الواجب[2]،

---

(١) في الأصل: (تحقّق)، بدل (تتحقّق).

(٢) يُنظر: صفحة (٢/ ٣٨) وما بعدها من هذا الكتاب.

فإنّه قد مرّ[1] أنّ المطيع يكون متّصفاً بالإطاعة من أوّل شروعه في أوّل مقدّمة من مقدّمات ذلك، ولكنّه لا تكون له إلّا إطاعة واحدة كثرت المقدّمات أو قلّت.

نعم، في ما كثرت المقدّمات يمكن أن يُقال بزيادةٍ ثبوتيّة؛ لكون الفعل حينئذٍ أحمز الأعمال، فالفاعل المتجرّي يكون اتّصافه بالتجرّي مستمرّاً من أوّل قصده لذلك الفعل إلى أن يصدر عنه الفعل، ويقع منه خارجاً.

نعم، لو فعل بعض المقدّمات أو قصده ولم يعزم أو عزم، ولم يفعل المقدّمات التي يتوقّف عليها الفعل ينقطع اتّصافه بالتجرّي من حين انقطاع المقدّمات.

والحاصل: أنّه يستمرّ على اتّصافه بالتجرّي مادام متشاغلاً بمقدّمات الفعل، فإذا انقطع تشاغله انقطع تجرّيه، وكان مستحقّاً للعقاب من حيث التجرّي السابق، هذا ما فهمته من الأستاذ ـ سلّمه الله ـ.

قلتُ: وهكذا ينبغي أن يُقال في الانقياد المقابل للتجرّي.

ولكن لا يخفى أنّ التجرّي والانقياد لا يكونان أعظم من العصيان والإطاعة الحقيقيّين، وقد مرّ في مقدّمة الواجب أنّ مقدّمة المحرّم ليست بمحرّمة ما لم تكن علّة تامّة للمحرّم، فمن شرع في مقدّمات المحرّم، وإن صدق عليه العصيان من أوّل مقدّمة فعلها لا يكون صدق العصيان عليه من حيث المقدّمة التي فعلها، بل من حيث نفس ذي المقدّمة، فلا يكون مستحقّاً للعقاب لو ترك المحرّم بعد فعل بعض المقدّمات وإن صدق عليه عنوان العصيان؛ لما عرفت من أنّ صدقه عليه من حيث ذي المقدّمة، لا من حيث المقدّمات.

وكذا تقدّم في مقدّمات فعل الواجب أنّ الفاعل وإن اتّصف بعنوان المطيع من

---

(١) يُنظر: صفحة (٢/ ٤٠) وما بعدها من هذا الكتاب.

أوّل مقدّمة فعلها، لكنّه لا من حيث نفس المقدّمة، بل من حيث ذي المقدّمة، فلو ترك الواجب بعد فعل بعض مقدّماته خرج عن الإطاعة، ولم يستحقّ ثواباً أصلاً وإن قلنا بأنّ تلك المقدّمة التي فعلها متّصفة بالوجوب، فإنّها على هذا التقدير إنَّما تتّصف بالوجوب الغيريّ، وهو لا يوجب إطاعةً وقرباً ومثوبةً، كما تقدّم في ذلك الباب[1].

وعلى هذا فلا وجه للحكم بأنّ المتجرّي إذا انقطع تجرّيه يكون مستحقّاً للعقاب من حيث التجرّي السابق على ما هو لازم كلام الأستاذ ـ سلّمه الله ـ وإن لم يصرّح، بل كلام المصنِّف (رحمه الله) أيضاً كذلك.

وكذا لا وجه لاستحقاق المنقاد الثواب وإن انقطع انقياده على ما هو لازم كلامهما.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّ الذي تقدّم في مقدّمة الواجب والحرام كان من حيث نفس المقدّمة، وفي اتّصافها بالوجوب أو بالحرمة، وما ذكر في المقام إنَّما هو من إظهار المكلّف طغيانه وتمرّده، أو انقياده وإطاعته.

ولكن هذا التوجيه والفرق إنَّما يتمّ في مقدّمة الحرام، ومقدّمة التجرّي دون مقدّمة الواجب ومقدّمة الانقياد، فإنّ الذي تقدّم في مقدّمة الواجب أيضاً في مقام الإطاعة والثواب وإن ذكر هناك أيضاً من حيث الوجوب، فراجع وتأمّل[2]. (اه س).

ثمّ إنّ الأستاذ ـ سلّمه الله ـ حمل الأخبار الدالّة على أنّ قصد السيّئة لا يكتب على

---

(١) يُنظر: صفحة (١/ ٣٢١) وما بعدها من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: صفحة (١/ ٦٠٢) من هذا الكتاب.

التفضّل، وإن كان القاصد مستحقّاً للعقاب.

ثمّ إنّك حيث قد عرفت أنّ عنوان التجرّي لا يمكن أن يتعلّق به التحريم، وعرفت أنّ الفاعل يكون متّصفاً بالتجرّي من حين القصد إلى أن يتمّ الفعل، ويصدر عنه، فلا يخفى عليك أنّ ما عدا القصد من المقدّمات ونفس[ه] لا يكاد يتّصف بالحرمة بعنوان كونه تجرّياً، وإن أمكن اتّصافه بها من حيث عنوانه الأوّليّ، فالمانع من اتّصافه بها أمر واحد، وهو كونه معنوناً بعنوان التجرّي. وأمّا نفس القصد المعنون بعنوان التجرّي فالمانع له من اتّصافه بالحرمة أمران:

أحدهما: عنوان التجرّي.

وثانيها: من حيث نفسه.

لا أقول إنّه ـ أعني القصد ـ غير اختياريّ، فلا يتعلّق به التكليف، فإنّ ذلك واضح الفساد، فإنّه وإن كان غير صادر بالاختيار، وإلّا تسلسل، إلّا أنّا لا نشترط ذلك في كون الفعل اختياريّاً، فإنّ ذلك الشرط إنّما هو في ما عدا الاختيار نفسه، أمّا الاختيار نفسه فلا يُشترط فيه ذلك، بل هو اختياريّ بنفسه، وإن لم يصدر عن الاختيار.

بل أقول إنَّ عنوان القصد نظير عنوان الحبّ والبغض، والخشية والخوف، لا يمكن تحقّقه من المكلّف ما لم يكن في متعلّقه ما يوجبه، ويدعو المكلّف إليه، فالحبّ ـ مثلاً ـ لزيد لا يتحقّق من عمرو ما لم يكن في زيد من الدواعي الموجبة لتعلّق الحبّ به من عمرو بحسب ما يراه نظره ويقتضيه طبعه من دواعي الحبّ، فحيث حصلت تلك الدواعي وتحقّقت في زيد وقع الحبّ له من عمرو، بلا حاجة إلى داعٍ خارج عن ذلك، فلا فائدة في تعلّق الطلب به، فإنّ فائدة الطلب إحداث الداعي، وحيث لا

تحصل دواعي الحبّ في زيد لا يمكن تعلّق الحبّ به من عمرو وإن تعلّق به الطلب؛ لأنّه لا يمكن أن يكون داعياً لأن يتعلّق الحبّ من عمرو بزيد؛ لما عرفت من أنّه إنّما يتحقّق بدواعيه الموجبة له، والطلب ليس من دواعيه، وعنوان القصد من هذا القبيل، فإنّ القصد إلى الفعل لا يكاد يتحقّق إلّا بأن يشتمل الفعل المقصود على ما يدعو المكلّف إلى قصده ممّا يراه ملائماً له، وبدون ذلك لا يتحقّق منه قصد إليه وإن تعلّق الطلب بالقصد، فإنّ تعلّق الطلب به ليس من الدواعي الباعثة على صدوره.

نعم، تعلّق الطلب بمتعلّقه ـ أعني الفعل ـ يوجب تعنونه بكونه مطلوباً، وهذا من الدواعي إلى تحقّق قصده، وإذا كان عنوان القصد غير قابل لتعلّق الطلب ـ لما عرفت من عدم الفائدة في تعلّقه به ـ لم يكن قابلاً لأن يتعلّق به النهي والتحريم. هذا ما فهمته من الأستاذ، سلّمه الله.

قلتُ: لا يخفى أنّ هذا توجيه آخر لكون أمثال هذه العناوين غير اختياريّة، فإنّ حاصله أنّها إمّا أن تكون لازمة التحقّق قهراً إذا وجد الداعي إلى تحقّقها، وإمّا أن تكون ممتنعة التحقّق إن لم يوجد الداعي إليها، على أنّ الظاهر أنّ القصد ليس من قبيل هذه العناوين، فإنّه وإن لم يحصل في متعلّقه داعي تحقّقه، إلّا أنّه من الممكن أن يكون الداعي إليه تعلّق الطلب به، فإذا تعلّق طلب المولى بالقصد إلى الفعل كان ذلك الطلب داعياً إلى تحقّق القصد من المكلّف، وإن لم يكن في ذلك الفعل الذي هو متعلّق الفعل ما يكون داعياً إلى قصده.(ا ه س).

تنبيهان

[التنبيه] الأوَّل: أنّ صاحب الفصول (رحمه الله)[١] فصّل في التجرّي بين أن يصادف واجباً، وبين أن يصادف غيره من الندب والكراهة أو الإباحة، بأنَّه في الأوَّل يقع الكسر والانكسار بين الوجوب الثابت للشيء بعنوانه الأوّليّ، وبين الحرمة الآتية من قبل التجرّي، فرُبّما تكون جهة الوجوب فيه أقوى أو مساوية لجهة التحريم، وحينئذٍ فلا يكون الفاعل مستحقّاً للعقاب بخلاف الثاني.

أمّا في الكراهة فواضح؛ لعدم منافاتها للحرمة، وأمّا المباح فكذلك؛ لكون الإباحة لا اقتضاء، فلا تنافي اقتضاء العدم الذي هو التحريم، وكذا الاستحباب، كذا قال الأستاذ سلّمه الله.

قلتُ: وكأنّ الوجه في الاستحباب عدم اقتضائه المنع من الترك، فلا يكون منافياً لطلب الترك الذي هو التحريم، فافهم.

والأولى بل الصواب أن يكون الوجه في بقاء حرمة التجرّي في ما لو صادف الاستحباب أقوائيّة المقتضي للتحريم من مقتضي الاستحباب؛ لكون أثر الأوَّل الإلزام بخلاف الثاني. (ا ه س).

ولا يخفى أنّ هذا التفصيل إنَّما يتمّ إذا قلنا بأنّ التجرّي موجب للتحريم: إمّا

---

(١) قال في مسألة إعذار الجاهل الّتي عنونها بعد مسألة التقليد: (ومن هنا يظهر أنّ التجرّي على الحرام في المكروهات الواقعيّة أشدّ منه في مباحاتها، وهو فيها أشدّ منه في مندوباتها، ويختلف باختلافها ضعفاً وشدّة كالمكروهات، ويمكن أن يراعى في الواجبات ما هو الأقوى من جهاته وجهات التجرّي) انتهى كلامه رحمه الله. (منه. قدّس سرّه). الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٤٣٣.

لأجل عنوان التجرّي، وإمّا لأجل عنوان اعتقاد الحرام، وقلنا بأنّ الأحكام تابعة لما هو الأقوى اقتضاء واقعاً، فإنّا إذا لم نقل بكون التجرّي مقتضياً للتحريم لم يكن فرق بين أن يُصادف الواجب أو يُصادف غيره في أنّه في الجميع يكون المتجّري مستحقّاً للذمّ والعقاب، ولم يكن وجه للكسر والانكسار. وكذا لو قلنا بكون التجرّي موجباً للتحريم، ولم نقل بتبعيّة الأحكام لما هو الأقوى ملاكاً واقعاً، بل قلنا بتبعيّتها لما هو الأقوى فعلاً، لم يكن وجه للكسر والانكسار في ما لو صادف الواجب، فإنّ كون الوجوب أقوى ملاكاً في الواقع لا يؤثّر في حقّ القاطع بالتحريم على هذا القول؛ لعدم كونه أقوى فعلاً، فإنَّ القاطع بالحرمة قاطع بعدم الوجوب، فلا تحقّق لملاك الوجوب فعلاً؛ لعدم الالتفات إليه فضلاً عن كونه أقوى.

والحاصل: أنّه على هذا القول وإن كان ملاك الوجوب موجوداً واقعاً، وهو مزاحم لملاك التحريم، إلّا أنّ الحكم الفعليّ تابع لما هو المؤثّر فعلاً، وظاهر أنّ المؤثّر الفعليّ هو ملاك التحريم، فيكون الحكم على طبقه وإن كان ملاك الوجوب مساوياً له واقعاً، أو أقوى منه.

فعلى هذا لا فرق في استحقاق العقاب بين أن يُصادف الوجوب أو يُصادف غيره من الأحكام . هذا كلّه في القطع بالتحريم مع التجرّي بالفعل، ومنه يعلم حكم القطع بالوجوب مع التجرّي بالترك، فإنَّ الكلام الآتي هناك آتٍ في هذا بأدنى تغيير.

التنبيه الثاني: أنَّ صاحب الفصول (رحمه الله)[1]، ذكر أنَّ المتجرّي إن لم يُصادف

---

(١) قال: في باب مقدّمة الواجب في التنبيه الرابع في الثمرة الثانية: (فإنّ التحقيق أنّ التجرّي على المعصية معصية أيضاً، لكنّه إن صادفها تداخلا وعدّا معصية واحدة). (منه. قدّس سرّه). الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٨٧.

الحرام الواقعيّ لم يكن مستحقّاً إلّا عقاباً واحداً، وإن صادفه تداخل العقابان وعوقب بعقاب واحد.

والذي ينبغي في هذا المقام أن يُقال: إنّا إمّا أن نقول بحرمة التجرّي، وأنّ عنوان التجرّي أو عنوان اعتقاد الحرمة يُوجب التحريم.

وإمّا أن لا نقول بذلك، بل نقول بمجرّد استحقاق العقاب على التجرّي.

فعلى الأوّل: إمّا أن يكون ذلك العنوان موجباً للتحريم مطلقاً في صورة الإصابة، وفي صورة الخطأ. وإمّا أن يكون إيجابه للتحريم مقيّداً بصورة الخطأ.

فعلى الثاني لا يكون هناك إلّا حرمة واحدة أصاب الاعتقاد، أو أخطأ. وعليه فلا يكون المتجرّي مستحقّاً إلّا لعقاب واحد.

وعلى الأوّل ففي صورة الخطأ لا إشكال أيضاً لكون الحرمة أيضاً واحدة لوحدة ملاكها واقعاً وإن تعدّد بحسب نظر القاطع، وإنّما الإشكال في صورة الإصابة، فإنّه حينئذٍ يجتمع عنوانان مقتضيان للتحريم:

أحدهما: العنوان الأوّليّ.

والثاني: العنوان الثانويّ الآتي من جهة الاعتقاد والقطع.

وحينئذٍ فلا يمكن أن يكون كلٌّ منهما مؤثّراً للحرمة المستقلّة؛ للزوم اجتماع المثلين، فلا بُدَّ من القول بالتداخل لا بمعنى أن يكون المؤثّر أحدهما دون الآخر؛ إذ لا وجه لذلك، للزومه الترجيح، أو الترجّح من دون مرجّح، بل بمعنى أنّ يكون المؤثّر كليهما: إمّا بأن يؤثّرا معاً، فيكون الشيء حراماً من جهتين، وإمّا بأن يؤثّر أحدهما في الحرمة، والآخر في تأكيدها.

قلتُ: وعلى أيّ حال، فلا يستحقّ إلّا عقاباً واحداً؛ إذ ليست الحرمة إلّا واحدة. نعم، في صورة تأكّد الحرمة يشتدّ العقاب، ولعلّ هذا هو المعني بتداخل

العقابين انتهى.

هذا كلّه على الشقّ الأوّل وهو القول بحرمة التجرّي.

وأمّا على الشقّ الثاني ـ وهو القول بعدم الحرمة، والقول بمجرّد استحقاق العقاب، فعلى تقدير الخطأ لا يستحقّ إلّا عقاباً واحداً على مجرّد التجرّي، وعلى تقدير الإصابة ـ فالكلام فيه مبنيّ على أنّ عنوان العصيان، وهو المخالفة واقعاً هل هو عنوان مستقلّ من حيث استحقاق العقاب، أو أنّه إنّما يُوجب استحقاق العقاب من حيث كونه تجريّاً على المولى، وتمرّداً وطغياناً؟

والحاصل: أنّه لا إشكال في كون العصيان بهذا المعنى أخصّ من التجرّي المطلق لوجوده فيه، كما في صورة الإصابة، وفي غيره كما في صورة الخطأ، ولا إشكال أيضاً في أنّ للعصيان بهذا المعنى آثاراً مستقلّة من غير نظر إلى كونه تجرّياً، كالمفاسد المتحقّقة والمصالح المنتفية على تقديره وإن لم يكن تجريّاً، وإنّما الكلام من حيث هذا الأثر، وهو استحقاق العقاب، فهل هو من آثاره، بحيث لو فرض تجرّده من معنى التجرّي لترتّب عليه هذا الأثر وإن كان هذا الفرض محالاً، أو هو من آثار نفس التجرّي والطغيان؟ فعلى الثاني لا يستحقّ المتجرّي إلّا لعقاب واحد، أصاب أو أخطأ؛ إذ لا مقتضي له إلّا عنوان واحد، وهو عنوان التمرّد والطغيان.

وعلى الأوّل يستحقّ عقاباً واحداً في صورة الخطأ، ويتداخل العقابان في صورة الإصابة، والذي قطع به المصنِّف (رحمه الله) في الكتاب[1]، وفي الحاشية[2] هو الأوّل.

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٣) من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٢٨٠.

ضرورة أنّ القطع بالحسن أو القبح، لا يكون من الوجوه والاعتبارات التي بها يكون الحسن والقبح عقلاً، ولا ملاكاً للمحبوبيّة والمبغوضيّة شرعاً؛ ضرورة عدم تغيّر الفعل عمّا هو عليه ـ من المبغوضيّة والمحبوبيّة للمولى ـ بسبب قطع العبد بكونه محبوباً أو مبغوضاً له، فقتل ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضاً له، ولو اعتقد العبد بأنّه عدوّه، وكذا قتل عدوّه ـ مع القطع بأنّه ابنه ـ لا يخرج عن كونه محبوباً أبداً.هذا.

مع أنّ الفعل المتجرّئ به أو المنقاد به ـ بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب ـ لا يكون اختياريّاً؛ فإنّ القاطع لا يقصده إلّا بما قطع أنّه عليه من عنوانه الواقعيّ الاستقلاليّ، لا بعنوانه الطارئ الآلي، بل لا يكون غالباً بهذا العنوان ممّا يلتفت إليه، فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلاً، ومن مناطات الوجوب أو الحرمة شرعاً؟ ولا يكاد يكون صفةٌ موجبةٌ لذلك إلّا إذا كانت اختياريّة.

إن قلت: إذا لم يكن الفعل كذلك، فلا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع، وهل كان العقاب عليها إلّا عقاباً على ما ليس بالاختيار؟

قلت: العقاب إنّما يكون على قصد العصيان والعزم على الطغيان، لا على الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار.

إن قلت: إنّ القصد والعزم إنّما يكون من مبادئ الاختيار، وهي ليست باختياريّة، وإلّا لتسلسل.

قلت: ـ مضافاً إلى أنّ الاختيار وإن لم يكن بالاختيار، إلّا أنّ بعض مباديه غالباً يكون وجوده بالاختيار؛ للتمكّن من عدمه، بالتأمّل في ما يترتّب على ما عزم عليه من تبعة العقوبة واللوم والمذمّة ـ يمكن أن يقال: إنّ حسن المؤاخذة والعقوبة إنّما يكون من تبعة بُعده عن سيّده، بتجرّيه عليه، كما كان من تبعته بالعصيان في صورة المصادفة،

فكما أنّه يوجب البعد عنه، كذلك لا غرو في أن يوجب حسن العقوبة؛ فإنّه وإن لم يكن باختياره، إلّا أنّه بسوء سريرته وخبث باطنه، بحسب نقصانه، واقتضاء استعداده ذاتاً وإمكانه.

وإذا انتهى الأمر إليه يرتفع الإشكال وينقطع السؤال بـ ((لِمَ))؛ فإنّ الذاتيّات ضروريّ الثبوت للذات.

وبذلك أيضاً ينقطع السؤال عن أنّه: لم اختار الكافر والعاصي، الكفر والعصيان، والمطيع والمؤمن، الإطاعة والإيمان؟ فإنّه يساوق السؤال عن أنّ الحمار لِمَ يكون ناهقاً؟ والإنسان لم يكون ناطقاً؟

وبالجملة: تفاوت أفراد الإنسان في القرب منه ـ جلّ شأنه وعظمت كبرياؤه ـ والبعد عنه، سببٌ لاختلافها في استحقاق الجنّة ودرجاتها، والنار ودركاتها، وموجب لتفاوتها في نيل الشفاعة وعدمه، وتفاوتها في ذلك بالأخرة يكون ذاتيّاً، والذاتيّ لا يعلّل.

إن قلت: على هذا فلا فائدة في بعث الرسل وإنزال الكتب، والوعظ والإنذار.

قلت: ذلك لينتفع به من حسنت سريرته وطابت طينته، لتكمل به نفسه، ويخلص مع ربّه أنسه، ﴿ما كنّا لنهتدي لولا أن هدانا الله﴾، قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَىٰ تَنفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ وليكون حجّة على من ساءت سريرته وخبثت طينته، ﴿ليهلك من هلك عن بيّنةٍ ويحيى من حيّ عن بيّنةٍ﴾، كيلا يكون للناس على الله حجّة، بل كان له حجّة بالغة.

ولا يخفى: أنّ في الآيات والروايات شهادة على صحّة ما حكم به الوجدان، الحاكم على الإطلاق في باب الاستحقاق للعقوبة والمثوبة.

ومعه لا حاجة إلى ما استدلّ على استحقاق المتجرّي للعقاب بما حاصله: أنّه لولاه ـ مع استحقاق العاصي له ـ يلزم إناطة استحقاق العقوبة بما هو خارج عن الاختيار، من مصادفة قطعه، الخارجة عن تحت قدرته واختياره.

مع بطلانه وفساده؛ إذ للخصم أن يقول: بأنّ استحقاق العاصي دونه، إنّما هو لتحقّق سبب الاستحقاق فيه ـ وهو مخالفته عن عمدٍ واختيار ـ وعدم تحقّقه فيه؛ لعدم مخالفته أصلاً ـ ولو بلا اختيار ـ بل عدم صدور فعلٍ منه في بعض أفراده بالاختيار، كما في التجرّي بارتكاب ما قطع أنّه من مصاديق الحرام، كما إذا قطع ـ مثلاً ـ بأنّ مائعاً خمر، مع أنّه لم يكن بالخمر، فيحتاج إلى إثبات أنّ المخالفة الاعتقاديّة سببٌ كالواقعيّة الاختياريّة، كما عرفت بما لا مزيد عليه.

ثمّ لا يذهب عليك: أنّه ليس في المعصية الحقيقيّة إلّا منشأ واحد لاستحقاق العقوبة ـ وهو هتك واحد ـ فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهّم ـ مع ضرورة أنّ المعصية الواحدة لا توجب إلّا عقوبة واحدة، كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما، كما لا يخفى.

ولا منشأ لتوهّمه، إلّا بداهة أنّه ليس في معصية واحدة إلّا عقوبة واحدة، مع الغفلة عن أنّ وحدة المسبّب تكشف ـ بنحو ((الإنّ)) ـ عن وحدة السبب.

الأمر الثالث: [أقسام القطع وأحكامها]

إنّه قد عرفت: أنّ القطع بالتكليف ـ أخطأ أو أصاب ـ يوجب عقلاً استحقاق المدح والثواب، أو الذمّ والعقاب، من دون أن يؤخذ شرعاً في خطاب.

وقد يؤخذ في موضوع حكم آخر [٤٩١] مخالف لحكم متعلّقه، لا يماثله ولا يضادّه، ـ كما إذا ورد مثلاً في الخطاب: أنّه إذا قطعت بوجوب شيءٍ يجب عليك التصدّق بكذا ـ:

تارة بنحوٍ يكون تمام الموضوع، بأن يكون القطع بالوجوب مطلقاً ـ ولو أخطأ ـ موجباً لذلك.

---

٤٩١ ـ قوله رحمه الله: ((الأمر الثالث: أنّه قد عرفت أنّ القطع بالتكليف)) إلى قوله: ((وقد يؤخذ في موضوع حكم آخر ... إلخ)).

هذا الأمر معقود لبيان أقسام القطع من حيث دخله في موضوع الحكم وعدمه، وبيان ما يقوم مقامه من الأُصول والأمارات.

فنقول: القطع تارة يكون معتبراً من حيث كونه كاشفاً محضاً وطريقاً موصلاً إلى الواقع، سواء كان متعلّقاً بحكم شرعيّ، أو بموضوع ذي حكم شرعيّ، وهو في هذه الصورة لا يكون إلّا طريقاً موصلاً إلى الواقع من غير دخلٍ له في الموضوع. وقد عرفت أحكامه في ما تقدّم من أنّه يُوجب تنجّز الواقع، وأنَّ مخالفته تُوجب استحقاق العقاب أصاب أو أخطأ.

وتارةً يكون معتبراً على نحو يكون له الدخل في الموضوع.

ويسمّى اعتباره على النحو الأوّل بالطريقيَّة، وعلى النحو الثاني بالموضوعيَّة، وهذان الوصفان ـ أعني الطريقيَّة والموضوعيَّة ـ متضايفان، فإنَّه رُبّما يكون القطع الواحد متّصفاً بهما بالإضافة إلى حكمين، وذلك كما إذا حكم على عنوان الخمر ـ مثلاً ـ بالحرمة، وعلى مقطوع الخمريّة أو على الخمر المقطوع بالنجاسة، فإنَّ القطع بالخمر

يكون حينئذٍ طريقاً محضاً بالقياس إلى الحكم بالحرمة، وموضوعاً بالقياس إلى الحكم بالنجاسة.

ثمّ إنَّ القطع الذي له دخل في الموضوع تارةً يكون مأخوذاً فيه على نحو يكون تمام الموضوع، كما إذا حكم على مقطوع الخمريّة بالنجاسة. وتارةً يكون مأخوذاً فيه على نحو يكون جزء الموضوع، كما إذا حكم على الخمر الواقعيّ المقطوع بالنجاسة. والمراد بجزء الموضوع في هذا المقام الجزء التحليليّ العقليّ ـ أعني الشرط والقيد ـ؛ إذ لا معنى لكون القطع جزءاً خارجيّاً.

فهذه أقسام ثلاثة للقطع الطريق المحض، وتمام الموضوع وجزء الموضوع، ورُبّما يقسّم القطع الذي له دخل في الموضوع بأحد نحويه بتقسيم آخر إلى قسمين آخرين: وهما أخذه من حيث الكشف، وأخذه من حيث الوصفيّة، وبهذا التقسيم تصير الأقسام خمسة، ولمّا كان هذا التقسيم غير خالٍ من الإشكال والإجمال، كما سيأتي التنبيه عليه إن شاء الله [تعالى] أعرضنا عنه في هذا المقام. هذا كلّه في بيان أقسام القطع.

وبقي الكلام في بيان قيام الطرق والأمارات والأُصول العمليَّة مقامه، وليس الغرض من الأُصول والأمارات في هذا المقام خصوص ما كان جارياً منها في الشبهات الحكميَّة، بل المقصود منها مطلق الأمارات، والأُصول، سواء كانت في الشبهات الموضوعيَّة أو في الشبهات الحكميَّة، وسواء كان الأصل هو الاستصحاب، أو غيره من الأُصول العمليَّة، كالبراءة والاحتياط، وسائر الأُصول الموضوعيَّة.

ثمّ إنَّ ما كان جارياً في الشبهات الحكميَّة من الأمارات يسمّى اصطلاحاً بالدليل الاجتهاديّ والطريق، وما كان جارياً منها في الشبهات الموضوعيَّة يسمّى

اصطلاحاً باسم الأمارة، وقد يسمّى الأصل العمليّ بالدليل الفقاهتيّ.

ثمّ إنَّ الكلام في ذلك ـ أعني قيام الأمارات والأُصول مقام القطع ـ يقع في مقامين:

المقام الأوَّل: في قيام الطرق، والأمارات، والأُصول العمليَّة مقام القطع الطريقيّ.

المقام الثاني: في قيام الأُصول، والأمارات مقام القطع الموضوعيّ.

والكلام في المقام الأوَّل يقع من جهتين:

الجهة الأولى: في قيام الطرق، والأمارات مقام القطع الطريقيّ.

فنقول: قد عرفت أنّ للقطع الطريقيّ آثاراً ولوازم وأحكاماً:

أوّلها: كونه كاشفاً للواقع كشفاً تامّاً.

ثانيها: كفايته في ترتيب آثار الواقع لمن كان همّه ترتيبها.

ثالثاً: تنجيز الواقع بسببه.

رابعها: استحقاق العقاب على مخالفته، ولو كان خطأ، كما تقدّم في التجرّي.

خامسها: كونه مصحّحاً للعذر في ما إذا تعلّق بعدم الحكم وأخطأ.

وقد تقدّم: إنّ هذا ليس من آثاره، بل إنَّما هو من آثار الجهل، ولكنّ الكلام في هذا المقام إنَّما هو على فرض كونه من آثاره.

ثمّ إنّ الكلام في قيام الأمارة مقام القطع الطريقيّ إنَّما بالنظر إلى دليل جعلها وحجّيّتها، ومن جهة ما يقتضيه ذلك الدليل، مع الغضّ عمّا تقتضيه الأدلّة الخارجة عن ذلك لو فرض وجودها، فإنَّ المتّبع حينئذٍ هو ذلك الدليل الخارج.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنَّه لا إشكال في قيام الأمارة مقام القطع من حيث أثره الأوَّل ـ أعني تماميَّة الكشف عن الواقع ـ سواء قلنا إنّ المستفاد من دليل حجّيّتها هو

تنزيل نفس الأمارة منزلة العلم، أو قلنا: إنّ المستفاد منه تنزيل مؤدّاها منزلة المعلوم.

والفرق بين القولين هو أنَّه:

على [القول] الأوَّل: يكون لسان دليل حجّيّتها راجعاً إلى إلغاء احتمال الخلاف فيها، وجعل كشفها الناقص تامّاً، ويلزمه أن يكون مؤدّاها منزّلاً منزلة المعلوم.

وعلى القول الثاني: يكون لسان دليل حجّيّتها راجعاً إلى لزوم البناء على أنَّ مؤدّاها هو الواقع، وجعله بمنزلة المقطوع، ويلزمه أن تكون بنفسها أيضاً منزّلةً منزلة العلم، فيكون مرجع كلا القولين إلى أنّها منزّلةً منزلة العلم، ومؤدّاها منزّل منزلة الواقع.

ولكنّ الفرق بينهما أنَّ التنزيل الأوَّل على القول الأوَّل أصليّ، والثاني تبعيّ، وعلى القول الثاني بالعكس، وهذا المقدار من الفرق له آثار تترتّب عليه، كما سيأتي إن شاء الله.

ولكن لا أثر له في مقامنا فإنَّها ـ أعني الأمارة ـ على كلا القولين تكون قائمة مقام العلم من حيث أثره الأوَّل، أعني تماميَّة كشفه.

أمّا على القول الأوَّل: فلأنّ الشارع إذا ألغى احتمال الخلاف في الأمارة، فقد تمم نقصان كشفها، وصارت كاشفة عن الواقع كشفاً تامّاً كالقطع، ولا فرق بينها إلّا من جهة أنّ تماميَّة الكشف فيه ذاتيَّة، وفيها جعليَّة تنزيليَّة، فهو من جهة تماميَّة الكشف لا يحتاج إلى جعل من الشارع، بخلافها.

وأمّا على القول الثاني: فلأنّ الشارع إذا أنزل مؤدّاها منزلة الواقع كانت جهة الكشف فيها تامّة كالقطع، فإنّ المؤدّى بعد ذلك التنزيل إمّا أن يكون هو الواقع حقيقة كما إذا أصابت، وإمّا أن يكون الواقع غيره.

وعلى أيّ حال، فبعد التنزيل لا يحتمل فيها الخطأ، أمّا على الأوّل: فواضح، وأمّا على الثاني فلأنّه وإن لم يكن هو الواقع إلّا أنَّ الشارع بعد أن نزّله منزلة الواقع كانت الأمارة الكاشفة عنه كاشفة عن الواقع، فلا تكون مخطئة.

والحاصل: أنّ الأمارة إذا كشفت عن حرمة شرب التِتن[1] ـ مثلاً ـ ونزّل الشارع تلك الحرمة منزلة الواقع، فبعد هذا التنزيل تكون الأمارة كاشفة عن الواقع، ولا يحتمل فيها خطأ بالنظر إلى ذلك التنزيل، وإن كان ذلك الاحتمال موجوداً بالوجدان.

وحينئذٍ فيكون كشفها تامّاً كالقطع من غير فرق سوى أنَّه ـ أعني تماميَّة الكشف ـ فيها بالجعل والتنزيل، وفيه من اللوازم الذاتيَّة غير المحتاجة إلى ذلك.

ومنه يعلم صحّة قيامها مقام القطع من حيث أثره الثاني، وكذا من حيث أثره الثالث والرابع والخامس، أمّا قيامها مقامه من حيث أثره الثاني، وهو كفايته في ترتيب آثار الواقع لمن كان همّه ذلك، فلما عرفت من أنَّها بعد التنزيل بأحد وجهيه يكون كشفها تامّاً، فيكفي في ترتيب آثار الواقع على مؤدّاها لمن كان همّه ذلك.

نعم، القطع حيث كانت تماميَّة جهة كشفه بالذات لا بالجعل، فيكفي في ترتيب مطلق آثار الواقع على متعلّقه، سواء آثاراً شرعيَّة أو عقليَّة أو عاديّة بخلاف الأمارة فإنَّها لمّا لم تكن تماميَّة كشفها إلّا بالجعل والتنزيل فلا تكفي إلّا في ترتيب الآثار التي يكون جعلها بيد ذلك الجاعل والمنزّل.

أمّا غيرها من الآثار فلا يكفي فيها ذلك التنزيل، فإنّ تنزيل شيء منزلة آخر إنَّما يكون باعتبار ترتيب الآثار، وحيث لا يكون جعل تلك الآثار بيد ذلك المنزّل، فلا يصحّ ترتيبُها.

---

(١) في الأصل: (التوتن) بدل (التتن).

والحاصل: أنّ الشارع إذا نزّل الأمارة منزلة العلم في ترتيب آثار متعلّقه كان ذلك بمنزلة قوله: رتّب على متعلّقها الآثار التي ترتّبها على متعلّق العلم، فلا بُدَّ أن تكون تلك الآثار التي أمر وألزم بترتيبها، هي الآثار المجعولة له، وهي الآثار الشرعيَّة، وحينئذٍ فلا يفيد تنزيل الأمارة منزلة العلم إلّا من حيث الآثار الشرعيَّة، وهكذا إذا كان التنزيل في جانب المؤدّى.

وأمّا قيامها مقام القطع من حيث أثره الثالث والرابع والخامس فلأنّ تلك الآثار، وإن كانت عقليَّة والحكم العقليّ لا يمكن التصرّف فيه من الشارع إلّا أنَّ الحكم العقليّ، حيث كان مرتّباً على موضوع شرعيّ، وكان ذلك الموضوع بيد الشارع، فيمكنه أن يوسّعه، وأن يضيّقه، فبهذه الواسطة كان هذا الحكم العقليّ المرتّب على القطع قابلاً للتوسعة ـ مثلاً ـ حكم العقل بتنجّز الحكم الشرعيّ إنَّما كان مرتّباً في مورد قيام الحجّة ـ أعني القطع ـ فإذا وسّع الشارع موضوع ذلك الحكم العقليّ ـ أعني الحجّة ـ وجعل الأمارة أيضاً حجّة كاشفة عن الواقع، وحكم بترتيب آثار الواقع على متعلّقها لم يبقَ للعقل وقفة في الحكم بتنجّز الوجوب الذي أدّت إليه الأمارة ـ مثلاً ـ كما أنَّه لا يتوقّف في تنجّز الوجوب المقطوع.

وهكذا القول في حكمه في استحقاق العقاب في التجرّي، فإنَّه إنَّما حكم به في صورة القطع؛ لأجل قيام الحجّة وكون العبد متمرّداً طاغياً، وبعد أن جعل الشارع الأمارة حجّة، فلا يرى العقل فرقاً في هذا الحكم بينها وبين الحجّة المنجعلة.

ورُبّما يفرّق بين التجرّي في الأمارات وبينه في القطع، بأنَّه لا إشكال في استحقاق العقاب في مخالفة الأمارة لحكم الشارع بوجوب اتّباعها بخلاف التجرّي في القطع، فإنّه محلّ الإشكال، كما تقدّم.

ولكن لا يخفى أنَّه لا فرق في التجرّي في المسألتين، حيث إنَّ وجوب اتّباع الأمارة إنَّما هو من باب المقدّمة لإدراك الواقع، وقد عرفت في باب المقدّمة أنّ الوجوب فيها لا يستحقّ مخالفه العقاب، ولا موافقه الثواب.

ومن هذا يظهر لك: حال حكم العقل بالإعذار في ما لو قطع بعدم الحكم مع وجوده واقعاً لو جعلناه من آثار القطع، فإنَّ حكمه حينئذٍ بالعذر لأجل قيام الحجّة على عدم التكليف، وبعد أن جعل الشارع الأمارة حجّة، وقامت على عدم التكليف لم يبقَ وقفة لحكمه بالإعذار؛ إذ لا فرق عنده بين الحجّة المنجعلة والمجعولة.

نعم، القطع يمكن أن يكون عن تقصير، فلا يكون عذراً، بخلاف الأمارة المعتبرة، فإنّها بعد كونها أمارة لا يتصّور فيها قصور أو تقصير، وإن تصور فيها ذلك قبل كونها أمارة معتبرة، كما لو عمل بها قبل الفحص عن المعارض، لكنّها حينئذٍ لا تكون أمارة معتبرة، والكلام إنَّما هو في الأمارة المعتبرة، فتأمّل.

الجهة الثانية: في قيام الأُصول العمليَّة مقام القطع الطريقيّ.

وملخّص الكلام فيه أن يُقال: لا ريب في كون الأُصول بأسرها وظائف عمليَّة للشاكّ، ولكنّها تختلف من جهة اختلاف لسان دليلها، فبعضها يكون لسانه إلزام المكلّف بالعمل على أحد طرفي شكّه، وإلغاء الطرف الآخر، بحيث يكون لسانها مبيّناً أنَّ الواقع هو هذا الطرف، وأنَّ الطرف الآخر لا تعتنِ به، وذلك مثل الاستصحاب، فإنَّ مقتضى قولهم (عليهم السلام): (لا تنقض اليقين إلى آخره)[1]

---

(١) أشار إلى الكبرى الكلّيّة الواردة في صحيحة زرارة بن أعين الّتي يُستدّل بها على حجّيّة الاستصحاب، وهي: «لا تنقض اليقين بالشكّ، بل انقضه بيقين آخر». يُنظر: تهذيب الأحكام : ١/ ٨،ح١١، وسائل الشيعة: ١/ ٢٤٥ أبواب نواقض الوضوء، ب ١، ح ١.

وإن كان بيان أنَّ وظيفة هذا الشاك الآخذ بحالته السابقة، ولكن مع ذلك فيه إشارة إلى لزوم البناء على أنَّ الواقع هو تلك الحالة، وإلغاء احتمال الخلاف، فهو من هذه الجهة مرشد إلى الواقع وكاشف عنه، ومتمّم جهة نقصان ذلك الكشف، ومثل أصالة الصحّة، بل قاعدة الطهارة، وقاعدة الحلّيّة أيضاً، فإنَّ مقتضى قولهم: (كلّ شيء لك طاهر)[١] أو (حلال)[٢] لزوم البناء على أنّ الواقع هو الطهارة أو الحلّيّة، وإلغاء احتمال الخلاف.

وبعض أدلّة الأُصول لا يكون كذلك، بل لا يكون إلّا صرف العذر، كما في حديث الرفع[٣] أو صرف الحكم على المشكوك، كما في أصالة الطهارة، والحِلّيّة كأن يقول: مشكوك الطهارة طاهر، أو مشكوك الحِلّيّة حلال، من غير نظر إلى أنَّ الواقع ماذا.

بخلاف ما تقدّم، فإنّه يعيّن أنّ الواقع هو هذا الطرف ـ مثلاً ـ ففيه نظر وكشف عن الواقع، ولا يخفى أنَّ لهذا الاختلاف بين الدليلين آثاراً كثيرة.

منها: كون أحدهما حاكماً أو وارداً على الآخر، ومن جملة تلك الآثار ما نحن فيه، فإنّه إذا كان لسان دليل الأصل على النحو الأوَّل يصحّ قيامه مقام القطع الطريقيّ؛ لكون الأصل حينئذٍ من هذه الجهة بمنزلة الأمارة، وإن خالفها من حيث إنَّه وظيفة عمليَّة، وهي حاكية عن الواقع للظنّ به.

وبعبارة أُخرى: نفس الأصل والأمارة متخالفان، فلا يلزم أحدهما ما يلزم

---

(١) يُنظر: وسائل الشيعة: ١٧/ ٨٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، ب ٤، ح ٤.

(٢) يُنظر: مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل: ٢/ ٥٨٣، أبواب النجاسات، ب ٣٠، ح ٥.

(٣) يُنظر: وسائل الشيعة: ١٥/ ٣٦٩، أبواب جهاد النفس، ب٥٦، ح١.

الآخر، ولكن الدليل الذي دلّ على حجّيّة هذا الأصل من حيث إنَّه معيّن للواقع، ومبيّن أنّ الواقع هو هذا الطرف، وأنّ الطرف الآخر ملغي، يكون نظير دليل حجّيّة الأمارة، وظاهر أنّ قيام الأمارة مقام القطع الطريقيّ إنَّما هو من حيث دليلها، لا من حيث نفسها.

ومقتضى ذلك أن يكون هذا النحو من الأصل ممّا يصحّ قيامه مقام القطع الطريقيّ؛ لعدم الفرق بين دليله، ودليلها، وهذا بخلاف ما كان من الأُصول على النحو الثاني، فإنَّه حيث لا يكون دليله بمنزلة دليل الأمارة، فلا يجري عليه حكمها من القيام مقام القطع الطريقيّ من حيث جميع آثاره التي تقدّم ذكرها.

نعم، رُبّما يقوم مقام القطع من حيث بعض آثاره كالاحتياط، فإنَّه يقوم مقام القطع من حيث إنَّه يكون منجّزاً للواقع، وكأصالة البراءة، فإنّها تقوم مقام القطع من حيث العذريّة بناءً على كون العذريّة من آثار القطع، هذا كلّه في بيان المقام الأوَّل ـ أعني قيام الأمارات والأُصول مقام القطع الطريقيّ ـ.

وأمّا الكلام في المقام الثاني: وهو قيام الأمارات والأُصول مقام القطع الموضوعيّ، فحيث إنَّه ذكر الشيخ (رحمه الله) للقطع الموضوعيّ تقسيماً أشرنا إليه سابقاً، فالذي ينبغي قبل الشروع في المقصود التكلّم في ما يرجع إلى بيان المراد من ذلك التقسيم المتقدّم ـ أعني تقسيم القطع ـ المأخوذ في الموضوع إلى ما أُخذ من حيث كونه كاشفاً وطريقاً، وما أُخذ من حيث كونه صفة خاصّة.

فنقول: المتحصّل من كلام المحشّين في بيان هذا التقسيم، وجوه ثلاثة:

الأوَّل: أن يكون المراد من ذلك هو أنّ القطع المأخوذ ظاهراً في الموضوع تارةً لا يكون في الحقيقة معتبراً فيه إلّا من حيث كشفه عنه، من غير دخل له في موضوعيَّة

ذلك الحكم، وذلك كما يُقال: إذا قطعت بكون المائع خمراً فاجتنبه، بمعنى أنّ الذي يجب اجتنابه هو الخمر الواقعيّ، ولا دخل للقطع في ذلك الحكم إلّا من حيث إنَّه كاشف عن الموضوع، فهو كقول السيّد لعبده: (إذا رأيت زيداً فأعطه درهماً)، فإنَّ الموضوع لهذا الحكم هو زيد، ولا دخل لرؤيته في ذلك إلّا من حيث إنّها محصّلة لذلك الموضوع وموجبة تنجّز ذلك الحكم.

وتارةً يُؤخذ في الموضوع على نحوٍ يكون له الدخل فيه بحيث يكون موضوع الحرمة ـ مثلاً ـ هو الخمر المقطوع كونه خمراً، فالأوَّل: هو المأخوذ على نحو الكشف والطريقيَّة، والثاني: هو المأخوذ على نحو الصفتيّة، وهذا التوجيه ذكره الاشتيانيّ على ما هو ببالي[1].

وعلى هذا، فلا يكون هذا تقسيماً لما اعتبر في الموضوع من القطع، بل يكون تقسيماً لما أُخذ في ظاهر الدليل في الموضوع، فبعضه يكون من قبيل القسم الأوَّل ـ أعني الطريقيّ المحض ـ وبعضه يكون من القسم الثاني ـ أعني القطع الموضوعيّ ـ فليس للقطع إلّا قسمان: الطريق المحض، وماله دخل في الموضوع.

غاية الأمر: بعض ما هو طريق محض رُبّما يكون في ظاهر الدليل مأخوذاً في الموضوع، وهو في الحقيقة ليس كذلك.

الثاني: أن يكون المراد أنَّ القطع المعتبر في الموضوع تارةً يكون معتبراً فيه من حيث كونه طريقاً محرزاً للموضوع وكاشفاً، وحاكياً عنه من غير نظر إلى خصوصيّة كشفه ـ أعني تماميَّة الكشف ـ بحيث يعلم من الدليل الذي دلّ على أخذه في الموضوع أو من دليل آخر أنّ ملاك الحكم ومداره هو مجرّد وجود الطريق المحرز

---

(١) يُنظر: بحر الفوائد في شرح الفرائد: ١/ ١٥.

للموضوع، ولا خصوصيّة للقطع، بحيث يعلم من ذلك الدليل إلغاء خصوصيّة القطع ـ أعني تماميَّة الكشف ـ .

وتارةً يُؤخذ من حيث خصوصيّة له ـ أعني الكشف التامّ ـ فالأوَّل: هو المعتبر في الموضوع على نحو الطريقيَّة، والثاني: هو المعتبر فيه على نحو الصفتيّة.

وعليه، فتكون أقسام القطع ثلاثة: الطريقيّ المحض، وما اعتبر في الموضوع على نحو الطريقيَّة، وما اعتبر فيه على نحو الصفتيّة، وهذا الوجه ذكره بعض المحشّين، وهو الشيخ محمّد مهدي[1] الكجوريّ في حاشية له مطبوعة[2] مع شوارق الأُصول

---

(١) في الأصل: (علي) بدل (محمّد مهدي).

(٢) في ما يتعلّق بحاشية الكجوريّ على الرسائل يقول الطابع: في أوَّل الاستصحاب إنّ المؤلف، وهو [العلّامة] الحاجّ الشيخ [محمّد] مهدى الكجوريّ [الشيرازيّ المتوفى ١٢٩٣هـ]، وقد كتب هذه الحاشية في حياة الشيخ (قدّس سرّه)، وكثيراً ما يعبّر عنه، بقوله: (سلّمه الله)، حتّى في صفحة (٣١٤) يعبّر عند ذكر الشيخ بقوله: (سلّمه الله)، وقد فرغ منها في سنة (١٢٧٧) للهجرة، ووفاة الشيخ (قدّس سرّه) في سنة (١٢٨١) للهجرة، ولا يخفى على المتتبّع إنّ هؤلاء ـ أعني تلامذة الشيخ الأنصاريّ (قدّس سرّه) ـ كثيراً ما ينقلون عن الجواهر، ومن ذلك ما في هذه الحاشية صفحة (٤٨٠) من قوله بعد كلام: يظهر ضعف ما حقّقه الأستاذ في الجواهر.

والظاهر أنَّ الجواهر كان مطبوعاً في ذلك العصر، فإنَّ تاريخ طبع الكثير منها [سنة] (١٢٧٨) للهجرة، وهو متأخّر عن الطبع السابق، وهنا شيء ينبغي الالتفات إليه، وهو أنّ الشيخ في كتبه الأُصوليَّة والفقهيَّة هل نقل شيئاً عن الجواهر؟ والظاهر نعم، وإن شئت فراجع المكاسب في أوَّلها فتراه يقول في بيع المرتد: ونقل الجواز عن جماعة، قال: وتبعه على ذلك شيخنا المعاصر، يكنّي به عن صاحب الجواهر، وعندي كتاب خطّي تقرير لدرس الشيخ، ويشتمل على النقل

على ما هو ببالي.

وعليه، فيكون دخل الأمارة في الموضوع المأخوذ فيه القطع على نحو الطريقيَّة ليس لأجل قيامها مقام القطع، بل تكون هي بنفسها بعد دليل حجّيّتها من أفراد ما اعتبر في الموضوع، فإنَّه على هذا الوجه لا يكون القطع بما هو قطع معتبراً في الموضوع، بل بما هو محرز له وطريق حاكٍ عنه، والأمارة بعد كونها حجّة من جملة الطرق المحرزة له، وإن لم يكن كشفها عنه تامّاً، حيث إنّ المدار حينئذٍ على مطلق الطريق والكاشف، وأن لم يكن كشفه تامّاً.

الثالث: أنّ يكون المراد أنّ القطع المأخوذ في الموضوع تارةً يكون معتبراً فيه من حيث كونه كاشفاً كشفاً تامّاً عنه، وتارةً يكون معتبراً فيه من حيث إنَّه صفة قائمة بالقاطع نظير سائر الصفات النفسانيّة، وهذا الوجه هو الذي بنى عليه المصنِّف

كثيراً عن الجواهر، ووفاة صاحب الجواهر وإن كانت في سنة (١٢٦٦) للهجرة، إلّا أنَّ الظاهر إنّ الجواهر طبع في حياته بذلك الطبع القديم، ولو سلّمنا أنّه في ذلك الوقت لم يطبع لقلنا إنّه يكفي في النقل عنه معرفتهم بما هو المنقول منه، فإنَّه كان المرجع العامّ لهم في عصره. ويقول في المجلّد الأخير منها إنّ فراغه منها كان في سنة (١٢٥٤) من الهجرة ... إلخ.

ولكن في آخر كتاب الزكاة الذي هو المجلّد الثالث يقول: وكان الفراغ من ذلك يوم السبت السادس والعشرين من جمادى الثانية سنة (١٢٥٧) من الهجرة النبويّة...إلخ.

ويقول الكاتب هذا المجلّد آخر ما صنّفه ـ سلّمه الله ـ يكمل بكماله جميع شرائع الإسلام إلى أن يقول: في يوم الثلاثاء إحدى عشر من شهور سنة (١٢٧٨) للهجرة النبويّة على مهاجرها ألف سلام وتحيّة، ولكنّه يقول في كتاب القضاء قبل كتاب الشهادات: إنّه فرغ يوم الثلاثاء الخامس من جمادى الأولى سنة (١٢٥٠) للهجرة. (منه قدّس سرّه).

(رحمه الله) في الحاشية[١]، وفي هذا الكتاب[٢].

وحاصله أنَّ القطع له حيثيّتان:

الأولى: من حيث ذاته، وهو كونه صفة نفسانيّة قائمة بنفس القاطع.

والثانية: من حيث لازمه ـ أعني كونه كاشفاً عن متعلّقه كشفاً تامّاً ـ وهذه الحيثيّة الثانية، وإن كانت لازمة[٣] للحيثيّة الأولى بحيث لا يمكن انفكاكها عنها، إلّا أنَّه يمكن تجريدها عنها في عالم اللحاظ والاعتبار، فإنَّ العلم نور لنفسه، ونور لغيره. فيمكن أن يلحظ من حيث نفسه، فيكون كاشفاً عن نفسه، وأن يلحظ من حيث غيره ـ أعني متعلّقه ـ فيكون كاشفاً عنه لما عرفت من كونه نوراً لنفسه، ونوراً لغيره، فإن اعتبر في الموضوع من الحيثيّة الأولى كان مأخوذاً فيه على نحو الصفتيّة، وإن أعتبر فيه من الحيثيّة الثانية كان مأخوذاً فيه على نحو الكشف والطريقيَّة.

وحاصل ما تقدّم أحد أمرين: إمّا كون هذا التقسيم ـ أعني كون القطع الموضوعيّ ـ على نحو الطريقيَّة، وعلى نحو الصفتيّة غير مكثر لأقسام القطع واقعاً، بأن يكون المراد تقسيم ما أُخذ في ظاهر الدليل في الموضوع إلى ما هو كذلك واقعاً وإلى ما ليس كذلك واقعاً، بل إنَّما هو طريق محض من غير دخل له في الموضوع، وإن كان في بادئ النظر، وفي الظاهر كذلك.

وهذا حاصل الوجه الأوَّل من الوجوه المتقدّمة، وأمّا كون هذا التقسيم مكثراً

---

(١) يُنظر: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٢٨.

(٢) يُنظر: صفحة (٦٦) من هذا الكتاب.

(٣) قال بعض علماء العصر ما حاصله: أنّ الجهة الثانية عينُ حقيقةِ القطع، فلا معنى لأخذه في الموضوع مع إلغائها. (منه قدّس سرّه).

في الواقع لأقسام القطع، بأن يكون المراد أنّ القطع المأخوذ واقعاً في الموضوع على قسمين: نحو الطريقيَّة، ونحو الصفتيّة، والمراد من الصفتيّة، والطريقيَّة أحد أمرين أيضاً.

فإنّه إمّا أنَّ يكون المراد منهما أنَّ القطع تارةً يُؤخذ بما هو قطع وطريق مخصوص ـ أعني كونه كاشفاً تامّاً ـ وتارةً يُؤخذ بما أنّه فرد من أفراد مطلق الطريق، بإلغاء خصوصيّته وتماميَّة كشفه، فالأوَّل نحو الصفتيّة، والثاني نحو الطريقيَّة، وهذا حاصل الوجه الثاني من الوجوه المتقدّمة.

وإمّا أن يكون المراد أنّ القطع ـ أعني ذلك الطريق الخاصّ ـ الذي يكون كشفه تامّاً تارةً يُؤخذ مجرّداً عن لحاظ كشفه، وتارةً يُؤخذ ملحوظاً معه، فالأوَّل نحو الصفتيّة، والثاني نحو الطريقيَّة، وهذا حاصل الوجه الثالث من الوجوه المتقدّمة.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الشيخ (رحمه الله) قد ذكر في رسائله: (إن القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفتيّة لا تقوم مقامه الطرق، والأمارات، والمأخوذ فيه على نحو الطريقيَّة تقوم مقامه)[1].

وهذا التفصيل واضح بناءً على الوجه الأوَّل من وجوه بيان التقسيم، فإنَّ ما أُخذ في الموضوع واقعاً لا يمكن قيام الطريق والأمارة مقامه.

أمّا على القول بأنَّ معنى حجّيّة الأمارة تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع، فلعدم حكم الشارع إلّا بلزوم ترتيب آثار الواقع على مؤدّاها، ولا دخل لذلك في ترتيب آثار القطع عليها.

وأمّا على القول بأنَّ معنى الحجّيّة تنزيلها منزلة العلم، وتتميم كشفها، فلأنّ

---

(١) يُنظر: فرائد الأُصول: ١/ ٦.

الغرض منه أيضاً ذلك، حيث إنَّ الغرض من حكم الشارع بأنَّ الأمارة بمنزلة العلم، أنَّه يلزم ترتيب آثار الواقع على متعلّقها، وأمّا بناء على الوجه الثاني من تلك الوجوه، ففيه إشكال.

وحاصله: أنَّه على الشق الأوَّل ـ أعني ما إذا أخذ القطع بما أنَّه طريق مخصوص وكاشف تام، فعدم قيام الأمارة مقامه واضح لما تقدّم، ولا يرد عليه شيء سوى التفصيل الآتي إن شاء الله [تعالى] في كلام المصنِّف رحمه الله.

وأمّا على الشق الثاني ـ أعني ما إذا أخذ القطع بما أنّه فرد من أفراد مطلق الطريق سواء كان منجعلاً، كالقطع أو مجعولاً كالأمارات، فلا إشكال أيضاً في كبراه، فإنَّ الحكم إذا كان مرتّباً على الحكم أو الموضوع الذي قام عليه مطلق الطريق، وقام الطريق على ذلك، فلا إشكال في ترتيب ذلك الحكم، وإنَّما الإشكال في الصغرى، أعني تحقّق قيام الطريق.

فنقول: الطريق المأخوذ في الموضوع إن قام على حكم من الأحكام ، فلا إشكال في ذلك أيضاً، حيث إنَّ الحكم بنفسه أثر شرعيّ، فيتحقّق قيام الطريق المجعول عليه، وبعد ذلك يتحقّق موضوع الحكم الذي أخذ فيه الطريق، وكذا إذا قام على موضوع في نفسه له حكم مستقلّ غير الحكم الثابت له مع قيد قيام الطريق، وإن قام على موضوع لا حكم له في نفسه بأن كان المحكوم عليه بالحرمة ـ مثلاً ـ هو الخمر الذي قام عليه الطريق ثمّ قامت أمارة على خمريّة هذا المائع، فإن كان الطريق المأخوذ في الموضوع قد أخذ فيه على نحو يكون تمام الموضوع، فلا تقوم تلك الأمارة مقام الطريق المنجعل ـ أعني القطع ـ لعدم كونها طريقاً شرعيّاً لعدم إمكان جعلها بكلا الوجهين المتقدّمين في معنى جعل الحجّة، حيث إنَّه لا أثر للواقع أصلاً، وإن كان

الطريق المأخوذ في الموضوع قد أخذ فيه على نحو يكون جزءاً منه، فرُبّما يُقال[١] بعدم إمكان قيام الأمارة مقام القطع لعدم الأثر للواقع وحده، إنَّما الأثر للواقع مع الطريق.

وحينئذٍ فلا يمكن التعبّد بالأمارة بالقياس إلى ذلك الأثر لتوقّف التعبّد على وجود الأثر وتوقّف الأثر على التعبّد، ولكن التحقيق إمكان قيامها مقامه؛ إذ يكفي في التعبّد بالأمارة كون ما قامت عليه جزء لذي الأثر، وذلك نظير إحراز المائيّة بالأمارة، والكرّيّة بالاستصحاب ـ مثلاً ـ أو بالعكس.

والإشكال على ذلك بالفرق بين المقامين: فإنَّ الأثر في ما نحن فيه موقوف على قيام الأمارة، وقيامها موقوف على الأثر، بخلاف مسألة الكرّيّة والمائيّة، فإنَّه لا توقّف في البين؛ لكونهما في عرضٍ واحد من توقّف في البين.

مندفعٌ: بأنّ الاحتياج إلى الأثر في تصحيح التعبّد بالأمارة إنَّما يحكم به العقل، دفعاً لرفع القبح عن الشارع بالتعبّد، لئلا يخلو جعله من فائدة، ويكفي في رفع ذلك القبح تحقّق الأثر، ولو بعد التعبّد.

وحينئذٍ فلا حاجة إلى تحقّق الأثر قبل الجعل والتعبّد؛ ليأتي إشكال التوقّف، فالأثر في ما نحن [فيه] نظير القدرة المعتبرة في التكليف، حيث إنَّه لا حاجة إلى تحقّقها قبله، بل يكفي تحقّقها، ولو بعده فلو توقّف التكليف على القدرة لا مانع من تحقّق التكليف[٢].

فتلخّص: أنَّه لا إشكال في عدم قيام الأمارة مقام القطع على تقدير الشقّ الأوَّل،

---

(١) يُنظر: فرائد الأُصول: ١/ ٦.

(٢) أرّخ المصنّف (قدّس سرّه) هذا المقطع من البحث في يوم السبت (٢٦) من شهر رجب من دون ذكر السنة.

وعلى الشقّ الثاني لا إشكال في قيامها مقامه إن قامت على حكم أو موضوع ذي حكم بنفسه، ولا إشكال في عدم قيامها مقامه إن قامت على موضوع لا حكم له في نفسه، وكان اعتبار الطريق في الموضوع على نحو يكون تمام الموضوع وإن كان اعتباره على نحو الجزئيّة، فالحقّ قيامها مقامه، هذا كلّه بناءً على الوجه الثاني.

وأمّا بناءً على الوجه الثالث: فعلى الشقّ الأوّل ـ أعني أخذ القطع ـ من حيث كونه صفة خاصّة كساير الصفات النفسانيّة مجرّداً عن لحاظ كشفه لا تقوم مقامه الأمارات، سواء قلنا: إنّ معنى حجيّتها تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع أو قلنا: إنّ معنى ذلك تنزيلها بنفسها منزلة القطع.

أمّا الأوّل: فواضح؛ لأنّ تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع لا دخل له بترتيب آثار القطع عليها.

وأمّا الثاني: فلأنّها وإن نُزّلت منزلة القطع، إلّا أنَّ الغرض من تنزيلها منزلته إنَّما هو من حيث تماميَّة كشفه عن الواقع بتتميم جهة كشفها، وإلغاء احتمال الخلاف فيها، ليرتّب المكلّف آثار الواقع على متعلّقها، فلا تقوم مقام القطع من حيث كونه صفة خاصّة نفسانيّة.

وأمّا على الشقّ الثاني ـ أعني أخذ القطع في الموضوع ـ من حيث كونه كاشفاً عن الواقع وطريقاً له، فعمدة ما يُقال في تقريب قيام الأمارة مقامه وجهان:

الوجه الأوّل: مبنيّ على القول الثاني من تفسير معنى جعل الحجّيّة.

وحاصل هذا الوجه: هو أنَّ الشارع لمّا جعل الأمارة حجّة، ونزّلها منزلة العلم، وألغى احتمال الخلاف فيها، وجعلها علماً، فيلزم ترتيب جميع ما هو من خواص العلم من آثار متعلّقه، وآثار نفسه.

ففي ما كان العلم طريقاً محضاً يلزمه ترتيب آثار الواقع على متعلّقه يجب ترتيب

آثار الواقع على مؤدّاها، وفي ما كان مأخوذاً في الموضوع يترتّب عليه مع ذلك الموضوع أو وحده حكم من الأحكام يجب ترتيب ذلك الحكم عليها.

وبالجملة: إنَّ الشارع جعلها بمنزلة العلم في ترتيب آثار متعلّقه وآثار نفسه.

وعمدة ما يُشكل على هذا التقريب هو أن يُقال: إنَّ لحاظ القطع من حيث آثار نفسه استقلاليّ، ولحاظه من حيث آثار متعلّقه آلي، فلا يُعقل جمع هذين اللحاظين في عبارة واحدة؛ إذ لا جامع بينهما، فلا يمكن أن يجعل الشارع الأمارة بمنزلة القطع بكلا لحاظيه.

الوجه الثاني: مبنيّ على القول الأوَّل من تفسير الحجّيّة، ومختصّ في ما إذا كان أخذ القطع جزءاً.

وحاصل هذا الوجه: أنّ الشارع لمّا نزّل مؤدّى الأمارة منزلة الواقع، وقامت على خمريّة شيء ـ مثلاً ـ كان ذلك الشيء خمراً واقعيّاً بجعل الشارع، وبعد ذلك يحصل القطع بالواقع الجعليّ.

وحينئذٍ يتمّ موضوع الحكم ـ أعني الخمر الواقعيّ المقطوع ـ فذلك نظير الحكم على الماء الكرّ بأنّه لا ينجس مع إحراز المائيّة بالأمارة، والكرّيّة بالوجدان، فيتمّ موضوع الحكم ـ أعني الماء الكر ـ، مع أنّ المائيّة إنَّما ثبتت بجعل، وكذا في ما نحن فيه، فإنَّه إذا حكم على الخمر المقطوع بالحرمة، وقامت الأمارة على خمريّة شيء كان الجزء الأوَّل من الموضوع ـ أعني الخمر ـ محرزاً بجعل الشارع، والثاني ـ أعني القطع ـ محرزاً بالوجدان. وحينئذٍ يتمّ الموضوع ـ أعني الخمر المقطوع ـ وعمدة الإشكال على هذا الوجه هو الفرق بين ما نحن فيه وبين مسألة الماء الكرّ، فإنّ الجزء الثاني من موضوع تلك المسألة متحقّق، فإذا أحرز الجزء الأوَّل بجعل الشارع تمّ الموضوع،

بخلاف ما نحن فيه، فإنَّ الجزء الثاني، أعني القطع بالخمر الواقعيّ لم يحصل بعد.

نعم، الذي هو حاصل هو القطع بالخمر الجعليّ، وهذا القطع غير القطع بالخمر الواقعيّ، ولا دليل يدلّ على تنزيل هذا القطع منزلة القطع بالخمر الواقعيّ.

ودعوى أنّ تنزيل الخمر الجعليّ منزلة الخمر الواقعيّ مستلزم لهذا التنزيل تعسّف، ولا شاهد عليها، لا من العقل وهو واضح؛ إذ لا يحكم بهذه الملازمة، ودعوى أنّها عرفيَّة واضح الفساد.

نعم، لو كان التنزيل الأوَّل خالياً من الفائدة بدون التنزيل الثاني لاتّجه دعوى الملازمة، ولكن التنزيل الأوَّل متحقّق الفائدة بدون التنزيل الثاني، فلا وجه للحكم بالملازمة بين التنزيلين.

وبالجملة: الملازمة بين التنزيلين لا دليل عليها من العقل، ولا من العرف، وهذا هو العمدة في الإشكال.

وأمّا ما أشكل به المصنِّف (رحمه الله) من التوقّف بدعوى أنَّ دلالة دليل الحجّيّة على التنزيل الثاني بالالتزام موقوف على دلالته على التنزيل الأوَّل، ضرورة توقّف الدلالة الالتزاميّة على المطابقيّة، ودلالته على التنزيل الأوَّل موقوفة على التنزيل الثاني، حيث إنَّ تنزيل المؤدّى منزلة الواقع لا فائدة فيه، ولا أثر له، فلا يمكن إلّا بعد تنزيل القطع بالواقع الجعليّ منزلة القطع بالواقع الحقيقيّ، وهو التنزيل الثاني. فواضح الاندفاع، فإنّ دلالة الدليل على التنزيل الثاني وإن توقّفت على دلالته على التنزيل الأوَّل، إلّا أنَّ الدلالة على التنزيل الأوَّل غير متوقّفة على الدلالة على الثاني.

نعم رُبّما يُقال[1] بتوقّف تحقّق التنزيل الأوَّل على التنزيل الثاني، ولكن قد عرفت

---

(١) يُنظر: تسديد القواعد في حاشية الفرائد: ٣١.

عدم توقّفه على وجوده قبله، وإن توقّف تصحيح التنزيل على الأثر، إلّا أنَّ الأثر الحاصل في ما بعد كافٍ في صحته، وقد تقدّم نظير ذلك فراجع. (اه س)[١]

والحاصل: أنَّه إذا سلّم ثبوت الملازمة واقعاً بين التنزيلين، فلا بُدَّ أن يكون الدليل الدالّ على أحدهما بالمطابقة دالّاً على الآخر بالالتزام، ولا إشكال في ذلك إلّا أن يمنع أصل الملازمة بينهما.

وحاصل ما أفاده سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) في هذه الدورة: هو أنَّه لو ورد[٢] نصّ بالخصوص يدلّ على تنزيل الأمارة منزلة القطع في ما يكون جزء الموضوع، أو على تنزيل المؤدّى منزلة الواقع في ذلك المورد لدلّ بالملازمة على تحقّق التنزيل الثاني في نظر الشارع؛ للزوم اللغويّة بدون التنزيل الثاني.

أمّا إذا لم يكن لنا إلّا عموم دليل حجّيّة خبر الواحد، فذلك الدليل لا يدلّ بالنصوصيّة على التنزيل الأوّل كي يستكشف منه تحقّق التنزيل الثاني؛ للزوم اللغويّة بدونه، بل إنَّما يدلّ على التنزيل من جهة أصالة العموم.

ويمكن أن يُقال: إنّ أصالة العموم ليست بحجّة في شمول ما يتوقّف دخوله تحت العموم على إعمال التنزيل الثاني.

وبالجملة: فشمول العموم لما يكون فيه القطع جزء الموضوع المتوقّف على التنزيل الثاني يتوقّف على كون أصالة العموم حجّة متّبعة في أمثال ذلك، ممّا يكون صحّة دخوله في العموم متوقّفاً على جعل شرعيّ خارج عن نفس الحكم الذي تضمّنه ذلك العموم، ولم يثبت حجّيّة أصالة العموم في أمثال هذه المقامات.

ثمّ إنَّه (دام ظلّه) قرّب توجيه قيام الأمارات مقام القطع المأخوذ في الموضوع،

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّها إشارة للدورة السابقة.

(٢) في الأصل: (رد) بدل (ورد).

وأخرى: بنحوٍ يكون جزأه وقيده، بأن يكون القطع به في خصوص ما أصاب موجباً له.

سواء كان تمام الموضوع أو جزؤه بتقريب آخر[١].

وحاصل ما أفاده في بيان ذلك: هو أنَّ الشارع إذا ألغى احتمال الخلاف في مورد الأمارة وتمّم جهة كشفها عن الواقع كان ذلك دالّاً على لزوم الأعمال التي يعملها القاطع من آثار نفس الواقع، وآثار القطع المرتّبة عليه نفسه أو مع الواقع.

قلتُ: لا يخفى أنّه لو كان لسان دليل حجّيّة الأمارة هو لزوم الأعمال التي يعملها الواقع، كأن يقول الشارع: إذا قامت عندك الأمارة فاعمل الأعمال التي تعملها حين كونك قاطعاً، لتمّ ما ذكره الأستاذ (دام ظلّه) من قيام الأمارة مقام القطع في حالاته الثلاث بعد تعميم الأعمال لما يكون مرتّباً على نفس الواقع، ولما يكون مرتّباً على القطع وحده أو مع الواقع.

أمّا إذا لم يكن مفاد ذلك الدليل إلّا التنزيل سواء كان تنزيل المؤدّى منزلة الواقع أو كان تنزيل الكشف الناقص منزلة القطع والكشف التامّ، أو كان تنزيل احتمال الخلاف منزلة عدمه، إلى غير ذلك ممّا يكون مفاده راجعاً إلى التنزيل، فلا يتمّ ما أفاده؛ لأنّ التنزيل لا يكون إلّا باعتبار الأثر المجعول للمنزّل عليه الذي هو أثر نفس الواقع في الأوّل، أو أثر نفس القطع، أو عدم الاحتمال في الثاني والثالث.

وحينئذٍ فيحتاج قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع إلى تنزيل آخر، ويعود المحذور.

---

(١) في الأصل: (آخر آخر) بدل (آخر).

وفي كلّ منهما يؤخذ: طوراً بما هو كاشف وحاكٍ عن متعلّقه، وآخرَ بما هو صفة خاصّة للقاطع، أو المقطوع به.

وذلك لأنّ القطع لمّا كان من الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة ـ ولذا كان العلم نوراً لنفسه ونوراً لغيره ـ صحّ أن يؤخذ فيه بما هو صفة خاصّة وحالة مخصوصة، بإلغاء جهة كشفه، أو اعتبار خصوصيّة أخرى فيه معها، كما صحّ أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلّقه وحاكٍ عنه. فتكون أقسامه أربعة، مضافاً إلى ما هو طريق محض عقلاً، غير مأخوذ في الموضوع شرعاً.

ثمّ لا ريب في قيام الطرق والأمارات المعتبرة ـ بدليل حجّيّتها واعتبارها ـ مقام هذا القسم.

كما لا ريب في عدم قيامها ـ بمجرّد ذلك الدليل ـ مقام ما أُخذ في الموضوع على نحو الصفتيّة من تلك الأقسام، بل لا بدّ من دليلٍ آخر على التنزيل؛ فإنّ قضيّة الحجّيّة والاعتبار ترتيب ما للقطع ـ بما هو حجّة ـ من الآثار، لا ما له بما هو صفة وموضوع؛ ضرورة أنّه كذلك يكون كسائر الموضوعات والصفات.

ومنه قد انقدح: عدم قيامها ـ بذاك الدليل ـ مقام ما أُخذ في الموضوع على نحو الكشف؛ فإنّ القطع المأخوذ بهذا النحو في الموضوع شرعاً، كسائر ما لها دخل في الموضوعات أيضاً، فلا يقوم مقامه شيء بمجرّد حجّيّته وقيام دليل على اعتباره، ما لم يقم دليل على تنزيله ودخله في الموضوع كدخله.

وتوهّم: كفاية دليل الاعتبار، الدالّ على إلغاء احتمال خلافه، وجعله بمنزلة القطع من جهة كونه موضوعاً، ومن جهة كونه طريقاً، فيقوم مقامه: طريقاً كان أو موضوعاً.

فاسدٌ جدّاً؛ فإنّ الدليل الدالّ على إلغاء الاحتمال، لا يكاد يفي إلّا بأحد التنزيلين؛

حيث لا بدّ في كلّ تنزيلٍ منهما من لحاظ المنزّل والمنزّل عليه، ولحاظهما في أحدهما آليّ، وفي الآخر استقلاليّ؛ بداهة أنّ النظر في حجّيّته وتنزيله منزلة القطع في طريقيّته ـ في الحقيقة ـ إلى الواقع ومؤدّى الطريق، وفي كونه بمنزلته، في دخله في الموضوع إلى أنفسهما، ولا يكاد يمكن الجمع بينهما.

نعم، لو كان في البين ما بمفهومه جامع بينهما، يمكن أن يكون دليلاً على التنزيلين، والمفروض أنّه ليس. فلا يكون دليلاً على التنزيل إلّا بذاك اللحاظ الآليّ، فيكون حجّة موجبة لتنجّز متعلّقه، وصحّة العقوبة على مخالفته، في صورتي إصابته وخطئه، بناءً على استحقاق المتجرّي، أو بذلك اللحاظ الآخر الاستقلالي، فيكون مثله في دخله في الموضوع، وترتيب ما له عليه من الحكم الشرعي.

لا يقال: على هذا لا يكون دليلاً على أحد التنزيلين، ما لم يكن هناك قرينة في البين.

فإنّه يقال: لا إشكال في كونه دليلاً على حجّيّته؛ فإنّ ظهوره في أنّه بحسب اللحاظ الآليّ، ممّا لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه، وإنّما يحتاج تنزيله ـ بحسب اللحاظ الآخر الاستقلاليّ ـ من نصبِ دلالةٍ عليه. فتأمّل في المقام، فإنّه دقيقٌ، ومزالّ الأقدام للأعلام.

ولا يخفى: أنّه لولا ذلك، لأمكن أن يقوم الطريق بدليل واحد ـ دالّ على إلغاء احتمال خلافه ـ مقام القطع بتمام أقسامه، ولو في ما أُخذ في الموضوع على نحو الصفتيّة، كان تمامه، أو قيده وبه قوامه.

فتلخّص ممّا ذكرنا: أنّ الأمارة لا تقوم بدليل اعتبارها، إلّا مقام ما ليس بمأخوذ في الموضوع أصلاً.

وأمّا الأصول: فلا معنى لقيامها مقامه بأدلّتها أيضاً، غير الاستصحاب؛ لوضوح

أنّ المراد من قيام المقام: ترتيب ما له من الآثار والأحكام، من تنجّز التكليف وغيره ـ كما مرّت إليه الإشارة ـ وهي ليست إلّا وظائف مقرّرة للجاهل في مقام العمل، شرعاً أو عقلاً.

لا يقال: إنّ الاحتياط لا بأس بالقول بقيامه مقامه في تنجّز التكليف ـ لو كان ـ

فإنّه يقال: أمّا الاحتياط العقليّ: فليس إلّا نفس حكم العقل بتنجّز التكليف، وصحّة العقوبة على مخالفته، لا شيء يقوم مقامه في هذا الحكم.

وأمّا النقليّ: فإلزام الشارع به وإن كان ممّا يوجب التنجّز، وصحّة العقوبة على المخالفة ـ كالقطع ـ إلّا أنّه لا نقول به في الشبهة البدويّة، ولا يكون بنقليّ في المقرونة بالعلم الإجماليّ، فافهم.

ثمّ لا يخفى: أنّ دليل الاستصحاب أيضاً لا يفي بقيامه مقام القطع المأخوذ في الموضوع مطلقاً، وأنّ مثل: ((لا تنقض اليقين)) لا بدّ من أن يكون مسوقاً: إمّا بلحاظ المتيقّن، أو بلحاظ نفس اليقين.

وما ذكرنا في الحاشية ـ في وجه تصحيح لحاظٍ واحدٍ في التنزيل منزلة الواقع والقطع، وأنّ دليل الاعتبار إنّما يوجب تنزيل المستصحب والمؤدّى منزلة الواقع، وإنّما كان تنزيل القطع في ما له دخل في الموضوع، بالملازمة بين تنزيلهما وتنزيل القطع بالواقع تنزيلاً وتعبّداً منزلة القطع بالواقع حقيقة ـ لا يخلو من تكلّفٍ، بل تعسّفٍ؛ فإنّه لا يكاد يصحّ تنزيل جزء الموضوع أو قيده ـ بما هو كذلك، بلحاظ أثره ـ إلّا في ما كان جزؤه الآخر أو ذاته محرزاً بالوجدان، أو تنزيله في عرضه.

فلا يكاد يكون دليل الأمارة أو الاستصحاب دليلاً على تنزيل جزء الموضوع ما لم يكن هناك دليلٌ على تنزيل جزئه الآخر، في ما لم يكن محرزاً حقيقة، وفي ما لم يكن دليل على تنزيلهما بالمطابقة ـ كما في ما نحن فيه، على ما عرفت ـ لم يكن دليل الأمارة دليلاً

عليه أصلاً؛ فإنّ دلالته على تنزيل المؤدّى تتوقّف على دلالته على تنزيل القطع بالملازمة.

ولا دلالة له كذلك، إلّا بعد دلالته على تنزيل المؤدّى؛ فإنّ الملازمة إنّما تكون بين تنزيل القطع به منزّلة القطع بالموضوع الحقيقي، وتنزيل المؤدّى منزلة الواقع، كما لا يخفى، فتأمّل جيّداً فإنّه لا يخلو عن دقّة.

ثمّ لا يذهب عليك: أنّ هذا لو تمّ لعمّ، ولا اختصاص له بما إذا كان القطع مأخوذاً على نحو الكشف.

الأمر الرابع: [امتناع أخذ القطع بحكمٍ في موضوع نفسه أو مثله أو ضدّه]

لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكمٍ في موضوع نفس هذا الحكم [٤٩٢]؛ للزوم الدور، ولا مثله؛ للزوم اجتماع المثلين، ولا ضدّه؛ للزوم اجتماع الضدّين.

---

٤٩٢ ـ قوله رحمه الله: ((الأمر الرابع: لا يكاد يمكن أن يُؤخذ القطع بحكمٍ في موضوع نفس ذلك[1] الحكم ... إلخ)).

القطع بالحكم لا يمكن أن يؤخذ في موضوع نفس ذلك الحكم لوجهين:

الأوّل: الدور، فإنَّ القطع بالحكم موقوف على ثبوته واقعاً، وثبوته واقعاً موقوف على تعلّق القطع به حسب الفرض.

الثاني: الخلف، فإنَّ الحكم إذا تعلّق القطع به فلا بُدَّ أن لا يكون القطع معتبراً فيه.

والحاصل: إن تعلّق القطع بحرمة شرب الخمر ـ مثلاً ـ فلا بُدَّ أن لا يكون القطع معتبراً فيها، بل لا يكون المعتبر في تحقّقها إلّا شرب الخمر، وإن تعلّق القطع بالحرمة

---

(١) في المتن أعلاه: (هذا) بدل (ذلك).

نعم، يصحّ أخذ القطع بمرتبةٍ من الحكم في مرتبةٍ أخرى منه، أو من مثله أو من ضدّه [٤٩٣].

المقطوعة، فلا بُدَّ أن يكون هناك قطع آخر غير هذا القطع متعلّق بها، وليس فليس.

وأمّا القطع بالموضوع، فلا يمكن أن يكون معتبراً في حكم نفس ذلك الموضوع إن كان له حكم مستقلّ، للزوم الخلف فقط.

٤٩٣ ـ قوله رحمه الله: ((نعم، يصحّ أخذ القطع بمرتبةٍ من الحكم في مرتبةٍ أُخرى منه، أو مثله، أو ضدّه ... إلخ)).

غرضه أنَّه يصحّ أن يؤخذ القطع في نفس الحكم الذي تعلّق به أو تعلّق بموضوعه أو في حكم آخر مثله أو ضدّه إذا حصل الاختلاف في مرتبة الحكم.

مثال الأوَّل: أن يكون القطع المتعلّق بالحرمة الواقعيَّة ـ مثلاً ـ للخمر أو المتعلّق بالخمر الحرام واقعاً مأخوذاً في فعليَّة تلك الحرمة الواقعيّة التي تعلّق بها أو بموضوعها، ففي الحقيقة لا يكون القطع مأخوذاً في الحكم ـ أعني الحرمة ـ بل يكون مأخوذاً في فعليّتها.

ومثال الثاني: أن يكون القطع المذكور مأخوذاً في حرمة أُخرى[1] فعليَّة متعلّقه بالخمر غير تلك الحرمة الواقعيّة التي تعلّق القطع بها أو بموضوعها، أو يكون ذلك القطع مأخوذاً في إباحة ذلك الخمر الذي تعلّق القطع بحرمته واقعاً، أو تعلّق به إباحة فعليَّة، والذي جوّز اجتماع المثلين أو الضدّين اختلافهما بحسب المرتبة.

---

(١) في الأصل: (أخرى أخرى فعليَّة) بدل (أخرى فعليَّة).

وأمّا الظنّ بالحكم: فهو وإن [٤٩٤] كان كالقطع، في عدم جواز أخذه في موضوع نفس ذاك الحكم المظنون، إلّا أنّه لمّا كان معه مرتبة الحكم الظاهريّ محفوظة، كان جعل حكم آخر في مورده ـ مثل الحكم المظنون أو ضدّه ـ بمكانٍ من الإمكان.

---

٤٩٤ ـ قوله رحمه الله: ((وأمّا الظنّ بالحكم، فهو وإن ... إلخ)).

لا يخفى أنّ الظنّ كالقطع في جميع ما تقدّم من الأحكام، إلّا أنّه يخالفه في أُمور:

منها: أنّ حجّيّته متوقّفة على جعل من الشارع أو حكم من العقل، كما إذا تمّت مقدّمات الانسداد، وقلنا بالحكومة، بخلاف حجّيّة القطع، فإنّها منجعلة، ولا تتوقّف على شيء من ذلك.

وحينئذٍ فالقطع الموضوعيّ المأخوذ على نحو الطريقيّة لا يحتاج إلّا إلى تصرّف واحد، وهو أخذه في موضوع الحكم، بخلاف الظنّ المأخوذ كذلك، فإنّه محتاج إلى ذلك التصرّف وإلى جعله من قبل الشارع، ويكون هذا التصرّف الثاني بمنزلة الموضوع بالنسبة إلى التصرّف الأوّل، فإنّ المأخوذ في الموضوع هو الطريق، فما لم يجعله الشارع لا يصدق عليه ذلك، فلا يكون له الدخل في الموضوع إلّا بعد تصرّف الشارع فيه وجعله حجّة.

ومنها: أنَّ الظنّ المعتبر في الموضوع على نحو الصفتيّة بالمعنى الثالث من المعاني المتقدّمة، أعني ما اختاره المصنِّف [رحمه الله].

ومنها: أنّ الظنّ الموضوعيّ يمكن أن يكون مأخوذاً في موضوع حكم يماثل أو يضاد الحكم الذي تعلّق به كما بيّنه المصنِّف.

ولكن ذلك في ما إذا كان على نحو تمام الموضوع، أمّا إذا كان على نحو يكون

إن قلت: إن كان الحكم المتعلّق به الظنّ فعليّاً أيضاً ـ بأن يكون الظنّ متعلّقاً بالحكم الفعليّ ـ لا يمكن أخذه في موضوع حكمٍ فعليٍّ آخر، مثله أو ضدّه؛ لاستلزامه الظنّ باجتماع الضدّين أو المثلين، وإنّما يصحّ أخذه في موضوع حكم آخر، كما في القطع، طابق النعل بالنعل.

قلت: يمكن أن يكون الحكم فعليّاً، بمعنى أنّه لو تعلّق به القطع ـ على ما هو عليه من الحال ـ لتنجّز واستحقّ على مخالفته العقوبة، ومع ذلك لا يجب على الحاكم رفع عذر المكلّف ـ برفع جهله لو أمكن، أو بجعل لزوم الاحتياط عليه في ما أمكن ـ بل يجوز جعل أصلٍ أو أمارةٍ مؤدّية إليه تارة، وإلى ضدّه أخرى، ولا يكاد يمكن مع القطع به، جعل حكمٍ آخر مثله أو ضدّه، كما لا يخفى.

إن قلت: كيف يمكن ذلك؟ وهل هو إلّا أنّه يكون مستلزماً لاجتماع المثلين أو الضدّين؟

قلت: لا بأس باجتماع الحكم الواقعيّ الفعليّ بذاك المعنى ـ أي لو قطع به من باب الاتّفاق لتنجّز ـ مع حكمٍ آخر فعليّ في مورده، بمقتضى الأصل أو الأمارة، أو دليل أخذ في موضوعه الظنّ بالحكم بالخصوص، على ما سيأتي من التحقيق في التوفيق بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ.

جزءاً، فلا يمكن فيه ذلك، حيث إنَّ الجزء الآخر لا بُدَّ من إحرازه إمّا بدليل آخر، وإمّا بنفس ذلك الدليل الدالّ على أخذه إن فرض دلالته على ذلك بالالتزام.

وعلى أيّ حال: يكون الجزء الآخر ـ أعني الحكم ـ الذي تعلّق به الظنّ محرزاً، فيكون فعليّاً، فيكون المثلان أو الضدّان في مرتبة واحدة.

الأمر الخامس [٤٩٥]: [الموافقة الالتزاميّة]

هل تنجّز التكليف بالقطع ـ كما يقتضي موافقته عملاً ـ يقتضي موافقته التزاماً، والتسليم له اعتقاداً وانقياداً، كما هو اللازم في الأصول الدينيّة والأمور الاعتقاديّة، بحيث كان له امتثالان وطاعتان: إحداهما بحسب القلب والجنان، والأخرى بحسب العمل بالأركان، فيستحقّ العقوبة على عدم الموافقة التزاماً، ولو مع الموافقة عملاً، أو لا يقتضي، فلا يستحقّ العقوبة عليه، بل إنّما يستحقّها على المخالفة العمليّة؟

نعم، في ما إذا كان تمام الموضوع لا يلزم إحراز الجزء الآخر، فلا يلزم الاجتماع، وإن كان رُبّما يتّفق إحرازه بدليل خارج اتّفق إحرازه به، فإنَّ ذلك لا يضرّ بأصل المطلب وإن لزم الاجتماع في ما إذا اتّفق ذلك، فإنّه حينئذٍ يعمل بقواعد الاجتماع.

٤٩٥ ـ قوله رحمه الله: ((الأمر الخامس: ... إلخ)).

حاصل: ما أفاده سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) في هذا المقام: هو أنَّه لم نعرف المقصود في هذا البحث، فإنَّه إن كان المراد به لزوم الالتزام بما جاء به النبيّ (صلّى الله عليه وآله) فهذا ممّا لا يقبل النزاع والنفي، فإنّه رُبّما يؤول نفيه إلى الكفر، وإن كان هناك شيء آخر كما صنعه المصنِّف (قدّس سرّه) فلم نتعقّله؛ إذ لا نتصوّر شيئاً في التكاليف يكون مقابلاً للعمل بحيث يكون هناك تكليفان وإطاعتان وعصيانان.

وأمّا النزاع في مثل دوران الأمر بين الإيجاب والتحريم ، فلا ينبغي تحريره على وجه يبتني على هذا النزاع، بحيث يكون عنوان النزاع هل المخالفة الإلزاميّة مانعة من إجراء الأُصول العمليَّة في أطراف العلم الإجماليّ؟

بأن يُقال: بناءً على وجوب الالتزام بالأحكام الواقعيّة لا يجوز إجراء الأُصول في كلّ من الطرفين، وبناءً على عدم الوجوب يجوز ذلك.

الحقّ: هو الثاني؛ لشهادة الوجدان ـ الحاكم في باب الإطاعة والعصيان ـ بذلك، واستقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممتثل لأمر سيّده، إلّا المثوبة دون العقوبة، ولو لم يكن مسلّماً وملتزماً به ومعتقداً ومنقاداً له، وإن كان ذلك يوجب تنقيصه وانحطاط درجته لدى سيّده؛ لعدم اتّصافه بما يليق أن يتّصف العبد به من الاعتقاد بأحكام مولاه والانقياد لها، وهذا غير استحقاق العقوبة على مخالفته لأمره أو نهيه التزاماً مع موافقته عملاً، كما لا يخفى.

ثمّ لا يذهب عليك: أنّه على تقدير لزوم الموافقة الالتزاميّة، وكان المكلّف متمكّناً منها يجب، ولو في ما لا يجب عليه الموافقة القطعيّة عملاً، ولا يحرم المخالفة القطعيّة عليه كذلك أيضاً؛ لامتناعهما، ـ كما إذا علم إجمالاً بوجوب شيء أو حرمته ـ؛ للتمكّن من الالتزام بما هو الثابت واقعاً، والانقياد له والاعتقاد به بما هو الواقع والثابت، وإن لم يعلم أنّه الوجوب أو الحرمة.

وإن أبيت إلّا عن لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه؛ لما كانت موافقته القطعيّة الالتزاميّة حينئذٍ ممكنة، ولما وجب عليه الالتزام بواحدٍ قطعاً؛ فإنّ محذور الالتزام

بل ينبغي تحريره بنحو آخر، بأن يُقال: هل يكون العلم الإجماليّ مانعاً من إجراء الأُصول؟ وإن لم تكن هناك مخالفة عمليَّة أو أنّه لا يكون هناك مانع من ذلك.

والظاهر انحصار ذلك في ما ذكرنا من دوران الأمر بين الإيجاب والتحريم.

والتحقيق: أنَّه إن كان المراد من إجراء أصالة الإباحة في مثل ذلك الإباحة بالمعنى الأخصّ التي هي أحد الأحكام الخمسة، فلا ريب في عدم جواز ذلك؛ إذ يشترط في جريان الأحكام الظاهريّة احتمال مطابقتها للواقع، ومع العلم الإجماليّ إمّا

بضدّ التكليف عقلاً، ليس بأقلّ من محذور عدم الالتزام به بداهةً، مع ضرورة أنّ التكليف ـ لو قيل باقتضائه للالتزام ـ لم يكد يقتضي إلّا الالتزام بنفسه عيناً، لا الالتزام به أو بضدّه تخييراً.

ومن هنا قد انقدح: أنّه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن إجراء الأصول ـ الحكميّة أو الموضوعيّة ـ في أطراف العلم، لو كانت جارية مع قطع النظر عنه.

كما لا يدفع بها محذور عدم الالتزام به.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ استقلال العقل بالمحذور فيه إنّما يكون في ما إذا لم يكن هناك ترخيص في الإقدام والاقتحام في الأطراف، ومعه لا محذور فيه، بل ولا في الالتزام بحكمٍ آخر.

إلّا أنّ الشأن حينئذٍ في جواز جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي مع عدم ترتّب أثرٍ عمليّ عليها، مع أنّها أحكام عمليّة كسائر الأحكام الفرعيّة.

مضافاً إلى عدم شمول أدلّتها لأطرافه؛ للزوم التناقض في مدلولها على تقدير شمولها، كما ادّعاه شيخنا العلّامة ـ أعلى الله مقامه ـ وإن كان محلّ تأمّل ونظر، فتدبّر جيّداً.

الأمر السادس: [حجّيّة القطع الطريقيّ مطلقاً]

لا تفاوت في نظر العقل أصلاً ـ في ما يترتّب على القطع من الآثار عقلاً ـ بين أن يكون حاصلاً بنحوٍ متعارف، ومن سببٍ ينبغي حصوله منه، أو غير متعارف لا ينبغي

بالحرمة أو الوجوب لا يحتمل كون الحكم هو الإباحة، وإن كان الغرض من ذلك مجرّد رفع المنع من الفعل، فالظاهر أنّه لا مانع من ذلك.

حصوله منه ـ كما هو الحال غالباً في القطّاع ـ؛ ضرورة أنّ العقل يرى تنجّز التكليف بالقطع الحاصل ممّا لا ينبغي حصوله، وصحّة مؤاخذة قاطعه على مخالفته، وعدم صحّة الاعتذار عنها بأنّه حصل كذلك، وعدم صحّة المؤاخذة مع القطع بخلافه، وعدم حسن الاحتجاج عليه بذلك ولو مع التفاته إلى كيفيّة حصوله [٤٩٦].

نعم، ربما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع شرعاً، والمتّبع ـ في عمومه وخصوصه ـ دلالة دليله في كلّ مورد، فربما يدلّ على اختصاصه بقسمٍ في مورد، وعدم اختصاصه به في آخر، على اختلاف الأدلّة واختلاف المقامات، بحسب مناسبات الأحكام والموضوعات وغيرها من الأمارات.

وبالجملة: القطع في ما كان موضوعاً عقلاً لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع، ولا من حيث المورد، ولا من حيث السبب، لا عقلاً، وهو واضح، ولا شرعاً؛ لما عرفت من أنّه لا تناله يد الجعل نفياً ولا إثباتاً،

---

٤٩٦ ـ قوله رحمه الله: ((في[١] الأمر السادس: ... ولو مع الالتفات[٢] إلى كيفيّة حصوله ... إلخ)).

ولكن في كون قطع القطّاع مصحّحاً للعذر في ما أخطأ مع الالتفات إلى حاله والاعتراف إجمالاً بكون بعض أفراد قطعه خطأً إشكال، حيث إنَّه في هذه الصورة يكون مقصّراً، وقد [مرّ] أنّ القطع إذا كان الخطأ فيه عن تقصير لا يصحّح الاعتذار[٣]، فتأمّل.

---

(١) في المتن أعلاه من دون: (في).

(٢) في المتن أعلاه: (التفاته) بدل (الالتفات).

(٣) ينظر: صفحة (٥٠) من هذا الكتاب.

وإن نسب إلى بعض الأخباريّين: أنّه لا اعتبار بما إذا كان بمقدّمات عقليّة [٤٩٧].

---

٤٩٧ ـ قوله رحمه الله: ((وإن نُسب إلى بعض الأخباريّين أنّه لا اعتبار بما إذا كان بمقدّمات عقليّة ... إلخ)).

ليُعلم أنَّ خلاف الأخباريّين في ذلك يُحتمل أن يكون في أحد مقامات ثلاثة:

الأوَّل: مقام كون القطع الناشئ عن مقدّمات عقليَّة موجباً للتنجّز.

الثاني: كونه مصحّحاً للعذر في ما إذا تعلّق بعدم الحكم، وأخطأ، وهو مقام العذر.

الثالث: مقام الامتثال، بمعنى أن يكون غرضهم من أنّ هذا القطع لا عبرة به أنّه يعتبر في امتثال الأحكام الشرعيَّة أخذها من الأدلّة السمعيّة.

فإن كان خلافهم في المقام الأوَّل فهو حقّ، لما قد تقدّم من أنّ مجرّد القطع بالحكم لا يوجب تنجّزه مالم يكن بالغاً إلى مرتبة العقل، أعني مرتبة التبليغ.

وحينئذٍ فإن كان القطع بالحكم مأخوذاً من الأدلّة السمعيّة، فلا بُدَّ أن يكون ذلك الحكم واصلاً إلى مرتبة التبليغ، وإلّا فلا وجه لدخوله في حيّز السماع، وإذا كان واصلاً إلى تلك المرتبة، وتعلّق القطع به تنجّز، بخلاف ما إذا كان مأخوذاً من الأدلّة العقليَّة؛ إذ لا ملازمة بين تعلّق هذا القطع بالحكم، وبين وصول ذلك الحكم إلى مرتبة التبليغ.

وحينئذٍ فلا يكون مجرّد تعلّق هذا القطع بالحكم موجباً لتنجّزه إلّا بمقدّمة أُخرى، وهي أنَّ ما قطع به قد بلّغ إمّا في الكتاب الكريم، وإمّا في السنّة.

قلتُ: أو أنّ ذلك الحكم العقليّ القطعيّ يُعَدُّ تبليغاً لذلك الحكم المقطوع، بحيث كان ذلك الدليل العقليّ ممّا يصحّ أن يتكّل عليه الشارع في تبليغ الحكم،

وحينئذٍ فيكون ذلك الحكم الذي تعلّق به القطع بواسطة ذلك الدليل العقليّ ممّا قد وصل إلى درجة التبليغ، فيكون فعليّاً، وإن لم يحصل القطع بأنّه قد صدر من الشارع تبليغ خاصّ لذلك الحكم، حيث إنّ ذلك الدليل العقليّ يكون تبليغاً للحكم، ومعه لا حاجة إلى صدور تبليغ خاصّ من الشارع.

ولعلّ هذا منشأ الفرق بين الدليل العقليّ الخالي من شوائب الأوهام، وبين غيره من الأدلّة العقليَّة، كما ذكره صاحب الحدائق[1]، كما تقدّمت الإشارة إليه في الأمر الأوّل[2] عند شرح قول المصنِّف: (وإن كان رُبّما يوجب موافقة استحقاق المثوبة... إلخ)[3].

والحاصل: أنّ الغرض أنّ القطع الحاصل من الدليل العقليّ قد يكون موجباً لتنجّز الحكم، وإن لم يصدر من الشارع تبليغ خاصّ بذلك الحكم إذا كان ذلك الدليل العقليّ ممّا يمكن أن يكون تبليغاً، ومعه لا حاجة إلى دعوى الملازمة بين تعلّق القطع بالحكم، وبين صدور التبليغ الخاصّ من الشارع.

نعم، إذا كان ذلك الدليل العقليّ ممّا لا يُعَدُّ تبليغاً، لا يكون الحكم الذي تعلّق به القطع من أجل ذلك الدليل العقليّ منجّزاً، فليس كلُّ دليل عقليّ لا يصحّ الاعتماد عليه.

وحينئذٍ فيرجع إلى الأخذ من الأدلّة السمعيّة، ولو إجمالاً، وكذا إذا كان خلافهم في المقام الثاني، فإنّ المكلّف إذا التفت إلى نفسه، وعرف أنَّه غير معصوم، وأنّه من

---

(١) يُنظر: الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: ١/ ١٣١.

(٢) في الأصل(الثاني) بدل (الأوّل).

(٣) يُنظر: صفحة (١٨) وما بعدها من هذا الكتاب.

الممكن أن يكون بعض أفراد قطعه خطأ إجمالاً ـ وإن لم يعترف بخطأ خصوص هذا القطع الخاصّ ـ ثمّ التفت إلى الأخبار الواردة في ذلك، كخبر أبان في دِية أصابع المرأة[1]، وغير ذلك من الأخبار المانعة من الاعتماد على العقل في الأحكام الشرعيَّة، لا يكون مَعْذوراً في مخالفة هذا الحكم الذي قطع بعدمه؛ لكونه حينئذٍ معدوداً في عداد المقصّرين، وإن كان خلافهم في المقام الثالث ـ أعني مقام الامتثال ـ فيحتمل أن يكون غرضهم أنَّ أخذ الأحكام من الصادقين (عليهما السلام) مأخوذاً في صحّة امتثالها ـ أي بمعنى أنَّ العمل لا يكون صحيحاً ـ يرتفع العقاب عن صاحبه إلّا إذا كان طريق أخذه من الأدلّة السمعيّة، فيكون القطع المأخوذ عنها شرطاً في الصحّة نظير شرطية قصد التقرّب في العبادات، حيث إنَّه بمنزلته في عدم إمكان أخذه في المطلوب، وكونه دخيلاً في الغرض؛ لعدم إمكان أخذ طريق الحكم في

---

(١) وهي رواية أبان بن تغلب المعروفة ـ في دية أصابع المرأة ـ الّتي رواها المحمّدون الثلاثة في كتبهم (الكافي: ٧/ ٢٩٩، ح١، والفقيه: ٤/ ٨٨، ح٢٨٣، والتهذيب: ١٠/ ١٨٤، ح ٧١٩ والبرقيّ في محاسنه) وهي: محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير ومحمّد بن يعقوب عن محمّد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن أبي عمير عن عبد الرحمن بن الحجّاج عن أبان بن تغلب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة كم فيها؟ قال: عشرة من الإبل، قلتُ: قطع اثنتين؟ قال: عشرون، قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون، قلت: قطع أربعاً؟ قال: عشرون. قلتُ: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون! إنّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممّن قاله ونقول: الذي جاء به شيطان، فقال: «مهلاً يا أبان، هذا حكم رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم، إنّ المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف، يا أبان إنّك أخذتني بالقياس، والسنّة إذا قيست محق الدين». وسائل الشيعة: ٢٩/ ٣٥٢، كتاب الديات، أبواب ديات الأعضاء، ب ٤٤، ح ١.

متعلّقه كعدم إمكان أخذ ما هو من طواريه في متعلّقه، فيكون حينئذٍ دخيلاً في الغرض على نحو دخل قصد القربة فيه.

ويُحتمل: أن يكون غرضهم من ذلك أنَّ أخذ الأحكام من الأدلّة السمعيّة مأخوذاً في قبول امتثالها، بمعنى أنّ الامتثال بدون ذلك صحيح مفرّغ للذمّة، بحيث لا يكون الممتثل مستحقّاً للعقاب، وإن لم يكن مستحقّاً للثواب، فيكون الأخذ من الأدلّة العقليَّة نظير العُجب على الأشهر في أنَّه غير مفسد للعمل، ولكنّه موجب لسقوطه عن درجة استحقاق الثواب، كما هو الحال في سائر شروط القبول.

وعلى كلّ حال، فلا دليل لهم على ذلك ـ أي أخذه قيداً في الصحّة أو في القبول ـ إلّا الأخبار الدالّة على أنّ الآخذ أحكامه من غير الأئمّة (عليهم السلام) ليس له على الله ثواب في امتثالها.

وهذه الأخبار يُحتمل أن يكون الغرض الردّ على المخالفين الذين تركوا التمسّك بالولاية، وبيان أنّ الولاية شرط في الامتثال، سواء كان الغرض كون الولاية شرطاً في الصحّة كالإسلام، كما هو المشهور، أو شرطاً في القبول، ويكون التعبير بترك الأخذ منهم (عليهم السلام) كناية عن ترك الولاية، فإنَّ من ترك الولاية يلزمه أن يترك الأخذ منهم (عليهم السلام)، فهو تعبير بالملزوم عن اللازم أو بالعكس.

ويُحتمل أن يكون الغرض من تلك الأخبار أنّ نفس الأخذ منهم (عليهم السلام) شرط في الامتثال من دون أن يجعل ذلك كناية عن اعتبار الولاية في الصحّة أو القبول، وحينئذٍ فيُحتمل أن يكون ذلك شرطاً في الصحّة، ويُحتمل أن يكون شرطاً في القبول.

فتحصّل: أنّ هذه الأخبار يُحتمل فيها وجوه ثلاثة، وليس الغرض في هذا المقام استظهار أحد هذه المحتملات ليتعيّن الإفتاء به، وإنَّما الغرض بيان طريق خلاف

إلّا أنّ مراجعة كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة، بل تشهد بكذبها، وأنّها إنّما تكون: إمّا في مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شيء وحكم الشرع بوجوبه، كما ينادي به بأعلى صوته ما حكي عن السيّد الصدر في باب الملازمة، فراجع.

وإمّا في مقام عدم جواز الاعتماد على المقدّمات العقليّة؛ لأنّها لا تفيد إلّا الظنّ، كما هو صريح الشيخ المحدّث الأمين الأسترآبادي حيث قال ـ في جملة ما استدلّ به في فوائده على انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين في السماع عن الصادقين عليهم السلام ـ: الرابع: أنّ كلّ مسلك غير ذلك المسلك ـ يعني التمسّك بكلامهم عليهم السلام ـ إنّما يعتبر من حيث إفادته الظنّ بحكم الله ـ تعالى ـ وقد أثبتنا سابقاً أنّه لا اعتماد على الظنّ المتعلّق بنفس أحكامه ـ تعالى ـ أو بنفيها)).

وقال في جملتها أيضاً ـ بعد ذكر ما تفطّن بزعمه من الدقيقة ـ ما هذا لفظه: ((وإذا عرفت ما مهّدناه من الدقيقة الشريفة فنقول: إنّ تمسّكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطأ، وإن تمسّكنا بغيره لم نعصم منه، ومن المعلوم أنّ العصمة عن الخطأ أمر مطلوب مرغوب فيه شرعاً وعقلاً، ألا ترى أنّ الإماميّة استدلّوا على وجوب العصمة: بأنّه لولا العصمة للزم أمره ـ تعالى ـ عباده باتّباع الخطأ، وذلك الأمر محال؛ لأنّه قبيح؟ وأنت إذا تأمّلت في هذا الدليل علمت أنّ مقتضاه أنّه لا يجوز الاعتماد على

الأخباريّين، وإنّ الأمر ليس كما ذكره المصنّف (رحمه الله) من كون النزاع لفظيّاً وفي ما ذكرناه كفاية في ذلك لمن تأمّل.

قلتُ: الظاهر أنّ الاحتمالات أربعة: فإنّ احتمال الشرطيّة بالنسبة إلى الصحّة وبالنسبة إلى القبول، أي: بالنسبة إلى نفس الأخذ عنهم (عليهم السلام)، وبالنسبة إلى ولايتهم بناءً على أن يكون ذكر الأخذ عنهم في الأخبار كناية عن ذلك.

الدليل الظنّيّ في أحكامه ـ تعالى ـ)). انتهى موضع الحاجة من كلامه.

وما مهّده من الدقيقة هو الذي نقله شيخنا العلّامة ـ أعلى الله مقامه ـ في الرسالة.

وقال في فهرست فصولها أيضاً: ((الأوّل: في إبطال جواز التمسّك بالاستنباطات الظنّيّة في نفس أحكامه ـ تعالى ـ ووجوب التوقّف عند فقد القطع بحكم الله، أو بحكمٍ ورد عنهم عليهم السلام))، انتهى.

وأنت ترى أنّ محلّ كلامه ومورد نقضه وإبرامه هو العقليّ غير المفيد للقطع، وإنّما همّه إثبات عدم جواز اتّباع غير النقل في ما لا قطع.

وكيف كان، فلزوم اتّباع القطع مطلقاً، وصحّة المؤاخذة على مخالفته عند إصابته، وكذا ترتّب سائر آثاره عليه عقلاً، ممّا لا يكاد يخفى على عاقلٍ، فضلاً عن فاضل.

فلا بدّ في ما يوهم خلاف ذلك في الشريعة، من المنع عن حصول العلم التفصيليّ بالحكم الفعليّ لأجل منع بعض مقدّماته الموجبة له، ولو إجمالاً، فتدبّر جيّداً.

الأمر السابع: [حجّيّة العلم الإجماليّ]

إنّه قد عرفت: كون القطع التفصيليّ بالتكليف الفعليّ علّة تامّة لتنجّزه، لا يكاد تناله يد الجعل إثباتاً أو نفياً، فهل القطع الإجماليّ كذلك [٤٩٨]؟

فيه إشكال.

---

٤٩٨ ـ قوله رحمه الله: ((الأمر السابع: أنّه قد عرفت كون القطع التفصيليّ بالتكليف الفعليّ)) إلى قوله: ((فهل القطع الإجماليّ كذلك؟...إلخ)).

لا يخفى أنّ الحكم إن كان متصوّر الموضوع والمحمول كان معلوماً تفصيلاً، وإن كان أحدهما أو كلاهما مجهولين مردّدين بين فردين أو أكثر كان معلوماً إجمالاً،

ربما يقال: إنّ التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف، وكانت مرتبة الحكم الظاهريّ معه محفوظة، جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالاً، بل قطعاً.

وليس محذور مناقضته مع المقطوع إجمالاً، إلّا محذور مناقضة الحكم الظاهريّ مع الواقعيّ في الشبهة غير المحصورة، بل الشبهة البدويّة؛ ضرورة عدم تفاوت في المناقضة بين التكليف الواقعيّ والإذن بالاقتحام في مخالفته بين الشبهات أصلاً، فما به التفصّي عن المحذور فيهما، كان به التفصّي عنه في القطع به في الأطراف المحصورة أيضاً، كما لا يخفى.

وقد أشرنا إليه سابقاً، ويأتي إن شاء الله مفصّلاً.

ثمّ إنّ صور العلم الإجماليّ كثيرة كما يعلم ذلك ممّا سيأتي إن شاء الله [تعالى] في باب الأُصول العمليَّة، والغرض منه في هذا المقام هو ما إذا كان المحكوم به حكماً إلزاميّاً معلوماً تفصيلاً، كالحرمة وحدها، أو الوجوب وحده، أو مردّد بينهما، وفي كلا الصورتين يكون المحكوم عليه مردّداً بين شيئين أو أكثر، كما إذا علم بوجوب هذا الشيء أو ذاك، أو علم بحرمة هذا أو ذاك. وكما إذا علم بأنّه كلّف إلزاماً أمّا وجوب أو حرمة على هذا أو ذاك.

ثمّ اعلم أنّ الفرق بين العلم التفضيليّ وبين العلم الإجماليّ هو أنّ ترك الموافقة القطعيَّة في صحّة العلم التفصيليّ ملازم للمخالفة القطعيَّة كالعكس بخلاف العلم الإجماليّ، فإنَّ ترك الموافقة القطعيَّة فيه لا يستلزم المخالفة القطعيَّة، لجواز ارتكاب بعض الأطراف دون بعض، فلا يخالفه قطعاً، وإن ترك الموافقة القطعيَّة.

وأعلم أيضاً أنَّ الصور العقليَّة في العلم الإجماليّ ثلاث:

الأولى: أن يكون بمنزلة العلم التفصيليّ، فتجب فيه الموافقة القطعيَّة، كما تحرم المخالفة القطعيَّة.

الثانية: أن يكون بمنزلة الجهل الصرف، فلا تجب فيه الموافقة القطعيَّة، ولا الموافقة الاحتماليّة، كما لا تحرم المخالفة القطعيَّة.

الثالثة: أن يكون وسطاً بين الجهل الصرف، وبين العلم التفصيليّ، فتحرم فيه المخالفة القطعيَّة، كما تحرم في العلم التفصيليّ، ولا تجب فيه الموافقة القطعيَّة، كما لا تجب في الجهل الصرف.

لا إشكال في فساد الصورة الثانية، فإنَّ من علم بوجوب صلاة الجمعة عليه أو صلاة الظهر لا يُسوّغ العقل له تركهما معاً، للعلم حينئذٍ بأنَّه ترك واجباً يستحقّ العقاب على مخالفته، وهو من هذه الجهة بمنزلة من ترك واجباً معلوماً تفصيلاً.

ولا إشكال في ذلك، وإنَّما الإشكال في الصورتين الباقيتين، وأنّ أيّهما هو الحقّ، فعمدة المطلب هو تحقيق وجوب الموافقة القطعيَّة وعدمه، لتساوي الصورتين من حيث حرمة المخالفة القطعيَّة.

فنقول: لا إشكال ولا ريب في أنّ هذا التكليف المعلوم إجمالاً بعد العلم باستحقاق العقاب على مخالفته، يحكم العقل بلزوم موافقته القطعيَّة، ولا يكتفي باحتمال موافقته، خوفاً من الوقوع في العقاب على تقدير مصادفة مخالفته، ومادام هذا الموضوع موجوداً ـ أعني احتمال الوقوع في الضرر والعقاب ـ على تقدير مصادفة المخالفة لو وافق موافقة احتماليّة، فالحكم العقليّ ـ أعني وجوب الموافقة القطعيَّة خوفاً من الضرر والعقاب ـ موجود.

ولا إشكال أيضاً في أنّه لو ورد إذن من الشارع بجواز ترك الموافقة القطعيَّة،

والاكتفاء بالموافقة الاحتماليّة لارتفع ذلك[1] الموضوع ـ أعني احتمال الوقوع في الضرر والعقاب ـ لوجود المؤمّن، وهو الإذن من الشارع في ترك الموافقة القطعيَّة، وإذا ارتفع ذلك الموضوع ارتفع ذلك الحكم العقليّ، لارتفاع موضوعه، وهذا لا إشكال فيه، وإنَّما الإشكال في مقامين:

المقام الأوَّل: في إمكان صدور الإذن من الشارع في ذلك.

والمقام الثاني: في وقوع ذلك الإذن منه إن تمّ إمكانه.

ثمّ ليعلم الفرق بين الشبهة في أحد أطراف العلم الإجماليّ، وبين الشبهة البدويّة: أنّ الشكّ واحتمال التكليف في ما هو طرف للعلم الإجماليّ يكون لأجل احتمال انطباق المعلوم إجمالاً على هذا الطرف، بخلاف مورد الشبهة البدويّة، فإنّ الاشتباه فيه والشكّ ليس لأجل ذلك الاحتمال، بل إنَّما هو احتمال ابتدائيّ، فطرف العلم الإجماليّ ومورد الشبهة البدويّة سواء في أنّ التكليف في كلّ منهما مشكوك، إلّا أنّ الشكّ في الأوَّل لأجل ذلك الاحتمال، وفي الثاني ابتدائيّ، وهذا الفرق هو الذي أوجب عدم الإشكال في عدم لزوم الاحتياط في الثاني دون الأوَّل.

ثمّ إنّك قد عرفت من الكلمات السابقة حكم العقل بعدم جواز إذن الشارع بالمخالفة في جميع أطراف العلم الإجماليّ كما يحكم بعدم إمكان الإذن منه في مورد العلم التفصيليّ، وأمّا المخالفة في بعض أطراف العلم الإجماليّ، فقد عرفت أنّ العقل حاكم بعدم جوازها ما دام الخوف من الوقوع في العقاب موجوداً، فإذا ارتفع ذلك الخوف بوجود الإذن من الشارع بالبراءة النقليّة ارتفع ذلك الحكم العقليّ لارتفاع موضوعه، فتكون البراءة النقليّة حاكمة على حكم العقل بعدم جواز الارتكاب

---

(١) في الأصل: (ذلك ذلك) بدل (ذلك).

المسمّى بالاحتياط العقليّ، كما يرتفع حكم العقل بالبراءة في الشبهات البدويّة لو ورد الحكم من الشارع بوجوب الاحتياط.

فيكون الحاصل: أنّ البراءة النقليّة حاكمة على الاحتياط العقليّ، والاحتياط النقليّ المسمّى بالاحتياط الشرعيّ حاكم على البراءة العقليَّة.

ثمّ إنّه لا ريب في أنَّ الكلام في أطراف العلم الإجماليّ من حيث حكم العقل بعدم جواز المخالفة القطعيَّة من جملة البحث عن أحكام القطع.

وأمّا الكلام في ذلك من حيث عدم لزوم الموافقة القطعيَّة وجواز المخالفة في بعض الأطراف، فقد يُقال: إنّ الأنسب أن يكون في مسائل البراءة حيث إنَّ مرجع الكلام من هذه الجهة إلى أنّ بعض الأطراف هل هو من موارد الاحتياط أو من موارد البراءة؟ إلّا أنَّك قد عرفت أنّ عمدة الإشكال في هذه هو أنّ احتمال انطباق ذلك المعلوم بالإجمال على ذلك الطرف هل يكون موجباً للزوم الاحتياط فيه أم لا؟ فلمّا كان الإشكال في ذلك هو النظر إلى العلم الإجماليّ كانت تلك المسألة من مسائل القطع، وإن أمكن جعلها من مسائل البراءة نظراً إلى تلك الجهة.

ولنرجع إلى تحقيق الكلام في المقامين المتقدّمين ـ أعني مقام إمكان ورود الإذن من الشارع بجواز ارتكاب المخالفة في بعض الأطراف، ومقام وقوع ذلك ـ والغرض من الإذن في هذا المقام الإذن بالعامّ الشامل لجميع الأطراف، كمثل: (كلّ شيء لك حلال ... إلخ)[1] دون الإذن الخاصّ الوارد في بعض الأطراف الخاصّة من علم إجماليّ خاصّ، فإنّ ذلك ليس من وظيفة الأصوليّ، وإنَّما هو وظيفة الفقيه.

قلتُ: لا يخفى أنّ الكلام في المقام الأوَّل وهو إمكان الورود شامل لذلك، ولا

---

(١) وسائل الشيعة: ١٧/ ٨٧، كتاب التجارة، من أبواب ما يكتسب به، ب٤، ح١.

ينافي غرض الأُصوليّ، نعم هو في المقام الثاني لا يكون شاملاً له، فتأمّل.

أمّا الكلام في المقام الأوّل: فهو موقوف على تحقيق التوفيق بين الحكم الظاهريّ والحكم الواقعيّ.

فنقول: خلاصة ما نتعقّله في ذلك هو أنَّ الحكم الواقعيّ من حيث إنَّه حكم واقعيّ لا يمكن أن يكون محرّكاً للمكلّف على الامتثال، وأن يكون زاجراً أو باعثاً إلّا في صورتين:

[الصورة] الأولى: أن يكون معلوماً، وحينئذٍ يكون محرّكاً للمكلّف، وباعثاً أو زاجراً، فلا يمكن حينئذٍ أن يجعل حكم في مورده، سواء كان ذلك الحكم مخالفاً له أو موافقاً، لاستحالة اجتماع الضدّين أو المثلين.

الصورة الثانية: أن لا يكون معلوماً، ولكن يحكم الشارع في مورد الجهل به، والشكّ فيه بلزوم الاحتياط، وهذا أيضاً يكون محرّكاً للمكلّف، وباعثاً أو زاجراً، وإن لم يكن معلوماً له، فيكون الغرض من الحكم بالاحتياط حفظ الواقع، كما نقول بذلك في الأمارات والأُصول المثبتة للتكليف في مورد الإصابة، وفي هذه الصورة لا يمكن الحكم من الشارع بما يخالف ذلك الحكم الواقعيّ المجهول أو بما يوافقه، فإنَّه حيث كان منجّزاً بواسطة حكم الشارع بلزوم الاحتياط كان بمنزلة الحكم المعلوم في عدم معقوليّة ذلك فيه، وإن كان مجهولاً، وفي غير هاتين الصورتين ـ قلتُ: وكذا في مورد الأمارات والأُصول المثبتة في مورد الإصابة ـ لا يكون الحكم الواقعيّ منجّزاً، فلا يكون محرّكاً وباعثاً، أو زاجراً، وحينئذٍ فلا مانع من حكم الشارع بما يخالفه أو بما يوافقه إن كان في الحكم بذلك مصلحة.

وظاهر أنّ ما نحن فيه من هذا القبيل؛ إذ لا يخفى أنَّ الحكم الواقعيّ على تقدير

كونه وارداً على هذا الطرف الذي يريد المكلّف ارتكابه في الشبهة التحريميّة، أو تركه في الوجوبيّة ليس بمعلوم، ولم يحكم الشارع بلزوم الاحتياط فيه، وإنّما الحاكم بالاحتياط فيه هو العقل، وهو معلّق ومشروط بعدم ورود الترخيص من قبل الشارع كما قد عرفت.

وحينئذٍ فلا يكون ذلك الحكم الواقعيّ على تقدير مصادفة كونه في هذا الطرف منجّزاً من حيث هذا الطرف بخصوصه، وإن كان منجّزاً من حيث النظر إلى جميع الأطراف، فإنَّ ذلك إنّما ينجّز من حيث المنع من المخالفة بالقياس إلى الجميع، ولا ينجّز من حيث الموافقة كما قد عرفت.

وحينئذٍ فيمكن أن يحكم الشارع في ذلك الطرف إذا كان ذلك الحكم موافقاً للحكمة بعدم اللزوم، وإن كان لازماً في الواقع؛ لعدم استلزام ذلك لاجتماع الضدّين، فتأمّل. هذا كلّه في بيان إمكان صدور الإذن من الشارع في ذلك.

وأمّا بيان الفعليَّة: فقد عرفت أنَّ الغرض من ذلك هو ورود الإذن العامّ الشامل لكلّ طرفٍ من كلِّ علم إجماليّ، لا الإذن الخاصّ الوارد في واقعة خاصّة؛ لأنّ ذلك ليس من وظيفة الأُصوليّ.

وحينئذٍ نقول: يمكن أن يكون قولهم عليهم السلام: (كلُّ شيء لك حلال حتّى تعرف... إلخ)[1] دليلاً على الإذن، وإن كان ذلك مستلزماً للإذن في جميع الأطراف، إلّا أنَّ حكم العقل بعدم جواز المخالفة القطعيَّة برفع ذلك، فإنَّ ضمّ هذا الحكم العقليّ إلى ذلك الدليل ينتج منه الإذن في كلّ طرف بشرط عدم ارتكاب الطرف الآخر.

وبذلك يندفع إشكال الشيخ (رحمه الله)[2] على دلالة ذلك الدليل، بأنَّ أحدهما

---

(١) وسائل الشيعة: ١٧/ ٨٧، كتاب التجارة، من أبواب ما يكتسب به، ب٤، ح١.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٢١٢.

نعم، كان العلم الإجماليّ كالتفصيليّ في مجرّد الاقتضاء، لا في العلّيّة التامّة، فيوجب تنجّز التكليف أيضاً لو لم يمنع عنه مانع عقلاً، كما كان في أطراف كثيرة غير محصورة، أو شرعاً، كما في ما أذن الشارع في الاقتحام فيها، كما هو ظاهر: ((كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلالٌ حتّى تعرف الحرام منه بعينه)).

وبالجملة: قضيّة صحّة المؤاخذة على مخالفته، مع القطع به بين أطراف محصورة، وعدم صحّتها مع عدم حصرها، أو مع الإذن في الاقتحام فيها هو: كون القطع الإجماليّ مقتضياً للتنجّز، لا علّة تامّة.

وأمّا احتمال أنّه بنحو الاقتضاء بالنسبة إلى لزوم الموافقة القطعيّة، وبنحو العلّيّة بالنسبة إلى الموافقة الاحتماليّة وترك المخالفة القطعيّة، فضعيفٌ جدّاً؛ ضرورة أنّ احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتهما في الاستحالة، فلا يكون عدم القطع بذلك معها موجباً لجواز الإذن في الاقتحام، بل لو صحّ الإذن في المخالفة الاحتماليّة، صحّ في القطعيّة أيضاً، فافهم.

ولا يخفى: أنّ المناسب للمقام هو البحث عن ذلك، كما أنّ المناسب في باب البراءة والاشتغال ـ بعد الفراغ ها هنا عن أنّ تأثيره في التنجّز بنحو الاقتضاء لا العلّيّة ـ هو البحث عن ثبوت المانع شرعاً أو عقلاً، وعدم ثبوته، كما لا مجال ـ بعد البناء على أنّه بنحو العلّيّة ـ للبحث عنه هناك أصلاً، كما لا يخفى.

على البدل لا يكون داخلاً في قوله (عليه السلام): (كلّ شيء)[1]، وتمام الكلام موكول إلى محلّه في مسألة البراءة، والغرض في هذا المقام محض التنبيه على المطلب.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٧/ ٨٧، كتاب التجارة، من أبواب ما يكتسب به، ب٤، ح١.

هذا بالنسبة إلى إثبات التكليف وتنجّزه به.

وأمّا سقوطه به بأن يوافقه إجمالاً: فلا إشكال فيه في التوصّليّات [٤٩٩].

وأمّا في العبادات: فكذلك في ما لا يحتاج إلى التكرار، كما إذا تردّد أمر عبادةٍ بين الأقلّ والأكثر؛ لعدم الإِخلال بشيء ممّا يعتبر أو يحتمل اعتباره في حصول الغرض منها ـ ممّا لا يمكن أن يؤخذ فيها؛ فإنّه نشأ من قبل الأمر بها، كقصد الإطاعة والوجه والتمييز ـ في ما إذا أتى بالأكثر، ولا يكون إخلال حينئذٍ إلّا بعدم إتيان ما احتمل جزئيّته على تقديرها بقصدها، واحتمال دخل قصدها في حصول الغرض ضعيف في الغاية، وسخيف إلى النهاية.

وأمّا في ما احتاج إلى التكرار [٥٠٠]: فربما يشكل من جهة الإِخلال بالوجه تارة، وبالتمييز أخرى، وكونه لعباً وعبثاً ثالثة.

---

٤٩٩ ـ قوله رحمه الله: ((فلا إشكال [فيه] في التوصّليّات ... إلخ)).

إلَّا أن يكون العلم التفصيليّ شرطاً في الصحّة، فلا يكفي حينئذٍ الامتثال الإجماليّ؛ لعدم حصول المأمور به.

٥٠٠ ـ قوله رحمه الله: ((وأمّا في ما احتاج إلى التكرار ... إلخ)).

لا يخفى أنَّه لا فرق في ذلك بين أن تكون الشبهة موضوعيَّة، كمسألة اشتباه القبلة والثوب المشتبه، وأن تكون الشبهة حكميَّة، كمسألة اشتباه الواجب بين الجمعة وصلاة الظهر.

نعم، عدم الإشكال في الصورة الأولى أوضح، حيث إنَّ الواجب فيها معلوم بعنوانه التفصيليّ، فيقصد امتثاله تفصيلاً، بخلاف الصورة الثانية، حيث إنَّ الواجب فيها غير معلوم كذلك، وإنَّما علم بعنوان إجماليّ مردّد بين الأمرين من صلاة الجمعة،

وأنت خبير بعدم الإخلال بالوجه بوجهٍ في الإتيان مثلاً بالصلاتين المشتملتين على الواجب لوجوبه، غاية الأمر أنّه لا تعيين له ولا تميّز، فالإخلال إنّما يكون به.

واحتمال اعتباره أيضاً في غاية الضعف؛ لعدم عين منه ولا أثر في الأخبار، مع أنّه ممّا يغفل عنه غالباً، وفي مثله لا بدّ من التنبيه على اعتباره ودخله في الغرض، وإلّا لأخلّ بالغرض، كما نبّهنا عليه سابقاً.

وأمّا كون التكرار لعباً وعبثاً [٥٠١]: ـ فمع أنّه ربّما يكون لداعٍ عقلائيّ ـ إنّما يضرّ إذا كان لعباً بأمر المولى، لا في كيفيّة إطاعته بعد حصول الداعي إليها، كما لا يخفى.

هذا كلّه في قبال ما إذا تمكّن من القطع تفصيلاً بالامتثال.

وصلاة العيد، ولكن هذا غير مضرّ أيضاً، لكفاية قصد امتثاله بذلك العنوان الإجماليّ في حصول الامتثال.

٥٠١ ـ قوله رحمه الله: ((وأمّا كون التكرار لعباً وعبثاً ... إلخ)).

أمّا الإشكال من حيث كونه لعباً، فهو وإن كان مسلّماً من حيث الكبرى، بمعنى أنَّ قصد اللعب والاستهزاء بأمر المولى منافٍ لحصول الامتثال، إلّا أنَّ تحقّق الصغرى في المقام ممنوعة، حيث إنَّ من كرّر العمل تحصيلاً لامتثال الواجب واقعاً لا يكون لاعباً بأمر مولاه.

وأمّا العبث، فإن أُريد به اللّعب كما هو ظاهر كلام المصنِّف (رحمه الله) فقد عرفت الجواب عنه، وإن أُريد به معناه اللّغوي ـ أعني ارتكاب ما لا حاجة إلى ارتكابه ـ، فكبراه ـ أعني كون ارتكاب الطرق البعيدة ـ في الامتثال مع التمكّن من الطريق الأسهل مخلّاً في الامتثال، لما هو واضح من أنّ ذلك لا يضرّ في الامتثال،

لعدم ربطه، فإنّ الغرض الامتثال والإتيان بالعمل بقصد الطاعة بأيّ طريق كان، على أنّ الصغرى أيضاً ممنوعة في أغلب موارد التكرار، فإنَّ من تمكّن من تحصيل العلم التفصيليّ بالامتثال بالسؤال ـ مثلاً ـ ولكنّه دفعاً لصعوبة السؤال عليه يكرّر العمل تحصيلاً للعلم القطعيّ بالامتثال لا يعدّ تكراره عبثاً؛ لكون التكرار في مثل هذه الصورة أسهل من تجشّم السؤال.

ثمّ إنَّه قد يشكل على الامتثال الإجماليّ بأنّ الشهرة على خلافه، وأنت خبير بأنّ دعوى الشهرة على مدّعيها، على أنّها لو سُلّمت، فلا نقول بحجّيّتها، وقد يشكل أيضاً بالسيرة، وأنّها على خلاف ذلك.

ولعلّ السيرة إنَّما ثبتت في الموارد التي يكون تحصيل العلم التفصيليّ أسهل من التكرار.

وحينئذٍ فيكون مستندها الاحتراز عن العبث، وقد عرفت عدم إخلاله بالامتثال ـ ودعوى استقرارها في جميع الموارد غير مسلّمة وعهدتها على مدّعيها ـ هذا كلّه في الامتثال الإجماليّ مع التمكّن من تحصيل العلم التفصيليّ.

وأمّا مع التمكّن من الظنّ التفصيليّ، فتفصيل الكلام فيه أن يُقال: إنّ ذلك الظنّ إمّا أن يكون من الظنون الخاصّة التي ثبت اعتبارها بالخصوص من الأدلّة الشرعيَّة، وإمّا أن يكون من الظنون المطلقة التي ثبت اعتبارها بدليل الانسداد، وعلى الأوَّل، فإمّا أن يكون دليل ذلك الظنّ مطلقاً، وإمّا أن يكون مقيّداً بعدم إمكان تحصيل العلم ولو إجمالاً بحصول الامتثال، فعلى الثاني لا إشكال في لزوم تحصيل العلم بحصول الامتثال ـ أعني الاحتياط بالتكرار ـ ولا يجوز الركون إلى ذلك الظنّ، إلّا إذا كان الاحتياط غير ممكن، وعلى الأوَّل لا إشكال في جواز العمل بذلك الظنّ، كما لا إشكال في جواز الاحتياط، وأمّا على الثاني ـ أعني كون ذلك الظنّ من الظنون

وأمّا إذا لم يتمكّن إلّا من الظنّ به كذلك، فلا إشكال في تقديمه على الامتثالِ الظنّيّ، لو لم يقم دليل على اعتباره إلّا في ما إذا لم يتمكّن منه.

وأمّا لو قام على اعتباره مطلقاً، فلا إشكال في الاجتزاء بالظنّيّ.

كما لا إشكال في الاجتزاء بالامتثال الإجماليّ في قبال الظنّيّ، بالظنّ المطلق المعتبر بدليل الانسداد، بناءً على أن يكون من مقدّماته عدم وجوب الاحتياط.

وأمّا لو كان من مقدّماته بطلانه ـ لاستلزامه العسر المخلّ بالنظام، أو لأنّه ليس من وجوه الطاعة والعبادة، بل هو نحو لعبٍ وعبثٍ بأمر المولى في ما إذا كان بالتكرار، كما توهّم ـ فالمتعيّن هو التنزّل عن القطع تفصيلاً إلى الظنّ كذلك، وعليه فلا مناص عن الذهاب إلى بطلان عبادة تارك طريقي التقليد والاجتهاد، وإن احتاط فيها،

المطلقة الثابتة الحجّيّة بدليل الانسداد ـ فإن قلنا: إنّ من مقدّمات دليل الانسداد عدم جواز الاحتياط؛ لكونه مخلّاً بالنظام، فلا إشكال في لزوم[1] تحصيل الظنّ، وعدم جواز الرجوع إلى الاحتياط، وفي هذه الصورة نقول ببطلان عبادة تارك طريق الاجتهاد والتقليد، وإن احتاط.

ولكن يرد على هذا المطلب: أنّا وإن سلّمنا عدم جواز الاحتياط، إلّا أنّا إنّما نسلّم ذلك في الاحتياط في الجميع، وأمّا الاحتياط في بعض الموارد دون بعض الذي نعبّر عنه بتبعيض الاحتياط، فلا نسلّم عدم جوازه.

وحينئذٍ فيجوز في بعض الموارد ترك الاجتهاد والتقليد، والعمل على طبق الاحتياط، وإن قلنا: إنّ من مقدّمات دليل الانسداد عدم لزوم الاحتياط لاستلزامه العسر والحرج، فلا إشكال في جواز الركون إلى الظنّ، وفي العمل على طبق الاحتياط.

---

(١) في الأصل: (لزم) بدل (لزوم).

كما لا يخفى.

هذا بعض الكلام في القطع ممّا يناسب المقام، ويأتي بعضه الآخر في مبحث البراءة والاشتغال.

[في أحكام مطلق الأمارات]

فيقع المقال في ما هو المهمّ من عقد هذا المقصد، وهو بيان ما قيل باعتباره من الأمارات، أو صحّ أن يقال.

وقبل الخوض في ذلك ينبغي تقديم أمور:

أحدها: أنّه لا ريب في أنّ الأمارة غير العلميّة ليس كالقطع، في كون الحجّيّة من لوازمها ومقتضياتها بنحو العلّيّة، بل مطلقاً، وأنّ ثبوتها لها محتاج إلى جعلٍ أو ثبوت مقدّمات وطروء حالاتٍ موجبة لاقتضائها الحجّيّة عقلاً ـ بناءً على تقرير مقدّمات الانسداد بنحو الحكومة ـ؛ وذلك لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجّيّة بدون ذلك ثبوتاً ـ بلا خلاف ـ ولا سقوطاً، وإن كان ربما يظهر فيه من بعض المحقّقين الخلاف، والاكتفاء بالظنّ بالفراغ، ولعلّه لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل، فتأمّل.

ثانيها: في بيان إمكان التعبّد بالأمارة غير العلميّة شرعاً، وعدم لزوم محال منه عقلاً، في قبال دعوى استحالته للزومه.

وليس الإمكان ـ بهذا المعنى، بل مطلقاً ـ أصلاً متّبعاً عند العقلاء في مقام احتمال ما يقابله من الامتناع؛ لمنع كون سيرتهم على ترتيب آثار الإمكان عند الشكّ فيه، ومنع حجّيّتها ـ لو سلّم ثبوتها ـ؛ لعدم قيام دليلٍ قطعيّ على اعتبارها، والظنّ به ـ لو كان ـ فالكلام الآن في إمكان التعبّد به وامتناعه، فما ظنّك به؟

لكن دليل وقوع التعبّد بها من طرق إثبات إمكانه؛ حيث يستكشف به عدم ترتّب

محالٍ ـ من تالٍ باطل، فيمتنع مطلقاً [٥٠٢]، أو على الحكيم تعالى ـ [٥٠٣] فلا حاجة معه ـ في دعوى الوقوع ـ إلى إثبات الإمكان [٥٠٤]، وبدونه لا فائدة في إثباته [٥٠٥]، كما هو واضح.

---

٥٠٢ ـ قوله رحمه الله: ((فيمتنع مطلقاً ... إلخ)).

هذا في ما إذا كان التالي الباطل المدّعى لزومه للعمل بالظنّ هو اجتماع النقيضين أو الضدّين والمثلين.

٥٠٣ ـ قوله رحمه الله: ((أو على الحكيم تعالى ... إلخ)).

هذا في ما إذا كان التالي لزوم تفويت المصلحة، أو الإيقاع في المفسدة.

٥٠٤ ـ قوله رحمه الله: ((فلا حاجة ـ معه في دعوى الوقوع ـ إلى إثبات الإمكان ... إلخ)).

فإنّه مع وجود الدليل على الوقوع يكفي في الحكم بالوقوع عدم القطع بالمحاليّة والامتناع، ويكون احتمال الإمكان بضميمة ذلك الدليل كافياً في الحكم بالوقوع، وهذا الاحتمال هو المعبّر عنه في كلام الشيخ الرئيس بالإمكان، كما سيذكره المصنِّف، وإذا كان احتمال الإمكان كافياً، فلا حاجة إلى إثبات الإمكان، أعني الإمكان الوقوعيّ[1].

٥٠٥ ـ قوله رحمه الله: ((وبدونه لا فائدة في إثباته ... إلخ)).

غرضه: أنَّه مع عدم الدليل على العمل بالظنّ لا فائدة في إثبات الإمكان الوقوعيّ[2]؛ لعدم غرض مهمّ في إثبات ذلك حينئذٍ، فإنّ الغرض من إثبات

---

(١) يُنظر: الإشارات والتنبيهات، وشرحها: ٣/ ٤١٨.

(٢) في الأصل: (الوقوع) بدل (الوقوعيّ).

وقد انقدح بذلك: ما في دعوى شيخنا العلّامة ـ أعلى الله مقامه ـ من كون الإمكان عند العقلاء ـ مع احتمال الامتناع ـ أصلاً.

الإمكان الوقوعيّ ليس إلّا أنَّه لو ورد حكم من الشارع بالتعبّد بالظنّ لوجب الأخذ به، في قبال القول بالامتناع، فإنَّه بناءً عليه لو ورد حكم مثل ذلك الحكم من الشارع وجب تأويله إن كان قابلاً لذلك، وإلّا لزم طرحه.

وظاهراً أنّه لو لم يرد حكم من الشارع بذلك، فلا فائدة مهمّة في إثبات الإمكان، نعم له فائدة تعليقيّة، بمعنى أنَّه لو ورد الحكم من الشارع لحصلت تلك الفائدة، إلّا أنّ الفائدة التعليقيّة ليست بمهمّة.

والحاصل: أنَّه مع عدم ورود مثل ذلك الحكم الشرعيّ لا يحصل الفرق عملاً بين القول بالإمكان، والقول بالامتناع، وإن حصل الفرق بينهما علماً، نظراً إلى تلك الفائدة التعليقيّة، وهي أنّه على القول بالامتناع لو ورد دليل على وقوعه يردّ، وعلى القول بالإمكان يقبل، وهذا الفرق لا أثر له في مقام العمل؛ لعدم ورود الدليل كما هو الغرض.

فائدة: الامتناع الذاتيّ ما كان بنفسه محالاً كاجتماع النقيضين أو الضدّين ـ مثلاً ـ ويقابله الإمكان الذاتيّ، وهو ما ليس كذلك، والامتناع الوقوعيّ ما لزمه ذلك، وإن كان الشيء في ذاته ممكناً، ويقابله الإمكان الوقوعيّ، فالإمكان الذاتيّ أعمّ من الإمكان الوقوعيّ؛ لصدقه على الامتناع الوقوعيّ في ما إذا كان ممكناً ذاتاً ممتنعاً وقوعاً لعارض دونه، والامتناع الذاتيّ أخصّ من الامتناع الوقوعيّ، لصدق الثاني على الإمكان الذاتيّ في ما إذا كان ممكناً ذاتاً ممتنعاً وقوعاً لعارض دون الأوَّل، فنقيض الأعمّ أخصّ، ونقيض الأخصّ أعمّ.

والإمكان في كلام الشيخ الرئيس: ((كلّ ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يذدك عنه واضح البرهان))، بمعنى الاحتمال المقابل للقطع والإيقان [٥٠٦]، ومن الواضح أن لا موطن له إلّا الوجدان، فهو المرجع فيه بلا بيّنة وبرهان.

وكيف كان، فما قيل أو يمكن أن يقال في بيان ما يلزم التعبّد بغير العلم ـ من المحال، أو الباطل ولو لم يكن بمحال ـ أمور [٥٠٧]:

---

٥٠٦ ـ قوله رحمه الله: ((والإمكانُ في كلام الشيخ)) إلى قوله: ((بمعنى الاحتمال المقابل للقطع والإيقان ... إلخ)).

والذي يؤيّد هذا، بل يدلّ عليه، أنّ الشيخ الرئيس ذكر هذه الفقرة في الإشارات تحت عنوان نصيحة[١] بعد أن ذكر ما يجري على يد الأنبياء والأولياء من خوارق العادات، فإنَّه يعلم أنّ غرضه من ذلك، وعظ من لم يصل إلى درجتهم، ويردّ ذلك بمجرّد عدم الاطّلاع على إمكانه، فيكون معنى تلك الفقرة حينئذٍ، لا نحكم ببطلان ما نسمعه من تلك المعجزات لمجرّد أنّك لا تعلم بإمكان وقوعه، بل قل إنّ ذلك محتمل للإمكان والامتناع، فلا نحكم بامتناعه إلّا ببرهان يدلّ على امتناعه.

٥٠٧ ـ قوله رحمه الله: ((وكيف كان، فما قيل أو يمكن أن يُقال في بيان ما يلزم التعبّد بغير العلم ـ من المحال، أو الباطل، [ولو لم يكن بمحال] ـ أُمور ... إلخ)).

ليُعلم: أنّ أصل هذه الأمور هو ما نُقل عن ابن قِبَة[٢] في الاستدلال على محاليّة

---

(١) يُنظر: الإشارات والتنبيهات، وشرحها: ٣/ ٤١٨، من النمط العاشر في أسرار الآيات، تحت عنوان نصيحة.

(٢) ابن قِبَة: هو أبو جعفر محمّد بن عبد الرحمن بن قِبة (بكسر القاف وفتح الباء المخفّفة)

العمل بخبر الواحد، من أنّ العمل به مستلزم لتحليل الحرام وتحريم الحلال، وكلّ ما هو كذلك محال[١].

أمّا الصغرى فواضحة، فإنّ الخبر ـ وكذا كلّ ما هو بمنزلته من الطرق غير العلميَّة ـ قد يخطئ الواقع.

وحينئذٍ نقول: معنى العمل به وجوب العمل على طبق ما أدّى إليه، فإن أدّى إلى الحرمة وجب الاجتناب، وإن أدّى إلى الإباحة جاز الارتكاب، فعلى الأوَّل يلزم تحريم الحلال، في ما إذا كان الحكم الواقعيّ هو الإباحة، وعلى الثاني يلزم تحليل الحرام في ما إذا كان الحكم الواقعيّ هو الحرمة.

وأمّا الكبرى ـ أعني الحكم بالمحاليّة ـ على كلّ ما هو مستلزم لتحليل الحرام وتحريم الحلال، فلما يلزم ذلك من الأمور المحاليّة:

منها: اجتماع الضدّين ـ أعني الحرمة والإباحة ـ في ما إذا دلّ الطريق على الحرمة، وكان الحكم الواقعيّ هو الإباحة، أو بالعكس.

ومنها: الإلقاء في المفسدة في ما إذا دلّ الطريق على الإباحة، وكان الحكم الواقعيّ هو الحرمة.

هذا بيان دليل ابن قِبَة، ولكن القوم لمّا رأوا عنده المناط في البطلان، والمحاليّة هو خطأ الطريق، ذكروا جميع ما يلزم خطأه من اللوازم الفاسدة، فمن جملة ما ذكروه من اللوازم الباطلة لخطأ الطريق: اجتماع الوجوب والحرمة، والإرادة والكراهة، والمفسدة والمصلحة، في ما إذا دلّ الطريق على الوجوب، وكان الحكم الواقعيّ هو

الرازيّ، من متكلّمي الشيعة وحُذّاقهم كان أوّلاً من المعتزلة، ثمّ انتقل إلى مذهب الإماميّة، لاحظ: رجال النجاشيّ: ٢٩٠ .

(١) يُنظر: أُصول الفقه: ٦/ ٢٤٧.

أحدها: اجتماع المثلين ـ من إيجابين، أو تحريمين مثلاً ـ في ما أصاب، أو ضدّين ـ من إيجاب وتحريم، ومن إرادة وكراهة، ومصلحة ومفسدة ملزمتين، بلا كسر وانكسار في البين ـ في ما أخطأ، أو التصويب وأن لا يكون هناك غير مؤدّيات الأمارات أحكام.

ثانيها: طلب الضدّين في ما إذا أخطأ، وأدّى إلى وجوب ضدّ الواجب.

ثالثها: تفويت المصلحة، أو الإلقاء في المفسدة، في ما أدّى إلى عدم وجوب ما هو واجب، أو عدم حرمة ما هو حرام، وكونه محكوماً بسائر الأحكام .

والجواب: أنّ ما ادّعي لزومه إمّا غير لازم، أو غير باطل:

وذلك لأنّ التعبّد بطريق غير علميّ إنّما هو بجعل حجّيّته [٥٠٨]، والحجّيّة

الحرمة أو بالعكس.

ومنها: تفويت المصلحة في ما إذا دلّ الطريق على عدم الوجوب، وكان الحكم الواقعيّ هو الوجوب.

ومنها: طلب الضدّين في ما إذا دلّ الطريق على وجوب شيء، وكان الواجب واقعاً ضدّ ذلك الشيء.

ثمّ إنّهم أيضاً لمّا رأوا المناط في المحاليّة غير منحصر كما في صورة خطأ الطريق، لوجود اللازم الباطل على تقدير إصابته أيضاً، وذلك اللازم الباطل هو اجتماع المثلين ذكروا ذلك ـ أعني اجتماع المثلين ـ من جملة الأدلّة على بطلان العمل بالطريق غير المفيد للعلم.

٥٠٨ ـ قوله رحمه الله: ((وذلك لأنّ التعبّد بطريق غير علميّ إنّما هو بجعل حجّيّته ... إلخ)).

لا يخفى أنّ الحجّيّة من الأُمور الانتزاعيّة، والأُمور الانتزاعيّة على نحوين:

المجعولة غير مستتبعة لإنشاء أحكام تكليفيّة بحسب ما أدّى إليه الطريق، بل إنّما تكون موجبة لتنجّز التكليف به إذا أصاب، وصحّة الاعتذار به إذا أخطأ، ولكون مخالفته وموافقته تجرّياً وانقياداً مع عدم إصابته، كما هو شأن الحجّة غير المجعولة، فلا يلزم اجتماع حكمين ـ مثلين أو ضدّين ـ ولا طلب الضدّين، ولا اجتماع المفسدة والمصلحة، ولا الكراهة والإرادة، كما لا يخفى.

وأمّا تفويت مصلحة الواقع، أو الإلقاء في مفسدته، فلا محذور فيه أصلاً إذا كانت في التعبّد به مصلحة غالبة على مفسدة التفويت أو الإلقاء.

نعم، لو قيل باستتباع جعل الحجّيّة للأحكام التكليفيّة، أو بأنّه لا معنى لجعلها إلّا جعل تلك الأحكام ، فاجتماع حكمين وإن كان يلزم، إلّا أنّهما ليسا بمثلين أو ضدّين؛ لأنّ أحدهما طريقيّ عن مصلحةٍ في نفسه، موجبة لإنشائه الموجب للتنجّز، أو لصحّة الاعتذار بمجرّده من دون إرادة نفسانيّة أو كراهة كذلك، متعلّقة بمتعلّقه في ما يمكن هناك انقداحهما؛ حيث إنّه مع المصلحة أو المفسدة الملزمتين في فعلٍ،

النحو الأوّل: ما لا تناله يدُ الجعل إلّا بجعل منشأ انتزاعه، وذلك مثل السببيّة، فإنّ السببيّة للشيء لا تكاد تحصل إلّا بأن يكون الشيء في حدّ ذاته ممّا يترتّب عليه الشيء الآخر الذي هو المسبّب، فلا يمكن جعلها ابتداء.

نعم، يمكن جعلها تبعاً لجعل منشأ انتزاعها، فإنّها منتزعة من ترتّب الشيء الثاني على الأوّل، فإذا حكم الشارع بترتّب الثاني على الأوّل ينتزع من ذلك الحكم مسبّبيّة الأوّل للثاني، وهذا معنى جعلها تبعاً لجعل منشأ انتزاعها.

وبالجملة: لا يمكن جعل السببيّة، ولكن يمكن جعل الشيء سبباً بأن يحكم

بترتّب الثاني عليه، فيكون سبباً، وحينئذٍ ينتزع من ذلك الحكم ـ أعني جعل الشيء سبباً ـ عنوان السببيّة، فمرجع الحكم بالترتّب إلى الحكم بأنّ هذا سبب، ومن الحكم بأنّ هذا سبب ينتزع عنوان السببيّة، فيكون عنوان السببيّة مجعولاً بالتبع لجعل السبب، ولا يمكن جعل ذلك العنوان ابتداء.

النحو الثاني: ما يمكن جعله ابتداءً بدون توسّط جعل منشأ انتزاعه، وذلك مثل الملكيّة، فإنّها يمكن جعلها ابتداءً، بأن يحكم الشارع ابتداءً بملكيّة هذا الشيء، كما يحكم بحلّيّته أو بحرمته، وذلك واضح، وعمدة الكلام في هذا المقام هو أنّ الحجّيّة من النحو الأوّل أو من النحو الثاني[1].

ويمكن أن يُقال: إنّها من النحو الأوّل: فإنَّ الشيء ما لم يكن في حدّ ذاته قاطعاً للعذر لا يمكن جعل الحجّيّة له ابتداءً، إلّا بجعل منشأ انتزاعها، فتكون حينئذٍ مجعولة تبعاً، وذلك بأن يحكم الشارع بسلوك هذا الطريق ـ مثلاً ـ وبعد تحقّق هذا الحكم منه يحكم العقل بأنّ مخالف هذا الطريق مستحقّ للعقاب، وأنّه لا عذر له بمخالفة ما أدّى إليه، فيكون قاطعاً للعذر، وهذا معنى الحجّيّة، فتكون الحجّيّة منتزعة من حكم الشارع وأمره بسلوك هذا الطريق، فتكون مجعولة له تبعاً لجعله منشأ انتزاعها.

فالشارع إنَّما يجعل الشيء حجّة بأنّ يأمر بلزوم العمل على طبق ما أدّى إليه الذي هو معنى الأمر بسلوكه، لا أنّه يجعل الحجّيّة للشيء، فإنّ ذلك محال، لما عرفت من أنّ الشيء مالم يكن في نفسه قاطعاً للعذر، ولا يصحّ الحكم عليه بالحجّيّة الذي هو

---

(١) قال الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ في أثناء بيان هذا المطلب: إنّي متردّد في ذلك، ولم أجزم بأحد الأمرين في الدورات السابقة، ولا في هذه الدورة. (منه قدّس سرّه)

معنى جعل الحجّيّة.

وبالجملة: الحجّيّة بمعنى قاطعيّة العذر حكم عقليّ منتزع من كون الشيء في ذاته كذلك، كالقطع، أو من حكم الشارع بلزوم العمل على طبق ما أدّى إليه، فلا يمكن أن يجعلها الشارع ابتداءً، فقولنا خبر الواحد حجّة شرعيّة يعني أنَّ العقل لمّا رأى الشارع حكم بسلوكه يحكم بكونه حجّة قاطعاً للعذر، فلا معنى لجعل الشارع الحجّيّة للشيء إلّا حكمه بسلوكه، ومعنى الأمر بسلوكه لزوم العمل على طبقه، بمعنى أنّ الخبر ـ مثلاً ـ إذا أدّى إلى وجوب صلاة الجمعة، ودلّ عليه وجب الأخذ بذلك الخبر وإلغاء احتمال الخلاف فيه، والبناء على أنّ مؤدّاه هو الواقع، ومرجع هذا إلى الحكم بوجوب صلاة الجمعة؛ إذ لا معنى للحكم بتصديق هذا الخبر والبناء على أنّ مؤدّاه هو الواقع، إلّا الحكم بوجوب العمل على طبق مؤدّاه، ولا معنى لذلك إلّا الحكم بوجوب صلاة الجمعة، فظهر أنّه لا معنى لجعل الحجّيّة للطريق إلّا جعل أحكام تكليفيَّة على طبق مودّاه.

لا يُقال: مرجع هذا القول إلى القول بالسببيّة، فإنَّ معنى القول بالسببيّة، ومآله أنّ الأمارات تكون سبباً لإنشاء أحكام على طبق مؤدّاها.

لأنّا نقول: إنّ هذا القول وإن اشترك مع القول بالسببيّة في أنَّه على كلٍّ واحدٍ منهما لا بُدَّ من الالتزام بوجود أحكام تكليفيَّة على طبق مؤدّى الأمارة، إلّا أنَّه يمكن أن يفرّق بينهما بأنَّ الحكم على القول بالسببيّة يكون حقيقيّاً مشتملاً على الإرادة والكراهة؛ لما في متعلّقه من الصلاح والفساد، بواسطة تعنونه بعنوان كونه ممّا قامت الأمارة على وجوبه أو حرمته ـ مثلاً ـ، فإنَّ حاصل القول بالسببيّة أنَّ قيام الأمارة على وجوب شيء أو حرمته يكون سبباً لتعنون ذلك الشيء بعنوان كونه ممّا قامت الأمارة على وجوبه، ويكون ذلك العنوان ذا صلاح مقتضياً لوجوب ذلك الشيء، أو

وإن لم يحدث بسببها إرادة أو كراهة في المبدأ الأعلى [٥٠٩]، إلّا أنّه إذا أوحى بالحكم

بعنوان كونه ممّا قامت الأمارة على حرمته، ويكون في ذلك الشيء بسبب ذلك العنوان مشتملاً على مفسدة مقتضية لتحريمه، فالحرمة والوجوب الحاصلان بسبب قيام الأمارة على القول بالسببيّة حكمان حقيقيّان مشتملان على الإرادة والكراهة، وناشئان عن صلاح أو فساد في متعلّقهما بسبب قيام الأمارة، بخلاف الأحكام الحاصلة عند قيام الأمارة على هذا القول الذي قلناه: فإنّها لا تكون إلّا أحكاماً طريقيّة غير مشتملة على الإرادة والكراهة والصلاح والفساد في متعلّقهما. نعم، هي على هذا القول أحكام تابعة لمصالح في نفس إنشائها من غير استتباع للإرادة والكراهة والصلاح والفساد في متعلّقها، كما بيّنه المصنِّف (رحمه الله) في دفع إشكال اجتماع الضدّين على هذا القول.

هذا، ولكن لا يخفى أنَّه على هذا القول، وإن لم يلزم اجتماع الإرادة والكراهة والمصلحة والمفسدة إلّا أنَّه يلزم اجتماع الأمر بالشيء والنهي عنه والتحريك نحو الشيء أو الزجر عنه، وهما أيضاً ضدّان لا يجوّز العقل اجتماعهما.

وهذا الإشكال كما يأتي في الأمارة، فكذلك يأتي في الأُصول العمليَّة، والذي يظهر من المصنِّف (رحمه الله) اختصاصه بالأُصول العمليَّة وكيف كان، فالجواب عنه إمّا في الأمارات [أو في الأُصول العمليَّة].

٥٠٩ ـ قوله رحمه الله:((وإن لم يحدث بسببها إرادة أو كراهة في المبدأ الأعلى...إلخ)).

وذلك لما هو معلوم من أنَّ ذلك المبدأ المقدّس لا يتصوّر في حقّه تعالى الإرادة والكراهة، حيث إنّهما من مقولة الحبّ والبغض من الصفات النفسانيّة المستحيلة في

حقّ واجب الوجود، كما حقّق في محلّه، وليست إرادته وكراهته تعالى للفعل إلّا علمه بصلاحه وفساده. ودفع هذا الإشكال يتوقّف على بيان الحكم الواقعيّ، والحكم الظاهريّ.

فنقول: إذا تعلّقت إرادة شخص بفعل من الأفعال لا بُدَّ أنّ يتحرّك نحو مراده، ويسعى في تحصيله، فإن كان ذلك الفعل من أفعال ذلك الشخص المريد، وكانت لذلك الفعل مقدّمات وجوديّة حصّلها، وبعد تحصيلها يشرع في ذلك، وإن لم يكن له مقدّمات شرع في الفعل نفسه.

هذا كلّه في ما إذا لم يكن هناك مانع عن تحصيل ذلك الفعل، وإلّا فلا يمكن أن تؤثّر تلك الإرادة في تحصيله، وحينئذٍ تكون الإرادة شأنيّة، وإن لم يكن ذلك الفعل من أفعال ذلك المريد، بل كان فعلاً لشخص آخر، كما في إرادة المولى بالنسبة إلى أفعال عبيدهم، فمن الواضح حينئذٍ أنّ ذلك الفعل لا يكون داخلاً تحت قدرة ذلك الشخص المريد.

فلا بُدَّ أن يتحرّك نحو أسبابه المعدّة لحصوله، ومن أسبابه المعدّة لحصوله؛ الأمر به وطلبه، وتبليغ ذلك الطلب إلى ذلك الشخص المراد منه ذلك الفعل ليتحرّك نحوه، فيكون الأمر به وطلبه من المقدّمات لحصوله، فإن كان هناك مانع يمنع من طلبه والأمر به، كما في الأحكام في أوّل البعثة، فلا يُعقل تحقّق ذلك الطلب والأمر من المولى الحكيم، ولا تكون إرادته مؤثّرة في تحصيل ذلك الفعل، وفي هذه الصورة تسمّى الإرادة شأنيّة، وقد تسمّى اقتضائيّة نظراً إلى أنّها ناشئةً عن المصلحة في ذلك الفعل المقتضية لإرادته، وقد تسمّى إنشائيّة نظراً إلى أنّها تكون سبباً لإنشاء الأمر به وطلبه، وإن لم يكن هناك مانع من طلب ذلك الفعل، والأمر به، طلبه وأمر به وبلّغه

إلى العبد المراد دفعه، على حسب ما يراه من المصلحة في كيفيّة التبليغ من تبليغه الطلب، مجرّداً أو مقروناً بنحو من التخويف، أو مقروناً بنحو من الترغيب، أو بغير ذلك من كيفيّات تبليغ الطلب والأمر.

ثمّ إنّ ذلك العبد المأمور إن كان شخصاً معيّناً أو أشخاصاً معيّنين بلّغه لهم على نحو يصل إليهم التبليغ ويعرفونه بحيث ينقطع به عذرهم، وإن كان المأمور هو عامّة المكلّفين بلّغه لهم تبليغاً متعارفاً، ولا يلزم عليه أن يوصل التبليغ إلى كلِّ واحدٍ منهم، بل يبلّغهم به على النحو المتعارف في تبليغ أوامر السلاطين بالنسبة إلى رعاياهم بحيث يصدق عليه أنّه قد بلّغ التكليف، وأعلن به وقطع معاذيرهم، وإن لم يصل التبليغ إلى كلِّ شخصٍ منهم، وهذه المرتبة نسمّيها مرتبة فعليّة الإرادة، وحيث عرفت أنّ التبليغ لا بُدَّ أن يكون على النحو المتعارف، وأنّه لا يلزم إيصال ذلك التبليغ إلى كلِّ شخصٍ شخص تعرف أنَّ بعض الأشخاص ممّن وصل إليه التبليغ، وعلم به لم يكن ناسياً له، ولا غافلاً عنه يكون ذلك التكليف والطلب منجّزاً في حقّه بمعنى أنّه يحكم العقل باستحقاقه على مخالفته.

وهذه المرتبة نسمّيها مرتبة التنجّز، ويكون تحصيل المولى لمراداته فيها تحصيلاً أوّليّاً، ومن لم يصل إليه ذلك التبليغ، ولم يعلم به، أو وصل إليه، ولكن نسيه أو غفل عنه يكون معذوراً في مخالفة ذلك التكليف، وهذه المرتبة هي المرتبة الأولى التي سمّيناها بالمرتبة الفعليَّة، والمكلّف في هذا الحال ـ أعني حال عدم وصول التكليف إليه أو حال نسيانه له ـ لا يمكن أن يكون ذلك التبليغ محرّكاً له نحو الفعل، فلا يمكن للأمر أن يحصل منه ذلك الفعل بذلك التبليغ؛ لعدم علمه به، أو لنسيانه له، أو لغفلته عنه.

ولكن يمكن للآمر أن يحصّل ذلك الفعل من المكلّف بطريق آخر، بأن ينصّب له طريقاً يلزمه بسلوكه يكون سلوك ذلك الطريق محصّلاً لذلك المطلوب.

وحينئذٍ فيكون نصب ذلك الطريق والأمر بسلوكه من جانب المولى تحصيلاً ثانويّاً لمراداته، وهذا الطريق إنَّما يتصوّر جعله في حقّ الجاهل الملتفت إلى الحكم الذي لم يصل إليه تبليغ الطلب.

أمّا من وصله التبليغ ونسيه أو غفل عنه، فلا يمكن جعل ذلك الطريق في حقّه، حيث إنَّه بمجرّد جعل الطريق له يذكر التكليف، ويلتفت إليه، ويخرج عن كونه ناسياً أو غافلاً.

ثمّ إنَّ ذلك الطريق المجعول في حقِّ الجاهل يختلف باختلاف المصلحة التي دعت إلى جعله، فإنَّه كما أنّ أصل جعل الطريق لا يكون إلّا لمصلحة وحكمة تقتضي أصل الجعل، وإلّا فلا وجه لجعله، بل يبقى الجاهل حينئذٍ معذوراً في مخالفة ما جهل من التكاليف، ولا يحصل الآمر شيئاً من التكاليف التي جهلها المكلّف، فكذلك كيفيّة جعل الطريق، فتارةً تقتضي المصلحة أن يجعل للجاهل طريقاً إذا سلكه المكلّف الجاهل لا يفوته شيء من التكاليف التي جهلها، ويكون ذلك الطريق محصّلاً لجميع مرادات المولى التي لم يصل تبليغها إلى ذلك الجاهل، وحينئذٍ يكون نصب ذلك الطريق تحصيلاً تامّاً لمرادات المولى، إلّا أنّه تحصيل ثانويّ.

وذلك الطريق الذي لا يفوت بسلوكه شيء من مرادات المولى هو الاحتياط، وتارةً تقتضي المصلحة أن يجعل طريقاً في حقِّ ذلك الجاهل يغلب فيه تحصيل مرادات المولى، وقد يفوت بعضها إلّا أنَّ ذلك التفويت قليل بالقياس إلى تحصيلها، وذلك الطريق هو مثل خبر الواحد، فإنّ المولى لمّا رأى أنّ خبر الواحد يكثر فيه في سلوكه

إصابة الواقع، ويقلّ فيه الخطأ، ولمّا لم تكن المصلحة مقتضية لجعل الاحتياط الذي لا يمكن مع سلوكه فوت شيء من مراداته الواقعيّة، للزوم العُسر والحرج، ولمّا لم يكن المصيب من خبر الواحد معلَّماً بعلامة خاصّة ومعنوناً بعنوان خاصّ، بل كان المصيب منه غير ممتاز عن المخطئ، فلا بُدَّ أن يحكم ويلزم بالعمل على طبق الخبر.

وبعبارة أُخرى: أنّ المولى لمّا لم يمكنه تحصيل تمام مراداته من المكلّف الجاهل تحصيلاً أوّليّاً؛ لعدم إمكان ذلك في حقّه كما تقدّم، ولا تحصيلاً ثانويّاً تامّاً بجعل الاحتياط، للزوم العُسر والحرج، وأمكن تحصيل الأغلب منها بجعل خبر الواحد طريقاً والأمر بسلوكه، لزمه أن يأمر بسلوكه، والأخذ به والعمل على طبقه، وإن فات المكلّف في سلوكه بعض التكاليف والمرادات الواقعيّة؛ ليحصل أكثرها إن لم يكن تحصيل كلّها.

ومنه يظهر: أنّه يمكن الأمر بسلوك هذا الطريق في عرض القطع، إذا كان الخطأ في القطع مساوياً في نظر المولى للخطأ في سلوك هذا الطريق.

قلتُ: كما أنّه يمكن أن يجعل القطع في طوله إذا كان الخطأ في القطع أكثر في نظر المولى من الخطأ في ذلك الطريق ـ أعني خبر الواحد ـ كما أنَّه يكون الطريق في طول القطع إذا كان الخطأ في الطريق أكثر في نظر المولى من الخطأ في القطع (اه س)[1].

إذا عرفت هذا كلّه تعرف أنّ الحكم الحاصل من الأمارة لا يكون مفادها للحكم الثابت واقعاً في ما إذا أخطأت، ولا يكون مماثلاً له في ما أصابت، حيث إنّك قد عرفت أنّ في هذه المرحلة ـ أعني مرحلة الجهل بالتكليف وعدم وصول التبليغ إلى المكلّف ـ لا يكون ذلك التكليف الفعليّ محرّكاً لهذا الجاهل ومحصّلاً لمراد المولى

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّها إشارة للدورة السابقة.

منه، وإنَّما يكون المحرّك حينئذٍ هو ذلك الحكم الحاصل من قيام الأمارة، وفي الحقيقة يكون هو المحصّل للمرادات الواقعيَّة، بحيث يكون بمنزلة المؤيّد والمقوّي لتلك الأحكام الفعليَّة، حيث إنّها بنفسها لا تحصّل مرادات المولى، وهذا التكليف يكون محصّلاً لها.

وبعبارة أُخرى: يكون هذا التكليف الحاصل من قيام الأمارة سبباً لأن تؤثّر تلك التكاليف الواقعيّة في تحريك العبد إلى تحصيل مراد المولى، فلا يكون ضدّاً لتلك التكاليف، في ما إذا حصل الخطأ، ولا مثلاً لها في مورد الإصابة، بل يكون في الحقيقة متمّماً لتحريكها المكلّف.

نعم، لو كانت التكاليف الواقعيَّة محرّكة لذلك المكلّف فعلاً كان التكليف الحاصل من قيام الأمارة ضدّاً لها أو مثلاً.

لكنّك قد عرفت عدم معقوليّة ذلك، وأنّها لا يمكن أن تكون محرّكة له، و[قد] عرفت أنّ التكليف الحاصل من الأمارة يكون مصحّحاً لأن تكون تلك محرّكة، فلا تكون بين التكليفين ضدّيّة، ولا مثليّة، فتأمّل.

هذا كلّه في الجواب عن اجتماع الضدّين أو المثلين في موارد الأمارات المخطئة والمصيبة.

وأمّا الجواب عن الاجتماع في موارد الأُصول العمليَّة فنقول: أمّا الأُصول التي تكون مثبتة للتكليف تارةً، ونافية له أُخرى كالاستصحاب، فالجواب عن هذا الإشكال فيه هو الجواب عن الإشكال في الأمارات حرفاً بحرف.

وأمّا الأُصول التي لا تكون إلّا نافية للتكليف كأصالة البراءة، فهو أن يُقال: إنّ مرجع أصالة البراءة عن التكليف المجهول الذي لم يكن التبليغ فيه محصّلاً له، وكان

التحصيل الأوّليّ غير مؤثّر في تحريك العبد نحوه؛ لكون ذلك التحصيل مجهولاً للمكلّف لم يحصّله الشارع تحصيلاً ثانويّاً، يعني أنّ الشارع لم يُنصب في موارد تلك التكاليف المجهولة طريقاً محصّلاً لها تحصيلاً تامّاً، أي لم يُوجب الاحتياط فيها، فإنَّ الطريق الآخر الذي يكون محصّلاً لأغلبها الذي هو الخبر الواحد لا دخل له في هذه الموارد ـ أعني مورد أصالة البراءة ـ حيث إنّ هذا المورد إنَّما يتحقّق في ما إذا لم يكن هناك خبر، وإلّا فيكون هو المرجع.

والحاصل: أنّه في مورد عدم وصول التحصيلات ـ أعني التبليغات الأوّليّة ـ إلى المكلّف، وعدم وجود الخبر والاستصحاب أيضاً: إمّا أن يجعل الشارع طريقاً محصّلاً لتمام مراداته، بأن كانت هناك مصلحة تقتضي جعل ذلك الطريق بلا مانع، وحينئذٍ فتكون تلك المرادات التي بلّغها، ولم تصل إلى هذا المكلّف منجّزة في حقِّ ذلك المكلّف بواسطة ذلك الطريق، ويكون ذلك الطريق مصحّحاً لأن تكون تلك التبليغات محرّكة لهذا المكلّف الجاهل بها، فيكون الشارع محصّلاً لتمام مراداته تحصيلاً ثانويّاً بذلك الطريق، وذلك الطريق هو الاحتياط.

وإمّا أن لا يجعل الشارع طريقاً كذلك، بأن لم تكن هناك مصلحة تقتضي ذلك الجعل، وحينئذٍ فلا تكون تلك المرادات منجّزة في حقِّ ذلك المكلّف؛ لكون ذلك التحصيل الأوّليّ ـ أعني التبليغ ـ لا يمكن أن يكون بنفسه مؤثّراً في تحريك العبد نحو تلك المرادات، والغرض أنّه لم يحصّلها منه تحصيلاً ثانويّاً بجعل ذلك الطريق حتّى يكون مصحّحاً لتحريك التحصيل الأوّليّ نحوها.

وعلى هذا، فلا تكون تلك المرادات منجّزة في حقِّ ذلك العبد الجاهل، بل هي باقية على حكم العقل بعدم استحقاق العقاب على مخالفتها، وهذا معنى قولهم [(عليهم

السلام)]: (كلّ شيء لك طاهر حتّى يرد فيه نهي)[١] فتكون البراءة النقليَّة جارية مجرى الإرشاد إلى ما حكم به العقل، كما اعترف به الشيخ (رحمه الله) في بعض كلماته، حيث ذكر في بعضها: أنّ مرجعها إلى الدفع لا الرفع[٢].

وعلى هذا، فلا يكون حكم الشارع بالبراءة إذناً في الترخيص كي يستشكل في أنّه في موارد الخطأ إذا كان الحكم إلزاميّاً، وكان فعليّاً من قبله، فكيف يأذن ويرخّص فيه؟ بل يكون حكمه بذلك إرشاداً إلى ما حكم به العقل من عدم كون تلك التكاليف الفعليَّة منجّزة في حقِّ ذلك الجاهل، فلم يلزم اجتماع الإذن من الشارع مع فعليَّة الإلزام.

وحينئذٍ فلا حاجة إلى ما تكلّفه المصنِّف (رحمه الله) من أنّ ذلك الإلزام الفعليّ يكون مقيّداً بعدم الأذن، وإذا حصل الإذن منه لأجل الجهل وعدم مصلحة تقتضي جعل الاحتياط لا يكون ذلك الإلزام فعليّاً، ويكون معنى كون الإلزام فعليّاً على هذا التقدير أنّه لو علم به لتنجّز، فما دام الجهل موجوداً يكون ذلك الإلزام غير منجّز.

وفي هذه المرحلة ـ أعني مرحلة الجهل ـ لا مانع من كونه غير فعليّ؛ لأنّ فعليّته تكون مقيّدة بعدم الإذن، وفي تلك المرحلة يكون مأذوناً فيه لأجل الجهل، فيكون الإلزام غير فعليّ، فلم يجتمع الإذن والترخيص مع الإلزام الفعليّ.

والحاصل: أنّ الجهل يصيّر الإلزام الفعليّ غير منجّز، فيكون مأذوناً في مخالفته، وإذا كان مأذوناً فيه كان غير فعليّ، لما عرفت من أنّ فعليّته مقيّدة بعدم الأذن.

---

(١) ينظر: من لا يحضره الفقيه: ١/ ٣٤٩، ح٩٣٧، مع اختلاف يسير.

(٢) ينظر: فوائد الأُصول ٣/ ٣٣٦ وما بعدها.

نعم، إذا ارتفع الجهل كان الإلزام منجّزاً، فلا يكون مأذوناً فيه، فيكون فعليّاً. هذا، ومعنى تفسيره الفعليَّة بما لو علم به لتنجّز، فتأمّل.

وإنَّما ارتكب المصنِّف (رحمه الله) هذا التكلّف لمّا بنى عليه في باب البراءة تبعاً للشيخ (رحمه الله) أنّ البراءة النقليَّة هي حكم شرعيّ، وهو الإذن في مخالفة الواقع، وحيث إنّا قد بنينا على أنّ البراءة النقليَّة ليست كذلك، بل إنّها حكم إرشاديّ مؤكّد لحكم العقل بعدم تنجّز التكاليف المجهولة، وعدم استحقاق العقاب على مخالفتها، فلا نحتاج إلى هذا التكلّف الذي ذكره، وما ذكرناه واضح في أصالة البراءة الجارية في الشبهات البدويّة كما عرفت.

وأمّا البراءة الجارية في أحد أطراف العلم الإجماليّ، فرُبّما يشكل فيه ذلك لما تقدّم منّا في بيان عدم وجوب الموافقة القطعيّة في العلم الإجماليّ من أنّ العقل حاكمٌ بها دفعاً للعقاب المحتمل، ولكن حكمه بذلك معلّق على عدم ورود الإذن من الشارع في ارتكاب بعض الأطراف، فإنّه إذا إذن الشارع في ذلك كان ذلك الإذن منه رافعاً لاحتمال العقاب، فيرتفع موضوع حكم العقل، وهو احتمال العقاب؛ لوجود المؤمّن وهو الإذن الشرعيّ، فلا يُلزم بالموافقة القطعيّة، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن تكون البراءة النقليَّة الواردة في أطراف العلم الإجماليّ إذناً شرعيّاً، ويلزم حينئذٍ اجتماع الإذن مع الإلزام الفعليّ.

ويمكن أن يجاب عن هذا الإشكال بأن يُقال: ليس الترخيص في ارتكاب بعض الأطراف راجعاً إلى الإذن الشرعيّ بذلك كي يُقال: إنّه يلزم اجتماع الإذن، مع الإلزام الفعليّ، بل هو راجع إلى أنّ الشارع لمّا رأى المكلّف لم يؤثّر في حقّه التبليغ الأوّليّ في هذا الطرف، ولم تكن مصلحة في جعل المحصّل التامّ الثانويّ ـ أعني

ـ الناشئ من قبل تلك المصلحة أو المفسدة ـ إلى النبيّ، أو ألهم به الوليّ، فلا محالة ينقدح في نفسه الشريفة ـ بسببها ـ الإرادة أو الكراهة، الموجبة للإنشاء بعثاً أو زجراً، بخلاف ما ليس هناك مصلحة أو مفسدة في المتعلّق، بل إنّما كانت في نفس إنشاء الأمر به طريقيّاً.

والآخر واقعيّ حقيقيّ عن مصلحة أو مفسدة في متعلّقه، موجبة لإرادته أو كراهته، الموجبة لإنشائه بعثاً أو زجراً في بعض المبادئ العالية، وإن لم يكن في المبدأ الأعلى إلّا العلم بالمصلحة أو المفسدة ـ كما أشرنا ـ فلا يلزم أيضاً اجتماع إرادة وكراهة، وإنّما لزم إنشاء حكم واقعيّ حقيقيّ ـ بعثاً أوزجراً ـ وإنشاء حكم آخر طريقي، ولا مضادّة بين الإنشاءين في ما إذا اختلفا، ولا يكون من اجتماع المثلين في ما اتفقا، ولا إرادة ولا كراهة أصلاً إلّا بالنسبة إلى متعلّق الحكم الواقعي، فافهم.

الاحتياط الشرعيّ ـ حكم بأنّه لا يريد هذا المحصّل الثانويّ الذي حكم به عقل هذا المكلّف؛ لأجل مصلحة تقتضي ذلك الحكم.

وحينئذٍ لا يلزم اجتماع الإذن، ولا إلزام الفعل، حيث إنّه لم يأذن في المخالف، وإنَّما حكم بعدم إرادة المحصّل الثانويّ الذي حكم به العقل هذا.

قلتُ: حكمه بعدم إرادة التحصيل الثانويّ عبارة أُخرى عن الإذن، وإلّا فلا يُعقل الحكم بذلك لحكم العقل بوجوب الموافقة القطعيّة، ولا يرتفع هذا الحكم العقليّ إلّا برفع موضوعه، وليس ذلك الرافع إلّا الأذن الشرعيّ، أمّا الحكم بعدم لزوم الاحتياط العقليّ، فلا يرفع موضوعه إلّا إذا رجع إلى الإذن، وحينئذٍ فلا بُدَّ ممّا ذكره المصنِّف (رحمه الله) في التوفيق بين الإلزام الفعليّ، والإذن.

نعم، يشكل الأمر في بعض الأصول العمليّة، كأصالة الإباحة الشرعيّة؛ فإنّ الإذن في الإقدام والاقتحام ينافي المنع فعلاً، كما في ما صادف الحرام، وإن كان الإذن فيه لأجل مصلحة فيه؛ لا لأجل عدم مصلحة أو مفسدة ملزمة في المأذون فيه.

فلا محيص في مثله إلّا عن الالتزام بعدم انقداح الإرادة أو الكراهة في بعض المبادئ العالية أيضاً، كما في المبدأ الأعلى.

لكنّه لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعيّ بفعليّ، بمعنى كونه على صفة ونحو لو علم به المكلّف لتنجّز عليه، كسائر التكاليف الفعليّة التي تتنجّز بسبب القطع بها. وكونه فعليّاً إنّما يوجب البعث أو الزجر في النفس النبويّة أو الولويّة في ما إذا لم ينقدح فيها الإذن لأجل مصلحة فيه.

فانقدح بما ذكرنا: أنّه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الأصول والأمارات فعليّاً، كي يشكل:

تارة: بعدم لزوم الإتيان حينئذٍ بما قامت الأمارة على وجوبه؛ ضرورة عدم لزوم امتثال الأحكام الإنشائيّة، ما لم تصر فعليّة ولم تبلغ مرتبة البعث والزجر، ولزوم الإتيان به ممّا لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان.

لا يقال: لا مجال لهذا الإشكال، لو قيل بأنّها كانت قبل أداء الأمارة إليها إنشائيّة؛ لأنّها بذلك تصير فعليّةً تبلغ تلك المرتبة.

فإنّه يقال: لا يكاد يُحرز بسبب قيام الأمارة المعتبرة على حكمٍ إنشائيّ ـ لا حقيقة ولا تعبّداً ـ إلّا حكمٍ إنشائيّ تعبّداً، لا حكم إنشائيّ أدّت إليه الأمارة: أمّا حقيقة، فواضح.

وأمّا تعبّداً، فلأنّ قصارى ما هو قضيّة حجّيّة الأمارة: كون مؤدّاها هو الواقع

تعبّداً، لا الواقع الذي أدّت إليه الأمارة، فافهم.

أللهمّ إلّا أن يقال: إنّ الدليل على تنزيل المؤدّى منزلة الواقع ـ الذي صار مؤدّى لها ـ هو دليل الحجّيّة بدلالة الاقتضاء، لكنّه لا يكاد يتمّ إلّا إذا لم يكن للأحكام بمرتبتها الإنشائيّة أثرٌ أصلاً، وإلّا لم يكن لتلك الدلالة مجال، كما لا يخفى.

وأخرى: بأنّه كيف يكون التوفيق بذلك؟ مع احتمال أحكام فعليّة ـ بعثيّة أو زجريّة ـ في موارد الطرق والأصول العمليّة المتكفّلة لأحكام فعليّة؛ ضرورة أنّه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافيين، كذلك لا يمكن احتماله.

فلا يصحّ التوفيق بين الحكمين بالتزام كون الحكم الواقعي ـ الذي يكون مورد الطرق والأصول العمليّة ـ إنشائيّاً غير فعليّ.

كما لا يصحّ بأنّ الحكمين ليسا في مرتبة واحدة، بل في مرتبتين؛ ضرورة تأخّر الحكم الظاهريّ عن الواقعيّ بمرتبتين [٥١٠]، وذلك لا يكاد يجدي؛ فإنّ الظاهريّ وإن لم يكن في تمام مراتب الواقعيّ، إلّا أنّه يكون في مرتبته أيضاً، وعلى تقدير المنافاة لزم اجتماع المتنافيين في هذه المرتبة.

---

٥١٠ ـ قوله رحمه الله: ((ضرورة تأخّر الحكم الظاهريّ عن الواقعيّ بمرتبتين ... إلخ)).

بيانه: أنّ مورد الحكم الظاهريّ، وموضوعه هو الجهل بالحكم الواقعيّ، وظاهر أنّ الجهل بالحكم مرتبة متأخّرة عنه، فيكون الحكم الظاهريّ متأخّراً عن الحكم الواقعيّ بمرتبتين:

المرتبة الأولى: تأخّر موضوعه، وهو الجهل عنه.

المرتبة الثانية: إنّ موضوعه لمّا كان هو الجهل، فلا بُدَّ أن يتأخّر هو عنه، ضرورة

ثالثها: أنّ الأصل في ما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعاً، ولا يحرز التعبّد به واقعاً، عدم حجّيّته جزماً [٥١١]، بمعنى عدم ترتّب الآثار المرغوبة من الحجّة عليه قطعاً؛ فإنّها لا تكاد تترتّب إلّا على ما اتّصف بالحجّيّة فعلاً، ولا يكاد يكون الاتّصاف بها إلّا إذا أحرز التعبّد به وجعله طريقاً متّبعاً؛ ضرورة أنّه بدونه لا يصحّ المؤاخذة على مخالفة التكليف بمجرّد إصابته، ولا يكون عذراً لدى مخالفته مع عدمها، ولا يكون مخالفته تجرّياً، ولا يكون موافقته ـ بما هي موافقة ـ انقياداً، وإن كانت بما هي محتملة لموافقة الواقع كذلك، إذا وقعت برجاء إصابته، فمع الشكّ في التعبّد به يقطع بعدم حجّيّته، وعدم ترتيب شيءٍ من الآثار عليه؛ للقطع بانتفاء الموضوع معه. ولعمري هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان.

تأخّر الحكم عن موضوعه.

وبعبارة أُخرى: أنّ الحكم الظاهريّ متأخّر عن موضوعه، وهو الجهل، وموضوعه متأخّر عن الحكم الواقعيّ، فهو متأخّر عن المتأخّر عن الحكم الواقعيّ، وهذا معنى تأخّره عن الحكم الواقعيّ لتأخّره عن المتأخّر عن الحكم الواقعيّ.

٥١١ ـ قوله رحمه الله: ((ثالثها: أنّ الأصل في ما لا يُعلم اعتباره بالخصوص شرعاً ولا يُحرز التعبّد به واقعاً عدم حجّيّته جزماً ... إلخ)).

تحقيق هذا المقام يتوقّف على تحقيق حال الآثار العقليَّة، أو الآثار الشرعيَّة اللاحقة للتعبّد ممّا لا يقيّد العلم، فإن كانت تلك الآثار لاحقة له بمجرّد وجوده الواقعيّ من غير توقّف على إحرازه، فلا بُدَّ في مقام الشكّ في التعبّد واقعاً من الرجوع إلى الأصل في ترتيب تلك الآثار، وعدم ترتيبها، وإن كانت لاحقة له ـ أيّ

للتعبّد ـ باعتبار إحرازه، ويقيّد العلم به بأن يكون العلم بالنسبة إلى تلك الآثار دخيلاً في الموضوع، ففي مقام الشكّ في حصول التعبّد واقعاً يقطع بعدم ترتيب تلك الآثار، ولا حاجة في عدم ترتيبها إلى جريان أصل العدم، فإنَّه على هذا التقدير تكون تلك الآثار مرتّبة على التعبّد المعلوم.

ومن الواضح: أنّه في مقام الشكّ بالتعبّد يحصل القطع بعدم حصول ذلك الموضوع ـ أعني التعبّد المعلوم ـ فيحصل القطع بعدم ترتيب آثار ذلك الموضوع للقطع بعدم حصول موضوعها، وحينئذٍ فعمدة الكلام في هذا المقام هو تحقيق هذين الوجهين وأنّ الحقّ أيّهما.

فنقول: لا يخفى أنَّ الأُستاذ ـ سلّمه الله ـ جعل الأثر هو عدم حرمة التديّن والالتزام، وحكم بأنّ الحكم بذلك لا يكفي فيه مجرّد الشكّ بالتعبّد، بل لا بُدَّ في ذلك من جريان أصالة العدم، لما هو معلوم من أنّ الحرمة إنَّما يحكم بها العقل والشرع إذا لم يتحقّق التعبّد في الواقع، أمّا إذا تحقّق، ولم يعلم، فلا حرمة، فعدم الحرمة من آثار نفس وجود التعبّد واقعاً، لا من آثار التعبّد المعلوم بما لا يفيد العلم، كالتديّن بمؤدّاه واعتقاد أنَّه هو حكم الله والالتزام بذلك، وهذا الأثر هو الذي يسمّى تشريعاً في موارد عدم ثبوت ذلك الحكم في الشريعة.

ونقول: إنّه حرام عقلاً وشرعاً وظاهراً إنّ هذا الأثر الذي هو عبارة عن الالتزام بذلك التعبّد إنَّما يلحق التعبّد بمجرّد وجوده الواقعيّ، ولو لم يكن معلوماً، فإنَّه كما أنّ حرمة التديّن، والالتزام وكونه تشريعاً محرّماً عقلاً وشرعاً إنَّما تلحق عدم وجود التعبّد واقعاً، فكذلك لزوم الالتزام شرعاً وعقلاً، والتديّن به إنَّما تلحقه بمجرّد وجوده الواقعيّ. هذا ولكن هذا الأثر ليس من آثار الحجّيّة كما بيّنه المصنِّف، وهو

واضح.

ومن جملة تلك الآثار حكم العقل بكونه منجّزاً للواقع في ما أصاب، وينبغي فرض ذلك في ما إذا قام الطريق المشكوك الاعتبار في الشبهات البدويّة على ثبوت التكليف المشتبه، وكان ذلك التكليف من باب الاتّفاق ثابتاً في الواقع، وكان ذلك الطريق المشكوك الاعتبار معتبراً واقعاً، وإنّما خصّصنا الغرض في الشبهات البدويّة؛ لأنّ قيام ذلك الطريق في الشبهات المقرونة بالعلم الإجماليّ لا يظهر له فائدة من جهة هذا الأثر، فإنّ العلم الإجماليّ حينئذٍ يكون هو المنجّز للواقع، فلا حاجة في مثل ذلك إلى البحث عن إنّ هذا الأثر هل هو لاحق للتعبّد واقعاً أو لا؟ مع كونه معلوماً ليُقال: إنّه على الثاني يقطع بعدم ترتّب ذلك الأثر بمجرّد الشكّ، وعلى الأوّل لا بُدَّ في نفي ذلك الأثر من إجراء أصالة عدم التعبّد بذلك الطريق، حيث إنَّه في مثل ذلك على كلا الوجهين يقطع بتحقّق ذلك الأثر لوجود العلم الإجماليّ المنجّز للتكليف الواقعيّ.

فلنرجع إلى فرضنا المتقدّم، فنقول: لا إشكال في عدم تنجّز التكليف في هذه الصورة، وإن كان التكليف ثابتاً واقعاً وكانت الأمارة معتبرة واقعاً، ولكن حيث كان التكليف مجهولاً، وكان التعبّد بتلك الأمارة غير معلوم، فلا يحكم العقل باستحقاق العقاب على مخالفة ذلك التكليف كما لا يحكم بذلك لو لم تكن تلك الأمارة موجودة، فالتنجّز من آثار إحراز التعبّد.

ثمّ إنّه لا فرق في ذلك بين عدم إحراز التعبّد بالأمارة الموجودة كما مثّلنا، وبين عدم إحراز قيام الأمارة المحروزة التعبّد، وذلك ظاهر.

ومن جملة تلك الآثار حكم العقل بكون الطريق مصحّحاً للعذر في ما أدّى إلى

عدم ثبوت التكليف، وكان التكليف ثابتاً واقعاً.

والذي ينبغي أن يمثّل لذلك بما إذا قام الطريق على عدم ثبوت التكليف في أحد أطراف العلم الإجماليّ، وكان التكليف ثابتاً واقعاً في ذلك الطرف، وكانت تلك الأمارة معتبرة واقعاً دون الشبهات البدويّة، فإنَّه في الشبهات البدويّة يقطع بكون المكلّف معذوراً للبراءة العقليَّة، والنقليَّة، فلا بُدَّ [أن] يظهر أثر؛ لكون هذا الأثر ـ أعني الإعذار ـ مرتّباً على التعبّد واقعاً أو على إحراز التعبّد بخلاف ما مثّلنا من قيامها في أحد أطراف العلم الإجماليّ، فإنّه على تقدير أن يكون هذا الأثر ـ أعني الإعذار ـ مرتّباً على التعبّد واقعاً لو ترك المكلّف ذلك التكليف الذي أدّت الأمارة على عدمه استناداً إلى تلك الأمارة لا يكون ذلك المكلّف إلّا متجرّياً لإقدامه على ما لا يأمن معه من الوقوع في العقاب، ولا يكون عاصياً بالنسبة إلى مخالفة ذلك التكليف الواقعيّ؛ لكونه معذوراً واقعاً في مخالفته، حيث إنَّ الغرض أنّ الإعذار مرتّب على وجود التعبّد واقعاً، وقد وجد، ولكن حيث لا علم بكونه معذوراً؛ لعدم علمه بالتعبّد يكون متجرّياً لا غير، بخلاف ما إذا قلنا: إنّ هذا الأثر ـ أعني الإعذار ـ مرتّب على إحراز التعبّد، فإنَّه على هذا التقدير يكون عاصياً أيضاً بالنسبة إلى مخالفة ذلك التكليف الواقعيّ، فإنَّه على هذا التقدير إنَّما يحكم العقل بإعذاره إذا أحرز التعبّد، والغرض أنّه لم يحرز التعبّد، فيكون غير معذور في تلك المخالفة، فيكون عاصياً.

وحينئذٍ فالكاشف عن أنّ هذا الأثر مرتّب على التعبّد واقعاً أو على إحراز التعبّد هو حكم العقل بعصيان هذا المكلّف، مع كونه متجرّياً أو حكمه بكونه متجرّياً ليس إلّا، والمسألة محلّ تردّد، ومحتاجة إلى التأمّل.

ومن جملة تلك الآثار حكم العقل بكون الطريق مصحّحاً للانقياد في ما إذا قام

وأمّا صحّة الالتزام بما أدّى إليه من الأحكام، وصحّة نسبته إليه ـ تعالى ـ فليستا من آثارها؛ ضرورة أنّ حجّيّة الظنّ عقلاً ـ على تقرير الحكومة في حال الانسداد ـ لا توجب صحّتهما، فلو فرض صحّتهما شرعاً ـ مع الشكّ في التعبّد به ـ لما كان يجدي في الحجّيّة شيئاً، ما لم يترتّب عليه ما ذكر من آثارها، ومعه لما كان يضرّ عدم صحّتهما أصلاً، كما أشرنا إليه آنفاً.

فبيان عدم صحّة الالتزام مع الشكّ في التعبّد، وعدم جواز إسناده إليه ـ تعالى ـ غير مرتبط بالمقام، فلا يكون الاستدلال عليه بمهمّ، كما أتعب به شيخنا العلّامة ـ أعلى الله مقامه ـ نفسه الزكيّة بما أطنب من النقض والإبرام، فراجعه بما علّقناه عليه، وتأمّل.

على ثبوت التكليف، ولم [يكن] في الواقع تكليف، وأتى المكلّف بما أدّى إليه الطريق من التكليف.

ولكن لا يخفى أنّ هذا الأثر ليس من آثار التعبّد واقعاً، ولا من آثار إحرازه، بل هو من آثار احتمال ثبوت التكليف واقعاً، فلا دخل له بما نحن فيه.

ومن جملة تلك الآثار فصل الدعاوى في الخصومات، كما في شهادة العدلين، فإنّها طريق تعبّديّ حكم الشارع بكونه فاصلاً للدعوى.

والظاهر إنّ هذا الأثر مرتّب على التعبّد واقعاً، فلو شككنا في أنّ الشاهد الواحد[1] هل يترتّب عليه ذلك الأثر أو لا؟ فلا بُدَّ في الحكم بعدم ترتّبه عليه من الرجوع إلى أصالة عدم التعبّد به، ولا يكفي في ذلك مجرّد الشكّ.

---

(١) كما لو ضممناه إلى بعض الموضوعات الأُخرى، فإنّه يقوم مقام الشاهدين.

وقد انقدح بما ذكرنا: أنّ الصواب ـ في ما هو المهمّ في الباب ـ: ما ذكرنا في تقرير الأصل، فتدبّر جيّداً.

إذا عرفت ذلك، فما خرج موضوعاً عن تحت هذا الأصل أو قيل بخروجه، يذكر في ذيل فصول:

فصل

[حجّيّة الظواهر]

لا شبهة في لزوم اتّباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة؛ لاستقرار طريقة العقلاء على اتّباع الظهورات في تعيين المرادات [٥١٢] ، مع القطع بعدم الردع عنها؛ لوضوح عدم اختراع طريقة أُخرى في مقام الإفادة لمرامه من كلامه، كما هو واضح.

---

٥١٢ ـ قوله رحمه الله: ((لاستقرار سيرة[1] العقلاء على اتّباع الظهورات في تعيين المرادات ... إلخ)).

لا يخفى أنّ الاحتمالات المنافية لإرادة الظاهر من اللفظ كثيرة:

منها: احتمال كون المتكلّم في غير مقام الإفادة، بل في مقام الاستهزاء والسخريّة، مثلاً.

ومنها: احتمال إرادة خلاف الظاهر، ولم ينصب قرينة لأجل التقيّة.

ومنها: احتمال إرادة غير الظاهر، وسهو المتكلّم أو غفلته عن إلحاق القرينة.

ومنها: احتمال وجود القرينة، واختفائها على السامع.

ومنها: احتمال انفصال القرينة بواسطة سهو الناقلين أو تعمّدهم، إلى غير ذلك من الاحتمالات المنافية لإرادة الظاهر.

ولا يخفى أنَّه إذا حصل القطع بانسداد أبواب تلك الاحتمالات جميعاً يحصل القطع بإرادة ذلك الظاهر، وفي موارد عدم حصول القطع، كما هو الغالب بجميع

---

(١) في المتن أعلاه: (طريقة) بدل (سيرة).

والظاهر: أنّ سيرتهم على اتّباعها من غير تقييد بإفادتها للظنّ فعلاً [٥١٣]،

ذلك جرت السيرة العقلائيّة على عدم الاعتناء بتلك الاحتمالات، وإجراء أصالة العدم في كلِّ ما هو محتمل منها، والأخذ بما هو الظاهر من اللفظ.

فظهر لك: أنَّ اتّباع الظهور نتيجة أُصول متعدّدة حسب تعدّد الاحتمالات المنافية، فما يظهر من الشيخ (رحمه الله) من أنّ المرجع في ذلك كلّه إلى أصالة عدم القرينة في غير محلّه.

ولعلّه يريد أنّه إذا خُلّينا.. واللفظ نفسه مع الغضّ عن حالات المتكلّم من كونه في مقام التقيّة أو الاستهزاء والسخريّة وكونه ساهياً أو غافلاً أو ما أشبه ذلك من حالات المتكلّم المنافية لإرادة الظاهر من كلامه، نبقى نحن واحتمال وجود القرينة بالاحتمالين الأخيرين أو [ما] ماثلهما من ذلك.

وحينئذٍ فيكون المانع من الأخذ بالظهور هو احتمال القرينة، فإذا نفيت بالأصل لم يبقَ مانع من الأخذ بالظهور، فيكون الظهور حينئذٍ مستنداً إلى أصالة عدم القرينة.

٥١٣ ـ قوله رحمه الله: ((من غير تقييد بإفادتها للظنّ فعلاً ... إلخ)).

ضرورة أنّ جري العقلاء على ذلك إنَّما هو فطريّ بحسب ما جبل الله فطرتهم عليه من الأخذ بالظواهر، وإلغاء احتمال ما يخالفه، مع عدم معرفة سبب ذلك وعلّته إلّا لعلّام الغيوب، وإلّا فما الذي أسقط الاحتمال المخالف حتّى حكموا بإرادة الظاهر، فإنّه مع وجود احتمال الخلاف لا وجه لإلغائه حينئذٍ، وإن كان ضعيفاً بالقياس إلى إرادة الظاهر بأن حصل الظنّ بإرادته؛ إذ لا وجه حينئذٍ لإلغاء ذلك الاحتمال حتّى في هذه الصورة، فإنّ إلغائه حينئذٍ بلا دليل.

ثمّ إنَّ القول بأنّ الظهور متّبع عندهم من باب الظنّ يستلزم اختصاصه بمن

ولا بعدم الظنّ كذلك على خلافها [٥١٤] قطعاً؛ ضرورة أنّه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها: بعدم إفادتها للظنّ بالوفاق، ولا بوجود الظنّ بالخلاف.

تأخّر وباشر المحاورات ليحصل له الظنّ بإرادة الظاهر بواسطة غلبة إرادته في المحاورات التي باشرها، أمّا من لم تحصل له تلك المباشرة، فعلى هذا القول ينبغي أن لا يؤخذ بالظاهر؛ لعدم حصول الظنّ بإرادته بالنسبة إلى هذا الشخص.

٥١٤ ـ قوله رحمه الله: ((ولا بعدم الظنّ كذلك على خلافها ... إلخ)).

الظاهر أنّ المراد من هذا الظنّ، الظنّ الحاصل من خارج اللفظ، أمّا الظنّ بعدم إرادة الظاهر الحاصل من اللفظ، فالظاهر أنّه لا إشكال في التوقّف عن الأخذ بالظهور، مع وجود مثل هذا الظنّ.

ثمّ إنّه لو سلّم تقييد السيرة بعدم الظنّ بإرادة الخلاف، فلا نسلّم أنّهم إنّما يتركون الأخذ بالظاهر عند وجود الظنّ بخلافه لأجل كونه ظنّاً محضاً، بل الظاهر أنّهم إنّما يتركون الظاهر اعتماداً على ذلك الظنّ لأجل كون ذلك الظنّ حجّة عندهم.

فهم حينئذٍ إنّما يتركون الأخذ بالظاهر لأجل قيام الحجّة، وهي الظنّ على إرادة خلافه وحينئذٍ فإذا حكم الشارع بعدم حجّيّة ذلك الظنّ، فلا يبقى مانع من الأخذ بذلك الظاهر الذي قام الظنّ على خلافه؛ لسقوط هذا الظنّ حينئذٍ عن الحجّيّة.

والحاصل: أنّه إذا كان تركهم الأخذ بالظاهر في ذلك لأجل حصول الظنّ بالخلاف من حيث كونه ظنّاً محضاً، فلا بُدَّ من اتّباعهم في ذلك، وإذا كان تركهم للظاهر لأجل قيام الحجّة، وهي الظنّ بزعمهم على خلافه، فلا يلزم اتّباعهم لإلغاء الشارع حجّيّة ذلك الظنّ، وحينئذٍ فيبقى الظاهر بلا مانع، فلا وجه لتركنا الأخذ به، وإن جرت السيرة العقلائيّة على تركه.

كما أنّ الظاهر: عدم اختصاص ذلك بمن قصد إفهامه، ولذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه، إذا خالف ما تضمّنه ظاهر كلام المولى، من تكليفٍ يعمّه أو يخصّه، ويصحّ به الاحتجاج لدى المخاصمة واللجاج، كما تشهد به صحّة الشهادة بالإقرار من كلّ من سمعه، ولو قصد عدم إفهامه، فضلاً عمّا إذا لم يكن بصدد إفهامه.

ولا فرق في ذلك بين الكتاب المبين، وأحاديث سيّد المرسلين، والأئمّة الطاهرين [عليهم السلام]، وإن ذهب بعض الأصحاب إلى عدم حجّيّة ظاهر الكتاب: إمّا بدعوى: اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله ومن خوطب به، كما يشهد به ما ورد في ردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به.

أو بدعوى: أنّه لأجل احتوائه على مضامين شامخة، ومطالب غامضة عالية، لا يكاد تصل إليه أيدي أفكار أولي الأنظار غير الراسخين العالمين بتأويله، كيف؟ ولا يكاد يصل إلى فهم كلمات الأوائل إلّا الأوحديّ من الأفاضل، فما ظنّك بكلامه ـ تعالى ـ مع اشتماله على علم ما كان وما يكون، وحكم كل شيء؟

أو بدعوى: شمول المتشابه ـ الممنوع عن اتّباعه ـ للظاهر، لا أقلّ من احتمال شموله له؛ لتشابه المتشابه وإجماله.

أو بدعوى: أنّه وإن لم يكن منه ذاتاً، إلّا أنّه صار منه عرضاً؛ للعلم الإجماليّ بطروّ التخصيص والتقييد والتجوّز في غير واحد من ظواهره، كما هو الظاهر.

أو بدعوى: شمول الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي لحمل الكلام الظاهر في معنى، على إرادة هذا المعنى.

ولا يخفى: أنّ النزاع يختلف صغرويّاً وكبرويّاً بحسب الوجوه، فبحسب غير الوجه الأخير والثالث يكون صغرويّاً.

وأمّا بحسبهما فالظاهر أنّه كبرويّ، ويكون المنع عن الظاهر: إمّا لأنّه من المتشابه

ـ قطعاً أو احتمالاً ـ أو لكون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأي.

وكلّ هذه الدعاوى فاسدة:

أمّا الأُولى: فبأنّ المراد ممّا دلّ على اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله: اختصاص فهمه بتمامه ـ بمتشابهاته ومحكماته ـ؛ بداهة أنّ فيه ما لا يختصّ به، كما لا يخفى.

وردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به، إنّما هو لأجل الاستقلال في الفتوى، بالرجوع إليه من دون مراجعة أهله، لا عن الاستدلال بظاهره مطلقاً، ولو مع الرجوع إلى رواياتهم، والفحص عمّا ينافيه، والفتوى به مع اليأس عن الظفر به، كيف؟ وقد وقع في غير واحد من الروايات الإرجاع إلى الكتاب، والاستدلال بغير واحد من الآيات.

وأمّا الثانية: فلأنّ احتواءه على المضامين العالية الغامضة، لا يمنع عن فهم ظواهره ـ المتضمّنة للأحكام ـ وحجّيّتها، كما هو محلّ الكلام.

وأمّا الثالثة: فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه [٥١٥]؛ فإنّ الظاهر أنّ المتشابه هو خصوص المجمل، وليس بمتشابه ومجمل.

---

٥١٥ ـ قوله رحمه الله: ((وأمّا الثالثة: فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه ... إلخ))[1].

يرد على هذه الدعوى مضافاً إلى ما أورده المصنِّف (رحمه الله) أنّ المانع من الأخذ بالمتشابه بهذا المعنى الشامل للظاهر كما يدّعيه الخصم إن كان من الكتاب فهو ظاهر أيضاً لا يجوز الأخذ به بزعم الخصم، فكيف يستدلّ به؟ إلّا أن يدّعي كون

---

(١) أخّر المقرّر هذه الفقرة عن الفقرة التالية، ونحن قدّمناها لتوافق ما موجود في الكفاية.

ذلك المانع نصّاً، فهو خارج عن محلِّ المنع.

لكن هذه الدعوى ممنوعة، وإن كان من الأخبار فكذلك أيضاً، حيث إنّها منعت من الأخذ بالمتشابهة، وهي منه بزعم الخصم، فإنّها أيضاً من الظواهر.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنَّ الأخبار منعت من الأخذ بمتشابه القرآن دون مطلق المتشابه.

أو يُقال: إنّ الأخبار المانعة ليست من الظاهر، وإنَّما هي نصّ، ولكن كلا الدعويين في محلِّ المنع.

وأمّا دعوى كون المتشابه مجملاً، فيحتمل شموله للظاهر، فهي على تقدير تسليمها لا تستلزم المنع من الأخذ بالظاهر، حيث إنّ الإجمال في عنوان المتشابه على هذا التقدير يكون من قبيل الترديد بين الأقلّ وهو خصوص المجمل، والأكثر وهو ما يشمل الظاهر، وفي مثله يكون الدليل حجّة في خصوص الأقلّ؛ لأنّه القدر المتيقّن.

قلتُ: والزائد يرجع فيه إلى الأُصول، وهي تقتضي الحجّيّة في ما نحن [فيه] لما عرفت من جريان السيرة على ذلك، وإنَّما يدّعي الخصم المنع عن هذه السيرة بالأدلّة المانعة من الأخذ بالمتشابه، فإذا خصّصنا حجّيّة تلك الأدلّة بالقدر المتيقّن منها، وهو خصوص المجمل فيبقى الزائد، وهو الظاهر على ما تقتضيه السيرة من كونه حجّة ولو سلّم أنَّ ذلك الترديد في الدليل المانع من قبيل المتباينين كان ذلك موجباً لسقوط ذلك الدليل عن الحجّيّة في كليهما، فلا يكون ذلك المانع حجّة لا في المجمل، ولا في الظاهر.

إلّا أن يُقال: إنّا نعلم إجمالاً بذلك الدليل المانع أنّ الشارع منعنا من الأخذ إمّا بالمجمل، وإمّا بالظاهر، فمقتضى القاعدة حينئذٍ الاجتناب عن الأخذ بكليهما، حيث

وأمّا الرابعة: فلأنّ العلم إجمالاً بطروء إرادة خلاف الظاهر، إنّما يوجب الإجمال [٥١٦] في ما إذا لم ينحلّ بالظفر ـ في الروايات ـ بموارد إرادة خلاف

إنّا نعلم أنّا مكلّفون بترك الأخذ بأحدهما، فيكون ذلك من قبيل الشبهة التحريميّة المقرونة بالعلم الإجماليّ.

٥١٦ ـ قوله رحمه الله: ((وأمّا الرابعة فلأنّ العلم إجمالاً بطروء إرادة خلاف الظاهر، إنّما يوجب الإجمال ... إلخ)).

لا يخفى أنّ هذا العلم الإجماليّ الذي توهّم كونه مانعاً من الأخذ بظواهر الكتاب الكريم هو العلم الإجماليّ الذي ذكر في باب العموم في مسألة وجوب الفحص عن المخصّص، أنّه مانع عن الأخذ بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص، فقد ذَكَرَ هناك أنّا نعلم إجمالاً بوجود مخصّصات للعمومات الواردة في الكتاب والسنّة، ولا يمكن مع وجود هذا العلم الإجماليّ الأخذ بكلِّ عموم يصل إلينا ما لم نتفحّص عن المخصّص.

وقد بيّنا هناك[1] أن ليس المانع من الأخذ بالعموم قبل الفحص هو العلم الإجماليّ، وإنّما المانع معرضيّة التخصيص، وبالفحص يخرج العامّ عن المعرضيّة.

ونحن نتكلّم في هذا المقام على تقدير أن يكون المانع هو وجود العلم الإجماليّ بطروء إرادة خلاف الظاهر، ونقدّم لذلك مثالاً للعلم الإجماليّ في التكليفات، ثمّ نقيس ما نحن فيه عليه.

فنقول: إذا عُلم إجمالاً بوجود عشر شياه محرّمة في هذا القطيع من الغنم، فتارةً تكون تلك العشرة المعلومة إجمالاً غير معلّمة بعلامة، وفي هذه الصورة لا يجوز

---

(١) ينظر: (٢/ ٤٤٢) وما بعدها من هذا الكتاب.

الارتكاب في بعض أطراف ذلك العلم، إلّا إذا انحلّ ذلك العلم الإجماليّ إلى علم تفصيليّ وشكّ بدويّ، بأن يحصل لنا العلم التفصيليّ بأنّ هذه العشر المعيّنة محرّمة، وحينئذٍ ينطبق ذلك المعلوم إجمالاً على ذلك المعلوم تفصيلاً انطباقاً قهريّاً؛ لأنّ المفروض أنّ العشر المعلوم إجمالاً حرمتها غير معنونة بعنوان خاصّ وغير معلّمة بعلامة خاصّة، فإذا حصل العلم التفصيليّ بأنّ هذه العشر المعيّنة حرام كانت هذه العشر المعلومة تفصيلاً ممّا ينطبق عليها ذلك المعلوم إجمالاً، وحينئذٍ فينحلّ ذلك العلم الإجماليّ إلى علمٍ تفصيليّ وشكّ بدويّ؛ لاحتمال أن يكون في ذلك القطيع محرّم غير تلك العشر المعلومة إجمالاً، ولكنّه احتمال بدويّ تجري فيه البراءة.

وتارةً تكون العشر المعلومة الحرمة إجمالاً معلّمة بعلامة خاصّة ككونها من السود ـ مثلاً ـ وكان ذلك القطيع مشتملاً على السود والبيض، ولكن لأجل حصول الظلمة ـ مثلاً ـ لم يميّز بين السود والبيض، فكانت البيض من أطراف ذلك العلم الإجماليّ بواسطة الظلمة الموجبة لعدم تميّزها عن السود، وفي هذه الصورة إذا علمنا أنّ هذه الشاة الخاصّة من البيض، فقد علمنا بأنّها خارجة من أطراف العلم الإجماليّ، فيكون احتمال التحريم فيها بدويّاً، فتجري فيها البراءة، وذلك لأنّ البيض، وإن لم يعلم بوجود المحرّم فيها لكنّه يحتمل وجوده فيها احتمالاً بدويّاً غير مقرون بعلم إجماليّ، فتجري فيه البراءة.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ دعوى العلم الإجماليّ في هذا المقام إن كانت على النحو الأوّل، بأن يكون الغرض أنّا نعلم إجمالاً بأنّ بعض هذه الظواهر قد أُريد منها خلافها من دون أن يكون ذلك المعلوم إجمالاً إرادة خلاف ظاهره معلّماً بعلامة خاصّة.

فجواب ذلك: أنّا إذا تفحّصنا عن هذه الظواهر، وعلمنا تفصيلاً بإرادة خلاف الظاهر منها بمقدار ذلك المعلوم إجمالاً، ففي غير ذلك المعلوم تفصيلاً يكون احتمال إرادة خلاف الظاهر منه احتمالاً بدويّاً غير مانع من الأخذ به.

مثاله: إذا علمنا إجمالاً بأنّ مائة من هذه الظواهر ـ مثلاً ـ قد أُريد منها خلاف ظاهرها، مع احتمال إرادة خلاف الظاهر في أزيد من مائة.

ثمّ تفحّصنا وعثرنا على مائة معيّنة قد أُريد منها خلاف ظاهرها انطبق ذلك المعلوم إجمالاً على هذا المعلوم تفصيلاً انطباقاً قهريّاً، ويبقى احتمال إرادة خلاف الظاهر في ما عدا تلك المائة المعلومة تفصيلاً احتمالاً بدويّاً غير مانع من الأخذ بظاهره، ولازم ذلك أنّه لا يجوز لنا الأخذ بأوّل عامّ وصل إلينا، بل لا بُدَّ من الفحص والعثور على إرادة خلاف الظاهر في عمومات معيّنة تكون بمقدار ذلك المعلوم إجمالاً.

وبعد هذا العثور إذا ورد لنا عامّ يصحّ لنا الأخذ بظاهره، وإن كانت دعوى العلم الإجماليّ في هذا المقام على النحو الثاني بأن يكون الغرض أنّا نعلم إجمالاً بإرادة خلاف الظاهر في بعض هذه الظواهر، ويكون هذا البعض المعلوم إجمالاً بإرادة خلاف ظاهره معلّماً بعلامة كون ما يدلّ على إرادة خلاف ظاهره موجوداً في الكتب الأربعة، مثلاً.

وبعبارة أُخرى: نعلم إجمالاً بوجود أدلّة تدلّ على إرادة خلاف الظاهر في بعض هذه الظواهر موجودة تلك الأدلّة في الكتب الأربعة ـ مثلاً ـ فنعلم إجمالاً بأنَّ بعض تلك الظواهر قد أُريد منه خلاف ظاهره.

ولكن ذلك البعض يعلم بأنّ ما يدلّ على إرادة خلاف ظاهره موجود في الكتب

الأربعة، بحيث يكون احتمال إرادة خلاف الظاهر، في ما عدا ذلك ـ أي في ما عدا ما يكون الدليل على إرادة خلاف ظاهره ـ موجوداً في الكتب الأربعة احتمال بدويّ غير مانع من الأخذ بالظاهر.

فالجواب عن ذلك: أنّا إذا ورد إلينا عامّ ظاهر، وتفحّصنا عمّا يدلّ على إرادة خلاف الظاهر منه في الكتب الأربعة، ولم نجده كان ذلك الظاهر خارجاً عن أطراف ذلك العلم الإجماليّ، حيث إنَّ ذلك المعلوم إجمالاً كان معلّماً بعلامة خاصّة، وقد تبيّن بواسطة الفحص أنّ هذا الظاهر ليس من ذلك المعلوم إجمالاً، فيبقى احتمال إرادة خلاف الظاهر منه احتمالاً بدويّاً غير مانع من الأخذ بظاهره، ولازم هذا أنَّه يجوز لنا الأخذ بأوَّل ظاهر وصل إلينا إذا تفحّصنا عمّا يخالفه في الكتب الأربعة فلم نجده، بخلاف ما إذا كانت الدعوى على النحو الأوَّل، فإنّك قد علمت أنّه لا يجوز عليه الأخذ بالظواهر حتّى نعثر بعد الفحص على ظواهر أُريد منها خلاف ظاهرها تكون تلك الظواهر التي نعثر عليها بقدر المعلوم إجمالاً، فتأمّل لتعرف أنّه في ما إذا لم نعلم بمقدار المعلوم إجمالاً، وكان مردّداً بين الأقلّ والأكثر، لا يلزم علينا التوقّف كما رُبّما يتوهّم ذلك، بل في تلك الصورة نأخذ بالقدر المتيقّن، والزائد يكون بدويّاً.

[قلت:] ذكر الأستاذ ـ سلّمه الله ـ في هذه الدورة صوراً أربع للعلم الإجماليّ:

الأولى: أن يعلم إجمالاً بوجود مائة مخصّص ـ مثلاً ـ في خصوص الكتب الأربعة، ودواء هذا العلم الإجماليّ، إمّا الانحلال، وإمّا الفحص في الكتب الأربعة، فإذا لم يعثر على مخصّص للعامّ الذي يراد العمل به كشف ذلك عن خروجه عن دائرة العلم الإجماليّ، فيجوز العمل به، وإن لم ينحلّ العلم الإجماليّ.

الثانية: أن تكون المائة المعلومة بالإجمال غير مقيّدة بكونها في الكتب الأربعة،

فيحتمل كونها جميعاً فيها، ويحتمل كونها في غيرها، ويحتمل التبعيض، ولا دواء لمثل هذا العلم [الإجمالي] إلّا الانحلال بالظفر بمقدار المعلوم بالإجمال.

الثالثة: أن يعلم إجمالاً بوجود خمسين منها في الكتب [الأربعة] وخمسين فيها وفي غيرها، إمّا على الانفراد أو على التوزيع، ولا دواء لمثل هذا العلم إلّا الانحلال، كما تقدّم.

الرابعة: أن يكون المعلوم بالإجمال ـ مثلاً ـ مائة، خمسون منها في الكتب الأربعة وخمسون في غيرها.

وهذا العلم الإجماليّ لا دواء له أصلاً؛ إذ لا يمكن الانحلال؛ لكون غير الكتب الأربعة لا تناله اليد ليكون الظفر بمقدار المعلوم فيه موجباً للانحلال.

ثمّ إنّ دعوى العلم الإجماليّ وإن كانت في الجملة مسلّمة، إلّا أنّه من قبيل الصورة الأولى دون البواقي؛ لكون دعوى أنّ ما عدا الأربعة خارج عن دائرة العلم بالكلّيّة غير مجازفة.

بل يمكن أن يُقال: إنّه لا مستند للعلم الإجماليّ إلّا مراجعة نفس الكتب المذكورة، ومجرّد كون الواصل إلينا من الأخبار أقلّ قليل بالنسبة إلى ما لم يصل، لا يدلّ على أنّ ما لم يصل كان مشتملاً على مخصّصات غير ما بأيدينا، وذلك لاحتمال أنَّ ذلك الذي لم يصل إلينا كان تكراراً لما وصل إلينا، وكان مطابقاً له، وهذا الاحتمال غير بعيد.

ولعلّه هو الباعث لحفظة الحديث في الصدر الأوَّل على إلقاءه من كتب الحديث؛ لكونه موافقاً لما أثبتوه فيها.

الظاهر، بمقدار المعلوم بالإجمال.

مع أنّ [٥١٧] دعوى اختصاص أطرافه بما إذا تفحّص عمّا يخالفه لظفر به، غير بعيدة، فتأمّل جيّداً.

وأمّا الخامسة: فبمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير؛ فإنّه كشف القناع، ولا قناع للظاهر.

ولو سلّم فليس من التفسير بالرأي؛ إذ الظاهر أنّ المراد بالرأي هو: الاعتبار الظنّيّ الذي لا اعتبار به، وإنّما كان منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره، لرجحانه بنظره، أو حمل المجمل على محتمله [٥١٨]، بمجرّد مساعدة ذاك الاعتبار عليه، من

---

٥١٧ ـ قوله رحمه الله: ((إنّما يوجب الإجمال في ما إذا لم ينحلّ)) إلى قوله: ((مع أنّ... إلخ)).

هذا إشارة إلى ردّ دعوى كون العلم الإجماليّ مانعاً إذا كانت على النحو الأوّل، وقوله (رحمه الله): (مع أنّ دعوى اختصاص ... إلخ) [1] إشارة إلى ردّها إذا كانت على النحو الثاني.

٥١٨ ـ قوله رحمه الله: ((إذ الظاهر أنّ المراد بالرأي هو: الاعتبار الظنّيّ الذي لا اعتبار به، وإنّما كان منه حملُ اللفظ)) إلى قوله: ((أو حملُ المجمل على محتمله ... إلخ)).

فالتفسير حينئذٍ ظاهر في شمول حمل اللفظ على ظاهره بزعم الخصم، والرأي ظاهر في خصوص حمل اللفظ على خلاف ظاهره، وحمل المجمل على أحد محتملاته،

---

(١) يُنظر: المتن أعلاه.

دون السؤال عن الأوصياء. وفي بعض الأخبار: ((إنّما هلك الناس في المتشابه؛ لأنّهم لم يقفوا على معناه، ولم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء فيعرّفونهم))،هذا.

مع أنّه لا محيص عن حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به على ذلك، ولو سلّم شمولها لحمل اللفظ على ظاهره؛ ضرورة أنّه قضيّة التوفيق بينها وبين ما دلّ على جواز التمسّك بالقرآن، ـ مثل خبر الثقلين ـ وما دلّ على التمسّك به والعمل بما فيه، وعرض الأخبار المتعارضة عليه، وردّ الشروط المخالفة له، وغير ذلك ممّا لا محيص عن إرادة الإرجاع إلى ظواهره، لا خصوص نصوصه؛ ضرورة أنّ الآيات التي يمكن أن تكون مرجعاً في باب تعارض الروايات أو الشروط، أو يمكن أن يتمسّك بها ويعمل بما فيها، ليست إلّا ظاهرة في معانيها، وليس فيها ما كان نصّاً، كما لا يخفى.

ودعوى العلم الإجماليّ بوقوع التحريف فيه بنحوٍ: إمّا بإسقاط، أو تصحيف [٥١٩]

فيتعارض حينئذٍ الظهوران، ولا يبعد تقديم الظهور الثاني على الظهور الأوّل هذا.

قلتُ: بل يتعيّن تقديم الظهور الثاني على الأوّل، فإنّ قولهم [(عليهم السلام)]: (من فسّر القرآن برأيه ... إلخ)[1] يكون الرأي فيه قيداً للتفسير، وقد تحقّق في باب التقييد أنّ ظهور القيد حاكم على ظهور المطلق.

٥١٩ ـ قوله رحمه الله: ((إمّا بإسقاط، أو بتصحيف[2] ... إلخ)).

أمّا التحريف بالزيادة فالظاهر أنّ الإجماع قائم على عدمه.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧/ ١٩٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضي به، ب١٣، ح٣٧.

(٢) في المتن أعلاه: (تصحيف) بدل (بتصحيف).

وإن كانت غير بعيدة، ـ كما يشهد به بعض الأخبار، ويساعده الاعتبار ـ إلّا أنّه لا يمنع عن حجّيّة ظواهره؛ لعدم العلم بوقوع خلل فيها بذلك أصلاً [٥٢٠].

ولو سلّم فلا علم بوقوعه في آيات الأحكام.

والعلم بوقوعه فيها أو في غيرها من الآيات، غير ضائر بحجّيّة آياتها؛ لعدم حجّيّة ظاهر سائر الآيات.

---

٥٢٠ ـ قوله رحمه الله: ((إلّا أنّه لا يمنع عن حجّيّة ظواهره؛ لعدم العلم بوقوع الخلل فيها بذلك أصلاً ... إلخ)).

لا يخفى أنّه ليس كلُّ إسقاط أو تصحيف موجباً خللاً في الظواهر؛ إذ رُبّما يسقط بعض الكلام الظاهر في شيء، أو يصحّف، مع بقائه على ظاهره، وحينئذٍ فلا يلزم من العلم الإجماليّ بوقوع التحريف في القرآن العلم الإجماليّ بخلل بعض ظواهره كذا فهمت من الأُستاذ ـ سلّمه الله ـ في مجلس الدرس، والظاهر أنّ مراده بذلك تفسير هذه العبارة.

قلتُ: ويحتمل أن يكون غرض المصنِّف (رحمه الله) منها: أنَّه لا يلزم من العلم الإجماليّ بوقوع التحريف في جملة القرآن كون الظواهر طرفاً لذلك العلم؛ لإمكان أن يكون العلم الإجماليّ في ما عدا الظواهر.

وحينئذٍ فلا نعلم بوقوع الخلل ـ أعني التحريف ـ في الظواهر أصلاً، لا تفصيلاً وهو واضح، ولا إجمالاً؛ لعدم كونها طرفاً لما علم فيه التحريف، ولكن الظاهر أنّ العلم الإجماليّ الذي سلّمه المصنِّف (رحمه الله) إنَّما هو في جملة القرآن لا في خصوص ما عدا الظواهر، فالأولى في تفسير العبارة ما يظهر من الأُستاذ (دام ظلّه).

بل هو المتعيّن في تفسير العبارة المذكورة، حيث إنّ قوله: (بذلك) متعلّق بقوله:

والعلم الإجماليّ بوقوع الخلل في الظواهر إنّما يمنع عن حجّيّتها إذا كانت كلّها حجّة [٥٢١]، وإلّا لا يكاد ينفكّ ظاهرٌ عن ذلك، كما لا يخفى، فافهم.

نعم، لو كان الخلل المحتمل فيه، أو في غيره بما اتّصل به، لأخلّ بحجّيّته [٥٢٢]؛ لعدم انعقاد ظهور له حينئذٍ، وإن انعقد له الظهور لولا اتّصاله.

(بوقوع الخلل)، وذلك إشارة إلى العلم الإجماليّ بالإسقاط والتحريف، والمراد بالخلل اختلال الظاهر، فيكون المراد أنّ العلم الإجماليّ بعروض الإسقاط والتحريف لا يكون سبباً للعلم باختلال الظواهر؛ لجواز أن لا يكون الإسقاط والتحريف مستلزماً لاختلال الظواهر.

٥٢١ ـ قوله رحمه الله: ((والعلم الإجماليّ بوقوع الخلل في الظواهر، إنّما يمنع عن حجّيّتها إذا كانت كلّها حجّة ... إلخ)).

هذا مبنيّ على أنّ العلم الإجماليّ في مباحث الألفاظ هل تجري عليه أحكام العلم الإجماليّ في التكاليف: من أنّه إذا كان بعض أطرافه خارجاً عن محلّ الابتلاء، أو لا أثر له لا يكون منجّزاً، أو أنّه لا تجري عليه تلك الأحكام ؟

قلتُ: فيكون مجرّد العلم الإجماليّ باختلال جملة من الظواهر مسقطاً لها عن الظهور عند العقلاء، وإن كان بعض تلك الظواهر خارجاً عن محلّ الابتلاء.

بل يمكن أن يُقال: بعدم تصوّر الخروج عند الابتلاء عندهم؛ إذ ليس المراد من الابتلاء كونه ذا أثر شرعيّ، فإنّه يكفي في الأثر عندهم مجرّد الحكم بإرادة المتكلّم المعنى الذي يظهر من اللفظ، وإن لم يترتّب على إرادته أثر شرعيّ.

٥٢٢ ـ قوله رحمه الله: ((نعم، لو كان الخلل المحتمل فيه، أو في غيره ممّا اتّصل به لأخلّ بحجّيّته ... إلخ)).

غرضه أنّه لو فرض حصول العلم الإجماليّ بالخلل، وهو الإسقاط ـ مثلاً ـ إمّا في

هذا الظاهر الذي هو في آيات الأحكام ، وإمّا في لفظ كلامٍ متّصل بذلك الظاهر لكان ذلك العلم الإجماليّ مخلّاً بظهور ذلك الظاهر، فيسقط حينئذٍ عن الحجّيّة.

قلتُ: لا يخفى أنّ العلم الإجماليّ بهذا النحو لا يُوجب خللاً في ذلك الظاهر، حيث إنّ مجرّد سقوط شيء مردّد بين كونه مسقطاً من هذا الظاهر، وبين كونه مسقطاً ممّا اتّصل بذلك الظاهر لا يُوجب خللاً في ذلك الظاهر؛ لجواز أن يكون على تقدير [كونه] مسقطاً من هذا الظاهر غير مخلٍّ به.

وبعبارة أُخرى: مجرّد كونه مسقطاً من الظاهر لا يُوجب خللاً فيه، فضلاً عن كونه مردّداً بينه وبين كونه مسقطاً ممّا اتّصل بذلك الظاهر.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقيّد ذلك بأنَّه على تقدير كونه مسقطاً من ذلك الظاهر بكون ذلك المسقط من الأشياء التي ينحلّ وجودها بانعقاد هذا الظهور فيه، فإنَّه حينئذٍ يتمّ كون ذلك العلم الإجماليّ مخلّاً؛ لأنَّ حاصل العلم الإجماليّ حينئذٍ أنّه أنّا نعلم بوجود شيء في البين قد أُسقط، وذلك الشيء يكون قرينة على إرادة الخلاف، إمّا في هذا الظاهر أو في ما اتّصل بذلك الظاهر، بأن يكون ذلك الشيء المسقط استثناءً إمّا من هذا العامّ الذي بأيدينا الذي هو محلّ ابتلائنا، وإمّا من العامّ الآخر المتّصل بهذا العامّ، فكما أنّ ذلك الاستثناء إذا وجد في اللفظ يكون موجباً لعدم انعقاد الظهور في هذا العامّ، لتردّده بين أن يكون راجعاً إلى الأوّل، وبين كونه راجعاً إلى الأخير فقط، كما تقدّم [1] في باب العموم في تعقّب الاستثناء لأكثر من جملة واحدة، فكذا إذا سقط من اللفظ، وعلم بسقوطه، وتردّد بين كونه مسقطاً من العامّ الذي هو محلُّ ابتلائنا على تقدير كونه راجعاً إليه لو ذكر وبين كونه مسقطاً من العامّ الآخر المتّصل بهذا العامّ

---

(١) يُنظر: (٢/ ٤٦٨) من هذا الكتاب.

ثمّ إنّ التحقيق: أنّ الاختلاف في القراءة [٥٢٣] بما يوجب الاختلاف في الظهور

على تقدير كونه راجعاً إليه فقط لو ذكر في اللفظ، فإنّه على تقدير الإسقاط أيضاً نعلم بوجود استثناء إمّا راجع إلى العامّ الأخير فقط، وإمّا راجع إلى الأوّل.

ومنه يعلم: أنّه إذا تردّد المسقط بين كونه مسقطاً من الظاهر، وممّا اتّصل معاً به، وبين كونه مسقطاً ممّا اتّصل به فقط كان ذلك موجباً لسقوط الظاهر عن الظهور كما يوجبه إذا تردّد بين كونه مسقطاً من الظاهر فقط، وبين كونه مسقطاً ممّا اتّصل به فقط.

ورُبّما توجّه العبارة بالحمل على أنّ الساقط المردّد من قبيل القرينة المتّصلة الموجبة لعدم انعقاد الظهور في أنّ الأحكام على تقدير سقوطها منها، فيورد على المصنِّف حينئذٍ: بأنّ المرجع هو أصالة عدم القرينة.

ويمكن الجواب عنه: بأنّ المصنِّف لا يرى الاعتماد على مجرّد أصالة عدم القرينة ما لم يكن راجعة إلى أصالة الظهور، كما رُبّما يظهر ذلك منه في البحث الآتي، مضافاً إلى أنّ هذا الحمل رُبّما يدّعى أنّه خلاف الظاهر من العبارة، فإنّ قوله: (بما اتّصل) متعلّق بغيره، لا أنّها متعلّقة بقوله: (الخلل)، ولو أُبدلت الباء فيها لكانت العبارة أوضح؛ لكونها حينئذٍ بياناً للغير، فتأمّل.

٥٢٣ ـ قوله رحمه الله: ((ثمّ إنّ التحقيق: أنّ الاختلاف في القراءة ... إلخ)).

لا يخفى أنّه إذا قلنا بتواتر القراءات لا إشكال في عدم الركون إلى المرجّحات السنديّة عند تعارضها للقطع بسندها على هذا القول، ولا بُدَّ حينئذٍ من الرجوع إلى الجمع بينهما بحسب الدلالة إن أمكن، وإلّا تساقطت وكانت بمنزلة المجمل في السقوط عن الحجّيّة، وإن لم نقل بتواترها وقلنا بجواز العمل على طبقها والاستدلال بها: فإن كان ذلك على نحو الموضوعيَّة بأن تكون القراءة بمنزلة الموضوع لوجوب

ـ مثل ((يطهرن)) بالتشديد والتخفيف ـ يوجب الإخلال بجواز التمسّك والاستدلال؛ لعدم إحراز ما هو القرآن.

ولم يثبت تواتر القراءات، ولا جواز الاستدلال بها، وإن نسب إلى المشهور تواترها، لكنّه ممّا لا أصل له، وإنّما الثابت جواز القراءة بها، ولا ملازمة بينهما، كما لا يخفى.

ولو فرض جواز الاستدلال بها، فلا وجه لملاحظة الترجيح بينها، بعد كون الأصل في تعارض الأمارات، هو سقوطها عن الحجّيّة في خصوص المؤدّى، بناءً على اعتبارها من باب الطريقيّة، والتخيير بينها بناءً على السببيّة، مع عدم دليل على الترجيح في غير الروايات من سائر الأمارات، فلا بدّ من الرجوع حينئذٍ إلى الأصل أو العموم، حسب اختلاف المقامات.

العمل على طبقها، وإن علم بعدم كونها عن النبيّ [صلّى الله عليه وآله] بمعنى أنّ الشارع حكم علينا أن نأخذ بالقراءة متّى تحقّقتَ من قراءتها، وإن علم بعدم صدورها عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) كان الحكم في ذلك كما لو قلنا بتواترها، وإن كان ذلك على نحو الطريقيّة بأن يكون الغرض من الاستدلال بها أنّها حاكية عمّا قرأه النبيّ (صلّى الله عليه وآله) كما يحكي الخبر ذلك كان حكمها في ما إذا تعارضت حكم الخبرين المتعارضين من الرجوع إلى المرجّحات السنديّة، وهذا الأخير إنّما يتمّ إذا لم نعلم أنَّ صدورها من القارئ على جهة الاجتهاد منه، فإنّه إذا علمنا بذلك، وأنّ الشخص الفلانيّ إنّما قرأ بهذه القراءة لأجل اجتهادٍ منه في القواعد العربيّة لم يكن معنى لجعلها حينئذٍ حاكية عن قراءة النبيّ (صلّى الله عليه وآله).

نعم، في ما لم يعلم ذلك يكون الظاهر من القارئ بقراءةٍ خاصّة النقل عن النبيّ

[(صلّى الله عليه وآله)] كما يؤيّده وجود طبقات الرجال في القراءات، وأنّ لكلِّ قارئٍ اتباع يرجعون إليه في قراءتهم.

ولا يبعد أن يكون هذا الوجه الأخير هو الأظهر، فإنّ التواتر لم يثبت، وكون القراءة معتبرة على نحو الموضوعيَّة بعيد جدّاً، وحينئذٍ فالأقرب كون القراءة ممّا يستدلّ بها، ولكن على نحو الحكاية لقراءة النبيّ (صلّى الله عليه وآله) كما يحكيها خبر الواحد، فيجري حينئذٍ عليها ما يجري على خبر الواحد من الأحكام.

فظهر لك من هذا في ما ذكره المصنِّف (رحمه الله) في هذا المقام:

أوَّلاً: من أنَّ الاختلاف في القراءة إذا أوجب اختلافاً في الظهور يُوجب الإخلال بجواز التمسّك والاستدلال؛ لعدم إحراز القراءة في إحداهما.

وليت شعري إذا لم يختلف الظهور عند اختلاف القراءة، أو إذا لم تختلف القراءة، بل كانت هناك قراءة واحدة، فهل يقول المصنِّف (رحمه الله) بعدم إحراز القرآن؟ مقتضى عدم كونها متواترة، وعدم جواز الاستدلال بها ذلك، ولكن الالتزام به بعيد منه.

والحاصل: أنَّ المصنِّف (رحمه الله) بعد أن منع من التواتر، ومن جواز الاستدلال، فلا إشكال في أنّه إذا تعارضت تسقط؛ لعدم ثبوت القرآن بها، ومقتضى ذلك أنّها إذا لم تتعارض أيضاً تسقط.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّها في مورد عدم التعارض يحصل الظنّ بكونها من القرآن، فيحرّر القرآنيّة حينئذٍ بخلاف مورد التعارض، لكن هذا تحكّم، وكذا في ما ذكره أخيراً من أنّه لو سلّم جواز الاستدلال بها، فلا وجه لملاحظة الترجيح بينها، لما عرفت من التفصيل السابق على تقدير القول بجواز الاستدلال بها، وأنّه على تقدير الوجه الأخير لا بُدَّ من الرجوع إلى المرجّحات. نعم، على تقدير الوجه الثاني الحكم التساقط.

فصل

[طرق إحراز الظهور]

قد عرفت حجّيّة ظهور الكلام في تعيين المرام: فإن أُحرز بالقطع، وأنّ المفهوم منه جزماً ـ بحسب متفاهم أهل العرف ـ هو ذا، فلا كلام.

وإلّا، فإن كان لأجل احتمال وجود قرينة، فلا خلاف في أنّ الأصل عدمها.

لكنّ الظاهر أنّه معه يُبنى على المعنى الذي لولاها كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداءً، لا أنّه يبنى عليه بعد البناء على عدمها [٥٢٤] كما لا يخفى، فافهم.

---

٥٢٤ ـ قوله رحمه الله: ((لكن الظاهر أنّه معه يبنى على المعنى الذي لولاها كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداءً، لا أنّه يبنى عليه بعد البناء على عدمها ... إلخ)).

قلتُ: هذا إشارة إلى أنَّ أصالة عدم القرينة ليست أصلاً برأسها، كما ذكره الشيخ (رحمه الله)[١]، وأرجع أصالة الحقيقة إليها، بل إنَّما تعتبر أصالة عدم القرينة من باب الظهور.

وحينئذٍ فإذا شكّ في إرادة الظاهر من اللفظ لأجل احتمال وجود القرينة الصارفة عنه، يبنى على إرادة ذلك الظاهر ابتداءً من دون حاجة إلى توسّط البناء على عدم القرينة، ثمّ البناء على إرادة ذلك الظاهر، وهذا وجه قوله: (لا أنّه يبنى عليه بعد البناء على عدمها)[٢].

وليس غرضه أنّ البناء عليه بعد البناء على عدمها غير صحيح؛ لصيرورة الأصل مثبتاً كما توهّمه بعض من كتب، بل ليس غرضه من ذلك إلّا ما ذكرناه من أنّ مرجع أصالة عدم القرينة إلى أصالة الظهور كما هو غير خفي على من راجع كلام المصنِّف

---

(١) يُنظر: فرائد الأُصول: ١/ ١٣٥.

(٢) كفاية الأُصول: ٢٨٦.

وإن كان لاحتمال قرينيّة الموجود فهو وإن لم يكن مجالاً للإشكال ـ بناءً على حجّيّة أصالة الحقيقة من باب التعبّد [٥٢٥] [٥٢٦]

(رحمه الله) في الحاشية في هذا المقام، فإنَّه بعد أن ذكر للشكّ في إرادة الظهور صوراً ثلاثاً منها من جهة احتمال وجود القرينة.

قال رحمه الله: (والذي يظهر من المراجعة إلى أهل المحاورة، ويعرف من بنائهم وسيرتهم إنَّما هو على اتّباع ما للّفظ من الظهور في الصور الثلاث بلا تفاوت في ذلك بينهما، من دون بناء آخر منهم على عدم الاحتفاف بالقرينة أوّلاً عند احتماله، ثمّ البناء على اتّباع الظهور عند احتمال عدم إرادته) إلى أن قال رحمه الله: (فلا يكون في مثل (جئني بأسد)، الظاهر في الحيوان المفترس، مع احتمال عدم إرادة ظهوره من جهة الشكّ في احتفافه بمثل (يرمي) وقد خفي، أو من جهة احتمال عدم ذكره عن عمد إلّا البناء على معناه الحقيقيّ الظاهر منه)[1]، فراجع تمام كلامه (قدّس سرّه) في هذا المقام تجده صريحاً في ما ذكرناه من أنّ عمدة غرضه هو إرجاع أصالة عدم القرينة إلى أصالة الظهور.

٥٢٥ ـ قوله رحمه الله: ((وإن كان لأجل احتمال[2] قرينيّة الموجود، فهو وإن لم يكن بخالٍ عن الإشكال[3]، بناءً على حجّيّة أصالة الحقيقة من باب التعبّد ... إلخ)).

قلتُ: رُبّما يقرأ بخالٍ عن الإشكال، والظاهر أنّه غلط، فإنّه بناءً على اعتبار

---

(١) يُنظر: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٥١٥، و٥٥٩.

(٢) في المتن أعلاه: (لاحتمال) بدل (لأجل احتمال).

(٣) في المتن أعلاه: (وإن لم يكن مجالاً للإشكال) بدل (وإن لم يكن بخالٍ عن الإشكال) وجاء في هامش المطبوع أنّ الأخير هو ما في الأصل وفي أغلب النسخ إلّا أنّهم أدرجوا ما في حقائق الأصول ومنتهى الدراية.

إلّا أنّ الظاهر أن يعامل معه معاملة المجمل.

أصالة الحقيقة من باب التعبّد لا يحصل إشكال في حمل اللفظ على ظاهره عند احتمال قرينيّة الموجود، فكيف يصحّ أن يُقال: إنّه لا يكون خالياً من الإشكال، ورُبّما يوجّه بأنّه على تقدير اعتبار أصالة الحقيقة من باب التعبّد يحصل الإشكال حينئذٍ في أنّه ما معنى ذلك التعبّد، وكيف يتصوّر في مباحث الألفاظ؟

وفيه: إنّ هذا الإشكال على تقدير استقامته لما سيأتي أيضاً من بيان معنى التعبّد لا دخل له بما نحن فيه، فإنّه إشكال على المبنى.

والذي يظهر من هذه العبارة: أنّ الإشكال إنّما هو بعد تسليم صحّة هذا المبنى، وأنّه بناءً على أنّ أصالة الحقيقة من باب التعبّد لو شكّ في قرينيّة الموجود لم يكن حمل اللفظ على ظاهره خالياً من الإشكال.

وبالجملة: الإشكال على ما وجّه به العبارة لا يكون إلّا على نفس التعبّد، والذي يظهر منها أنّ الإشكال إنّما هو في حمل اللفظ على ظاهره في ذلك الفرض بناءً على التعبّد، وعلى تقدير صحّته.

وحينئذٍ فالأولى أن تقرأ العبارة هكذا، (وإن لم يكن مجالاً للإشكال بناءً)[1] بالميم والجيم والألف، ثمّ اللام وحذف لفظ (عن) وإضافة (مجال) إلى (الإشكال)، فيكون أنّه بناءً على اعتبار أصالة الحقيقة من باب التعبّد لا يكون [لـ]حمل اللفظ على ظاهره في صورة احتمال قرينيّة الموجود مجالٌ[2] للإشكال.

---

(١) يُنظر: متن الصفحة السابقة.

(٢) في الأصل: (مجالاً) بدل (مجالٌ).

وإن كان لأجل الشكّ في ما هو الموضوع له لغةً، أو المفهوم منه عرفاً، فالأصل يقتضي عدم حجّيّة الظنّ فيه؛ فإنّه ظنّ في أنّه ظاهر، ولا دليل إلّا على حجّيّة الظواهر.

نعم، نسب إلى المشهور حجّيّة قول اللغويّ ـ بالخصوص ـ في تعيين الأوضاع.

واستدلّ لهم باتّفاق العلماء ـ بل العقلاء ـ على ذلك، حيث لا يزالون يستشهدون بقوله في مقام الاحتجاج، بلا إنكارٍ من أحد، ولو مع المخاصمة واللجاج.

وعن بعض دعوى الإجماع على ذلك.

وفيه: أنّ الاتّفاق ـ لو سلّم اتّفاقه ـ فغير مفيد.

مع أنّ المتيقّن منه هو الرجوع إليه مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة.

والإجماع المحصّل غير حاصل، والمنقول منه غير مقبول، خصوصاً في مثل المسألة، ممّا احتمل قريباً أن يكون وجه ذهاب الجلّ ـ لولا الكلّ ـ هو اعتقاد أنّه ممّا اتّفق

---

٥٢٦ ـ قوله رحمه الله: ((بناءً على حجّيّة أصالة الحقيقة من باب التعبّد ... إلخ)).

هذا إشارة إلى مطلب ذكره في الحاشية[1]، وهو أنّ أصالة الحقيقة، ومرجعها إلى أصالة الظهور هل تكون معتبرة عند العقلاء من باب التعبّد؛ بمعنى أنّهم يحكمون بإرادتها، ولو لم يحصل الظنّ النوعي بذلك، بل بمجرّد الشكّ والترديد في إرادة الحقيقة وعدمه يبنون على إرادتها من غير توقّف على الظنّ النوعيّ، أو أنّها معتبرة عندهم من باب الظنّ النوعيّ بأن [لا] يحصل الظنّ إلّا بإرادتها بالنظر إلى نوع العقلاء.

---

(١) يُنظر: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٥١٥، ٥٥٩.

عليه العقلاء، من الرجوع إلى أهل الخبرة من كلّ صنعة في ما اختصّ بها [٥٢٧].

فظهر لك أن ليس الغرض من التعبّد في هذا المقام التعبّد الحقيقيّ الذي هو التعبّد الشرعيّ، بل الغرض منه أنّ العقلاء يجرون على إرادة الحقيقة بمجرّد عدم إحراز ما يخالف ذلك من دون توقّف في ذلك على الظنّ النوعيّ، فأصالة الحقيقة عندهم نظير الأُمور التعبّديّة التي يُؤخذ بها من دون توقّف على شيء سوى التعبّد، وهذا هو المصحّح للتعبير بالتعبّد في هذا المقام.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه إذا شكّ في قرينيّة الموجود، فإن قلنا بأنّ أصالة الحقيقة معتبرة على النحو الأوّل، فلا إشكال في حمل اللفظ على ظاهره، فإنّ المدار في حمل اللفظ على ظاهره على هذا القول على عدم إحراز ما يخالفه، وفي هذا الفرض لا نحرز القرينة الصارفة، وإن قلنا بأنّ اعتبارها من باب الظنّ النوعيّ الذي هو النحو الثاني، فلا يمكن حمل اللفظ على ظاهره في ذلك الفرض، فإنّه مع وجود ما يحتمل قرينيته لا يحصل الظنّ النوعيّ بإرادة المعنى الحقيقيّ، فلا ينعقد الظهور، ويبقى اللفظ مجملاً.

قلتُ: وعلى هذا فما يظهر من المصنِّف (رحمه الله) من أنّه يعامل معاملة المجمل بناءً على الأوّل في غير محلّه.

٥٢٧ ـ قوله رحمه الله: ((من الرجوع إلى أهل الخبرة من كلّ صنعة في ما اختصّ به[1]... إلخ)).

هذا استدلال مركّب من صغرى هي: أنّ اللغويّين أهل خبرة في صنعتهم، وكبرى هي: أنّ كلّ من كان كذلك يرجع إليه في صنعته، و[يكون] قوله حجّة فيها.

---

(١) في المتن أعلاه: (بها) بدل (به).

والمتيقّن من ذلك [٥٢٨] إنّما هو في ما إذا كان الرجوع يوجب الوثوق والاطمئنان، ولا يكاد يحصل من قول اللغويّ وثوق بالأوضاع، بل لا يكون اللغويّ من أهل خبرة ذلك [٥٢٩]، بل إنّما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال؛ بداهة أنّ همّه: ضبط موارده، لا تعيين أنّ أيّاً منها كان اللفظ فيه حقيقة أو مجازاً، وإلّا لوضعوا لذلك علامة. وليس ذكره أوّلاً علامة كون اللفظ حقيقة فيه؛ للانتقاض بالمشترك.

وكون موارد الحاجة إلى قول اللغويّ أكثر من أن يحصى ـ لانسداد باب العلم بتفاصيل المعاني غالباً، بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه، وإن كان المعنى معلوماً في الجملة ـ لا يوجب اعتبار قوله ما دام انفتاح باب العلم بالأحكام، كما لا يخفى.

ومع الانسداد كان قوله معتبراً ـ إذا أفاد الظنّ [٥٣٠] ـ من باب حجّيّة مطلق الظنّ، وإن فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها في ما عدا المورد.

نعم، لو كان هناك دليل على اعتباره، لا يبعد أن يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات موجباً له على نحو الحكمة، لا العلّة.

---

٥٢٨ ـ قوله رحمه الله: ((والمتيقّن من ذلك ... إلخ)).

هذا إشارة إلى منع الكبرى.

٥٢٩ ـ قوله رحمه الله: ((بل لا يكون اللغويّ من أهل خبرة ذلك ... إلخ)).

هذا إشارة إلى منع الصغرى.

٥٣٠ ـ قوله رحمه الله: ((ومع الانسداد كان قوله معتبراً إذا أفاد الظنّ ... إلخ)).

هذا بناءً على أنّ نتيجة الانسداد حجّيّة مطلق الظنّ في ما له دخل في الحكم سواء

لا يقال: على هذا لا فائدة في الرجوع إلى اللغة.

فإنّه يقال: مع هذا لا يكاد تخفى الفائدة في المراجعة إليها؛ فإنّه [٥٣١] ربما يوجب القطع بالمعنى، وربما يوجب القطع بأنّ اللفظ في المورد ظاهر في معنى ـ بعد الظفر به وبغيره في اللغة ـ وإن لم يقطع بأنّه حقيقة فيه أو مجاز، كما اتّفق كثيراً، وهو يكفي في الفتوى.

كان في الحكم نفسه أو في طريقه أو في ما يتوقّف عليه طريقه.

٥٣١ ـ قوله رحمه الله: ((فإنّه يُقال: مع هذا لا تكاد[1] تخفى الفائدة في المراجعة إليها فإنّه ... إلخ)).

فإنّ الإنسان إذا سمع لفظة في شعرٍ أو خطبةٍ ـ مثلاً ـ ولم يعرف ما أُريد بها يرجع إلى كتب اللغة ليرى المعاني المذكورة لتلك اللفظة، ثمّ يطبّق أحدها على ذلك المورد بحسب قرائن المقام، ورُبّما يحصل له القطع حينئذٍ بإرادة أحدهما، ورُبّما يحصل [له] الوثوق بذلك، وإن لم يحصل له القطع أو الظنّ بأنّ المراد معنى حقيقيّ أو مجازيّ، فظهر أنّ في مراجعة كتب اللغة فائدة، وإن لم نقل بأنّ أقوالهم حجّة في تعيين الحقائق والمجازات.

قلتُ: ومن هذا يظهر لك أنّ أغلب أقوال اللغويّين في تعيين موارد الاستعمال أيضاً مبنيّ على اجتهاد منهم، حيث يسمعون الشعر من العربيّ، وفيه اللفظة الغريبة، فيفهمون المراد منها بقرائن المقام، وإلّا فمن صرّح للغويّ بأنّ مراديّ من هذه اللفظة هذا المعنى، ولو فرض التصريح له في بعض المقامات، فهو نادر، والأغلب

---

(١) في المتن أعلاه: (يكاد) بدل (تكاد).

هو تعيين المراد باجتهاده.

وحينئذٍ فقوله في تعيين المراد مثل قوله في تعيين الحقيقة لو فرض أنّه يقول: بذلك في أنّ كلّاً منهما مبنيّ على اجتهاد منه. وعلى هذا فلا تحصل الفائدة التي ذكرها المصنِّف (رحمه الله) لمراجعة كتب اللغة، أعني معرفة ما يستعمل فيه اللفظ.

والأولى أن يُقال: إنّ أقوالهم في تعيين موارد الاستعمالات حجّة، وإن كان ذلك في الأغلب مبنيّاً على اجتهاد منهم لحصول القطع أو ما يقاربه من قولهم في ذلك، فإنَّ تعيين مورد الاستعمال، ومعرفته أسهل من تعيين الموضوع له، فلا يتصّور فيه الخطأ، مثل ما يتصّور في تعيين الموضوع له، على أنّهم لم يدّعوا ذلك-أعني تعيين الموضوع له-.

هذا حال احتمال الخطأ عليهم في ذلك الاجتهاد، وأمّا احتمال تعمّدهم الكذب، فيقطع بعدمه من مثل أولئك في أمثال ذلك، فالحقّ أنَّ قول اللغويّ حجّة في تعيين موارد الاستعمال دون الحقيقة والمجاز، وإن كان كلا القولين مبنيّاً على الاجتهاد؛ لكثرة عروض الخطأ في الثاني دون الأوَّل بحيث يحصل القطع أو ما يقاربه بصحّة قوله فيه دونه.

وبالجملة: قول اللغويّ حجّة في تعيين ما يستعمل فيه اللفظ، لكونه من أهل الخبرة في ذلك، وعليه جرت طريقتهم، ولحصول الاطمئنان بقوله في ذلك، خصوصاً إذا وافقه غيره من اللغويّين.

وأمّا في تعيين المعاني الحقيقيّة والمجازيّة، فلا يكون قوله فيه حجّة لعدم كونه من أهل خبرة ذلك، ولا من صنعته، وهو لا يدّعي أنّ ذلك صنعته، ولو تكلّم به في بعض المقامات، فلا يكون ذلك الكلام داخلاً في صنعته، ولا تكلّمه فيه بما أنّه لغويّ، بل بعنوان آخر، فلا يحصل الاطمئنان بقوله في ذلك لكثرة احتمالات الخطأ في ذلك.

فصل

[الإجماع المنقول]

الإِجماع المنقول بخبر الواحد حجّة عند [٥٣٢] كثير ممّن قال باعتبار الخبر بالخصوص، من جهة أنّه من أفراده، من دون أن يكون عليه دليل بالخصوص، فلا بدّ في اعتباره من شمول أدلّة اعتباره له، بعمومها أو إطلاقها.

---

٥٣٢ ـ قوله رحمه الله: ((الإجماع المنقول بخبر الواحد حجّة عند كثير ... إلخ)).

لا يخفى أنّ كون الإجماع المنقول بخبر الواحد حجّة متوقّف على أمرين:

الأوّل: كونه من أفراد خبر الواحد.

الثاني: كون خبر الواحد حجّة.

أمّا الثاني: فمحلّ الكلام فيه في باب حجّيّة الخبر[1].

وأمّا الأوّل: فالكلام فيه متوقّف على بيان مدرك حجّيّة الإجماع المحصّل وملاكها..

فنقول: عمدة ما يُقال في مدرك ذلك هو أحد أُمور ثلاثة:

الأوّل: دخول قول المعصوم (عليه السلام) في جملة المجمعين وإن لم يعلم بشخصه.

الثاني: قاعدة اللطف.

وحاصلها: أنّه إذا اتّفقت أقوال العلماء في عصر واحد على حكم شرعيّ، فلا بُدَّ

---

(١) أي حجّيّة خبر الواحد.

أن يكون ذلك هو الصواب والحقّ، وإلّا لوجب عليه (عليه السلام) أن يردعهم عن ذلك، ويردّهم إلى الحقّ أو يلقي الخلاف بينهم؛ لما تقرّر من كونه حافظاً للشريعة.

ولكن هذه القاعدة غير مسلّمة، خصوصاً في زمان الغيبة، وإلّا فما الفرق بين حصول اتّفاق جميع علماء العصر على الخطأ، وبين وجود مخالف نادر لا يلتفت إليه في أنّه في الصورة الأولى يجب الردع دون الثانية.

نعم، في زمان الظهور والتصرّف له (عليه السلام) يفعل ذلك ـ أعني ردع من صدع عن الحقّ ـ ولكن لا فرق بين حصول اتّفاق جميع العلماء أو غيره.

الثالث: استكشاف رأيه (عليه السلام) من رأي تابعيه وشيعته كما هو مقتضى العادة من استكشاف رأي الرئيس من رأي المرؤوسين، ولكن هذا إنّما يتمّ بالنسبة إلى الإجماعات المتحقّقة في زمان المعصوم، أو ما هو قريب إلى زمانه، حيث إنّ الإنسان إذا اطّلع على آراء أصحاب الإمام (عليه السلام)، مثل زرارة، ومثل محمّد بن مسلم، ونظائرهما ووجدها متّفقة على حكم، فيحكم بمقتضى العادة أنَّ رأيهم مأخوذ من رئيسهم وإمامهم.

أمّا الإجماعات المتأخّرة عن ذلك، فلا يتأتّى فيها ذلك لما هو الغالب من حصول الإجماعات؛ لأجل اجتهاد أولئك المجمعين حسب ما عندهم من الأدلّة كما حصل بالنسبة إلى نجاسة ماء البئر، ثمّ في هذه الأزمنة حصل الإجماع على خلاف ذلك.

ثمّ إنّ الكلام في نقل الإجماع من جهتين:

الجهة الأولى: من حيث إنَّه نقلٌ لقول المعصوم (عليه السلام) إمّا تضمّناً أو التزاماً.

الجهة الثانية: من حيث نفس الإجماع، وأنَّه نقلٌ لأقوال المجمعين ليترتّب عليه

ثبوت أقوالهم، فإنَّ لذلك أثر سيأتي التنبيه عليه إن شاء الله [تعالى].

وكلامنا الآن في الإجماع المنقول من الجهة الأولى، فنقول: إن قلنا بالملاك الأوَّل كان الناقل للإجماع ناقلاً لقول المعصوم بالتضمّن، حيث إنّ قوله (عليه السلام) من جملة تلك الأقوال المنقولة إجمالاً بنقل الإجماع، فيكون قول القائل أجمعوا على كذا دالّاً على أنّ الإمام (عليه السلام) قائلٌ بذلك بالدلالة التضمّنيّة، فإنّ قوله (عليه السلام) جزء من ذلك.

وإن قلنا بالملاك الثاني كان نقل الإجماع مستلزماً لثبوت قول المعصوم (عليه السلام) بمعنى أنّه إذا نقل الإجماع، وصدّقناه رتّبنا على قوله جميع آثاره، ولوازمه ومن جملة لوازمه ثبوت قول المعصوم (عليه السلام)، فنرتّبه ونعمل حينئذٍ على طبقه؛ لأنَّ نقل الإجماع بخبر الواحد من قبيل الأمارات التي إذا قلنا بحجّيّتها رتّبنا جميع لوازم مؤدّاها، فخبر الواحد الحاكيّ للإجماع حجّة بأدلّة حجّيّة خبر الواحد، وإذا كان حجّة وجب ترتيب جميع لوازم مؤدّاه، وآثاره، ومن جملة لوازم مؤدّاه ثبوت قول المعصوم (عليه السلام).

لا أنّا نقول: إنّ خبر الواحد الحاكي للإجماع يدلّ على ثبوت قول المعصوم (عليه السلام) بالالتزام لكي يكون نقلاً الإجماع نقل لقوله (عليه السلام) بالدلالة الإلزاميّة، بل نقول: إنّ ذلك الخبر حجّة من حيث ثبوت نفس أقوال المجمعين، ولكن لمّا كانت تلك الأقوال مستلزمة لقول المعصوم (عليه السلام) كان الدليل الدالّ على حجّيّة ذلك الخبر مستلزماً للالتزام بثبوت قوله (عليه السلام)؛ لأنّه لازم مؤدّى ذلك الخبر.

وتحقيق القول فيه يستدعي رسم أمور:

الأوّل: أنّ وجه اعتبار الإِجماع هو: القطع برأي الإِمام (عليه السلام).

ومستند القطع به لحاكيه ـ على ما يظهر من كلماتهم ـ هو: علمه بدخوله (عليه السلام) في المجمعين شخصاً، ولم يُعرف عيناً.

أو قطعه باستلزام ما يحكيه لرأيه (عليه السلام) عقلاً من باب اللطف، أو عادة، أو اتّفاقاً من جهة حدس رأيه (عليه السلام)، وإن لم تكن ملازمة بينهما عقلاً ولا عادة، كما هو طريقة المتأخّرين في دعوى الإِجماع، حيث إنّهم مع عدم الاعتقاد بالملازمة العقليّة، ولا الملازمة العاديّة غالباً، وعدم العلم بدخول جنابه (عليه السلام) في المجمعين عادة، يحكون الإِجماع كثيراً.

وإن قلنا بالملاك الثالث كان نقل الإجماع بخبر الواحد دالّاً على قول المعصوم (عليه السلام) بالالتزام، بمعنى أنّ خبر الواحد الدالّ على أقوالِ أولئك المجتمعين دالّ على قوله (عليه السلام) بالالتزام لما عرفت من أنّ أقوالهم يستكشف منها قوله: فيكون نقل ذلك نقلاً لقوله (عليه السلام) بالالتزام مع أنّ أدلّة حجّيّة خبر الواحد مستلزمة لترتيب لوازم مؤدّاه، فيكون الدليل على حجّيّة هذا الخبر مستلزماً لترتيب لازم مؤدّاه، وهو ثبوت قول المعصوم (عليه السلام)، وإن لم يكن ذلك الخبر دالّاً على ثبوت قوله (عليه السلام)[1].

---

(١) وجود بياض في نسخة الآصل حيث لم يتعرّض المقرّر للمطالب من صفحة (٥٨) إلى صفحة (٨٢)، من المجلّد الثاني، علماً أنّ ترقيم المخطوطة صحيح، فلاحظ.

كما أنّه يظهر ممّن اعتذر عن وجود المخالف بأنّه معلوم النسب، أنّه استند في دعوى الإِجماع إلى العلم بدخوله (عليه السلام) وممّن اعتذر عنه بانقراض عصره، أنّه استند إلى قاعدة اللطف، هذا. مضافاً إلى تصريحاتهم بذلك، على ما يشهد به مراجعة كلماتهم.

وربما يتّفق لبعض الأوحديّ وجه آخر، من تشرّفه برؤيته (عليه السلام) وأخذه الفتوى من جنابه، وإنّما لم ينقل عنه بل يحكي الإِجماع لبعض دواعي الإِخفاء.

الأمر الثاني: أنّه لا يخفى اختلاف نقل الإِجماع:

فتارةً: ينقل رأيه (عليه السلام) في ضمن نقله حدساً ـ كما هو الغالب ـ أو حسّاً وهو نادر جدّاً.

وأخرى: لا ينقل إلّا ما هو السبب عند ناقله، عقلاً أو عادةً أو اتّفاقاً.

واختلاف ألفاظ النقل أيضاً، صراحةً وظهوراً وإجمالاً في ذلك، أي: في أنّه نقل السبب، أو نقل السبب والمسبّب.

الأمر الثالث: أنّه لا إشكال في حجّيّة الإِجماع المنقول بأدلّة حجّيّة الخبر، إذا كان نقله متضمّناً لنقل السبب والمسبّب عن حسٍّ، لو لم نقل بأنّ نقله كذلك في زمان الغيبة موهون جدّاً.

وكذا إذا لم يكن متضمّناً له، بل كان ممحّضاً لنقل السبب عن حسٍّ، إلّا أنّه كان سبباً بنظر المنقول إليه أيضاً ـ عقلاً أو عادةً أو اتّفاقاً ـ فيعامل حينئذٍ مع المنقول معاملة المحصّل، في الالتزام بمسبّبه، بأحكامه وآثاره.

وأما إذا كان نقله للمسبّب لا عن حسٍّ، بل بملازمةٍ ثابتة عند الناقل بوجهٍ، دون المنقول إليه، ففيه إشكال، أظهره عدم نهوض تلك الأدلّة على حجّيّته؛ إذ المتيقّن من

بناء العقلاء غير ذلك، كما أنّ المنصرف من الآيات والروايات ـ على تقدير دلالتهما ـ ذلك، خصوصاً في ما إذا رأى المنقول إليه خطأ الناقل في اعتقاد الملازمة. هذا في ما انكشف الحال.

وأمّا في ما اشتبه، فلا يبعد أن يقال بالاعتبار؛ فإنّ عمدة أدلّة حجّيّة الأخبار هو بناء العقلاء، وهم كما يعملون بخبر الثقة إذا علم أنّه عن حسّ، يعملون به في ما يحتمل كونه عن حدس؛ حيث إنّه ليس بناؤهم ـ إذا أخبروا بشيء ـ على التوقّف والتفتيش عن أنّه عن حدس أو حسّ، بل العمل على طبقه، والجري على وفقه بدون ذلك.

نعم، لا يبعد أن يكون بناؤهم على ذلك، في ما لا يكون هناك أمارة على الحدس، أو اعتقاد الملازمة في ما لا يرون هناك ملازمة، هذا.

لكنّ الإجماعات المنقولة في ألسنة الأصحاب ـ غالباً ـ مبنيّة على حدس الناقل، أو اعتقاد الملازمة عقلاً، فلا اعتبار لها ما لم ينكشف أنّ نقل السبب كان مستنداً إلى الحسّ.

فلا بدّ في الإجماعات المنقولة ـ بألفاظها المختلفة ـ من استظهار مقدار دلالة ألفاظها، ولو بملاحظة حال الناقل، وخصوص موضع النقل، فيؤخذ بذاك المقدار ويعامل معه كأنّه المحصّل، فإن كان بمقدار تمام السبب، وإلّا فلا يجدي ما لم يضمّ إليه ـ ممّا حصّله، أو نقل له من سائر الأقوال، أو سائر الأمارات ـ ما به تمّ، فافهم.

فتلخّص بما ذكرنا: أنّ الإجماع المنقول بخبر الواحد، من جهة حكايته رأي الإمام (عليه السلام) ـ بالتضمّن أو الالتزام ـ كخبر الواحد في الاعتبار ـ إذا كان من نقل إليه ممّن يرى الملازمة بين رأيه (عليه السلام) وما نقله من الأقوال، بنحو الجملة والإجمال ـ وتعمّه أدلّة اعتباره، وينقسم بأقسامه، ويشاركه في أحكامه، وإلّا لم يكن مثله في

الاعتبار من جهة الحكاية.

وأمّا من جهة نقل السبب: فهو ـ في الاعتبار ـ بالنسبة إلى مقدارٍ من الأقوال التي نقلت إليه على الإِجمال بألفاظ نقل الإِجماع، مثل ما إذا نقلت على التفصيل، فلو ضمّ إليه ـ ممّا حصّله، أو نقل له من أقوال السائرين، أو سائر الأمارات ـ مقدار كان المجموع منه وما نقل ـ بلفظ الإِجماع ـ بمقدار السبب التامّ كان المجموع كالمحصّل، ويكون حاله كما إذا كان كلّه منقولاً.

ولا تفاوت في اعتبار الخبر بين ما إذا كان المخبر به تمامه، أو ما له دخل فيه، وبه قوامه، كما يشهد به حجّيّته بلا ريب في تعيين حال السائل، وخصوصيّة القضيّة الواقعة المسؤول عنها، وغير ذلك ممّا له دخل في تعيين مرامه (عليه السلام) من كلامه.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأوّل: أنّه قد مرّ: أنّ مبنى دعوى الإِجماع ـ غالباً ـ هو: اعتقاد الملازمة عقلاً؛ ـ لقاعدة اللطف ـ وهي باطلة، أو اتّفاقاً؛ بحدس رأيه (عليه السلام) من فتوى جماعة ـ وهي غالباً غير مسلّمة.

وأمّا كون المبنى: العلم بدخول الإِمام (عليه السلام) بشخصه في الجماعة، أو العلم برأيه؛ ـ للاطّلاع بما يلازمه عادة من الفتاوى ـ فقليل جدّاً في الاجماعات المتداولة في ألسنة الأصحاب، كما لا يخفى.

بل لا يكاد يتّفق العلم بدخوله (عليه السلام) على نحو الإِجمال في الجماعة في زمان الغيبة، وإن احتمل تشرّف بعض الأوحديّ بخدمته ومعرفته أحياناً.

فلا يكاد يجدي نقل الإِجماع إلّا من باب نقل السبب، بالمقدار الذي أحرز من

لفظه، بما اكتنف به من حالٍ أو مقالٍ، ويعامل معه معاملة المحصّل.

الثاني: أنّه لا يخفى: أنّ الإجماعات المنقولة إذا تعارض اثنان منها أو أكثر، فلا يكون التعارض إلّا بحسب المسبّب، وأمّا بحسب السبب فلا تعارض في البين؛ لاحتمال صدق الكلّ.

لكنّ نقل الفتاوى ـ على الإجمال ـ بلفظ الإجماع حينئذٍ لا يصلح لأن يكون سبباً، ولا جزء سبب؛ لثبوت الخلاف فيها، إلّا إذا كان في أحد المتعارضين خصوصيّة موجبة لقطع المنقول إليه برأيه (عليه السلام) لو اطّلع عليها، ولو مع اطّلاعه على الخلاف. وهو وإن لم يكن ـ مع الاطّلاع على الفتاوى على اختلافها مفصّلاً ـ ببعيد، إلّا أنّه مع عدم الاطّلاع عليها كذلك بعيد، فافهم.

الثالث: أنّه ينقدح ممّا ذكرنا في نقل الإجماع حال نقل التواتر، وأنّه ـ من حيث المسبّب ـ لا بدّ في اعتباره من كون الإخبار به إخباراً على الإجمال، بمقدار يوجب قطع المنقول إليه بما أخبر به لو علم به، ومن حيث السبب يثبت به كلّ مقدار كان إخباره بالتواتر دالّاً عليه، كما إذا أخبر به على التفصيل، فربما لا يكون إلّا دون حدّ التواتر، فلا بدّ في معاملته معه معاملته، من لحوق مقدار آخر من الأخبار يبلغ المجموع ذاك الحدّ.

نعم، لو كان هناك أثر للخبر المتواتر في الجملة ـ ولو عند المخبر ـ لوجب ترتيبه عليه، ولو لم يدلّ على ما بحدّ التواتر من المقدار.

فصل

[الشهرة في الفتوى]

ممّا قيل باعتباره بالخصوص: الشهرة في الفتوى، ولا يساعده دليل.

وتوهّم: دلالة أدلّة حجّيّة خبر الواحد عليه بالفحوى؛ لكون الظنّ الذي تفيده أقوى ممّا يفيده الخبر.

فيه ما لا يخفى؛ ضرورة عدم دلالتها على كون مناط اعتباره إفادته الظنّ، غايته تنقيح ذلك بالظنّ، وهو لا يوجب إلّا الظنّ بأنّها أولى بالاعتبار، ولا اعتبار به.

مع أنّ دعوى القطع بأنّه ليس بمناطٍ غير مجازفة.

وأضعف منه توهّم دلالة المشهورة والمقبولة عليه؛ لوضوح أنّ المراد بالموصول في قوله (عليه السلام) في الأُولى: ((خذ بما اشتهر بين أصحابك))، وفي الثانية: ((ينظر إلى ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به)) هو الرواية، لا ما يعمّ الفتوى، كما هو أوضح من أن يخفى.

نعم، بناءً على حجّيّة الخبر ببناء العقلاء، لا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجّيّته، بل على حجّيّة كلّ أمارة مفيدة للظنّ أو الاطمئنان، لكن دون إثبات ذلك خرط القتاد.

فصل

[حجّيّة خبر الواحد]

المشهور بين الأصحاب: حجّيّة خبر الواحد في الجملة بالخصوص.

ولا يخفى: أنّ هذه المسألة من أهمّ المسائل الأصوليّة. وقد عرفت في أوّل الكتاب: أنّ الملاك في الأصوليّة صحّة وقوع نتيجة المسألة في طريق الاستنباط، ولو لم يكن البحث فيها عن الأدلّة الأربعة، وإن اشتهر في ألسنة الفحول: كون الموضوع في علم الأصول هي الأدلّة.

وعليه لا يكاد يفيد في ذلك ـ أي كون هذه المسألة أصوليّة ـ تجشّم دعوى: أنّ البحث عن دليليّة الدليل بحث عن أحوال الدليل؛ ضرورة أنّ البحث في المسألة ليس عن دليليّة الأدلّة، بل عن حجّيّة الخبر الحاكي عنها.

كما لا يكاد يفيد عليه تجشّم دعوى: أنّ مرجع هذه المسألة إلى أنّ السنّة ـ وهي قول الحجّة أو فعله أو تقريره ـ هل تثبت بخبر الواحد، أو لا تثبت إلّا بما يفيد القطع، من التواتر أو القرينة؟؛ فإنّ التعبّد بثبوتها مع الشكّ فيها ـ لدى الإخبار بها ـ ليس من عوارضها، بل من عوارض مشكوكها، كما لا يخفى.

مع أنّه لازمٌ لما يبحث عنه في المسألة من حجّيّة الخبر، والمبحوث عنه في المسائل إنّما هو الملاك في أنّها من المباحث أو من غيرها، لا ما هو لازمه، كما هو واضح.

وكيف كان، فالمحكيّ عن السيّد والقاضي وابن زهرة والطبرسيّ وابن إدريس عدم حجّيّة الخبر.

واستدلّ لهم:

بالآيات الناهية عن اتّباع غير العلم.

والروايات الدالّة على ردّ ما لم يعلم أنّه قولهم (عليهم السلام)، ـ أو لم يكن عليه شاهد من كتاب الله أو شاهدان، أو لم يكن موافقاً للقرآن ـ إليهم ، أو على بطلان ما لا يصدّقه كتاب الله؛ أو على أنّ ما لا يوافق كتاب الله زخرف؛ أو على النهي عن قبول حديث إلّا ما وافق الكتاب أو السنّة ... إلى غير ذلك.

والإِجماع المحكيّ عن السيّد في مواضع من كلامه، بل حكي عنه أنّه جعله بمنزلة القياس، في كون تركه معروفاً من مذهب الشيعة.

والجواب:

أمّا عن الآيات: فبأنّ الظاهر منها ـ أو المتيقّن من إطلاقاتها ـ هو اتّباع غير العلم في الأصول الاعتقاديّة، لا ما يعمّ الفروع الشرعيّة، ولو سلّم عمومها لها فهي مخصّصة بالأدلّة الآتية على اعتبار الأخبار.

وأمّا عن الروايات: فبأنّ الاستدلال بها خالٍ عن السداد؛ فإنّها أخبار آحاد.

لا يقال: إنّها وإن لم تكن متواترة لفظاً ولا معنىً، إلّا أنّها متواترة إجمالاً؛ للعلم الإِجماليّ بصدور بعضها لا محالة.

فإنّه يقال: إنّها وإن كانت كذلك، إلّا أنّها لا تفيد إلّا في ما توافقت عليه، وهو غير مفيد في إثبات السلب كلّيّاً، ـ كما هو محلّ الكلام، ومورد النقض والإِبرام ـ وإنّما تفيد عدم حجّيّة الخبر المخالف للكتاب والسنّة، والالتزام به ليس بضائر، بل لا محيص عنه في مقام المعارضة.

وأمّا عن الإِجماع: فبأنّ المحصّل منه غير حاصل، والمنقول منه للاستدلال به غير قابل، خصوصاً في المسألة، كما يظهر وجهه للمتأمّل، مع أنّه معارض بمثله، وموهون بذهاب المشهور إلى خلافه.

وقد استدلّ للمشهور بالأدلّة الأربعة:

فصل

في الآيات التي استدلّ بها:

فمنها: آية النبأ، قال الله ـ تبارك وتعالى ـ: ﴿إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾. ويمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه، أظهرها: أنّه من جهة مفهوم الشرط، وأنّ تعليق الحكم ـ بإيجاب التبيّن عن النبأ الذي جيء به ـ على كون الجائي به الفاسق، يقتضي انتفاءه عند انتفائه.

ولا يخفى: أنّه على هذا التقرير لا يرد: أنّ الشرط في القضيّة لبيان تحقّق الموضوع، فلا مفهوم له، أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع، فافهم.

نعم، لو كان الشرط هو نفس تحقّق النبأ ومجيء الفاسق به، كانت القضيّة الشرطيّة مسوقة لبيان تحقّق الموضوع.

مع أنّه يمكن أن يقال: إنّ القضيّة ولو كانت مسوقة لذلك، إلّا أنّها ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبيّن في النبأ الذي جاء به الفاسق، فيقتضي انتفاء وجوب التبيّن عند انتفائه ووجود موضوعٍ آخر، فتدبّر.

ولكنّه يشكل: بأنّه ليس لها ها هنا مفهوم، ولو سلّم أنّ أمثالها ظاهرة في المفهوم؛ لأنّ التعليل بإصابة القوم بالجهالة ـ المشترك بين المفهوم والمنطوق ـ يكون قرينة على أنّه ليس لها مفهوم.

ولا يخفى: أنّ الإشكال إنّما يبتني على كون الجهالة بمعنى عدم العلم، مع أنّ دعوى أنّها بمعنى السفاهة، وفعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل غير بعيدة.

ثمّ إنّه لو سلّم تماميّة دلالة الآية على حجّيّة خبر العدل، ربما أشكل شمول مثلها للروايات الحاكية لقول الإمام (عليه السلام) بواسطة أو وسائط؛ فإنّه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق ـ الذي ليس إلّا بمعنى وجوب ترتيب ما للمخبر به من الأثر الشرعي ـ بلحاظ نفس هذا الوجوب، في ما كان المخبر به خبر العدل أو عدالة المخبر؟ لأنّه وإن كان أثراً شرعيّاً لهما، إلّا أنّه بنفس الحكم ـ في مثل الآية ـ بوجوب تصديق خبر العدل حسب الفرض.

نعم، لو أنشئ هذا الحكم ثانياً، فلا بأس في أن يكون بلحاظه أيضاً؛ حيث إنّه صار أثراً بجعلٍ آخر، فلا يلزم اتّحاد الحكم والموضوع، بخلاف ما إذا لم يكن هناك إلّا جعل واحد، فتدبّر.

ويمكن ذبّ الإشكال: بأنّه إنّما يلزم إذا لم تكن القضيّة طبيعيّة، والحكم فيها بلحاظ طبيعة الأثر، بل بلحاظ أفراده، وإلّا فالحكم بوجوب التصديق يسري إليه، سراية حكم الطبيعة إلى أفراده، بلا محذور لزوم اتّحاد الحكم والموضوع، هذا.

مضافاً إلى القطع بتحقّق ما هو المناط في سائر الآثار في هذا الأثر، ـ أي: وجوب التصديق ـ بعد تحقّقه بهذا الخطاب، وإن كان لا يمكن أن يكون ملحوظاً لأجل المحذور.

وإلى عدم القول بالفصل بينه وبين سائر الآثار، في وجوب الترتيب لدى الإخبار بموضوعٍ صار أثره الشرعيّ وجوب التصديق، وهو خبر العدل، ولو بنفس الحكم في الآية، فافهم.

ولا يخفى: أنّه لا مجال ـ بعد اندفاع الإشكال بذلك ـ للإشكال في خصوص الوسائط من الأخبار ـ كخبر الصفّار المحكيّ بخبر المفيد مثلاً ـ بأنّه لا يكاد يكون

خبراً تعبّداً إلّا بنفس الحكم بوجوب تصديق العادل الشامل للمفيد، فكيف يكون هذا الحكم ـ المحقّق لخبر الصفّار تعبّداً مثلاً ـ حكماً له أيضاً؟

وذلك لأنّه إذا كان خبر العدل ذا أثر شرعيّ حقيقة ـ بحكم الآية ـ وجب ترتيب أثره عليه، عند إخبار العدل به، كسائر ذوات الآثار من الموضوعات؛ لما عرفت من شمول مثل الآية للخبر الحاكي للخبر بنحو القضيّة الطبيعيّة، أو لشمول الحكم فيها له مناطاً، وإن لم يشمله لفظاً، أو لعدم القول بالفصل، فتأمّل جيّداً.

ومنها: آية النفر، قال الله ـ تعالى ـ: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾ الآية.

وربما يستدلّ بها من وجوه:

أحدُها: أنّ كلمة ((لعلّ)) وإن كانت مستعملة ـ على التحقيق ـ في معناها الحقيقيّ ـ وهو الترجّي الإيقاعيّ الإنشائيّ ـ إلّا أنّ الداعي إليه ـ حيث يستحيل في حقّه تعالى أن يكون هو الترجّي الحقيقي ـ كان هو محبوبيّة التحذّر عند الإنذار، وإذا ثبت محبوبيّته ثبت وجوبه شرعاً ؛ لعدم الفصل، وعقلاً؛ لوجوبه مع وجود ما يقتضيه، وعدم حسنه ـ بل عدم إمكانه ـ بدونه.

ثانيها: أنّه لمّا وجب الإنذار ـ لكونه غاية للنفر الواجب، كما هو قضيّة كلمة ((لولا)) التحضيضيّة ـ وجب التحذّر، وإلّا لغا وجوبه.

ثالثها: أنّه جعل غاية للإنذار الواجب، وغاية الواجب واجب.

ويشكل الوجه الأوّل: بأنّ التحذّر لرجاء إدراك الواقع، وعدم الوقوع في محذور مخالفته ـ من فوت المصلحة ،أو الوقوع في المفسدة ـ حسنٌ، وليس بواجب في ما لم يكن هناك حجّة على التكليف. ولم يثبت هاهنا عدم الفصل، غايته عدم القول بالفصل.

والوجه الثاني والثالث: بعدم انحصار فائدة الإنذار بإيجاب التحذّر تعبّداً؛ لعدم إطلاقٍ يقتضي وجوبه على الإطلاق؛ ضرورة أنّ الآية مسوقة لبيان وجوب النفر، لا لبيان غايتيّة التحذّر، ولعلّ وجوبه كان مشروطاً بما إذا أفاد العلم، و لو لم نقل بكونه مشروطاً به؛ فإنّ النفر إنّما يكون لأجل التفقّه وتعلّم معالم الدين، ومعرفة ما جاء به سيّد المرسلين (صلّى الله عليه وآله وسلم)، كي ينذروا بها المتخلّفين أو النافرين ـ على الوجهين في تفسير الآية ـ لكي يحذروا إذا أنذروا بها، وقضيّته إنّما هو وجوب الحذر عند إحراز أنّ الإنذار بها، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه أشكل أيضاً: بأنّ الآية لو سلّم دلالتها على وجوب الحذر مطلقاً، فلا دلالة لها على حجّيّة الخبر بما هو خبر؛ حيث إنّه ليس شأن الراوي إلّا الإخبار بما تحمّله، لا التخويف والإنذار، وإنّما هو شأن المرشد أو المجتهد بالنسبة إلى المسترشد أو المقلّد.

قلت: لا يذهب عليك أنّه ليس حال الرواة في الصدر الأوّل ـ في نقل ما تحمّلوا من النبيّ (صلّى الله عليه وعلى أهل بيته الكرام أو الإمام (عليه السلام) من الأحكام إلى الأنام ـ إلّا كحال نقلة الفتاوى إلى العوامّ، ولا شبهة في أنّه يصحّ منهم التخويف في مقام الإبلاغ والإنذار، والتحذير بالبلاغ، فكذا من الرواة، فالآية لو فرض دلالتها على حجّيّة نقل الراوي إذا كان مع التخويف، كان نقله حجّة بدونه أيضاً؛ لعدم الفصل بينهما جزماً، فافهم.

ومنها: آية الكتمان: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا﴾ الآية.

وتقريب الاستدلال بها: أنّ حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عقلاً؛ للزوم لغويّتها بدونه.

ولا يخفى أنّه لو سلّمت هذه الملازمة لا مجال للإيراد على هذه الآية بما أورد على

آية النفر من دعوى الإهمال، أو استظهار الاختصاص بما إذا أفاد العلم؛ فإنّها تنافيهما، كما لا يخفى.

لكنّها ممنوعة؛ فإنّ اللغويّة غير لازمة؛ لعدم انحصار الفائدة بالقبول تعبّداً، وإمكان أن تكون حرمة الكتمان لأجل وضوح الحقّ بسبب كثرة من أفشاه وبيّنه، لئلّا يكون للناس على الله حجّة، بل كان له عليهم الحجّة البالغة.

ومنها: آية السؤال عن أهل الذكر: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.

وتقريب الاستدلال بها ما في آية الكتمان.

وفيه: أنّ الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم، لا للتعبّد بالجواب.

وقد أورد عليها: بأنّه لو سلّم دلالتها على التعبّد بما أجاب أهل الذكر، فلا دلالة لها على التعبّد بما يروي الراوي؛ فإنّه بما هو راوٍ لا يكون من أهل الذكر والعلم، فالمناسب: إنّما هو الاستدلال بها على حجّيّة الفتوى لا الرواية.

وفيه: أنّ كثيراً من الرواة يصدق عليهم أنّهم أهل الذكر والاطّلاع على رأي الإمام (عليه السلام)، كزرارة ومحمّد بن مسلم ومثلهما، ويصدق على السؤال عنهم، أنّه السؤال عن أهل الذكر والعلم، ولو كان السائل من أضرابهم.

فإذا وجب قبول روايتهم في مقام الجواب ـ بمقتضى هذه الآية ـ وجب قبول روايتهم ورواية غيرهم من العدول مطلقاً؛ لعدم الفصل جزماً في وجوب القبول بين المبتدئ والمسبوق بالسؤال، ولا بين أضراب زرارة وغيرهم، ممّن لا يكون من أهل الذكر، وإنّما يروي ما سمعه أو رآه، فافهم.

ومنها: آية الأُذن: ﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ فإنّه ـ تبارك وتعالى ـ مدح نبيّه بأنّه يصدّق المؤمنين،

وقرنه بتصديقه ـ تعالى ـ.

وفيه: أوّلاً: أنّه إنّما مدحه بأنّه أذن، وهو سريع القطع، لا الأخذ بقول الغير تعبّداً.

وثانياً: أنّه إنّما المراد بتصديقه المؤمنين هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم ولا تضرّ غيرهم، لا التصديق بترتيب جميع الآثار، كما هو المطلوب في باب حجّيّة الخبر.

ويظهر ذلك من تصديقه للنمّام بأنّه ما نمّه، وتصديقه لله ـ تعالى ـ بأنّه نمّه، كما هو المراد من التصديق في قوله (عليه السلام): ((فصدّقه وكذّبهم))، حيث قال ـ على ما في الخبر ـ : (يا محمّد كذّب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسّامة أنّه قال قولاً، وقال: لم أقله، فصدّقه وكذّبهم)، فيكون مراده تصديقه بما ينفعه ولا يضرّهم، وتكذيبهم في ما يضرّه ولا ينفعهم، وإلّا فكيف يحكم بتصديق الواحد وتكذيب خمسين؟ وهكذا المراد بتصديق المؤمنين في قصّة إسماعيل، فتأمّل جيّداً.

فصل

في الأخبار التي دلّت على اعتبار أخبار الآحاد

وهي وإن كانت طوائف كثيرة ـ كما يظهر من مراجعة الوسائل وغيرها ـ إلّا أنّه يشكل الاستدلال بها على حجّيّة أخبار الآحاد: بأنّها أخبار آحاد؛ فإنّها غير متّفقة على لفظٍ ولا على معنى، فتكون متواترةً لفظاً أو معنى.

ولكنّه مندفع: بأنّها وإن كانت كذلك، إلّا أنّها متواترةٌ إجمالاً؛ ضرورة أنّه يعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم (عليهم السلام)، وقضيّته وإن كان حجّيّة خبرٍ دلّ على حجّيّته أخصّها مضموناً، إلّا أنّه يتعدّى عنه في ما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصيّة، وقد دلّ على حجّيّة ما كان أعمّ، فافهم.

فصل
في الإِجماع على حجّيّة الخبر

وتقريره من وجوه:

أحدها: دعوى الإِجماع من تتبّع فتاوى الأصحاب على الحجّيّة، من زماننا إلى زمان الشيخ، فيكشف رضاه (عليه السلام) بذلك، ويقطع به، أو من تتبّع الإجماعات المنقولة على الحجّيّة.

ولا يخفى مجازفة هذه الدعوى؛ لاختلاف الفتاوى في ما أخذ في اعتباره من الخصوصيّات، ومعه لا مجال لتحصيل القطع برضاه (عليه السلام) من تتبّعها، وهكذا حال تتبّع الإِجماعات المنقولة.

اللّهم إلّا أن يُدّعى تواطؤها على الحجّيّة في الجملة، وإنّما الاختلاف في الخصوصيّات المعتبرة فيها، ولكن دون إثباته خرط القتاد.

ثانيها: دعوى اتّفاق العلماء عملاً ـ بل كافّة المسلمين ـ على العمل بخبر الواحد في أمورهم الشرعيّة، كما يظهر من أخذ فتاوى المجتهدين من الناقلين لها.

وفيه: ـ مضافاً إلى ما عرفت ممّا يرد على الوجه الأوّل ـ أنّه لو سلّم اتّفاقهم على ذلك، لم يحرز أنّهم اتّفقوا بما هم مسلمون ومتديّنون بهذا الدين، أو بما هم عقلاء ولو لم يلتزموا بدين، كما هم لا يزالون يعملون بها في غير الأمور الدينيّة من الأمور العاديّة، فيرجع إلى ثالث الوجوه.

وهو دعوى استقرار سيرة العقلاء من ذوي الأديان وغيرهم على العمل بخبر الثقة، واستمرّت إلى زماننا، ولم يردع عنه نبيٌّ ولا وصيّ نبي؛ ضرورة أنّه لو كان لاشتهَر وبان، ومن الواضح أنّه يكشف عن رضاء الشارع به في الشرعيّات أيضاً.

إن قلت: يكفي في الردع: الآيات الناهية والروايات المانعة عن اتّباع غير العلم، وناهيك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾.

قلت: لا يكاد يكفي تلك الآيات في ذلك؛ فإنّه ـ مضافاً إلى أنّها وردت إرشاداً إلى عدم كفاية الظنّ في أصول الدين، ولو سلّم فإنّما المتيقّن، لولا أنّه المنصرف إليه إطلاقها، هو خصوص الظنّ الذي لم يقم على اعتباره حجّة ـ لا يكاد يكون الردع بها إلّا على وجهٍ دائر؛ وذلك لأنّ الردع بها يتوقّف على عدم تخصيص عمومها، أو تقييد إطلاقها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة، وهو يتوقّف على الردع عنها بها، وإلّا لكانت مخصّصة أو مقيّدة لها، كما لا يخفى.

لا يقال: على هذا لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة أيضاً، إلّا على وجهٍ دائر، فإنّ اعتباره بها فعلاً يتوقّف على عدم الردع بها عنها، وهو يتوقّف على تخصيصها بها، وهو يتوقّف على عدم الردع بها عنها.

فإنّه يقال: إنّما يكفي في حجّيّته بها عدم ثبوت الردع عنها؛ لعدم نهوض ما يصلح لردعها، كما يكفي في تخصيصها لها ذلك، كما لا يخفى؛ ضرورة أنّ ما جرت عليه السيرة المستمرّة في مقام الإطاعة والمعصية، ـ وفي استحقاق العقوبة بالمخالفة، وعدم استحقاقها مع الموافقة، ولو في صورة المخالفة عن الواقع ـ يكون عقلاً في الشرع متّبعاً، ما لم ينهض دليل على المنع عن اتّباعه في الشرعيّات، فافهم وتأمّل.

فصل

في الوجوه العقليّة التي أقيمت على حجّيّة الخبر الواحد.

أحدها: إنّه يُعلم إجمالاً بصدور كثيرٍ ممّا بأيدينا من الأخبار، من الأئمّة الأطهار [٥٣٣] (عليهم السلام) بمقدارٍ وافٍ بمعظم الفقه، بحيث لو علم تفصيلاً ذاك المقدار لا نحلّ علمنا الإجماليّ ـ بثبوت التكاليف بين الروايات وسائر الأمارات ـ إلى العلم التفصيليّ بالتكاليف، في مضامين الأخبار الصادرة المعلومة تفصيلاً، والشكّ البدويّ في ثبوت التكليف في مورد سائر الأمارات الغير المعتبرة.

ولازم ذلك: لزوم العمل على وفق جميع الأخبار المثبتة، وجواز العمل على طبق النافي منها، في ما إذا لم يكن في المسألة أصلٌ مثبت له، من قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب، بناءً على جريانه في أطراف [ما] علم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعضها، أو قيام أمارة معتبرة على انتقاضها فيه، وإلّا لاختصّ عدم جواز العمل على وفق النافي بما إذا كان على خلاف قاعدة الاشتغال.

---

٥٣٣ ـ قوله رحمه الله: ((أحدها: أنّه يعلم إجمالاً بصدور كثير ممّا بأيدينا من الأخبار من الأئمّة الأطهار ... إلخ)).

لا يخفى أنّ ذلك إنّما يتمّ إذا كان على نحو الشبهة المحصورة، والقول بأنَّ بعض الأطراف خارج عن محلّ الابتلاء، حيث إنَّ بعض تلك الأحكام التي تضمّنتها الأخبار إن لم يكن الأغلب منها ممّا لا تعلّق له بنا، فلا يكون العلم الإجماليّ مؤثّراً، مدفوعٌ بأنّ جميع الأحكام محلّ ابتلاء.

قلتُ: ولو سلّم أنَّ بعض تلك الأحكام خارج عن محلّ ابتلائنا لقلنا: إنَّ كلّ شخص منّا يعلم إجمالاً أنَّ في بعض تلك الأخبار ما هو متضمّن لتكليفه، فيجب

عليه العمل بها أجمع من باب الاحتياط. (آه س).

لا يُقال: إنّا نعلم إجمالاً أيضاً بكذب بعض تلك الأخبار وعدم صدورها من المعصوم، فيحرم العمل بها بذلك البعض، فحينئذٍ لا يمكن الاحتياط.

لأنّا نقول: حرمة العمل بغير الصادر إنَّما هي تشريعيّة، لا ذاتيَّة، فلا ينافي العمل به من باب الاحتياط؛ لأجل احتمال كونه هو الصادر.

وينبغي أن يعلم إنّ هذا الاحتياط ليس كالاحتياط الكلّيّ في العلم الإجماليّ الكبير الآتي ذكره، بحيث يلزم منه اختلال النظام أو العسر والحرج، فلا إيراد عليه من هذه الجهة.

ثمّ اعلم أنَّ ذلك العلم الإجماليّ بصدور كثير من تلك الأخبار إمّا أن يلحظ معه العلم الإجماليّ بوجود التكاليف الواقعيّة، فيكون لنا علمان:

علم إجمالي كبير: وهو العلم بوجود التكاليف الواقعيّة في كلِّ واقعة يحتمل فيها التكليف.

وعلم إجماليّ صغير: وهو العلم بالتكاليف الموجودة في تلك الأخبار، وإمّا أن يلحظ ذلك العلم الإجماليّ الصغير مجرّداً عن ذلك العلم الإجماليّ الكبير. فعلى الثاني يجب العمل بكلِّ خبر مثبت للتكليف، وإن كان في مورده أصلٌ نافٍ للتكليف، للعلم الإجماليّ بوجود الحجّة الاجتهاديّة، ومعه لا يجري الأصل.

أمّا الأخبار النافية، فإن كان في موردها أصل مثبت للتكليف كما لو قلنا: بالاحتياط في مسألة الأقلّ والأكثر، وشككنا في جزئيَّة السورة ـ مثلاً ـ وورد خبر يدلّ على عدم جزئيّتها، وكما إذا قلنا بجريان الاستصحاب في أطراف علم بانتقاض الحالة السابقة في بعضها، وشككنا في بقاء نجاسة الماء المكمّل كرّاً، وبقاء وجوب الاجتناب عنه كان الأصل محكّماً؛ لعدم إحراز حجّيّة ذلك الخبر النافي بالخصوص،

وبدونه لا يرفع اليد عن الأصل.

قلت: فإنّ الأخبار النافية المعلوم إجمالاً صدور بعضها أو اعتباره، وإن لم يكن كلّها في مقابل الأصل المثبت للتكليف، إلّا أنَّ ما كان منها في مقابل الأُصول المثبتة أيضاً يعلم إجمالاً بصدور بعضه أو اعتباره، فيكون كلُّ واحدٍ من تلك الأُصول المثبتة إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعضها، فبناءً على جريان الاستصحاب في مثل ذلك لا يمكن رفع اليد عنه، والعمل بالخبر النافي؛ لعدم العلم بكون الخبر النافي حجّة في ذلك المورد، وبناءً على عدم جريانه في ذلك لا مانع من العمل على طبق الخبر النافي.

ثمّ لا يخفى أنّه لا وجه للفرق بين الخبر المثبت الذي كان في مورده أصلٌ نافٍ، وبين الخبر النافي الذي كان في مورده أصل مثبت بجعل المحكم في الأوَّل الخبر دون الأصل، وفي الثاني الأصل دون الخبر مع عدم إحراز حجّيّة الخبر الخاصّ في الموردين.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّه في الخبر المثبت، حيث علم إجمالاً بوجود التكليف في ضمن تلك الأخبار المثبتة يجب الاحتياط بامتثال تلك التكاليف أجمع، وحينئذٍ يرتفعُ موضوع الأصل النافي، بخلاف الخبر النافي، فإنَّ العلم الإجماليّ بصدوره لا يُوجب احتياطاً، فلا يرتفع موضوع الأصل المثبت، وحينئذٍ فالمدار على لزوم الاحتياط لا على عدم إحراز الحجّة (آه س).

وأنّي في اليوم الأوَّل لم أفهم ما ذكره الأستاذ، ولكنّه في اليوم الثاني صرّح بأنَّ المدار على ذلك، أعني لزوم الاحتياط.

ويمكن الفرق بين الأُصول النافية وبين الأُصول المثبتة، بأنَّه لو أخذ بالأُصول النافية في جميع موارد الأخبار المثبتة المعلوم إجمالاً صدور بعضها يلزم منه المخالفة العلميّة القطعيّة، ولا إشكال في كونها مانعة من الأخذ بالأُصول في مورد العلم

الإجمالي، بخلاف الأخذ بالأُصول المثبتة في جميع موارد الأخبار النافية المعلوم إجمالاً صدور بعضها، فإنّه لا يلزم منه إلّا المخالفة الالتزاميّة.

فبناءً على أنّها غير مانعة من جريان الأُصول في مورد العلم الإجمالي بالانتقاص يتعيّن الأخذ بالأصول المثبتة، وإن علم إجمالاً بأنّ بعضها مخالف للواقع، وبناءً أنّها مانعة من جريان الأُصول في مورد العلم الإجمالي لا بُدَّ من العمل على طبق الأخبار النافية.

إلّا أن يقال: إنّا نعلم إجمالاً بعدم صدور بعض الأخبار النافية؛ ـ أيّ أنّا نعلم إجمالاً بموافقة بعض الأُصول المثبتة للواقع ـ وحينئذٍ فلا بُدَّ من الاحتياط بالعمل على طبق الأُصول المثبتة، ولا ينافيه العلم الإجمالي بصدور بعض الأخبار النافية ومطابقتها للواقع.

ولكن لا يخفى أنّ هذه الدعوى منافية لمبنى الاستدلال من دعوى انحلال العلم الإجماليّ بوجود التكاليف إلى ما تضمّنته الأخبار المثبتة من التكاليف المعلوم إجمالاً مطابقة ما يكون منها بقدر ذلك المعلوم الأوّليّ للواقع، والشكّ البدويّ في الزائد، فإنّ من جملة ذلك الزائد هو موارد الأُصول المثبتة في مقابل الأخبار النافية.

وإن لم يكن في مورد الخبر النافي أصل مثبت لا تظهر فائدة للعلم الإجماليّ بوجود الأخبار الصادرة في جملة الأخبار النافية.

وعلى الثاني ـ أعني ملاحظة العلم الإجماليّ الصغير مع العلم الإجماليّ الكبير ـ فإمّا أن يكون المعلوم الصدور إجمالاً من الأخبار المثبتة بقدر المعلوم إجمالاً من التكاليف الواقعيّة، وإمّا أن لا يكون بقدره، وعلى الأوّل ينحلّ العلم الإجماليّ الكبير إلى ذلك العلم الإجماليّ الصغير، والشكّ البدويّ في ما عداه.

وحينئذٍ يكون الحكم كما ذكرنا في الشقّ الأوّل المتقدّم، وعلى الثاني لا ينحلّ

وفيه: أنّه لا يكاد ينهض على حجّيّة الخبر، بحيث يقدّم تخصيصاً أو تقييداً أو ترجيحاً على غيره، من عمومٍ أو إطلاقٍ [٥٣٤] أو مثل مفهوم، وإن كان يسلم عمّا أورد عليه: من أنّ لازمه الاحتياط في سائر الأمارات، لا في خصوص الروايات، لما عرفت من انحلال العلم الإجمالي بينهما بما علم بين الأخبار بالخصوص ولو بالإجمال، فتأمّل جيّداً.

ثانيها: ما ذكره في ((الوافية)) مستدلّاً على حجّيّة الأخبار الموجودة في الكتب

العلم الإجماليّ الكبير، ويكون الحكم على ما سيأتي في دليل الانسداد من تبعيض الاحتياط أو التنزّل إلى الظنّ، ولا فرق حينئذٍ بين وجود ذلك العلم الإجماليّ الصغير وبين عدمه.

لا يُقال: إنّه على تقدير وجود ذلك العلم الإجماليّ الصغير يكون تبعيض الاحتياط بقدر أطرافه ولا يتنزّل إلى الظنّ، ولا يتبعّض الاحتياط بنحوٍ آخر، بخلاف ما إذا لم يُوجد ذلك العلم الإجماليّ الصغير.

لأنّا نقول: لا وجه لتبعيض الاحتياط بذلك النحو، حيث إنّ المدار على العلم الإجماليّ بوجود التكاليف، ولا فرق في محتملات التكاليف بين الوقائع التي وجد فيها خبر مثبت، وبين ما لم يُوجد، ومجرّد العلم الإجماليّ بصدور بعض تلك الأخبار لا ينفع؛ لعدم إحراز الحجّة.

٥٣٤ ـ قوله رحمه الله: ((وفيه: أنّه لا يكاد ينهض على حجّيّة بحيث يقدّم تخصيصاً أو تقييداً أو ترجيحاً على غيره، من عموم أو إطلاق ... إلخ)).

فإنّ العمل به حيث كان من باب الاحتياط في امتثال التكليف الذي تضمّنه، فلا يصحّ تقديمه على الدليل الاجتهاديّ كالعموم، ونحوه.

المعتمدة للشيعة ـ كالكتب الأربعة ـ مع عمل جمعٍ به من غير ردّ ظاهر.

وهو:((أنّا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، سيّما بالأصول الضروريّة، كالصلاة والزكاة والصوم والحجّ والمتاجر والأنكحة ونحوها، مع أنّ جلّ أجزائها وشرائطها وموانعها، إنّما يثبت بالخبر غير القطعي، بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور، عند ترك العمل بخبر الواحد، ومن أنكر فإنّما ينكره باللسان، ﴿وقلبه مطمئن بالإيمان﴾، انتهى.

وأورد عليه:

أوّلاً: بأنّ العلم الإجماليّ حاصل بوجود الأجزاء والشرائط بين جميع الأخبار، لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره، فاللازم حينئذٍ: إمّا الاحتياط، والعمل بكلِّ خبرٍ دلَّ على جزئيّة شيء أو شرطيّته، وإمّا العمل بكلِّ خبرٍ ظنّ صدوره، ممّا دلّ على الجزئيّة أو الشرطيّة.

قلت: يمكن أن يقال: إنّ العلم الإجماليّ وإن كان حاصلاً بين جميع الأخبار، إلّا أنّ العلم بوجود الأخبار الصادرة عنهم (عليهم السلام) بقدر الكفاية بين تلك الطائفة، أو العلم باعتبار [٥٣٥] طائفة كذلك بينها، يوجب انحلال ذاك العلم الإجماليّ، وصيرورة غيره خارجاً عن طرف العلم، كما مرّت إليه الإشارة في تقريب الوجه

---

٥٣٥ ـ قوله رحمه الله: ((إلّا أنّ العلم بوجود الأخبار الصادرة عنهم عليهم السلام)) إلى قوله: ((أو العلم باعتبار ... إلخ)).

قلتُ: الفرق بين الأوّل والثاني: أنَّ الأوّل هو العلم بصدور طائفة كافية في جملة تلك الأخبار، والثاني هو العلم باعتبار طائفة كافية في جملة تلك الأخبار، وإن لم يعلم بصدورها.

الأوّل.

اللّهم إلّا أن يُمنع عن ذلك، وادّعي عدم الكفاية في ما علم بصدوره أو اعتباره، أو ادّعي العلم بصدور أخبار أخر بين غيرها، فتأمّل.

وثانياً: بأنّ قضيّته إنّما هو العمل بالأخبار المثبتة للجزئيّة أو الشرطيّة، دون الأخبار النافية لهما.

والأولى أن يورد [٥٣٦] عليه: بأنّ قضيّته إنّما هو الاحتياط بالأخبار المثبتة، في ما لم تقم حجّة معتبرة على نفيها، من عموم دليلٍ أو إطلاقه، لا الحجّيّة بحيث يخصّص أو يقيّد بالمثبت منها، أو يعمل بالنافي في قبال حجّة على الثبوت ولو كان أصلاً، كما لا يخفى.

ثالثها: ما أفاده بعض المحقّقين بما ملخّصه: إنّا نعلم [٥٣٧] بكوننا مكلّفين

---

٥٣٦ ـ قوله رحمه الله: ((والأولى أن يورد ... إلخ)).

إنَّما عبّر بلفظ الأولى لاحتمال أن يكون الغرض من قول الشيخ (رحمه الله): (وثانياً: أنّ مقتضى هذا الدليل ... إلخ)[1] هو هذا المعنى لا حجّيّة الخبر المثبت دون النافي.

٥٣٧ ـ قوله رحمه الله: ((ثالثها: ما أفاده بعض المحقّقين بما ملخّصه: إنّا نعلم ... إلخ)).

قد يُقال: إنّ المراد بالسنّة في كلام هذا القائل المحقّق هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره، بقرينة مقابلتها بالكتاب، وبقرينة دعوى العلم الضروريّ على لزوم

---

(١) فرائد الأُصول: ١/ ١٧٢.

بالرجوع إلى الكتاب والسنّة إلى يوم القيامة، فإن تمكّنّا من الرجوع إليهما على نحو يحصل العلم بالحكم أو ما بحكمه، فلا بدّ من الرجوع إليهما كذلك، وإلّا فلا محيص عن الرجوع على نحو يحصل الظنّ به في الخروج عن عهدة هذا التكليف، فلو لم يتمكّن من القطع بالصدور أو الاعتبار، فلا بدّ من التنزّل إلى الظنّ بأحدهما.

وفيه: أنّ قضيّة بقاء التكليف فعلاً بالرجوع إلى الأخبار الحاكية للسنّة ـ كما صرّح بأنّها المراد منها في ذيل كلامه ـ زيد في علوّ مقامه ـ إنّما هي الاقتصار في الرجوع إلى

الرجوع إليها. وهذا الاحتمال هو الذي بنى عليه الشيخ [(قدّس سرّه)].

وقد يُقال: إنّ المراد بالسنّة ما يحكيها وبقرينة آخر كلامه.

وهذا الاحتمال هو الذي عليه المصنِّف (رحمه الله)، ولم يحضرني الآن حاشية المعالم حتّى أراجعها[1]، وببالي أنّ كلامه [فيها] غير خالٍ عن الاضطراب.

ذكر الأستاذ ـ سلّمه الله ـ في [هذا] اليوم ما حاصله: أنّي راجعت الحاشية، فلم أجد فيها ما هو صريح في ما ذكره المصنِّف (رحمه الله)، وكلامه كما ذكرنا مضطرب الأوَّل والآخر.

نعم، يظهر من كلامه أنَّ ذكر هذا الاستدلال على حجّيّة الظنّ المطلق، لأنّه ذكر لذلك ثمانية أدلّة، وهذا الدليل هو الخامس من تلك الأدلّة وحينئذٍ فيكون غرضه من هذا الدليل هو حجّيّة الظنّ، ولكن لا حجّيّة الظنّ مطلقاً، بل الظنّ بأنَّ الحكم الفلانيّ مدلول للكتاب أو السنّة، ويكون وجه سوقه مع تلك الأدلّة مع أنّها دالّة على حجّيّة الظنّ مطلقاً هو أنّ معنى حجّيّة الظنّ مطلقاً هو أنّه إذا حصل لنا الظنّ بأنّ هذا

---

(١) يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين: ٣/ ٣٩٧.

الحكم قد دلّ عليه الكتاب أو السنّة، فذلك الظنّ حجّة.

أمّا الظنّ بالحكم من دون استفادته من الكتاب أو السنّة لو حصل فليس بحجّة، وحينئذٍ فيتعيّن أن يكون مراده بالسنّة نفس قول المعصوم لا الخبر الحاكي، وإلّا فلا وجه لدعوى العلم الضروريّ بلزوم الرجوع إليها مع أنَّه محلّ الخلاف.

وهذا حاصل ما أورده المصنِّف (رحمه الله) عليه بقوله: (مع أنّ مجال ... إلخ)، وتوجيهه بإرادة وجوب الرجوع إليه في الجملة ينافيه ما عن السيّد المرتضى من جعله بمنزلة القياس.

وعلى أيّ حالٍ، فلو فسّرنا السنّة في كلامه بنفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره كان تقريب استدلاله هكذا: أنّا مكلّفون بالرجوع إلى الكتاب، وإلى قول المعصوم، وظاهر أنَّ ذلك من جهة تحصيل التكاليف الواقعيّة، فحينئذٍ نحن مكلّفون بتحصيل الأحكام من قول المعصوم.

ثمّ إنّ تحصيل الحكم من قوله يتوقّف على جهات ثلاث:

الأولى: إثبات صدور ذلك القول منه (عليه السلام).

الثانية: جهة صدوره، وأنّه لم يصدر تقيّةً، مثلاً.

الثالثة: جهة دلالته، وإثبات أنّ المراد منه هو الحكم الفلانيّ، مثلاً.

فإن حصل القطع بهذه الجهات الثلاث فلا إشكال، وكذا إن لم يحصل القطع، ولكن حصل ما هو بمنزلة القطع في الاعتبار، وإن لم يحصل القطع، ولا ما هو بمنزلته، سواء حصل في بعضها فقط، ولم يحصل في البعض الآخر أو لم يحصل في كلّها أجمع، فإنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدمات.

وعلى أيّ حال: لا بُدَّ من التنزّل في ذلك إلى الظنّ، وحينئذٍ فلو كانت الجهة الأولى غير محرزة بالقطع، ولا بما يقوم مقامه وجب التنزّل فيها إلى الظنّ، سواء كان

الأخبار المتيقّن الاعتبار [٥٣٨]، فإن وفى، وإلّا أضيف إليه الرجوع إلى ما هو المتيقّن اعتباره بالإضافة [٥٣٩] لو كان،

الجهتان الأخريان محرزتين بالقطع أو بما يقوم مقامه، أو غير محرزتين، وحينئذٍ يجب العمل بما يظنّ صدوره أو اعتباره.

ويرد على هذا: أنّه لا يختصّ بخبر الواحد، بل يشمل كلّ ما يحصل منه الظنّ بأنّ هذا الحكم مدلولٌ للكتاب أو السنّة.

وإن فسّرنا السنّة في كلامه بما يحكي قول المعصوم كان تقريب الاستدلال هكذا: إنّا نعلم بأنّا مكلّفون بالرجوع إلى الكتاب، وإلى الأخبار الحاكية قول المعصوم، فإن حصل العلم بصدور تلك الأخبار أو باعتبارها فهو، وإلّا فلا بُدَّ من التنزّل إلى الظنّ بذلك ـ أعني الصدور أو الاعتبار ـ وحينئذٍ فيجب العمل بكلِّ خبر ظنّ صدوره، أو ظنّ اعتباره.

وحاصل ما أورده عليه المصنِّف (رحمه الله): هو أنّه حينئذٍ لا يلزم العمل بالظنّ في ذلك، بل يقتصر على القدر المتيقّن إن كان وافياً بمعظم الفقه، وإلّا ضمّ إليه ما هو أقلّ منه درجة الذي يكون متيقّن بالإضافة إلى ما تحته، فإن وفى فهو، وإلّا كان المرجع الاحتياط.

٥٣٨ ـ قوله رحمه الله: ((المتيقّن الاعتبار)).

كالصحيح الأعلائيّ.

٥٣٩ ـ قوله رحمه الله: ((إلى ما هو المتيقّن اعتباره بالإضافة ... إلخ)).

كما هو أنزل درجة من الصحيح الأعلائيّ، فإنّه وإن لم يكن متيقّن الاعتبار بالقياس إلى الصحيح الأعلائيّ، إلّا أنّه متيقّن بالإضافة إلى ما تحته، فإنّ معنى كون

وإلّا فالاحتياط بنحوٍ عرفت [٥٤٠]، لا الرجوع إلى ما ظنّ اعتباره؛ وذلك للتمكّن من الرجوع علماً ـ تفصيلاً [٥٤١] أو إجمالاً [٥٤٢]، فلا وجه معه من الاكتفاء بالرجوع إلى ما ظنّ اعتباره، هذا.

مع أنّ مجال المنع عن ثبوت التكليف بالرجوع إلى السنّة بذاك المعنى ـ في ما لم يعلم بالصدور ولا بالاعتبار بالخصوص ـ واسع.

وأمّا الإيراد عليه: برجوعه: إمّا إلى دليل الانسداد، لو كان ملاكه دعوى العلم الإجماليّ بتكاليفٍ واقعيّة، وإمّا إلى الدليل الأوّل، لو كان ملاكه دعوى العلم بصدور أخبارٍ كثيرة بين ما بأيدينا من الأخبار.

ففيه: أنّ ملاكه إنّما هو دعوى العلم بالتكليف، بالرجوع إلى الروايات ـ في الجملة ـ إلى يوم القيامة، فراجع تمام كلامه، تعرف حقيقة مرامه.

الخبر متيقّن الاعتبار بالإضافة إلى خبر آخر هو أنّه لو فرض اعتبار في البين لم يكن مجال لاحتمال اعتبار الخبر الآخر دونه، بخلاف العكس، وما هو أنزل درجة من الصحيح الأعلائي هو كذلك بالقياس إلى ما تحته.

٥٤٠ ـ قوله رحمه الله: ((وإلّا فالاحتياط بنحو عرفت ... إلخ)).

وهو العمل بكلّ خبر مثبت للتكليف دون النافي.

٥٤١ ـ قوله رحمه الله: ((من الرجوع علماً تفصيلاً ... إلخ)).

كما لو كان المتيقّن وحده أو مع ما أضيف إليه من المتيقّن الإضافيّ وافياً بمعظم الفقه.

٥٤٢ ـ قوله رحمه الله: ((أو إجمالاً ... إلخ)).

كما لو لم يكن ما ذُكر وافياً أو لم يُوجد أصلاً، ورجعنا إلى الاحتياط.

[مباحث الظنّ]

فصلٌ

في الوجوه التي أقاموها على حجّيّة الظنّ

وهي أربعة:

الأوّل: أنّ في مخالفة المجتهد لما ظنّه [٥٤٣] من الحكم الوجوبيّ أو التحريميّ مظنّة للضرر، ودفع الضرر المظنون لازم.

أمّا الصغرى: فلأنّ الظنّ بوجوب شيءٍ أو حرمته، يلازم الظنّ بالعقوبة على مخالفته، أو الظنّ بالمفسدة فيها [٥٤٤]، بناءً على تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد.

وأمّا الكبرى: فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون، ولو لم نقل بالتحسين والتقبيح؛ لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه بهما، بل يكون التزامه بدفع الضرر المظنون، ـ بل المحتمل ـ بما هو كذلك، ولو لم يستقلّ بالتحسين والتقبيح، مثل الالتزام بفعلٍ ما استقلّ بحسنه ـ إذا قيل باستقلاله ـ ولذا أطبق العقلاء عليه، مع خلافهم في استقلاله بالتحسين والتقبيح، فتدبّر جيّداً.

---

٥٤٣ ـ قوله رحمه الله: ((الأوّل: أنّ في مخالفة المجتهد لما ظنّه ... إلخ)).

لا يخفى إنّ هذا الدليل لو تمّ فغاية ما يثبته حجّيّة الظنّ إذا تعلّق بالحكم الإلزاميّ كالوجوب والحرمة بأنحائهما؛ إذ لا ضرر في غير ذلك.

٥٤٤ ـ قوله رحمه الله: ((أو الظنّ بالمفسدة فيها ... إلخ)).

أيّ في المخالفة، وذلك ـ أعني الظنّ بالمفسدة ـ في فعل الحرام المظنون واضح بناءً على التبعيّة، وأمّا في ترك الواجب المظنون، ففيه إشكال؛ إذ ليس في ترك الواجب مفسدة.

والصواب في الجواب هو: منع الصغرى:

أمّا العقوبة: فلضرورة عدم الملازمة بين الظنّ بالتكليف والظنّ بالعقوبة على مخالفته؛ لعدم الملازمة بينه والعقوبة على مخالفته، وإنّما الملازمة بين خصوص معصيته واستحقاق العقوبة عليها، لا بين مطلق المخالفة والعقوبة بنفسها، وبمجرّد الظنّ به ـ بدون دليل على اعتباره ـ لا يتنجّز به، كي يكون مخالفته عصيانه.

إلّا أن يقال: إنّ العقل وإن لم يستقلّ بتنجّزه بمجرّده، بحيث يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفته، إلّا أنّه لا يستقلّ أيضاً بعدم استحقاقها معه، فيحتمل العقوبة حينئذٍ على المخالفة، ودعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك ـ كالمظنون ـ قريبة جدّاً، لا سيّما إذا كان هو العقوبة الأخرويّة، كما لا يخفى.

وأمّا المفسدة: فلأنّها وإن كان الظنّ بالتكليف يوجب الظنّ بالوقوع فيها لوخالفه، إلّا أنّها ليست بضرر على كلّ حال؛ ضرورة أنّ كلّ ما يوجب قبح الفعل من المفاسد، لا يلزم أن يكون من الضرر على فاعله، بل ربما يوجب حزازة ومنقصة في الفعل، بحيث يذمّ عليه فاعله بلا ضررٍ عليه أصلاً، كما لا يخفى.

وأمّا تفويت المصلحة: فلا شبهة في أنّه ليس فيه مضرّة، بل ربما يكون في استيفائها المضرّة، كما في الإحسان بالمال، هذا.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّ تفويت المصلحة التي في الفعل يُعَدُّ مفسدة عرفاً.

قلتُ: هذا الإشكال إنَّما يتوجّه بناءً على أنّ الوجوب ناشئ عن صلاح في الفعل فقط

وأمّا بناءً على أنّه ناشٍ من صلاح في الفعل ومفسدة في الترك فلا وجه له، إلّا أنَّ الأُستاذ قد اختار في ذلك الباب الوجه الأوَّل، ولذا استشكل في هذا المقام.

مع منع كون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في المأمور به والمنهيّ عنه، بل إنّما هي [٥٤٥] تابعة لمصالح فيها، كما حقّقناه في بعض فوائدنا.

وبالجملة: ليست المفسدة ولا المنفعة الفائتة ـ اللتان في الأفعال، وأنيط بهما الأحكام ـ بمضرّة، وليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسدة، أو حسن ما فيه المصلحة من الأفعال ـ على القول باستقلاله بذلك ـ هو كونه ذا ضررٍ وارد على فاعله، أو نفع عائد إليه.

ولعمري هذا أوضح من أن يخفى، فلا مجال لقاعدة دفع الضرر المظنون ها هنا أصلاً.

ولا استقلال للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة، أو ترك ما فيه احتمال المصلحة، فافهم.

---

٥٤٥ ـ قوله رحمه الله: ((هذا، مع منع كون الأحكام تابعةً للمصالح والمفاسد في المأمور بها والمنهي عنها، بل إنَّما هي ... إلخ)).

ولو سلّم أنَّ الأحكام تابعة لها في المتعلّق لأمكن أن يُقال: إنّها أي المصالح والمفاسد في المتعلّق اقتضائيّة، ولا تكون فعليَّة إلّا مع العلم أو ما يقوم مقامه، وكون الظنّ قائماً مقامه أوَّل الكلام.

وحينئذٍ فالظنّ بالمفسدة لو سلّم أنَّه ظنّ بالضرر لا يستلزم وجوب الاجتناب؛ لأنّ الضرر بناءً على كونه اقتضائيّاً يكون بمنزلة التكليف الاقتضائيّ، فكما لا يلزم الجري على ذاك، فكذا لا يجب الجري على هذا، خصوصاً مع ملاحظة ترخيص الشارع في الإقدام، بناءً على شمول أدلّة البراءة لموارد الظنّ بالتكليف كما هو الحقّ، فإنّه بملاحظة ذلك الترخيص يستكشف بطريق الإنّ، إمّا خطأ ذلك الظنّ، وأنّه

الثاني: أنّه لو لم يؤخذ بالظنّ لزم ترجيح المرجوح على الراجح [٥٤٦]، وهو قبيح.

ليس هناك مفسدة أصلاً، وإمّا تدارك تلك المفسدة بمصلحة هي أهمّ في نظر الشارع من تجنّب تلك المفسدة، وبهذا يوجّه الجمع بين الحكم الواقعيّ، وترخيص الشارع فيه في موارد خطأ الأصل.

والحاصل: أنّا وإن قلنا إنّ الأحكام تابعة لمصالح ومفاسد في المتعلّق، وتكون تلك المصالح والمفاسد بمنزلة الموضوع لتلك الأحكام ، فلا بُدَّ أن تكون ثابتة في المتعلّق قبل ورود الحكم عليه. وحينئذٍ يكون الظنّ بالحكم ملازماً للظنّ بالمفسدة، والظنّ بالمفسدة ظنّ بالضرر، بناءً على أنّ المفسدة ضرر.

إلّا أنّا نقول: إنَّ تلك المفسدة تكون اقتضائيّة، لا أثر لها إلّا مع العلم بها أو ما يقوم مقامه.

وحينئذٍ إذا حصل الظنّ غير المعتبر بالمفسدة لا يجب اجتنابها، والجري على طبق ذلك الظنّ لترخيص الشارع في ارتكابها.

لا يُقال: إنّ تجنّب الضرر المظنون، بل المحتمل أمر جبلّيّ بحيث يكون الإنسان بمقتضى جبلّته وطبعه مجتنباً عنه، ولا ينفعه ترخيص الشارع في الإقدام.

لأنّا نقول: كلّا، بل ينفعه، لما تقدّم من أنَّه بملاحظة ترخيص الشارع يستكشف بطريق الإنّ؛ إمّا عدم تلك المفسدة المظنونة واقعاً، وإمّا تدارك الشارع لها على تقدير وجودها واقعاً.

٥٤٦ ـ قوله رحمه الله: ((الثاني: أنّه لو لم يؤخذ بالظنّ لزم ترجيح المرجوح على الراجح ... إلخ)).

كان هذا الدليل هو دليل الانسداد، وترك المستدلّ به باقي المقدّمات اعتماداً على ظهورها، فإنّه مع منع المقدّمة الأولى لا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح لو ترك

وفيه: أنّه لا يكاد يلزم منه ذلك، إلّا في ما إذا كان الأخذ بالظنّ أو بطرفه لازماً، مع عدم إمكان الجمع بينهما عقلاً، أو عدم وجوبه شرعاً، ليدور الأمر بين ترجيحه وترجيح طرفه. ولا يكاد يدور الأمر بينهما إلّا بمقدّمات دليل الانسداد، وإلّا كان اللازم هو الرجوع إلى العلم، أو العلميّ أو الاحتياط، أو البراءة، أو غيرهما، على حسب اختلاف الأشخاص أو الأحوال في اختلاف المقدّمات، على ما ستطّلع على حقيقة الحال.

العمل بالظنّ، وكذا مع منع الثانية والثالثة والرابعة وحينئذٍ فكأنّ هذا المستدلّ يقول: إذا تمّت المقدّمات الأربع لو ترك العمل بالظنّ لزم ترجيح المرجوح، فيكون استدلاله هذا إشارة إلى المقدّمة الخامسة فقط.

والحاصل: أنّه لا ينتهي الأمر إلى الدوران إلّا بعد تسليم المقدّمات الأربع، نعم رُبّما يدور الأمر في الترجيح مع منع المقدّمة الرابعة، وهي إبطال وجوب الاحتياط، وذلك في ما إذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمته وحصل الظنّ بوجوبه ـ مثلاً ـ فإنّه في هذه الصورة يدور الأمر بين ترجيح الراجح أو المرجوح؛ لعدم إمكان الاحتياط لو سلّم وجوبه ومنعت المقدّمة الرابعة، ففي هذه الصورة يلزم تقديم الظنّ على ما يقابله، لكنّه لا ينهض دليلاً على وجوب الأخذ بكلِّ ظنٍّ، بل غاية ما يدلّ على لزوم الأخذ بالظنّ إذا اتّفق، مثل هذه الصورة.

والحاصل: أنّ هذا الدليل لا يتمّ إلّا مع تسليم المقدّمات الأربع، أو مع منع المقدّمة الرابعة إذا اتّفق مثل هذه الصورة، وإلى ذلك أشار المصنِّف (رحمه الله) بقوله: (مع عدم إمكان الجمع بينهما) أي لو منعت الرابعة، وقلنا بوجوب الاحتياط وقوله: (أو عدم وجوبه) أي لو سلّمت.

الثالث: ما عن السيّد الطباطبائيّ (قدّس سرّه)، من: أنّه لا ريب في وجود واجباتٍ ومحرّماتٍ كثيرة بين المشتبهات، ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالإتيان بكلِّ ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً، وترك ما يحتمل الحرمة كذلك، ولكنّ مقتضى قاعدة نفي الحرج، عدم وجوب ذلك كلّه؛ لأنّه عسر أكيد وحرج شديد، فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط وانتفاء الحرج: العمل بالاحتياط في المظنونات، دون المشكوكات والموهومات؛ لأنّ الجمع على غير هذا الوجه ـ بإخراج بعض المظنونات، وإدخال بعض المشكوكات والموهومات ـ باطل إجماعاً.

ولا يخفى ما فيه من القدح والفساد: فإنّه بعض مقدّمات دليل الانسداد، ولا يكاد ينتج بدون سائر مقدّماته، ومعه لا يكون دليل آخر، بل ذاك الدليل.

الرابع: دليل الانسداد، وهو مؤلّف من مقدّمات، يستقلّ العقل مع تحقّقها بكفاية الإطاعة الظنّيّة ـ حكومةً أو كشفاً، على ما تعرف ـ، ولا يكاد يستقلّ بها بدونها.

وهي خمس:

أولاها: أنّه يعلم إجمالاً بثبوت تكاليفٍ كثيرة [٥٤٧] فعليّة في الشريعة.

ثانيتها: أنّه قد انسدّ علينا باب العلم والعلميّ إلى كثيرٍ منها [٥٤٨].

---

٥٤٧ ـ قوله رحمه الله: ((بثبوت تكاليف كثيرة ... إلخ)).

إنّما قال: (كثيرة)؛ ليكون ذلك من قبيل الشبهة المحصورة، فإنّه إذا كانت التكاليف المعلومة إجمالاً قليلة بالنسبة إلى الوقائع المحتملة التكليف كان ذلك من قبيل الشبهة غير المحصورة.

٥٤٨ ـ قوله رحمه الله: ((ثانيها: أنّه قد انسدّ علينا باب العلم والعلميّ إلى كثير منها... إلخ)).

المراد من الانسداد في هذا المقام الانسداد بالنسبة إلى أغلب الأحكام الذي

ثالثتها: أنّه لا يجوز لنا إهمالها، وعدم التعرّض لامتثالها أصلاً.

رابعتها: أنّه لا يجب علينا الاحتياط في أطراف علمنا، بل لا يجوز في الجملة، كما لا يجوز الرجوع إلى الأصل في المسألة، من استصحابٍ وتخييرٍ وبراءةٍ واحتياطٍ، ولا إلى فتوى العالم بحكمها.

خامستها: أنّه كان ترجيح المرجوح على الراجح قبيحاً.

فيستقلّ العقل حينئذٍ بلزوم الإطاعة الظنّيّة لتلك التكاليف المعلومة، وإلّا لزم ـ بعد انسداد باب العلم والعلميّ بها ـ: إمّا إهمالها، وإمّا لزوم الاحتياط في أطرافها، وإمّا الرجوع إلى الأصل الجاري في كلّ مسألة، مع قطع النظر عن العلم بها، أو التقليد فيها، أو الاكتفاء بالإطاعة الشكّيّة أو الوهميّة مع التمكّن من الظنّيّة.

والفرض بطلان كلّ واحدٍ منها:

أمّا المقدّمة الأولى: فهي وإن كانت بديهيّة، إلّا أنّه قد عرفت انحلال العلم الإجماليّ بما في الأخبار الصادرة عن الأئمّة الطاهرين (عليهم السلام)، التي تكون في ما بأيدينا، من الروايات في الكتب المعتبرة، ومعه لا موجب للاحتياط إلّا في خصوص ما في الروايات، وهو غير مستلزم للعسر، فضلاً عمّا يوجب الاختلال، ولا إجماعٍ

تُرتّب عليه المقدّمة الرابعة؛ ليكون بحيث لا يمكن الرجوع معه إلى الاحتياط أو غيره من الطرق المقرّرة للجاهل، ولذا قال: (إلى كثير منها) كما أنّ المراد من الانفتاح أيضاً كذلك ـ أي الانفتاح بالنسبة إلى أغلب الأحكام ـ بحيث لا يلزم من الرجوع في بقيّة الأحكام المجهولة إلى ما هو وظيفة الجاهل لازم باطل، وليس المراد منها الانسداد أو الانفتاح بالنسبة إلى جميع الأحكام ، فإنّ ذلك مقطوع البطلان.

على عدم وجوبه، ولو سلّم الإجماع على عدم وجوبه لو لم يكن هناك انحلال.

وأمّا المقدّمة الثانية: فأمّا بالنسبة إلى العلم: فهي بالنسبة إلى أمثال زماننا بيّنة وجدانيّة، يعرف الانسداد كلّ من تعرّض للاستنباط والاجتهاد.

وأمّا بالنسبة إلى العلميّ: فالظاهر أنّها غير ثابتة؛ لما عرفت من نهوض الأدلّة على حجّيّة خبرٍ يوثق بصدقه، وهو ـ بحمد الله ـ وافٍ بمعظم الفقه، لا سيّما بضميمة ما علم تفصيلاً منها، كما لا يخفى.

وأمّا الثالثة: فهي قطعيّة، ولو لم نقل [٥٤٩] بكون العلم الإجماليّ منجّزاً مطلقاً

---

٥٤٩ ـ قوله رحمه الله: ((وأمّا الثالثة: فهي قطعيّة، ولو لم نقل ... إلخ)).

الكلام في هذه المقدّمة مبنيّ على مسألة الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجماليّ فالشيخ (رحمه الله) فرّق في ذلك المقام بين ما لو كان الاضطرار إلى بعض غير معيّن، وبين ما لو كان الاضطرار إلى بعض معيّن[1].

ففي الصورة الأولى: ادّعى بقاء حكم العقل بوجوب مراعاة العلم الإجماليّ عقلاً في باقي الأطراف من غير فرق بين سبق الاضطرار على العلم الإجماليّ، وبين تأخّره عنه.

وفي الصورة الثانية: حكم بلزوم المراعاة عقلاً في صورة تأخّر الاضطرار عن العلم، وفي صورة تقدّمه عليه لم يحكم بذلك، والمصنِّف (رحمه الله) حاكم لم يفرّق بين أن يكون الاضطرار إلى بعض غير معيّن، أو إلى بعض معيّن، وحكم في الجميع بعدم لزوم مراعاة العلم الإجماليّ عقلاً.

---

(١) يُنظر: فرائد الأُصول: ٢/ ٢٤٥.

أو في ما جاز أو وجب الاقتحام في بعض أطرافه، كما في المقام، حسب ما يأتي؛ وذلك لأنّ إهمال معظم الأحكام ، وعدم الاجتناب كثيراً عن الحرام، ممّا يقطع بأنّه مرغوب عنه شرعاً، وممّا يلزم تركه إجماعاً.

إن قلت: إذا لم يكن العلم بها منجّزاً لها؛ ـ للزوم الاقتحام في بعض الأطراف، كما أشير إليه ـ فهل كان العقاب على المخالفة في سائر الأطراف حينئذٍ ـ على تقدير المصادفة ـ إلّا عقاباً بلا بيان، والمؤاخذة عليها إلّا مؤاخذة بلا برهان؟!

قلت: هذا إنّما يلزم، لو لم يعلم بإيجاب الاحتياط، وقد علم به بنحو اللمّ، حيث علم اهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه، بحيث ينافيه عدم إيجابه الاحتياط الموجب للزوم المراعاة، ولو كان بالالتزام ببعض المحتملات.

إذا عرفت ذلك فنقول: بناءً على مسلك الشيخ (رحمه الله) ـ ولعلّه هو الحقّ كما سيأتي إن شاء الله [تعالى] في محلّه ـ لا إشكال في مقامنا، حيث إنَّه بعد ملاحظة ما ذكر في المقدّمة الرابعة من لزوم ترك الاحتياط في بعض الأطراف للزوم اختلال النظام في الاحتياط في الجميع، أو عدم وجوبه للزوم العسر والحرج بحكم العقل عنده، بناءً على مسلكه بلزوم الاحتياط في بقيّة الأطراف التي لا يلزم من الاحتياط فيها الوقوع في ذينك اللازمين.

وبناءً على مسلك المصنِّف (رحمه الله) يشكل الأمر، حيث إنَّ مقتضى مسلكه (رحمه الله) عدم لزوم الاحتياط عقلاً في الباقي، فما وجه الحكم في هذه المقدّمة بعدم جواز إهمال تلك الوقائع أجمع، ولذا التزم (رحمه الله) في هذا المقام بلزوم الاحتياط في الباقي شرعاً، وإن حكم العقل بعدم لزومه، واستند في ذلك إلى اهتمام الشارع بأحكامه، وإلى الإجماع على عدم جواز إهمال أحكام الشارع مطلقاً، فتأمّل.

مع صحّة دعوى الإجماع على عدم جواز الإهمال في هذا الحال، وأنّه مرغوب عنه شرعاً قطعاً، [وأمّا مع استكشافه]، فلا تكون المؤاخذة والعقاب حينئذٍ بلا بيان وبلا برهان، كما حقّقناه في البحث وغيره.

وأمّا المقدّمة الرابعة: فهي بالنسبة إلى عدم وجوب الاحتياط التامّ بلا كلام، في ما يوجب عسره اختلال النظام.

وأمّا في ما لا يوجب، فمحلّ نظرٍ، بل منعٍ؛ لعدم حكومة قاعدة نفي العسر والحرج على قاعدة الاحتياط؛ وذلك لما حقّقناه في معنى ما دلّ على نفي الضرر والعسر، من أنّ التوفيق بين دليلهما ودليل التكليف، أو الوضع ـ المتعلّقين بما يعمّهما ـ هو: نفيهما عنهما بلسان نفيهما، فلا يكون له حكومة على الاحتياط العسر إذا كان بحكم العقل؛ لعدم العسر في متعلّق التكليف، وإنّما هو في الجمع بين محتملاته احتياطاً.

نعم، لو كان معناه نفي الحكم الناشئ من قبله العسر ـ كما قيل ـ لكانت قاعدة نفيه محكّمة على قاعدة الاحتياط؛ لأنّ العسر حينئذٍ يكون من قبل التكاليف المجهولة، فتكون منفيّة بنفيه.

ولا يخفى: أنّه على هذا لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط في بعض الأطراف، بعد رفع اليد عن الاحتياط في تمامها، بل لا بدّ من دعوى وجوبه شرعاً، كما أشرنا إليه في بيان المقدّمة الثالثة، فافهم وتأمّل جيّداً.

وأمّا الرجوع إلى الأصول: فبالنسبة إلى الأصول المثبتة ـ من احتياطٍ أو استصحابٍ مثبتٍ للتكليف ـ فلا مانع عن إجرائها عقلاً مع حكم العقل وعموم النقل. هذا، ولو قيل بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي؛ لاستلزام شمول دليله لها التناقض في مدلوله؛ بداهة تناقض حرمة النقض في كلٍّ منها

ـ بمقتضى: ((لا تنقض)) ـ لوجوبه في البعض، كما هو قضيّة: (ولكن تنقضه بيقينٍ آخر)).

وذلك لأنّه إنّما يلزم في ما إذا كان الشكّ في أطرافه فعليّاً، وأمّا إذا لم يكن كذلك، بل لم يكن الشكّ فعلاً إلّا في بعض أطرافه، وكان بعض أطرافه الآخر غير ملتفتٍ إليه فعلاً أصلاً ـ كما هو حال المجتهد في مقام استنباط الأحكام ، كما لا يخفى ـ فلا يكاد يلزم ذلك؛ فإنّ قضيّة: ((لا تنقض)) ليس حينئذٍ إلّا حرمة النقض في خصوص الطرف المشكوك، وليس فيه علم بالانتقاض، كي يلزم التناقض في مدلول دليله من شموله له، فافهم.

ومنه قد انقدح: ثبوت حكم العقل وعموم النقل بالنسبة إلى الأصول النافية أيضاً، وأنّه لا يلزم محذور لزوم التناقض من شمول الدليل لها، لو لم يكن هناك مانع ـ عقلاً أو شرعاً ـ من إجرائها، ولا مانع كذلك لو كانت موارد الأصول المثبتة ـ بضميمة ما علم تفصيلاً، أو نهض عليه علميّ ـ بمقدار المعلوم إجمالاً، بل بمقدارٍ لم يكن معه مجال لاستكشاف إيجاب الاحتياط، وإن لم يكن بذاك المقدار، ومن الواضح أنّه يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال.

وقد ظهر بذلك: أنّ العلم الإجماليّ بالتكاليف ربما ينحلّ ببركة جريان الأصول المثبتة وتلك الضميمة، فلا موجب حينئذٍ للاحتياط عقلاً ولا شرعاً أصلاً، كما لا يخفى.

كما ظهر: أنّه لو لم ينحلّ بذلك، كان خصوص موارد أصول النافية، مطلقاً ـ ولو من مظنونات [عدم] التكليف ـ محلّاً للاحتياط فعلاً ـ ويرفع اليد عنه فيها كلّاً أو بعضاً، بمقدار رفع الاختلال أو رفع العسر ـ على ما عرفت ـ لا محتملات التكليف مطلقاً.

وأمّا الرجوع إلى فتوى العالم: فلا يكاد يجوز؛ ضرورة أنّه لا يجوز إلّا للجاهل، لا للفاضل الذي يرى خطأ من يدّعي انفتاح باب العلم أو العلميّ، فهل يكون رجوعه إليه بنظره إلّا من قبيل رجوع الفاضل إلى الجاهل؟

وأمّا المقدّمة الخامسة: فلاستقلال العقل بها، وأنّه لا يجوز التنزّل ـ بعد عدم التمكّن من الإطاعة العلميّة، أو عدم وجوبها ـ إلّا إلى الإطاعة الظنّيّة، دون الشكّيّة أو الوهميّة؛ لبداهة مرجوحيّتهما بالإضافة إليها، وقبح ترجيح المرجوح على الراجح، لكنّك عرفت عدم وصول النوبة إلى الإطاعة الاحتماليّة، مع دوران الأمر بين الظنّيّة والشكّيّة أو الوهميّة، من جهة ما أوردناه على المقدّمة الأولى من: انحلال العلم الاجماليّ بما في أخبار الكتب المعتبرة، وقضيّته الاحتياط بالإلزام عملاً بما فيها من التكاليف، ولا بأس به: حيث لا يلزم منه عسر، فضلاً عمّا يوجب اختلال النظام.

وما أوردناه على المقدّمة الرابعة من جواز الرجوع إلى الأصول مطلقاً، ولو كانت نافية؛ لوجود المقتضي وفقد المانع عنه، لو كان التكليف ـ في موارد الأصول المثبتة، وما علم منه تفصيلاً، أو نهض عليه دليلٌ معتبرٌ ـ بمقدار المعلوم بالإجمال، و إلّا فإلى الأصول المثبتة وحدها.

وحينئذٍ كان خصوص موارد الأصول النافية محلّاً لحكومة العقل، وترجيح مظنونات التكليف فيها على غيرها [٥٥٠]، ولو بعد استكشاف وجوب الاحتياط في

---

٥٥٠ ـ قوله رحمه الله: ((وحينئذٍ كان خصوص موارد الأُصول النافية محلّاً لحكومة العقل، وترجيحِ مظنونات التكليف فيها على غيرها ... إلخ)).

ولكن هل يكون العمل بالظنّ حينئذٍ من باب العمل بالحجّة؟ أو من باب تبعيض

الجملة شرعاً، بعد عدم وجوب الاحتياط التامّ شرعاً أو عقلاً، على ما عرفت تفصيله.

هذا هو التحقيق على ما يساعد عليه النظر الدقيق، فافهم وتدبّر جيّداً.

الاحتياط، فالشيخ (رحمه الله) اختار الوجه الثاني[1]، وهو الحقّ، فإنَّ مقدّمات دليل الانسداد على تقدير تماميّتها لا تنتج حجّيّة الظنّ، وإنَّما تكون نتيجتها لزوم الاحتياط، مراعاةً لتلك التكاليف المعلومة إجمالاً التي لا سبيل إلى العلم بها تفصيلاً، ولا إلى ما يقوم مقامه، وحيث كان الاحتياط التامّ غير لازم، أو ممنوعاً عنه، فلا بُدَّ من الأخذ بالاحتياط بمقدار لا يلزم منه العُسْر والحرج أو اختلال النظام.

وحيث وصلت النوبة إلى إسقاط الاحتياط في ما يحتمل فيه التكليف من أطراف ذلك العلم الإجماليّ، فالذي يعيّن العقل إسقاطه من تلك الأطراف هي الاحتمالات الموهومة، فإن كان الباقي من تلك الأطراف ـ أعني المظنونات والمشكوكات ـ لا يلزم من الاحتياط فيها ذلك اللازم الباطل وجب فيها الاحتياط، وإلّا لزم إسقاط المشكوكات أيضاً.

فإن وفى إسقاطها برفع ذلك اللازم وجب الاحتياط في المظنونات، وإن لم يفِ إسقاط المشكوكات والموهومات ضمّ إلى إسقاطها إسقاط بعض المظنونات التي يكون الظنّ فيها ضعيفاً، فإن وفى فهو، وإلّا ضمّ إليها ما هو أقوى منها وأضعف من غيرها، وهكذا.

ولا فرق في هذه الجهة بعد لزوم التبعيض، وإسقاط الاحتياط بمقدار يرتفع به ذلك اللازم الباطل، بين أن نقول ببقاءِ حكم العقل بلزوم الاحتياط في الأطراف

---

(١) فرائد الأُصول: ٤٢١، وما بعدها.

الباقية التي لا يلزم من الاحتياط فيها ذلك اللازم الباطل ـ كما هو مسلك الشيخ (رحمه الله) ـ وبين أن نقول بسقوطه، ولزوم الاحتياط شرعاً، كما هو مسلك المصنِّف (رحمه الله).

فصل

[الظنّ بالطريق والظنّ بالواقع]

هل قضيّة المقدّمات ـ على تقدير سلامتها ـ هي حجّيّة الظنّ بالواقع، أو بالطريق، أو بهما؟

أقوال: والتحقيق أن يقال: إنّه لا شبهة في أنّ همّ العقل في كلّ حال، إنّما هو تحصيل الأمن من تبعة التكاليف المعلومة، من العقوبة على مخالفتها.

كما لا شبهة في استقلاله في تعيين ما هو المؤمّن منها، وفي أنّ كلّ ما كان القطع به مؤمّناً في حال الانفتاح، كان الظنّ به مؤمّناً حال الانسداد جزماً، وأنّ المؤمّن في حال الانفتاح هو القطع بإتيان المكلّف به الواقعيّ بما هو كذلك ـ لا بما هو معلوم، ومؤدّى الطريق، ومتعلّق العلم، وهو طريق شرعاً وعقلاً ـ أو بإتيانه الجعليّ؛ وذلك لأنّ العقل قد استقلّ بأنّ الإتيان بالمكلّف به الحقيقيّ بما هو هو ـ لا بما هو مؤدّى الطريق ـ مبرئ للذمّة قطعاً.

كيف؟ وقد عرفت: أنّ القطع بنفسه طريقٌ لا يكاد تناله يد الجعل إحداثاً وإمضاءً، إثباتاً ونفياً، ولا يخفى: أنّ قضيّة ذلك هو التنزّل إلى الظنّ بكلّ واحد من الواقع والطريق.

ولا منشأ لتوهّم الاختصاص بالظنّ بالواقع، إلّا توهّم أنّه قضيّة اختصاص المقدّمات بالفروع؛ ـ لعدم انسداد باب العلم في الأصول، وعدم إلجاءٍ في التنزّل إلى الظنّ فيها ـ والغفلة عن أنّ جريانها في الفروع، موجب لكفاية الظنّ بالطريق في مقام يحصل الأمن من عقوبة التكاليف، وإن كان باب العلم في غالب الأصول مفتوحاً؛ وذلك لعدم التفاوت في نظر العقل ـ في ذلك ـ بين الظنّين.

كما أنّ منشأ توهّم الاختصاص بالظنّ بالطريق وجهان:

أحدهما: ما أفاده بعضُ الفحول، وتبعه في الفصول، قال فيها: ((إنّا كما نقطع بأنّا مكلّفون ـ في زماننا هذا ـ تكليفاً فعليّاً بأحكام فرعيّة كثيرة، لا سبيل لنا ـ بحكم العيان وشهادة الوجدان ـ إلى تحصيل كثيرٍ منها بالقطع، ولا بطريقٍ معيّن يقطع من السمع ـ بحكم الشارع ـ بقيامه، أو قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذرّه [٥٥١]، كذلك نقطع بأنّ الشارع قد جعل لنا [٥٥٢] إلى تلك الأحكام طريقاً مخصوصاً، وكلّفنا تكليفاً فعليّاً بالعمل بمؤدّى طرق مخصوصة، وحيث إنّه لا سبيل غالباً إلى تعيينها

---

٥٥١ ـ قوله رحمه الله: في حكاية كلام صاحب الفصول [قدّس سرّه] ((ولا بطريقٍ معيّنٍ يقطع من السمع [ـ بحكم الشارع ـ] بقيامه، أو قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذّره... إلخ)).

حاصل غرضه هو: أنَّ تلك الأحكام المعلومة إجمالاً كما أنَّه قد انسدّ علينا تحصيلها بطريق القطع المتعلّق بها كذلك انسدّ علينا تحصيلها بطريق غير قطعيّ نقطع من السمع أنّ الشارع قد أقامه مقام القطع، وكذلك انسدّ علينا القطع بطريق مجعول من الشارع مؤدّي إلى الطريق إلى تلك الأحكام .

وبالجملة: أنَّ تلك الأحكام ، والطرق إلى تلك الأحكام والطرق إلى تلك الطرق سواء كانت تلك الطرق أو طرق تلك الطرق مجعولة في عرض القطع أو في طوله، وعند تعذّره كلُّ ذلك القطع به منسدّ علينا، وبمثل ذلك شرح العبارة الآتية في الطرق المعلومة الجعل إجمالاً.

٥٥٢ ـ قوله رحمه الله: ((كذلك نقطع بأنّ الشارع قد جعل لنا ... إلخ)).

لا يخفى عدم تماميَّة مطلب صاحب الفصول بدون ما ذكره هو في آخر هذه العبارة وذلك قوله: (ومرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد، وهو القطع

بالقطع، ولا بطريقٍ يقطع من السمع بقيامه بالخصوص، أو قيام طريقه كذلك مقام القطع ولو بعد تعذّره، فلا ريب أنّ الوظيفة ـ في مثل ذلك ـ بحكم العقل، إنّما هو الرجوع ـ في تعيين ذلك الطريق ـ إلى الظنّ الفعليّ الذي لا دليل على [عدم] حجّيّته؛ لأنّه أقرب إلى العلم، وإلى إصابة الواقع ممّا عداه.

بأنّا مكلّفون تكليفاً فعليّاً بالعمل بمؤدّى طرق مخصوصة)[١] وبعد ذلك قوله: ما نقله المصنِّف (رحمه الله): (وحيث)[٢] ولعلّ ذلك الإسقاط غلط من الناسخ، فتأمّل.

ثمّ إنّ صاحب الفصول قد أورد على نفسه بما حاصله: أنّه بناءً على هذا الوجه أن لا يكون القطع بنفس الحكم موجباً لتنجّزه؛ لعدم التكليف الفعليّ إلّا بمودّى طرق مخصوصة.

وأجاب عن ذلك: بأنّ القطع إذا تعلّق بحكم كان تعلّقه به ملازماً لكون ذلك الحكم مؤدّى طريق هو القطع، فيحصل ما يُوجب التنجّز، وهو القطع بمؤدّى الطريق[٣].

وقد أجاب المصنِّف (رحمه الله) عن هذا الجواب: بما تقدّم في صدر هذا المطلب بقوله: (وإنّ المؤمّن في حال الانفتاح) إلى قوله: (إثباتاً ونفياً)[٤]، فراجع وتأمّل.

---

(١) الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٢٧٧.

(٢) يُنظر: (١٩٢) من هذا الكتاب.

(٣) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٢٧٨.

(٤) يُنظر: صفحة (١٩١) من هذا الكتاب.

وفيه: أوّلاً: ـ بعد تسليم العلم بنصب طرقٍ خاصّة، باقية في ما بأيدينا من الطرق غير العلميّة، وعدم وجود المتيقّن بينها أصلاً [٥٥٣] [٥٥٤] [٥٥٥] ـ أنّ قضيّة ذلك هو الاحتياط في أطراف هذه الطرق المعلومة بالإجمال، لا تعيينها بالظنّ.

---

٥٥٣ ـ قوله رحمه الله: ((وفيه أوّلاً: بعد تسليم العلم بنصب طُرُقٍ خاصّة)) إلى قوله: ((أصلاً ... إلخ)).

توضيحه: أنّا نمنع العلم بنصب طرق خاصّة، فإنَّ مستند دعوى ذلك إن كان دعوى الملازمة بين جعل الأحكام ، وبين جعل الطرق إليها، حيث إنَّه بدون ذلك يلزم لغويّة جعل الأحكام أو تضييع الغرض منها، فنمنع تلك الملازمة لجواز الاتكال في تحصيل تلك الأحكام على الطرق العقلائيّة، ويكشف عن ذلك ذهاب جملة من العلماء إلى عدم جعل الطرق الظنّيّة، وإن كانت تلك الدعوى مستندة إلى الوجدان، فعهدتها على مدّعيها.

٥٥٤ ـ قوله رحمه الله: ((باقية في ما بأيدينا ... إلخ)).

توضيحه: أنَّه بعد تسليم العلم بجعل الطرق نمنع كونها باقية في ما بأيدينا، لجواز أن تكون تلك الطرق المجعولة مخصوصة بما هو معدوم في حقّنا كأن تكون الطرق المجعولة هي الأخبار المفيدة للاطمئنان، ونحن بواسطة بُعدنا عن زمان صدورها لا يحصل لنا الاطمئنان بصدورها.

٥٥٥ ـ قوله رحمه الله: ((وعدمِ وجود المتيقّن بينها أصلاً ... إلخ)).

توضيحه: أنّا بعد تسليم العلم بنصب طرق باقية في ما بأيدينا نقول: إنَّ ذلك غير نافع في حجّيّة الظنّ بالطريق، لوجود قدر متيقّن في ما بأيدينا من الطرق يكون

لا يقال: الفرض هو عدم وجوب الاحتياط، بل عدم جوازه [٥٥٦].

لأنّ الفرض إنّما هو عدم وجوب الاحتياط التامّ في أطراف الأحكام ، ممّا يوجب العسر المخلّ بالنظام، لا الاحتياط في خصوص ما بأيدينا من الطرق؛ فإنّ قضيّة هذا الاحتياط هو جواز رفع اليد عنه في غير مواردها، والرجوع إلى الأصل فيها ولو كان نافياً للتكليف.

ذلك المتيقّن بمقدار ذلك المعلوم إجمالاً من الطرق المجعولة، وحينئذٍ يجب العمل بذلك القدر والرجوع في ما عداه إلى الأُصول العمليَّة ـ مثلاً ـ أنّا نعلم أنّه لو كان هناك طرق مجعولة لكانت هي الأخبار الصحيحة، بحيث نحتمل أنّها مجعولة دون غيرها، ولا تحتمل العكس، وإن احتملنا جعل غيرها منضمّاً إليها.

وهذا [هو] معنى القدر المتيقّن، فإنّ وفّى ذلك بالمعلوم إجمالاً فهو، وإلّا ضممنا إليه ما يكون متيقّناً بالقياس إلى ما تحته، فإن وفّى فهو، وإلّا ضممنا إليه ما تحته، وهكذا.

٥٥٦ ـ قوله رحمه الله: ((لا يُقال: الفرض هو عدم وجوب الاحتياط، بل عدم جوازه ... إلخ)).

قلتُ حاصل السؤال: أنَّ الكلام مبنيّ على تماميَّة مقدّمات الانسداد التي من جملتها عدم وجوب الاحتياط، بل عدم جوازه، فلا وجه للقول بوجوب الاحتياط في الطرق المعلوم جعل بعضها إجمالاً.

وحاصل الجواب: أنَّ الاحتياط الذي قلنا في مقدّمات الانسداد أنّه ليس بواجب أو ليس بجائز إنَّما هو الاحتياط في محتملات التكليف التي هي أطراف العلم الإجماليّ بوجوب التكاليف الواقعيّة والاحتياط المذكور هنا هو الاحتياط في مؤدّيات الطرق

وكذا في ما إذا نهض الكلّ على نفيه [٥٥٧].

وكذا في ما إذا تعارض فردان من بعض الأطراف فيه ـ نفياً وإثباتاً ـ مع ثبوت المرجّح للنافي، بل مع عدم رجحان المثبت في خصوص الخبر منها، ومطلقاً في غيره، بناءً على عدم ثبوت الترجيح ـ على تقدير الاعتبار ـ في غير الأخبار [٥٥٨].

المعلوم إجمالاً جعل بعضها.

ولا يخفى أنَّ دائرة العلم الإجماليّ الأوَّل ـ أعني محتملات التكليف ـ أوسع كثيراً من دائرة العلم الإجماليّ الثاني ـ أعني مؤدّيات الطرق المعلومة الجعل إجمالاً ـ إذ كثيراً ما يحتمل التكليف، وإن لم يقم عليه طريق محتمل الجعل، فلا يلزم من سقوط الاحتياط في محتملات التكليف؛ لكونه عسيراً أو مخلّاً لنظام سقوطه في مؤدّيات الطرق المحتملة الجعل.

٥٥٧ ـ قوله رحمه الله: ((وكذا في ما إذا نهض الكلّ على نفيه ... إلخ)).

ظاهره أنَّه إذا كانت تلك الأدلّة المعلومة الجعل إجمالاً دالّة على نفي التكليف سقط الاحتياط، ورجع إلى الأصل.

ويرد عليه: أنَّه لا معنى للرجوع إلى الأصل في ذلك المورد بعد دلالة تلك الأدلّة التي يعلم بوجود الحجّة فيها على عدم التكليف، ويحتمل أن يكون الغرض من قوله: ((وكذا)) التنظير في مجرّد سقوط الاحتياط، وحينئذٍ لا يرد عليه ما ذكر.

٥٥٨ ـ قوله رحمه الله: ((وكذا في ما إذا تعارض فردان من بعض الأطراف)) إلى قوله ((في غير الأخبار ... إلخ)).

توضيح ذلك: أنَّه إذا تعارض فردان من سنخ واحد من تلك الطرق كخبرين حسنين ـ مثلاً ـ فأحدهما دلّ على ثبوت التكليف في مورد، والآخر دلّ على نفيه في

وكذا لو تعارض اثنان منها في الوجوب والتحريم، فإنّ المرجع ـ في جميع ما ذكر من موارد التعارض ـ هو الأصل الجاري فيها ولو كان نافياً؛ لعدم نهوض طريق معتبر، ولا ما هو من أطراف العلم به، على خلافه، فافهم.

وكذا كلّ موردٍ لم يجر فيه الأصل المثبت، للعمل بانتقاض الحالة السابقة فيه إجمالاً، بسبب العلم به أو بقيام أمارة معتبرة عليه في بعض أطرافه، بناءً على عدم جريانه بذلك.

وثانياً: لو سلّم أنّ قضيّته لزوم التنزّل إلى الظنّ، فتوهّم: أنّ الوظيفة حينئذٍ هو خصوص الظنّ بالطريق، فاسدٌ قطعاً؛ وذلك لعدم كونه أقرب إلى العلم وإصابة الواقع، من الظنّ بكونه مؤدّى طريقٍ معتبرٍ ـ من دون الظنّ بحجّيّة طريق أصلاً ـ

ذلك المورد.

فحينئذٍ نقول: إنّهما حيث كانا من سنخ واحد، فإن كان ذلك السنخ مجعولاً كانا معاً مجعولين، وإن لم يكن مجعولاً لم يكونا مجعولين، فلا يحتمل أن يكون أحدهما مجعولاً، والآخر غير مجعول.

قلتُ: وعلى أيّ حالٍ، فلا يكون من قبيل اشتباه الحجّة بغيرها، وحينئذٍ فعلى تقدير كون ذلك السنخ من أطراف العلم الإجماليّ (اه س).

فلا بُدَّ من معاملتهما معاملة الخبرين المتعارضين، فإن كان النافي أرجح سقط الاحتياط؛ لأنَّ ذلك السنخ الذي كانا من أفراده الذي هو من أطراف العلم الإجماليّ إن كان مجعولاً واقعاً كان العمل على طبق النافي منهما؛ لكونه أرجح، وإن لم يكن مجعولاً كان ذلك المورد من قبيل ما لا حجّة فيه على التكليف. وعلى أيّ حالٍ لا

ومن الظنّ بالواقع [٥٥٩]، كما لا يخفى.

لا يقال: إنّما لا يكون أقرب من الظنّ بالواقع، إذا لم يصرف التكليف الفعليّ عنه إلى مؤدّيات الطرق ولو بنحو التقييد.

يكون للاحتياط فيه مجال.

نعم، لو كان الخبر المثبت أرجح كان للاحتياط فيه مجال، وإن لم يكن أحدهما أرجح من الآخر لم يكن للاحتياط أيضاً مجال؛ لأنّ ذلك السنخ إن لم يكن مجعولاً في الواقع، فلا حجّة على التكليف، وإن كان مجعولاً كان الحكم في ذلك التخيير أو التساقط.

وعلى كلّ حالٍ: يسقط الاحتياط، حيث إنَّه بناءً على التخيير يمكننا أن نختار النافي.

هذا إذا كان الفردان من قبيل الأخبار، وأمّا إذا كان من غيرها، فبناءً على اختصاص الترجيح بالأخبار يسقط الاحتياط في جميع الصور، حتّى في ما إذا كان المثبت أرجح، حيث إنّ الحكم على تقدير اعتبار ذلك الغير هو التساقط أو التخيير في جميع الصور، وبناءً على عدم الاختصاص يكون الحكم كما تقدّم في الأخبار.

قلتُ: وينبغي أن يعلم أن المتعارضين في الإثبات والنفي إذا لم يكونا من سنخ واحد يكون الحكم فيهما هو التساقط أو التخيير، كما إذا كانا من سنخ واحد غير الأخبار.

٥٥٩ ـ قوله رحمه الله: ((ومن الظنّ بالواقع ... إلخ)).

عطف على قوله: (من الظنّ بكونه مؤدّى طريقٍ)[١].

---

(١) يُنظر: الصفحة السابقة.

فإنّ الالتزام به بعيدٌ؛ إذ الصرف لو لم يكن تصويباً محالاً، فلا أقلّ من كونه مجمعاً على بطلانه؛ ضرورة أنّ القطع بالواقع يُجدي في الإجزاء بما هو واقع، لا بما هو مؤدّى طريق القطع، كما عرفت.

ومن هنا انقدح: أنّ التقييد أيضاً غير سديد [٥٦٠]، مع أنّ الالتزام بذلك غير مفيد؛ فإنّ الظنّ بالواقع في ما ابتلي به من التكاليف، لا يكاد ينفكّ عن الظنّ بأنّه مؤدّى طريقٍ معتبر.

والظنّ بالطريق ما لم يظنّ بإصابته الواقع ـ غير مجدٍ بناءً على التقييد؛ لعدم استلزامه الظنّ بالواقع المقيّد به بدونه [٥٦١]، هذا.

مع عدم مساعدة نصب الطريق على الصرف، ولا على التقييد. غايته أنّ العلم الإجماليّ بنصب طرقٍ وافية، يوجب انحلال العلم بالتكاليف الواقعيّة إلى العلم بما هو مضامين الطرق المنصوبة من التكاليف الفعليّة. والانحلال وإن كان يوجب عدم تنجّز ما لم يؤدّ إليه الطريق من التكاليف الواقعيّة،

---

٥٦٠ ـ قوله رحمه الله: ((ومن هنا انقدح: أنّ التقييد أيضاً غير سديد ... إلخ)).

هنا إشارة إلى قوله: (ضرورة أنّ القطع ... إلخ))[1].

٥٦١ ـ قوله رحمه الله: ((مع أنّ الالتزام بذلك غير مفيد)) إلى قوله: ((بدونه ..إلخ)).

حاصل غرضه: أنَّ دعوى التقييد لو سلّمت فلا تنفع في مدّعاه، فإنَّ بينها وبين مدّعاه عموماً من وجه.

---

(١) يُنظر: المتن أعلاه.

بيان ذلك: أنَّ مدّعى صاحب الفصول: هو لزوم العمل بالظنّ بالطريق، ودعوى التقييد هو لزوم العمل بالظنّ بالواقع الذي قام عليه الطريق، وظاهر أنَّ بين الظنّ بالطريق، وبين الظنّ بالواقع الذي قام عليه الطريق عموماً من وجه، حيث إنّهما يجتمعان في ما إذا انضمّ إلى الظنّ بالطريق الظنّ بالواقع، فإنّه حينئذٍ يحصل الظنّ بالواقع الذي قام عليه الطريق والظنّ بالطريق، وينفرد الظنّ بالطريق عن الظنّ بالواقع الذي قام عليه الطريق في ما إذا لم يحصل مع الظنّ بالطريق الظنّ بالواقع، فإنّ مجرّد الظنّ بالطريق من دون ظنّ بالواقع لا يستلزم الظنّ بالواقع الذي قام عليه الطريق، لجواز أن يظنّ بطريق، ولا يظن بأنَّ ما أدّى إليه هو الواقع، فإنّ الطريق إلى الشيء لا يستلزم الظنّ به، وينفرد الظنّ بالواقع الذي قام عليه الطريق في ما إذا حصل الظنّ بالتكليف الفعليّ من دون ظنّ بطريق خاصّ، فإنّ ذلك الظنّ بالتكليف الفعليّ يستلزم الظنّ بكونه مؤدّى طريق، مع عدم حصول الظنّ بطريق خاصّ.

وحينئذٍ فكيف يثبت دعواه بدعوى التقييد، والحال أنّ بينهما عموماً من وجه.

قلتُ: والحاصل: أنّ دعوى التقييد على تقدير تسليمها تلائم اعتبار الظنّ بالواقع، للملازمة الواضحة حينئذٍ بين الظنّ بالواقع والظنّ بأنّه مؤدّى طريق معتبر، بخلاف القول بعدم اعتبار الظنّ بالواقع واعتبار خصوص الظنّ بالطريق، فإنّ هذا القول لا يكاد يلتئم مع تلك الدعوى ـ أعني دعوى التقييد ـ لما بينهما من العموم والخصوص من وجه.

نعم، يلتئم مع دعوى الصرف، فإنَّ الظنّ بالطريق لا ينفكّ عن الظنّ بما قام عليه الطريق، وإن انفكّ عن الواقع الذي قام عليه الطريق.

إلّا أنّه إذا كان رعاية العلم بالنصب لازماً، والفرض عدم اللزوم، بل عدم الجواز.

وعليه تكون التكاليف الواقعيّة، كما إذا لم يكن هناك علم بالنصب، في كفاية الظنّ بها حال انسداد باب العلم، كما لا يخفى[٥٦٢].

ولا بدّ حينئذٍ من عناية أخرى في لزوم رعاية الواقعيّات بنحوٍ من الإطاعة، وعدم إهمالها رأساً، كما أشرنا إليها.

ولا شبهة في أنّ الظنّ بالواقع لو لم يكن أولى حينئذٍ ـ لكونه أقرب في التوسّل به إلى ما به الاهتمام، من فعل الواجب وترك الحرام ـ من الظنّ بالطريق، فلا أقلّ من كونه مساوياً في ما يهمّ العقل، من تحصيل الأمن من العقوبة في كلّ حال، هذا.

مع ما عرفت من أنّه عادة يلازم الظنّ بأنّه مؤدّى طريق، وهو ـ بلا شبهة ـ يكفي ولو لم يكن هناك ظنّ بالطريق، فافهم فإنّه دقيق.

ثانيهما: ما اختصّ به بعض المحقّقين، قال:((لا ريب في كوننا مكلّفين بالأحكام

---

٥٦٢ ـ قوله رحمه الله: ((والانحلال وإن كان يوجب)) إلى قوله: ((كما لا يخفى ... إلخ)).

ملخّص غرضه: أنَّ الانحلال إلى مؤدّيات الطرق إنَّما يُوجب عدم تنجّز ما عداها إذا قلنا بوجوب الاحتياط في تلك الطرق، ولزوم مراعاة العلم الإجماليّ بنصيبها، والفرض أنّ صاحب الفصول لا يرى ذلك لازماً، بل يراه غير جائز للزومه العُسر والحرج أو الاختلال، فإنّه لو بنى على لزوم مراعاة ذلك العلم للزم عنده العمل بكلِّ طريق، وإن لم يحصل الظنّ بأنّه طريق معتبر، والحال أنّه لا يلتزم بذلك، وإنَّما يجب عنده العمل بالطريق إذا حصل الظنّ باعتباره، فتأمّل.

الشرعيّة، ولم يسقط عنّا التكليف بالأحكام الشرعيّة، وأنّ الواجب علينا أوّلاً هو: تحصيل العلم بتفريغ الذمّة في حكم المكلّف، بأن يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمّتنا عمّا كلّفنا به، وسقوط تكليفنا عنّا، سواء حصل العلم معه بأداء الواقع أو لا، حسبما مرّ تفصيل القول فيه.

فحينئذٍ نقول: إن صحّ لنا تحصيل العلم بتفريغ ذمّتنا في حكم الشارع، فلا إشكال في وجوبه وحصول البراءة به، وإن انسدّ علينا سبيل العلم، كان الواجب علينا تحصيل الظنّ بالبراءة في حكمه؛ إذ هو الأقرب إلى العلم به، فيتعيّن الأخذ به عند التنزّل من العلم في حكم العقل ـ بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف ـ دون ما يحصل معه الظنّ بأداء الواقع، كما يدّعيه القائل بأصالة حجّيّة الظنّ)). انتهى موضع الحاجة من كلامه ـ زيد في علوّ مقامه ـ.

وفيه أوّلاً: أنّ الحاكم ـ على الاستقلال ـ في باب تفريغ الذمّة ـ بالإطاعة والامتثال ـ إنّما هو العقل، وليس للشارع في هذا الباب حكمٌ مولويّ يتبعه حكم العقل، ولو حكم في هذا الباب كان بتبع حكمه إرشاداً إليه، وقد عرفت استقلاله بكون الواقع ـ بما هو [هو] ـ مفرّغ، وأنّ القطع به حقيقة أو تعبّداً مؤمّن جزماً، وأنّ المؤمّن في حال الانسداد هو الظنّ بما كان القطع به مؤمّناً حال الانفتاح، فيكون الظنّ بالواقع أيضاً مؤمّناً حال الانسداد.

وثانياً: سلّمنا ذلك، لكنّ حكمه بتفريغ الذمّة ـ في ما إذا أتى المكلّف بمؤدّى الطريق المنصوب ـ ليس إلّا بدعوى أنّ النصب يستلزمه، مع أنّ دعوى: أنّ التكليف بالواقع يستلزم حكمه بالتفريغ في ما إذا أتى به أولىٰ، كما لا يخفى، فيكون الظنّ به ظنّاً بالحكم بالتفريغ أيضاً.

إن قلت: كيف يستلزمه الظن بالواقع؟ مع أنّه ربما يقطع بعدم حكمه به معه، كما إذا كان من القياس، وهذا بخلاف الظنّ بالطريق، فإنّه يستلزمه ولو كان من القياس.

قلت: الظنّ بالواقع أيضاً يستلزم الظنّ بحكمه [٥٦٣] بالتفريغ، ولا ينافي القطع بعدم حجّيّته لدى الشارع، وعدم كون المكلّف معذوراً ـ إذا عمل به فيهما ـ في ما أخطأ، بل كان مستحقّاً للعقاب ـ ولو في ما أصاب ـ لو بنى على حجّيّته والاقتصار عليه؛ لتجرّيه، فافهم.

وثالثاً: سلّمنا أنّ الظنّ بالواقع لا يستلزم الظنّ به، لكنّ قضيّته ليس إلّا التنزّل إلى الظنّ بأنّه مؤدّى طريقٍ معتبر، لا خصوص الظنّ بالطريق، وقد عرفت: أنّ الظنّ بالواقع لا يكاد ينفكّ عن الظنّ بأنّه مؤدّى الطريق غالباً.

---

٥٦٣ ـ قوله رحمه الله: ((قلتُ: الظنّ بالواقع أيضاً يستلزم الظنّ بحكمه ... إلخ)).

حاصل هذا وتوضيحه: أنَّه لا فرق بين الظنّ بالواقع، والظنّ بالطريق، فكما أنَّه مع الغضّ عن تماميَّة مقدّمات الانسداد لو حصل الظنّ المشكوك الاعتبار بالواقع أو الظنّ بالطريق يحصل لنا الظنّ في حكم الشارع بالتفريغ، والشكّ في العذر على تقدير الخطأ، للشكّ في حجّيّة ذلك الظنّ، ومع النظر إلى تماميَّة مقدّمات دليل الانسداد لو حصل لنا مثل ذلك الظنّ المتعلّق بالواقع أو بالطريق يحصل لنا الظنّ بحكم الشارع بالتفريغ والقطع في العذر على تقدير خطأ ذلك الظنّ، للقطع بكون ذلك الظنّ حينئذٍ مصحّحاً للعذر، فكذا لو حصل مثل ذلك الظنّ من القياس ـ مثلاً ـ الذي يقطع بعدم اعتباره، لا فرق بين أن يكون ذلك الظنّ متعلّقاً بالواقع أو متعلّقاً بالطريق في

أنَّ كلًّاً منهما يكون موجباً للظّنّ بحكم الشارع بالتفريغ، وإن حصل القطع بعدم العذر لو أخطأ ذلك الظنّ مع أنّ العمل به إذا كان بعنوان الحجّيّة يكون محرّماً في المقامين أصاب أو أخطأ.

والحاصل: أنَّه لا فرق بين الظنّ بالطريق، وبين الظنّ بالواقع في أنّ كلًّاً منهما مستلزم للظّنّ بحكم الشارع بالتفريغ، من غير فرق في ذلك بين أن يكون ذلك الظنّ حاصلاً قبل تماميَّة مقدّمات الانسداد أو بعدها، ومن غير فرق بين أن يكون ذلك الظنّ مشكوك الاعتبار أو مقطوعاً بعدم اعتباره.

نعم، في ما لو كان ذلك الظنّ مشكوك الاعتبار، فقبل تماميَّة مقدّمات الانسداد يشكّ في كونه مصحّحاً للعذر في ما إذا أخطأ، وبعد تماميّتها يقطع بذلك، بخلاف ما لو كان عدم اعتباره مقطوعاً، فإنّه يقطع بعدم كونه مصحّحاً للعذر في ما إذا أخطأ، من غير فرق بين أن يكون حصول ذلك الظنّ قبل تماميَّة الانسداد أو بعده، بل يكون العمل به محرّماً إذا كان بعنوان الحجّيّة.

فصل

[الكشف والحكومة]

لا يخفى: عدم مساعدة مقدّمات الانسداد على الدلالة على كون الظنّ طريقاً منصوباً شرعاً؛ ضرورة أنّه معها لا يجب عقلاً على الشارع أن ينصب طريقاً؛ لجواز اجتزائه بما استقلّ به العقل في هذا الحال.

ولا مجال لاستكشاف نصب الشارع من حكم العقل، لقاعدة الملازمة؛ ضرورة أنّها إنّما تكون في موردٍ قابلٍ للحكم الشرعيّ، والمورد ها هنا غير قابل له؛ فإنّ الإطاعة الظنّيّة ـ التي يستقلّ العقل بكفايتها في حال الانسداد ـ إنّما هي بمعنى عدم جواز مؤاخذة الشارع بأزيد منها، وعدم جواز اقتصار المكلّف بدونها، ومؤاخذة الشارع غير قابلة لحكمه، وهو واضح.

واقتصار المكلّف بما دونها، لمّا كان بنفسه موجباً للعقاب مطلقاً، أو في ما أصاب الظنّ ـ كما أنّها بنفسها موجبة للثواب، أخطأ أو أصاب، من دون حاجةٍ إلى أمرٍ بها أو نهي عن مخالفتها ـ كان حكم الشارع فيه مولويّاً بلا ملاك يوجبه، كما لا يخفى، ولا بأس به إرشاديّاً، كما هو شأنه في حكمه بوجوب الإطاعة وحرمة المعصية.

وصحّة نصبه الطريق وجعله ـ في كلّ حال ـ بملاكٍ يوجب نصبه، وحكمة داعية إليه، لا تنافي استقلال العقل بلزوم الإطاعة بنحوٍ حال الانسداد، كما يحكم بلزومها بنحوٍ آخر حال الانفتاح، من دون استكشاف حكم الشارع بلزومها مولويّاً، لما عرفت.

فانقدح بذلك: عدم صحّة تقرير المقدّمات إلّا على نحو الحكومة، دون الكشف.

وعليها فلا إهمال في النتيجة أصلاً، سبباً وموردا ومرتبة؛ لعدم تطرّق الإهمال والإجمال في حكم العقل، كما لا يخفى.

أمّا بحسب الأسباب: فلا تفاوت بنظره فيها.

وأمّا بحسب الموارد: فيمكن أن يقال بعدم استقلاله بكفاية الإطاعة الظنّيّة، [٥٦٤] إلّا في ما ليس للشارع مزيد اهتمامٍ فيه بفعل الواجب وترك الحرام، واستقلاله بوجوب الاحتياط في ما فيه مزيد الاهتمام، كما في الفروج والدماء، بل وسائر

---

٥٦٤ ـ قوله رحمه الله: ((وأمّا بحسب الموارد فيمكن أن يُقال: بعدم استقلاله بالإطاعة الظنّيّة[1] ... إلخ)).

لا يخفى أنّ عمدة النظر في هذا المقام إلى الظنّ الذي يقوم على عدم التكليف، أمّا الظنّ الذي يقوم على ثبوت التكليف، فهو موافق للاحتياط، فلا يمنع العقل من الجري على طبقه.

وحينئذٍ نقول: الظنّ القائم على عدم التكليف في الموارد التي علمنا باهتمام الشارع بها، حيث إنَّ العقل [لمّا] رأى اهتمام الشارع بتلك الموارد، فهو لا يجوّز العمل فيها على طبق ذلك الظنّ، بل يحكم بلزوم الاحتياط فيها، وإن قام الظنّ على عدم التكليف فيها لِما يراه من اهتمام الشارع فيها، إلّا إذا لزم الاحتياط فيها العُسْر والحرج.

ومن هذا يعلم أنّه على القول بتبعيض الاحتياط لا ينحصر التبعيض بحسب

---

(١) في المتن أعلاه: (بكفاية الإطاعة الظنّيّة) بدل (بالإطاعة الظنّيّة).

حقوق الناس، ممّا لا يلزم من الاحتياط فيها العسر.

وأمّا بحسب المرتبة: فكذلك [٥٦٥] لا يستقلّ إلّا بلزوم التنزّل إلى مرتبة الاطمئنان من الظنّ بعدم التكليف، إلّا على تقدير عدم كفايتها في دفع محذور العسر.

الاحتمالات، بل لا بُدَّ من التبعيض بحسب المحتملات أيضاً، بمعنى أنّه يلتزم بإسقاط الاحتياط في الموارد التي علم عدم اهتمام الشارع بها، فإن وفّى ذلك الإسقاط برفع لزوم العُسر في الاحتياط في الباقي فهو، وإلّا ضمّ إليها في الإسقاط ما يكون اهتمام الشارع فيها أقلّ من غيره من ذلك الباقي، فإن وفّى بذلك فهو، وإلّا ضمّ إليها ما يكون الاهتمام فيه أقلّ، وهكذا.

٥٦٥ ـ قوله رحمه الله: ((وأمّا بحسب المرتبة: فكذلك ... إلخ)).

بيان ذلك: أنَّه بالملاك الذي قدّم به العقل الظنّ على غيره من الشكّ والوهم، فبذلك الملاك بعينه يُقدّم الظنُّ الاطمئنانيّ على غيره من مراتب الظنّ.

وحينئذٍ نقول: إنَّ الظنّ القائم على ثبوت التكليف لا يمنع العقل من الأخذ به، وإن كان ضعيفاً؛ لكونه موافقاً للاحتياط، وأمّا الظنّ القائم على عدم التكليف، فحيث إنّ العقل أوّلاً وبالذات حاكم بلزوم الإطاعة اليقينيّة والاحتياط في جميع موارد احتمالات التكليف، وكان ذلك موجباً للعُسر والحرج، فلا بُدَّ من التنزّل عن ذلك بمقدار يرتفع به ذلك المحذور ـ أعني العُسر والحرج ـ فأوَّل ما يختاره العقل من الموارد التي يترك الاحتياط فيها دفعاً لذلك المحذور الموارد التي قام الظنّ القويّ الاطمئنانيّ على عدم التكليف فيها، فإن كان الباقي من محتملات التكليف بعد إسقاط تلك الموارد لا يلزم من الاحتياط فيه العُسر والحرج فهو، وإلّا ضمّ إلى تلك

وأمّا على تقرير الكشف: فلو قيل بكون النتيجة هو نصب الطريق الواصل بنفسه، فلا إهمال فيها أيضاً بحسب الأسباب، بل يستكشف حينئذٍ أنّ الكلّ حجّة لو لم يكن بينها ما هو المتيقّن، وإلّا فلا مجال لاستكشاف حجّيّة غيره.

ولا بحسب الموارد، بل يحكم بحجّيّته في جميعها، وإلّا لزم عدم وصول الحجّة، ولو لأجل التردّد في مواردها، كما لا يخفى.

ودعوى الإجماع على التعميم بحسبها في مثل هذه المسألة المستحدثة، مجازفةٌ جدّاً.

وأمّا بحسب المرتبة: ففيها إهمال؛ لأجل احتمال حجّيّة خصوص الاطمئنانيّ منه إذا كان وافياً، فلا بدّ من الاقتصار عليه.

ولو قيل: بأنّ النتيجة هو نصب الطريق الواصل، ولو بطريقه، فلا إهمال فيها بحسب الأسباب، لو لم يكن فيها تفاوت أصلاً، أو لم يكن بينها إلّا واحد، و إلّا فلا بدّ من الاقتصار على متيقّن الاعتبار منها أو مظنونه، بإجراء مقدّمات دليل الانسداد حينئذٍ مرّة أو مرّات في تعيين الطريق المنصوب، حتّى ينتهي إلى ظنٍّ واحد، أو إلى ظنونٍ متعدّدة لا تفاوت بينها، فيحكم بحجّيّة كلّها، أو متفاوتة يكون بعضها الوافي متيقّن الاعتبار، فيقتصر عليه.

الموارد ما يكون الظنّ فيها على عدم التكليف أقوى من غيره من ما بقي، فإن وفّى برفع العُسر عن الاحتياط في الباقي فهو، وإلّا ضمّ إليها ما يكون الظنّ فيها أقوى من غيره، وهكذا.

قلتُ: فظهر لك من هذا وممّا تقدّم أنّ العقل إنّما يفرّق بين موارد الظنّ، ويفرّق بين مراتبه في الظنون القائمة على عدم التكليف، أمّا الظنون القائمة على ثبوته، فلا

وأمّا بحسب الموارد والمرتبة، فكما إذا كانت النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه، فتدبّر جيّداً.

ولو قيل: بأنّ النتيجة هو الطريق ولو لم يصل أصلاً، فالإهمال فيها يكون من الجهات، ولا محيص حينئذٍ إلّا من الاحتياط في الطريق بمراعاة أطراف الاحتمال، لو لم يكن بينها متيقّن الاعتبار، لو لم يلزم منه محذور، وإلّا لزم التنزّل إلى حكومة العقل بالاستقلال، فتأمّل، فإنّ المقام من مزالّ الأقدام.

وهمٌ ودفعٌ:

لعلّك تقول: إنّ القدر المتيقّن الوافي لو كان في البين، لما كان مجالٌ لدليل الانسداد؛ ضرورة أنّه من مقدّماته: انسداد باب العلميّ أيضاً.

لكنّك غفلت عن أنّ المراد: ما إذا كان اليقين بالاعتبار من قبله، لأجل اليقين بأنّه لو كان شيء حجّة شرعاً، كان هذا الشيء حجّة قطعاً؛ بداهة أنّ الدليل على أحد المتلازمين إنّما هو الدليل على الآخر، لا الدليل على الملازمة [٥٦٦].

فرق عنده فيها بين الموارد، ولا بين المراتب، حيث إنّها موافقة لحكمه بالاحتياط إلّا أن يلزم من الاحتياط فيها العُسر والحرج، فإنّه حينئذٍ أيضاً يفرّق بين الظنون المثبتة بحسب الموارد وبحسب المراتب، فيسقط أوّلاً من الموارد ما يكون اعتناء الشارع فيه ضعيفاً، ومن المراتب الظنّ الضعيف الذي هو أوّل مراتب الظنّ، فإن وفّيا برفع العُسر والحرج فهو، وإلّا ضمّ إليهما الأقرب إليهما وهكذا. وهذا معنى تبعيض الاحتياط في الظنون المثبتة، بناءً على أنَّ العمل بها من باب الاحتياط.

٥٦٦ ـ قوله رحمه الله: ((بداهة أنّ الدليل على أحد المتلازمين إنّما هو الدليل على الآخر لا الدليل على الملازمة ... إلخ)).

غرضه أنّ الدليل على الملازمة في هذه القضيّة لا يكفي في إثبات تاليها بدون

ثمّ لا يخفى: أنّ الظنّ باعتبار ظنّ بالخصوص، يوجب اليقين باعتباره [٥٦٧] من باب دليل الانسداد على تقرير الكشف، بناءً على كون النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه، فإنّه حينئذٍ يقطع بكونه حجّة، كان غيره حجّة أو لا.

واحتمال عدم حجّيّته بالخصوص، لا ينافي القطع بحجّيّته بملاحظة الانسداد؛ ضرورة أنّه على الفرض لا يحتمل أن يكون غيره حجّة بلا نصب قرينة، ولكنّه من المحتمل أن يكون هو الحجّة دون غيره؛ لما فيه من خصوصيّة الظنّ بالاعتبار، وبالجملة: الأمر يدور بين حجّيّة الكلّ وحجّيّته، فيكون مقطوع الاعتبار.

ومن هنا ظهر حال القوّة.

الدليل على إثبات المقدّم الذي هو مقدّمات دليل الانسداد.

وحاصل هذا الدفع أنّ دليل الانسداد إنّما يستغنى عنه إذا كان القدر المتيقّن ثابتاً في نفسه بدون ملاحظة دليل الانسداد، ومجرّد ثبوت الملازمة في القضيّة التعليقيّة القائلة لو كان [ال]شيء حجّة شرعاً لكان هذا الشيء الفلانيّ حجّة قطعاً لا يستلزم ثبوت كون ذلك الشيء حجّة قطعاً إلّا بعد ثبوت المقدّم ـ أعني كون شيء حجّة ـ شرعاً وهو ـ أعني ثبوت ذلك المقدّم ـ متوقّف على دليل الانسداد.

٥٦٧ ـ قوله رحمه الله: ((ثمّ لا يخفى أنّ الظنّ باعتبار ظنّ بالخصوص يوجب اليقين باعتباره ... إلخ)).

ليعلم أنّه بناءً على الكشف ذكر الشيخ (رحمه الله)[1]: أنّ نتيجة دليل الانسداد تكون مهملة من حيث الأسباب، وذكر أيضاً أنّهم ذكروا وجوهاً ثلاثة لتعميمها:

---

(١) يُنظر: فرائد الأُصول: ١/ ٤٧١، وما بعدها.

الأوَّل: عدم المرجّح لبعض الظنون على بعض.

الثاني: عدم كفاية البعض في معظم الفقه، فلا بُدَّ من العمل بالكلِّ.

الثالث: لزوم الاحتياط في تلك الظنون التي يعلم اعتبار بعضها.

وذكر أيضاً أنَّ الوجه الأوَّل متوقّف فهمه على ذكر ما يكون مرجّحاً، ليعلم أنّ عدمه موجب للتعميم، فذكر للترجيح وجوهاً ثلاثة:

الأوَّل: كون بعض الظنون متيقّناً اعتباره.

الثاني: كون بعضها مظنون الاعتبار، فيقدّم ما هو كذلك على مشكوك الاعتبار وموهومه، وهذا الوجه لصاحب الحاشية[١].

الثالث: كون بعض الظنون أقوى من غيره، فيرجّح ما هو الأقوى على غيره، وهذا الوجه للنراقيّ (رحمه الله)[٢].

ثمّ إنّ الشيخ (رحمه الله) اعترض على الوجه الثاني بما حاصله: أنَّه إن كانت نتيجة دليل الانسداد هي حجّيّة مطلق الظنّ، فلا حاجة إلى الترجيح، وإن كانت مهملة، فلا دليل على اعتبار الظنّ في تعيين تلك القضيّة المهملة، فإنّ نتيجة دليل الانسداد على هذا الفرض إنَّما هي حجّيّة الظنّ في الجملة أمّا اعتبار الظنّ في تعيين ذلك الظنّ المجمل، فلا دليل عليه والأصل يقتضي عدمه.

واعترض على الوجه الثالث: بأنَّه لا وجه لترجيح الأقوى، لاحتمال أن يكون المجعول الذي نستكشفه بمقدّمات دليل الانسداد هو الأضعف، كما هو المشاهد في الظنون الخاصّة، هذا غاية خلاصة كلام الشيخ (رحمه الله)[٣].

---

(١) يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين: ٣/ ٣٦٣.

(٢) يُنظر: عوائد الأيام: ٣٩٦.

(٣) يُنظر: فرائد الأُصول: ١/ ٤٧١، وما بعدها.

والغرض من نقله هنا توضيح غرض المصنِّف (رحمه الله)، فإنّه جمع بين هذه الأقوال الثلاثة ـ أعني كلام الشيخ (رحمه الله)، وكلام النراقيّ، وكلام صاحب الحاشية ـ فحمل كلام الشيخ (رحمه الله) على فرض كون النتيجة حجّيّة الطريق، وإن لم يكن واصلاً بنفسه، ولا بطريقه.

وحينئذٍ يتوجّه اعتراضه [على] النراقيّ، وعلى صاحب الحاشية، باحتمال كون المجعول هو الأضعف، وبأنّه لا دليل على اعتبار مطلق الظنّ في تعيين الظنّ المجمل، وحمل كلام النراقيّ، وكلام صاحب الحاشية على فرض كون النتيجة حجّيّة الطريق الواصل.

وحينئذٍ يتعيّن الترجيح بالأقوى، وبمظنونيّة الاعتبار؛ لكون ذلك قدراً متيقّناً، ولا يرد عليهما ما أورده الشيخ (رحمه الله).

[و] محصّل ما أفاد الأُستاذ (دام ظلّه) في شرح هذه العبارة أنّه بناءً على استكشاف حجّيّة الطريق الواصل، ولو بطريقه لو كان لنا ظنون متعدّدة، كخبر الواحد والشهرة والإجماع المنقول، فإن كانت كلّها متساوية بأن كان الجميع مشكوك الاعتبار أو موهومه أخذ بالجميع، وكذا لو كان واحد منها مظنون الاعتبار، وكان غير وافٍ، أمّا إذا كان وافياً أخذ به وحده، وكذا لو كان المظنون أكثر من واحد، فإن كان وافياً أخذ به، وإلّا أخذ بالجميع إذا كان غير وافٍ، وكذا لو كان الجميع مظنون الاعتبار وكان الجميع محتاجاً إليه، فإنّه يُؤخذ بالجميع.

أمّا لو كان الجميع أو الأكثر من الواحد مظنون الاعتبار، وكان واحد من ذلك المظنون الاعتبار كافياً، بأن كان ثلاثة من تلك الطرق أو جميعها مظنون الاعتبار وكان كلُّ واحدٍ ممّا هو مظنون الاعتبار وافياً نقلنا الكلام إلى ذلك الظنّ، فإن كان واحداً أخذ به، فكان الجميع حجّة، وإن كان متعدّداً، وكان الجميع متساوياً بأن كان مشكوك الاعتبار أو موهومه أُخذ بجميع تلك الظنون، فيكون جميع تلك الطرق

ولعلَّ نظر من رجّح بها إلى هذا الفرض، وكان منع شيخنا العلّامة ـ أعلى الله مقامه ـ عن الترجيح بها بناءً على كون النتيجة هو الطريق الواصل ولو بطريقه، أو الطريق ولو لم يصل أصلاً. وبذلك ربما يوفّق بين كلمات الأعلام في المقام، وعليك بالتأمّل التامّ.

ثمّ لا يذهب عليك: أنّ الترجيح بها إنّما هو على تقدير كفاية الراجح، وإلّا فلا بدّ من التعدّي إلى غيره بمقدار الكفاية، فيختلف الحال باختلاف الأنظار، بل الأحوال.

وأمّا تعميم النتيجة ـ بأنّ قضيّة العلم الإجماليّ بالطريق هو الاحتياط في أطرافه ـ فهو لا يكاد يتمّ إلّا على تقدير كون النتيجة هو نصب الطريق، ولو لم يصل أصلاً.

مع أنّ التعميم بذلك لا يوجب العمل إلّا على وفق المثبتات من الأطراف، دون النافيات، إلّا في ما إذا كان هناك نافٍ من جميع الأصناف؛ ضرورة أنّ الاحتياط فيها لا يقتضي رفع اليد عن الاحتياط في المسألة الفرعيّة إذا لزم؛ حيث لا ينافيه؛ كيف؟ ويجوز الاحتياط فيها مع قيام الحجّة النافية، كما لا يخفى، فما ظنّك بما لا يجب الأخذ بموجبه إلّا من باب الاحتياط؟ فافهم.

المظنونة الاعتبار حجّة، وإن كان بعض تلك الظنون القائمة على اعتبار تلك الطرق مختلفة، فبعضها مظنون الاعتبار وبعضها مشكوك الاعتبار أو كان كلّها مظنون الاعتبار، فإن كان الجميع محتاجاً إليه أخذ بالجميع، وإن كان البعض منها وافياً نقل الكلام إلى الظنّ القائم على حجّيّة ذلك الظنّ القائم على حجّيّة تلك الطرق، وهكذا حتّى ينتهي الأمر إلى ظنٍّ واحد أو إلى ظنون متعدّدة متساوية في كونها مشكوكة الاعتبار أو موهومة الاعتبار أو إلى ظنون كلّها مظنونة الاعتبار وكان الجميع محتاجاً إليه.

فصل

[الإشكال في خروج القياس عن عموم النتيجة]

قد اشتهر الإشكال بالقطع بخروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بتقرير الحكومة.

وتقريره ـ على ما في الرسائل ـ: أنّه ((كيف يجامع [٥٦٨] بكون الظنّ كالعلم مناطاً للإطاعة والمعصية، ويقبح على الأمر والمأمور التعدّي عنه، ومع ذلك يحصل الظنّ أو خصوص الاطمئنان من القياس، ولا يجوّز الشارع العمل به؟ فإنّ المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظنّ، أو خصوص الاطمئنان ـ لو فرض ممكناً، جرى في غير القياس، فلا يكون العقل مستقلّاً؛ إذ لعلّه نهى عن أمارة، مثل ما نهى عن القياس، [بل وأزيد] واختفى علينا. ولا دافع لهذا الاحتمال إلّا قبح ذلك على الشارع؛ إذ احتمال صدور الممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلّا بقبحه، وهذا من أفراد ما اشتهر من: أنّ الدليل العقليّ لا يقبل التخصيص)). انتهى موضع الحاجة من كلامه ـ زيد في علوّ مقامه ـ.

---

٥٦٨ ـ قوله رحمه الله: ((وتقريره على ما في الرسائل أنّه كيف يجامع ... إلخ)).

لا يخفى أنَّ الإشكال في خروج القياس من جهتين:

الأولى: أنّه كيف يصحّ إخراجه عن حكم العقل بحجّيّة الظنّ المطلق، ولزوم متابعته، وأنّه كالعلم في حال الانفتاح، فكما أنّه لا يصحّ إخراج بعض أفراد العلم في حال الانفتاح عن حكم العقل بلزوم متابعته، فكذلك لا يصحّ إخراج بعض أفراد الظنّ في حال الانسداد عن حكم العقل بلزوم متابعته، والسرّ في ذلك هو ما اشتهر من أنَّ الحكم العقليّ لا يقبل التخصيص.

وأنت خبير بأنّه لا وقع لهذا الإشكال، بعد وضوح كون حكم العقل بذلك معلّقاً على عدم نصب الشارع طريقاً واصلاً [٥٦٩]، وعدم حكمه به في ما كان هناك منصوب ولو كان أصلاً؛ بداهة أنّ من مقدّمات حكمه: عدم وجود علم ولا علميّ، فلا موضوع لحكمه مع أحدهما.

والنهي عن ظنٍّ حاصل من سبب، ليس إلّا كنصب شيء، بل هو يستلزمه في ما كان في مورده أصل شرعيّ، فلا يكون نهيه عنه رفعاً لحكمه عن موضوعه، بل به يرتفع موضوعه، وليس حال النهي عن سببٍ مفيدٍ للظنّ إلّا كالأمر بما لا يفيده، وكما لا حكومة معه للعقل، لا حكومة له معه، وكما لا يصحّ بلحاظ حكمه الإِشكال فيه، لا يصحّ الإِشكال فيه بلحاظه.

الثانية: أنّه لو سلّم صحّة إخراجه، وأنّه ليس بمحال لجرى ذلك في غير القياس من الأمارات المفيدة للظنّ، فلا يتمّ حكم العقل بحجّيّة كلّ ظنّ لاحتمال كونه منهيّاً عنه.

والحاصل: أنّه إذا صحّ النهي عن بعض أفراد الظنون لا يكون العقل مستقلّاً في حجّيّة الظنّ لاحتمال كونه منهيّاً عنه.

٥٦٩ ـ قوله رحمه الله: ((وأنت خبير بأنّه لا وقع لهذا الإشكال بعد وضوح كون حكم العقل بذلك معلّقاً على عدم نصب الشارع طريقاً واصلاً ... إلخ)).

هذا جواب عن الجهة الأولى من الإشكال.

وملخّص هذا الإشكال: أنَّ إخراج القياس ليس من قبيل التخصيص، وإنَّما هو من قبيل التخصّص، فإنّ ذلك الحكم العقليّ بحجّيّة الظنّ المطلق معلّق على عدم النصب من الشارع، وإذا نهى الشارع عن الظنّ القياسيّ ارتفع موضوع ذلك الحكم

العقليّ لارتفاع ما علّق عليه، وحينئذٍ فيكون من قبيل رفع موضوع الحكم لا رفع الحكم عن موضوعه، فهو من قبيل ترخيص الشارع ارتكاب بعض أطراف الشبهة المحصورة، فإنّه رافع لموضوع حكم العقل بلزوم الاحتياط كما تقدّم.

وتوضيح ذلك: في ما نحن فيه أنّ حكم موضوع العقل بلزوم متابعة الظنّ، والجري على طبقه في حال الانسداد إنّما هو عدم نصب الشارع طريقاً إلى الحكم الواقعيّ، أو عدم العلم بذلك النصب لو فرض تحقّقه واقعاً، وإذا نهى عن بعض الطرق، وبيّن أنّها لا يجوز العمل بها ارتفع ذلك الموضوع قطعاً.

وذلك إمّا من جهة أنّ ذلك النهي عن ذلك الطريق مستلزم لحكمه بأنّ الوظيفة في مورد ذلك الطريق هي الأصل العمليّ، فيكون كما لو جعل الوظيفة في بعض محتملات التكليف الرجوع إلى الأصل الجاري فيها، فكما أنّه في ذلك لا يبقى موضوع ذلك الحكم العقليّ، فكذا ما نحن فيه؛ لكونه مستلزماً له.

وإمّا من جهة أنّ النهي عن ذلك الطريق ليس إلّا كنصبه، فكما أنّه إذا نصب طريقاً يرتفع موضوع الحكم العقليّ في مورد ذلك، فكذا إذا نهى عنه، حيث إنّ النهي عنه كنصبه في أنّ كلّاً منهما تكون الوظيفة معلومة.

غاية الأمر: أنّه في صورة النصب تكون الوظيفة هي الجري على طبق ذلك المنصوب، وفي صورة النهي تكون الوظيفة عدم الجري على طبقه.

وأمّا قياس الظنّ في حال الانسداد على العلم في حال الانفتاح، فقد علم من ذلك وصرّح به المصنِّف في آخره بقوله: (وقياس حكم [العقل])[1].

---

(١) هذه المطلب من قوله: ((وأمّا قياس الظنّ)) إلى ((حكم العقل)) موجودة في هامش الأصل لم أعرف مكانه وضعته هنا لظنّي أنّه المكان المناسب . يُنظر: صفحة (٢٢١) من هذا الكتاب.

نعم، لا بأس بالإشكال فيه في نفسه، كما أشكل فيه برأسه، بملاحظة توهّم استلزام النصب لمحاذير، تقدّم الكلام في تقريرها ـ وما هو التحقيق في جوابها ـ في جعل الطرق.

غاية الأمر، تلك المحاذير ـ التي تكون في ما إذا أخطأ الطريق المنصوب ـ كانت

قلتُ: أمّا الجهة الأولى فلا أعرف وجه استلزام النهي عن بعض الطرق لجعل الوظيفة هي الأصل؛ إذ لا دلالة لذلك النهي على ذلك الجعل بوجه من الوجوه.

والحاصل: أنّ النهي لا دلالة له على أزيد من المنع عن العمل بذلك الطريق.

وأمّا أنَّ الوظيفة ماذا [تكون] بعد ذلك النهي فلا دلالة له عليها بوجه من الوجوه، بل يكون مورد ذلك الطريق محلّاً لحكومة العقل.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّه إذا حصل الظنّ من القياس، فلا يعقل أن يحصل ظنّ على خلافه من غير القياس.

وحينئذٍ فلا يكون مورداً لذلك الحكم العقليّ، ولا بُدَّ أن يرجع إلى الأصل الجاري في مورد القياس، وحينئذٍ فيكون النهي عنه مستلزماً للعمل على طبق ذلك الأصل وهكذا إذا فرض حصول ظنّ من غير القياس، وكان موافقاً له، فإنّه يكون النهي مستلزماً للحكم بأنّ ذلك الظنّ هو الحجّة في ذلك المورد وعليه، فيكون ذلك الظنّ في ذلك من الظنون الخاصّة.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّه إذا كان الظنّ الحاصل من القياس موافقاً له كان على طبق ذلك الظنّ من باب حكومة العقل بحجّيّة الظنّ المطلق، ولا أثر للنهي عن القياس في ذلك إلّا من حيث الالتزام والتديّن به، فتأمّل.

في الطريق المنهيّ عنه في مورد الاصابة.

ولكن من الواضح أنّه لا دخل لذلك في الإشكال على دليل الانسداد بخروج القياس؛ ضرورة أنّه بعد الفراغ عن صحّة النهي عنه في الجملة، قد أشكل في عموم النهي لحال الانسداد بملاحظة حكم العقل. وقد عرفت أنّه بمكانٍ من الفساد.

واستلزام إمكان المنع عنه ـ لاحتمال المنع عن أمارة أخرى [٥٧٠]، وقد اختفى علينا ـ وإن كان موجباً لعدم استقلال العقل، إلّا أنّه إنّما يكون بالإضافة إلى تلك الأمارة، لو كان غيرها ممّا لا يحتمل فيه المنع بمقدار الكفاية، وإلّا فلا مجال لاحتمال المنع فيها مع فرض استقلال العقل؛ ضرورة عدم استقلاله بحكمٍ مع احتمال وجود مانعه، على ما يأتي تحقيقه في الظنّ المانع والممنوع.

وأمّا الجهة الثانية فيرد عليها أنَّ المطلوب، والذي يحتاجه المكلّف هو العلم بالأحكام الواقعيّة أو ما يقوم مقامه، وفي مورد عدمها يحكم العقل بلزوم متابعة الظنّ، ومجرّد نهي الشارع عن طريق معيّن لا يستلزم حصول أحدهما، فلا يرتفع بذلك موضوع حكم العقل، فتأمّل.

٥٧٠ ـ قوله رحمه الله: ((واستلزام إمكان المنع عنه؛ لاحتمال المنع عن أمارة أُخرى ... إلخ)).

هذا جواب عن الجهة الثانية من الإشكال، وحاصله: أنّه التزام بالإشكال ـ أعني عدم استقلال العقل ـ بلزوم الجري على طبق الظنّ، ولكنّه مختصّ بالظنون التي يحتمل فيها ذلك، أعني منع الشارع.

أمّا الظنون التي يقطع بعدم المنع عنها كما هو الغالب؛ إذ لو كان لبان، خصوصاً

وقياس حكم العقل ـ بكون الظنّ مناطاً للإطاعة في هذا الحال ـ على حكمه بكون العلم مناطاً لها في حال الانفتاح، لا يكاد يخفى على أحدٍ فساده؛ لوضوح أنّه مع الفارق؛ ضرورة أنّ حكمه في العلم على نحو التنجّز، وفيه على نحو التعليق.

ثمّ لا يكاد ينقضي تعجّبي: لم خصّصوا الإشكال بالنهي عن القياس؟ مع جريانه في الأمر بطريق غير مفيد للظن، بداهة انتفاء حكمه في مورد الطريق قطعاً، مع أنّه لا يظنّ بأحد أن يستشكل بذلك، وليس إلّا لأجل أنّ حكمه به معلّق على عدم النصب، ومعه لا حكم له، كما هو كذلك مع النهي عن بعض أفراد الظنّ، فتدبّر جيّداً.

وقد انقدح بذلك: أنّه لا وقع للجواب عن الإشكال:

تارة: بأنّ المنع عن القياس لأجل كونه غالب المخالفة.

وأخرى: بأنّ العمل به يكون ذا مفسدة غالبة على مصلحة الواقع الثابتة عند الإصابة؛ وذلك لبداهة أنّه إنّما يشكل بخروجه ـ بعد الفراغ عن صحّة المنع عنه في

للمتتبّع، فلا يرد فيها ذلك الإشكال، فإن كانت وافية فهو، وإلّا ضمّ إليها ما يحتمل المنع عنه على التدريج، وحينئذٍ يسقط احتمال المنع عنها ويزول، فإنّه مع استقلال العقل بلزوم العمل على طبقه يسقط احتمال المنع عنه، والسرّ في ذلك أنّ النهي مانع من الحكم العقليّ، ومع وجود الحكم العقليّ يستكشف عدم وجود مانعه، فيزول احتمال المنع.

هذا تقرير كلام المصنِّف، ولكن يمكن أن يُقال: إنّه لا حاجة إليه، فإنَّ الرافع لموضوع الحكم العقلي هو إحراز النهي، لا النهي بوجوده الواقعي.

وحينئذٍ فلا أثر لاحتمال وجوده واقعاً، ويعلم ذلك بمقايسته مع النصب، فإنَّه لا إشكال في أنّ إحرازه هو الرافع لموضوع الحكم العقليّ، لا نفس وجوده الواقعيّ.

نفسه ـ بملاحظة حكم العقل بحجّيّة الظنّ، ولا يكاد يجدي صحّته كذلك ـ في ذبّ الإشكال ـ في صحّته بهذا اللحاظ، فافهم فإنّه لا يخلو عن دقّة.

وأمّا ما قيل في جوابه ـ من منع عموم المنع عنه بحال الانسداد، أو منع حصول الظنّ منه بعد انكشاف حاله، وأنّ ما يفسده أكثر ممّا يصلحه ـ ففي غاية الفساد؛ فإنّه مضافاً إلى كون كلّ واحد من المنعين غير سديد؛ لدعوى الإجماع على عموم المنع، مع إطلاق أدلّته، وعموم علّته، وشهادة الوجدان بحصول الظنّ منه في بعض الأحيان ـ لا يكاد يكون في دفع الإشكال ـ بالقطع بخروج الظنّ الناشئ منه ـ بمفيد، غاية الأمر أنّه لا إشكال مع فرض أحد المنعين، لكنّه غير فرض الإشكال، فتدبّر جيّداً.

فصل

[الظنّ المانع والممنوع]

إذا قام ظنّ على عدم حجّيّة ظنٍّ بالخصوص [٥٧١]، فالتحقيق أن يقال ـ بعد تصوّر المنع عن بعض الظنون في حال الانسداد ـ: إنّه لا استقلال للعقل بحجّيّة ظنّ احتمل المنع عنه، فضلاً عمّا إذا ظنّ ـ كما أشرنا إليه في الفصل السابق، فلا بدّ من الاقتصار على ظنٍّ قطع بعدم المنع عنه بالخصوص، فإن كفى، وإلّا فبضميمة ما لم يظنّ المنع عنه وإن احتمل، مع قطع النظر عن مقدّمات الانسداد، وإن انسد باب هذا الاحتمال معها، كما لا يخفى؛ وذلك ضرورة أنّه لا احتمال مع الاستقلال حسب

---

٥٧١ ـ قوله رحمه الله: ((فصل: إذا قام ظنّ على عدم حجّيّة ظنّ بالخصوص)).

التحقيق في ذلك أنَّه يقدّم الظنّ المانع لأحد وجهين:

الأوَّل: أنَّ الظنّ الممنوع بواسطة قيام الظنّ على عدم حجّيّته يكون موهوم الاعتبار، بل هو أسوء حالاً منه، فإنّه مع كونه موهوم الاعتبار مظنون المنع عنه، فإنَّ المقصود من كون الظنّ قائماً على عدم حجّيّته أنَّه قائم على المنع عنه.

وحينئذٍ نقول: بناءً على ما هو الحقّ من أنَّ النتيجة حكومة العقل لا يكون لموهوم الاعتبار حجّيّة لدى العقل، فإنَّ العقل لا يراه حجّة وقاطعاً للعذر مع وجود ما هو مظنون الاعتبار أو مشكوكة.

وبعبارة أُخرى: العقل لا يتنزّل من العلم إلّا إلى ما هو مظنون الاعتبار، فإن وفّى فهو، وإلّا ضمّ إليه ما هو مشكوك الاعتبار، فإن وفّى فهو، وإلّا ضمّ إليه ما يكون موهوم الاعتبار، من دون احتمال المنع عنه، فإن وفّى فهو، وإلّا ضمّ إليه

موهوم الاعتبار ما يكون المنع عنه موهوماً، فإن وفّى فهو، وإلّا ضمّ إليه من ذلك ما يكون المنع مظنوناً، والظاهر أنّه لا تصل النوبة إلى ما يحتمل فيه المنع، فضلاً عمّا يكون المنع عنه مظنوناً.

الثاني: أنّ المانع يكون حاكماً على الظنّ الممنوع، نظير حكومة الأصل في السبب على الأصل في المسبّب.

وبيان ذلك: أنَّه وإن كان العمل بكلٍّ منهما مستلزماً لطرح الآخر في مورد المعارضة، إلّا أنَّ العمل بالظنّ الممنوع لمّا كان غير مستلزم إلّا لطرح الظنّ المانع من دون تعرّض لحال حجّيّته وإخراجه عن موضوع حكومة العقل بلزوم الجري على طبقه، بخلاف العكس، فإنّ العمل بالظنّ المانع، حيث إنَّه متعرّض لحال حجّيّة الظنّ الممنوع ومخرج له عن موضوع حكومة العقل كان حاكماً عليه ـ مثلاً ـ إذا قامت الشهرة على حكم من الأحكام وقامت الأولويّة ـ مثلاً ـ على عدم حجّيّة الشهرة ـ أيّ على منع الشارع من العمل بالشهرة ـ فالعمل بكلٍّ من الشهرة، والأولويّة، وإن كان مستلزماً لطرح الآخر، بمعنى أنّه لو عمل بالشهرة لزم من العمل بها طرح الأولويّة، ولو عمل بالأولويّة لزم من العمل بها طرح الشهرة في ذلك المورد ـ أي مورد التعارض ـ لا طرح الشهرة ولو في غير هذا المورد، إلّا أنَّ العمل بالشهرة لمّا كان غير مستلزم إلّا لطرح الحجّيّة للأولويّة في هذا المورد من غير تعرّض لحجّيّتها في غير هذا المورد، والعمل بالأولويّة لمّا كان مستلزماً لطرح حجّيّة الشهرة مطلقاً ـ ولو في غير هذا المورد، حيث إنّ مرجع العمل بالأولويّة إلى الحكم بعدم حجّيّة الشهرة ومنع الشارع عنها بمقتضى دليل الانسداد ـ كانت الشهرة ممنوعاً عنها وغير حجّة، وإذا كانت الشهرة محكوماً بعدم حجّيّتها ويمنع الشارع عنها ولو بمقتضى دليل الانسداد

الجاري في الأولويّة لم يمكن تأتّي حكومة العقل فيها لخروجها عن موضوعه.

والحاصل: أنّ إجراء دليل الانسداد وحكومة العقل بالقياس إلى الأولويّة مستلزم لعدم صحّة إجزائه في الشهرة، وخروجها عن موضوعيّة حكومة العقل؛ لقيام الحجّة حينئذٍ على عدم حجّيّتها وعلى منع الشارع عنها، وما كان كذلك لا يكون محلّاً لحكومة العقل، لخروجه عن موضوع تلك الحكومة، بخلاف إجراءه في الشهرة، فإنّه على تقدير إجرائها وإن لزم منه الحكم بحجّيّتها إلّا أنّ الحكم بحجّيّتها لا يلزم كون الأولويّة ممّا قامت الحجّة على عدم اعتبارها وعلى منع الشارع عنها؛ لتخرج بذلك عن موضوعيّة حكومة العقل.

نعم، يلزم من العمل بالشهرة طرح الأولويّة في ذلك المورد، وذلك لا يخرجها عن موضوعيّة حكومة العقل؛ إذ لا تخرج به عن كونها مجرى لدليل الانسداد، وعن كونها حجّة في نفسها بواسطة حكومة العقل، وإن طرحت في خصوص ذلك المورد لجواز طرح ما يكون حجّة في نفسه في خصوص مورد المعارضة.

هذا في ما إذا كان الظنّ المانع مغايراً للظنّ الممنوع في الصنف كما مثّلنا، وأمّا إذا كان متّحداً فيه كأن يكون الظنّ الحاصل من الشهرة قائماً على عدم حجّيّة الظنّ الحاصل من الشهرة المتعلّق بحكم من الأحكام ، ففيه إشكال.

قلتُ: إذ يلزم من إجراء دليل الانسداد وحكومة العقل في الظنّ المانع خروجه ـ أعني خروج الظنّ المانع ـ عن كونه مجرى لذلك، وعن موضوعيّة حكومة العقل، فيكون قاتلاً لنفسه بنفسه، نظير ما إذا قام خبر الواحد على عدم حجّيّة خبر الواحد، وحينئذٍ فيجب العمل على طبق الظنّ الممنوع؛ لكونه حينئذٍ بلا معارض.

الفرض، ومنه قد انقدح: أنّه لا تتفاوت الحال لو قيل بكون التيجة [٥٧٢] هي حجّيّة الظنّ في الأصول، أو في الفروع، أو فيهما، فافهم.

---

٥٧٢ ـ قوله رحمه الله: ((ومنه قد انقدح: أنّه لا يتفاوت[١] الحال لو قيل بكون التيجة ... إلخ)).

ذكر الشيخ (رحمه الله) أنّه بناءً على ما اختاره شيخه شريف العلماء من تخصيص حجّيّة الظنّ المطلق الثابت بدليل الانسداد بالفروع، لا إشكال في لزوم تقديم الظنّ الممنوع[٢]، وبناءً على ما اختاره صاحب الفصول من التخصيص بالأُصول لا إشكال في تقديم الظنّ المانع[٣].

وأنت خبير بأنّ كلا الإطلاقين ـ أعني إطلاق المصنِّف (رحمه الله) أنَّ الإشكال وارد على جميع الأقوال، وإطلاق الشيخ عدم الإشكال على مسلك صاحب الفصول ـ في غير محلّه.

بل الذي ينبغي هو أن يُقال: إنّه بناءً على مسلك شريف العلماء الحقّ ما ذكره، لا ما ذكره المصنِّف، فإنَّ الظنّ الممنوع إن كان قائماً على حكم من الأحكام ، فعلى مسلكه يكون هو الحجّة دون المانع.

وإن كان قائماً على حجّيّة ظنّ قام على حكم من الأحكام كان الظنّ المانع والممنوع كلاهما غير حجّة على مسلكه، وبناءً على مسلك صاحب الفصول إن كان

---

(١) يُنظر: في المتن أعلاه: (تتفاوت) بدل (يتفاوت).

(٢) يُنظر: فرائد الأُصول: ١/ ٥٣٢.

(٣) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٢٧٧.

الظنّ الممنوع قائماً على حكم من الأحكام كان الحقّ ما ذكره الشيخ (رحمه الله)، فإنّ الحجّة حينئذٍ هو الظنّ المانع و[أمّا] الممنوع [فـ]لا عبرة به.

وإن كان قائماً على حجّيّة ظنّ قام على حكم من الأحكام كان الحقّ ما ذكره المصنِّف (رحمه الله)، فإنَّ الظنّ المانع والممنوع حينئذٍ كليهما حجّة على رأيه.

فيه تأمّل، بل منع، لما قرّره المصنِّف (قدّس سرّه) من أنّ احتمال المنع كافٍ في إسقاط الحجّيّة، فضلاً عن الظنّ بالمنع، فتأمّل.

فصل

[لا فرق في نتيجة دليل الانسداد بين أقسام الظنّ بالحكم]

لا فرق ـ في نتيجة دليل الانسداد ـ بين الظنّ بالحكم من أمارةٍ عليه، وبين الظنّ به من أمارة متعلّقة بألفاظ الآية أو الرواية، كقول اللغويّ في ما يورث الظنّ بمراد الشارع من لفظه، وهو واضح.

ولا يخفى: أنّ اعتبار ما يورثه [لا محيص عنه في ما] إذا كان ممّا ينسدّ فيه باب العلم، فقول أهل اللغة حجّة في ما يورث الظنّ بالحكم مع الانسداد، ولو انفتح باب العلم باللغة في غير المورد.

نعم، لا يكاد يترتّب عليه أثر آخر، من تعيين المراد في وصيّةٍ أو إقرارٍ أو غيرهما من الموضوعات الخارجيّة، إلّا في ما يثبت فيه حجّيّة مطلق الظنّ بالخصوص، أو ذاك المخصوص، ومثله: الظنّ الحاصل بحكم شرعيّ كلّيّ من الظنّ بموضوعٍ خارجيٍّ، كالظنّ بأنّ راوي الخبر هو: زرارة بن أعين ـ مثلاً ـ لا آخر.

فانقدح: أنّ الظنون الرجاليّة مجدية في حال الانسداد، ولو لم يقم دليل على اعتبار قول الرجاليّ، لا من باب الشهادة، ولا من باب الرواية [٥٧٣].

---

٥٧٣ ـ قوله رحمه الله: ((فانقدح: أنّ الظنون الرجاليّة مجدية في حال الانسداد، ولو لم يقم دليل على اعتبار قول الرجاليّ، لا من باب الشهادة، ولا من باب الرواية ... إلخ)).

نعم، على تقدير عدم تماميّة مقدّمات الانسداد، وعلى تقدير اعتبار عنوان خاصّ في قبول خبر الواحد، كعنوان العادل ـ مثلاً ـ كان اعتبار قول علماء الرجال في تعديل الراوي ـ مثلاً ـ من باب الشهادة أو من باب الرواية. أمّا على تقدير عدم تماميّة

تنبيه:

لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات ـ المتطرّقة إلى مثل السند أو الدلالة أو جهة الصدور ـ مهما أمكن في الرواية، وعدم الاقتصار على الظنّ الحاصل منها، بلا سدّ بابه فيه بالحجّة من علمٍ أو علميٍّ؛ وذلك لعدم جواز التنزّل في صورة الانسداد إلى الضعيف، مع التمكّن من القويّ، أو ما بحكمه عقلاً، فتأمّل جيّداً.

مقدّمات الانسداد، وعدم اعتبار ذلك مثل العنوان الخاصّ في حجّيّة خبر الواحد، فإن اعتبرنا في قبول خبر الواحد كونه مظنون الصدور، كان قبول قول علماء الرجال من باب إفادته الظنّ بصدور خبر الواحد، وإن اعتبرنا الظنّ الاطمئنانيّ في صدوره، كان اعتبار قولهم أيضاً كذلك، إلّا أنَّه أضيق دائرة منه.

فصل

[عدم اعتبار الظنّ الانسداديّ في مقام الامتثال]

إنّما الثابت بمقدّمات دليل الانسداد في الأحكام ، هو: حجّيّة الظنّ فيها، لاحجّيّته في تطبيق المأتي به في الخارج [٥٧٤] معها، فيتّبع ـ مثلاً ـ في وجوب صلاة الجمعة يومها، لا في إتيانها، بل لا بدّ من علمٍ أو علميٍّ بإتيانها، كما لا يخفى.

نعم، ربما يجري نظير مقدّمات الانسداد في الأحكام ، في بعض الموضوعات الخارجيّة، من: انسداد باب العلم به غالباً، واهتمام الشارع به، بحيث علم بعدم الرضا بمخالفة الواقع، بإجراء الأصول فيه مهما أمكن، وعدم وجوب الاحتياط شرعاً، أو عدم إمكانه عقلاً، كما في موارد الضرر المردّد أمره بين الوجوب والحرمة مثلاً، فلا محيص عن اتّباع الظنّ حينئذٍ أيضاً، فافهم.

خاتمة: يذكر فيها أمران استطراداً:

---

٥٧٤ ـ قوله رحمه الله: ((لا في[1] حجّيّته في تطبيق المأتيّ به في الخارج ... إلخ)).

شبهة من يقول: أنّه حجّة في ذلك؛ هي أنّه إذا قام الظنّ على وجوب صلاة الجمعة ـ مثلاً ـ ثمّ حصل الظنّ لنا بإتيانها، فإن اعتمدنا على ذلك الظنّ الثاني يحصل لنا الظنّ بأنّا قد امتثلنا حكم الله الواقعيّ، ولو حصل لنا القطع بإتيانها لم يكن ذلك زائداً على الظنّ بأنّا قد أتينا بأمر الله الواقعيّ.

وحينئذٍ فلا فرق بين الظنّ بحصول الامتثال، وبين القطع بحصوله، ودفع هذه الشبهة أنّه إذا اعتمدنا على القطع أو ما يقوم مقامه، يحصل لنا القطع أو ما يقوم

---

(١) في المتن أعلاه من دون: (في).

الأوّل

[عدم اعتبار الظنّ في الاعتقادات]

هل الظنّ كما يتّبع ـ عند الانسداد عقلاً ـ في الفروع العمليّة ـ المطلوب فيها أوّلاً العمل بالجوارح ـ يتّبع في الأصول الاعتقاديّة [٥٧٥] ـ المطلوب فيها عمل الجوانح، من: الاعتقاد به، وعقد القلب عليه، وتحمّله، والانقياد له، أو لا؟.

مقامه بأنّا قد أتينا بالمأمور به الواقعيّ على تقدير وجوده واقعاً، بخلاف ما إذا اعتمدنا على الظنّ، فإنّه لا يحصل لنا إلّا الظنّ بامتثاله على تقدير وجوده واقعاً.

والحاصل: أنّه مع الاعتماد على القطع أو ما يقوم مقامه يحصل لنا القطع ببراءة الذمّة، ومع الاعتماد على الظنّ، فلا يحصل لنا إلّا الظنّ بذلك.

وحينئذٍ فيحتمل وجود الأمر واقعاً، وعلى تقدير وجوده نحتمل عدم ا[لا]متثال، وإن كان ذلك الاحتمال موهوماً، ولا رافع لهذا الاحتمال؛ إذ لا دليل على حجّيّة ذلك الظنّ، وقد مرّ[1] من المصنِّف إذا أمكن تقليل الاحتمال وجب، وإن قلنا بتماميَّة مقدّمات الانسداد.

٥٧٥ ـ قوله رحمه الله: ((الأوّل: هل الظنّ كما يتّبع ـ عند الانسداد عقلاً ـ في الفروع العمليَّة ـ المطلوب فيها أوّلاً العملُ بالجوارح ـ يتّبع في الأُصول الاعتقاديّة ... إلخ)).

الكلام في هذا المقام يقع من جهتين:

الجهة الأولى: من حيث حكم تلك المعارف، والاعتقادات من جهة الوجوب

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٢٧) من هذا الكتاب.

وعدمه.

الجهة الثانية: من حيث نفس تلك المعارف، وأيّ شيء يكفي فيها بعد الفراغ عن وجوبها.

فنقول: أمّا الكلام من الجهة الأولى: فالوجوب إن كان عقليّاً كوجوب معرفة الواجب تعالى ووحدانيّته، ومعرفة نبيّه، ومعرفة وصيّه ـ بناءً على الحقّ من أنَّ معرفته (عليه السلام) من قبيل معرفة النبيّ (صلّى الله عليه وآله) ـ فالعقل إن استقلّ بوجوب معرفة شيء، وحكم به، فلا إشكال في الوجوب، وأنّه ثابت بملاكه الأوّليّ، وإن لم يستقلّ بذلك، وحصل الشكّ في الوجوب العقليّ، فأيضاً لا إشكال في إلزام العقل بالاحتياط؛ إذ لا مورد للبراءة العقليَّة والنقليَّة في ذلك، حيث إنّ موردهما الحكم الشرعيّ، والوجوب في ذلك على تقدير وجوده واقعاً عقليّ، فالعقل بمجرّد الشكّ فيه واحتماله يستقلّ بالاحتياط، دفعاً للضرر المحتمل، ولا وجه للتنزّل إلى الظنّ، فإنّ التنزّل إليه إنَّما هو في الأحكام الشرعيَّة على تقدير الانسداد، لا الأحكام العقليَّة، وإن كان الوجوب شرعيّاً كوجوب معرفة الإمام بناءً على أنّ وجوبه إنَّما يثبت من الشرع، وكوجوب معرفة سائر ما دلّ الشرع على وجوب معرفته، فما ثبت وجوب معرفته من الشارع وجب، وما لم يثبت فيه ذلك كان مجرى للبراءة العقليَّة والنقليَّة إن لم تتمّ مقدّمات الانسداد، وإن تمّت كان المرجع الظنّ إن وجد بعد الفراغ عن أصل الوجوب، وبعد الفراغ عن تعيين ما يجب معرفته وبالجملة يكون حاله كسائر الأحكام الشرعيَّة.

وأمّا الجهة الثانية: فيقع الكلام فيها من حيثيّتين:

[الحيثيّة] الأولى: من حيث كفاية الظنّ مع التمكّن من العلم.

الحيثيّة الثانية: من حيث الركون إلى الظنّ مع عدم التمكّن من العلم.

فنقول: إن كانت الأشياء ممّا يحكم العقل بوجوب معرفتها، فلا إشكال في عدم كفاية الظنّ فيها في الصورتين ـ أعني مع التمكّن من العلم، ومع عدم التمكّن منه ـ فإنّ الظنّ لا يكون معرفة بنظر العقل الحاكم في ذلك، وإن كانت تلك الأشياء ممّا حكم الشرع بوجوب معرفتها، فإن كان ذلك الظنّ من الظنون الخاصّة التي جعلها الشارع حجّة، أو أمضى السيرة العقلائيَّة الجارية عليها، فالظاهر كفايته عن العلم مع التمكّن منه أو مع عدم التمكّن، حيث إنّ الاعتماد عليه يعدّ معرفة عرفاً، فإنَّ من أوجب على عبده معرفة ابنه ـ مثلاً ـ أو صديقه ـ مثلاً ـ يكون غرضه من تلك المعرفة ما يعدّه أهل العُرف في ما بينهم معرفة، فلو اعتمد العبد في ذلك على الطرق المقرّرة لدى العقلاء التي أمضاها ذلك السيّد، أو الطرق التي جعلها له، يعدّ ذلك العبد محصّلاً لأمر سيّده، ولا إشكال في ذلك، ولذا نرى الشيعة يعتمدون على ذلك في مثل معرفة الإمام (عليه السلام)، فإنّهم بعد وفاة الإمام السابق يرسلون من يعتمدون عليه، فيختبر الإمام الموجود، ويخبرهم بذلك ويكتفون بإخباره، والقول بأنّه يحصل لهم القطع بإخباره مجازفة.

وإن لم يكن ذلك الظنّ من الظنون الخاصّة، فلا إشكال في عدم كفايته مع التمكّن من العلم، وأمّا مع عدم التمكّن منه، فقد يُقال: إنّه حيث انسدّ باب العلم بتلك الأشياء، وكانت معرفتها واجبةً شرعاً لزم التنزّل من العلم بها إلى الظنّ، ولكنّه توهّم صرف، حيث إنّ الظنّ إنَّما كان حجّة في الأحكام الشرعيَّة؛ لأجل أنّا نعلم بتكاليف فعليَّة واردة على أفعال مقدورة لنا، وحيث انسدّ علينا باب العلم التفصيليّ بتلك الأحكام ، ولم يمكن الاحتياط لزم التنزّل من العلم إلى الظنّ.

أمّا ما نحن فيه، فالحكم فيه معلوم تفصيلاً، ومتعلّقه وهو المعرفة غير مقدور لنا، فلا وجه للتنزّل عنها إلى الظنّ.

الظاهر: لا؛ فإنّ الأمر الاعتقاديّ وإن انسدّ باب القطع به، إلّا أنّ باب الاعتقاد إجمالاً ـ بما هو واقعه ـ والانقياد له وتحمّله غير منسدّ، بخلاف العمل بالجوارح، فإنّه لا يكاد يعلم مطابقته مع ما هو واقعه إلّا بالاحتياط، والمفروض عدم وجوبه شرعاً، أو عدم جوازه عقلاً، ولا أقرب من العمل على وفق الظنّ.

وبالجملة: لا موجب ـ مع انسداد باب العلم في الاعتقاديّات ـ لترتيب الأعمال الجوانحيّة على الظنّ فيها، مع إمكان ترتيبها على ما هو الواقع فيها، فلا يتحمّل إلّا لما هو الواقع، ولا ينقاد إلّا له، لا لما هو مظنونه، وهذا بخلاف العمليّات، فإنّه لا محيص عن العمل بالظنّ فيها مع مقدّمات الانسداد.

نعم، يجب تحصيل العلم في بعض الاعتقادات ـ لو أمكن ـ من باب وجوب المعرفة لنفسها، كمعرفة الواجب ـ تعالى ـ وصفاته، أداءً لشكر بعض نعمائه، ومعرفة أنبيائه؛ فإنّهم وسائط نعمه وآلائه، بل وكذا معرفة الإمام (عليه السلام) على وجهٍ صحيح، فالعقل يستقلّ بوجوب معرفة النبيّ ووصيّه؛ لذلك، ولاحتمال الضرر في تركه.

ولا يجب عقلاً معرفة غير ما ذكر، إلّا ما وجب شرعاً معرفته، كمعرفة الإمام (عليه السلام) على وجهٍ آخر غير صحيح، أو أمرٍ آخر ممّا دلّ الشرع على وجوب معرفته.

وما لا دلالة على وجوب معرفته بالخصوص ـ لا من العقل ولا من النقل ـ كان أصالة البراءة منذ وجوب معرفته محكّمة.

ولا دلالة لمثل قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ﴾ الآية، ولا لقوله (صلّى الله عليه وآله وسلّم): ((وما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات

الخمس))، ولا لما دلّ على وجوب التفقّه وطلب العلم ـ من الآيات والروايات ـ على وجوب معرفته بالعموم؛ ضرورة أنّ المراد من: ﴿ليعبدون﴾ هو خصوص عبادة الله ومعرفته، والنبويّ إنّما هو بصدد بيان فضيلة الصلوات، لا بيان حكم المعرفة، فلا إطلاق فيه أصلاً، ومثل آية النفر، إنّما هو بصدد بيان الطريق المتوسّل به إلى التفقّه الواجب، لا بيان ما يجب فقهه ومعرفته، كما لا يخفى. وكذا ما دلّ على وجوب طلب العلم، إنّما هو بصدد الحثّ على طلبه، لا بصدد بيان ما يجب العلم به.

ثمّ إنّه لا يجوز الاكتفاء بالظنّ في ما يجب معرفته عقلاً أو شرعاً؛ حيث إنّه ليس بمعرفة قطعاً، فلا بدّ من تحصيل العلم لو أمكن. ومع العجز عنه كان معذوراً إن كان عن قصورٍ؛ لغفلةٍ، أو لغموضة المطلب مع قلّة الاستعداد، كما هو المشاهد في كثيرٍ من النساء بل الرجال. بخلاف ما إذا كان عن تقصيرٍ في الاجتهاد، ولو لأجل حبٍّ طريقة الآباء والأجداد، واتّباع سيرة السلف، فإنّه كالجبليّ للخلف، وقلّما عنه تخلّف.

والمراد من المجاهدة ـ في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ ـ هو: المجاهدة مع النفس، بتخليتها عن الرذائل، وتحليتها بالفضائل ـ وهي التي كانت أكبر من الجهاد ـ لا النظر والاجتهاد، وإلّا لأدّى إلى الهداية، مع أنّه يؤدّي إلى الجهالة والضلالة، إلّا إذا كانت هناك منه ـ تعالى ـ عناية؛ فإنّه غالباً بصدد إثبات أنّ ما وجد آباءه عليه هو الحقّ، لا بصدد الحقّ، فيكون مقصّراً مع اجتهاده، ومؤاخذاً إذا أخطأ على قطعه واعتقاده.

ثمّ لا استقلال للعقل بوجوب تحصيل الظنّ مع اليأس عن تحصيل العلم، في ما يجب تحصيله عقلاً لو أمكن، لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه، بل بعدم جوازه؛ لما أشرنا إليه: من أنّ الأمور الاعتقاديّة ـ مع عدم القطع بها ـ أمكن الاعتقاد بما هو واقعها

والانقياد لها، فلا إلجاء فيها أصلاً إلى التنزّل إلى الظنّ في ما انسدّ فيه باب العلم، بخلاف الفروع العمليّة، كما لا يخفى.

وكذلك لا دلالة من النقل على وجوبه في ما يجب معرفته مع الإمكان شرعاً، بل الأدلّة الدالّة على النهي عن اتّباع الظنّ دليلٌ على عدم جوازه أيضاً.

وقد انقدح من مطاوي ما ذكرنا: أنّ القاصر يكون ـ في الاعتقاديّات ـ للغفلة، أو عدم الاستعداد للاجتهاد فيها؛ لعدم وضوح الأمر فيها، بمثابة لا يكون الجهل بها إلّا عن تقصير، كما لا يخفى، فيكون معذوراً عقلاً.

ولا يصغى إلى ما ربما قيل: بعدم وجود القاصر فيها، لكنّه إنّما يكون معذوراً ـ غير معاقب على عدم معرفة الحقّ ـ إذا لم يكن يعانده، بل كان ينقاد له على إجماله لو احتمله.

هذا بعض الكلام ممّا يناسب المقام، وأمّا بيان حكم الجاهل من حيث الكفر والإسلام، فهو ـ مع عدم مناسبته ـ خارجٌ عن وضع الرسالة.

الثاني

[الجبر والوهن والترجيح بالظنّ غير المعتبر]

الظنّ الذي لم يقم على حجّيّته دليلٌ: هل يجبر به [٥٧٦] ضعف السند أو الدلالة،

---

٥٧٦ ـ قوله رحمه الله: ((الثاني: الظنّ الذي لم يقم على حجّيّته دليلٌ: هل يجبر به ... إلخ)).

تفصيل ذلك أنّ هاهنا مقامات أربعة:

الأوّل: أن يكون الظنّ جابراً لما لولاه لما كان حجّة.

الثاني: أن يكون الظنّ موهناً، ومسقطاً عن الحجّيّة لما لولاه لكان حجّة.

الثالث: أن يكون الظنّ موجباً لكون اللفظ ظاهراً في شيء بحيث لولاه لما كان اللفظ ظاهراً فيه، أو يكون موجباً لرفع ظهور اللفظ في شيء، بحيث لولاه لانعقد له الظهور فيه.

الرابع: أن يكون الظنّ مرجّحاً لأحد الخبرين المتعارضين على الآخر، إمّا من حيث الدلالة، وإمّا من حيث السند، وهذا يرجع إلى أمرين: الترجيح بالظنّ من حيث الدلالة، والترجيح به من حيث السند.

ثمّ إنّ الظنّ غير المعلوم الاعتبار الذي هو محلّ الكلام إمّا أن يكون مشكوك الاعتبار، بحيث لا يعلم اعتباره، ولا عدم اعتباره، وإمّا أن يكون عدم اعتباره معلوماً كالقياس، ونحن نتكلّم أوّلاً، في ما لا يعلم اعتباره، ولا عدم اعتباره، ومنه حكم القسم الثاني.

فنقول: أمّا الجبر بالظنّ فلا يصحّ، فإن ضمّ غير الحجّة إلى غير الحجّة لا يكون حجّة.

نعم، إذا كان الظنّ مستلزماً لدخول ما يجبره تحت موضوع الحجّة أو كاشفاً عنه صحّ جبره به، وذلك كالشهرة الفتوائيّة ـ مثلاً ـ إذا كان الخبر الضعيف الذي هو ليس بحجّة في نفسه دالّاً على وجوب شيء، وأفتى المشهور بوجوب ذلك الشيء فضمّ الظنّ الحاصل من هذه الشهرة من حيث إنّه ظنّ محض إلى ذلك الخبر لا يكون موجباً لحجّيّته.

ولكن إذا قلنا بحجّيّة الخبر المظنون الصدور أو الذي يحصل الاطمئنان بصدوره كانت الشهرة موجبة لحصول الظنّ أو الاطمئنان بصدور ذلك الخبر، وكذا إذا قلنا بحجّيّة خبر العادل بالخصوص، فإنّ فتوى المشهور على طبق ذلك الخبر الضعيف

إذا استكشف منها أنّه قد رواه العدول لهم، ولكن لم نطلّع نحن على ذلك كانت جابرة لضعفه، ومدخلة تحت ما هو موضوع الحجّيّة.

والحاصل: أنّ الشهرة بنفسها لا تكون جابرة إلّا إذا استكشف منها دخول ذلك الذي تجبره تحت موضوع الحجّيّة، وحيث لا يستكشف منها ذلك لا تكون جابرة. ومنه يعلم: أنّ غير الشهرة من الظنون غير المعتبرة كالأولويّة ـ مثلاً ـ لا يكون جابراً أصلاً، فإنّها لا يستكشف مثل ما يستكشف بالشهرة.

وهكذا الكلام في التوهين بالظنّ: فإنَّ الظنّ غير المعتبر لا يخرج الحجّة عن كونها حجّة إلّا أن يكون مستلزماً لخروج تلك الحجّة عن موضوع الحجّيّة، وذلك كالشهرة أيضاً، فإنّه إذا أفتى المشهور بوجوب شيء ـ مثلاً ـ وكان هناك خبر موجود في ما بأيديهم من كتب الأخبار يدلّ على عدم وجوبه، وكان ذلك الخبر حجّة لو خلّي ونفسه، فالظنّ الحاصل من الشهرة من حيث نفسه لا يكون رافعاً لحجّيّة ذلك الخبر إلّا إذا استكشف من تلك الشهرة وجود عيب في ذلك الخبر مسقط له عن الحجّيّة، وقد وصل إليهم واطّلعوا عليه، ولم يصل إلينا، فإنّها حينئذٍ تكون مخرجة لذلك الخبر عن الحجّيّة، وظاهر أنَّ ذلك لا يتأتّى في غير الشهرة.

وأمّا المقام الثالث ـ أعني كون الظنّ غير المعتبر موجباً لظهور اللفظ في ما لا يكون اللفظ في نفسه ظاهراً، أو موجباً لعدم ظهوره في ما يكون في نفسه ظاهراً فيه ـ فملخّص الكلام فيه: أنّه إمّا أن نقول: إنّ حجّيّة تلك القواعد اللفظيّة التي بها يحرّر المراد من اللفظ كأصالة الحقيقة، وما ماثلها مقيّدة بإفادتها الظنّ بالمراد أو بعدم حصول الظنّ على خلافها أو غير مقيّدة بشيء من ذلك، وإن حجّيّتها من باب الظهور.

وعلى أيّ حالٍ، فحصول الظنّ غير المعتبر بحكم مخالف لما يظهر من اللفظ لا

يكون رافعاً لظهوره في ما يخالف ذلك الحكم، كما أنّ حصول الظنّ بحكم موافق لأحد احتمالي لفظ الخبر لا يُوجب ظهوره في ذلك الطرف الموافق.

نعم، إذا كان ذلك الظنّ بما يستكشف منه الظنّ بالمراد، وقلنا إنّ حجّيّة تلك الأمور من باب إفادتها الظنّ أو مقيّدة بعدم الظنّ على الخلاف، كان موجباً لرفع ظهور اللفظ عمّا هو ظاهر فيه، ولظهوره في ما لا يكون ظاهراً فيه، وذلك كالشهرة، فإنّ إفتاء المشهور بما يخالف ما يظهر من اللفظ أو بما يوافق أحد احتماليه إذا استكشف منه أنّ المراد من تلك الألفاظ هو ما أفتى به المشهور، كان موجباً لرفع ظهور اللفظ الظاهر في خلاف ما أفتى به المشهور، ولظهور اللفظ المردّد بين ما أفتى به المشهور، وبين غيره.

وكذا إن قلنا إنّ حجّيّة تلك الأمور من باب الظنّ النوعيّ والظهور العرفيّ، فإنّ إفتاء المشهور بما يخالف ظاهر اللفظ أو بأحد محتملاته التي يكون مردّداً بينها إذا استكشف إفتائهم لأجل قرينة قد وصلت إليهم، ولم تصل إلينا، دالّة على أنّ المراد من اللفظ غير ما هو ظاهر، وأنّ ما أفتوا به هو المراد، أو أنّها دالّة على أنّ المراد من ذلك اللفظ المجمل المردّد بين تلك المحتملات، كان موجباً لرفع ظهور اللفظ أو لظهوره في بعض محتملاته، بمعنى أنّه كما نحكم بأنّ المراد من اللفظ هو المطلب الفلانيّ إمّا لأجل ظهوره فيه أو بواسطة القرينة، فكذلك نحكم بأنّ المراد هو ما أفتى به المشهور، إن استكشفنا من فتواهم ـ لأجل حسن الظنّ بهم ـ أنّه قد وصلت لهم قرينة دالّة لهم على أنّ المراد ما أفتوا به.

وأمّا المقام الرابع: فالكلام فيه تارةً من حيث الترجيح من جهة الدلالة، وتارةً من جهة السند.

أمّا الترجيح من حيث الدلالة فهو مثل ما قبله، بمعنى أنّ الظنّ غير المعتبر

بحيث صار حجّة ما لولاه لما كان بحجّة؟ أو يوهن به ما لولاه على خلافه لكان حجّة؟ أو يرجّح به أحد المتعارضين، بحيث لولاه على وفقه لما كان ترجيح لأحدهما، أو كان للآخر منهما، أم لا؟.

ومجمل القول في ذلك: أنّ العبرة في حصول الجبران أو الرجحان ـ بموافقته ـ هو الدخول بذلك تحت دليل الحجّيّة، أو المرجّحيّة الراجعة إلى دليل الحجّيّة، كما أنّ العبرة في الوهن إنّما هو الخروج ـ بالمخالفة ـ عن تحت دليل الحجّيّة.

فلا يبعد جبر ضعف

لا يكون مرجّحاً لدلالة هذا الخبر على دلالة غيره، إلّا إذا استكشف منه وجود قرينة تصرف ظهور الخبر المخالف له عن ظاهره، وذلك مثل الشهرة أيضاً، فإنّه قد يستكشف من فتوى المشهور على طبق ظهور أحد الخبرين أنّ الآخر مقرون بقرينة دلّت على أنّ المراد منه خلاف ظاهره قد وصلت إليهم، ولم تصل إلينا، وإذا لم يستكشف منه ذلك لا يمكن الترجيح به.

وأمّا الترجيح من حيث السند، فملخّص الكلام فيه أنّه إذا تعدّينا عن المرجّحات المنصوصة إلى مطلق الرجحان من حيث الظنّ بالصدور، وكان الظنّ على طبق أحدهما مستلزماً للظنّ بأنّه هو الصادر، كما في الشهرة إن استكشف منها ذلك صحّ الترجيح به، وكذا اقتصرنا على تلك المرجّحات المخصوصة، واستكشفنا من الشهرة على طبق أحدهما أنّه كان مشتملاً على بعض تلك المرجّحات [المخصوصة] وإن لم تصل إلينا، فظهر لك أنّ الشهرة في جميع هذه المقامات لا أثر لها إلّا إذا استكشف منها ما يكون نافعاً. هذا كلّه حال الظنّ الذي لا يعلم بعدم اعتباره.

السند في الخبر بالظنّ بصدوره، أو بصحّة مضمونه، ودخوله بذلك تحت ما دلّ على حجّيّة ما يوثق به، فراجع أدلّة اعتبارها.

وعدم جبر ضعف الدلالة بالظنّ بالمراد؛ لاختصاص دليل الحجّيّة بحجّيّة الظهور في تعيين المراد والظنّ ـ من أمارة خارجيّة ـ به لا يوجب ظهور اللفظ فيه، كما هو ظاهر، إلّا في ما أوجب القطع ـ ولو إجمالاً ـ باحتفافه بما كان موجباً لظهوره فيه، لولا عروض انتفائه.

وعدم وهن السند بالظنّ بعدم صدوره، وكذا عدم وهن دلالته مع ظهوره، إلّا في ما كشف ـ بنحوٍ معتبر ـ عن ثبوت خلل في سنده، أو وجود قرينة مانعة عن انعقاد ظهوره في ما فيه ظاهر، لولا تلك القرينة؛ لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة، ولا دليل اعتبار الظهور بما إذا لم يكن ظنّ بعدم صدوره، أو ظنّ بعدم إرادة ظهوره.

وأمّا الترجيح بالظنّ: فهو فرع دليل على الترجيح به، بعد سقوط الأمارتين بالتعارض من البين، وعدم حجّيّة واحد منهما بخصوصه وعنوانه، وإن بقي أحدهما ـ بلا عنوان ـ على حجّيّته، ولم يقم دليل بالخصوص على الترجيح به، وإن ادّعى شيخنا العلّامة ـ أعلى الله مقامه ـ استفادته من الأخبار الدالّة على الترجيح بالمرجّحات الخاصّة، على ما يأتي تفصيله في التعادل والترجيح.

ومقدّمات الانسداد في الأحكام إنّما توجب حجّيّة الظنّ بالحكم أو بالحجّة،

أمّا الظنّ الذي علم عدم اعتباره، والمنع عنه فلا أثر له، ولا يستكشف منه شيء أصلاً، فإنّه ملغى في نظر الشارع بجميع أنحاء إعمالاته[1].

---

(١) المراد من (إعمالاته) في المقام أي جميع شؤونه وآثاره.

لا الترجيح به ما لم يوجب ظنّ بأحدهما.

ومقدّماته في خصوص الترجيح ـ لو جرت ـ إنّما توجب حجّيّة الظنّ في تعيين المرجّح، لا أنّه مرجّح، إلّا إذا ظنّ أنّه أيضاً مرجّح، فتأمّل جيّداً.

هذا في ما لم يقم على المنع عن العمل به بخصوصه دليل.

وأمّا ما قام الدليل على المنع عنه كذلك ـ كالقياس ـ فلا يكاد يكون به جبر أو وهن أو ترجيح، في ما لا يكون لغيره أيضاً. وكذا في ما يكون به أحدها؛ لوضوح أنّ الظنّ القياسيّ إذا كان على خلاف ما لولاه لكان حجّة ـ بعد المنع عنه ـ لا يوجب خروجه عن تحت دليل حجّيّته، وإذا كان على وفق ما لولاه لما كان حجّة، لا يوجب دخوله تحت دليل الحجّيّة، وهكذا لا يوجب ترجيح أحد المتعارضين؛ وذلك لدلالة دليل المنع على إلغائه الشارع رأساً، وعدم جواز استعماله في الشرعيّات قطعاً، ودخله في واحد منها نحو استعمال له فيها، كما لا يخفى، فتأمّل جيّداً.

المقصد السابع

في الأصول العمليّة

وهي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل، ممّا دلّ عليه حكم العقل أو عموم النقل.

والمهمّ منها أربعة: فإنّ مثل قاعدة الطهارة في ما اشتبه طهارته بالشبهة الحكميّة، وإن كان ممّا ينتهي إليها في ما لا حجّة على طهارته ولا على نجاسته، إلّا أنّ البحث عنها ليس بمهم، حيث إنّها ثابتة بلا كلام، من دون حاجة إلى نقض وإبرام، بخلاف الأربعة ـ وهي: البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب ـ فإنّها محلّ الخلاف بين الأصحاب، ويحتاج ـ تنقيح مجاريها، وتوضيح ما هو حكم العقل، أو مقتضى عموم النقل فيها ـ إلى مزيد بحثٍ وبيانٍ، ومؤونة حجّة وبرهان، هذا.

مع جريانها في كلّ الأبواب، واختصاص تلك القاعدة ببعضها، فافهم.

فصل

[في البراءة]

لو شكّ في وجوب شيءٍ أو حرمته، ولم تنهض عليه حجّة، جاز شرعاً وعقلاً ترك الأوّل وفعل الثاني، وكان مأموناً من عقوبة مخالفته، كان عدم نهوض الحجّة لأجل فقدان النصّ، أو إجماله واحتماله الكراهة أو الاستحباب، أو تعارضه في ما لم يثبت بينهما ترجيح، بناءً على التوقّف في مسألة تعارض النصّين، في ما لم يكن ترجيح في البين.

وأمّا بناءً على التخيير ـ كما هو المشهور ـ فلا مجال لأصالة البراءة وغيرها؛ لمكان وجود الحجّة المعتبرة، وهو أحد النصّين فيها، كما لا يخفى.

[الاستدلال على البراءة بالأدلّة الأربعة]

وقد استدلّ على ذلك بالأدلّة الأربعة:

أمّا ((الكتاب)): فبآياتٍ، أظهرها: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[٥٧٧].

وفيه: أنّ نفي التعذيب ـ قبل إتمام الحجّة ببعث الرسل ـ لعلّه كان منّة منه ـ تعالى ـ على عباده، مع استحقاقهم لذلك.

---

٥٧٧ ـ قوله رحمه الله: ((أمّا (الكتاب): فبآياتٍ أظهرها: قوله تعالى: ﴿وَما كُنَّا مُعَذِّبينَ حتّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ ... إلخ)).

الاستدلال بهذه الآية مبنيّ على أنّ المراد من العذاب فيها مطلق العذاب دنيويّاً كان أو أخرويّاً، والمراد من بعث الرسول مطلق قيام الحجّة وإن كان دليلاً عقليّاً،

فيكون المعنى إنّا لا نعذّب إلّا بعد قيام الحجّة وإزالة العذر، وحينئذٍ فالتكليف الواقعيّ إذا لم تقم الحجّة عليه لا عقاب على مخالفته، وهو المطلوب.

وأمّا الإيراد على ذلك: بأنّ غاية ما تدلّ عليه هذه الآية على هذا التقدير إنَّما هو نفي فعليَّة العذاب، مع عدم قيام الحجّة، وذلك لا يستلزم المطلوب في هذا المقام[1] وهو نفي الاستحقاق، فإنّ مطلوب القائلين بالبراءة هو أنَّ مخالفة التكاليف الواقعيّة التي لم تقم عليها الحجّة لا يستحقّ عليها العقاب.

فالجواب عنه: أنّ الظاهر هو أنّ المطلوب في هذا المقام هو وجود المؤمّن من تبعة التكاليف الواقعيّة التي لم تقم عليها الحجّة، وذلك ـ أعني وعد الشارع المقدّس بعدم فعليَّة العذاب على مخالفتها ـ كافٍ في التأمين من تبعتها، ولا نحتاج إلى إثبات نفي الاستحقاق.

نعم، لو كان المطلوب والمهمّ في هذا المقام هو نفي الاستحقاق لما كان ذلك وافياً به، لكن قد عرفت أنّ الظاهر هو أنّ المطلوب والمهمّ هو وجود المؤمّن من تبعتها ووعده تعالى بعدم العذاب فعلاً كافٍ في ذلك، حيث إنّ وعده بذلك ليس كالوعيد بالعذاب الذي يكون اقتضائيّاً يرتفع بالعفو منه تعالى، أو بالشفاعة أو بغير ذلك، بل إنّ ذلك الوعد منه تعالى لا يكون إلّا فعليّاً، فلا خلف فيه، وحينئذٍ يكون مؤمّناً.

والحاصل: أنّ استحقاق العقاب إنَّما يلتفت إليه، ويعتنى بشأنه من جهة أنّه مظنّة الوقوع في العقاب، ومع وعده تعالى بعدم العقاب لا اعتناء بالقطع باستحقاق

---

(١) قلتُ: ذكر بعض الأعاظم أنَّ عمدة هَمّ القائلين بالبراءة هو نفي الاستحقاق، ولا يكتفون بنفي فعليّة العذاب، ولذلك تراهم يستندون إلى البراءة في موارد الشبهة التحريميّة، وإن كانت الحرمة على تقديرها معفوّاً عنها كما في الظهار، فتأمّل (منه قدّس سرّه).

العقاب فضلاً عن احتماله.

ومن ذلك يظهر لك عدم الإشكال في الجمع بين الاستدلال بهذه الآية على البراءة، وبين ردّ من استدلّ بها على نفي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ـ كما صنعه الفاضل التونيّ (رحمه الله) في الوافية[١] ـ، وذلك أنّ بعضهم قد استدلّ على نفي الملازمة بأنّ الشارع المقدّس قد علّق العذاب على إرسال الرسول، فبدون ذلك لا عقاب، وإن حكم العقل بلزوم شيء، فحكم العقل وحده بشيء لا يستلزم شيئاً ما لم يحكم الشارع بذلك الشيء.

وقد أجيب عن ذلك بوجوه:

منها: أنّ المراد من إرسال الرسول مطلق قيام الحجّة.

قلت:

ومنها: أنّه يمكن أن يُقال: إنّ ذلك لا ينافي الملازمة، فإنّ كون العذاب معلّقاً على إرسال الرسول لا ينافي دعوى أنّ كلّ ما حكم به العقل يحكم به ذلك الرسول.

نعم، يمكن أن يكون ذلك مانعاً من حجّيّة العقل في الأحكام الشرعيَّة.

ومنها: ما أجاب به الفاضل التونيّ من أنّ هذه الآية إنَّما دلّت على نفي فعليَّة العذاب بدون الإرسال، وذلك لا ينافي الاستحقاق عند وجود الدليل العقليّ فقط[٢].

وقد أشكل عليه المحقّق القمّيّ (رحمه الله) بأنَّه كيف يمكن الجمع بين هذا الجواب عن الاستدلال بهذه الآية، وبين الاستدلال بها على البراءة[٣].

---

(١) ينظر: الوافية: ١٧٦.

(٢) المصدر السابق: ١٧٢.

(٣) ينظر القوانين المحكمة في الأصول المتقنة: ٣/ ١٨.

ولو سُلّم اعتراف الخصم بالملازمة بين الاستحقاق والفعليّة، لما صحّ الاستدلال بها [٥٧٨] إلّا جدلاً، مع وضوح منعه؛ ضرورة أنّ ما شكّ في وجوبه أو حرمته ليس عنده بأعظم ممّا علم بحكمه، وليس حال الوعيد بالعذاب فيه إلّا كالوعيد به فيه، فافهم.

والجواب عن هذا الإشكال: هو أن يُقال: ـ كما أشرنا إليه ـ أنّ المطلوب في باب البراءة هو وجود المؤمّن من تبعة التكاليف الواقعيّة، ويكفي في المؤمّن حكمه تعالى بعدم فعليَّة العذاب، مع عدم إرسال الرسول، والمطلوب في باب الملازمة هو دعوى استحقاق العقاب عند مخالفة ما ألزم به العقل، وهذه الآية لا تنافي ذلك؛ لعدم دلالتها على نفي الاستحقاق بدون إرسال الرسل، فتأمّل.

نعم، يرد على الاستدلال بهذه الآية على البراءة أنّ الظاهر من العذاب المذكور فيها العذاب الدنيويّ كالغرق والخسف، وما شابه ذلك ممّا وقع في الأمم السالفة الذي أخبرنا نبيّنا (صلّى الله عليه وآله) بأنّنا مأمونون منه.

فيكون المراد منها الإخبار بأنّ ما وقع في الأمم السالفة من العذاب إنّما هو بعد إرسال الرسل، وذلك لا دخل له في أنّ الأحكام الإلزاميّة الموجودة في شرعنا لا يُعاقب على مخالفتها إلّا بعد البيان، وقيام الحجّة، فتأمّل.

٥٧٨ ـ قوله رحمه الله: ((ولو سُلّم اعتراف الخصم بالملازمة بين الاستحقاق والفعليّة لما صحّ التمسّك[1] بها ... إلخ)).

هذا إشارة إلى ردّ ما ذكره الشيخ (رحمه الله) من توجيه الاستدلال بهذه الآية

---

(١) في المتن أعلاه: (الاستدلال) بدل (التمسّك).

على البراءة، وذلك قوله (رحمه الله): (أنّ عدم الفعليَّة يكفي في هذا المقام؛ لأنّ الخصم يدّعي أنّ في ارتكاب الشبهة الوقوع في العقاب، والهلاك فعلاً من حيث لا يعلم ـ كما هو مقتضى رواية خبر التثليث ونحوها التي هي عمدة أدلّتهم ـ ويعترف بعدم المقتضي للاستحقاق على تقدير عدم الفعليَّة، فيكفي في نفي الاستحقاق نفي الفعليَّة)[1] انتهى.

وقد ردّه المصنِّف (رحمه الله) بوجوه ثلاثة:

الأوّل: منع تسليم الخصم الملازمة بين نفي فعليَّة العقاب وبين نفي استحقاقه.

الثاني: أنّ ذلك لو سلّم فلا يكون نافعاً إلّا من حيث إسكات الخصم، فيُقال له: على مذهبك من الملازمة بين نفي الفعليَّة ونفي الاستحقاق أنّ هذه الآية لمّا دلّت على نفي الفعليَّة، فيلزمك القول بنفي الاستحقاق، وظاهر أنّ ذلك لا يكون برهاناً يُوجب القطع بالمطلوب، وإنَّما يكون جدلاً مسكتاً للخصم، فلا يكون دليلاً في الحقيقة؛ لأنّ الدليل ما أوجب القطع بالمطلوب.

الثالث: أنّ ذلك الاستدلال إنَّما يتمّ على تقدير أن يكون دعوى الخصم هي فعليَّة العذاب عند ارتكاب الشبهات، والخصم لا يقول بذلك، ولا يدّعي هذه الدعوى، فإنّ ارتكاب الشبهات ليس عنده بأعظم من ارتكاب المحرّمات المعلومة الحرمة، فإنّ ارتكاب المحرّمات المعلومة الحرمة لا يكون مستلزماً للعذاب الفعليّ، وإنَّما يكون مقتضياً للعذاب، وحينئذٍ فلا يُعقل أن تكون الشبهات أعظم منها، وليس خبر التثليث[2] الذي تضمّن الوعيد على ارتكاب الشبهات عند الخصم إلّا كسائر

---

(١) فرائد الأُصول:٢/ ٢٣.

(٢) وهو قوله (عليه السلام): «حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرّمات، و هلك من حيث لا

وأمّا ((السنّة)): فبروايات:

منها: حديث الرفع [٥٧٩] حيث عدّ ((ما لا يعلمون)) من التسعة المرفوعة فيه، فالالزام المجهول من ((ما لا يعلمون))، فهو مرفوع فعلاً وإن كان ثابتاً واقعاً، فلا مؤاخذة عليه قطعاً.

الأخبار والآيات المتضمّنة للوعيد على ارتكاب المحرّمات المعلومة الحرمة في أنّ كلًّا منها يتضمّن الوعيد باقتضاء العذاب، دون فعليّته.

٥٧٩ ـ قوله رحمه الله: ((وأمّا السنّة فروايات[١]: منها: حديث الرفع ... إلخ)).

قد يُقال: إنّ حديث الرفع لا يدلّ على البراءة في الشبهة [الوجوبيّة]، وإنّما يدلّ عليها في الشبهة التحريميّة فقط، بتقريب أنّ المراد بـ(ما لا يعلمون) هو الأفعال الصادرة من المكلّفين اختياراً.

وحينئذٍ فلو شكّ في أنّ شرب التتن ـ مثلاً ـ حرام جاز شربه؛ لأنّه فعل لا يعلم المكلّف حكمه، فهو مرفوع عنه بمقتضى حديث الرفع، أمّا إذا شكّ في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فلا يدلّ حديث الرفع على جواز تركه؛ إذ لا يصدق على الترك أنّه فعل اختياريّ لا يعلم حكمه؛ كي يكون مرفوعاً بمقتضى حديث الرفع، ويظهر ذلك من الشيخ (رحمه الله)، حيث إنّه استدلّ بهذا الحديث في مسألة الشبهة التحريميّة دون الشبهة الوجوبيّة[٢].

يعلم». أصول الكافي: ١/ ٦٧، ح ١٠.

(١) في المتن أعلاه: (فبروايات) بدل (فروايات).

(٢) ينظر: فرائد الأصول: ٢/ ٨٢.

قلتُ: يمكن أن يُقال: إنّ المراد من الموصول هو الحكم، فيشمل الوجوب كما يشمل الحرمة، ومع أنّه لو لم نقل بذلك لأمكن القول بأنّ المراد منه مطلق ما يصدر من المكلّف فعلاً كان أو تركاً.

ولو سلّم كون المراد من الموصول في (ما لا يعلمون) هو الفعل لأمكن أن يُقال: إنّ الترك فعل اختياريّ للمكلّف (آه س).

ثمّ إنّه لا إشكال في أنّ هذا الحديث دالّ على البراءة في الشبهة الموضوعيّة كما لو شكّ في كون هذا المائع الخاصّ خمراً أو خلّاً، حيث إنَّ الظاهر أنّ المراد من الموصول هو الفعل الصادر من المكلّفين، فشرب ذلك المائع لا يعلم كونه خمراً، فهو مرفوع عنهم.

أمّا الشبهة الحكميّة: ففي دلالة هذا الحديث على البراءة فيها إشكال وبالجملة يحتمل أن يكون المراد من الموصول خصوص الأفعال الخارجيّة غير المعلومة، فيكون الحديث مختصّاً بالشبهة الموضوعيّة، ويحتمل أن يكون المراد منه ما يشمل الشبهة الحكميّة والشبهة الموضوعيّة بتقريب سنذكره إن شاء الله [تعالى]، ولا يحتمل أن يكون المراد منه خصوص الشبهة الحكميَّة، فتكون الشبهة الموضوعيَّة قدراً متيقّناً.

قلتُ: لِمَ لا يمكن أن يكون المراد من الموصول هو الحكم الكلّيّ غير المعلوم، وحينئذٍ فيكون مختصّاً بالشبهة الحكميَّة، فلا تكون الشبهة الموضوعيَّة قدراً متيقّناً (آه س).

ثمّ إنّ الكلام في تعميم الحديث للشبهة الموضوعيَّة وللشبهة الحكميَّة يقع من جهتين:

الجهة الأولى: بيان إمكان ذلك.

والجهة الثانية: بيان أنّه هو الظاهر.

أمّا الكلام من الجهة الأولى: فهو أن يُقال: إنّ المراد من الموصول هو الحكم الإلزاميّ غير المعلوم، فحرمة شرب التتن غير معلومة، فهي مرفوعة، كما أنّ حرمة شرب ذلك المائع لاحتمال كونه خمراً غير معلومة فهي مرفوعة، فالقدر الجامع بين الشبهة الحكميَّة وبين الشبهة الموضوعيَّة هو الحكم الإلزاميّ.

فإذا قلنا: إنّ المراد من الموصول هو الحكم الإلزاميّ كان الحديث شاملاً للشبهة الموضوعيَّة، وللشبهة الحكميَّة.

لا يُقال: إنّ الحكم الإلزاميّ في الشبهة الموضوعيَّة معلوم للعلم بكون الخمر حراماً، وإنَّما الشكّ في نفس الموضوع الخارجيّ أنّه هل هو خمر أو خلّ؟ وحينئذٍ فعلى تقدير أن يكون المراد من الموصول هو الحكم غير المعلوم لا يكون الحديث شاملاً للشبهة الموضوعيَّة، حيث إنّ الحكم فيها معلوم.

لأنّا نقول: الحكم الكلّيّ وإن كان معلوماً في الشبهة الموضوعيَّة إلّا أنّ الحكم الجزئيّ الخاصّ المتعلّق بشرب ذلك المائع الخاصّ غير معلوم، فهو داخل في (ما لا يعلمون)، حيث إنّ المراد منه مطلق الحكم، سواء كان حكماً كلّيّاً متعلّقاً بعنوان كلّيّ كحرمة شرب التتن، أو حكماً خاصّاً متعلّقاً بفعل خاصّ كحرمة شرب ذلك المائع الخاصّ، وهذا الوجه هو الذي ذكره المصنِّف (رحمه الله) في هذا الكتاب.

وهناك وجه آخر للتعميم: وهو أن يكون المراد من الموصول الفعل الحرام غير المعلوم، فيشمل شرب التتن ـ مثلاً ـ وشرب ذلك المائع.

وفيه: أنّه إذا كان المراد أنّ الجامع هو الفعل الحرام من حيث حرمته كان ذلك

راجعاً إلى التوجيه الأوَّل، وإن كان المراد أنّ القدر الجامع هو الفعل نفسه من غير حاجة إلى حيثيّة الحرمة، فيكون المراد بـ(ما لا يعلمون) الفعل غير المعلوم، فيشمل شرب التتن؛ لأنّه فعل لا يعلم أنّه حرام، ويشمل شرب ذلك المائع؛ لأنّه فعل لا يعلم أنّه خمر، ويكون المراد من تعلّق عدم العلم به أعمّ من عدم العلم بحكمه كما في الشبهة الحكميَّة، أو عدم العلم بعنوانه كما في الشبهة الموضوعيَّة.

وحاصله: أنّ معنى ما لا يعلم الفعل الحرام الذي لا يعلم أنّه فعل حرام، فشرب التتن لا يعلم أنّه فعل حرام، فهو مرفوع وشرب ذلك المائع لا يعلم أنّه فعل حرام من جهة عدم العلم بكونه خمراً، فهو مرفوع أيضاً.

ففيه: أنّه جمع بين لحاظين في متعلّق العلم، فإنّ تعلّق عدم العلم به في الصورة الأولى كان من حيث حكمه ـ أعني الحرمة ـ فإنّها هي التي كانت غير معلومة.

وفي الصورة الثانية: كان تعلّق عدم العلم به من حيث نفسه، وعنوانه ـ أعني كون الفعل شرب خمر ـ فإنّه هو الذي كان غير معلوم.

وقد ذكر المصنِّف (رحمه الله) هذا الوجه في الحاشية على الرسائل وأورد عليه بمنافاته للسياق[1]، حيث إنّ الموصول في (ما اضطروا إليه، وما استكرهوا) عبارة عن الأفعال بعناوينها الأوّليّة، بخلافه في (ما لا يعلمون) على هذا الوجه، فإنّه يكون عبارة عنها بما هي واجبة أو محرّمة، وكأنّه فهم منه ما احتملنا فيه أوّلاً، وإلّا فعلى التقدير الثاني لا يرد عليه ما ذكره. نعم، يرد عليه ما ذكرناه من تعدّد اللحاظ، فتأمّل.

ثمّ إنّ هناك وجه ثالث للتعميم: وهو أنّ لفظة (ما) في (ما لا يعلمون) وفي غيره

---

(١) ينظر: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ١/ ١٩١.

من الأُمور الأخر، إمّا أن تكون نكرة موصوفة بمعنى شيء، وإمّا أن تكون موصولة واقعة على معنى عامّ، وهو الشيء أيضاً.

وعلى أيّ حالٍ، فهي مستعملة في جميع هذه الفقرات المذكورة في الحديث في ذلك المعنى العامّ، وهو شامل للحكم وللموضوع، بل هو شامل لكلِّ شيءٍ، فالذي تسلّط عليه الرفع هو كلُّ شيءٍ حكماً كان أو موضوعاً كان ذلك الموضوع ذا أثر شرعيّ أو لم يكن، كان في رفع ذلك الأثر منه على العباد أو لم يكن.

ولكن حيث كان هذا الحديث صادراً من النبيّ (صلّى الله عليه وآله) وعلمنا أنّ صدوره كان في مقام بيان الامتنان على العباد، علمنا جزماً أنّ المرفوع في جميع هذه الفقرات خصوص ما يمكن للشارع رفعه، وما يكون في رفعه منّة على العباد، وذلك هو الأحكام الشرعيَّة التي في رفعها منّة عليهم وخصوص الموضوعات التي يكون لها آثار شرعيَّة، ويكون في رفعها منّةً عليهم أيضاً.

ثمّ لمّا رأينا أنّ الصفة أو الصلة في بعض هذه الفقرات ممّا يلائم شمول الشيء المراد بلفظ (ما) للحكم كما في فقرة (ما لا يعلمون) ورأينا الصفة أو الصلة في بعض الفقرات لا يلائم شموله للحكم كما في فقرة (ما اضطروا إليه) وغيرها، التزمنا بأن يكون المراد الواقعيّ الجدّيّ من لفظة (ما) في مثل الفقرة الثانية هو خصوص الموضوع، لعدم تصّور الاضطرار ـ مثلاً ـ بالنسبة إلى الحكم الشرعيّ، وأنّ المراد الجدّيّ من لفظة (ما) في الفقرة الأولى هو الحكم والموضوع، وذلك لإمكان تعلّق عدم العلم بالحكم الشرعيّ كما يتعلّق بالموضوع، وإن كان المراد الإنشائيّ الاستعماليّ واحداً في الجميع، وهو مطلق الشيء، أيّ شيء كان.

والحاصل: أنّ لفظ (ما) في جميع هذه الفقرات لم يستعمل إلّا في أصل معناه ـ

أعني الشيء المطلق العامّ ـ ولم يرد منه بالإرادة الاستعماليّة في الجميع إلّا ذلك المعنى، ولكن لمّا علمنا من الخارج خروج بعض أفراد ذلك المعنى، كانت الإرادة الجدّيّة الواقعيّة التي لا دخل لها في عالم استعمال الألفاظ في أصل معانيها مقصورة على ما بقي.

ثمّ لمّا علمنا أيضاً أنّ بعض تلك الفقرات لا يلائم دخول الحكم في الإرادة الجدّيّة، وأنّ بعضها يلائم دخوله فيها، كانت تلك الإرادة في تلك الفقرات الأوْل مقصورة على ما عدا الحكم، وفي غيرها شاملة له ولغيره، مع أنَّ المراد الاستعماليّ في الجميع واحد، وهو مطلق الشيء.

وحينئذٍ يظهر لك: أنّه يمكن دخول الشبهة الموضوعيَّة والشبهة الحكميَّة في قوله (صلّى الله عليه وآله): (ما لا يعلمون)، والجامع هو عنوان الشيئيّة، فحرمة شرب التتن ـ مثلاً ـ شيء لا يعلم، فهي مرفوعة، وخمريّة هذا المائع المشكوك شيء أيضاً لا يعلم، فهي مرفوعة، كما أنّ شرب النجس ـ مثلاً ـ لأجل التداوي شيء اضطر إليه، فهو مرفوع عنهم، ولو أمكن وتصّور الاضطرار إلى الحكم نفسه لقلنا أيضاً أنّه شيء اضطر إليه، فهو مرفوع، لكن لمّا كان ذلك غير معقول كان الحكم غير داخل في المراد الجدّيّ في هذه الفقرة، وإن كان داخلاً في ما استعمل فيه اللفظ، والمراد الاستعماليّ.

ولا يرد على هذا الوجه ما ذكرناه في الإيراد على الوجه السابق من الاحتياج إلى تعدّد اللحاظ في متعلّق العلم، وذلك واضح.

ولا ما أورده المصنِّف (رحمه الله) من المنافاة للسياق لما عرفت من أنّ لفظة (ما) لم تستعمل في الجميع إلّا في معنى واحد عامّ، وهو مطلق الشيء الشامل للحكم

وللموضوع، وليس المراد منه في الجميع بالإرادة الاستعماليّة التي هي محلُّ السياق وباتّحادها يتّحد السياق، وباختلافها يختلف إلّا معنى واحد وهو مطلق الشيء.

نعم، يحصل الاختلاف بين الفقرات في الإرادة الجدّيّة الواقعيّة التي لا يختلف السياق باختلافها.

وبعبارة أُخرى: إنَّ لفظ (ما) في بقيّة الفقرات لم يستعمل في خصوص الموضوع، بل إنَّما استعمل في نفس ما استعمل فيه لفظ (ما) في فقرة (ما لا يعلمون) وهو مطلق الشيء الشامل للحكم والموضوع.

نعم، الحكم لا يعقل ولا يتصوّر الاضطرار بالنسبة إليه، لا أنّه خارج عمّا استعمل فيه لفظ (ما) في (ما اضطروا إليه)، وذلك واضح وتوضيح الواضح يشكله.

ولكن المصنِّف (رحمه الله) قد أشكل عليه في الحاشية على الرسائل[1] بما ملخّصه وتوضيحه: أنّه لا يمكن أن يراد من الموصول في (ما لا يعلمون) معنى واحد يعمّ الحكم والموضوع، من جهة أنّ إسناد الرفع إلى الحكم يكون حقيقيّاً لكونه قابلاً للرفع، كما أنّه قابل للوضع، وإسناده إلى الموضوع يكون مجازيّاً، حيث إنّه بنفسه غير قابل له، وإنَّما يقبل الرفع برفع آثاره، ولا يمكن إسناد الرفع حينئذٍ إلى (ما لا يعلمون) بناءً على شموله للموضوع والحكم إلّا بأحد أُمور ثلاثة:

الأوّل: أن يراد من الإسناد إسناد واحد يعمّ الإسنادين.

الثاني: أن يكون المراد من لفظ (ما) كلّاً من الموضوع والحكم مستقلّاً على نحو

---

(١) ينظر: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ١/ ١٩٠.

استعمال اللفظ في المعنيين ليكون هناك إسنادان:

أحدهما: إسناد الرفع إلى الحكم، وهو إسناد حقيقيّ، والآخر إسناده إلى الموضوع، وهو إسناد مجازيّ.

الثالث: أن يجعل إسناد الرفع إلى الحكم أيضاً إسناداً مجازيّاً، باعتبار الأثر كما في إسناده إلى الموضوع، فيتوافق معه في كيفيّة إسناد الرفع إليه.

وهذه الأُمور الثلاثة كلّها فاسدة:

أمّا الأوّل: فلعدم الجامع بين الإسنادين.

وأمّا الثاني: فلعدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، مع أنّ الظاهر أنّه عينُ ما فررنا منه.

وأمّا الثالث: فلعدم الداعي، والمقتضيّ لاعتبار الأثر في إسناد الرفع إلى الحكم؛ لما عرفت من صحّة إسناد الرفع إليه بلا تكلّف وتسامح.

وبعبارة أُخرى: إذا سلّط الرفع على الموضوع، فبدلالة الاقتضاء نستكشف أنّ المراد رفع أثره؛ لعدم صحّة رفعه حقيقةً، وهذه الدلالة الاقتضائيّة غير موجودة في تسليط الرفع على الحكم.

فتلخّص: أنّ إسناد الرفع إلى (ما لا يعلمون) على تقدير شموله للحكم والموضوع لا يصحّ؛ لأنّه إن كان ذلك الإسناد حقيقيّاً كان الموضوع خارجاً، وإن كان مجازيّاً كان الحكم خارجاً، وتبيّن: أنّه لا مصحّح لذلك.

وفيه: أوّلاً: أنَّ إسناد الرفع إلى الحكم كنسبته وإسناده إلى الموضوع، فإنّ إسناده إلى كلٍّ منهما من قبيل الإسناد إلى غير ما هو له، حيث إنَّ الحكم في حال عدم العلم به يكون ثابتاً في نفسه، وفي حدّ ذاته، وإنَّما المرفوع حقيقة آثاره لا نفسه، وإلّا لزم

التصويب، وكون الحكم بيد الشارع وضعه، فيمكنه رفعه مسلّم، حيث إنّا لا ننكر أنّ للشارع أن يرفع حكمه رفعاً حقيقيّاً بأن يزيله واقعاً، كما في مسألة النسخ، إلّا أنّه لا ينفع في مقامنا، حيث إنّا لا نسلّم أنّ الحكم عند الجهل به يكون مرفوعاً حقيقةً، كيف! وإلّا لزم التصويب.

وثانياً: أنّ الإسناد إلى ما هو له وإلى غير ما هو له لا يختلف حاله بحيث يكون الإسناد إلى ما هو له مغايراً للإسناد إلى غير ما هو له، بل لا يكون الإسناد في الصورتين إلّا واحداً بحسب الحقيقة، فإنّ حقيقة إسناد الفعل ـ مثلاً ـ إلى فاعله هي نسبة الحدث صدوراً إلى فاعل ما، ولا تختلف تلك النسبة الصدوريّة باختلاف المسند إليه في كونه فاعلاً حقيقةً، وغير فاعل حقيقة.

والحاصل: أنَّ الإسناد في قولك: (أنبت الله البقل) و(أنبت الربيع البقل) و(أنبت الحجر البقل) واحد في الجميع بمعنى أنّ الهيئة التركيبيّة أو هيئة الفعل في الأمثلة الثلاثة دالّة على معنى واحد، وهو صدور الإنبات ممّا يذكر بعد لفظ (أنبت)، وذلك المعنى ـ أعني صدور الإنبات ـ واحد في الجميع لا يختلف حاله باختلاف ما يذكر بعد (أنبت) سوى أنّ المثال الأوَّل مطابق للواقع، حيث إنّه قد أخبر فيه بصدور الإنبات عمّن هو صادر منه واقعاً، والمثالين الأخيرين غير مطابقين للواقع من جهة الإخبار فيهما بصدور الإنبات عمّن هو غير صادر منه، فيكون المثالان الأخيران كلاهما من قبيل الكذب، سوى أنّ الكذب في الأوَّل منهما يكون مستحسناً مقبولاً، بحيث يُعد الكلام المشتمل عليه بليغاً، وفي الثاني يكون قبيحاً مستهجناً.

والفرق بينهما: أنّ المخبر عنه في الأوَّل لمّا كان مناسباً للفاعل الواقعيّ مناسبة تصحّح تنزيله منزلته كان الأخبار بصدور الإنبات عنه اعتماداً على ذلك التنزيل

صحيحاً مقبولاً.

وفي المثال الثاني: لمّا كان المخبر عنه غير مناسب للفاعل الواقعيّ كان الإخبار عنه بصدور الإنبات قبيحاً مستهجناً، فالمجاز في الإسناد والكذب من وادٍ واحدٍ، بل لا فرق بينهما من حيث إنّ كلًّا منهما غير مطابق للواقع، إلّا أنّ المخبر عنه في المجاز في الإسناد لمّا كان في نفسه مناسباً للفاعل الواقعيّ كان كذباً مقبولاً لدى العقلاء، بخلاف الكذب الاصطلاحيّ، فإنّه لمّا لم يكن المخبر عنه فيه مناسباً للفاعل الواقعيّ كان قبيحاً مستهجناً عندهم.

وهكذا الكلام في المجاز في الكلمة والغلط، فإنّهما أيضاً من وادٍ واحدٍ، ولا فرق بينهما في أنّ كلًّا منهما استعمال اللفظ في غير ما وضع [له]، إلّا أنّ المجاز لمّا صادف كون المستعمل فيه مناسباً للمعنى الحقيقيّ الذي وضع له اللفظ صحّ عندهم، وكان مقبولاً لديهم، وأنّ الغلط لمّا صادف كون المستعمل فيه غير مناسب للموضوع له كان قبيحاً غير مقبول.

فظهر من هذا كلّه أنّ إسناد الفعل إلى معنى شامل لأفرادٍ بعضها يكون مسنداً إليه واقعاً وبعضها لا يكون كذلك ـ كما في ما نحن فيه ـ لا يلزم منه استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

هذا مضمون ما قرّره الأُستاذ على ما فهمته منه دام ظلّه .

قلتُ: ولكن لا يخفى أنّ الفرق بين المجاز في الإسناد وبين الكذب ليس بمجرّد أنّ الأوّل صادف كون المسند إليه مناسباً للفاعل الواقعيّ بخلاف الثاني، بل عمدة الفرق بينهما أنّ المتكلّم في الأوّل لاحظ آيتي التنزيل في طرف المسند إليه، بأن نزّله منزلة الفاعل الحقيقيّ من جهة المناسبة التي يجدها بينهما، وفي الثاني لم يلاحظ المتكلّم

تلك المناسبة.

وحينئذٍ فالمدار على كون الإسناد مبنيّاً على لحاظ المناسبة، فإن لاحظها المتكلّم كان الإسناد من قبيل المجاز في الإسناد، وإن لم يلاحظها كان من قبيل الكذب، من غير فرق في ذلك كلّه بين أن تكون المناسبة موجودة واقعاً أو لم تكن موجودة.

نعم، يدور حسن الإسناد المجازيّ مدار وجودها واقعاً، فإن كانت موجودة واقعاً ولاحظها كان التجوّز في ذلك الإسناد مستحسناً، وإن لاحظ مناسبة وأخطأ بأن لا تكون تلك المناسبة التي لاحظها موجودة واقعاً، كان ذلك التجوّز قبيحاً؛ لكنّه لا يكون كذباً.

وإن لم يجعل الإسناد مبنيّاً على المناسبة بأن لم يكن الإسناد ملحوظاً به المناسبة، كان كذباً، سواء كانت المناسبة موجودة واقعاً أو كانت غير موجودة واقعاً، وهكذا الفرق بين المجاز في الكلمة، وبين الغلط.

وإذا تبيّن لك أنّ المجاز في الإسناد لا بُدَّ فيه من لحاظ التنزيل في طرف المسند إليه تعرف أنّه لا يمكن إسناد فعل واحد إلى أمر عامّ شامل لأفراد بعضها يكون إسناد ذلك الفعل إليه حقيقة، وبعضها يكون إسناده إليه مجازاً؛ لاستلزامه تعدّد اللحاظ في طرف المسند إليه بأن يلحظ المسند إليه في نفسه من حيث ذلك الفرد الذي يكون الإسناد بالقياس إليه حقيقيّاً، ويلحظ المسند إليه أيضاً من حيث تنزيله منزلة الفاعل الحقيقيّ من جهة ذلك الفرد الذي يكون الإسناد بالقياس إليه مجازيّاً. هذا كلّه في الكلام من الجهة الأولى.

وأمّا الجهة الثانية: ـ أعني جهة الاستظهار ـ فقد علم الكلام فيها من ما تقدّم، فلا حاجة إلى التطويل بذكره.

ثمّ ليعلم: أنَّ الرفع، وكذلك الوضع المعدّى بـ(عن) إذا ورد في أمثال هذا المقام ـ أعني مقام الرأفة والرحمة والتوسعة على العباد والامتنان عليهم ـ هو رفع ما يكون ثقلاً عليهم، ويكون في رفعه التوسعة، والمنّة عليهم.

وحينئذٍ نقول: إن كانت (ما) في (ما لا يعلمون) عبارة عن الحكم، فلا بُدَّ أن يكون ذلك الحكم المرفوع ممّا يكون فيه الثقل على المكلّف، وذلك منحصر في الحكم الإلزاميّ كالوجوب والحرمة دون غيرهما من الأحكام التكليفيّة ممّا لا يكون كذلك كالاستحباب والكراهة والإباحة؛ إذ ليس في تلك الأحكام ضيق وثقل على المكلّف كي يكون رفعه منّةً وتوسعةً عليه، وحينئذٍ فيكون حديث الرفع مختصّاً بالأحكام الإلزاميّة دون غيرها.

نعم يمكن أن يُقال: بدخول بعض الأحكام الوضعيَّة ـ أعني التي يكون فيها ثقل وضيق على المكلّف ـ كالحكم بلزوم بيع المكره، وطلاقه، وعتاقه، ومعنى رفع الحكم الإلزاميّ رفع آثاره، فيكون اعتبار الآثار مصحّحاً لإسناد الرفع إلى الحكم، وأنّها تعتبر مضافة إلى الأحكام ، وتلك الآثار هي تنجّزه، وكونه بحيث يستحقّ العقاب على مخالفته، وهذه الآثار إنَّما تثبت للحكم بسبب حكم الشارع بالاحتياط الذي سمّيناه في ما تقدّم بالتحصيل الثانويّ للحكم[1]، ففي الحقيقة يكون المرفوع هو تحصيل الأحكام بالتحصيل الثانويّ.

وعليه، فيكون هذا الرفع من قبيل الدفع؛ لأنّه في الحقيقة بمعنى أنّ الحكم الذي كان تحصيله الأوّليّ مجهولاً للمكلّف لم يحصّله بالتحصيل الثانويّ، أعني إيجاب

---

(١) ينظر: صفحة (١١١) وما بعدها من هذا الكتاب.

الاحتياط.

لا يُقال: إنّ المرفوع بحديث الرفع هو ما لولا حديث الرفع لكان ثابتاً، والحكم المجهول مع الغضّ عن حديث الرفع لا يكون ثابتاً، حيث إنّه إنّما يثبت إذا حصّله المولى بالتحصيل الثانويّ، فإذا لم يحصّله بذلك التحصيل لا يكون ثابتاً، ولو لم يرد حديث الرفع، فلا معنى لرفعه.

نعم، لو كانت (ما) عبارة عن الموضوع الذي يكون له أثر وحكم، كان معنى تسلّط الرفع عليه رفع تلك الآثار التي لولا حديث الرفع لكانت ثابتة لذلك الموضوع بواسطة العمومات الدالّة على ثبوت تلك الآثار لذلك الموضوع ـ مثلاً ـ لنا عمومات تدلّ على أنّ من أفطر في شهر رمضان فعليه الكفّارة، فإذا أفطر المكلّف ساهياً أو جاهلاً بأنّه شهر رمضان أو مضطرّاً أو لغير ذلك من العناوين المذكورة في هذا الحديث، فتلك العمومات تكون مقتضية ودالّة على وجوب الكفّارة على هذا المكلّف، وحديث الرفع يكون رافعاً لذلك.

وحينئذٍ يكون حديث الرفع رافعاً لما لولاه لكان ثابتاً، وهذا بخلاف ما إذا جعلنا لفظ (ما) عبارة عن الحكم المجهول بدون حديث الرفع لا يكون ثابتاً ما لم يحصّله المولى بالتحصيل الثانويّ، فلا معنى لرفعه.

لأنّا نقول: لا فرق بين أن نجعل لفظ (ما) عبارة عن الحكم أو نجعلها عبارة عن الموضوع، في أنّه على كلا الوجهين لا يكون الرفع في الحقيقة إلّا بمعنى الدفع، أمّا على تقدير جعلها بمعنى الحكم فواضح كما تقدّم[1].

---

(١) ينظر: الصفحة السابقة.

وأمّا على تقدير جعلها بمعنى الموضوع فلأنّ الكفّارة في هذا المثال لم تكن واجبة على ذلك الشخص، وجاء حديث الرفع ورفعها ليكون رفعاً حقيقيّاً، وإنّما هو دفع لوجوبها على المكلّف الذي يأتي من مقتضى ظاهر العمومات.

نعم، على الأوّل يكون الرفع رفع ثبوت، وعلى الثاني رفع إثبات، حيث إنّه على الأوّل لولا حديث الرفع، ومع الغضّ عنه لا يُوجد لنا دليل يدلّ على الحكم، وإنّما يكون الحكم حينئذٍ ـ أي حين عدم ملاحظة حديث الرفع ـ موجوداً في مقام الثبوت، بمعنى أنّ الحكم موجود واقعاً وفي نفس الأمر، فيكون حديث الرفع رافعاً لما لولاه لكان ثابتاً وموجوداً في مقام الثبوت والواقع، وعلى الثاني، حيث تُوجد لنا تلك الأدلّة والعمومات قبل ملاحظة حديث الرفع، فحديث الرفع يكون رافعاً لما لولاه لكان مثبتاً ومتحقّقاً في مقام الإثبات، والدلالة.

هذا كلّه على تقدير كون المراد من لفظ (ما) هو الحكم.

وأمّا على تقدير كون المراد منها هو الموضوع، وأفعال المكلّفين، فحيث عرفت أنّ إسناد الرفع إليها لا يكون حقيقيّاً، فلا بُدَّ أن يكون باعتبار الآثار أو باعتبار إضافة الآثار إلى الموضوع.

وحيث عرفت إنّ هذا الحديث وارد في مقام الامتنان ورفع ما يكون ثقلاً على الأمّة، فلا بُدَّ أن لا يكون المرفوع هو جميع الآثار، حيث إنّ بعضها لا يكون فيه ثقل، ولا يكون في رفعه منّة عليهم، ولا هو خصوص بعض الآثار ـ أعني المؤاخذة فقط ـ إذ لا خصوصيّة لها من بين جميع الآثار.

وحينئذٍ فالمرفوع هو كلُّ أثرٍ كان فيه ثقل على المكلّفين، وكان في رفعه منّة عليهم.

ومنه يعلم أنّ الاستدلال على أنّ المراد رفع جميع الآثار بالخبر الوارد فيمن أُكره على الطلاق من استدلال الإمام (عليه السلام) على بطلان طلاقه بحديث الرفع واضح الفساد.

نعم، فيه دلالة على أن ليس المراد خصوص المؤاخذة، ولا دلالة فيه على إرادة جميع الآثار حتّى لو لم تكن ثقلاً، وفي رفعها منّة، حيث إنّ صحّة طلاق المكره ممّا يكون فيه الثقل، وفي رفعه المنّة.

ومنه أيضاً يعلم سرّ ما ذكر من لزوم بيع المضطرّ، وعدم صحّة بيع المكره، حيث إنّ صحّة بيع المكره فيه ثقل عليه، ويكون رفعها منّة عليه، بخلاف المضطرّ، فإنّ من اضطر لبيع داره لاحتياجه إلى ثمنها لا ثقل عليه في صحّة ذلك البيع ولزومه، ولا منّة في رفع صحّته، بل المنّة في الحكم بصحّته.

والحاصل: أنّ المراد في جميع فقرات هذا الحديث الشريف رفع ما يكون ثقلاً على الأمّة، ويكون في رفعه منّة عليهم، فلو كان بعض الآثار ممّا لا ثقل فيه، فلا يكون مرفوعاً، كصحّة بيع المضطرّ، وكذا لو لم يكن منّة في رفعها كالضمان، فإنّ من فعل ما يُوجب الضمان جاهلاً أو ناسياً أو مضطرّاً لا منّة على نوع الأمّة برفع ضمانه، وإن كان في رفعه منّة على خصوص ذلك الفاعل، ولكن حيث كان فيه تفويت لحقوق الناس وتضييع لها، فلا يرتفع الضمان بسبب تلك العناوين وإن ارتفع بقيّة الآثار كالعقاب، مثلاً.

هذا، ولكنّهم حكموا بعدم الضمان على من أكره على فعل سبباً من أسبابه، ويشكل الفرق بينه وبين من فعل سبباً من أسباب الضمان جاهلاً أو ناسياً ـ مثلاً ـ اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّ فعل المكرَهْ بالفتح يكون حقيقة فعلاً للمكرِه بالكسر، وحينئذٍ فيكون الضامن هو المكرِه بالكسر، فتأمّل.

لا يقال: ليست المؤاخذة من الآثار الشرعيّة، كي ترتفع بارتفاع التكليف المجهول ظاهراً، فلا دلالة له على ارتفاعها.

فإنّه يقال: إنّها وإن لم تكن بنفسها أثراً شرعيّاً، إلّا أنّها ممّا يترتّب عليه بتوسيط ما هو أثره وباقتضائه، من إيجاب الاحتياط شرعاً، فالدليل على رفعه دليل على عدم إيجابه، المستتبع لعدم استحقاقه العقوبة على مخالفته.

لا يقال: لا يكاد يكون إيجابه مستتبعاً لاستحقاقها على مخالفة التكليف المجهول، بل على مخالفة نفسه، كما هو قضيّة إيجاب غيره.

فإنّه يقال: هذا إذا لم يكن إيجابه طريقيّاً، وإلّا فهو موجب لاستحقاق العقوبة على المجهول، كما هو الحال في غيره من الإيجاب والتحريم الطريقيّين؛ ضرورة أنّه كما يصحّ أن يحتجّ بهما، صحّ أن يحتجّ به، ويقال: لم أقدمتَ مع إيجابه؟

ويخرج به عن العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان، كما يخرج بهما.

وقد انقدح بذلك: أنّ رفع التكليف المجهول كان منّة على الأمّة؛ حيث كان له ـ تعالى ـ وضعه بما هو قضيّته من إيجاب الاحتياط، فرفعه، فافهم.

ثمّ لا يخفى عدم الحاجة إلى تقدير المؤاخذة ـ ولا غيرها من الآثار الشرعيّة ـ في ((ما لا يعلمون))؛ فإنّ ما لا يعلم من التكليف مطلقاً ـ كان في الشبهة الحكميّة أو الموضوعيّة ـ بنفسه قابلٌ للرفع والوضع شرعاً، وإن كان في غيره لا بدّ من تقدير الآثار، أو المجاز في إسناد الرفع إليه؛ فإنّه ليس ((ما اضطرّوا وما استكرهوا ...)) إلى آخر التسعة ـ بمرفوع حقيقة.

نعم، لو كان المراد من الموصول في ((ما لا يعلمون)) ما اشتبه حاله ولم يعلم عنوانه، لكان أحد الأمرين ممّا لا بدّ منه أيضاً.

ثمّ لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذة، بعد وضوح أنّ المقدّر في غير واحد

غيرها، فلا محيص عن أن يكون المقدّر هو الأثر الظاهر في كلّ منها، أو تمام آثارها التي تقتضي المنّة رفعها [٥٨٠]. كما أنّ ما يكون بلحاظه الإسناد إليها مجازاً هو هذا، كما لا يخفى.

فالخبر دلّ على رفع كلّ أثر تكليفيّ أو وضعيّ كان في رفعه منّة على الأمّة، كما استشهد الإمام (عليه السلام) بمثل هذا الخبر في رفع ما استكره عليه من الطلاق والصدقة والعتاق.

---

٥٨٠ ـ قوله رحمه الله: ((فلا محيص عن أن يكون المقدّر هو الأثر الظاهر في كلّ منها، أو تمام آثارها التي يقتضي[1] المنّة رفعها ... إلخ)).

اعلم أنّ بعض الأشياء لها آثار كثيرة، وأنّ تلك الآثار تكون مختلفة في الخفاء والظهور، وذلك كالخمر ـ مثلاً ـ فإنّ له آثاراً كثيرة:

منها: أنّه محرّم الشرب، ومنها: أنّه نجس، ومنها: أنّه ينزح جميع ماء البئر ـ مثلاً ـ لو وقع فيها، ومنها: أنّ شاربه يحدُّ بحدِّ كذا، ومنها: أنّه لا يُملك، ولا يجوز بيعه، وهذه الآثار مختلفة في الظهور والخفاء، فالأثر الأوّل هو الأظهر ثمّ الذي يليه وهكذا.

وحينئذٍ فلو حمل مثل ذلك الشيء الذي له [آثار] مختلفة في الخفاء والظهور على شيء مغاير له في الحقيقة، كأن يُقال: الفقّاع خمر، فبعد العلم بأنّ هذا الحمل ليس حقيقيّاً لا بُدَّ أن يجعل الوجه في صحّته اعتبار الاتّحاد في الأثر، ولا بُدَّ أن يكون ذلك الأثر هو خصوص الأثر الظاهر، فإنّه هو المنساق عرفاً من أمثال تلك الجمل، وكذا

---

(١) في المتن أعلاه: (تقتضي) بدل (يقتضي).

لو نفى ذلك الشيء مع العلم بتحقّقه كقولهم: (لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب)[١] فإنّ النفي حيث كان غير حقيقيّ، وكان المصحّح له هو اعتبار انتفاء الأثر كان ذلك الأثر المنفي هو خصوص الأثر الظاهر؛ لكونه هو المنساق من تلك الجمل بعد العلم بأن ليس المراد النفي حقيقة.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّه إن كان المراد من قوله: (الأثر الظاهر) أنّ المرفوع في تلك الفقرات هو الأثر الظاهر منها بالقياس إلى موردها، وأنّها واردة في مقام الامتنان ورفع ما يكون ثبوته ثقلاً على نوع المكلّفين، فلا بُدَّ أن يكون ذلك الأثر الظاهر هو كلّ أثر يكون في رفعه المنّة، وحينئذٍ يكون راجعاً إلى الشقّ الثاني الذي ذكره، فلا وجه للمقابلة والترديد بينها، وإن كان المراد من الأثر الظاهر من تلك الفقرات ما يكون ظاهراً منها في نفسها من دون ملاحظة ورودها في ذلك المقام، بمعنى أنّه لمّا كان للخمر آثار ـ مثلاً ـ كثيرة وكان بعضها أظهر من بعض، فإن كان الخمر مجهولاً كان داخلاً في (ما لا يعلمون)، فيكون مرفوعاً، ولمّا كان ذلك الرفع غير حقيقيّ كان المرفوع هو ذلك الأثر الظاهر الذي قلنا: إنّه مصحّح للحمل وللنفي، وكذا إذا كان مضطرّاً إلى شربه أو أنّ شربه وقع خطأً أو نسياناً أو مكرهاً عليه إلى غير ذلك من العناوين المذكورة في هذا الحديث، ففي جميعها يكون المرفوع هو أثر الخمر الذي يكون أظهر آثاره الذي جعلناه في ما سبق مصحّحاً لحمله على الفقّاع.

والحاصل: أنّ المراد من الأثر الظاهر من تلك العناوين في تلك الفقرات ما يكون أثراً ظاهراً للمعنونات بها الذي يكون مصحّحاً لحمل تلك المعنونات على ما يغايرها بحسب الحقيقة.

---

(١) عوالي اللآلئ العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ١/ ١٩٦، ح٢، ٢/٤١٨، ح١٢.

ثمّ لا يذهب عليك: أنّ المرفوع في ((ما اضطرّوا إليه)) وغيره [٥٨١] ـ ممّا أخذ

ففيه: أنّ الأثر الظاهر لتلك المعنونات، وإن كان هو المصحّح لحملها على ما يغايرها؛ لكونه هو الأثر الظاهر منها، إلّا أنّه بعد تعنون تلك المعنونات بهذه العناوين وبعد ملاحظة ورود رفع تلك الأمور المعنونة بتلك العناوين في مقام الامتنان والتوسعة على المكلّفين لا بُدَّ أن يكون المرفوع [هو] ما يكون في رفعه المنّة، وإن لم يكن أثراً ظاهراً لتلك المعنونات ومصحّحاً لحملها على ما يغايرها، فإنّ النسبة بين الأثر المصحّح للحمل، وبين الأثر المصحّح لهذا الرفع عموم من وجه، يجتمعان في الأثر الظاهر لشرب الخمر ـ أعني الحرمة ـ فهي المصحّحة لحمل الخمر على الفقّاع، والمصحّحة لرفع شرب الخمر عن المكلّف إذا كان غير معلوم له أو كان خطأ منه أو لغير ذلك من العناوين المذكورة في هذا الحديث، ويفترقان في مثل (الطواف بالبيت صلاة)[1] بناءً على أنّ المصحّح للحمل الذي هو الأثر الظاهر من الصلاة كونها يجب فيها الطهارة، والمصحّح لرفعها إذا كانت معنونة بأحد العناوين المذكورة في هذا الحديث هو وجوب نفسها والعقاب على تركها.

٥٨١ ـ قوله رحمه الله: ((ثمّ لا يذهب عليك أنّ المرفوع في (ما اضطرّ إليه) وغيره ... إلخ)).

تفصيله: أنّ الأحكام الشرعيَّة تارةً تكون ثابتة للأشياء إذا كانت معنونة بأحد هذه العناوين المذكورة في هذا الحديث، وذلك كوجوب سجود السهو على من سها في الصلاة، ووجوب الدية على من صدر منه القتل خطأً وأمثال [ذلك]، ولا إشكال

---

(١) عوالي اللآلئ العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ١/ ٢٦٢، ح٧٠.

بعنوانه الثانويّ ـ إنّما هو الآثار المترتّبة عليه بعنوانه الأوّليّ؛ ضرورة أنّ الظاهر أنّ هذه العناوين صارت موجبة للرفع، والموضوع للأثر مستدعٍ لوضعه، فكيف يكون موجباً لرفعه؟

لا يقال: كيف؟ وإيجاب الاحتياط في ما لا يعلم، وإيجاب التحفّظ في الخطأ والنسيان، يكون أثراً لهذه العناوين بعينها وباقتضاء نفسها.

فإنّه يقال: بل إنّما تكون باقتضاء الواقع في موردها؛ ضرورة أنّ الاهتمام به يوجب إيجابها، لئلّا يفوت على المكلّف، كما لا يخفى.

في أنّ مثل تلك الأحكام لا تكون مرفوعة بحديث الرفع كما أشار إليه المصنِّف (رحمه الله) بقوله: (والموضوع للأثر مستدعٍ لوضعه، فكيف يكون موجباً لرفعه)[1].

وتارةً تكون ثابتة للأشياء إذا كانت معنونة بضدِ أحد هذه العناوين، وذلك مثل كفّارة صيد العمد وأمثال ذلك، ولا إشكال في ارتفاع مثل تلك الأحكام إذا تحقّق موضوع حديث الرفع لارتفاع موضوع تلك الأحكام.

وتارةً تكون الأحكام ثابتة للأشياء بعناوينها الأوّليّة، وذلك مثل أغلب الأحكام الشرعيَّة، ولا إشكال في أنّ حديث الرفع مقتضٍ لرفع تلك الأحكام إذا تعنونت متعلّقاتها بأحد العناوين المذكورة، والظاهر أنّ تقديم حديث الرفع على تلك الأدلّة الدالّة على ثبوت تلك الأحكام لتلك الأشياء بعناوينها الأوّليّة من باب الحكومة؛ أعني كون حديث الرفع متعرّضاً لحال تلك الأدلّة وشارحاً لها، ومبيّناً أنّ المراد منها ما عدا تلك العناوين المذكورة فيه: مثلاً: دلّ عموم الآيات، والأخبار على

---

(١) المتن أعلاه.

حرمة شرب الخمر، ثمّ حصل الاضطرار والإكراه على شربه، فلا نقول: تحصل المعارضة بين تلك العمومات، وبين حديث الرفع، بل نقول: إنّ حديث الرفع يكون حاكماً على تلك العمومات، ومبيّناً أنّ موردها في ما عدا صورة الاضطرار إلى شربه أو الإكراه عليه.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ حديث الرفع يكون معارضاً لأدلّة الاحتياط.

لا يُقال: إنّه إنّما يكون معارضاً لها إذا كان الاحتياط واجباً نفسياً، أمّا إذا كان وجوبه طريقيّاً، فتكون تلك الأدلّة حاكمة على دليل الرفع، حيث إنّ موضوعه عدم العلم بالحكم وعدم إحرازه بالطريق الموصل إليه، فإذا دلّت أدلّة الاحتياط على أنّه طريق كان موضوع دليل الرفع مرتفعاً[1].

لأنّا نقول: ليس المراد من كون وجوب الاحتياط طريقيّاً أنّه طريق محرز للواقع كسائر الطرق والأمارات، بل المراد أنّ وجوبه إنّما يكون لحفظ الواقع، فلا يخرج الحكم بواسطة وجوب الاحتياط عن موضوع حديث الرفع.

قلتُ: الظاهر أنّ وجوب الاحتياط إذا كان نفسيّاً كان دليله حاكماً على حديث الرفع.

وقد يُقال: إنّ الحكومة لا تتوقّف على كون حديث الرفع متعرّضاً لحال تلك الأدلّة وشارحاً لها ومبيّناً أنّ موردها هو ما عدا هذه العناوين المذكورة في هذا الحديث، بل يكفي في الحكومة كون تلك الأدلّة مثبتة لتلك الأحكام للأشياء بعناوينها الأوّليّة.

وهذا الحديث متعرّض لحكم تلك الأشياء إذا كانت معنونة بهذه العناوين

---

(١) في الأصل: (مرتقاً) بدل (مرتفعاً).

ومنها: حديث الحجب [٥٨٢]، وقد انقدح تقريب الاستدلال به ممّا ذكرنا في حديث الرفع.

إلّا أنّه ربما يشكل بمنع ظهوره في وضع ما لا يعلم من التكليف، بدعوى ظهوره في خصوص ما تعلّقت عنايته ـ تعالى ـ بمنع اطّلاع العباد عليه؛ لعدم أمر رسله بتبليغه، حيث إنّه بدونه لما صحّ إسناد الحجب إليه ـ تعالى ـ.

المذكورة في هذا الحديث التي تكون عناويناً ثانويّة لتلك الأشياء، فإنّه بعد عرض تلك الأدلّة وهذا الحديث على أهل العُرف يفهمون أنّ الأحكام الثابتة بتلك الأدلّة أحكام اقتضائيّة ـ أي ما دامت باقية على عناوينها الأوّليّة ـ وهذا الوجه ذكره المصنِّف (رحمه الله) في بيان حكومة قاعدة الضرر على العمومات[1].

٥٨٢ ـ قوله رحمه الله: ((ومنها: حديث الحَجْب ... إلخ)).

يمكن أن يُقال: إنّ حديث الحجب مختصّ بالشبهة الحكميَّة، حيث إنّ الجهل بالموضوع لمّا كان مستنداً إلى الأسباب العاديّة لا يكون مصداقاً لما حجب الله علمه عن العباد، فإنّ الظاهر من حجب الله علمه أن يكون الحجب منه لا من الأسباب العاديّة.

ومن ذلك يظهر الإشكال: في دلالة هذا الخبر على البراءة في الشبهة الحكميَّة، حيث إنّ الحكم إذا كان العلم به محجوباً من قبل الشارع المقدّس كان من قبيل: اسكتوا عمّا سكت الله عنه، وذلك ممّا لا إشكال في عدم وجوب الاحتياط فيه، وإنَّما الإشكال في ما إذا لم يكن الحجب منه تعالى، بل كان الحكم ممّا أذاعه، وأعلن به وأمر سفراءه بتبليغه، وبلّغوه على النحو المتعارف، ولكن بعد ذلك عرض ما يُوجب

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٥٨) وما بعدها من هذا الكتاب.

ومنها: قوله (عليه السلام): ((كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه...)) [٥٨٣] الحديث. حيث دلّ على حلّيّة ما لم يعلم حرمته مطلقاً، ولو كان من جهة عدم الدليل على حرمته.

إخفاءه من استيلاء الظالمين.

وهذا الحديث بناءً على ما ذكرناه غير متعرّض للبراءة في مثل ذلك، والظاهر عدم الفرق في ما قلناه بين أن يُقال: ما حجب الله علمه عن العباد، وبين أن يُقال: ما حجبه الله عن العباد؛ لعدم الفرق بين العبارتين، والقول بأنّ الثانية هي التي يستظهر منها ما ذكرتم دون الأولى تحكّم لا وجه له.

٥٨٣ ـ قوله رحمه الله: ((ومنها: قوله عليه السلام: (كلُّ شيءٍ لك حلالٌ حتّى تعرف أنّه حرامٌ بعينه) ... إلخ)).

الظاهر أنّ المراد بهذه رواية مسعدة بن صدقة التي استدلّ بها العلّامة في التذكرة[1] على الشبهة الموضوعيَّة، وهو قوله عليه السلام: (كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك، ولعلّه سرقة والعبد يكون عندك، ولعلّه حرّ قد باع نفسه، أو قهر فبيع، أو خدع فبيع، أو امرأة تحتك، وهي أختك، أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البيّنة).

وفي هذا المضمون الذي ذكره المصنِّف (رحمه الله) روايات أخر غير هذه الرواية، وقد يروى هذا المضمون بلفظ آخر كما رواه في (الذكرى) عن (الكافي) في

---

(١) تذكرة الفقهاء: ١/ ٩١، مسألة ٢٦، الفرع الأوّل.

(النوادر) في (المعيشة) بسنده (الصحيح) عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: (كلّ شيء يكون فيه حرام وحلال، فهو حلال لك أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه، فتدعه)[١].

وفي رواية أُخرى عن ابن سنان أيضاً عن أبي جعفر عليه السلام عن الجبن ... إلى [أن] قال: فقال عليه السلام: (أخبرك عن الجبن وغيره، كلّ ما فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه، فتدعه)[٢].

والظاهر: أنَّ مثل هاتين الروايتين الأخيرتين يكون مختصّاً بالشبهة الموضوعيَّة بقرينة قوله: (فيه)، وقوله: (منه)، وأمّا ما هو مثل الرواية الأولى ـ أعني رواية ابن صدقة ـ فهي وإن أمكن القول بظهور شمولها للشبهة الحكميَّة باعتبار أن شرب التتن ـ مثلاً ـ شيء، (فهو لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام) إلّا أنَّ الإنصاف أنّه لو خلّينا وهذه الرواية، فلا يمكن لنا إثبات البراءة في الشبهة الحكميَّة بها لضعف ذلك الظهور؛ إذ لا أقلّ من احتمال إرادة خصوص الشبهة الموضوعيَّة أو أنّها القدر المتيقّن خصوصاً بملاحظة التمثيل الذي ذكره (عليه السلام) فإنّ جميع تلك الأمثلة من باب الشبهة الموضوعيَّة، مع ملاحظة قوله (عليه السلام): (أو تقوم به البيّنة)، حيث إنّ قيام البيّنة إنَّما يكون معتبراً في الشبهات الموضوعيَّة.

ثمّ إنّ في هذه الرواية إشكالاً، وهو أنّ هذه الأمثلة المذكورة فيها ليس الحكم فيها بالحِلّيّة من جهة هذه القاعدة المذكورة فيها ـ أعني كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه ـ بل من جهة أُمور أخر لا ربط لها بذلك كاليد في مسألة الثوب

---

(١) الكافي: ٥/ ٣١٣، كتاب المعيشة، باب النوادر، ح ٣٩.

(٢) الكافي: ج ٦/ ٣٣٩، كتاب الأطعمة، باب الجبن، ح ١.

وبعدم الفصل قطعاً بين إباحته وعدم وجوب الاحتياط فيه، وبين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبيّة، يتمّ المطلوب.

مع إمكان أن يقال: ترك ما احتمل وجوبه ممّا لم يعرف حرمته، فهو حلال، تأمّل.

ومنها: قوله (عليه السلام): ((الناس في سعة ما لا يعلمون)).

فهم في سعة ما لم يعلم، أو ما دام لم يعلم وجوبه أو حرمته، ومن الواضح أنّه لو كان الاحتياط واجباً لما كانوا في سعة أصلاً، فيعارض به ما دلّ على وجوبه، كما لا يخفى.

لا يقال: قد عُلم به [٥٨٤] وجوب الاحتياط.

والعبد، وأصالة العدم في مسألة المرأة.

والحاصل: إنّ هذه الأمثلة لا تكون من صغريات تلك الكلّيّة وأحسن ما يُقال في توجيه ذلك: أنّ ذكر هذه الأمثلة ليس الغرض منه التمثيل ليجب أن تكون من صغريات تلك الكلّيّة، بل الغرض منه التنظير، وبيان أنّه يمكن الحكم بالحلّيّة، مع وجود احتمال الحرمة؛ إذ ليس هذا الحكم مع وجود هذا الاحتمال بمستبشع، بل له نظائر كثيرة، كما في هذه الأمثلة.

٥٨٤ ـ قوله رحمه الله: ((في حديث: الناس في سعة ... لا يُقال: قد علم به .. إلخ)).

قلتُ: لا يخفى أنّ متعلّق العلم في قوله عليه السلام: (الناس في سعة ما لا يعلمون)[1] إن كان هو الوجوب والتحريم الواقعيّين كان ما دلّ على الاحتياط

---

(١) ينظر: عوالي اللآلئ العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ١/ ٢٠.

فإنّه يقال: لم يعلم الوجوب أو الحرمة بعد، فكيف يقع في ضيق الاحتياط من أجله؟ نعم، لو كان الاحتياط واجباً نفسيّاً كان وقوعهم في ضيقه بعد العلم بوجوبه، لكنّه عرفت أنّ وجوبه كان طريقيّاً، لأجل أن لا يقعوا في مخالفة الواجب أو الحرام أحياناً، فافهم.

ومنها: قوله (عليه السلام): ((كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي)) [٥٨٥]. ودلالته تتوقّف على عدم صدق الورود إلّا بعد العلم أو ما بحكمه، بالنهي عنه، وإن صدر عن الشارع ووصل إلى غير واحد، مع أنّه ممنوع؛ لوضوح صدقه على صدوره عنه، سيما بعد بلوغه إلى غير واحد، وقد خفي على من لم يعلم بصدوره.

معارضاً له لكون موضوع كلّ منهما هو عدم العلم بالتكليف الواقعيّ، والأوّل يقول: (الناس في سعة)، والثاني يقول: (يجب عليهم الاحتياط) من دون فرق في ذلك بين أن يكون وجوب الاحتياط نفسيّاً أو طريقيّاً؛ لأنّ كلّاً من الوجهين يتضمّن الضيق الذي هو خلاف السعة، وإن كان متعلّق العلم هو الضيق بقرينة قوله عليه السلام: (في سعة).

فيكون حاصل الخبر أنّ الناس في سعة إلى أن يعلموا الضيق كان ما دلّ على وجوب الاحتياط حاكماً عليه؛ لأنّه موجب للعلم بالضيق سواء كان وجوب الاحتياط نفسيّاً أو كان طريقيّاً، ولعلّ قوله قدّس سرّه: (فافهم) إشارة إلى ذلك.

٥٨٥ ـ قوله رحمه الله: ((ومنها: قوله عليه السلام: (كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي) ... إلخ)).

ليعلم: أنّ للأُصوليّين مسألتين لا ربط لإحداهما بالأُخرى:

إحداهما: مسألة الإباحة ـ أعني البراءة والاحتياط ـ وهي التي تكون محلّ كلامنا، والأُخرى مسألة الإباحة والحضر، وهي المسألة الكلاميّة، وحاصل عنوانها أنّ الأشياء قبل ورود الشرع بها هل تكون مباحة أو تكون محظورة؟ فعلى الثاني الذي يحتاج إليه من قبل الشارع بيان الإباحة، وبدون ذلك يحكم بالحرمة الواقعيّة، وعلى الأوَّل الذي يحتاج إليه من قبل الشارع بيان الحرمة، والحظر وبدون ذلك يحكم بالإباحة الواقعيّة.

ومن جملة أدلّة أهل القول بالحظر أنّ التصرّف بدون ورود إذن منه تصرّف في سلطان الغير بدون إذنه، وهو محظور محرّم.

ومن جملة أدلّة أهل القول بالإباحة عدم المنع عن ذلك التصرّف، وقياس سلطنة الشارع المقدّس بسلطنة غيره قياس مع الفارق، فإنّ ملكيّته لا تنافي جواز التصرّف بخلاف ملكيّة الغير.

والغرض من هذا بيان الفرق بين المسألتين: وهو واضح، فإنّ القائلين بالإباحة في هذه المسألة التي هي محلّ ـ كلامنا ـ إنَّما يقولون بالإباحة الظاهريّة دون الإباحة الواقعيّة.

وهكذا من يقول بالمنع في هذه المسألة، فإنّه إنَّما يقول به من جهة لزوم الاحتياط الذي هو حكم ظاهريّ، وهذا بخلاف القولين في تلك المسألة، فإنّ الإباحة والحظر في تلك المسألة يكونان واقعيّين، كما هو ظاهر لمن راجع تلك المسألة في محلّها، ونظر في أدلّة قوليها.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ عمدة الإشكال في هذه الرواية أن يُقال: إنّ ورود النهي الذي جعل غاية للإطلاق والحلّيّة هو الورود الواقعيّ بمعنى صدور النهي

من قبل الشارع على النحو المتعارف وإن لم يصل إليها، وحينئذٍ فتكون هذه الرواية دالّة على القول بالإباحة في تلك المسألة، ولا ربط لها بمسألتنا.

نعم، لو قلنا إنّ الورود لا يصدق إلّا مع وصول النهي إلينا على نحو يكون حجّة علينا وقاطعاً لعذرنا لكانت هذه الرواية دالّة على الإباحة في مسألتنا هذه، حيث إنّ مشتبه الحكم لم يرد ـ أي لم يصل إلينا ـ فيه نهي فهو مطلق لنا، وتكون هذه الرواية مختصّة بالشبهة الحكميَّة التحريميّة، حيث إنّ الظاهر من ورود النهي في الشيء ورود النهي وتعلّقه به بنفسه لا تعلّقه بعنوان كلّيّ منطبق عليه، فإنّه وإن صدق على الفرد أنّه ورد فيه النهي إلّا أنّه لمّا كان ذلك الصدق بملاحظة تعلّق النهي بالعنوان الكلّيّ الشامل له كان إرادته من قوله عليه السلام: (حتّى يرد فيه نهي) خلاف الظاهر.

فتلخّص: أنّ دلالة هذه الرواية موقوف على عدم تحقيق معنى الورود، وأنّه هل هو مجرّد صدور النهي عنهم (عليهم السلام) وإن لم يصل إلينا، أو أنّه لا يصدق إلّا مع الوصول، فعلى الأوّل تكون الرواية دالّة على الإباحة في تلك المسألة، ولا ربط لها بمسألتنا، وعلى الثاني تكون دالّة على الإباحة في مسألتنا، وهو محلّ إشكال وتأمّل.

وهذا عمدة الإشكال على هذه الرواية، ولكن المصنِّف (رحمه الله) قد جعل الإشكال من طريق آخر، وهو مسألة التمسّك في العموم في الشبهة المصداقيَّة، فإنّه لمّا جعل الورود عبارة [عن] مجرّد الصدور وإن لم يصل، كان محصّل الرواية أنّ الشيء الذي لم يرد فيه نهي مطلق، والشيء المشكوك لم يحرز أنّه لم يرد فيه نهي؛ لاحتمال ورود النهي فيه وصدوره من الشارع مع عدم العلم به، وحينئذٍ لا يمكن التمسّك والاستدلال على حلّيّته وإطلاقه بقوله: (كلّ شيء مطلق) لكون ذلك من

قبيل التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيَّة.

وبعبارة أُخرى: لمّا كانت الغاية في هذا الحكم العامّ مخصّصة له، وكانت تلك الغاية عبارة عن صدور النهي من الشارع، وإن لم يصل إلينا، وكان هذا الشيء المشكوك الحكم ممّا يحتمل ورود النهي فيه من الشارع، فيكون خارجاً عن حكم العامّ ويحتمل عدم ورود النهي فيه منه، فيكون داخلاً في حكم العامّ، فلا يمكن إجراء حكم العامّ عليه تمسّكاً بالعموم لكون الشبهة فيه مصداقيَّة.

وأشكل على نفسه: بأنّه يمكن التمسّك بذلك العموم اعتماداً على أصالة عدم الورود.

وأجاب: بأنّ الاعتماد على الأصل المذكور إنَّما يُوجب الحكم بالإباحة لا من جهة عنوان كون الشيء مجهول الحرمة ومشكوكها، كما هو المطلوب في ما نحن فيه، بل من جهة إحراز عدم تعلّق النهي به، وهو ممّا لا إشكال في الحكم فيه بالإباحة، فيكون من قبيل ما يكون مشكوك الحرمة، مع كون حالته السابقة الإباحة، فإنّ جريان استصحاب الإباحة فيه، والحكم بكونه مباحاً فعلاً لا يكون دليلاً على أنّ مشكوك الحكم حكمه الإباحة.

وأشكل على نفسه أيضاً: بأنّ الغرض في هذا المقام الحكم بالإباحة، سواء كان بعنوان مشكوك الحرمة أو بعنوان أنّه ممّا لم يرد فيه نهي؛ إذ لا فرق بين أن يكون الحكم بها لأجل ذلك العنوان، وبين أن يكون لأجل هذا العنوان.

وأجاب بالفرق بينهما، وأنّه يظهر أثر ذلك في ما لو لم يكن مجال لذلك الأصل ـ أعني أصالة عدم ورود النهي ـ كما إذا علم بورود النهي عنه، والترخيص فيه، مع عدم العلم بالمتقدّم منهما فإنّه لمّا لم يمكن الحكم فيه بالإباحة؛ لعدم إمكان جريان

ذلك الأصل كانت هذه الرواية غير شاملة له.

والحاصل: أنّ الاستدلال بهذه الرواية إنَّما ينفع إذا كانت دالّة على أنّ حكم مشكوك الحكم بما أنّه مشكوكه الإباحة لا بما أنّه لم يرد فيه نهي، فإنّ ذلك مطلب آخر؛ إذ لا يجري في مثل هذا الفرض الذي ذكرناه وإن شمل غيره بخلاف ما إذا كانت دالّة على حكم مشكوك الحكم بما أنّه مشكوكه ومجهوله، فإنّه يجري في مثل هذا الفرض.

ثمّ إنّه اعترض على نفسه: بأنّه يمكن أن يستدلّ بهذه الرواية على النحو الثاني الذي لا يكون شاملاً لمثل هذا الفرض، ويصلح ذلك بمسألة عدم الفصل، فإنّه إذا ثبتت الإباحة في غيره تثبت فيه، لعدم القول بالفصل بين الفروض، فإنَّ من يقول بالإباحة يقول بها في جميع الفروض، ومن لم يقل بها لم يقل بها في الجميع أيضاً.

ونظير ذلك ما لو فرض أنّه ورد كلّ شيء طاهر ما لم يلاقِ النجس، فإذا شكّ في ملاقاة شيء للنجس يستصحب عدم ملاقاته للنجس، فيحكم بأنّه طاهر، أي يرتّب عليه أحكام عدم ملاقاة النجس ـ أعني الطهارة الواقعيّة ـ بمعنى أنّه يحكم عليه ظاهراً بالطهارة الواقعيّة.

وبعبارة أُخرى: الطهارة واقعاً حكم لما لم يلاقِ النجس واقعاً، فإذا أحرز عدم الملاقاة بالأصل، فقد أحرز موضوع ذلك الحكم بالأصل، وحينئذٍ يترتّب ظاهراً عليه ذلك الحكم، فيكون محكوماً بالطهارة الواقعيّة، ولكنّ الحكم بذلك يكون ظاهريّاً، لكون موضوعه كان تنزيليّاً، لكونه ثابتاً بالأصل، وهكذا في كلِّ ما يحرز موضوعه بالأصل، فحينئذٍ يُقال: لا حاجة بعد ذلك الاستصحاب إلى قاعدة الطهارة، أمّا في ما جرى فيه ذلك الاستصحاب فواضح، وأمّا في ما لم يجرِ فيه ذلك

فلثبوت الطهارة بالملازمة، وبعدم القول بالفصل.

والحاصل: أنّ قوله عليه السلام: (كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي) حكم بالإباحة الواقعيّة على كلّ شيء لم يرد فيه نهي، فإذا شكّ في ورود النهي في شيء استصحب عدم وروده، فيكون محكوماً ظاهراً بالإباحة الواقعيّة، ولا حاجة إلى قاعدة الحلّيّة التي يكون موضوعها مشكوك الحلّيّة، أمّا في ما جرى فيه ذلك الأصل فواضح، وأمّا في ما لم يجرِ فيه ذلك الأصل فلثبوت الحلّيّة فيه بالملازمة، وبعدم القول بالفصل.

هذا، وقلتُ: لا يخفى أنّه لو سلّم جميع ذلك لم يكن الاستدلال بهذه الرواية استدلالاً على البراءة، فإنّ حاصل ذلك كلّه أنّ الأشياء [على أقسام] ثلاثة:

الأوّل: ما لم يرد فيه نهي، وهو محكوم واقعاً بالإباحة الواقعيّة بمقتضى قوله: (كلّ شيء مطلق ... إلخ).

الثاني: ما شكّ في ورود النهي فيه، وجرى فيه أصالة عدم الورود، وهو محكوم ظاهراً بالإباحة الواقعيّة، وذلك بمقتضى الاستصحاب.

الثالث: ما شكّ في ورود النهي فيه، ولم يجرِ فيه ذلك الأصل، وهو محكوم بالإباحة مثل الثاني، وذلك بالملازمة بينهما، وظاهر أنّه لا ربط لشيء من ذلك بالبراءة التي هي محلّ النزاع.

هذا، ولكن لا يخفى إنّ هذا الذي ذكرته عينُ ما ذكره المصنِّف (رحمه الله) بقوله: (إلّا أنّه لا بعنوان مجهول الحرمة، بل بعنوان أنّه لم يرد فيه نهي ... إلخ)[1]، فتأمّل انتهى.

---

(١) ينظر: صفحة (٢٨٢) من هذا الكتاب.

قال سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) ما مضمونه: وأجاب المصنِّف (رحمه الله) عن ذلك الاعتراض بأنّ عدم الفصل بين الأُمور المتلازمة في الحكم إنَّما ينفع في ما إذا كان الدليل على حكم أحد المتلازمين هو مثل الأمارة التي يكون إثباتها حجّة، فإنّه يلزم القول بثبوت الحكم للآخر؛ لأنّه لازم ما أدّت إليه الأمارة، وأمّا إذا كان الدليل على حكم أحدهما هو الأصل فلا يثبت به حكم الآخر، وإن كان لازماً لذلك الحكم الثابت بالأصل لما تقرّر من أنّ الأصل لا يثبت.

هذا غاية توضيح كلام المصنِّف (رحمه الله) في هذا المقام، ولكن لا يخفى أنّا لم نفهم الغرض من الاعتراض الأخير، فإن كان الغرض منه دعوى الملازمة بين الإباحة الواقعيّة في ما جرى فيه الأصل، وبين الإباحة الظاهريّة في ما لم يجرِ فيه ذلك الأصل، فإذا ثبتت الإباحة الواقعيّة في الأوّل ببركة الاستصحاب ثبتت الإباحة الظاهريّة في الثاني، فيرد عليه:

أوّلاً: منع تلك الملازمة.

وثانياً: ما ذكره المصنِّف (رحمه الله) من أنّه إنَّما تترتّب اللوازم في ما إذا كان ثبوت الملزوم ـ أعني الإباحة الواقعيّة ـ في الأوّل بمثل الأمارة دون الاستصحاب.

وإن كان الغرض منه دعوى الملازمة بين الإباحة الواقعيّة في الأوّل وبين الإباحة الواقعيّة في الثاني، فإذا ثبتت في الأوّل بالأصل ثبتت في الثاني، فيرد عليه ما ورد على الأوّل: أوّلاً، وثانياً.

وإن كان الغرض منه دعوى الملازمة بين الإباحة الظاهريّة في الأوّل، وبينها في الثاني بحيث متى حكم على الأوّل ظاهراً بالإباحة حكم ظاهراً بذلك على الثاني أيضاً، فيرد عليه ما ذكرناه من منع الملازمة؛ إذ لا مستند لها إلّا عدم القول بالفصل بين الحكم ظاهراً بالإباحة في الأوّل والإباحة في الثاني بمعنى أنَّه لم يقل أحد أنَّ

الأوَّل مباح ظاهراً دون الثاني، فإنّ في ما يكون مجهول الحرمة قولين: أحدهما: أنّه مباح ظاهراً، والآخر: أنّه يجب فيه الاحتياط، ولم يفصّل أحد في ذلك بأن يقول بأنّ بعض ما هو مجهول الحرمة محكوم عليه ظاهراً بالإباحة وبعضها محكوم عليه بلزوم الاحتياط فيه.

وحينئذٍ فإذا دلّت هذه الرواية بضميمة الأصل على الإباحة الظاهريّة في ما جرى فيه أصالة عدم ورود النهي من أفراد ما يكون محتمل الحرمة لزم القول بها في ما لم يجرِ فيه ذلك الأصل حذراً من الوقوع في مخالفة الإجماع المركّب.

وفيه: أنّ الخلاف بين القائلين بالإباحة الظاهريّة، وبين القائلين بالاحتياط ليس في مطلق مجهول الحرمة حتّى ما يكون فيه للاستصحاب مجال؛ كي يُقال: إنّه إذا ثبتت الحلّيّة ببركة الاستصحاب تثبت في غير ما يجري فيه الاستصحاب بالملازمة، حذراً من خرق الإجماع المركّب، بل إنَّما كان اختلافهم في ما لم يجرِ فيه الاستصحاب من مجهول الحرمة، وإلّا فلو كانت الحالة السابقة في ما هو مجهول الحرمة هي الإباحة فلا إشكال في استصحابها، والحكم بإباحته ظاهراً حتّى عند القائلين بالاحتياط، وكذا لو كانت حالته السابقة هي الحرمة، فلا إشكال في استصحابها، والحكم عليه بالحرمة ظاهراً حتّى عند القائلين بالإباحة، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الاستصحاب حكميّاً، كما مثّلنا أو يكون موضوعيّاً كما في ما نحن فيه. وعلى هذا فيكون مورد أصالة عدم ورود النهي خارجاً عن محلّ الخلاف، فلا ملازمة بين الإباحة الظاهريّة فيه وبينها في ما لم يجرِ فيه ذلك الأصل.

وأمّا ما أورده المصنِّف فلا ورود له على ذلك، فإنّه بعد تسليم الملازمة بين الإباحة الظاهريّة في ما جرى فيه الأصل، وبينها في ما لم يجرِ فيه لا بُدَّ من الالتزام بكون

لا يقال: نعم، ولكن بضميمة أصالة العدم صحّ الاستدلال به وتمّ.

فإنّه يقال: وإن تمّ الاستدلال به بضميمتها، ويحكم بإباحة مجهول الحرمة وإطلاقه، إلّا أنّه لا بعنوان أنّه مجهول الحرمة شرعاً، بل بعنوان أنّه ممّا لم يرد عنه النهي واقعاً.

لا يقال: نعم، ولكنّه لا يتفاوت في ما هو المهمّ من الحكم بالإِباحة في مجهول الحرمة، كان بهذا العنوان أو بذاك العنوان.

فإنّه يقال: حيث إنّه بذاك العنوان لاختصّ بما لم يعلم ورود النهي عنه أصلاً، ولا يكاد يعمّ ما إذا ورد النهي عنه في زمان، وإباحته في آخر، واشتبها من حيث التقدّم والتأخّر.

لا يقال: هذا لولا عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمته.

فإنّه يقال: وإن لم يكن بينها الفصل، إلّا أنّه إنّما يجدي في ما كان المثبت للحكم بالإِباحة في بعضها الدليل، لا الأصل، فافهم.

وأمّا ((الإِجماع)): فقد نقل على البراءة، إلّا أنّه موهون، ولو قيل باعتبار الإِجماع المنقول في الجملة؛ فإنّ تحصيله في مثل هذه المسألة ـ ممّا للعقل إليه سبيل، ومن واضح النقل عليه دليل ـ بعيد جدّاً.

الثاني مباحاً ظاهراً بمجرّد ثبوت الإباحة الظاهريّة في الأوّل، فمتى كان الأوّل مباحاً ظاهراً كان الثاني كذلك، من غير فرق في ذلك بين أن يكون ثبوت الإباحة في الأوّل بسبب الدليل الاجتهادي ـ أعني الأمارة ـ أو يكون ثبوتها بالأصل العمليّ.

قال الأستاذ: الظاهر هذا الاعتراض لم يذكره أحد من المصنّفين، ولعلّه فرضيّ، أو أنّه قد اعترض به عليه في مجلس الدرس.

وأمّا ((العقل)): فإنّه قد استقلّ بقبح العقوبة والمؤاخذة على مخالفة التكليف المجهول، بعد الفحص واليأس عن الظفر بما كان حجّة [٥٨٦] عليه، فإنّهما بدونها عقاب بلا بيان، ومؤاخذة بلا برهان، وهما قبيحان بشهادة الوجدان.

---

٥٨٦ ـ قوله رحمه الله: ((وأمّا العقل: فإنّه قد استقلّ بقبح العقوبة والمؤاخذة)) إلى قوله: ((بما كان حجّة ... إلخ)).

المراد من الحجّة في هذا المقام العلم أو ما هو منزّل منزلته من الطرق غير العلميّة والوظيفة المجعولة في مقام الجهل بالحكم كالاحتياط، والأُصول المثبتة للتكليف، فإنّ العقل حاكم بتنجّز التكاليف الواقعيّة، وباستحقاق العقوبة على مخالفتها إذا حصل العلم بها أو قام عليها أحد الأمارات والطرق المعتبرة، أو جعل للجاهل بها وظيفة عملية كالاحتياط، أو كان هناك أصل مثبت لها، ففي جميع هذه الصور يكون العقل حاكماً بترتّب العقاب على مخالفة التكليف الواقعيّ.

وأمّا مع عدم هذه الأُمور بأن لا يكون إلّا مجرّد احتمال وجود التكليف الواقعيّ، فلا يكون العقل حاكماً بتنجّز التكليف الواقعيّ، ولا يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفته لو فرض مصادفة وجوده واقعاً، حيث إنّ العقاب على مخالفة ذلك التكليف إذا لم يكن حاصلاً للمكلّف أحد تلك الأُمور المذكورة يكون عقاباً بلا بيان، ومؤاخذة بلا برهان، وهو قبيح عقلاً، فلا يصدر من الحكيم، وذلك لا إشكال فيه، بل الظاهر أنّ الأخباريّين يعترفون بذلك، وأنّ العقاب على مثل ذلك التكليف يكون عندهم أيضاً قبيحاً؛ لكونه عقاباً من دون حجّة، وهو قبيح باتّفاق العقلاء، وإنَّما يذهبون إلى لزوم الاجتناب في الشبهة الحكميَّة ولزوم الاحتياط فيها، إمّا لأجل

شبهة دلالة الأخبار التي استدلّوا بها التي هي عبارة عن دعوى وجود الوظيفة المجعولة، وذلك هو الأمر الثالث من الأُمور التي اعتبرنا عدمها في هذا الحكم العقليّ، وإمّا لأجل شبهة العلم الإجماليّ بوجود تكاليف واقعيَّة، وهو راجع إلى الأمر الأوَّل من الأُمور التي اعتبرنا عدمها في ذلك الحكم العقليّ، وسيأتي إن شاء الله تعالى إبطال كلا الشبهتين[1].

وبهذا البيان ظهر أنّه لا مورد لحكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل لكي يدّعى أنّه وارد على حكم العقل بقبح العقاب بدون بيان وحاكم عليه، حيث إنّه بيان لدى العقل، فيكون مزيلاً لموضوع حكم العقل بقبح المؤاخذة.

فيقع التوارد بين هاتين القاعدتين العقليّتين بتقريب: أنّ موضوع حكم العقل يدفع الضرر المحتمل ومورده هو احتمال الضرر، وقاعدة قبح العقاب بدون بيان مزيلة لهذا الموضوع ورافعة له، كما أنّ موضوع هذه القاعدة ـ أعني حكم العقل بقبح العقاب بدون بيان ـ ومورده هو عدم البيان، وحكم العقل بدفع الضرر المحتمل يكون رافعاً لهذا الموضوع ومزيلاً له، حيث إنّه بيان وحجّة عقليَّة.

وبيان ذلك الاندفاع وتوضيحه: أنّه ليس لنا دليل لفظيّ يحكم بقبح العقاب بدون بيان كي يُقال: إنّ هذا الحكم معلّق على هذا الموضوع، وأنّ هذا الموضوع مرتفع بوجوب دفع الضرر المحتمل، لما أشرنا إليه في صدر هذا المطلب من أنّ واقع الأمر وحقيقته ولبّه هو أنّا نحتمل وجود تكليف واقعيّ، وليس لنا علم به، ولا ما يقوم مقام العلم من الطرق المعتبرة وليس لنا وظيفة قرّرها الشارع لنا في مقام العمل كالاحتياط، وليس لنا أصل مثبت لذلك التكليف فبقينا نحن ومجرّد احتمال وجود

---

(١) ينظر: صفحة (٢٩٢) وما بعدها من هذا الكتاب.

التكليف واقعاً.

وحينئذٍ نعرض هذه الواقعة بهذه الخصوصيّات على العقل، ونستفتيه فيها، فإن أفتى لنا بلزوم الجري على طبق ذلك التكليف المحتمل وتنجّزه، وبأنّا نستحقّ العقاب على مخالفته لو اتّفق وجوده واقعاً لَزِمَنا الاحتياط والجري على طبق ذلك الحكم العقليّ من دون توقّف في ذلك على تلك القاعدة الأُخرى ـ أعني لزوم دفع الضرر المحتمل ـ وإن أفتى لنا بعدم لزوم الجري على طبق ذلك الاحتمال، وعدم تنجّز ذلك التكليف المحتمل، وحكم بعدم العقوبة على مخالفته لو اتّفق وجوده واقعاً لم يكن بعد ذلك مجال لقاعدة دفع الضرر المحتمل للقطع بعدم العقاب على مخالفة ذلك التكليف لو اتّفق وجوده واقعاً، وإن سكت ولم يحكم بشيء، وتردّد في ذلك كانت هذه القاعدة ـ أعني لزوم دفع الضرر المحتمل ـ جارية لوجود موضوعها، حيث إنّه يحتمل وجود التكليف واقعاً.

وعلى تقدير وجوده لم يحكم العقل بعدم استحقاق العقاب على مخالفته، فيكون العقاب محتملاً على تقدير ذلك الاحتمال ـ أعني مصادفة وجود الحكم واقعاً ـ ودفع الضرر لازم عند العقل.

فظهر لك: أنّه لا معنى للقول بأنّ قاعدة دفع الضرر المحتمل وارد على حكم العقل بقبح العقاب على مخالفة مثل ذلك الحكم المحتمل. أمّا في الصورة الثانية فواضح.

وأمّا في الصورة الأولى فلأنّ العقل وإن حكم بالتنجّز وباستحقاق العقاب على المخالفة على تقدير اتّفاق وجود الحكم واقعاً إلّا أنَّ حكمه بذلك ليس من جهة لزوم دفع الضرر المحتمل، وأنّ ذلك يكون بياناً ومزيلاً لموضوع قاعدة قبح العقاب من

دون بيان، بل من جهة أنّه يرى أنّ التكليف بمجرّد وجوده واقعاً إذا التفت إليه وكان محتملاً لدى المكلّف يكون منجّزاً ومستحقّاً على مخالفته العقاب، من غير حاجة إلى قاعدة دفع الضرر المحتمل، وحينئذٍ فتكون قاعدة دفع الضرر المحتمل في هذه الصورة كسائر القواعد العقليّة، مثل استحالة اجتماع النقيضين، لا ربط لها بحكم العقل باستحقاق العقوبة على مخالفة ذلك التكليف المحتمل.

وأمّا في الصورة الثالثة فلأنّ تلك القاعدة ـ أعني قاعدة دفع الضرر المحتمل ـ وإن جرت في ذلك إلّا أنّها لا تكون حاكمة على قاعدة قبح العقاب، حيث إنّ قاعدة قبح العقاب لم تكن جارية أصلاً.

وبعبارة أُخرى: إنّ معنى الحكومة أو الورود هو أن تكون هذه القاعدة في نفسها جارية لوجود موضوعها، وبعد ملاحظة تلك القاعدة الأُخرى يرتفع موضوعها، فتكون محكومة لها، وفي هذه الصورة لم تكن تلك القاعدة جارية في نفسها، بمعنى أنّ العقل لم يحكم بقبح العقاب من دون بيان، لا أنّها في نفسها جارية، وبإجراء القاعدة الأُخرى يرتفع موضوعها.

قلتُ: هذا حاصل غرضه ـ سلّمه الله ـ على ما فهمته بزيادة بعض التوضيحات، والظاهر أنّ ملخّص غرضه ببيان أوفى من ذلك: هو أنّ معنى التوارد هو أن يكون كلّ من القاعدتين لو خلّيت ونفسها لكانت جارية؛ لوجود موضوعها، وبعد إجراء الأُخرى يرتفع موضوعها فلا يمكن إجراؤها، والأمر في مقامنا ليس كذلك.

أمّا قاعدة دفع الضرر المحتمل فلا ربط لها بمقامنا؛ لعدم إحراز موضوعها، وهو احتمال الضرر. وأمّا القاعدة الأُخرى فلِما عرفت من أنّ محصّلها فتوى العقل في مثل ذلك التكليف، فإن حكم بتنجّزه واستحقاق العقوبة على مخالفته لم تكن قاعدة القبح جارية في نفسها؛ لعدم حكم العقل بها، وكان حكمه بذلك مستنداً إلى أنّ

التكليف الواقعيّ بمجرّد الالتفات إليه واحتماله يكون منجّزاً، لا من جهة احتمال الضرر كي يُقال: إنّ قاعدة دفع الضرر تكون حاكمة على قاعدة قبح العقاب، وإن حكم بعدم ذلك حصل القطع بعدم الضرر، وكانت قاعدة دفع الضرر المحتمل غير جارية في نفسها، وإن لم يحكم بشيء من ذلك وتردّد لم تكن قاعدة القبح جارية في نفسها؛ كي تكون حاكمة أو محكومة، وكانت قاعدة دفع الضرر جارية.

وبالجملة: أنّ العقل وإن حكم بدفع الضرر المحتمل إلّا أنّ هذا الحكم منه كسائر أحكامه مثل استحالة اجتماع النقيضين لا ربط له في مقامنا؛ أعني أنّه لا ينقّح به حكم مسألتنا هذه.

نعم، إذا حكم العقل بالتنجّز واستحقاق العقاب على مخالفة التكليف المحتمل كانت هذه المسألة من صغريات تلك القاعدة، فإن حكم العقل باستحقاق العقاب على مخالفة التكليف المحتمل لا يكون موجباً للزوم الاحتياط، والجري على طبق ذلك التكليف المحتمل إلّا بواسطة تلك الكبرى ـ أعني لزوم دفع الضرر المحتمل ـ وكذا إذا تردّد العقل ولم يحكم بشيء، فإنّه مع سكوت العقل وعدم حكمه يكون العقاب محتملاً على تقدير وجود الحكم واقعاً ومخالفته.

وهذا بخلاف ما إذا حكم بعدم التنجّز وبعدم استحقاق العقاب على مخالفة التكليف المحتمل؛ لما عرفت من أنّ تلك القضيّة لا تكون جارية في نفسها، بمعنى أنّ صغراها غير محقّقة إلّا بعد حكم العقل بالاستحقاق على المخالفة أو تردّده، وإذا لم يحكم العقل بالاستحقاق ولم يتردّد، بل حكم بعدم ذلك لم يتحقّق صغرى لتلك القاعدة، فلا يبقى لها مورد وموضوع.

لا يُقال: قد اعترفتم في صورة تردّد العقل وعدم حكمه بشيء أنّه تتحقّق صغرى لقاعدة دفع الضرر المحتمل.

فحينئذٍ نقول: معنى التوارد أن يكون كلّ من القاعدتين محقّق الصغرى، مع الغضّ عن القاعدة الأُخرى.

وحينئذٍ يُقال: في هذه الصورة ـ أعني كون العقل حاكماً بقبح العقاب ـ لو أغضى النظر عن هذه القاعدة ـ أعني حكم العقل بقبح العقاب ـ تتحقّق صغرى تلك القاعدة ـ أعني دفع الضرر ـ فتكون محكّمة.

وحينئذٍ فيرتفع موضوع قاعدة القبح لوجود البيان العقليّ، كما أنّ قاعدة القبح تكون مع الغضّ عن هذه القاعدة ـ أعني دفع الضرر محقّقة الصغرى ـ فتكون محكّمة، فيرتفع موضوع قاعدة دفع الضرر المحتمل، وحينئذٍ يثبت التوارد بين القاعدتين.

لأنّا نقول: إنّ عمدة المطلب في دفع التوارد هو أن يُقال: إنّه إذا أُجريت قاعدة القبح يرتفع موضوع قاعدة دفع الضرر المحتمل للقطع بعدم الضرر حينئذٍ بخلاف العكس، فإنّه إذا أُجريت قاعدة دفع الضرر المحتمل لا تخرج الواقعة عن كونها صغرى لقاعدة قبح العقاب، فإنّ موضوع هذه القاعدة هو أن يكون التكليف ممّا لم يحصل العلم به، ولم يقم عليه طريق ولم يقرر الشارع له وظيفة عمليَّة، ولم يكن أصل مثبت للتكليف في البين، ولم يحصل للمكلّف سوى احتمال التكليف.

وبعبارة أُخرى: أنّ موضوع حكم العقل بقبح العقاب هو مجرّد احتمال التكليف وهو محقّق حتّى لو أُجريت قاعدة دفع الضرر، فيكون ذلك الحكم العقليّ حاكماً على قاعدة دفع الضرر لوجود موضوعه مع إجرائها دون العكس لارتفاع موضوع تلك القاعدة، مع إجراء ذلك الحكم العقليّ.

وحينئذٍ فيرتفع التوارد، فإنّ معنى التوارد ليس مجرّد أنّ كلًّا من القاعدتين محقّق

الموضوع مع الغضّ عن الأُخرى، بل لا بُدَّ فيه من ارتفاع موضوع كلٍّ منهما مع إجراء الأُخرى، وفي ما نحن فيه ليس كذلك، فإنّه وإن ارتفع موضوع قاعدة الدفع مع إجراء قاعدة القبح إلّا أنّه لا يرتفع مع إجراء قاعدة دفع الضرر موضوع قاعدة القبح، فتأمّل.

[والتأمّل] إشارة إلى أنّه مع تردّد العقل وعدم حكمه بشيءٍ من التنجّز وعدمه، لا يحكم بقبح العقاب من دون بيان كي تكون حاكمة على قاعدة دفع الضرر المحتمل أو محكومة لها أو يكونا متواردتين، وكيف [كان] فقاعدة دفع الضرر المحتمل لا يُعقل أن تكون بياناً لكونها متوقّفة على تنجّز التكاليف لموضوعه الواقعيّ واستحقاق العقوبة على مصادفة مخالفته، ولا يكون ذلك إلّا مع تنجّزه وقيام الحجّة عليه، فيكون البيان بمنزلة الموضوع للحكم في هذه القضيّة، ولا يُعقل أن يكون الحكم محقّقاً لموضوعه.

ولكن قد يُقال: إنّه لا وجه للتوقّف المذكور إلّا حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، ومرجع ذلك إلى تقديم قاعدة القبح على قاعدة الدفع، وهو أوّل الكلام، وحينئذٍ فالعهدة في الحكومة هو ما أشار إليه الأستاذ (دام ظلّه) من الترديد المتقدّم، ومرجعه إلى أنّ العقل لا يحكم في مورد واحد بحكمين متناقضين، ففي مورد عدم العلم بالتكليف الواقعيّ، إمّا أن يحكم بعدم استحقاق العقوبة على المخالفة، وإمّا أن يبقى متردّداً، والأوّل مرجعه إلى قاعدة القبح، ولا مورد فيه لقاعدة الدفع، والثاني والثالث مورد قاعدة الدفع، ولا محلّ فيهما لقاعدة القبح على أنّه لا معنى لتردّد العقل، فتأمّل.

ولا يخفى: أنّه مع استقلاله بذلك، لا احتمال لضرر العقوبة في مخالفته، فلا يكون مجال هاهنا لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، كي يتوهّم أنّها تكون بياناً، كما أنّه مع احتماله لا حاجة إلى القاعدة، بل في صورة المصادفة استحقّ العقوبة على المخالفة، ولو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل.

وأمّا ضرر غير العقوبة، فهو وإن كان محتملاً، إلّا أنّ المتيقّن منه ـ فضلاً عن محتمله ـ ليس بواجب الدفع شرعاً ولا عقلاً؛ ضرورة عدم القبح في تحمّل بعض المضار ببعض الدواعي عقلاً، وجوازه شرعاً.

مع أنّ احتمال الحرمة أو الوجوب لا يلازم احتمال المضرّة، وإن كان ملازماً لاحتمال المفسدة أو ترك المصلحة؛ لوضوح أنّ المصالح والمفاسد التي تكون مناطات الأحكام ـ وقد استقلّ العقل بحسن الأفعال التي تكون ذات المصالح، وقبح ماكان ذات المفاسد ـ ليست براجعة إلى المنافع والمضار، وكثيراً ما يكون محتمل التكليف مأمون الضرر، نعم، ربما تكون المنفعة أو المضرّة مناطاً للحكم شرعاً وعقلاً.

إن قلت: نعم، ولكنّ العقل يستقلّ بقبح الإِقدام على ما لا تؤمن مفسدته، وأنّه كالإِقدام على ما علم مفسدته، كما استدلّ به شيخ الطائفة (قدّس سرّه)، على أنّ الأشياء على الحظر أو الوقف.

قلت: استقلاله بذلك ممنوع، والسند: شهادة الوجدان، ومراجعة ديدن العقلاء من أهل الملل والأديان، حيث إنّهم لا يحترزون ممّا لا تؤمن مفسدته، ولا يعاملون معه معاملة ما علم مفسدته، كيف؟ وقد أذن الشارع بالإِقدام عليه، ولا يكاد يأذن بارتكاب القبيح، فتأمّل.

[أدلّة القول بالاحتياط في الشبهات البدويّة والجواب عنها]

واحتجّ للقول بوجوب الاحتياط ـ في ما لم تقم فيه حجّة ـ بالأدلّة الثلاثة:

أمّا ((الكتاب)): فبالآيات الناهية عن القول بغير العلم، وعن الإلقاء في التهلكة، والآمرة بالتقوى [٥٨٧].

والجواب: أنّ القول بالإباحة شرعاً، وبالأمن من العقوبة عقلاً، ليس قولاً بغير علم؛ لما دلّ على الإباحة من النقل، وعلى البراءة من حكم العقل، ومعهما لا مهلكة في اقتحام الشبهة أصلاً، ولا فيه مخالفة التقوى، كما لا يخفى.

---

٥٨٧ ـ قوله رحمه الله: ((وأمّا الكتاب: فبالآيات الناهية عن القول بغير العلم)) إلى قوله: ((وأمره[١] بالتقوى ... إلخ)).

إن كان الغرض من الاستدلال بهذه الآيات أنّ الإقدام على ما لا يعلم حكمه والتهجّم فيه وارتكاب مخالفة الحكم المحتمل قول ـ أي فعل ـ بغير علم وإلقاء في التهلكة ومخالف للأمر بالتقوى.

ففيه: أنّه إن تمّت أدلّة البراءة خرج ذلك عن هذه الموضوعات، وإن لم تتمّ أدلّة البراءة، وتمّت أدلّة الاحتياط كان لزوم الاحتياط من جهة أدلّته لا من جهة هذه الآيات، وإن لم تتمّ أدلّة الاحتياط كما لم تتمّ أدلّة البراءة، فلا نسلّم أنّ فعل ما يحتمل حرمته قول بغير علم، فإنّ المراد به الإفتاء بغير علم، وأمّا آية الإلقاء في التهلكة[٢] فهي بمنزلة قاعدة دفع الضرر المحتمل.

وأمّا آية التقوى[٣] فذلك وإن كان مخالفاً للتقوى إلّا أنّ الأمر بالتقوى يكون

---

(١) في المتن أعلاه: (الآمرة) بدل (وأمره).

(٢) قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ سورة البقرة، الآية: ١٩٥.

(٣) قوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾، سورة آل عمران، ١٠٢، ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُم﴾

وأمّا ((الأخبار)): فبما دلّ على وجوب التوقّف عند الشبهة [٥٨٨]، ـ معلّلاً في بعضها بأنّ ((الوقوف عند الشبهة خيرٌ من الاقتحام في المهلكة ـ من الأخبار الكثيرة الدالّة عليه مطابقة أو التزاماً.

وبما دلّ على وجوب الاحتياط من الأخبار الواردة بألسنة مختلفة.

والجواب: أنّه لا مهلكة في الشبهة البدويّة، مع دلالة النقل على [الإباحة]، وحكم العقل بالبراءة، كما عرفت.

استحبابيّاً أو إرشاداً إلى البعد عن الوقوع في الحرام، وأنّ المراد أنّ القول بالإباحة في ما لا يعلم قول بغير علم، وإلقاء في التهلكة، فهو ممنوع وإنّما يسلم لو كان المراد من الإباحة عند من يقول بها الإباحة الواقعيّة.

وأمّا إذا كان المراد بذلك عدم الاستحقاق للعقاب والإباحة الظاهريّة للدليل الذي [يدلّ] على ذلك، فلا يكون قولاً بغير علم، ولا إلقاء في التهلكة، ولا مخالفاً للتقوى، وإلّا فالقول بأنّ الوظيفة الاحتياط، والمنع ظاهراً من الارتكاب قول بغير علم أيضاً، ومخالف للتقوى، وإلقاء في التهلكة.

٥٨٨ ـ قوله رحمه الله: ((وأمّا الأخبار: في ما دلّ على وجوب التوقّف ... إلخ)).

اعلم أنّ الأخباريّين قد أكثروا من ذكر الأخبار التي توهّموا دلالتها على مذهبهم، مع أنّ كثيراً من تلك الأخبار التي ذكروها لا دلالة فيها على مطلبهم[1]، فإنّ جملة من تلك الأخبار وارد في مقام الوعظ والتحذير عن الوقوع في المحرّمات بالإرشاد إلى المشتبهات، فإنّ الإنسان إذا ترك المشتبهات كان بعيد الساحة عن

سورة التغابن، الآية: ١٦.

(١) في الأصل: (مطلوبهم) بدل (مطلبهم).

ارتكاب المحرّمات، وكان أقوى على ترك المحرّمات ممّن ارتكب المشتبهات، مثل قوله عليه السلام: (أورع الناس من وقف عند الشبهة)[١] وقول أمير المؤمنين (عليه السلام): (من ترك ما اشتبه عليه من الإثم، فهو لما استبان له أترك، والمعاصي حمى الله تعالى فمن يرعى حولها يوشك أن يدخلها)[٢]. وظاهر أنّ ما هو مثل هذه الأخبار لا دخل له في الدلالة على ما هو محلّ النزاع.

وجملة أُخرى من تلك الأخبار وارد في خصوص من تمكّن من تحصيل العلم، وفي مقام الأمر بالرجوع إليهم عليهم السلام، والنهي عن الإفتاء بغير ما أُخذ عنهم اعتماداً على ما يتخيّل أنّه دليل، كموثّقة حمزة بن طيّار: (أنّه عرض على أبي عبد الله (عليه السلام) بعض خطب أبيه (عليه السلام) حتّى إذا بلغ إلى موضع منها قال له: كفّ عنه واسكت. ثمّ قال أبو عبد الله (عليه السلام): إنّه لا يسعكم في ما نزل بكم ممّا لا تعلمون إلّا الكفّ عنه والتثبّت والردّ إلى أئمّة الهدى عليهم السلام حتّى يحملوكم فيه إلى القصد، ويجلوا [عنكم] فيه العمى عنكم ويعرّفوكم فيه الحقّ. قال الله تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾[٣])[٤].

ومثل رواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام في وصيّته لأصحابه: (إذا اشتبه عليكم الأمر، فقفوا عنده، وردّوه إلينا، حتّى نشرح لكم من ذلك ما شرح الله لنا)[٥].

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧ / ١٦٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، ب١٢، ح٢٩.

(٢) المصدر السابق: ٢٧/ ١٦١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٢٧

(٣) سورة النحل، الآية: ٤٣، سورة الأنبياء، الآية: ٧.

(٤) وسائل الشيعة: ٢٧/ ١٥٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٣.

(٥) المصدر السابق: ٢٧/ ١٢٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٣٧.

وقوله (عليه السلام) في رواية المسمعيّ الواردة في اختلاف الحديثين، (وما لم تجدوا فيه شيئاً من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم، وعليكم الكفّ والتثبّت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتّى يأتيكم البيان من عندنا)[1].

وظاهر أنّ مثل هذه الأخبار، وهو كثير لا ربط له في الدلالة على ما هو محلّ النزاع.

والغرض من ذكر هذه المقدّمة رفع تهويل الأخباريّين بذكرهم الأخبار الكثيرة، وبيان أنّ أغلب تلك الأخبار لا دلالة لها على ما هو محلّ النزاع، وأنّها أجنبيّة عنه.

ويبقى الكلام في أخبار أُخرى يُدّعى ظهورها في ما هو محلّ النزاع.

فنقول: إذا قلنا بعدم دلالة أخبار البراءة كحديث الرفع، والحجب، وما ماثلهما من تلك الأخبار على مطلوبنا وبقينا نحن والدليل العقليّ على البراءة، وهذه الأخبار، فلا ريب في لزوم الاعتماد على تلك الأخبار، وأنّها حاكمة على ذلك الدليل العقليّ، وإن لم يكن لها ظهور تامّ على وجوب الاحتياط، بل يكفي في لزوم الأخذ بها أوّل مراتب الظهور، وأقلّ ما يعتبر في السند، ولا حاجة إلى التكثير من ذكرها؛ لكفاية واحد منها.

وإن قلنا بدلالة أخبار البراءة على مطلوبنا وتماميَّة حجّيّتها من حيث السند ـ كما تقدّم ذلك في الاستدلال على مطلوبنا في أوّل المسألة ـ كانت تلك الأخبار معارضة لهذه الأخبار التي يُدّعى ظهورها في لزوم الاحتياط، وهذه المعارضة غير مختصّة بنا،

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧/ ١١٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢١.

بل إنّ الأخباريّين أيضاً مبتلون بها، فإنّهم لا يقولون بلزوم الاحتياط في جميع الشبهات، بل إنّما يقولون به في خصوص الشبهة الحكميَّة التحريميّة دون الشبهة الوجوبيَّة مطلقاً، ودون الشبهة التحريميّة الموضوعيَّة، من غير فرق في ذلك بين أن نقول: بأنّ تلك الأخبار واردة في مقام الجعل أو أنّها واردة في مقام الإرشاد إلى الحكم العقلي بقبح العقاب من دون بيان، فإنّها وإن وردت إرشاداً إلى ذلك، إلّا أنّها بعد أن كانت صادرة منهم (عليهم السلام) في مقام بيان أنّه لا عقوبة على من لا يعلم، فهي معارضة لتلك الأخبار.

نعم، لو قلنا: إنّها صادرة لمحض الإخبار عن تلك الحكومة العقليَّة، لا لبيان أنّه لا عقاب على الجاهل، كانت غير معارضة لتلك الأخبار.

فنحن نذكر ما يمكن أن يكون وجهاً للجمع بين تلك الأخبار على مسلكهم، وما يمكن أن يكون وجهاً لذلك على مسلكنا.

فنقول: ما يمكن أن يكون وجهاً للجمع على مسلكهم أحد أمرين على سبيل منع الخلو:

الأوَّل: أن تكون أخبار الاحتياط مختصّة بالشبهة الحكميَّة التحريميّة، وذلك مثل قوله عليه السلام: (قف عند الشبهة) فإنّ الأمر بالوقوف والإحجام وعدم التهجّم، تقتضي المنع من الارتكاب الذي هو مستلزم لكون الشبهة تحريميّة، وأخبار البراءة تكون شاملة للشبهة الحكميَّة الوجوبيَّة وللشبهة الموضوعيَّة التحريميّة.

ولكن بناءً على هذا الوجه لا بُدَّ من علاج قوله عليه السلام: (كلّ شيء لك مطلق حتّى يرد فيه نهي)[1] فإنّ الظاهر منه كون الشبهة حكميَّة تحريميّة كما تقدّم.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧/ ١٧٤، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ١٢، ح ٦٧.

الثاني: أن تكون أخبار البراءة مختصّة بالشبهة الموضوعيَّة مطلقاً تحريميّة كانت أو وجوبيّة، وأخبار الاحتياط مختصّة بالشبهة الحكميَّة مطلقاً أيضاً، تحريميّة كانت أو وجوبيّة، ولكن لا بُدَّ لهم من إخراج الشبهة الحكميَّة الوجوبيّة من أخبار الاحتياط، فإنّهم لا يقولون بلزوم الاحتياط فيها.

وحينئذٍ فتكون الشبهات عندهم ثلاث:

الأولى: الشبهة الموضوعيَّة مطلقاً، والمتكفّل للحكم فيها أخبار البراءة.

الثانية: الشبهة الحكميَّة التحريميّة، والمتكفّل للحكم فيها أخبار الاحتياط.

الثالثة: الشبهة الحكميَّة الوجوبيَّة، والمتكفّل للحكم فيها دليل العقل الحاكم بقبح العقاب من دون بيان.

وأمّا ما يمكن أن يكون وجهاً للجمع على مسلكنا، فهو أحد أُمور ثلاثة على سبيل منع الخلو أيضاً:

أحدها: أنّ أخبار الاحتياط، وإن كانت ظاهرة في الوجوب، إلّا أنّه بعد فرض أنّهم عليهم السلام، وإن تعدّدوا إلّا أنّهم بمنزلة متكلّم واحد، وأنّ كلامهم يفسّر بعضه بعضاً.

إذا عرضت هذه الأخبار التي تكون ظاهرة في وجوب الاجتناب، ولزوم الاحتياط مع تلك الأخبار التي تكون نصّاً في الترخيص على العُرف يحكمون جزماً بأنّ المراد من تلك الأوامر الظاهرة في وجوب الاحتياط الاستحباب، ويرتفع بذلك عنهم الحيرة في تعارض تلك الأخبار.

وهذا دأبهم في تعارض النصّ مع الظاهر، فيقدّمون النصّ على الظاهر، بمجرّد النظر إليهما، ولا يرون بينهما معارضة، فمن أمر منهم عبده بأن يفعل كذا، وفي كلام

آخر رخّصه في ترك ذلك الفعل لا يرون تدافعاً وتعارضاً بين كلاميه، بل يحملون ذلك الأمر منه على الأمر غير الإلزاميّ ويرخّصون العبد في ترك ذلك الفعل، وهذه طريقة قد جرى عليها العقلاء في جميع مطالبهم، وقد قرّرهم الشارع عليها، ولم يردعهم عنها، ولا حاجة مع ذلك إلى أن يرد بها نصّ من الشارع بأن يأذن لهم في التصرّف في كلماته بهذا النحو من التصرّف.

ولذلك ترى الفقه من أوّله إلى آخره مملوءً من هذا الجمع. وحينئذٍ فلا وجه لما ذكره صاحب الحدائق، من أنّ مثل هذا العلاج للأخبار ممّا لم يذكره الأئمّة الأطهار، ولم يأذنوا فيه[1].

الثاني: أن يكون أخبار الاحتياط مختصّة بالشبهة يمكن ارتفاعها؛ وذلك كالشبهة قبل الفحص، وكالشبهة في زمان التمكّن من تحصيل العلم بالسؤال من المعصوم (عليه السلام).

الثالث: أن يكون أخبار الاحتياط مختصّة بالشبهة التي يكون التكليف فيها منجّزاً، وذلك كالشبهة قبل الفحص، و[كـ]الشبهة المقرونة بالعلم الإجماليّ.

هذا غاية ما يمكن أن يُقال في الجمع بين هذه الأخبار من حيث الدلالة، فإن تمّ أحد هذه الأُمور الخمسة التي ذكرنا[ها] فهو، وإلّا وجب الرجوع إلى المرجّحات السنديّة، فيؤخذ بما هو الراجح منها ـ إن كان هناك رجحان ـ وإلّا وجب المصير إلى الحكم في باب التعارض على المذاهب المختلفة المذكورة في ذلك الباب، فبعض يقول: بالتخيير وبعض يقول بالاحتياط، وبعض يقول بالتساقط، إلى غير ذلك من الأقوال.

---

(١) يُنظر: الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: ١/ ٤٤.

وما دلّ على وجوب الاحتياط ـ لو سلّم ـ وإن كان وارداً على حكم العقل؛ فإنّه كفى بياناً على العقوبة على مخالفة التكليف المجهول ـ ولا يصغى إلى ما قيل من: أنّ إيجاب الاحتياط إن كان مقدّمة للتحرّز عن عقاب الواقع المجهول، فهو قبيح، وإن كان نفسيّاً فالعقاب على مخالفته، لا على مخالفة الواقع؛ وذلك لما عرفت من أنّ إيجابه يكون طريقيّاً، وهو عقلاً ممّا يصحّ أن يحتجّ به على المؤاخذة في مخالفة الشبهة، كما هو الحال في أوامر الطرق والأمارات والأصول العمليّة ـ إلّا أنّها تعارض بما هو أخصّ أو أظهر؛ ضرورة أنّ ما دلّ على حلّيّة المشتبه أخصّ، بل هو في الدلالة على الحلّيّة نصّ، وما دلّ على الاحتياط غايته أنّه ظاهر في وجوب الاحتياط.

مع أنّ هناك قرائن دالّة على أنّه للإرشاد، فيختلف إيجاباً واستحباباً حسب اختلاف ما يرشد إليه.

ويؤيّده: أنّه لو لم يكن للإرشاد لوجب تخصيصه ـ لا محالة ـ ببعض الشبهات إجماعاً، مع أنّه آبٍ عن التخصيص قطعاً.

كيف لا يكون قوله: ((قف عند الشبهة؛ فإنّ الوقوف عند الشبهة خيرٌ من الاقتحام في المهلكة)) للإرشاد؟ مع أنّ المهلكة ظاهرة في العقوبة، ولا عقوبة في الشبهة البدويّة قبل إيجاب الوقوف والاحتياط، فكيف يعلّل إيجابه بأنّه خير من الاقتحام في المهلكة؟.

لا يقال: نعم، ولكنّه يستكشف منه ـ على نحو ((الإنّ)) إيجاب الاحتياط من قبل، ليصحّ به العقوبة على المخالفة.

فإنّه يقال: إنّ مجرّد إيجابه واقعاً ما لم يعلم لا يصحّح العقوبة، ولا يخرجها عن أنّها بلا بيان ولا برهان، فلا محيص عن اختصاص مثله بما يتنجّز فيه المشتبه ـ لو كان ـ كالشبهة قبل الفحص مطلقاً، أو الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، فتأمّل جيّداً.

وأمّا العقل: فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه، وترك ما احتمل حرمته ـ حيث علم إجمالاً بوجود واجبات ومحرّمات كثيرة في ما اشتبه وجوبه أو حرمته، ممّا لم يكن هناك حجّة على حكمه ـ؛ تفريغاً للذمّة بعد اشتغالها، ولا خلاف في لزوم الاحتياط في أطراف العلم الإجماليّ إلّا من بعض الأصحاب.

والجواب: أنّ العقل وإن استقلّ بذلك، إلّا أنّه إذا لم ينحلّ العلم الإِجماليّ إلى علم تفصيليّ وشكّ بدويّ، وقد انحلّ هاهنا، فإنّه كما علم بوجود تكاليف إجمالاً، كذلك علم إجمالاً بثبوت طرقٍ وأصولٍ معتبرة مثبتة لتكاليف، بمقدار تلك التكاليف المعلومة أو أزيد، وحينئذٍ لا علم بتكاليف أخر غير التكاليف الفعليّة في الموارد المثبتة من الطرق والأصول العمليّة.

إن قلت: نعم، لكنّه إذا لم يكن العلم بها مسبوقاً بالعلم بالتكاليف.

قلت: إنّما يضرّ السبق إذا كان المعلوم اللاحق حادثاً آخر، وأمّا إذا لم يكن كذلك، بل ممّا ينطبق عليه ما علم أوّلاً، فلا محالة قد انحلّ العلم الإِجماليّ إلى التفصيليّ والشكّ البدويّ.

إن قلت: إنّما يوجب العلم بقيام الطرق ـ المثبتة له بمقدار المعلوم بالإِجمال ـ ذلك إذا كان قضيّة قيام الطريق على تكليفٍ موجباً لثبوته فعلاً، وأمّا بناءً على أنّ قضيّة حجّيّته واعتباره شرعاً ليس إلّا ترتيب ما للطريق المعتبر عقلاً ـ وهو تنجّز ما أصابه والعذر عمّا أخطأ عنه ـ فلا انحلال لما علم بالإِجمال أوّلاً، كما لا يخفى.

قلت: قضيّة الاعتبار شرعاً ـ على اختلاف ألسنة أدلّته ـ وإن كان ذلك ـ على ما قوّينا في البحث ـ إلّا أنّ نهوض الحجّة على ما ينطبق عليه المعلوم بالإِجمال في بعض الأطراف، يكون عقلاً بحكم الانحلال، وصَرف تنجّزه إلى ما إذا كان في ذاك الطرف، والعذر عمّا إذا كان في سائر الأطراف، مثلاً: إذا علم إجمالاً بحرمة إناء زيد بين

الإناءين، وقامت البيّنة على أنّ هذا إناؤه، فلا ينبغي الشكّ في أنّه كما إذا علم أنّه إناؤه، في عدم لزوم الاجتناب إلّا عن خصوصه دون الآخر.

ولولا ذلك لما كان يجدي القول بأنّ قضيّة اعتبار الأمارات هو كون المؤدّيات أحكاماً شرعيّة فعليّة؛ ضرورة أنّها تكون كذلك بسبب حادث، وهو كونها مؤدّيات الأمارات الشرعيّة.

هذا إذا لم يعلم بثبوت التكاليف الواقعيّة ـ في موارد الطرق المثبتة ـ بمقدار المعلوم بالإجمال، وإلّا فالانحلال إلى العلم بها في الموارد، وانحصار أطرافه بموارد تلك الطرق بلا إشكال، كما لا يخفى.

وربما استدلّ بما قيل من: استقلال العقل بالحظر في الأفعال غير الضروريّة قبل الشرع، ولا أقلّ من الوقف وعدم استقلاله، لا به ولا بالإباحة، ولم يثبت شرعاً إباحة ما اشتبه حرمته؛ فإنّ ما دلّ على الإباحة معارض بما دلّ على وجوب التوقّف أو الاحتياط.

وفيه أوّلاً: أنّه لا وجه للاستدلال بما هو محلّ الخلاف والإشكال، وإلّا لصحّ الاستدلال على البراءة بما قيل من: كون تلك الأفعال على الإباحة.

وثانياً: أنّه ثبت الإباحة شرعاً؛ لما عرفت من عدم صلاحيّة ما دلّ على التوقّف أو الاحتياط، للمعارضة لما دلّ عليها.

وثالثاً: أنّه لا يستلزم القول بالوقف ـ في تلك المسألة ـ للقول بالاحتياط في هذه المسألة؛ لاحتمال أن يقال معه بالبراءة، لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وما قيل من: أنّ الإقدام على ما لا تؤمن المفسدة فيه، كالإقدام على ما تعلم فيه المفسدة.

ممنوعٌ، ولو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل؛ فإنّ المفسدة المحتملة في المشتبه

ليس بضرر غالباً؛ ضرورة أنّ المصالح والمفاسد ـ التي هي مناطات الأحكام ـ ليست براجعة إلى المنافع والمضارّ، بل ربما تكون المصلحة في ما فيه الضرر، والمفسدة في ما فيه المنفعة. واحتمال أن يكون في المشتبه ضررٌ، ضعيفٌ غالباً، لا يعتنى به قطعاً.

مع أنّ الضرر ليس دائماً ممّا يجب التحرّز عنه عقلاً، بل يجب ارتكابه أحياناً، في ما كان المترتّب عليه أهمّ في نظره ممّا في الاحتراز عن ضرره، مع القطع به، فضلاً عن احتماله.

بقي أمور مهمّة لا بأس بالإشارة إليها:

الأوّل: أنّه إنّما تجري أصالة البراءة ـ شرعاً وعقلاً ـ في ما لم يكن هناك أصل موضوعيّ مطلقاً، ولو كان موافقاً لها؛ فإنّه معه لا مجال لها أصلاً؛ لوروده عليها، كما يأتي تحقيقه.

فلا تجري مثلاً: أصالة الإباحة في حيوان شكّ في حلّيّته مع الشكّ في قبوله التذكية؛ فإنّه إذا ذبح مع سائر الشرائط المعتبرة في التذكية، فأصالة عدم التذكية تدرجه في ما لم يذكّ، وهو حرام إجماعاً، كما إذا مات حتف أنفه [٥٨٩].

---

٥٨٩ ـ قوله رحمه الله: ((فأصالة عدم التذكية تدرجها[1] في ما لم يُذكّ وهو حرام إجماعاً، كما إذا مات حتف أنفه ... إلخ).

اعلم أنّ بعض الآثار الشرعيَّة قد رُتِّبَ على عنوان الميتة، كعدم جواز الصلاة فيها كقولهم عليهم السلام: (لا يجوز الصلاة في الميتة، ولو بشسع النعل)[2]،

---

(١) في المتن أعلاه: (تدرجه) بدل (تدرجها).

(٢) ينظر: تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٠٣، باب ما يجوز الصلاة فيه من اللباس والمكان...، ح١. ونصّ الرواية: محمّد بن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الميتة قال:

وكالنجاسة المرتّبة على عنوان الميتة، وقد يرتّب بعضها على عنوان التذكية كحلّيّة الأكل المرتّبة على التذكية في مثل قوله تعالى: ﴿إِلَّا ما ذَكَّيْتُمْ﴾[1].

ثمّ إنّ تقابل الميتة مع المذكّى يحتمل فيه وجوه ثلاثة:

الأوّل: أن يكون من قبيل التضادّ بأن يكون الميتة عبارة عن عنوان وجوديّ، وهو الموت حتف الأنف، كما أنّ التذكية أيضاً عنوان وجوديّ، وهو الموت بتلك الكيفيّة الخاصّة، أعني فري الأوداج.

الثاني: أن يكون تقابلهما من قبيل تقابل العدم والملكة، نظير تقابل العمى والبصر، فإنّ العمى عدم البصر عمّا من شأنه أن يكون بصيراً، فيكون الميتة عنواناً وجوديّاً منتزعاً من كون الحيوان غير مذكّى.

وعلى هذين الوجهين لو شكّ في كون الحيوان قابلاً للتذكية يكون محكوماً بحرمة أكله؛ لأصالة عدم التذكية، وبطهارته لأصالة عدم كونه ميتة، فيجري الأصل في كلّ من العنوانين، ويحكم بانتفاء أثر كلٍّ منهما، ولمّا كان أثر التذكية هو الحلّيّة كان محكوماً بعدمها، لأصالة عدم التذكية، وحيث كان أثر الميتة هو النجاسة كان محكوماً بعدمها لأصالة عدم الميتة.

وحينئذٍ فلا بُدَّ من التفصيل بين الحكمين ـ أعني الطهارة والحلّيّة ـ ويكون طاهراً محرّم الأكل، إلّا إذا قلنا بحجّيّة الأصل المثبت، فلا يلزم التفصيل بين الحكمين، بل بأصالة عدم التذكية يثبت أنّه ميتة، ويرتّب عليه آثار الميتة، ويكون محكوماً بالنجاسة.

(لا تصلِّ في شيء منه ولا شسع).

(١) سورة المائدة، الآية: ٣.

ولكن يرد على هذا الأصل، مع كونه مثبتاً أنّه معارض بأصالة عدم كونه ميتة، فيثبت أنّه مذكّى، فيكون حلالاً طاهراً.

فظهر أنّه لا بُدَّ أن يجري الأصل في كلٍّ من العنوانين، ويكون الغرض من إجرائه في كلٍّ واحد نفي آثاره، لا إثبات آثار العنوان الآخر.

الثالث: أن يكون تقابلهما من قبيل تقابل الإيجاب والسلب بأن يكون التذكية عبارة عن إزهاق الروح مع التذكية، والميتة عبارة عن إزهاق الروح مع عدم التذكية، وحينئذٍ فبأصالة عدم التذكية يثبت عنوان الميتة، حيث إنّه حينئذٍ مركّب من أمر وجوديّ معلوم بالوجدان، وهو زهوق الروح، وأمر عدميّ محرز بالأصل، وهو عدم التذكية، فيكون ذلك الحيوان محكوماً بحرمة الأكل لكون حلّيّته مرتّبة على كونه مذكّى، وقد نفي ذلك بالأصل، ومحكوماً بالنجاسة أيضاً؛ لكون نجاسته مرتّبة على كونه ميتة، وقد أحرز ذلك بالأصل المذكور.

ولكن هذا الوجه خلاف التحقيق، فإنّ الحقّ أنّ الميتة أمر وجوديّ مقابل للمذكّى، من قبيل المقابلة بين الضدّين، أو من قبيل المقابلة بين العدم والملكة، وعليه فلا محيصَ عن الالتزام بالتفكيك بين الحكمين، ولا مخلص عن ذلك إلّا بوجوه ثلاثة كلّها باطلة:

الأوّل: ما ذكره المصنِّف في هذا الكتاب [١]، وفي غيره [٢]، وحاصله: أنّ الميتة وإن كان أمراً وجوديّاً مقابلاً للمذكّى، ومقتضى ذلك أنّه إذا جرى أصل العدم في

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٠١) وما بعدها من هذا الكتاب.

(٢) لاحظ: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٢٢٢.

التذكية لا يكون ذلك مستلزماً لترتيب آثار الميتة، حيث إنّها ـ أعني الميتة ـ عنوان مستقلّ، ولكن لا بُدَّ من ترتيب آثار الميتة عليه، للإجماع على أنّ ما لم يذكّ هو مثل الميتة في الحكم، فإذا كان هذا الحيوان محكوماً بعدم التذكية، ولو بالأصل جرى عليه حكم الميتة؛ لأنّ ما لم يذكّ مثل الميتة في الحكم إجماعاً.

وحينئذٍ فلو قلنا: إنّ الحلّيّة من آثار التذكية والنجاسة من آثار الميتة وأجرينا أصالة العدم في التذكية، وحكمنا بأنّ ذلك الحيوان محرّم الأكل، فلا بُدَّ من الحكم بنجاسته، للإجماع على أنّ حكم ما لم يذكّ مثل حكم الميتة.

وفيه: أنّه إذا قطع بعدم التذكية أو قامت أمارة على عدم قبول ذلك الحيوان للتذكية صحّ ما ذكره (رحمه الله)، فإنّ القطع أو الأمارة لمّا كان موجباً لعدم التذكية واقعاً لزم ترتيب ما هو من لوازم عدم التذكية واقعاً، وهو كونه محكوماً بحكم الميتة أمّا إذا قام الأصل على عدم التذكية، فلا يرتّب عليه ذلك اللازم إلّا على القول بالأصل المثبت.

وبعبارة أُخرى: كونه محكوماً بحكم مثل حكم الميتة ليس من الآثار الشرعيَّة؛ لعدم التذكية، وإنَّما هو من اللوازم الاتّفاقيّة من جهة الإجماع على أنّ كلّ ما لم يذكّ فهو محكوم بحكم الميتة، فإذا قطع بعدم التذكية أو قامت أمارة على ذلك صحّ ترتيب ذلك اللازم، وإلّا فلا يصحّ ترتيبه عليه إذا أحرز بالأصل، إلّا على القول [بالأصل] المثبت.

الثاني: أنّ الميتة وإن كانت عنواناً وجوديّاً مقابلاً للتذكية إلّا أنّ الغرض في الكتاب والسنّة ما لم يذكَ، فالنجاسة وإن كانت في ظاهر الكتاب والسنّة أثراً للميتة، إلّا أنّ التحقيق أنّها أثر لعدم التذكية، وإنَّما عبّر بالميتة من باب المجاز والكناية.

فلا حاجة إلى إثبات أنّ الميتة تعمّ غير المذكّى شرعاً؛ ضرورة كفاية كونه مثله حكماً؛ وذلك بأنّ التذكية إنّما هي عبارة عن فري الأوداج [الأربعة] مع سائر شرائطها، عن خصوصيّة في الحيوان التي بها تؤثّر فيه الطهارة وحدها أو مع الحلّيّة، ومع الشكّ في تلك الخصوصيّة، فالأصل عدم تحقّق التذكية بمجرّد الفري بسائر شرائطها، كما لا يخفى.

نعم، لو علم بقبوله التذكية وشكّ في الحلّيّة، فأصالة الإباحة فيه محكّمة؛ فإنّه حينئذٍ إنّما يشكّ في أنّ هذا الحيوان المذكّى حلال أو حرام، ولا أصل فيه إلّا أصالة الإباحة، كسائر ما شكّ في أنّه من الحلال أو الحرام.

وفيه: أنّ ذلك خلاف الظاهر، حيث إنّ الظاهر من الميتة في ذلك [أنّها] مستعملة في معناها الحقيقيّ.

الثالث: مبنيّ على الاحتمال الثالث من احتمالات التقابل الذي هو عبارة عن أنّ الميتة مركّب من أمر وجوديّ حاصل بالوجدان، وأمر عدميّ محرز بالأصل، بل هو عينه، وقد عرفت أنّ الحقّ خلافه.

قلتُ: لكن الظاهر من كلام المصنَّف (رحمه الله) في هذا الكتاب أنّ الحرمة من آثار الميتة بأصالة عدم التذكية يجب ترتيبها، للإجماع على أنّ ما لم يذكَ حكمه حكم الميتة، فليس كلامه ناظراً إلى مسألة التفصيل بين الحكمين.

نعم، لو جعلنا الحِلّيّة من آثار التذكية والنجاسة من آثار الميتة محكوماً، فبناءً على ما ذكره (رحمه الله) لو أجرى أصالة عدم التذكية كان ذلك الحيوان محكوماً بالحرمة وبالنجاسة، فتأمّل.

هذا إذا لم يكن هناك أصل موضوعيّ آخر مثبت لقبوله التذكية، كما إذا شكّ ـ مثلاً ـ في أنّ الجلل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليّته لها، أم لا؟ فأصالة قبوله لها معه محكّمة، ومعها لا مجال لأصالة عدم تحقّقها، فهو قبل الجلل كان يطهر ويحلّ بالفري بسائر شرائطها، فالأصل أنّه كذلك بعده.

وممّا ذكرنا ظهر الحال في ما اشتبهت حلّيّته وحرمته بالشبهة الموضوعيّة من الحيوان، وأنّ أصالة عدم التذكية محكّمة في ما شكّ فيها لأجل الشكّ في تحقّق ما اعتبر في التذكية شرعاً.

كما أنّ أصالة قبول التذكية محكّمة إذا شكّ في طروء ما يمنع عنه، فيحكم بها في ما أحرز الفري بسائر شرائطها عداه، كما لا يخفى، فتأمّل جيّداً.

الثاني: أنّه لا شبهة في حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً في الشبهة الوجوبيّة أو التحريميّة، في العبادات وغيرها.

كما لا ينبغي الارتياب في استحقاق الثواب في ما إذا احتاط وأتى أو ترك بداعي احتمال الأمر أو النهي.

وربما يشكل في جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب، من جهة أنّ العبادة لا بدَّ فيها من نيّة القربة المتوقّفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً.

وحسن الاحتياط عقلاً لا يكاد يجدي في رفع الإشكال، ولو قيل بكونه موجباً لتعلّق الأمر به شرعاً؛ بداهة توقّفه على ثبوته توقّف العارض على معروضه، فكيف يعقل أن يكون من مبادئ ثبوته؟

وانقدح بذلك: أنّه لا يكاد يجدي في رفعه أيضاً القول بتعلّق الأمر به من جهة

ترتّب الثواب عليه؛ ضرورة أنّه فرع إمكانه، فكيف يكون من مبادئ جريانه؟ هذا.

مع أنّ حسن الاحتياط لا يكون بكاشف عن تعلّق الأمر به بنحو ((اللّمّ))، ولا ترتّب الثواب عليه بكاشف عنه بنحو ((الإنّ))، بل يكون حاله في ذلك حال الإطاعة؛ فإنّه نحو من الانقياد والطاعة.

وما قيل في دفعه: من كون المراد بالاحتياط في العبادات، هو مجرّد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات، عدا نيّة القربة.

فيه: ـ مضافاً إلى عدم مساعدة دليل حينئذٍ على حسنه بهذا المعنى فيها؛ بداهة أنّه ليس باحتياط حقيقة، بل هو أمر لو دلّ عليه دليل كان مطلوباً مولويّاً نفسيّاً عباديّاً، والعقل لا يستقلّ إلّا بحسن الاحتياط، والنقل لا يكاد يرشد إلّا إليه.

نعم، لو كان هناك دليل على الترغيب في الاحتياط في خصوص العبادة، لما كان محيص عن دلالته اقتضاءً على أنّ المراد به ذاك المعنى، بناءً على عدم إمكانه فيها بمعناه حقيقة، كما لا يخفى ـ أنّه التزام بالإشكال وعدم جريانه فيها، وهو كما ترى.

قلت: لا يخفى أنّ منشأ الإشكال هو تخيّل كون القربة المعتبرة في العبادة مثل سائر الشروط المعتبرة فيها [٥٩٠]، ممّا يتعلّق بها الأمر المتعلّق بها، فيشكل جريانه حينئذٍ؛

---

٥٩٠ ـ قوله رحمه الله: ((قلتُ: لا يخفى أنّ منشأ الإشكال هو تخيّل كون القربة المعتبرة في العبادة مثل سائر الشروط المعتبرة فيها ... إلخ)).

اعلم أنّ معنى قصد القربة المعتبر في صحّة العبادة هو عبارة عن الإتيان بالفعل بداعي الأمر المتعلّق به.

وقولنا: إنّ الأمر يكون داعياً للإتيان بالفعل، معناه أنّ امتثال الأمر وإطاعته

وموافقته هو الداعي لذلك، فإنّ الداعي للإتيان بعمل هو تصوّر ما يترتّب عليه من الفائدة المعبّر عنها بالعلّة الغائيّة.

وظاهر أنّ نفس الأمر لا يكون بنفسه [ذا] فائدة، وغاية للإتيان بمتعلّقه، بل إنّ الفائدة والغاية المترتّبة على الإتيان بمتعلّق الأمر هي موافقته وإطاعته.

فظهر: أنّ الداعي في الحقيقة هو إطاعة الآمر وموافقته لا الأمر، وحينئذٍ فالمعتبر حقيقةً في العبادة هو الإتيان بالفعل بداعي موافقة الأمر المتعلّق به، لا الإتيان به بداعي الأمر نفسه، فإنّ الأمر بنفسه لا يكون داعياً، وإنّما الداعي هو الموافقة له.

ثمّ اعلم: أنّ الذي يكون داعياً للإتيان بسائر الأفعال العقلائيّة هو نفس ما يعلم ترتّبه عليها من الغايات والفوائد المترتّبة عليها، لا كون تلك الأفعال معنونة بعنوان أنّها ممّا يعلم ترتّب الغاية الفلانيّة عليها، وهذا واضح في الأفعال التي يكون غاياتها المترتّبة عليها معلوماً ترتّبها عليها.

وأمّا الأفعال التي يكون ترتّب غاياتها عليها محتملاً، فهل يكون الداعي إلى ارتكابها والإتيان بها هو نفس تلك الغايات التي يحتمل ترتّبها عليها أو أنّ الداعي إلى ذلك في تلك الأفعال هو كون تلك الأفعال معنونةً بعنوان أنّها يحتمل ترتّب الغاية الفلانيّة عليها، والظاهر الأوّل؛ إذ كما أنّ الذي يكون داعياً في الأفعال التي يعلم بترتّب غاياتها عليها هو نفس تلك الغايات، لا كون تلك الأفعال معنونةً بعنوان أنّها يعلم بترتّب غاياتها عليها، فكذا في الأفعال التي يكون ترتّب غاياتها عليها محتملاً، فيكون الداعي إلى الإتيان بها هو نفس تلك الغايات المحتملة الترتّب عليها، لا كونها معنونةً بعنوان أنّها يحتمل ترتّب الغاية الفلانيّة عليها، وفي مراجعة الوجدان كفاية في الدلالة على ذلك.

لعدم التمكّن من قصد القربة المعتبر فيها، وقد عرفت أنّه فاسد، وإنّما اعتبر قصد القربة فيها عقلاً، لأجل أنّ الغرض منها لا يكاد يحصل بدونه.

وعليه كان جريان الاحتياط فيه بمكانٍ من الإمكان؛ ضرورة التمكّن من الإتيان بما احتمل وجوبه بتمامه وكماله، غاية الأمر أنّه لا بدّ أن يؤتى به على نحوٍ لو كان مأموراً به لكان مقرّباً، بأن يؤتى به بداعي احتمال الأمر، أو احتمال كونه محبوباً له ـ تعالى ـ فيقع حينئذٍ على تقدير الأمر به امتثالاً لأمره ـ تعالى ـ وعلى تقدير عدمه انقياداً لجنابه ـ تبارك وتعالى ـ ويستحقّ الثواب على كلّ حالٍ: إمّا على الطاعة أو الانقياد.

وقد انقدح بذلك: أنّه لا حاجة في جريانه في العبادات إلى تعلّق أمر بها، بل لو فرض تعلّقه بها لما كان من الاحتياط بشيء، بل كسائر ما علم وجوبه أو استحبابه منها، كما لا يخفى.

ألا ترى أنّك لو سألت التاجر الذي يرتكب الأفعال الشاقّة كالسفر، وأمثال [ذلك]، وقلت: ما الذي يدعوك إلى ارتكاب تلك الأعمال، لقال: إنّ الذي يدعونيّ إلى ارتكابها هو النفع الذي يحتمل ترتّبه عليها، لا كون تلك الأفعال معنونةً بعنوان أنّها يحتمل ترتّب النفع عليها.

ولذا نقول: إنّ الغاية لم تحصل في ما إذا انكشف عدم حصول النفع، وتبيّن خطأ ذلك الاحتمال، ولو كان الداعي هو ذلك العنوان لم يكن معنى لقولنا: إنّ الغاية لم تحصل في مثل هذه الصورة؛ إذ ليست الغاية إلّا ما يكون تصّورها داعياً إلى العمل. فلو فرض أنّ الداعي كان هو نفس ذلك العنوان، وأنّ ذلك العنوان كان هو الغاية لكانت الغاية حاصلة في مثل ذلك، مع أنّا نحكم بالوجدان أنّ الغاية في مثل ذلك لم

تحصل.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّه لا إشكال في اعتبار الإتيان بداعي موافقة الأمر في صحّة العبادة، وهذا في العبادة التي يكون تعلّق الأمر بها معلوماً واضحاً، فإنّ الأمر إذا كان معلوماً كان الداعي إلى الإتيان بمتعلّقه هو نفس موافقته التي يعلم ترتّبها على الإتيان به، وحينئذٍ فيعتبر في صحّتها الإتيان بها بذلك الداعي من غير فرق من هذه الجهة بين أن نقول: إنّ ذلك معتبر فيها على نحو التقييد، أو إنّه غير داخل فيها، وإنّما يعتبر في صحّتها عقلاً.

وأمّا العبادة التي يكون تعلّق الأمر بها محتملاً، فإن قلنا بالوجه الثاني من ذينك الوجهين، وهو أنّ الداعي في الأفعال التي يكون ترتّب غاياتها عليها محتملاً هو كونها معنونة بعنوان أنّها يحتمل ترتّب تلك الغاية عليها يحصل الفرق بين القول بأنّ قصد الطاعة معتبر قيداً، وبين القول بأنّه يعتبر عقلاً، فإنّه على القول بأنّه يعتبر قيداً يكون المأمور به هو الفعل المقيّد بداعي الأمر، ومع كون الأمر محتملاً لا يكون ذلك الفعل المقيّد بذلك القيد مقدوراً، فلا يمكن الاحتياط في العبادات، حيث إنّ معنى الاحتياط هو أن تأتي بجميع ما يعتبر في المأمور به على تقدير تعلّق الأمر به، فإن وافق وجود ذلك الأمر المحتمل كان إطاعة وامتثالاً له، وحيث لا تقدر أن تأتي بجميع أجزاء وشرائط ما يحتمل كونه مأموراً به، لا يمكن لك الاحتياط.

وعلى القول بأنّه يعتبر في الطاعة عقلاً يكون المأمور به هو نفس الفعل وهو مقدور في حال عدم العلم بالأمر به، غايته يعتبر في صحّته عقلاً أن يؤتى به بقصد الطاعة وبداعيها، والإتيان به بداعي كونه يحتمل تعلّق الأمر به وترتّب الطاعة عليه كافٍ في ذلك.

فظهر أنّه لو قيل بدلالة أخبار ((من بلغه ثواب)) على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب ولو بخبرٍ ضعيف، لما كان يجدي في جريانه في خصوص ما دلّ على وجوبه أو استحبابه خبر ضعيف، بل كان ـ عليه ـ مستحبّاً، كسائر ما دلّ الدليل على استحبابه.

لا يقال: هذا لو قيل بدلالتها على استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب بعنوانه، وأمّا لو دلّ على استحبابه لا بهذا العنوان، بل بعنوان أنّه محتمل الثواب، لكانت دالّة على استحباب الإتيان به بعنوان الاحتياط، كأوامر الاحتياط لو قيل بأنّها للطلب المولويّ، لا الإرشاديّ.

فإنّه يقال: إنّ الأمر بعنوان الاحتياط ولو كان مولويّاً لكان توصّليّاً، مع أنّه لو كان عباديّاً لما كان مصحّحاً للاحتياط، ومجدياً في جريانه في العبادات، كما أشرنا إليه آنفاً.

والحاصل: أنّه بناءً على الوجه الثاني من الوجهين المتقدّمين يكون المقدور هو الإتيان بما يحتمل تعلّق الأمر به بداعي أنّه يحتمل أنّه تعلّق به الأمر، فإن قلنا: إنّ قصد داعي الأمر يكون قيداً في المأمور به كان امتثال التكليف المحتمل غير مقدور؛ لعدم القدرة على الإتيان بمتعلّقه بجميع أجزائه وشرائطه.

وإن قلنا: إن قصد داعي الأمر يكون معتبراً عقلاً في صحّة المأمور به كان امتثال التكليف المحتمل مقدوراً، للقدرة على الإتيان بمتعلّقه بجميع أجزائه وشرائطه، غايته أنّ ذلك المحتمل حيث كان عبادة، فلا بُدَّ في صحّته عقلاً من قصد داعي الأمر، والإتيان بالفعل بداعي أنّه يجعل تعلّق الأمر به كافٍ في ذلك، فتأمّل.

والذي يُؤيّد ذلك ويرشد إليه أنّ الفائدة والغاية المترتّبة على فعل الشيء بمنزلة

ثمّ إنّه لا يبعد دلالة بعض تلك الأخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب؛ فإنّ صحيحة هشام بن سالم المحكيّة عن المحاسن عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ((من بلغه عن النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ شيء من الثواب فعمله، كان أجر ذلك له، وإن كان رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ لم يقله)) ظاهرة في أنّ الأجر كان مترتّباً على نفس العمل الذي بلغه عنه (صلّى الله عليه وآله وسلّم) أنّه ذو ثواب.

وكون العمل متفرّعاً على البلوغ، وكونه الداعي إلى العمل، غير موجب لأن يكون الثواب إنّما يكون مترتّباً عليه في ما إذا أتى برجاء أنّه مأمور به وبعنوان الاحتياط؛ بداهة أنّ الداعي إلى العمل لا يوجب له وجهاً وعنواناً يؤتى به بذاك الوجه والعنوان.

وإتيان العمل بداعي ((طلب قول النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلم)) ـ كما قيّد به في بعض الأخبار ـ وإن كان انقياداً، إلّا أنّ الثواب في الصحيحة إنّما رتّب على نفس العمل، ولا موجب لتقييدها به؛ لعدم المنافاة بينهما، بل لو أتى به كذلك، أو التماساً للثواب الموعود ـ كما قيّد به في بعضها الآخر ـ لأوتي الأجر والثواب على نفس العمل، لا بما هو احتياط وانقياد، فيكشف عن كونه بنفسه مطلوباً وإطاعة، فيكون وزانه وزان: ((من سرّح لحيته))، أو: من صلّى أو صام فله كذا، ولعلّه لذلك أفتى المشهور بالاستحباب، فافهم وتأمّل.

الضرر المترتّب على فعله، فكما أنّ الفرار من الفعل الذي يحتمل ترتّب الضرر عليه يكون لأجل ذلك الضرر المحتمل وخوفاً من الوقوع فيه، لا لأجل كون الفعل محتمل الضرر فكذلك النفع المحتمل يكون هو الداعي إلى ارتكاب الفعل، لا كون الفعل محتمل النفع، فتأمّل.

وأمّا على الوجه الأوّل: وهو أنّ الداعي في تلك الأفعال هو نفس تلك الغايات

المحتملة، فإن قلنا إنّ الأمر الذي يعتبر في العبادة الإتيان بداعيه هو الأمر المحقّق، لم يكن الاحتياط في العبادات؛ لعدم القدرة على الإتيان بها بداعي الأمر المحقّق، فلا تصحّ، سواء قلنا: بأنّ ذلك الاعتبار من باب التقييد أو أنّه معتبر في الصحّة عقلاً.

وإن قلنا إنّ الأمر الذي يعتبر في العبادة الإتيان بداعيه هو نفس الأمر الموجود في الواقع وإن لم يكن محقّقاً، فلا إشكال في أنّه يمكن الاحتياط في العبادة، بمعنى أنّها تصحّ إذا أتى بها بداعي الأمر المحتمل، وكان الأمر من باب الاتّفاق موجوداً في الواقع، من غير فرق في ذلك بين القول بأنّ قصد التقرّب معتبراً في العبادة على نحو الجزئيّة، أو أنّه معتبر في صحّتها عقلاً، فتأمّل.

فقد ظهر لك: أنّ جواب المصنِّف (رحمه الله) عن إشكال إمكان الاحتياط في العبادات بالتفصيل بين القول باعتبار قصد التقرّب قيداً، وبين القول باعتباره عقلاً في الصحّة إنّما يتمّ على تقدير كون الداعي في الأفعال التي يحتمل ترتّب غاياتها عليها هو تعنونها بذلك العنوان، وقد عرفت فساد ذلك، فتأمّل.

وحاصل ما تقدّم: أنّ الفعل العباديّ الذي يحتمل تعلّق الأمر به إن كان الداعي للإتيان به هو كونه محتملاً تعلّق الأمر به، فإن قلنا: إنّ قصد الإتيان بداعي الأمر معتبر في العبادة شرطاً وقيداً في المأمور به، كان الاحتياط في ذلك الفعل العباديّ غير ممكن؛ لأنّ معنى الاحتياط أن تأتي بما احتمل كونه مأموراً به بجميع أجزائه وشرائطه المعتبرة فيه على تقدير كونه في الواقع مأموراً به، فإن صادف في الواقع أنّه مأمور به كان ما أتيت به امتثالاً لذلك الأمر، وإلّا وقع لغواً.

وظاهر أنّ ذلك غير ممكن في مثل هذا المحتمل لعدم القدرة على الإتيان بالمأمور به بجميع ما يعتبر حتّى كونه بداعي الأمر، فإنّه مع عدم العلم بكونه مأموراً به لا

يمكن الإتيان به بداعي الأمر.

وإن قلنا: إنّ قصد الإتيان بداعي الأمر لم يعتبر قيداً في متعلّق الأمر، وإنّما اعتبر عقلاً في صحّة العبادة كان الاحتياط في ذلك الفعل العباديّ صحيحاً ممكناً، للقدرة على الإتيان بمتعلّق الأمر بجميع قيوده وشرائطه، بحيث لو صادف في الواقع وجود ذلك الأمر المحتمل لكان ذلك الإتيان بذلك الفعل امتثالاً له.

غاية الأمر: أنّه يعتبر عقلاً أن لا يكون الإتيان به بداعي الأغراض النفسانيّة، بل بداعي القرب منه تعالى والوصول إلى جنابه والإتيان به بداعي أنّه يحتمل تعلّق الأمر به كافٍ في ذلك، هذا على تقدير كونه الداعي إلى الإتيان بذلك الفعل هو كونه محتملاً تعلّق الأمر به.

وأمّا على تقدير كون الداعي إلى ذلك هو نفس ذلك الأمر المحتمل، بحيث كان ذلك الأمر المحتمل هو الداعي والمحرّك إلى الإتيان بما يحتمل تعلّق الأمر به.

فإن قلنا: إنّ الأمر الذي يعتبر في صحّة العبادة الإتيان بها بداعيه هو الأمر المحقّق بحيث كان المعتبر في العبادة الإتيان بها بداعي الأمر المحقّق كان الاحتياط في العبادات غير ممكن، فإنّه مع عدم العلم بتعلّق الأمر بها لا يمكن الإتيان بها بداعي الأمر المحقّق، من غير فرق بين أن يكون ذلك ـ أعني الإتيان بداعي الأمر ـ معتبراً فيها على نحو التقييد أو أنّه يكون معتبراً فيها عقلاً.

وإن قلنا: إنّ المعتبر في العبادة الإتيان بها بداعي الأمر المتعلّق بها، وإن لم يكن محقّقاً معلوماً كان الاحتياط في العبادة ممكناً، فإنّ الإتيان بما يحتمل كونه مأموراً به بداعي الأمر المحتمل إتيان له بداعي أمره المتعلّق به لو اتّفق وجوده واقعاً، فإنّ من فعل فعلاً بداعي غرض محتمل الوجود لو اتّفق وجود ذلك الغرض واقعاً كان

صدور ذلك الفعل منه بداعي ذلك الغرض نفسه لا بداعٍ آخر.

ألا ترى أنّ من دخل الدار ـ مثلاً ـ بداعي احتمال رؤية زيد فيها فاتّفق أنّه رآه فيها كان دخوله بداعي رؤية زيد، وذلك واضح.

وحينئذٍ نقول: إذا احتملنا أنّ صلاة العيد ـ مثلاً ـ مأمور بها، وأتينا بها بداعي أمرها المحتمل كان ذلك الإتيان امتثالاً للأمر بها لو اتّفق وجود الأمر بها واقعاً من غير فرق بين أن نقول: إنّ الإتيان بداعي الأمر معتبر قيداً، أو أنّه معتبر عقلاً. أمّا الأمر [الأوّل] فلحصول ذلك لو اتّفق وجود الأمر واقعاً. وأمّا الثاني فلحصول الإتيان به بداعي الأمر، فتأمّل.

فظهر لك: أنّه لا وجه لصحّة الاحتياط في العبادات على تقدير اعتبار قصد داعي الأمر المحقّق في صحّتها.

ورُبّما يُقال: بصحّة الاحتياط فيها ولو على هذا التقدير بدعوى كفاية الأمر بالاحتياط المستكشف بحكم العقل بحسنه استكشافاً لمّيّاً وانتقالاً من العلّة ـ أعني الحس ـ إلى المعلول ـ أعني الأمر ـ أو المستكشف بحكم العقل ترتّب الثواب عليه استكشافاً إنّيّاً، وانتقالاً من المعلول ـ أعني ترتّب الثواب ـ إلى العلّة، أعني تعلّق الأمر به.

وفيه: أنّ حكم العقل بحسن الاحتياط وبترتّب الثواب عليه نظير حكمه بحسن الإطاعة وترتّب الثواب عليها، فلا يمكن أن يستكشف أمراً شرعيّاً مولويّاً متعلّقاً بالاحتياط.

ومن ذلك يظهر لك الخلل في ما استدلّ به على صحّة الاحتياط بالأوامر التي وردت في الاحتياط، فإنّ تلك الأوامر لا تكون إلّا على نحو الإرشاد إلى ما حكم به العقل من حسن الاحتياط.

وظاهر أنّ حكم العقل بذلك لا ينفع في تصحيح الاحتياط في العبادات، بل يكون ذلك الحكم العقليّ تابعاً لموضوعه، ففي الأُمور التوصّليّة، حيث إنّ الاحتياط فيها ممكن بحكم العقل بحسنه فيها.

أمّا العبادات فلا يتحقّق ذلك الحكم العقليّ؛ لعدم تحقّق موضوعه على أنّ الأوامر الإرشاديّة لا تكون نافعة أيضاً ولو سلّم تحقّق موضوعها لعدم اعتبار قصد التقرّب فيها.

ثمّ إنّه لو سلّم كون تلك الأوامر مولويّة لم تكن نافعة في ما نحن فيه من تصحيح الاحتياط في العبادات لتوقّف تحقّق تلك الأوامر على إمكان وجود موضوعها وصحّته في نفسه، فلو كان ذلك متوقّفاً على نفس تلك الأوامر جاء الدور.

وقد يُقال: إنّه بعد البناء على كون تلك الأوامر مولويّة استحبابيّة، وأنّ احتمال وجود الأمر واقعاً لا يكفي أنّ تلك الأوامر المفروض كونها مولويّة استحبابيّة كافية في تصحيح الاحتياط في العبادات.

وذلك يتوقّف على مقدّمتين:

الأولى: أنّ ما يحتمل كونه واجباً، أو ما يحتمل كونه محرّماً له عناوين ثلاثة:

الأوّل: عنوانه الأوّليّ، أعني كونه صلاة الجمعة، مثلاً.

الثاني: كونه مجهول الوجوب.

الثالث: كون الإتيان به بداعي احتمال وجوبه وبرجاء كونه مطلوباً واقعاً، ولا شكّ في أنّ الحكم الواقعيّ ـ أعني الوجوب المحتمل ـ لو فرض وجوده واقعاً إنّما يتعلّق به بعنوانه الأوّليّ.

وأمّا هذا الحكم الاستحبابيّ ـ أعني استحباب الاحتياط ـ فلا إشكال أيضاً في

عدم كونه متعلّقاً بذلك الشيء بعنوانه الأوّليّ بمعنى أنّ صلاة الجمعة بعنوان كونها صلاة الجمعة تكون واجبة ومستحبّة للزوم اجتماع المتضادّين أو المتماثلين، مع عدم المصحّح لذلك، مع أنّ صلاة الجمعة بعنوان كونها كذلك ليس فيها ملاك ذلك الأمر الاستحبابيّ، وحينئذٍ فيبقى احتمال كون ذلك الأمر الاستحبابيّ متعلّقاً بأحد العنوانين الأخيرين.

أمّا وجه تعلّقه بالثاني منهما ـ أعني كون الإتيان بمحتمل الوجوب ـ بداعي احتمال وجوبه، وبرجاء أنّه واجب واقعاً، فهو أن يُقال: إنّه من قبيل الداعي إلى الداعي بمعنى أنّ ذلك الأمر الاستحبابيّ يكون داعياً إلى الإتيان بالصلاة بداعي احتمال وجوبها، وبرجاء أنّها واجبة واقعاً، فالداعي الذي يدعو إلى نفس الإتيان بالصلاة هو احتمال وجوبها الواقعيّ، وهذا الأمر الاستحبابيّ يكون داعياً إلى ذلك الداعي.

وفيه: إشكال لنا قد تقدّم مراراً في مقاماته، وحاصل ذلك الإشكال عدم معقوليّة الداعي إلى الداعي إلى الفعل، فإنّ الفعل نفسه إذا كان معنوناً بعنوان يلائم الفاعل حصل الداعي إلى الإتيان به قهراً، ولا حاجة معه إلى داعٍ آخر يدعو إلى ذلك الداعي، وإن لم يكن الفعل كذلك كان حصول الداعي إلى الإتيان به ممتنعاً، وحينئذٍ لا معنى لإحداث داعي إلى حصول ذلك الداعي الذي فرض أنّ حصوله ممتنعاً.

قلتُ: مع أنّه لو قلنا بصحّة الداعي إلى الداعي كان ذلك غير نافع في تصحيح الاحتياط في العبادات، فإنّ الإتيان بالعمل بداعي احتمال وجوبه إن [كان] كافياً في صيرورته عبادة، فلا حاجة إلى التمسّك في تصحيح الاحتياط في العبادة بالأمر الاستحبابيّ الذي يكون داعياً إلى ذلك الداعي، وإن لم يكن كافياً، فلا يكون ذلك العمل الذي دعا إلى الإتيان به بداعي احتمال الوجوب عباديّاً بالقياس إلى الوجوب

الواقعيّ المحتمل.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: كونه عباديّاً بالقياس إلى ذلك الأمر الاستحبابيّ كافٍ، وإن لم يكن عباديّاً بالقياس إلى الأمر الواقعيّ، فإنّه إذا أتى بالفعل المقيّد بداعي احتمال الوجوب بداعي ذلك الأمر الاستحبابيّ كان ذلك العمل المعنون بذلك العنوان ـ أعني أنّه جيء به ـ بداعي احتمال الوجوب عباديّاً، لأنّه جيء به مقيّداً بذلك العنوان بداعي ذلك الأمر الاستحبابيّ، فتأمّل (آه س).

وعلى هذا، فيتعيّن كون الأمر الاستحبابيّ متعلّقاً بالعنوان الأوّل من هذين العنوانين ـ أعني كون الفعل مجهول الوجوب ـ فيكون ما هو مجهول الوجوب بما أنّه مجهول الوجوب محكوماً بالاستحباب.

وعليه فلا بُدَّ من دفع إشكال اجتماع الحكمين، وذلك بأحد طرق ثلاثة:

الأوّل: أن يُقال: إنّ ذلك مبنيّ على جواز اجتماع الأمر والنهي، فإنّه لمّا جاز اجتماع الأمر والنهي؛ لأجل أنّ العنوان الذي تعلّق به الأمر، غير العنوان الذي تعلّق به النهي، وإن اجتمعا خارجاً، فيجوز اجتماع الوجوب والاستحباب لتعلّق الوجوب بالصلاة ـ مثلاً ـ بعنوانها الأوّل، والاستحباب بها بعنوانها الثانويّ ـ أعني كونها مجهولة الحكم ـ ولكن هذا التوجيه فاسد لوضوح الفرق بين تلك المسألة وبين مسألتنا هذه، فإنّ الحكمين في تلك المسألة لم يكن بينهما في مرتبة تعلّقهما وصدورهما من الآمر اجتماع أصلاً، وإنّما عرض الاجتماع بينهما في مرحلة الامتثال، ولذا يسمّى ذلك بالاجتماع المأموريّ: فمن قال بكفاية المغايرة بينهما في تلك المرحلة ـ أعني مرحلة التعلّق والصدور من الآمر ـ أجاز ذلك الاجتماع في مرحلة الامتثال، ومن لم يقل بكفاية ذلك عند الاجتماع بينهما في مرحلة الامتثال ممتنعة والحكمان في مسألتنا هذه قد اجتمعا في مرحلة صدورها من الآمر، ومرتبة تعلّقهما بالمكلّفين، فالحكمان

من حيث صدورهما قد اجتمعا في الصلاة الكلّيّة، فهي من حيث عنوانها الأوّليّ تعلّق بها الوجوب، ومن حيث عنوانها الثانويّ تعلّق بها الاستحباب، وذلك لا يقول به أحد حتّى القائلين بجواز الاجتماع في تلك المسألة.

الثاني: أن يُقال: إنّ ذلك من قبيل الأفعال التي تكون محكومة بحكم من جهة [عنوانها] الأوّليّ ومحكومة بحكم آخر من جهة عنوانها الثانويّ كما في الأفعال التي تكون محكومة بالإباحة من حيث عنوانها الأوّليّ، وبالوجوب من حيث العنوان الثانويّ، كما إذا تعلّق بها النذر ـ مثلاً ـ أو أمر بها الوالد أو غير ذلك من العناوين التي توجبها، فكما أنّه لا منافاة بين ذينك[1] الحكمين من جهة كون أحدهما متعلّقاً بالعنوان الأوّليّ، والآخر بالعنوان الثانويّ، فكذا لا منافاة بين الإيجاب والاستحباب في ما نحن فيه، لما ذكرنا.

وفيه أنّ الفرق بين ما نحن فيه وبين مسألة النذر وأمثالها واضح، فإنّ العناوين الثانوية في تلك المسائل تكون مزيلة لأحكام العناوين الأوّليّة، فلا يحصل فيها اجتماع بين الحكمين، وتكون الأحكام الثابتة للعناوين الأوّليّة اقتضائيّة صرفة بخلاف ما نحن فيه، فإنّه مع كون الصلاة مستحبّة؛ لأجل كونها مجهولة الوجوب تكون محكومة بالوجوب واقعاً، لا أنّ الوجوب لها يكون مرتفعاً عنها بمجرّد كونها مجهولة الحكم، وإلّا لزم التصويب، فتأمّل.

الثالث: أن يُرفع إشكال الاجتماع بما مرّ في توجيه الجمع بين الحكم الواقعيّ، والظاهر من الاختلاف بحسب المرتبة، فراجعه، وتأمّل.

المقدّمة الثانية: أنّ هذا الأمر الاستحبابيّ الذي قلنا إنّه متعلّق بمجهول الحكم

---

(١) في الأصل: (ذلك) بدل (ذينك).

بعنوان أنّه مجهول الحكم لا يكون توصّليّاً في جميع ما يكون مجهول الحكم، وإلّا فلا فائدة فيه ولا تعبّديّاً في الجميع، وإلّا لكانت محتملات الوجوب التوصّليّ مستحبّات تعبّديّة، وهو واضح البطلان، فتعيّن كونه توصّليّاً في ما إذا كان الوجوب المحتمل توصّليّاً وتعبّديّاً، في ما إذا كان الوجوب المحتمل تعبّديّاً، ولكن لا يخفى إنّ هذا التفصيل لا دليل عليه سوى إرادة تصحيح المطلب، وإلّا فما المانع من كونه توصّليّاً في الجميع، وكيفما كان فبناءً على ما ذكر في هاتين المقدّمتين يكون الاحتياط في العبادات ممكناً، لإمكان الإتيان بنفس مجهول الحكم ـ بما أنّه مجهول الحكم ـ بداعي ذلك الأمر الاستحبابيّ المتعلّق به بذلك العنوان.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون الحكم المحتمل هو الوجوب أو الاستحباب، بل لا فرق بين احتمال أن يكون الفعل مطلوباً، كاحتمال الوجوب والاستحباب، وبين احتمال كون الترك مطلوباً، كاحتمال التحريم أو الكراهة، فيؤتى بذلك الفعل المجهول الحكم بما أنّه كذلك امتثالاً لذلك الأمر الاستحبابيّ في صورة احتمال الوجوب واحتمال الاستحباب، ويترك ذلك الفعل أيضاً بداعي ذلك الأمر في صورة احتمال الحرمة أو الكراهة.

وليعلم أنّ إشكاله لنا في كون العمل بعنوانه الثانويّ ـ أعني كونه محتمل الوجوب مثلاً ـ مستحبّاً في حقّ المقلّد، وسيأتي توضيحه إن شاء الله في مسألة التسامح في أدلّة السنن[1].

وحاصله: أنّ كون الشيء معنوناً بعنوان أنّه مشكوك الحكم، ومحتمل الوجوب إنّما يتمّ ويتحقّق في حقّ المجتهد المباشر للأدلّة، أمّا المقلّد الذي لا علم له إلّا بفتوى

---

(١) ينظر: صفحة: (٣٢٤) وما بعدها من هذا الكتاب.

المجتهد، فلا يتحقّق عنده ذلك العنوان، وحينئذٍ فلا يتصوّر في حقّه ذلك الاستحباب، وهو نظير ذلك الإشكال في تلك المسألة.

وحاصله: أنّ الاستحباب لمّا كان موضوعه البلوغ في قوله: (من بلغه) كان مختصّاً في حقّ المجتهد، ولا يتصوّر في حقّ المقلّد؛ إذ لا يتحقّق عنوان (من بلغه) في حقّه.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّ البلوغ إلى المجتهد يكون بلوغاً لمقلّده، وحينئذٍ يمكن أن يقال في مقامنا أيضاً أنّ احتمال الوجوب في حقّ المجتهد احتمال له في حقّ مقلّده، فتأمّل.

أمّا لو كان ذلك الأمر الاستحبابيّ متعلّقاً بالعمل بعنوانه الثالث ـ أعني الإتيان به بداعي الاحتمال وبرجاء الأمر ـ فيكون جارياً في حقّ المقلّد لثبوت ذلك الموضوع في حقّه، وهو واضح.

وأمّا وجه تصحيح الاحتياط في العبادة على الوجه الأوَّل ـ أعني على تقدير كون ذلك الأمر الاستحبابيّ ـ متعلّقاً بالعمل بعنوانه الثانويّ، فهو أنّه إذا أتى بذلك الفعل مقيّداً لك بذلك العنوان بداعي ذلك الأمر الاستحبابيّ كان عبادة.

قلتُ: لكنّه لا يكون احتياطاً في العبادة، وإنَّما يكون عملاً مستحبّاً كسائر المستحبّات، وهذا معنى ما ذكره المصنِّف (رحمه الله) بقوله: ((فيه مضافاً إلى عدم ... إلخ))[1].

ولكن لا يخفى أنّ هذا الوجه لا تساعد عليه الأدلّة، حيث إنّ ظاهرها أنّ تلك الأوامر الاستحبابيّة تكون متعلّقة بعنوان الاحتياط الذي هو العنوان الثالث.

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٠٧) من هذا الكتاب.

قلتُ: يمكن أن يُقال: إنّ تلك الأدلّة وإن علّقت الأمر الاستحبابيّ على عنوان الاحتياط إلّا أنّ الظاهر ذلك ـ أعني عنوان الاحتياط ـ يكون واسطة في ثبوت الحكم للعنوان الثانويّ، فيكون نظير عنوان المقدّمة الذي يكون واسطة في ثبوت الوجوب لما هو متوقّف عليه الواجب بعنوانه الأوّليّ، لا بما هو كذلك.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّ ذلك خلاف الظاهر. (آه س).

وأمّا وجه تصحيح الاحتياط في العبادة على الوجه الثاني ـ أعني الإتيان بالعمل بعنوانه الاحتياط ـ أي برجاء الوجوب واقعاً، وبداعي احتماله، فهو أن يُقال: لا شكّ في كون الإتيان بالعمل معنوناً بذلك العنوان مقدوراً للمكلّف، حيث إنّه يمكنه أن يأتي بالصلاة ـ مثلاً ـ بداعي احتمال كونها واجبة واقعاً وبرجاء ذلك.

وحينئذٍ فإذا تعلّق الأمر الاستحبابيّ بالصلاة المعنونة بذلك أمكن أن يؤتى بها بذلك العنوان بداعي ذلك الأمر الاستحبابيّ، فكان ذلك احتياطاً وعبادة.

أمّا الأوّل فلأنّ الاحتياط [هو] الإتيان بالعمل برجاء كونه واجباً وهو معنى الاحتياط.

وأمّا [الثاني] فلأنّ الإتيان به بداعي الأمر الاستحبابيّ، وهو معنى العبادة.

قلتُ: لكن لا يخفى أنّ ذلك يكون عبادة في الاحتياط، لا احتياطاً في العبادة، حيث إنّ ما احتاط[1] فيه لم يكن عبادة، وإنّما أتى بالاحتياط تعبّداً بذلك الأمر الاستحبابيّ (آه س).

ثمّ إنّه قد يُقال: إنّ الاحتياط عبارة عن تفريغ الذمّة يقيناً بمعنى أنّه إذا احتمل وجوب الشيء ـ مثلاً ـ وتركه لم يكن مفرّغاً لذمّته يقيناً، فلا يكون محتاطاً، وإذا أتى به

---

(١) في الأصل: (احتياط) بدل (احتاط).

فرغت ذمّته يقيناً، فكان محتاطاً.

وحينئذٍ نقول: إنّ ذلك الوجوب المحتمل إن كان توصّليّاً فلا إشكال في القدرة على الاحتياط بذلك المعنى لإمكان تفريغ ذمّته يقيناً بالإتيان بما يحتمل وجوبه، وإن كان تعبّديّاً، فإن قلنا: بكفاية احتمال الأمر في صيرورة العمل عبادة، فكذلك للقدرة على تفريغ الذمّة يقيناً بالإتيان بذلك العمل بداعي احتمال وجوبه، فيكون عبادة ويكون مسقطاً لذلك الأمر المحتمل على فرض وجوده واقعاً، وإن لم نقل بكفاية ذلك.

وقلنا: لا بُدَّ في صيرورة العمل عبادة من أن يؤتى به بداعي الأمر المحقّق كما هو محلّ البحث.

فنقول: إنّ تلك الأوامر التي تكون متعلّقة بالاحتياط بعد فرض تسليم كونها مولويّة استحبابيّة تكون كافية في صيرورة ذلك العمل عبادة، فإنّه إذا أتى به بداعي تلك الأوامر الاستحبابيّة كان ذلك إتيان بداعي الأمر المحقّق، فيكون عبادة، وفي هذا إشكالان:

أحدهما: أنّه كيف يكون ذلك الاحتياط عبادة بالنسبة إلى ذلك الأمر الاستحبابيّ، مع أنّ الأمر الاستحبابيّ متوقّف على كونه عبادة.

وهذا الإشكال غير مختصّ بهذا المقام، بل هو وارد على جميع الأوامر التعبّديّة، فما هو الجواب عنه هناك، فهو الجواب عنه هنا.

والإشكال الآخر: هو أن يُقال: إنّ كون ذلك العمل الذي أتى به احتياطاً عباديّاً بالقياس إلى ذلك الأمر الاستحبابيّ وموجباً لسقوطه إذا أتى به بداعيه لا يُوجب كونه عباديّاً بالقياس إلى ذلك الأمر المحتمل، فلو كان موجوداً واقعاً لم يسقط بمجرّد

الإتيان بنفس متعلّقه ما لم يؤتَ به عباديّاً بالقياس إليه، وحينئذٍ فلا يحصل تفريغ الذمّة يقيناً، فلا يمكن الاحتياط.

وبعبارة أُخرى: أنّ إتيان العمل بداعي الأمر الاحتياطيّ لا يُوجب سقوط الأمر الواقعيّ المحتمل ما لم يؤتَ به بداعيه والمفروض عدم القدرة على ذلك، فإنّه بناءً على اعتبار قصد الأمر المحقّق لا يكون الإتيان به بداعي ذلك الأمر ممكناً لعدم كونه محقّقاً، ومجرّد كون الأمر الاحتياطيّ محقّقاً لا ينفع في ذلك.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّا وإن اعتبرنا قصد الأمر المحقّق في سقوط الأمر التعبّديّ.

إلّا [أنّه] لا نقول: لا بُدَّ أن يكون ذلك الأمر المحقّق نفس ما يتعلّق بتلك العبادة، بحيث يعتبر الإتيان بها بداعي خصوص أمرها الذي يكون محقّقاً.

بل نقول: إنّه يكفي الإتيان بها بداعي أمر محقّق، وإن كان ذلك غير نفس أمرها المتعلّق بها، ولكن هذا غير تامّ.

أمّا أوّلاً فلأنّ الإتيان بعمل بداعي أمرٍ، لا يُوجب سقوط الأمر التعبّديّ المتعلّق بذلك العمل.

وأمّا ثانياً فلأنّ ذلك ليس بأسهل من الاكتفاء باحتمال الأمر، بل هو أبعد منه وأصعب، ولذا جرت السيرة بخلافه، فإنّهم في مقام الاحتياط بالإتيان بما يحتملون كونه واجباً تعبّديّاً لا يأتون به إلّا بداعي امتثال ذلك الأمر المحتمل على تقدير وجوده واقعاً من دون التفات منهم إلى الأوامر الاحتياطيّة.

وقد يستدلّ على إمكان الاحتياط في العبادة بالأخبار الدالّة على القاعدة المشهورة، أعني قاعدة التسامح في أدلّة السنن.

وفيه: أنّ تلك الأخبار إن دلّت على استحباب الاحتياط في ما بلغ فيه الثواب،

فهي بمنزلة الأخبار الآمرة بالاحتياط، وقد عرفت حالها، وإن دلّت على استحباب نفس العمل الذي بلغ الثواب عليه، فلا دلالة فيها على صحّة الاحتياط في العبادة، وهو واضح.

ثمّ إنّ القدر المتيقّن ممّا يراد من تلك القاعدة المشهورة هو الأحكام الاستحبابيّة التي ورد فيها خبر لم يبلغ مرتبة الحجّيّة، وقد يسري ذلك إلى المكروهات، فيتسامح في أدلّة المكروهات كما يتسامح في أدلّة المستحبّات، فكما إذا ورد خبر ضعيف باستحباب فعل يتسامح فيه ويثبتون استحباب ذلك الفعل بمجرّد ذلك الخبر الضعيف، فكذلك إذا ورد مثل ذلك الخبر بكراهة شيء يتسامحون فيه ويثبتون الكراهة، واستحباب ترك ذلك الشيء بمجرّد ورود ذلك؛ إذ لا فرق بين التسامح في استحباب نفس الفعل، والتسامح في استحباب الترك الذي هو عبارة عن المكروه، بل رُبّما تسري تلك القاعدة في الواجبات أيضاً، بمعنى أنّه إذا ورد خبر ضعيف بوجوب شيء يتسامح في ذلك، ويثبت استحبابه بدعوى أنّ الخبر الضعيف لمّا دلّ على رجحان الفعل، وعلى المنع من الترك يتسامح في مدلوله الأوّل، ويثبت الرجحان الذي هو عبارة عن الاستحباب بمقتضى قاعدة التسامح في أدلّة السنن.

وعليه: فلو ورد خبر ضعيف بحرمة شيء يتسامح في ذلك، فيُثبت به رجحان الترك ـ أعني الكراهة ـ بناءً على تسرية تلك القاعدة إلى المكروهات.

وعلى أيّ حال، فالقدر المتيقّن أنّهم يجرون تلك القاعدة في المستحبّات، ويثبتون الاستحباب بمجرّد ورود خبر ضعيف قاصر عن الحجّيّة، وقد أورد عليهم صاحب المدارك (رحمه الله) بما حاصله: أنّه لا فرق بين الاستحباب وغيره من الأحكام الشرعيَّة، فكما أنّ بقيّة الأحكام لا تثبت إلّا بدليل معتبر فالاستحباب كذلك؛ لأنّه

من جملتها، فالخبر الدالّ على الاستحباب إن كان حجّة ثبت الاستحباب من دون تسامح، وإن لم يكن حجّة، فلا وجه للتسامح وإثبات الاستحباب بذلك الخبر. وبالجملة: الاستحباب حكم شرعيّ لا يمكن لنا إثباته إلّا بدليل شرعيّ.

ثمّ اعلم أنّ مستند القوم في تلك القاعدة أمران:

[الأمر] الأوّل: حسن الاحتياط عقلاً.

وفيه:

أوّلاً: أنَّ حكم العقل بحسن الاحتياط مسلّم، إلّا أنّه لا خصوصيّة للبلوغ في ذلك، بل يكفي فيه مجرّد الاحتمال من دون توقّف على البلوغ كما هو مطلوب المستدل، فإنّهم إنّما يجرون هذه القاعدة في خصوص تحقّق عنوان البلوغ.

ثانياً: أنّ حكم العقل بحسن الاحتياط لا ربط له بالمدّعى؛ أعني الحكم باستحباب ما ورد فيه خبر ضعيف ـ مثلاً ـ.

الأمر الثاني: ممّا يستدلّ به القوم على ذلك أخبار كثيرة، رُبّما يُدّعى تواترها معنىً، وهذه الأخبار على اختلاف ألفاظها يحتمل فيها أحد أُمور ثلاثة على سبيل منع الخلو:

الأوّل: أن يكون المراد منها الحثّ على الاحتياط في ما يحتمل استحبابه، وحينئذٍ فلا يكون لها دلالة على الاستحباب في ما لو ورد به خبر ضعيف، بل يكون حالها كحال ما دلّ على حسن الاحتياط في ما يحتمل الوجوب أو الحرمة.

الثاني: أن يكون المراد منها بيان حجّيّة الخبر الوارد في الاستحباب، وإن لم يكن جامعاً لشرائط الحجّيّة المعتبرة في حجّيّة الخبر في غير المستحبّات، وحينئذٍ فتكون معارضة لما دلّ على حجّيّة الخبر، وعلى اعتبار تلك الشروط في حجّيّته، ومبيّنة أنّ

الخبر الوارد في المستحبّات يكون حجّة، ولو لم يجمع تلك الشروط التي دلّت على اشتراطها فيه أدلّة حجّيّة خبر الواحد، وعلى هذا فلا بُدَّ من دعوى كون تلك الأخبار متواترة أو دعوى اشتمالها على القرائن القطعيّة، لتصلح لمقاومة تلك الأدلّة التي دلّت على اعتبار تلك الشروط.

لا يُقال: لا حاجة إلى هذه الدعوى، بل يكفي في ذلك كون تلك الأخبار جامعة لشرائط الحجّيّة، وبعد الفراغ عن كونها حجّة يلزم الأخذ بما دلّت عليه، فيحكم بحجّيّة الخبر الضعيف الوارد في الاستحباب الذي لم يجمع شرائط الحجّيّة اعتماداً على تلك الأخبار؛ لكونها جامعة لشرائط الحجّيّة، فكما أنّه إذا دلّ الخبر الجامع لشرائط الحجّيّة على وجوب شيء أو حرمته أو على غير ذلك من الأحكام يلزم الأخذ بمدلوله والعمل على طبقه بمقتضى أدلّة حجّيّة خبر الواحد، فكذا إذا دلّ على حجّيّة هذا الخبر الضعيف الوارد في الاستحباب يجب الأخذ بمدلوله والحكم بحجّيّة ذلك الضعيف بمقتضى أدلّة حجّيّة خبر الواحد.

لأنّا نقول: فرق واضح بين المدلولين، فإنّ الأخذ بالمدلول الأوّل ـ أعني الوجوب ـ وما ماثله لا ينافي أدلّة حجّيّة خبر الواحد، ولا يُوجب رفع اليد عنها بخلاف الأخذ بالمدلول الثاني ـ أعني حجّيّة الخبر الوارد في الاستحباب غير الجامع لشرائط الحجّيّة ـ فإنّ الأخذ بهذا المدلول والعمل على طبقه يُوجب رفع اليد عن أدلّة حجّيّة خبر الواحد، لكونها حاكمة بالمنع عن الأخذ بذلك، وإذا رفع اليد عن تلك الأدلّة لا يكون الخبر الجامع للشرائط الدالّ على ذلك المدلول حجّة، فلا يصحّ الأخذ بمدلوله، وحينئذٍ فيلزم من الأخذ بمدلوله عدم الأخذ به.

قلتُ: يمكن أن يُقال: إنّ الأخذ بذلك المدلول لا يُوجب رفع [اليد] بالكلّيّة

عن أدلّة حجّيّة خبر الواحد، لكي يلزم من وجوده عدمه، بل إنّما يُوجب رفع اليد عنها بمقدار ذلك المدلول، وظاهر أنّ ذلك لا يُوجب عدم حجّيّة ذلك الخبر الدالّ على ذلك المدلول.

وبعبارة أُخرى: أدلّة حجّيّة خبر الواحد تقول: إنّه يعتبر تلك الشروط في الحجّيّة في جميع الموارد حتّى موارد الاستحباب، وجاء هذا الخبر الجامع لتلك الشرائط يدلّ على أنّ الخبر الوارد في مقام الاستحباب لا يشترط فيه تلك الشروط، فإذا عمل به وحكم بحجّيّة الخبر غير الجامع لتلك الشروط لزم رفع اليد عن تلك الأدلّة في خصوص ذلك وبمقداره، وذلك ـ أعني رفع اليد عمّا تقتضيه تلك الأدلّة في خصوص [ذلك] وبمقداره ـ لا يُوجب عدم حجّيّة ذلك الخبر الجامع للشرائط.

وحينئذٍ فيكون ذلك الخبر مخصّصاً لتلك الأدلّة، وموجباً لرفع اليد عن مقتضاها بمقدار مدلوله.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّ حجّيّة ذلك الخبر لمّا كانت ثابتة بتلك الأدلّة ومتوقّفة عليها، فلا يصلح لمعارضتها، لتأخّره عنها رتبة، ولكونه في طولها (آه س) سلّمه الله.

هذا ما فهمته من الأستاذ ـ سلّمه الله ـ وفي اليوم الثاني سألته عن ذلك وعن وجه ما قاله من أنّه بناءً على دلالة الأخبار على هذا الوجه لا بُدَّ من دعوى تواترها وخروجها عن دائرة أخبار الآحاد.

فأجاب بما حاصله: من أنّه لا يعتبر فيها ذلك، بل يكفي أن يُقال: إنّ أدلّة حجّيّة خبر الواحد لمّا دلّت على حجّيّة مثل هذه الأخبار وقامت هذه الأخبار على حجّيّة الخبر الضعيف ـ مثلاً ـ إذا كان وارداً في الاستحباب فلا مانع من الجري على طبق تلك الأخبار، وإن كانت أخبار آحاد.

ونظير ذلك أن تقوم الأدلّة القطعيّة على حجّيّة صنف خاصّ من الأخبار، كالصحيح الأعلائيّ، مثلاً.

ثمّ يرد خبر من هذا الصنف يدلّ على حجّيّة ما هو أنزل رتبة من ذلك الصنف، كالخبر الموثّق ـ مثلاً ـ فلا إشكال حينئذٍ في مثل ذلك في الحكم بحجّيّة الخبر الموثّق، لقيام الحجّة المعتبرة على حجّيّته.

الثالث: أن يكون المراد من تلك الأخبار إثبات الاستحباب للشيء الذي بلغ عليه الثواب بعنوانه أنّه كذلك، فيكون محصّلها أنّ ما بلغ عليه الثواب مستحبّ، وحينئذٍ فيكون التعبير بالتسامح [في] هذه القاعدة تسامحاً؛ إذ لا وجه للتسامح، فإنّ الحكم بالاستحباب على عنوان ما بلغ لا يكون من باب التسامح؛ لثبوته بالدليل المعتبر، ولعلّ هذه الأخبار مختلفة المفاد، فبعضها ظاهر في واحد من هذه الوجوه وبعضها في الآخر منها، ولذا جعلنا الترديد بين هذه الوجوه بالنسبة إلى تلك الأخبار من قبيل منع الخلو لا منع الجمع، فتأمّل.

ثمّ إنّ هناك وجهاً آخر غير هذه الوجوه الثلاثة، ولعلّه أقرب منها بالنسبة إلى ما يظهر من تلك الأخبار.

وحاصل هذا الوجه: هو أن تكون تلك الأخبار دالّة على أنّه إذا ورد خبر يذكر فيه ثوابٌ على عمل مستحبّ مفروغ عن استحبابه، وعمل المكلّف ذلك العمل طمعاً في ذلك الثواب الذي بلغه أنّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله) قدّره وعيّنه لذلك العمل، أوتي ذلك الثواب المذكور، وإن لم يكن الأمر كما بلغه، بحيث إنّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله) لم يكن مقدّراً لثواب ذلك العمل المستحبّ بذلك القدر المخصوص.

وبالجملة: أنّه قد وردت أخبار كثيرة في بيان مقدار الثواب على فعل أشياء كثيرة

قد يثبت كونها مستحبّة، كما لا يخفى على من راجع كتب الأخبار، خصوصاً مثل ثواب الأعمال للصدوق (رحمه الله)، فإذا عمل المكلّف بعض تلك الأشياء طمعاً في ذلك الثواب المقدّر له في بعض الأخبار، فأخبار التسامح تقول: إنّه يؤتى ذلك الثواب الذي بلغه على ذلك العمل، وإن لم يكن الأمر كما بلغه ـ مثلاً ـ لا إشكال في أنّ زيارة الحسين (عليه السلام) مستحبّة، لتوارد الأخبار في ذلك، ولا إشكال أيضاً في استحقاق الثواب في الجملة على فعلها.

قال الأستاذ ـ سلّمه الله ـ: ليس الغرض من الاستحقاق في أمثال هذه المقامات الاستحقاق الحقيقيّ ليكون الثواب نظير الأجرة، ويكون العامل نظير المستأجر، بل المراد منه أنّه إذا أعطى العامل ذلك الثواب لم يكن إعطاء في غير محلّه.

وبعد الفراغ عن ذلك إذا ورد لنا خبر ضعيف غير جامع لشرائط الحجّيّة بقدر ذلك الثواب، وأنّه بمقدار سبعين حجّة ـ مثلاً ـ وبلغ هذا الخبر لأحد من المكلّفين فزار الحسين (عليه السلام) طمعاً في ذلك المقدار من الثواب، فهذه الأخبار تقول: إنّه يعطى ذلك المقدار، وإن لم يكن الأمر كما بلغه، بحيث كان الثواب المقدور واقعاً أقلّ من ذلك، أمّا إذا كان المكلّف لم يسمع بذلك الخبر المقدّر لذلك الثواب، وزار الحسين (عليه السلام) غير طامع في ذلك المقدّر، فلا يستحقّ إلّا الثواب الواقعيّ.

والفرق: أنّ المكلّف في الصورة الأولى لمّا كان فاعلاً لذلك مؤمّلاً من فضل الله جلّ وعلا ذلك الثواب المخصوص، وطامعاً في تحصيله اقتضت الحكمة الإلهيّة أن لا يُحرم ما أمّله من فضله تعالى، بخلافه في الصورة الثانية.

وعلى هذا الوجه فلا شاهد لهم بهذه الأخبار على هذه القاعدة؛ إذ ليس فيها[1]

---

(١) في الأصل: (لها) بدل (فيها).

تعرّض إلّا في مقام استحقاق الثواب المقدّر للأشياء المستحبّة، ولا دلالة فيها على أنّ الفعل إذا بلغ الثواب عليه يكون مستحبّاً.

وقد عرفت أنّها على الاحتمال الأوّل لا دلالة فيها على الاستحباب، وغاية ما يثبته حسن الاحتياط، في ما بلغ عليه الثواب، وحينئذٍ فتكون دلالتها على ما يدّعيه القوم منحصرة في أحد الوجهين: وهما وإن لم يكن بينهما فرق من هذه الجهة ـ أعني الدلالة على الاستحباب ـ ولكن يحصل الفرق بينهما من وجوه أُخر:

منها: أنّه على الأوّل منهما لا إشكال في الإفتاء بالاستحباب، فإنّه إفتاء بدليل، فكما أنّه إذا وردت حجّة معتبرة تدلّ على استحباب الفعل الفلانيّ لا إشكال في الإفتاء بمدلول تلك الحجّة والحكم للمقلِّد بأنّه مستحبّ له، فكذا إذا ورد خبر غير جامع للشرائط يدلّ على استحبابه، حيث إنّه بعد النظر إلى هذه الأخبار والعمل على طبق مدلولها يكون ذلك الخبر حجّة، فيكون الإفتاء بمقتضاه إفتاء بحجّة، ويصحّ أن يحكم بالاستحباب بالقياس إلى المقلّد، وهذا بخلاف الوجه الثاني من ذينك الوجهين فقد أشرنا، وسيأتي الإشكال في صحّة الإفتاء للمقلّد بالاستحباب بناءً عليه.

ومنها: أنّه على الأوّل يكون الحكم بالاستحباب حكماً ظاهريّاً، وعلى الثاني حكم واقعيّ ثانويّ، نظير استحباب الاحتياط بناءً على تعلّقه بالفعل بعنوان أنّه محتمل الإلزام.

ومنها: أنّه على الأوّل لا إشكال في كون المسألة أُصوليّة، حيث إنّها عبارة عن حجّيّة الخبر الضعيف في خصوص المستحبّات، بخلافه على الثاني، فإنّه يمكن القول بكونها مسألة فرعيّة كسائر القواعد الفقهيّة كقاعدة الطهارة، وإن كان التحقيق خلاف ذلك، وأنّها عليه أيضاً مسألة أُصوليّة بناءً على أنّ نتيجة المسألة الأُصوليّة ما

تكون كبرى لاستنباط أحكام شرعيّة كلّيّة.

والذي يرشدك إلى ذلك أنّ إعمال هذه القاعدة ليس من وظيفة العامّيّ المقلِّد، وإنَّما هي من وظيفة المجتهد، ولكن لا يخفى أنّه لا أثر لهذا الفرق إلّا على القول بعدم حجّيّة خبر الواحد في المسألة الأُصوليّة، وكون[1] هذه الأخبار لم تخرج عن دائرة أخبار الآحاد.

ومنها: أنّه بناءً على الوجه الأوّل تكون هذه الأخبار مخصّصة لأدلّة حجّيّة خبر الواحد، بخلافه على الوجه الثاني، وقد مرّ تحقيق ذلك.

ومن جملة الأخبار التي استدلّ بها القوم على هذه القاعدة صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (من بلغه عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) شيء من الثواب، فعمله كان أجر ذلك له، وإن كان رسول الله (صلّى الله عليه وآله) لم يقله)[2].

وأنت خبير بأنّ الظاهر أنّ هذا الخبر مسوق لبيان الوجه الأخير، لا لبيان جعل الاستحباب للشيء الذي بلغ عليه الثواب، فإنّ المقصود من قوله: (شيئاً من الثواب)[3] معناه الحقيقي دون الفعل الذي يكون سبباً للثواب، ليكون من قبيل ذكر المسبّب وإرادة السبب، فإنّ ذلك خلاف الظاهر، مع أنّه لا معنى لإسناد البلوغ إلى نفس العمل، وحينئذٍ فالضمير في قوله: (فعمله) إمّا أن يكون راجعاً إلى الثواب باعتبار سببه على أن يكون من قبيل الاستخدام، أو يكون راجعاً إلى محذوف تقديره: من بلغه شيء من الثواب على عمل.

---

(١) في الأصل: (ويكون) بدل (كون).

(٢) وسائل الشيعة: ١/ ٨١، أبواب مقدمة العبادات، ب ١٨، ح ٣.

(٣) المصدر السابق: ١/ ٥٩، أبواب مقدّمة العبادات، ب١٨، ح ١.

ويدلّ على ذلك الرواية الأُخرى لهذا الراوي بعينه عن أبي عبد الله أيضاً قال: (من سمع شيئاً من الثواب على شيء، فصنعه كان له أجره وإن لم يكن كما بلغه)[١].

ويؤيّد ما ذكرناه من أنّ المراد من هذين الخبرين هو الوجه الأخير رواية صفوان عن أبي عبد الله (عليه السلام): (من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به، كان له أجر ذلك وإن كان رسول الله (صلّى الله عليه وآله) لم يقله)[٢]، فإنّ الظاهر من الخير ما يكون شيئاً خيريّاً ـ أي مستحبّاً ـ مفروغاً عن استحبابه.

ومنها: خبر محمّد بن مروان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (من بلغه عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبيّ (صلّى الله عليه وآله) كان أجر ذلك له وإن كان النبيّ لم يقله)[٣]، فاستدلوا بأنّ الظاهر من قوله: (فعل ذلك) طلب قول النبيّ (صلّى الله عليه وآله): أنّه فعل ذلك بعنوان الاحتياط، بدعوى أنّ المراد من قول النبيّ (صلّى الله عليه وآله) أمره.

وفيه: أنّ المراد من قوله ـ قول النبيّ (صلّى الله عليه وآله) ـ تابع لفاعل بلغ، وهو ليس إلّا الثواب فلا بُدَّ أن يكون المراد منه هو الثواب.

ومنها: خبر آخر لمحمّد بن مروان قال: سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: (من بلغه ثواب من الله على عمل ففعله التماس ذلك الثواب أوتيه، وإن لم [يكن]

---

(١) وسائل الشيعة: ١/ ٨١، أبواب مقدّمة العبادات، ب ١٨، ح ٦.

(٢) رواه السيّد ابن طاووس في الإقبال قال: (روينا بإسنادنا إلى أبي جعفر ابن بابويه رضوان الله عليه من كتاب ثواب الأعمال في ما رواه بإسناده إلى صفوان). الإقبال: ٣/ ١٧١.

(٣) ينظر: وسائل الشيعة: ١/ ١٩٣، أبواب مقدّمة العبادات، ب١٨، ح٤

الحديث كما بلغه)[1].

والظاهر من هذا الخبر خلاف دعوى المشهور، بل هو صريح في أنّ الفعل كان برجاء تحصيل الثواب الذي بلغه على ذلك العمل.

وظاهر أنّ هذا لا ربط له بدعوى كون ذلك الفعل مستحبّاً شرعاً، أو كون ذلك الدليل الذي بلغ فيه الثواب حجّة، بل يمكن أن يُقال: إنّه يصلح أن يكون هذا الخبر قرينة على المراد من تلك الأخبار المتقدّمة لو سلّم عدم ظهورها، في ما تقدّم.

وبالجملة: لو سلّم عدم ظهور الأخبار المتقدّمة في الوجه الأخير، وعدم كون هذا الخبر قرينة على المراد منها على تقدير عدم ظهورها في ما ذكرنا، فلا أقلّ من كونها حينئذٍ مجملة مردّدة بين ما ذكرنا، وبين ما يدعيّه المشهور.

ثمّ إنّه لو سلّم دلالة هذه الأخبار على دعوى المشهور ـ أعني التسامح في أدلّة السنن ـ لوجب تخصيص تلك القاعدة ببلوغ الثواب دون الأوامر الاستحبابيّة الضعيفة المجرّدة عن ذكر الثواب لخروج ذلك عمّا يعتبر في هذه الأخبار، أعني بلوغ الثواب.

فتلخّص: ممّا قدّمناه أنّ الاستدلال بهذه الأخبار على هذه القاعدة متوقّف على أحد وجهين:

الأوّل: أن تكون تلك الأخبار ظاهرة في حجّيّة الخبر الضعيف في الأُمور الاستحبابيّة، وهو ممنوع؛ لما عرفت من أنّ الظاهر غير ذلك، بل يمكن أن يُقال: إنّ قوله (عليه السلام) في ذيل تلك الأخبار: (وإن كان النبي (صلّى الله عليه وآله) لم يقله) لا يلائم هذا الوجه ـ أعني كونها دالّة على حجّيّة الخبر الضعيف ـ الوارد في

---

(١) ينظر: الكافي: ٢/ ٨٧، كتاب الإيمان والكفر، باب من بلغه ثواب من الله على عمل، ح٢.

المستحبّات، فإنّ الحكم بأنّ الاستحباب الذي دلّ عليه الخبر الضعيف استحباب واقعيّ كما هو مقتضى هذا الوجه لا يناسبه قوله (عليه السلام): (وإن كان النبيّ لم يقله) فإنّ ذلك حينئذٍ من التدافع الواضح.

الثاني: أن تكون تلك الأخبار ظاهرة في استحباب ما بلغ عليه الثواب بناءً على أنّ الفعل بذلك العنوان ـ أعني كونه بلغ عليه الثواب ـ يكون مشتملاً على مصلحة تقتضي طلبه واستحبابه، وحينئذٍ فيكون حكمه عليه السلام: بأنّ ذلك الثواب حاصل لذلك لأجل أنّه عمل عملاً مستحبّاً شرعاً.

وفيه: أنّه إنّما يحصل الثواب على فعل المستحبّ إذا جيء به بداعي أمره الاستحبابيّ. وحينئذٍ فلو قلنا بأنّ الفعل البالغ عليه الثواب يكون مستحبّاً بذلك العنوان لم يستحقّ فاعله الثواب إلّا إذا أتى به بداعي أمره الاستحبابيّ، مع أنّ الظاهر من تلك الأخبار أنّ الثواب كان مرتّباً على نفس البلوغ، فإنّ الظاهر من تفريغ العمل على البلوغ في قوله: (من بلغه فعمل) أنّ العمل الذي استحقّ عليه الثواب كان صادراً من الفاعل بداعي البلوغ لا بداعي الأمر الاستحبابيّ المستفاد من هذه الأخبار، مع أنّ بعض تلك الأخبار صريح في أنّ الباعث والداعي إلى العمل هو طلب قول النبيّ (صلّى الله عليه وآله) كما في خبر محمّد بن مروان، أو هو طلب الثواب الذي بلغه أنّه مرتّب على نفس العمل كما في خبره الآخر.

نعم، بعض تلك الأخبار لم يذكر فيه الداعي للعمل، ولكن الظاهر من تفريعه على البلوغ أنّ البلوغ كان هو الداعي والمحرّك إلى العمل، وحينئذٍ فيستكشف من ترتّب الثواب على العمل الصادر بداعي البلوغ أنّ الفعل لا يكون بذلك العنوان مستحبّاً؛ إذ لو كان كذلك لما صحّ ترتّب الثواب عليه إلّا إذا كان الداعي للإتيان به أمره الاستحبابيّ.

فظهر لك: أنّه لا يمكن أن يستكشف من ترتّب الثواب على العمل أنّ ذلك العمل مستحبّ شرعاً، فإنّ ذلك إنّما يتمّ في ما لو كان العمل بداعي الأمر الاستحبابيّ، كما في مثل: (من سرّح لحيته فله كذا)[١]، حيث إنّه يمكن أن يُقال: إنّا نستكشف من ترتّب الثواب على تسريح اللّحية أنّه مستحبّ شرعاً، فإذا أتينا به بداعي ذلك الأمر المستحبّ المستفاد من تلك الجملة حصّلنا الثواب المذكور فيها.

وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الظاهر من تلك الأخبار، كما عرفت أنّ العمل لم يكن بداعي الأمر الاستحبابيّ المستفاد منها المستكشف من ترتّب الثواب، بل كان الداعي له هو نفس كون العمل بلغ عليه الثواب.

وبالجملة: أنّ العمل في مثل تلك الجملة لمّا لم يرتّب على شيء أمكن أن يُقال: إنّه يستفاد من ترتّب الثواب عليه كونه مستحبّاً في نظر الشارع، وحينئذٍ فيكون صغرى لذلك الحكم العقليّ ـ أعني أنّ المستحبّات لا يستحقّ عليها الثواب ـ إلّا إذا جيء بها بداعي أمر، وهذا بخلاف العمل المذكور في تلك الأخبار، فإنّه حيث كان مرتّباً على البلوغ، فالظاهر منه أنّه صدر بداعي البلوغ، وحينئذٍ فلا يمكن أن يكون صغرى لذلك الحكم العقليّ؛ إذ لم يؤتَ به بداعي أمره الاستحبابيّ كي يرتّب عليه الثواب، فتأمّل[٢].

---

(١) وسائل الشيعة: ٢ / ١٢٦، كتاب الطهارة، أبواب آداب الحمّام والتنظيف، ب ٧٦، ح١.

(٢) وجدت في هامش المخطوط ما يلي: (توفّي المرحوم الأخ الشيخ حسن [الحِلّيّ] ليلة الثلاثاء ساعة ١٢، ١١/ ربيع الأوّل، سنة ١٣٣٧ هجريّة، [الموافق] أوّل كانون ثاني عام ١٩١٩ ميلاديّة).

الثالث: أنّه لا يخفى أنّ النهي عن شيء، إذا كان بمعنى طلب تركه في زمانٍ [٥٩١] أو مكانٍ، بحيث لو وجد في ذاك الزمان أو المكان ولو دفعة لما امتثل أصلاً ـ كان اللازم على المكلّف إحراز أنّه تركه بالمرّة ولو بالأصل، فلا يجوز الإتيان بشيء يشكّ معه في تركه، إلّا إذا كان مسبوقاً به ليستصحب مع الإتيان به.

---

٥٩١ ـ قوله رحمه الله: ((الثالث: أنّه لا يخفى أنّ النهي عن شيءٍ إذا كان بمعنى طلب تركه في زمان ... إلخ)).

قلتُ: الظاهر أنّ غرضه من هذا الأمر الثالث بيان التفصيل في الشبهات الموضوعيَّة التحريميّة، وأنّه إذا كان النهي انحلاليّاً لا يجب فيها الاحتياط، وإذا كان النهي غير انحلاليّ بأن كان المطلوب تركاً واحداً منبسطاً على جميع الأفراد وجب الاحتياط في موارد الشبهة الموضوعيَّة، وجعل الضابط في هذا الثاني أنّه لو خالف النهي ولو مرّة واحدة في فرد واحد يكون عاصياً بقول مطلق، لا أنّه يكون مطيعاً بالنسبة إلى الأفراد التي تركها، وعاصياً بالنسبة إلى الفرد الذي فعله.

ولا يخفى أنّ هذا الضابط يتحقّق في ما إذا كان المطلوب تروكاً متعدّدة بأن يكون العموم انحلاليّاً، ومع ذلك لا يتبعّض العصيان والإطاعة من جهة كون تلك التروك ارتباطيّة كما قيل في تروك الصوم بذلك.

ثمّ لا يخفى أنّه لم يظهر الفرق بين كون النهي انحلاليّاً، وبين كون المطلوب تركاً واحداً منبسطاً على جميع الأفراد، على وجه يكون موجباً للاحتياط في مورد الشبهة الموضوعيّة في الثاني دون الأوّل.

ثمّ إنّه لو فرض لزوم الاحتياط وجريان قاعدة الاشتغال فيه لما كان الاستصحاب الذي ذكره (قدّس سرّه) نافعاً، لأنّه لا ينفع في إزالة الشبهة المذكورة

إلّا على تقدير كونه مثبتاً؛ إذ لازم بقاء الحالة السابقة أنّ فعل المشكوك لا بأس به، وأنّه ليس من الأفراد المطلوب تركها، وأنّه مع فعله يكون تاركاً لما طلب منه تركه.

نعم، لو كان المطلوب بالترك أمراً بسيطاً كالكف ونحوه، بناءً على أنّ الكفّ مسبّب عن الترك، لا أنّه متّحد معه، وكانت تروك الأفراد محقّقة لذلك الأمر البسيط كانت موارد الشبهة الموضوعيَّة مجرى لقاعدة الاشتغال، وكان استصحاب بقاء ذلك الأمر البسيط نافعاً في تحقّق ما هو المطلوب، وإن لم يكن نافعاً في إزالة الشبهة المذكورة؛ إذ لا أثر لها، مع حصول ما هو المطلوب، فتأمّل.

ليعلم: أنّ ملاك حرمة المخالفة القطعيّة في أطراف العلم الإجماليّ هو أنّه مع ارتكاب جميع الأطراف يقطع بارتكاب الحرام الموجود في البين، وذلك لا إشكال في عدم جوازه، كما لا إشكال في عدم جواز مخالفة الحكم المعلوم تفصيلاً.

وأمّا ملاك وجوب الموافقة القطعيّة، فهو أنّ المكلّف لمّا علم إجمالاً بوجود الحرام في ما بين تلك الأطراف يحكم عقله بعدم جواز ارتكاب كلّ واحد منها، لاحتمال أنّه هو الحرام الموجود الذي يستحقّ على ارتكابه العقاب، فهو لأجل الخوف من الضرر والوقوع في العقاب يحكم باجتناب ما يحتمل انطباق ذلك المعلوم إجمالاً عليه، فموضوع حكم العقل بلزوم الموافقة القطعيّة هو احتمال انطباق ذلك المعلوم إجمالاً على الطرف الذي يريد أن يرتكبه.

إذا عرفت هذا يظهر لك أنّ ملاك المطلبين موجود في ما إذا كانت الشبهة محصورة أمّا إذا كانت الشبهة غير محصورة، بحيث كانت كثيرة الأطراف وكان احتمال انطباق ذلك المعلوم إجمالاً ضعيفاً جدّاً بحيث لا يعتني به العقلاء، فلا يكون الموجود في تلك الشبهة إلّا ملاك حرمة المخالفة القطعيّة.

وأمّا ملاك وجوب الموافقة القطعيّة، فليس بموجود فيها، لما عرفت من أنّ

نعم، لو كان بمعنى طلب تركه كلّ فرد منه على حدة، لما وجب إلّا ترك ما علم أنّه فرد، وحيث لم يعلم تعلّق النهي إلّا بما علم أنّه مصداقه، فأصالة البراءة في المصاديق المشتبهة محكّمة.

فانقدح بذلك: أنّ مجرّد العلم بتحريم شيء لا يوجب لزوم الاجتناب عن أفراده المشتبهة، في ما كان المطلوب بالنهي طلب ترك كلّ فرد على حدة، أو كان الشيء مسبوقاً بالترك، وإلّا لوجب الاجتناب عنها عقلاً لتحصيل الفراغ قطعاً.

فكما يجب في ما علم وجوب شيء إحراز إتيانه، إطاعة لأمره، فكذلك يجب في ما علم حرمته إحراز تركه وعدم إتيانه، امتثالاً لنهيه.

غاية الأمر كما يحرز وجود الواجب بالأصل، كذلك يحرز ترك الحرام به.

والفرد المشتبه وإن كان مقتضى أصالة البراءة جواز الاقتحام فيه، إلّا أنّ قضيّة لزوم إحراز الترك اللازم: وجوب التحرّز عنه، ولا يكاد يحرز إلّا بترك المشتبه أيضاً، فتفطّن.

الرابع: أنّه قد عرفت حسن الاحتياط عقلاً ونقلاً، ولا يخفى أنّه مطلقاً كذلك، حتّى في ما كان هناك حجّة على عدم الوجوب أو الحرمة، أو أمارة معتبرة على أنّه ليس فرداً للواجب أو الحرام، ما لم يخلّ بالنظام فعلاً، فالاحتياط قبل ذلك مطلقاً يقع حسناً، كان في الأمور المهمّة، كالدماء والفروج، أو غيرها، وكان احتمال التكليف قويّاً أو ضعيفاً، كانت الحجّة على خلافه أو لا، كما أنّ الاحتياط الموجب لذلك لا يكون حسناً كذلك، وإن كان الراجح لمن التفت إلى ذلك من أوّل الأمر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالاً أو محتملاً، فافهم.

ذلك الملاك هو عبارة عن احتمال انطباق المعلوم إجمالاً على كلّ طرف، وحيث كان

هذا الاحتمال في هذه الشبهة ضعيفاً لا يعتني به العقلاء، بل يعدّونه من قبيل الاحتمال في الشبهة البدويّة، فلم يكن موضوع ذلك الحكم العقليّ متحقّقاً عندهم، فلا يتحقّق حكم العقل بلزوم الموافقة القطعيّة.

فصل

[في التخيير]

إذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمته؛ لعدم نهوض حجّة على أحدهما تفصيلاً، بعد نهوضها عليه إجمالاً، ففيه وجوه:

الحكم بالبراءة عقلاً ونقلاً؛ لعموم النقل، وحكم العقل بقبح المؤاخذة على خصوص الوجوب أو الحرمة؛ للجهل به.

ووجوب الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخييراً.

والتخيير بين الترك والفعل عقلاً، مع التوقّف عن الحكم به رأساً، أو مع الحكم عليه بالإباحة شرعاً.

أوجهها: الأخير؛ لعدم الترجيح بين الفعل والترك، وشمول مثل ((كلّ شيءٍ لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام)) له، ولا مانع عنه عقلاً ولا نقلاً.

وقد عرفت أنّه لا يجب موافقة الأحكام التزاماً، ولو وجب لكان الالتزام إجمالاً بما هو الواقع معه ممكناً.

والالتزام التفصيليّ بأحدهما لو لم يكن تشريعاً محرّماً لما نهض على وجوبه دليل قطعاً.

وقياسه بتعارض الخبرين ـ الدالّ أحدهما على الحرمة والآخر على الوجوب ـ باطل؛ فإنّ التخيير بينهما على تقدير كون الأخبار حجّة من باب السببيّة يكون على القاعدة، ومن جهة التخيير بين الواجبين المتزاحمين.

وعلى تقدير أنّها من باب الطريقيّة، فإنّه وإن كان على خلاف القاعدة، إلّا أنّ

أحدهما ـ تعييناً أو تخييراً ـ حيث كان واجداً لما هو المناط للطريقيّة ـ من احتمال الإصابة مع اجتماع سائر الشرائط ـ صار حجّة في هذه الصورة بأدلّة الترجيح تعييناً، أو التخيير تخييراً، وأين ذلك ممّا إذا لم يكن المطلوب إلّا الأخذ بخصوص ما صدر واقعاً؟ وهو حاصل، والأخذ بخصوص أحدهما ربما لا يكون إليه بموصل.

نعم، لو كان التخيير بين الخبرين لأجل إبدائهما احتمال الوجوب والحرمة، وإحداثهما الترديد بينهما، لكان القياس في محلّه؛ لدلالة الدليل على التخيير بينهما على التخيير هاهنا، فتأمّل جيّداً.

ولا مجال ها هنا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ فإنّه لا قصور فيه ها هنا، وإنّما يكون عدم تنجّز التكليف لعدم التمكّن من الموافقة القطعيّة كمخالفتها، والموافقة الاحتماليّة حاصلة لا محالة، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ مورد هذه الوجوه، وإن كان ما [إذا] لم يكن واحدٌ من الوجوب والحرمة على التعيين تعبّدياً؛ إذ لو كانا تعبّديّين، أو كان أحدهما المعيّن كذلك، لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع إلى الإباحة؛ لأنّها مخالفة عمليّة قطعيّة ـ على ما أفاد شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) ـ إلّا أنّ الحكم أيضاً فيهما إذا كانا كذلك هو التخيير عقلاً بين إتيانه على وجه قربيّ ـ بأن يؤتى به بداعي احتمال طلبه ـ وتركه كذلك؛ لعدم الترجيح، وقبحه بلا مرجّح.

فانقدح: أنّه لا وجه لتخصيص المورد بالتوصّليّين بالنسبة إلى ما هو المهمّ في المقام، وإن اختصّ بعض الوجوه بهما، كما لا يخفى.

ولا يذهب عليك: أنّ استقلال العقل بالتخيير إنّما هو في ما لا يحتمل الترجيح في أحدهما على التعيين، ومع احتماله لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه، كما هو الحال في

دوران الأمر بين التخيير والتعيين في غير المقام. ولكنّ الترجيح إنّما يكون لشدّة الطلب في أحدهما، وزيادته على الطلب في الآخر بما لا يجوز الإِخلال بها في صورة المزاحمة، ووجب الترجيح بها. وكذا وجب ترجيح احتمال ذي المزيّة في صورة الدوران.

ولا وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقاً، لأجل أنّ دفع المفسدة أولى من ترك المصلحة؛ ضرورة أنّه ربَّ واجبٍ يكون مقدّماً على الحرام في صورة المزاحمة بلا كلام، فكيف يقدّم على احتماله احتماله في صورة الدوران بين مثليهما؟ فافهم.

فصل

[في الاشتغال]

لو شكّ في المكلّف به مع العلم بالتكليف من الإيجاب أو التحريم: فتارةً لتردّده بين المتباينين، وأخرى بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في دوران الأمر بين المتباينين.

لا يخفى: أنّ التكليف المعلوم بينهما مطلقاً ـ ولو كانا فعل أمر وترك آخر ـ إن كان فعليّاً من جميع الجهات ـ بأن يكون واجداً لما هو العلّة التامّة للبعث أو الزجر الفعليّ، مع ما هو [عليه] من الإجمال والتردّد والاحتمال ـ فلا محيص عن تنجّزه وصحّة العقوبة على مخالفته، وحينئذٍ لا محالة يكون ما دلّ بعمومه على الرفع أو الوضع أو السعة أو الإباحة ممّا يعمّ أطراف العلم مخصّصاً عقلاً؛ لأجل مناقضتها معه.

وإن لم يكن فعليّاً كذلك ـ ولو كان بحيث لو علم تفصيلاً لوجب امتثاله وصحّ العقاب على مخالفته ـ لم يكن هناك مانع عقلاً ولا شرعاً عن شمول أدلّة البراءة الشرعيّة للأطراف.

ومن هنا انقدح: أنّه لا فرق بين العلم التفصيليّ والإجماليّ، إلّا أنّه لا مجال للحكم الظاهريّ مع التفصيليّ، فإذا كان الحكم الواقعيّ فعليّاً من سائر الجهات لا محالة يصير فعليّاً معه من جميع الجهات، وله مجال مع الإجمالي، فيمكن أن لا يصير فعليّاً معه؛ لإمكان جعل الظاهريّ في أطرافه، وإن كان فعليّاً من غير هذه الجهة، فافهم.

ثمّ إنّ الظاهر: أنّه لو فرض أنّ المعلوم بالإجمال كان فعليّاً من جميع الجهات، لوجب عقلاً موافقته مطلقاً، ولو كانت أطرافه غير محصورة.

وإنّما التفاوت بين المحصورة وغيرها هو: أنّ عدم الحصر ربما يلازم ما يمنع عن

فعليّة المعلوم مع كونه فعليّاً ـ لولاه ـ من سائر الجهات.

وبالجملة: لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين المحصورة وغيرها، في التنجّز وعدمه، في ما كان المعلوم إجمالاً فعليّاً، يبعث المولى نحوه فعلاً أو يزجر عنه كذلك، مع ما هو عليه من كثرة أطرافه.

والحاصل: أنّ اختلاف الأطراف في الحصر وعدمه لا يوجب تفاوتاً في ناحية العلم، ولو أوجب تفاوتاً فإنّما هو في ناحية المعلوم، في فعليّة البعث أو الزجر مع الحصر، وعدمها مع عدمه، فلا يكاد يختلف العلم الإجماليّ باختلاف الأطراف ـ قلّة وكثرة ـ في التنجيز وعدمه، ما لم يختلف المعلوم في الفعليّة وعدمها بذلك، وقد عرفت آنفاً: أنّه لا تفاوت بين التفصيليّ والإجماليّ في ذلك، ما لم يكن تفاوت في طرف المعلوم أيضاً، فتأمّل تعرف.

وقد انقدح: أنّه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقة القطعيّة مع حرمة مخالفتها؛ ضرورة أنّ التكليف المعلوم إجمالاً لو كان فعليّاً لوجب موافقته قطعاً، وإلّا لم يحرم مخالفته كذلك أيضاً.

ومنه ظهر: أنّه لو لم يعلم فعليّة التكليف مع العلم به إجمالاً ـ إمّا من جهة عدم الابتلاء ببعض أطرافه، أو من جهة الاضطرار إلى بعضها معيّناً أو مردّداً، أو من جهة تعلّقه بموضوعٍ يقطع بتحقّقه إجمالاً في هذا الشهر، كأيّام حيض المستحاضة مثلاً ـ لما وجبت موافقته بل جازت مخالفته.

وأنّه لو علم فعليّته ـ ولو كان بين أطراف تدريجيّة ـ لكان منجّزاً ووجب موافقته؛ فإنّ التدرّج لا يمنع عن الفعليّة؛ ضرورة أنّه كما يصحّ التكليف بأمرٍ حاليٍّ، كذلك يصحّ بأمرٍ استقباليّ، كالحجّ في الموسم للمستطيع، فافهم.

تنبيهات

الأوّل: إنّ الاضطرار كما يكون مانعاً [٥٩٢] عن العلم بفعليّة التكليف لو كان إلى واحدٍ معيّن، كذلك يكون مانعاً لو كان إلى غير معيّن؛ ضرورة أنّه مطلقاً موجب لجواز ارتكاب أحد الأطراف أو تركه، تعييناً أو تخييراً، وهو ينافي العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينها فعلاً.

وكذلك لا فرق بين أن يكون الاضطرار كذلك سابقاً على حدوث العلم أو لاحقاً؛ وذلك لأنّ التكليف المعلوم بينها من أوّل الأمر كان محدوداً بعدم عروض الاضطرار إلى متعلّقه، فلو عرض على بعض أطرافه لما كان التكليف به معلوماً؛ لاحتمال أن يكون هو المضطرّ إليه في ما كان الاضطرار إلى المعيّن، أو يكون هو المختار في ما كان إلى بعض الأطراف بلا تعيين.

---

٥٩٢ ـ قوله رحمه الله: ((تنبيهاتُ الأوّل: أنّ الاضطرار كما يكون مانعاً ... إلخ)).

لا يخفى أنّ الاضطرار إلى ارتكاب بعض أطراف العلم الإجماليّ إمّا أن يكون إلى بعض معيّن، وإمّا أن يكون إلى بعض غير معيّن.

وعلى أيّ حال: إمّا أن يكون الاضطرار سابقاً، أو مقارناً للعلم الإجماليّ، وإمّا أن يكون متأخّراً عنه، ففي ما إذا كان الاضطرار إلى معيّن، وكان سابقاً على العلم الإجماليّ أو مقارناً له، فلا إشكال في عدم لزوم الاجتناب عن الطرف الآخر وجريان دليل البراءة، فإنّه لا إشكال في كون الطرف المضطرّ إليه حلالاً، إمّا لأجل كونه في الواقع كذلك، وإمّا لأجل الاضطرار إليه، وإن كان في الواقع حراماً. وحينئذٍ فيكون الشكّ في تحريم الطرف الآخر بدويّاً، ولا إشكال في جريان دليل البراءة فيه.

أمّا إذا كان الاضطرار إلى واحد معيّن بعد حدوث العلم الإجماليّ، فقد يُقال: بلزوم الاجتناب عن الطرف الآخر لقاعدة الاشتغال، وذلك للعلم باشتغال الذمّة بالاجتناب عن الخمر ـ مثلاً ـ الموجود في ما بين تلك الأطراف، وبعد عروض الاضطرار إلى بعضها المعيّن لا يقطع بفراغ الذمّة إلّا بالاجتناب عن الطرف الآخر غير المضطرّ إليه.

وفيه: أنّه وإن علم اشتغال الذمّة قبل عروض الاضطرار، إلّا أنّه غير نافع ما لم يعلم باشتغالها بعده، والمفروض أنّه بعد عروض الاضطرار لا يعلم باشتغال الذمّة لجواز أن يكون المحرّم المعلوم هو ذلك الطرف الذي اضطرّ إليه.

وقد يقرّب لزوم الاجتناب عن الطرف الآخر بالاستصحاب، وذلك لليقين السابق بوجود خمر يجب الاجتناب عنه، وبعد عروض الاضطرار يشكّ في بقاء ذلك فيستصحب الحكم ـ أعني وجوب الاجتناب عن الخمر ـ الموجود، أو يستصحب الموضوع ـ أعني الخمر ـ الواجب الاجتناب.

وفيه: أنّ استصحاب ذلك الموضوع ـ أعني الخمر ـ الواجب الاجتناب قبل عروض الاضطرار لا ينفع في لزوم الاجتناب عن الطرف الآخر؛ إذ لا يثبت بذلك الأصل كونه هو الخمر الذي يجب اجتنابه إلّا على القول بالأصل، وهكذا الكلام في استصحاب الحكم، فتأمّل.

وقد يقرّب لزوم الاجتناب عن الطرف الآخر بقياس عروض الاضطرار إلى المعيّن على فقد أحد الإناءين أو إراقته أو إتلافه، فكما أنّه في أمثال هذه الصور لا إشكال في لزوم الاجتناب عن الطرف، فكذا ما نحن فيه.

وفيه: بعد الغضّ عن الإشكال في القياس أنّه مع الفارق، فإنّ الاضطرار وعدمه من الحالات الطارئة على الموضوع، فهو من قيود الحكم وحدوده، فلا يقاس بما ليس

كذلك ممّا هو نظير تلك الأُمور، وحينئذٍ فيكون التكليف المعلوم قبل حدوث الاضطرار مردّداً بين أن يكون موجوداً في هذا الطرف الذي يضطرّ إليه، فيكون مقيّداً بعدم الاضطرار بمعنى أنّه حرام إلى أن يضطرّ إليه، وبين أن يكون موجوداً في الطرف الآخر الذي لا يضطرّ إليه، فيكون مطلقاً غير محدود بحدّ.

وبناءً على ذلك، فبعد حدوث الاضطرار لا يبقى لنا علم بوجود التكليف، لاحتمال كون ذلك المعلوم أوّلاً هو هذا الذي اضطرّ إليه، فلا يكون بعد الاضطرار إليه محرّماً، مثلاً.

وبعبارة أُخرى: بعد حدوث الاضطرار يكون المضطرّ إليه معلوم الحلّيّة، والطرف الآخر مشكوكها، فتجري فيه البراءة.

وفيه:

أوّلاً: أنّه منقوض بمثل ما لو علم بنجاسة أحد الإناءين ثمّ طهّر أحدهما، حيث إنّ تطهير أحدهما المعيّن نظير الاضطرار إليه في كونه من الحالات الطارئة على الموضوع التي هي تكون من قيود الحكم وحدوده، حيث إنّ المتنجّس إنّما يجب الاجتناب عنه إذا لم يطهّر، مع أنّهم لا يقولون بجريان قاعدة الطهارة في الطرف الآخر الذي لم يطهّر.

وثانياً: أنّ التكليف قبل الاضطرار لمّا كان مردّداً بين المحدود، وبين غير المحدود كان منجّزاً بكلا طرفيه.

مثلاً: لو علم إجمالاً بوجوب الاجتناب عن هذا الإناء إلى غدٍ أو عن ذلك الآخر ما بعد غدٍ، وقلنا: بأنّ هذا العلم منجّز بحكم العقل بوجوب الاجتناب عن الإناء الأوّل إلى غدٍ وعن الثاني إلى ما بعد غدٍ، وذلك لأنّ كلّاً من هذا التكليف القصير، وذلك التكليف الذي هو أطول منه قد وقع طرفاً للعلم الإجماليّ.

وإذا قلنا: إنّ العلم الإجماليّ منجّز تنجّز بكلا طرفيه، وهكذا الكلام في ما نحن فيه، فإنّه إذا علم إجمالاً بحرمة هذا الإناء الذي ترتفع حرمته على تقديرها بحدوث الاضطرار إليه في ما بعد، أو حرمة ذلك الآخر الذي لا يحدث الاضطرار إليه فلا ترتفع حرمته على تقديرها. وقلنا: إنّ العلم الإجماليّ يكون منجّزاً بكلا طرفيه كانت حرمة هذا الإناء المحدودة بالاضطرار، وحرمة الآخر غير المحدودة منجّزة، فإنّ ذلك الآخر بعد عروض الاضطرار إلى هذا الطرف يكون طرفاً للعلم الإجماليّ ومقابلاً لهذا الطرف قبل حدوث الاضطرار إليه، حيث إنّ صورة العلم الإجماليّ في الحقيقة هكذا، إمّا أن يكون هذا الطرف الذي لم يضطرّ إليه حراماً قبل حدوث الاضطرار إلى الآخر وبعده، وإمّا أن يكون ذلك الطرف الآخر حراماً إلى أن يضطرّ إليه، فحرمة الأوّل قبل الاضطرار وبعده كانت طرفاً لحرمة الثاني إلى عروض الاضطرار، فإذا كان العلم الإجماليّ منجّزاً بكلا طرفيه كانت حرمة الأوّل على تقديرها منجّزة قبل حدوث الاضطرار وبعده، فيجب الاجتناب عنه بعد حدوث الاضطرار كما يجب قبله، هذا ما فهمته من الأُستاذ ـ سلّمه الله ـ.

وفيه: أنّ ما ذكره من النقض يمكن المناقشة فيه من وجهين:

الأوّل: إنّا لا نسلّم أنّ التطهير مثل الاضطرار يكون من حدود التكليف وقيوده.

الثاني: لو سلّم ذلك، وأنّهما من وادٍ واحد، فنلتزم فيه ما نلتزمه في الاضطرار، وليس ذلك باللازم الباطل.

وأمّا ما ذكره من الحلّ، ففيه: أنّه ليس لنا دليل لفظي يقول: إنّ العلم الإجماليّ يكون منجّزاً بكلا طرفيه كي يلزم ما ذكره ـ سلّمه الله ـ، بل ليس لنا إلّا أنّ العقل لمّا علم بوجود الحرام بين هذين الإناءين، وأنّ المولى يعاقبه على ارتكاب ذلك الحرام حكم بأنّه يلزم الاجتناب عنهما، حذراً من الوقوع في الحرام الذي يستحقّ العقاب

على فعله، ولا ريب أنّ حكمه بذلك يكون محدوداً بالعلم بوجود التكليف مردّداً بين الطرفين، حيث إنّ ذلك ملاك حكمه وموضوعه.

وحينئذٍ فبعد الاضطرار إلى واحدٍ معيّن منهما لا يبقى ذلك العلم بالتكليف، لاحتمال كونه في الطرف الذي اضطرّ إليه فيكون مرتفعاً، وحينئذٍ فلا يبقى مجال لذلك الحكم العقليّ، فتأمّل.

هذا كلّه في ما إذا كان الاضطرار إلى معيّن، وأمّا إذا كان الاضطرار إلى غير معيّن، فلم أحضر في الذي قرّره الأُستاذ لأعرف نظره في ذلك، ولكنّني سألتُ، فذُكر لي أنّ الأُستاذ ـ سلّمه الله ـ اختار لزوم الاجتناب عن الطرف الآخر الذي لم يختره، سواء كان الاضطرار قبل العلم أو بعده، حيث إنّه في جميع الصور لم يكن مضطرّاً إلى الحرام لترتفع حرمته، فيكون التكليف في البين معلوماً، وإن كانت الموافقة احتماليّة، وذلك لاحتمال أن يكون هذا الذي يختاره هو الحرام، إلّا أنّه يكون معذوراً في ذلك لا لأجل الاضطرار، فإنّه لم يكن مضطرّاً إليه بخصوصه لترتفع حرمته بالاضطرار إليه، ولكنّه يكون معذوراً من جهة الجهل بحرمته.

وبعبارة أُخرى: إنّ المناط في كون العلم منجّزاً أن يكون التكليف المعلوم منجّزاً على تقدير كلا الاحتمالين، بمعنى أنّه لو كان في هذا الطرف وعلم به تفصيلاً لكان منجّزاً، ولو كان في ذلك الآخر لكان كذلك، وهذا في ما لو كان الاضطرار إلى واحد معيّن لا يتحقّق، حيث إنّ ذلك التكليف لو كان في هذا الطرف المضطرّ إليه لما كان منجّزاً، بخلاف ما لو كان الاضطرار إلى واحد غير معيّن، فإنّه يكون منجّزاً على كلِّ تقدير.

غاية الأمر: أنّه حيث كان مضطرّاً إلى ارتكاب أحد الطرفين، ولم يعلم بما هو الحرام منهما، فالعقل يخيّره بينهما، فإذا ارتكب أحدهما وصادف أنّه الحرام واقعاً كان

لا يقال: الاضطرار إلى بعض الأطراف ليس إلّا كفقد بعضها، فكما لا إشكال في لزوم رعاية الاحتياط في الباقي مع الفقدان، كذلك لا ينبغي الإشكال في لزوم رعايته مع الاضطرار، فيجب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه؛ خروجاً عن عهدة ما تنجّز عليه قبل عروضه.

فإنّه يقال: حيث إنّ فقد المكلّف به ليس من حدود التكليف به وقيوده، كان التكليف المتعلّق به مطلقاً، فإذا اشتغلت الذمّة به كان قضيّة الاشتغال به يقيناً الفراغ عنه كذلك. وهذا بخلاف الاضطرار إلى تركه؛ فإنّه من حدود التكليف به وقيوده، ولا يكون الاشتغال به من الأوّل إلّا مقيّداً بعدم عروضه، فلا يقين باشتغال الذمّة بالتكليف به إلّا إلى هذا الحدّ، فلا يجب رعايته في ما بعده، ولا يكون إلّا من باب الاحتياط في الشبهة البدويّة، فافهم وتأمّل فإنّه دقيق جدّاً.

الثاني: أنّه لمّا كان النهي عن الشيء إنّما هو لأجل أن يصير داعياً للمكلّف [٥٩٣] نحو تركه، لو لم يكن له داعٍ آخر ـ ولا يكاد يكون ذلك إلّا في ما يمكن عادة ابتلاؤه به،

معذوراً في مخالفته، لأجل الجهل، لا لأجل الاضطرار، فتأمّل.

٥٩٣ ـ قوله رحمه الله: ((الثاني: أنّه لمّا كان النهي عن الشيء إنّما هو لأجل أن يصير داعياً للمكلّف ... إلخ)).

لا يخفى أنّه لا إشكال في عدم كون [العلم] الإجماليّ منجّزاً للتكليف في ما إذا كان بعض أطرافه خارجاً عن محلّ الابتلاء، وأنّه لا ريب في جريان البراءة في الطرف الآخر الذي هو محلّ الابتلاء، فإنّ ذلك من المطالب الارتكازيّة التي لا وجه للمناقشة فيها، فإنّ من علم إجمالاً بحرمة هذا الإناء أو الإناء الآخر الموجود في الهند ـ مثلاً ـ الذي يمتنع عادة ابتلائه، وإن أمكن عقلاً، لا يتوقّف في إجرائه البراءة في هذا

الإناء الموجود عنده من غير التفات إلى ذلك الإناء الآخر الخارج عن محلّ ابتلائه، وإنَّما الإشكال في أنّ مستند هذا الأمر الارتكازيّ وملاكه ماذا [يكون].

وقد يوجّه ذلك بأنّ الابتلاء قيد عقليّ في التكاليف الوجوبيّة والتحريميّة، حيث إنّ معنى الأمر بالشيء أو النهي عنه هو البعث نحوه أو الردع عنه بمعنى أن يكون ذلك البعث داعياً إلى الفعل ومحرّكاً نحوه، حيث لا يوجد الداعي إليه، وأنّ ذلك الردع مانعاً وزاجراً عنه، حيث يوجد الداعي إليه، فإن لم يحصل له الداعي إلى الفعل لا يمكن أن ينهى عنه، ويكون ردعه عنه قبيحاً مستهجناً، لما عرفت من أنّ الغرض من النهي إحداث داعي الترك، وحيث لا داعي له إلى الفعل يكون تاركاً له بنفسه، ومعه لا حاجة إلى إحداث داعي الترك، فيكون إحداثه في حقّه قبيحاً.

وحينئذٍ فإذا كان أحد الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء، فالمكلّف لا يحدث له داعي إلى فعله وارتكابه، فيكون النهي والردع عنه قبيحاً؛ لكونه تاركاً له بنفسه من دون توقّف على إحداث الداعي إلى تركه بالنهي عنه، وحينئذٍ فلا مانع من جريان الأصل في الطرف الآخر الذي يكون داخلاً في محلّ الابتلاء، وذلك لعدم المعارض له من جانب ما هو خارج عن محلّ الابتلاء، لما عرفت من أنّ ذلك الجانب يقطع بخلوّه من التكليف.

وفيه: أنّه لا إشكال في أنّ الأحكام الكلّيّة الواردة على الموضوعات الكلّيّة موجودة ومتحقّقة، فالحرمة ووجوب الاجتناب ثابتة لكلّيّ الخمر، ابتلى به المكلّف أم لم يبتلَ به، حصل له الداعي إلى شربه أم لم يحصل.

نعم، الخطاب الشخصيّ الخاصّ الوارد بالنسبة إلى ذلك الشخص الخاصّ الذي لم يكن الخمر محلّ ابتلائه أو لم يكن له من نفسه داعٍ إلى فعله يكون قبيحاً مستهجناً، وهذا لا ربط له بمقامنا، فإنّا نتكلّم في التكاليف الشرعيَّة التي تعلم إجمالاً، ويتردّد

موضوعها بين طرفين أو أكثر، ولا ريب في أنّ تلك التكاليف ليست من قبيل الخطابات الشخصيّة الخاصّة، بل هي أحكام كلّيّة واردة بالنسبة إلى نوع المكلّفين.

نعم، يكون كلّ واحد من المكلّفين داخلاً في عمومها حتّى إنّ من كان لم يحصّل داعي الفعل، أو لم يكن محلّ ابتلائه يكون داخلاً في عموم تحريم الخمر ـ مثلاً ـ ولا قبح في ذلك، إنّما القبح في خطاب ذلك الشخص بخطاب مخصوص به، بأن يُقال له بخصوصه: اجتنب الخمر، مثلاً.

وبالجملة: فالتكليف المعلوم المردّد بين ما هو خارج عن الابتلاء، وبين ما هو داخل فيه يكون كسائر التكاليف المعلومة بالإجمال في أنّه يكون متحقّقاً وموجوداً بالنسبة إلى كلّ طرف من أطراف العلم إن صادف أنّه هو محلّ التكليف المعلوم، من دون فرق بين أن يكون ذلك الطرف داخلاً في محلّ الابتلاء أو يكون خارجاً عنه، فلا معنى لإسقاط الأصل في الطرف الخارج عن الابتلاء، بدعوى أنّه يقبح التكليف لو كان ذلك المعلوم إجمالاً منطبقاً عليه، فتأمّل.

وقد يوجّه ذلك بأنّ مفادات الأُصول العمليَّة وإن كانت أحكاماً ظاهريّة إلّا أنّها على نحو خاصّ وطريقة وكيفيّة خاصّة، فإنّها وظائف عمليّة، بمعنى أنّ جعلها وتشريعها على نحو الوظيفة في مقام العمل، حيث إنّ الحكمة في تشريعها، وجعلها هي التسهيل على المكلّفين في مقام الشكّ، وبيان أنّه لا يوجب الوقفة والترخيص في الإقدام، فهي مسوقة لرفع التوقّف في مقام العمل الآتي من قبل الشكّ، وحينئذٍ فيكون موردها مخصوصاً في مقام العمل، بمعنى أنّ إجراء قاعدة الطهارة أو الحلّيّة أو أصالة البراءة أو ما أشبه ذلك من الأُصول والقواعد المقرّرة للشاكّ يكون مختصّاً في المشكوكات التي يراد الإقدام [عليه]، ويتوقّف في ذلك لأجل الشكّ، أمّا ما لا يراد الإقدام عليه، إمّا لأجل عدم الابتلاء فيه، وإمّا لأجل عدم الداعي إلى فعله، وإمّا

لأجل غير ذلك من أسباب عدم إرادة الإقدام عليه، فلا معنى لإجراء تلك الأُصول فيه، لما عرفت من أنّها مجعولة لرفع التوقّف عن العمل لأجل الشكّ، وحيث لا عمل فلا مورد لها، فالأُصول العمليَّة يتوقّف إجراؤها على وجود أثر عمليّ كما يتوقّف على أثر شرعي.

وحينئذٍ نقول في ما إذا كان بعض أطراف العلم الإجماليّ خارجاً عن محلّ الابتلاء يكون الأصل جارياً في ما هو من محلّ الابتلاء، ولا يعارضه الأصل في ما هو خارج عن محلّ الابتلاء لعدم قصور جريانه فيه.

هذا كلّه في ما إذا علم بخروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء، وأمّا ما لو شكّ في ذلك فبناءً على الوجه الأوّل يجب الاحتياط، والوجه فيه هو التمسّك بالعموم بالنسبة إلى ما شكّ في خروجه عن الابتلاء، وذلك فإنّه بناءً على ذلك الوجه يكون الخروج عن الابتلاء من قبيل المخصّص اللبّيّ لعموم التكليف، فإذا شكّ فيه كان من قبيل الشبهة المصداقيّة في ما إذا كان المخصّص لبّيّاً، وقد مرّ في باب العموم جواز التمسّك بالعموم في مثل ذلك.

وحينئذٍ فمن [يعلم] بكون أحد الإناءين خمراً ـ مثلاً ـ وكان أحدهما المعيّن مشكوك الخروج عن الابتلاء، فعلى تقدير كونه هو الخمر المعلوم، فإن كان خارجاً عن الابتلاء كان خارجاً عن عموم تحريم الخمر، وكان ذلك العموم مخصّصاً به، وإن كان داخلاً في محلّ الابتلاء كان داخلاً في التحريم، وكان العموم بحاله، والشكّ في تناول العموم له وعدمه من قبيل الشبهة المصداقيّة ولمّا كان المخصّص لبّيّاً جاز التمسّك بالعموم؛ لأنّا لا نرى فرقاً بين هذا المخصّص اللّبّيّ، وبين غيره من المخصّصات اللبّيّة، وحينئذٍ فذلك الإناء المشكوك خروجه عن الابتلاء على تقدير كونه هو الخمر المعلوم يكون محكوماً بالحرمة، كما أنّ ذلك الإناء الآخر على تقدير

وأمّا ما لا ابتلاء به بحسبها، فليس للنهي عنه موقع أصلاً؛ ضرورة أنّه بلا فائدة ولا طائل، بل يكون من قبيل طلب الحاصل كان الابتلاء بجميع الأطراف ممّا لا بدّ منه في تأثير العلم، فإنّه بدونه لا علم بتكليفٍ فعليٍّ؛ لاحتمال تعلّق الخطاب بما لا ابتلاء به.

ومنه قد انقدح: أنّ الملاك في الابتلاء المصحّح لفعليّة الزجر، وانقداح طلب تركه في نفس المولى فعلاً، هو ما إذا صحّ انقداح الداعي إلى فعله في نفس العبد، مع اطّلاعه على ما هو عليه من الحال.

ولو شكّ في ذلك كان المرجع هو البراءة؛ لعدم القطع بالاشتغال، لا إطلاق الخطاب؛ ضرورة أنّه لا مجال للتشبّث به إلّا في ما إذا شكّ في التقييد بشيء بعد الفراغ [٥٩٤] عن صحّة الإطلاق بدونه،

كونه هو الخمر المعلوم يكون محكوماً بالحرمة، والأصل في كلٍّ منهما معارض به في الآخر، فيجب الاحتياط. هذا بناءً على الوجه الأوَّل.

وأمّا بناءً على الوجه الثاني فنقول: لمّا كان ذلك الطرف مشكوكاً خروجه عن الابتلاء كان عدم جريان الأصل فيه معلوماً، فإنّه إن كان في الواقع خارجاً عن الابتلاء كان الأصل غير جارٍ فيه لذلك، وإن لم يكن في الواقع كذلك كان الأصل أيضاً غير جارٍ فيه، لوجود ما يعارضه من الأصل في الطرف الآخر، وحينئذٍ فيجري الأصل في الطرف الآخر من دون إحراز ما يعارضه.

٥٩٤ ـ قوله رحمه الله: ((كان المرجع هو البراءة لعدم القطع بالاشتغال، لا إطلاق الخطاب، ضرورة أنّه لا مجال للتشبّث به، إلّا في ما إذا شكّ في التقييد بشيء بعد الفراغ ... إلخ)).

غرضه أنّه إنّما يتمسّك بالإطلاق في ما إذا كان القيد الذي يراد نفيه بالإطلاق ممّا يمكن كون الخطاب مطلقاً بالقياس إلى وجود ذلك وعدمه، وذلك [مثل] قيد

الإيمان بالقياس إلى إطلاق الرقبة، فإنّه يمكن الإطلاق بالقياس إلى المؤمنة وغيرها، فلو وردت الرقبة مطلقة، يتمسّك بإطلاقها على نفي ذلك القيد، أمّا إذا كان القيد الذي يراد نفيه ممّا لا يمكن فيه ذلك كالابتلاء، حيث إنّه لا يمكن إطلاق الخطاب بالقياس إلى عدمه، بمعنى أنّ إطلاق التكليف في ما إذا كان المكلّف به خارجاً عن محلّ الابتلاء يكون قبيحاً عقلاً، ففي مثل ذلك لا يمكن التمسّك بالإطلاق على نفي القيد ـ أعني قيد الابتلاء ـ في الموارد التي يشكّ في كون التكليف بها مقيّداً بالابتلاء؛ لعدم إحراز صحّة الإطلاق، حيث إنّ صحّته موقوفة على كون المورد محلّ الابتلاء، وهو مشكوك حسب الفرض، فلا يمكن أن يحرز بالإطلاق.

هذا، وفيه: أنّه لا وجه لدعوى الضرورة على عدم إمكان التمسّك بالإطلاق في مثل تلك الصورة، لما هو واضح من أنّ الخطاب لا إشكال في كونه مطلقاً، وإنّما يرفع اليد عن إطلاقه بمقدار ما يعلم خروجه عن دائرة ذلك الإطلاق، وذلك منحصر في ما علم خروجه عن محلّ الابتلاء، أمّا ما لا يعلم فيه ذلك فلا وجه لرفع اليد عن الإطلاق بالقياس إليه لعدم إحراز ما يوجب ذلك.

قلتُ: لا إشكال في أنّ جميع التكاليف مقيّدة عقلاً بالابتلاء، بمعنى أنّ ما هو خارج عن محلّ الابتلاء يكون خارجاً عن مقتضى الإطلاق فيها، وحينئذٍ فلا معنى للشكّ في أصل التقييد بالقياس إلى الابتلاء الخاصّ.

نعم، بعد أن علمنا بخروج ما هو خارج عن الابتلاء عن ذلك الإطلاق، كان ما علم بخروجه عن الابتلاء خارجاً عن الإطلاق قطعاً، وما علم بدخوله في محلّ الابتلاء كان داخلاً في ذلك الإطلاق قطعاً، وما يشكّ فيه ذلك يكون من [قبيل] الشكّ في الشبهة المصداقيّة مع كون المخصّص لبّيّاً، وفي مثله يتمسّك فيه بالإطلاق.

لا في ما شكّ في اعتباره في صحّته [٥٩٥]، تأمّل لعلّك تعرف إن شاء الله ـ تعالى ـ.

الثالث: أنّه قد عرفت: أنّه مع فعليّة التكليف المعلوم، لا تفاوت بين أن تكون أطرافه محصورة وأن تكون غير محصورة.

نعم، ربما تكون كثرة الأطراف في مورد موجبة لعسر موافقته القطعيّة باجتناب كلّها، أو ارتكابه، أو ضرر فيها، أو غيرهما ممّا لا يكون معه التكليف فعليّاً، بعثاً أو زجراً فعلاً، وليس بموجبة لذلك في غيره. كما أنّ نفسها ربما يكون موجبة لذلك، ولو كانت قليلة في مورد آخر.

فلا بدّ من ملاحظة ذاك الموجب لرفع فعليّة التكليف المعلوم بالإجمال أنّه يكون، أو لا يكون في هذا المورد، أو يكون مع كثرة أطرافه، وملاحظة أنّه مع أية مرتبة من كثرتها، كما لا يخفى.

ولو شكّ في عروض الموجب، فالمتّبع هو إطلاق دليل التكليف لو كان، وإلّا فالبراءة لأجل الشكّ في التكليف الفعليّ. هذا هو حقّ القول في المقام.

---

٥٩٥ ـ قوله رحمه الله في حاشية[١] منه: ((نعم، لو كان الإطلاق في مقامٍ يقتضي بيان التقييد بالابتلاء ... إلخ))[٢].

غرضه أنّا إذا أحرزنا أنّ المتكلّم في مقام بيان التكليف من هذه الجهة، بمعنى أنّه كان في مقام بيان جميع ما يعتبر في تكليفه حتّى ما يكون قيداً عقليّاً، بحيث إنّه لو كان ذلك المورد خارجاً عن محلّ الابتلاء لبيّن ذلك، فإذا أطلق في مثل ذلك المقام كان الإطلاق دليلاً على أنّ ذلك المورد داخلاً في محلّ الابتلاء.

---

(١) هذه الفقرة المعلّق عليها من قبل المقرّر قدّس سرّه موجودة في هامش متن كفاية الأصول: ٢/ ١٦٨، من المحقّق الخراسانيّ قدّس سرّه نفسه، وقد وضعتها في هذا المكان، فلاحظ.

(٢) كفاية الأصول: ٢/ ١٦٨.

وما قيل في ضبط المحصور وغيره لا يخلو من الجزاف.

الرابع: إنّه إنّما يجب عقلاً رعاية الاحتياط في خصوص الأطراف، ممّا يتوقّف على اجتنابه أو ارتكابه حصول العلم بإتيان الواجب أو ترك الحرام المعلومين في البين دون غيرها، وإن كان حاله حال بعضها في كونه محكوماً بحكمه واقعاً [٥٩٦].

ثمّ إنّ المصنِّف (رحمه الله) قد ذكر في حاشيته على الرسائل وجهاً لعدم التمسّك بالإطلاق غير هذا الوجه الذي ذكره في هذا الكتاب.

وحاصل ما ذكره هناك: أنّه إنّما يمكن التمسّك بالإطلاق في دفع القيد الذي يكون التقييد به في عرض المطلق، دون ما كان متأخّراً عن مرتبة إنشاء المطلق، والابتلاء من هذا القبيل، فإنّه من شروط التنجّز، كالعلم فلا يمكن التمسّك بدفعه بإطلاق الخطاب.

وفيه: أنّه ليس الغرض من التنجّز في هذا المقام ما يذكر في التقييد بالعلم، بل الغرض منه كون التكليف مطلقاً غير مشروط بشيء، وحينئذٍ فالتكليف على إطلاقه، إلّا أن يعلم قبح الإطلاق فيه بواسطة الخروج عن الابتلاء، فيكون مقيّداً بذلك، وما لم يعلم فيه ذلك يبقى التكليف فيه على إطلاقه، ولا يرفع اليد عنه بواسطة الشكّ في القبح المسّبب عن الشكّ في الخروج عن الابتلاء.

٥٩٦ ـ قوله رحمه الله: ((الرابع: إنّما يجب عقلاً رعاية الاحتياط)) إلى قوله: ((في كونه محكوماً بحكم[1] واقعاً ... إلخ)).

غرضه أنّه بعد العلم بثبوت التكليف المنجّز في البين لا إشكال في لزوم الجري على طبقه في كلِّ طرفٍ من أطراف العلم، فلو كان امتثاله في أحد الأطراف متوقّفاً على قصد التقرّب لكونه قريباً على تقدير كونه هو المكلّف به وجب قصد الامتثال

---

(١) في المتن أعلاه: (بحكمه) بدل (بحكم).

ومنه ينقدح الحال في المسألة ملاقاة شيء مع أحد أطراف النجس المعلوم بالإجمال، وأنّه:

تارة: يجب الاجتناب عن الملاقىٰ دون ملاقيه، في ما كانت الملاقاة بعد العلم إجمالاً بالنجس بينها؛ فإنّه إذا اجتنب عنه وطرفه اجتنب عن النجس في البين قطعاً، ولو لم يجتنب عمّا يلاقيه؛ فإنّه على تقدير نجاسته لنجاسته كان فرداً آخر من النجس، قد شكّ في وجوده، كشيء آخر شكّ في نجاسته بسبب آخر .

كان الإطلاق وعدم بيان التقييد دالًّا على فعليّته ، ووجود الابتلاء المصحّح لهما ، كما لا يخفى، فافهم (منه قدّس سرّه).

ومنه ظهر: أنّه لا مجال لتوهّم أنّ قضيّة تنجّز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه أيضاً؛ ضرورة أنّ العلم به إنّما يوجب تنجّز الاجتناب عنه، لا تنجّز الاجتناب عن فردٍ آخر لم يعلم حدوثه، وإن احتمل.

الاحتماليّ في الإتيان بذلك الطرف، ليحصل القطع بالفراغ عمّا اشتغلت به الذمّة يقيناً، وكذا لو كان لبعض تلك الأطراف مقدّمات وجوديّة، وعلى تقدير كونه هو المكلّف به تكون تلك المقدّمات معتبرة في امتثاله، وهكذا في كلّ ما يكون امتثال ذلك التكليف المعلوم متوقّفاً عليه على تقدير كون ذلك الطرف هو المكلّف به واقعاً.

وأمّا ما ليس كذلك، بل كان على تقديره تكليفاً مستقلّاً لا يتوقّف عليه امتثال ذلك التكليف على تقدير وجوده في ذلك الطرف، فلا يجب الاحتياط فيه لخروجه عمّا علم من التكليف وكونه شبهة بدويّة، وذلك مثل وجوب حدّ شرب الخمر على من شرب أحد الإناءين المعلوم إجمالاً كون أحدهما خمراً؛ إذ لا إشكال أنّ الأصل في ذلك عدم وجوب الحدّ.

ومن ذلك يظهر حكم ملاقي أحد طرفي الشبهة، فإنّ الظاهر أنّه من قبيل الحدّ على شرب أحد الإناءين الذي يعلم إجمالاً كون أحدهما خمراً، فلو علم إجمالاً نجاسة أحد الإناءين، وبعد ذلك لاقى أحدهما شيئاً من الخارج فلا وجه للحكم بنجاسة ذلك الخارج الملاقي ووجوب الاجتناب عنه؛ لكون الشبهة بالقياس إليه بدويّة ممّا يجري فيها الأصل بلا معارض، وهذا واضح.

ولكن رُبّما يتوهّم وجوب الاجتناب عن ذلك الخارج الملاقي، ويقرّب ذلك بوجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّ الاجتناب عن النجس معناه الاجتناب عنه وعن ملاقيه، بمعنى أنّ وجوب الاجتناب عن الملاقي ليس تكليفاً مستقلّاً، وإنّما هو عينُ وجوب الاجتناب عن النجس نفسه، وحينئذٍ فإذا علم بوجود النجس في البين وتنجّز بالنسبة إلينا وجوب الاجتناب عنه، سواء كان في هذا الطرف الذي هو الملاقي أو في الطرف الآخر، وعلى تقدير كونه هو ذلك الطرف الملاقي يكون معنى وجوب الاجتناب عنه: الاجتناب عنه وعن ملاقيه، وحينئذٍ فيجب الاجتناب عن الملاقي لاحتمال كون ما لاقاه هو النجس المعلوم.

الثاني: أن يُقال: لا نحتاج إلى الاجتناب عن النجس الموجود في البين، بل يكفي أن يُقال: إنّه يجب الاجتناب عن كلّ واحد من هذين الطرفين تحصيلاً للاجتناب عن النجس الواقعيّ الموجود بينهما، وحينئذٍ فيجب الاجتناب عن الملاقي لأحدهما؛ لأنّ معنى الاجتناب عن كلّ واحد منهما: الاجتناب عمّا يلاقيه.

الثالث: أن يُقال: إنّ الملاك الذي أوجب الاجتناب عن الطرف الملاقي وهو العلم بالنجس الموجود آتٍ بالنسبة إلى ذلك الخارج الملاقي لذلك الطرف، إمّا

لأجل حدوث علم إجماليّ مردّد بينه وبين ذلك الطرف الآخر المقابل للطرف الملاقي، فيكون هناك علمان إجماليّان:

أحدهما: العلم المردّد بين الطرفين ـ أعني الطرف الملاقي أو مقابله ـ والعلم الآخر العلم المردّد بين هذا الخارج الملاقي لذلك الطرف وبين مقابل ذلك الطرف، وإمّا لأجل أنّ ذلك العلم الإجماليّ السابق تغيّر وصار أحد طرفيه المتلاقيين وطرفه الآخر هو المقابل للطرف الملاقي، فيكون ذلك نظير ما لو قسّم أحد الإناءين إلى قسمين. وعلى أيّ حال، فيجب الاجتناب عن ذلك الخارج الملاقي. هذا غاية تقريب القول بوجوب الاجتناب عن الملاقي.

والجواب عنه: أمّا الوجه الأوّل ففيه:

أوّلاً: المنع من اقتضاء الاجتناب عن النجس الاجتناب عن ملاقيه، فإنّ الاجتناب عن الملاقي للنجس حكم مستقلّ، لا ربط له بالاجتناب عن النجس، وإن كان موضوعه متفرّعاً عن موضوعه، كما يتفرّع موضوع نجاسة ابن الكافر عن موضوع الاجتناب عن الكافر، فكما أنّ هذين حكمان مستقلّان، فكذا ما نحن [فيه].

وثانياً: أنّا لو سلّمنا ذلك الاقتضاء لما قلنا بوجوب الاجتناب عن الملاقي؛ لأصالة عدم ملاقاته لما هو النجس الواقعيّ المعلوم في البين، هذا ما ذكره الأُستاذ، سلّمه الله.

قلتُ: لا يخفى إنّ هذا الوجه ـ أعني الوجه الأوّل ـ يُحتمل أن يقرّر بوجهين:

أحدهما: أن يُقال: إنّ وجوب الاجتناب عن النجس لا معنى له إلّا الاجتناب عن ملاقيه.

الثاني: أن يُقال: إنّ وجوب الاجتناب عن النجس يستلزم الاجتناب عن ملاقيه.

والفرق بين هذين: أنّه على الأوّل ليس لنا تكليفان؛ الاجتناب عن النجس

والاجتناب عن ملاقيه، وهما متلازمان، بل ليس لنا إلّا تكليف واحد منبسط على النجس وعلى ملاقيه وإن تعدّدت الوسائط.

وعلى الثاني لنا تكليفان:

أحدهما: الاجتناب عن النجس، والآخر: الاجتناب عن ملاقيه، وهذان التكليفان متلازمان، نظير التلازم بين وجوب المقدّمة[1] ووجوب ذيها، وحينئذٍ وعلى أيّ حال فلا معنى للأصل الموضوعيّ في هذا المقام.

أمّا على الأوّل فللعلم الإجمالي بوجود التكليف المردّد بين وجوب الاجتناب عن الطرف المقابل للملاقي، وبين وجوب الاجتناب عن المتلاقيين، حيث إنّ التكليف المحتمل في طرف الملاقي هو الاجتناب المنبسط عليه وعلى ملاقيه، فلا معنى لإجراء الأصل الموضوعي في الخارج الملاقي، مع الاعتراف بأنّ التكليف منجّز بكلا احتماليه.

وأمّا على الثاني فلأنّ وجوب الاجتناب عن الملاقي وإن كان تكليفاً مستقلّاً، إلّا أنّه لمّا توقّف امتثال وجوب الاجتناب عن الطرف الملاقي على تقدير كونه هو النجس الذي يجب الاجتناب عنه على الاجتناب عن ملاقيه، بمعنى أنّ هذا الطرف الملاقي على تقدير كونه هو النجس المعلوم لا يحصل الاجتناب عن ملاقيه، وذلك من جهة الملازمة بينهما، كالملازمة بين المقدّمة وذيها، فكما أنّ مقدّمة أحد الأمرين المعلوم وجوب أحدهما: لا بُدَّ من الإتيان بها؛ لأنّ ذيها لو كان هو الواجب لم يحصل امتثاله إلّا بالإتيان بمقدّمته، فكذا هذا الطرف الملاقي لو كان هو النجس لم يحصل الاجتناب عنه إلّا بالاجتناب عن ملاقيه.

---

(١) في الأصل: (وجوب ذي المقدّمة) بدل (وجوب المقدّمة).

وحينئذٍ فلا وجه للأصل الموضوعي كحكم العقل بوجوب الاجتناب، ولا يقاس بما إذا كان الشيء معلوم النجاسة وحصل الشكّ في ملاقاة شيء آخر له؛ لأنّه قياس مع الفارق، حيث الملاقاة في ما نحن فيه معلومة بخلاف هذا المثال، فتأمّل (آه س).

وأمّا الوجه الثاني ففيه:

أوّلاً: أنّه ليس لنا وجوب شرعيّ متعلّق باجتناب كلّ من الطرفين كي يُقال إنّه يقتضي الاجتناب عن الملاقي، بل إنَّما هو حكم عقليّ من باب المقدّمة لاجتناب النجس المعلوم في البين.

وثانياً: لو سلّم ذلك، فلا نسلّم أنّ وجوب الاجتناب عن شيء يقتضي الاجتناب عن ملاقيه، بل إنَّما يُقال ذلك في النجس؛ لأجل خصوصيّة فيه، مع أنّك قد عرفت منعه أيضاً.

وأمّا الوجه الثالث فقد أجاب عنه الشيخ (رحمه الله)[1] بما حاصله: من أنّ الشكّ في نجاسة الملاقي مسبّب عن الشكّ في نجاسة الملاقي، فمع جريان الأصل في الشكّ السببيّ لا معنى للأصل في المسبّبيّ كي يُقال: إنّه معارض بجريان الأصل في الطرف الآخر المقابل للملاقي، ومع عدم جريان الأصل في الشكّ السببيّ لأجل المعارضة بينه وبين الأصل في الطرف المقابل، يبقى الأصل المسبّبيّ بلا معارض لابتلاء ما يعارضه من الأصل في الطرف المقابل للملاقي بمعارضة الأصل في جانب الملاقي.

وأمّا المصنِّف (رحمه الله) فقد أجاب عن هذا الوجه بما حاصله: من أنّ المعلوم إجمالاً إنَّما هو أحد الأمرين ـ أعني الاجتناب عن الملاقي أو الاجتناب عن الطرف

---

(١) ينظر: فرائد الأصول: ٢/ ٢٤٤.

المقابل له ـ وأمّا الاجتناب عن ذلك الخارج الملاقي لأحدهما، فليس بمعلوم لا تفصيلاً، فإنّه على تقدير نجاسة ذلك الخارج لأجل نجاسة الطرف الذي لاقاه لو اتّفق كونه هو النجس الواقعيّ المعلوم يكون فرداً آخر للنجس لا دخل له بذلك المعلوم إجمالاً، وحينئذٍ فلا وجه لكون ذلك الملاقي طرفاً للعلم الإجماليّ.

هذا، و[لكن] لا يخفى الفرق بين ما ذكره الشيخ (رحمه الله)، وبين ما ذكره المصنِّف (رحمه الله) ويظهر أثر هذا الفرق في الصورة الأخيرة التي فرضها المصنِّف (رحمه الله) وهي: ما إذا حدث العلم الإجماليّ بعد العلم بالملاقاة، فإنّه بناءً على ما ذكره الشيخ (رحمه الله) لا يجب الاجتناب عن الملاقي في هذه الصورة، حيث إنّ الأصل فيه بلا معارض، حيث إنّ ما يُحتمل المعارضة له إنَّما هو الأصل في الطرف المقابل للملاقي، وهو لأجل ابتلائه بالمعارضة مع الأصل في الطرف الملاقي يكون ساقطاً، وحينئذٍ فيكون الأصل في الملاقي جارياً بلا معارض.

ولا يُقال: إنّ الأصل في الطرف المقابل يعارضهما دفعة؛ أي أنّ الأصل في ذلك الطرف كما يعارض الأصل في ما يقابله ـ أعني الطرف الملاقي ـ فكذلك يعارض الأصل في الخارج الملاقي.

لأنّا نقول: بعد ما عرفت من السببيّة والمسبّبيّة تعرف أنّ الأصل في ذلك الطرف لا يكون معارضاً لهما معاً؛ لعدم جريانهما معاً كي يكون ذلك الأصل معارضاً لهما.

وأمّا بناءً على ما ذكره المصنِّف (رحمه الله) فيجب في هذه الصورة الاجتناب عن المتلاقيين معاً، حيث إنّ العلم الإجماليّ إذا كان حادثاً بعد الملاقاة كان مردّداً بين الاجتناب عن هذين المتلاقيين، وبين الاجتناب عن الطرف الآخر، فتأمّل.

قال الأستاذ ـ سلّمه الله ـ وكأنّ هذا الوجه منشأ مخالفة المصنِّف للشيخ (رحمه الله).

وأخرى: يجب الاجتناب عمّا لاقاه دونه [٥٩٧]، في ما لو علم إجمالاً نجاسته أو نجاسة شيءٍ آخر، ثمّ حدث [العلم بـ] الملاقاة والعلم بنجاسة الملاقىٰ أو ذاك الشيء أيضاً؛ فإنّ حال الملاقىٰ في هذه الصورة بعينها حال ما لاقاه في الصورة السابقة، في عدم كونه طرفاً للعلم الإجماليّ، وأنّه فردٌ آخر على تقدير نجاسته واقعاً غير معلوم النجاسة أصلاً، لا إجمالاً ولا تفصيلاً.

---

٥٩٧ ـ قوله رحمه الله: ((وأُخرى يجب الاجتناب عمّا لاقاه دونه ... إلخ)).

مثال ذلك: أن يحصل لنا علم إمّا بنجاسة هذا الإناء الصغير ـ مثلاً ـ وإمّا بنجاسة هذا الثوب، ثمّ يحصل لنا علم بأنّ هذا الثوب قد لاقى ذلك الإناء الآخر الكبير، ويحصل لنا مع ذلك أيضاً علم إجماليّ بنجاسة أحد الإناءين المذكورين، ونستكشف من ذلك أنّ احتمال نجاسة الثوب إنّما جاء من قبل ملاقاته لهذا الإناء الكبير. ففي هذه الصورة يجب الاجتناب عن الإناء الصغير، وعن الإناء الكبير الملاقي ـ بالكسر ـ للثوب الذي كان طرفاً للعلم الإجماليّ الأوّل، ولا يجب الاجتناب عن الملاقي ـ بالفتح ـ وهو الثوب.

قلتُ: فإنّه بعد استكشاف كون احتمال نجاسته من أجل احتمال نجاسة ملاقيه ـ أعني الإناء الكبير ـ يكون الشكّ في نجاسته بدويّاً، بخلاف ما إذا لم يستكشف ذلك، بل كانت النجاسة المردّدة بينه وبين الإناء الصغير غير النجاسة التي علمت بين الإناءين، فلا إشكال في وجوب الاجتناب عنه لبقائه طرفاً للعلم الإجماليّ، فتأمّل.

وكذا لو علم بالملاقاة ثمّ حدث العلم الإجماليّ، ولكن كان الملاقى خارجاً عن محلّ الابتلاء في حال حدوثه، وصار مبتلى به بعده [٥٩٨].

وثالثة: يجب الاجتناب عنهما في ما لو حصل العلم الإجمالي بعد العلم بالملاقاة؛ ضرورة أنّه حينئذٍ نعلم إجمالاً: إمّا بنجاسة الملاقي والملاقى، أو بنجاسة الآخر، كما لا يخفى، فيتنجّز التكليف بالاجتناب عن النجس في البين، وهو الواحد أو الاثنان.

المقام الثاني: (في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين).

والحقُّ: أنّ العلم الإجماليّ بثبوت التكليف بينهما ـ أيضاً ـ يوجب الاحتياط عقلاً بإتيان الأكثر؛ لتنجّزه به، حيث تعلّق بثبوته فعلاً.

وتوهّم: انحلاله إلى العلم بوجوب الأقلّ تفصيلاً ،والشكّ في وجوب الأكثر

---

٥٩٨ ـ قوله رحمه الله: ((وكذا لو علم بالملاقاة [ثمّ حدث العلم الإجماليّ، ولكن] كان الملاقي خارجاً عن [محلّ] الابتلاء في حال حدوثه وصار مبتلى به بعده ... إلخ)).

وجه ذلك: أنّه إذا كان العلم الإجماليّ حادثاً بعد العلم بالملاقاة، وكان الطرف الملاقي خارجاً عن الابتلاء حين حدوث العلم الإجماليّ، فقبل رجوع ذلك الطرف إلى محلِّ الابتلاء لا إشكال في لزوم الاجتناب عن ذلك الخارج الملاقي، وذلك الطرف الآخر لنيابة الملاقي مناب ما لاقاه، وإذا عاد الابتلاء بذلك الطرف كان وجوب الاجتناب عنه مشكوكاً شكّاً بدويّاً، فيجري فيه الأصل، فتأمّل.

هذا بناءً على ما ذكره المصنِّف (رحمه الله).

وأمّا بناءً على ما ذكره (رحمه الله) فبعد العود إلى محلِّ الابتلاء يكون ذلك الطرف العائد مجرى للأصل، ويكون الحكم حينئذٍ كالحكم في الصورة الأولى التي ذكرها المصنِّف (رحمه الله)، فتأمّل.

بدواً؛ ضرورة لزوم الإتيان بالأقلّ لنفسه شرعاً، أو لغيره كذلك، أو عقلاً [٥٩٩]، ومعه لا يوجب تنجّزه لو كان متعلّقاً بالأكثر.

فاسدٌ قطعاً؛ لاستلزام الانحلال المحال [٦٠٠]، بداهة توقّف لزوم

---

٥٩٩ ـ قوله رحمه الله: ((أو لغيره كذلك أو عقلاً ... إلخ)).

فالأوَّل: بناءً على أنّ مقدّمة الواجب واجبة شرعاً.

والثاني: بناءً على عدم الوجوب شرعاً، وعلى الوجوب عقلاً.

ولو قيل بأنّ الأقلّ واجب لنفسه إمّا وجوباً أصليّاً، وإمّا وجوباً ضمنيّاً لكان أولى لعدم ابتنائه على مسألة مقدّمة الواجب كي ينازع تارةً في وجوبها، وتارةً بخروج المقدّمة الداخليّة عن ذلك، فتأمّل.

٦٠٠ ـ قوله رحمه الله: ((فاسد قطعاً، لاستلزام الانحلال المحال ... إلخ)).

ملخّص تقريب إشكاله رحمه الله: أنّه إمّا أن نقول بأنّ الأقلّ منجّز على كلّ تقدير، أي سواء كان في الواقع واجباً في نفسه أو كان واجباً في ضمن الأكثر، وإمّا أن نقول بأنّه منجّز على تقدير كونه في الواقع واجباً نفسيّاً دون ما إذا كان في الواقع واجباً في ضمن الأكثر، فعلى الأوَّل يكون الأكثر على تقدير كونه واقعاً هو الواجب منجّزاً؛ إذ لا معنى لقولنا: إنّ الأقلّ منجّز على كلِّ تقدير، إلّا أنّه على تقدير كون الأقلّ هو الواجب الواقعيّ يكون منجّزاً، وعلى تقدير كونه في ضمن الواجب الواقعيّ الذي هو الأكثر يكون منجّزاً أيضاً، ولا يمكن تنجّزه على هذا التقدير، إلّا أن يكون الأكثر الذي هو في ضمنه منجّزاً.

وحينئذٍ فالأكثر على تقدير كونه هو الواجب واقعاً يكون منجّزاً، فلا معنى لجريان البراءة العقليَّة من الزائد المشكوك، والحكم بكون التارك له معذوراً، ولو

فرض كون الواجب واقعاً هو الأكثر، حيث إنّ ذلك مستلزم لعدم تنجّز الأكثر، وهو موجب لعدم العلم بتنجّز الأقلّ على كلّ تقدير.

وعلى الثاني: فلا معنى للحكم بكون الأقلّ منجّزاً، حيث إنّ الفرض أنّه إنّما يتنجّز على تقدير كونه واجباً نفسيّاً، ولم يحرز ذلك، فكما نقول إنّ الأكثر على تقدير كونه هو الواجب واقعاً ليس بمنجّز؛ لعدم العلم بوجوبه، فكذا نقول إنّ الأقلّ على تقدير كونه هو الواجب النفسيّ واقعاً ليس بمنجّز، لعدم [العلم] بوجوبه.

ويمكن الجواب عن ذلك: بأنّا نختار الشقّ الأوّل، ونلتزم بأنّ الأقلّ منجّز على كلّ تقدير، ولا يلزم منه الخلف والمحال المذكور، وذلك يتوقّف على تمهيد مقدّمة، هي: أنّه يمكن أن يكون التكليف منجّزاً من جهة غير منجّز من جهة، بمعنى أنّه إذا ترك من جهة خاصّة وحيثيّة خاصّة كان ذلك الترك مستحقّاً عليه العقاب، وإذا ترك من حيثيّة أُخرى غير تلك الحيثيّة لم يستحقّ عليه العقاب.

مثلاً: من قطع بأنّ الواجب ـ مثلاً ـ عبارة عن خمسة أجزاء، وكان في الواقع مركّباً من ستّة أجزاء، إذا ترك الستّة بترك ذلك الجزء السادس، بحيث أتى بما علمه من تلك الأجزاء، وترك السادس الذي لا يعلم بأنّه جزء الذي جهله، وقطع بعدمه، كان معذوراً في ترك تلك الستّة، ولا يستحقّ العقاب على تركها، وإن تركها بترك تلك الأجزاء التي علمها كان غير معذور في ذلك الترك، وكان مستحقّاً للعقاب على ترك الستّة، لا على ترك ما علمه من الخمسة فقط، بل هو في ذلك المقام يعاقب على ترك الواجب الواقعيّ، وهو ليس إلّا الستّة.

إذا تمهّد ذلك فنقول: يمكن لنا أن نقول: إنّ الأقلّ منجّز على كلّ تقدير، بمعنى أنّه إن كان واجباً في نفسه كان منجّزاً، وإن كان في ضمن الأكثر كان منجّزاً أيضاً، لتنجّز الأكثر، ومعنى تنجّز الأكثر أنّه يستحقّ العقاب على تركه إذا كان تركه مستنداً

إلى الجهة التي لا يكون التارك له من أجل تلك الجهة معذوراً، وإن كان معذوراً لو كان الترك مستنداً إلى غير تلك، فإنّ ذلك لا ينافي التنجّز.

وحينئذٍ فإذا ترك الأكثر من جهة ترك الأجزاء المعلومة كان التارك مستحقّاً للعقاب على تركه، حيث إنّه تركه كذلك، ومن هذه الجهة غير معذور فيه، وإن كان تركه من جهة ترك ذلك الجزء المشكوك كان معذوراً في ذلك الترك لكونه ناشئاً عن جهل، والجاهل معذور.

فيتحصّل من ذلك أنّ الأقلّ يستحقّ العقاب على تركه قطعاً، أمّا إذا كان في الواقع واجباً بنفسه فواضح، وأمّا إذا كان واجباً في ضمن الأكثر، فلاستحقاق العقاب على ترك ذلك الأكثر إذا كان مستنداً إلى تركه، وهذا معنى قول من يقول: إنّ الأقلّ مكلّف به قطعاً، والزائد مشكوك منفيّ بالبراءة العقليَّة.

ثمّ إنّه يمكن أن يختار الشقّ الثاني بأن يُقال: إنّ الأقلّ إنَّما يكون منجّزاً على تقدير كونه في الواقع واجباً نفسيّاً دون التقدير الثاني، ولا يلزم منه أن يكون مثل الزائد المشكوك في جريان البراءة فيه، لتساويهما في أنّ كلًّا منهما مجهول الوجوب، وذلك لإمكان التفرقة بين الجهلين بأن يُقال: إنّ الجهل بوجوب الأقلّ نفساً لا يكون مصحّحاً للعذر، وذلك للعلم القطعيّ بتعلّق الخطاب الإلزاميّ به، ومجرّد عدم العلم بكونه على نحو الوجوب النفسيّ، واحتمال كونه على نحو الوجوب في ضمن الأكثر غير المنجّز فعلاً، لا يوجب عدم تنجّز ذلك الأقلّ وعدم استحقاق العقاب على تركه لو كان في الواقع واجباً بنفسه؛ لعدم عدّ العقلاء ذلك عذراً بعد العلم بصحّة المولى وخطابه الإلزاميّ.

وهذا بخلاف الجهل بالنسبة إلى الزائد، فإنّ الزائد لمّا لم يكن الخطاب به معلوماً كان الجهل به عند العقلاء عذراً معتبراً.

الأقلّ فعلاً ـ إمّا لنفسه أو لغيره ـ على تنجّز التكليف مطلقاً، ولو كان متعلّقاً بالأكثر، فلو كان لزومه كذلك مستلزماً لعدم تنجّزه إلّا إذا كان متعلّقاً بالأقلّ، كان خلفاً.

مع أنّه يلزم من وجوده عدمه؛ لاستلزامه عدم تنجّز التكليف على كلّ حالٍ، المستلزم لعدم لزوم الأقلّ مطلقاً، المستلزم لعدم الانحلال، وما يلزم من وجوده عدمه محال.

نعم، إنّما ينحلّ إذا كان الأقلّ ذا مصلحة ملزمة؛ فإنّ وجوبه حينئذٍ يكون معلوماً له، وإنّما كان الترديد لاحتمال أن يكون الأكثر ذا مصلحتين، أو مصلحة أقوى من مصلحة الأقلّ، فالعقل في مثله وإن استقلّ بالبراءة بلا كلام، إلّا أنّه خارج عمّا هو محلّ النقض والإبرام في المقام، هذا.

مع أنّ الغرض الداعي إلى الأمر لا يكاد يحرز إلّا بالأكثر [٦٠١]، بناءً على ما ذهب إليه المشهور من العدليّة، من تبعيّة الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في المأمور بها والمنهيّ عنها، وكون الواجبات الشرعيّة ألطافاً في الواجبات العقليّة، وقد مرّ اعتبار موافقة الغرض وحصوله عقلاً في إطاعة الأمر وسقوطه، فلا بدّ من إحرازه في إحرازها، كما لا يخفى.

والفرق بين هذا الوجه وبين الوجه السابق: أنّه على الوجه السابق يكون التارك للأقلّ مستحقّاً للعقاب دائماً إمّا على ترك الأقلّ نفسه إن كان في الواقع واجباً بنفسه، وإمّا على ترك الأكثر إن كان واجباً في ضمنه، وعلى هذا الوجه يكون على التقدير متجرّياً فقط. وأمّا على الأوّل فمثل الوجه السابق.

٦٠١ ـ قوله رحمه الله: ((هذا مع أنّ الغرض الداعي إلى الأمر لا يكاد يحرز إلّا بالأكثر ... إلخ)).

لم أحضر في هذا اليوم، إلّا أنّ الأخ الفاضل نقل لي أنّه ـ سلّمه الله ـ أجاب: عن

ولا وجه للتفصّي عنه:

تارة: بعدم ابتناء مسألة البراءة والاحتياط على ما ذهب إليه مشهور العدليّة، وجريانها على ما ذهب إليه الأشاعرة المنكرين لذلك، أو بعض العدليّة المكتفين بكون المصلحة في نفس الأمر دون المأمور به.

وأخرى: بأنّ حصول المصلحة واللطف في العبادات لا يكاد يكون إلّا بإتيانها على وجه الامتثال، وحينئذٍ كان لاحتمال اعتبار معرفة أجزائها تفصيلاً ـ ليؤتى بها مع قصد الوجه ـ مجال، ومعه لا يكاد يقطع بحصول اللطف والمصلحة الداعية إلى الأمر، فلم يبق إلّا التخلص عن تبعة مخالفته، بإتيان ما علم تعلّقه به، فإنّه واجب عقلاً وإن لم يكن في المأمور به مصلحة ولطف رأساً؛ لتنجّزه بالعلم به إجمالاً.

وأمّا الزائد عليه ـ لو كان ـ فلا تبعة على مخالفته من جهته؛ فإنّ العقوبة عليه بلا بيان.

وذلك ضرورة أنّ حكم العقل بالبراءة ـ على مذهب الأشعريّ ـ لا يجدي من ذهب إلى ما عليه المشهور من العدليّة، بل من ذهب إلى ما عليه غير المشهور؛ لاحتمال أن يكون الداعي إلى الأمر ومصلحته ـ على هذا المذهب أيضاً ـ هو ما في الواجبات من المصلحة وكونها ألطافاً، فافهم.

وحصول اللطف والمصلحة في العبادة، وإن كان يتوقف على الإتيان بها على وجه الامتثال، إلّا أنّه لا مجال لاحتمال اعتبار معرفة الأجزاء وإتيانها على وجهها، كيف؟

ذلك بأنّه لا يجب علينا إلّا تحصيل الغرض المعلوم، أمّا ما لا يعلم فتجري فيه البراءة العقليّة، كما تجري في نفس التكليف المجهول.

قلتُ: قد تقدّم للأُستاذ ـ سلّمه الله ـ في مسألة الواجب التعبّديّ ما يوضّح لك هذا فراجع.

ولا إشكال في إمكان الاحتياط هاهنا، كما في المتباينين، ولا يكاد يمكن مع اعتباره. هذا.

مع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه كذلك، والمراد ب((الوجه)) في كلام من صرّح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه ووجوب اقترانه به، هو وجه نفسه من وجوبه النفسيّ، لا وجه أجزائه من وجوبها الغيريّ، أو وجوبها العرضيّ. وإتيان الواجب مقترناً بوجهه ـ غاية ووصفاً ـ بإتيان الأكثر بمكان من الإمكان؛ لانطباق الواجب عليه ولو كان هو الأقلّ، فيتأتّى من المكلّف معه قصد الوجه.

واحتمال اشتماله على ما ليس من أجزائه ليس بضائر، إذا قصد وجوب المأتي على إجماله، بلا تمييز ما له دخل في الواجب من أجزائه، لا سيّما إذا دار الزائد بين كونه جزءاً لماهيّته وجزءاً لفرده؛ حيث ينطبق الواجب على المأتي حينئذٍ بتمامه وكماله؛ لأنّ الطبيعيّ يصدق على الفرد بمشخّصاته.

نعم، لو دار بين كونه جزءاً أو مقارناً، لما كان منطبقاً عليه بتمامه لو لم يكن جزءاً، لكنّه غير ضائر؛ لانطباقه عليه أيضاً في ما لم يكن ذاك الزائد جزءاً، غايته لا بتمامه بل بسائر أجزائه.

هذا، مضافاً إلى أنّ اعتبار قصد الوجه من رأس ممّا يقطع بخلافه.

مع أنّ الكلام في هذه المسألة لا يختصّ بما لا بدّ أن يؤتى به على وجه الامتثال من العبادات.

مع أنّه لو قيل باعتبار قصد الوجه في الامتثال فيها على وجه ينافيه التردّد والاحتمال، فلا وجه معه للزوم مراعاة الأمر المعلوم أصلاً، ولو بإتيان الأقلّ لو لم يحصل الغرض، وللزم الاحتياط بإتيان الأكثر مع حصوله، ليحصل القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال؛ لاحتمال بقائه مع الأقلّ بسبب بقاء غرضه، فافهم.

هذا بحسب حكم العقل.

وأمّا النقل: فالظاهر أنّ عموم مثل حديث الرفع قاضٍ برفع جزئيّة ما شكّ في جزئيّته [٦٠٢]،

---

٦٠٢ ـ قوله رحمه الله: ((وأمّا النقل فالظاهر أنّ عموم [مثل] حديث الرفع قاضٍ برفع جزئيّة ما شكّ في جزئيّته ... إلخ)).

قال الأُستاذ ـ سلّمه الله ـ في ما كتبته عنه في الدورة السابقة ما هذا لفظه: إن قلنا بانحلال العلم الإجماليّ إلى العلم بفعليّة الأكثر نفسيّاً أو غيريّاً، والشكّ في الزائد، فلا إشكال في إجراء البراءة النقليَّة، وإن لم نقل بالانحلال فلا يمكن إجراؤها؛ لأنّ موضوعها الجهل، ولا جهل مع العلم الإجماليّ، كيف! وقد تحقّق أنّه كالعلم التفصيليّ في تنجّز التكليف، انتهى.

وقال ـ سلّمه الله ـ في هذه الدورة ما محصّله: أنّه إن أُريد إجراء البراءة النقليَّة في نفس وجوب الأكثر، فلا إشكال في عدم إمكان ذلك؛ لمعارضته بالبراءة في جانب الأقلّ، حيث إنّ كلّاً منهما طرفٌ للعلم الإجماليّ، إلّا أن يرجع ذلك إلى العلم بأنّ الأقلّ واجب والزائد منفيّ بالأصل، وهو معنى الانحلال.

لا يُقال: قد تقدّم أنّه يمكن إجراء البراءة في بعض أطراف العلم الإجماليّ.

لأنّا نقول: بناءً على ذلك ينبغي أن يخيّر بين إجرائها في الأقلّ وبين إجرائها في الأكثر، فإنّ كلّاً منهما طرف للعلم الإجماليّ ولا وجه لتعيين إجرائها في الأكثر.

لا يُقال: وجهه أنّ إجراءها في الأقلّ مستلزم لوجوب الإتيان بالأكثر، وذلك لا منّة فيه، حيث إنّه مستلزم للكلفة الزائدة، فيجب أن يتعيّن الأكثر لإجرائها.

لأنّا نقول: ليس لزوم الإتيان بالأكثر من آثار إجرائها في الأقلّ كي يُقال: إنّ

فبمثله يرتفع الإجمال [٦٠٣][1] والتردّد عمّا تردّد أمره بين الأقلّ والأكثر، ويعيّنه في الأوّل [٦٠٤].

إجراءها في الأقلّ لا منّة فيه، بل إنّما هو من اللوازم العقليّة لذلك، وإنّما تمنع من جريان البراءة في ما يكون عدم المنّة من آثار إجرائها فيه، فتأمّل.

هذا إن أُريد إجراؤها في وجوب الأكثر، وإن أُريد إجراؤها في نفس الجزء المشكوك، فإن كان الغرض من ذلك نفي وجوب الأكثر الذي يكون منتزعاً عن كون ذلك جزء، فهو راجع إلى ما تقدّم، وإن كان بمعنى نفي الوجوب المنبسط على ذلك الجزء الذي يكون بواسطة عروض الوجوب على الأكثر، فهو موقوف على الانحلال المتقدّم.

٦٠٣ ـ قوله رحمه الله: ((فبمثله يرتفع الإجمال ... إلخ)).

قد تبيّن أنّ جريان حديث الرفع متوقّف على الانحلال ورفع الإجمال، فلا يعقل أن يكون سبباً للانحلال، ومتقدّماً عليه، فإنّ ذلك دور صريح.

٦٠٤ ـ قوله رحمه الله: ((ويعيّنه في الأقل[2] ... إلخ)).

تعيين الأقلّ إن كان بمعنى تخصيصه بالوجوب المطلق أعمّ من الوجوب النفسيّ والغيريّ، فمسلّم لكنّه عين الانحلال الذي لا يقول به، وإن [كان] بمعنى تخصيصه بالوجوب النفسيّ فلا دليل عليه.

---

(١) الفقرات المرقّمة (٦٠١، و ٦٠٢، و ٦٠٣) وجدتها في الهامش، وقد صدّرها المقرّر بما نصّه: (منقول ممّا كتبته عنه ـ سلّمه الله ـ في الدورة السابقة).

(٢) في المتن أعلاه: (الأوّل) بدل (الأقلّ).

لا يقال: إنّ جزئيّة السورة المجهولة ـ مثلاً ـ ليست بمجعولة، وليس لها أثر مجعول، والمرفوع بحديث رافع إنّما هو المجعول بنفسه أو أثره.

ووجوب الإعادة إنّما هو أثر بقاء الأمر الأوّل بعد العلم، مع أنّه عقليّ، وليس إلّا من باب وجوب الإطاعة عقلاً.

لأنّه يقال: إنّ الجزئيّة وإن كانت غير مجعولة بنفسها، إلّا أنّها مجعولة بمنشأ انتزاعها، وهذا كافٍ في صحّة رفعها.

لا يقال: إنّما يكون ارتفاع الأمر الانتزاعيّ برفع منشأ انتزاعه، وهو الأمر الأوّل، ولا دليل آخر على أمرٍ آخر بالخالي عنه.

لأنّه يقال: نعم، وإن كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه، إلّا أنّ نسبة حديث الرفع ـ الناظر إلى الأدلّة الدالّة على بيان الأجزاء [٦٠٥] ـ إليها نسبة الاستثناء، وهو معها يكون دالّة على جزئيّتها إلّا مع [الجهل بها]، كما لا يخفى، فتدبّر جيّداً.

وينبغي التنبيه على أمور:

---

٦٠٥ ـ قوله رحمه الله: ((إلّا أنّ نسبة حديث الرفع ـ الناظر إلى الأدلّة الدالّة على بيان الأجزاء ـ ... إلخ)).

هذه النسبة في النسيان لا إشكال فيها، إذ يمكن أن يُقال: في بيان الأجزاء الجزء الفلانيّ والجزء الفلانيّ مطلوب إلّا في حال النسيان، ولا يمكن أن يُقال مثل ذلك في الجهل؛ لأنّ الدليل الذي يدلّ على بيان الأجزاء غير معلوم حتّى يصحّ نسبة حديث الرفع إليه كنسبة الاستثناء، كيف! ولو كان معلوماً لما وقع الشكّ فيه.

الأوّل: أنّه ظهر ـ ممّا مرّ ـ: حال دوران الأمر بين المشروط بشيء ومطلقه، وبين الخاصّ ـ كالإنسان ـ وعامّه ـ كالحيوان ـ وأنّه لا مجال هاهنا للبراءة عقلاً، بل كان الأمر فيهما أظهر؛ فإنّ الانحلال المتوهّم في الأقلّ والأكثر لا يكاد يتوهّم هاهنا [٦٠٦]؛ بداهة أنّ الأجزاء التحليليّة لا يكاد يتّصف باللزوم من باب المقدّمة عقلاً،

---

٦٠٦ ـ قوله رحمه الله: ((فإنّ الانحلال المتوهّم في الأقلّ والأكثر لا يكاد يتوهّم [ها]هنا ... إلخ)).

حيث إنّ مناط الانحلال السابق هو كون الأقلّ متيقّن الوجوب إمّا بنفسه، وإمّا من حيث دخوله في الأكثر بأن يكون واجباً غيريّاً أو نفسيّاً ضمنيّاً، وهذا لا يتصوّر في هذا المقام؛ إذ لا معنى لكون المطلق واجباً مقدّمةً للمقيّد، ولا لكونه واجباً في ضمنه.

هذا، ولكن يمكن الانحلال فيه بطريق [آخر] وهو أن يُقال: لمّا علم إجمالاً بتعلّق التكليف إمّا بالماهيّة المطلقة، أي الماهيّة لا بشرط، وإمّا بالماهيّة المقيّدة، أي الماهيّة بشرط شيء، كان تعلّق التكليف بالماهيّة مجرّدة عن هذين اللحاظين، أي الماهيّة بنفسها، وفي حدّ ذاتها، من غير نظر إلى اعتبار أحد اللحاظين قدراً متيقّناً، واعتبار الزائد على ذلك ممّا لا يعلم تعلّق التكليف، أي لم يعلم اعتبار الشارع إيّاه، فالعقاب على تركه عقاب بلا بيان.

والحاصل: أنّه لا إشكال أنّ الشارع قد اعتبر الماهيّة متعلّقة للتكليف، ولكن ذلك إمّا بنفسها ومن غير اعتبار خصوصيّة، وإمّا مع اعتبار شيء زائد عليها، ومع اعتبار خصوصيّة فيها وكونها معتبرة كذلك لم يعلم، فالعقاب على ترك اعتبار ذلك

فالصلاة ـ مثلاً ـ في ضمن الصلاة المشروطة أو الخاصّة موجودة بعين وجودها، وفي ضمن صلاة أخرى فاقدة لشرطها أوخصوصيّتها تكون متبائنة للمأمور بها، كما لا يخفى.

الشيء فيها في مقام الامتثال على تقدير كونه معتبراً فيها واقعاً في مقام تعلّق التكليف بها عقاب بلا بيان ومؤاخذة بلا برهان.

وبعبارة أُخرى: إنّ المقيّد شيئان في اللحاظ والبيان، وهما المطلق وقيده، والمراد بالمطلق هنا هو الماهيّة لا بشرط القسميّ، فيكون مطلوباً بطلب المقيّد، لا المقسميّ، فإنّه مقابل للمقيّد، ومباين له، كما لا يخفى.

وبذلك يندفع ما قد يتوهّم من أنّ لحاظ الماهيّة واعتبارها لا بشرط مباين لاعتبارها بشرط شيء، فإذا فرض العلم بأنّ الشارع قد اعتبرها في مقام تعلّق الطلب بها، إمّا لا بشرط، وإمّا بشرط شيء، فلا جامع بين هذين الاعتبارين كي يُقال: إنّه قدر متيقّن، والزائد [مشكوك] منفيّ بالبراءة العقليّة.

وبيان الدفع: أنّ الجامع بين هذين الاعتبارين هو تعلّق الطلب بالماهيّة لا بشرط المقسميّ، وهو القدر المتيقّن، وهذا القدر المتيقّن موافق عملاً لتعلّق الطلب بالماهيّة المطلقة، أي الماهيّة لا بشرط القسميّ، وإن كان مخالفاً له في مقام تعلّق الطلب.

إذا عرفت ذلك فنقول: المطلق ـ أعني الماهيّة ـ لا بشرط المقسميّ معلوم الوجوب؛ لأنّه إن كان الواجب هو المطلق فواضح، وإن كان الواجب هو المقيّد كان المطلق بذلك المعنى أيضاً واجباً بعين وجوب المقيّد؛ لأنّه عين المقيّد، غير أنّ المقيّد يزيد عليه باعتبار القيد فيه، فإذا شككنا في اعتباره نفيناه بالبراءة العقليّة، وهذا

نعم، لا بأس بجريان البراءة النقليّة في خصوص دوران الأمر بين المشروط [٦٠٧] وغيره، دون دوران الأمر بين الخاصّ وغيره؛ لدلالة مثل حديث الرفع على عدم شرطيّة ما شكّ في شرطيّته، وليس كذلك خصوصيّة الخاصّ؛ وإنّها إنّما تكون منتزعة عن نفس الخاص، فيكون الدوران بينه و [بين] غيره من قبيل الدوران بين المتباينين، فتأمّل جيّداً.

الانحلال غير مختصّ بمسألة الشكّ في المطلق والمقيّد، بل هو سارٍ في جميع صور الشكّ في حدود التكليف، أجزاء كانت أو شرائطاً وقيوداً.

والجامع أن يُقال: إنّ كون التكليف محدوداً بهذا الحدّ، وواصلاً إلى هذا المقدار ـ وهو ما عدا الجزء المشكوك أو ما عدا الشرط والقيد المشكوك ـ معلوم، وكونه محدوداً بما يزيد على ذلك من الأجزاء أو الشرائط غير معلوم، فالعقاب عليه بلا بيان، ولا يتأتّى هذا الانحلال في مسألة الشكّ بين العامّ والخاصّ، فإنّ الخاصّ أمر وجدانيّ بسيط لحاظاً وبياناً، فلا يمكن أن يُقال فيه مثل ما قيل في المطلق والمقيّد، والأقلّ والأكثر.

والسرّ فيه: أنّه لا جامع بين تعلّق التكليف بالعامّ، وبين تعلّقه بالخاصّ، فتأمّل.

٦٠٧ ـ قوله رحمه الله: ((نعم، لا بأس بجريان البراءة النقليّة في خصوص [الأمر بين] المشروط ... إلخ)).

فيه ما تقدّم من أنّ إجراء البراءة النقليّة موقوف على الانحلال، ومع بقاء العلم الإجماليّ بحاله لا يمكن إجراؤها، لوجود المعارضة، وقد تقدّم تفصيل ذلك، فراجع[1]، وتأمّل.

---

(١) ينظر: صفحة (٣٧٣) وما بعدها من هذا الكتاب.

ثمّ لا يخفى أنّه يمكن أن يوجّه الرجوع إلى البراءة في الشكّ بين العامّ والخاصّ بأن يُقال: إنّه حيث قد تقرّر في ما تقدّم أنّ العلم الإجماليّ علّة تامّة لعدم جواز المخالفة القطعيّة[1]، فالأصل لا يمكن إجراؤه في طرف الأعمّ، لاستلزامه المخالفة القطعيّة، حيث إنّه موجب لجواز ترك العامّ بجميع أفراده، وذلك عبارة أُخرى عن ترك ما علم وجوبه إجمالاً.

وحينئذٍ فيبقى الأصل في طرف الخاصّ بلا معارض، فلا مانع من إجرائه، حيث إنّه إنّما لا يجري فيه لمعارضته مع الأصل في طرف العامّ، وإذا لم يكن ذلك الأصل جارياً بقي هذا بلا معارض.

وحينئذٍ فالمتحصّل من ذلك العمل على طبق العامّ من جهة أنّه لمّا نفى وجوب الخاصّ بالبراءة، ولم يمكن نفي وجوب العامّ بها ممكناً؛ للزومه المخالفة القطعيّة، لزم العمل على طبق العامّ، لا أنّ إجراء أصالة البراءة في الخاصّ مثبت لوجوب العامّ، وبذلك أيضاً يمكن أن يقرّر الرجوع إلى أصالة البراءة في ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير، فيُقال: إنّ إجراء أصالة البراءة في أحد أطراف هذا العلم، وهو الوجوب التخييريّ غير ممكن؛ لما تقدّم من أنّه مستلزم للمخالفة القطعيّة، فيبقى الأصل في طرف الآخر وهو الوجوب التعيينيّ بلا معارض، فتجرى فيه البراءة، ويجب العمل على طبق الوجوب التخيير[يّ] من دون أن يثبت ذلك ـ أعني الوجوب التخييريّ ـ هذا ما فهمته منه، سلّمه الله.

وقد كتبت عنه في الدورة السابقة ما هذا لفظه:

إذا تردّد الواجب بين التخييريّ والتعيينيّ كان الشكّ مبنيّاً على الواجب

---

(١) ينظر: صفحة (٨٥) من هذا الكتاب.

التخييريّ فإن أرجعناه إلى التخيير العقليّ، وقلنا إنّ الواجب شرعاً إنَّما هو أمر كلّيّ، وهو القدر الجامع بين الفردين أو الأفراد، والمحتمل هو المخيّر بينها، رجع إلى مسألة الشكّ بين العامّ والخاصّ، وكذا إن قلنا: إنّ التخيير بين الفردين أو الأفراد شرعيّ، ولكن نحن ننتزع من الأفراد أمراً كلّيّاً وقدراً جامعاً، بمعنى أن يكون الواجب شرعاً هو هذا الفرد أو ذلك الفرد الآخر، وننتزع أمراً عقليّاً لا دخل له بمتعلّق الوجوب، يكون قدراً جامعاً بين الأفراد.

وأمّا إذا لم ينتزع هذا الأمر الكلّيّ والقدر الجامع، فمقتضى القاعدة هو الاحتياط بالتعيين.

قلتُ: الظاهر أنّه يريد من الصورة الأخيرة التي حكم فيها بالاحتياط هي ما إذا قلنا إنّ الواجب التخييريّ على نحو يكون في كلّ واحد من الأشياء الواجبة تخييراً غرض مستقلّ، بحيث إذا حصل لا مجال لتحصيل الغرض الآخر من الواجب الفرد الآخر.

وبعبارة أُخرى: يكون على نحو الواجبات المتزاحمة، فإنّه إذا تعلّق الوجوب بشيء وشكّ في أنّه واجب تعيينيّ أو تخييريّ على هذا النحو يحصل لنا العلم باشتغال الذمّة بذلك الشيء، ونشكّ في فراغ الذمّة إذا لم نأتِ به وجئنا بالشيء الآخر المحتمل كونه عِدلاً؛ لعدم العلم بأنّه فيه غرض تحصيله مسقط للغرض من ذلك الشيء الذي علمنا بتعلّق الوجوب به.

ولكن يمكن أن يُقال: إنّ هذا العلم باشتغال الذمّة إنَّما حصل لنا من العلم الإجماليّ، وإذا انحلّ ذلك ببركة جريان البراءة في الوجوب التعيينيّ لم يبقَ مورد لحكم العقل بالفراغ اليقينيّ، فتأمّل.

الثاني: أنّه لا يخفى أنّ الأصل فيما إذا شكّ في جزئيّة شيء أو شرطيّته في حال نسيانه [٦٠٨] عقلاً ونقلاً، ما ذكر في الشكّ في أصل الجزئيّة أو الشرطيّة [٦٠٩]، فلولا مثل حديث الرفع مطلقاً، و((لا تعاد)) في الصلاة، لحكم عقلاً بلزوم إعادة ما

---

٦٠٨ ـ قوله رحمه الله: ((الثاني: أنّه لا يخفى أنّ الأصل فيما إذا شكّ في جزئيّة شيءٍ أو شرطيّته في حال نسيانه ... إلخ)).

ذكر الشيخ (رحمه الله) في هذا المقام، وهو ما إذا علم كون الشيء جزءاً أنّ الكلام يقع في مسائل ثلاث:

الأولى، والثانية: من حيث حكم الزيادة عمداً وسهواً. والثالثة: من حيث النقيصة سهواً، ولا معنى للتكلّم في مسألة رابعة، وهي من حيث النقيصة عمداً؛ إذ لا إشكال في كونها مبطلة؛ إذ لا معنى للحكم بالصحّة مع ترك ما علم جزئيّته عمداً، وإلّا لم يكن جزءاً.

وفيه: أنّه يمكن القول بالصحّة مع كون المتروك عمداً معلوم الجزئية، وذلك نظير ما ذكر في الجاهل المقصّر التارك للقصر في موضعه، أو بالعكس ـ مثلاً ـ فتأمّل.

قلتُ: وذلك كما في بعض واجبات الحجّ التي هي غير ركن، فإنّ تركها عمداً أثم، وإن لم يوجب الفساد.

٦٠٩ ـ قوله رحمه الله: ((عقلاً ونقلاً، ما ذكر في الشكّ في أصل الجزئيّة أو الشرطيّة ... إلخ)).

لا يخفى أنّه لا إشكال فيما لو ورد دليل خاصّ يدلّ على اكتفاء الشارع بذلك العمل الناقص الواقع في حال النسيان، كما ورد حديث (لا تعاد) بالنسبة إلى الصلاة

أخلّ بجزئه أو شرطه نسياناً، كما هو الحالّ في ما ثبت شرعاً جزئيّته أو شرطيّته مطلقاً، نصّاً أو إجماعاً.

بالخصوص، وإنَّما الكلام في وجود دليل عامّ، وقاعدة كلّيّة جارية في جميع الأعمال المأمور بها، تدلّ على صحّة العمل الناقص بعض الأجزاء سهواً.

وقبل التكلّم في ذلك ينبغي تقديم مقدّمة هي: أنّه هل يمكن أن يكون التكليف مختلفاً بالنسبة إلى الذاكر وبالنسبة إلى الناسي، فيكون الذاكر مكلّفاً بعشرة أجزاء ـ مثلاً ـ والناسيّ مكلّفاً بتسعة.

قال الشيخ (رحمه الله): لا يمكن ذلك من جهة أنّ المكلّف من جهة عنوان خاصّ لا بُدَّ أن يكون الخطاب معه بذلك العنوان كالمسافر المكلّف بقصر الصلاة، وذلك غير ممكن في ما نحن فيه، حيث إنّ الناسي لا يمكن أن يخاطب بعنوان كونه ناسياً، وإلّا خرج عن كونه ناسياً، فهو (رحمه الله) لا ينكر إمكان مخالفة الناسي للذاكر في الحكم، بل إنَّما ينكر ذلك؛ لأجل أنّه يرى أنّه لا يمكن أن يكون الناسي مخاطباً بخطاب خاصّ به، لما ذكرناه عنه (رحمه الله).

وفيه: أنّه يمكن أن يصوّر المخالفة بينهما بطرق:

الأوّل: أن يُقال: إنّه يمكن أن يكون الناسي بعنوان الناسي الكلّيّ مكلّفاً بتسعة أجزاء، ولا يضرّ كونه غافلاً عن كونه ناسياً، وداخلاً تحت ذلك التكليف، وكان متخيّلاً لكونه ذاكراً، وأنّه بحسب ما تخيّل ممتثل للتكليف بالعشرة، ويكفي في صحّة ما أتى به من التسعة قصد إطاعة الأمر المتعلّق به، وإن زعم أنّه الأمر بالعشرة، فإنّ ذلك من قبيل الخطأ في التطبيق، بمعنى أنّه أتى بما أتى به من الأجزاء التسعة بقصد

إطاعة الأمر المتعلّق بها، ولكنّه زعم وتخيّل أنّ الأمر المتعلّق بها هو الأمر المتوجّه إلى الذاكر المتعلّق بالعشرة، وذلك لا يخلّ في كون ما أتى به واقعاً بقصد إطاعة الأمر المتعلّق، فذلك نظير الخطأ في التطبيق فيما إذا اعتقد أنّه مسافر وغفل عن ذلك وصلّى صلاة تامّة بقصد أمرها المتعلّق، وكان في الواقع غير مسافر، فإنّه لمّا اعتقد أنّه مأمور بالقصر وصلّى التمام بداعي أمرها المتعلّق، ولم يكن له غرض من ذلك إلّا إطاعة التكاليف مطلقاً من دون نظر إلى تكليف خاصّ، ولكن حيث كان معتقداً لكونه مسافراً سمّى الأمر المتعلّق بتلك الصلاة التامّة أمراً قصريّاً.

نعم، لو كان ذلك على نحو التقييد بأن يكون الباعث هو خصوص الأمر القصريّ لما حصل الامتثال، ولكنّ الغالب أنّ ذلك لا يكون من هذا القبيل ـ أعني من قبيل التقييد ـ بل الغالب هو الأوّل.

وحينئذٍ فلا وجه للقول بأنّ الخطاب مع الغافل الناسي قبيح؛ لعدم إمكان الالتفات منه، والالتفات شرط صحّة الخطاب، فإنّ ذلك إنّما يضرّ لو كان تكليف الناسي بمثل: أيها الناسي ـ مثلاً ـ وأمّا لو كان بمثل: الناسي حكمه كذا، على أن يؤخذ عنوان الكلّيّ على نحو ضرب القاعدة، فلا قبح فيه أصلاً.

نعم، يمكن أن يورد على هذا التوجيه بأن يُقال: إنّ الغرض من التكليف أن يكون داعياً ومحرّكاً على الامتثال، حيث لا داعي، وتكليف الناسي على هذا الوجه لا يكون داعياً للإتيان بالمأمور به أصلاً، حيث إنّ المكلّف الناسي في حال نسيانه لا يلتفت إلى كونه ناسياً كي يكون ذلك التكليف داعياً له إلى الإتيان بالمتعلّق.

ويمكن الجواب عن ذلك: بمنع حصر فائدة التكليف بذلك ـ أعني صيرورته ـ داعياً حيث لا داعي، بل يكفي في فائدته في مثل ما نحن فيه أن يصير ذلك العمل

الناقص الذي وقع نسياناً بعد الالتفات، والذكر صحيحاً، لانكشاف كونه واقعاً إطاعة للأمر المتعلّق به، فتأمّل.

الثاني: أن يُقال: إنّه يمكن أن يختلف الناسي والذاكر حكماً بطريق آخر أيضاً بأن يُقال: إنّ التكليف بالعشرة ـ مثلاً ـ وإن كان موجّهاً إلى عموم المكلّفين، بحيث يشمل ويعمّ الناسي والذاكر، إلّا أنّ ذلك يمكن أن يكون على نحو ضرب القاعدة والقانون ـ أعني عموماً ظاهريّاً ـ وفي الواقع وفي الإرادة الجدّيّة يكون ذلك العموم مختصّاً بالذاكر فقط، كما نقول بذلك في كلِّ عامّ ثبت تخصيصه ببعض أفراده بأدلّة خارجيّة، وحينئذٍ فيكون تكليف الناسي مخالفاً لتكليف الذاكر.

والحاصل: أنّ الناسي خارج لبّاً عن ذلك العموم، وعن ذلك التكليف المستفاد من ظاهر العموم، وهو في اللبّ، وفي مرحلة الإرادة الجدّيّة مكلّف بالتسعة ـ مثلاً ـ وإن كان في ظاهر الإرادة ـ أعني في مرحلة الإرادة ـ الاستعماليّة مكلّفاً بالعشرة كالذاكر.

ولكن لا يخفى أنّ ذلك بمجرّده غير نافع في الحكم بصحّة ذلك الناقص الواقع في حال النسيان بعد التذكّر، فإنّ كونه في اللبّ والواقع مكلّفاً بذلك الناقص مع أنّ الظاهر يقتضي أنّه مكلّف بالتامّ كالذاكر، لعدم العلم بخروجه عن ذلك العموم، وحينئذٍ فلا بُدَّ من الحكم بالصحّة من ورود دليل يدلّ على عدم لزوم الإعادة مثل: (لا يعيد)، وإلّا فمقتضى ظاهر العموم أنّه يجب عليه الإعادة.

لا يُقال: هذا الوجه لا يكون ردّاً على الشيخ، فإنّه إنَّما ذكر أنّه لا يمكن أن يخاطب الناسي بخطاب خاصّ به، وهذا الوجه لا يثبت إمكان ذلك.

لأنّا نقول: إنّ الشيخ (رحمه الله) أنكر الاختلاف بينهما؛ لأنّه موقوف بزعمه على

توجّه خطاب خاصّ إلى الناسي بخصوصه، وهو غير ممكن، فالمخالفة بينهما غير ممكنة.

ومحصّل هذا الوجه: أنّ الاختلاف بينهما لا تتوقّف على توجّه خطاب إلى الناسي بخصوصه، وحينئذٍ فيتوجّه كون هذا الوجه ردّاً عليه (رحمه الله)، فتأمّل.

الثالث[1]: ما ذكره المصنِّف (رحمه الله) من أنّه يمكن أن يرد تكليف بالناقص يشمل الذاكر والناسي، ويأتي دليل آخر يدلّ على اعتبار ذلك المنسي في حقّ خصوص الذاكر، وهذا يحتاج إلى مسألة الخطأ في التطبيق، كما أنّ الوجه الثاني أيضاً كذلك، فإنّ الناسي في كلّ منهما قد أتى بالفعل الناقص بداعي الأمر المتعلّق بالتامّ يتخيّل أنّه هو الأمر المتوجّه إليه، وفي الواقع أنّ المتوجّه إليه هو الأمر بما أتى به من الفعل الناقص.

وهناك وجه آخر لا واقعيّة له قطعاً، وإنَّما ذكره المصنِّف (رحمه الله) لمحض التصوير، وهو أن يكلّف الناسي ويخاطب بعنوان خاصّ به ملازم لكونه ناسياً، مع عدم التفات ذلك الناسي إلى تلك الملازمة، كعنوان أنّه مرطوب المزاج ـ مثلاً ـ بدعوى أنّه ملازم للنسيان، وأنّ الناسي غير ملتفت إلى تلك الملازمة.

ثمّ إنّ هذا كلّه في بيان مرحلة تصوير إمكان اختلاف الناسي مع الذاكر.

وأمّا بيان كيفيّة استفادة تلك الوجوه من الأدلّة فنقول: أمّا الوجه الأوّل فطريق استفادته واضح لا إشكال فيه، وذلك بأن يأتي دليل يدلّ على أنّ الذاكر يجب عليه عشرة، والناسي يجب عليه تسعة ـ مثلاً ـ وقريب من ذلك الوجه الثالث، فإنّ استفادته تتوقّف على أن يأتي دليل مطلق أو عامّ يشمل جميع المكلّفين ذاكراً وناسياً يدلّ على وجوب الصلاة الخالية من السورة ـ مثلاً ـ ويأتي دليل آخر إمّا خاصّ

---

(١) في الأصل: (الوجه الثالث) بدل (الثالث).

بالذاكر يدلّ على وجوبها ـ أي السورة ـ في حقّ الذاكر فقط، أو أنّه لا إطلاق فيه لكونه لبّيّاً، أو لكونه مجملاً، أو لعدم كونه في مقام البيان، والقدر المتيقّن منه هو الذاكر، وطريق استكشاف الوجه الثاني هو أن يأتي دليل عامّ أو مطلق يدلّ بمقتضى عمومه أو إطلاقه على وجوب الصلاة المشتملة على السورة ـ مثلاً ـ في حقّ مطلق المكلّفين الذاكر منهم والناسي، ثمّ يأتي دليل خاصّ يبيّن عدم وجوب السورة في حقّ الناسي لها، وأنّ المراد جدّاً من الناسي هو الصلاة ما عدا السورة.

ثمّ اعلم أنّ الشكّ في صورة نسيان بعض الأجزاء كالسورة ـ مثلاً ـ على نحوين، فتارة: يحصل الشكّ في جزئيّة السورة في حال نسيانها، كما يحصل الشكّ في جزئيّة الاستعاذة ـ مثلاً ـ مطلقاً حتّى في حال الذكر.

وبعبارة أُخرى: إنّا نعلم بجزئيّة السورة في حال الذكر، ولكن نشكّ في كونها جزءاً في حال النسيان، والمرجع في هذه الصورة هو ما ذكر في الشكّ في الشرطيّة والجزئيّة من البراءة أو الاحتياط، فكما يُقال: الاستعاذة المجهول كونها جزءاً المرجع فيها إلى البراءة أو الاحتياط، فلذا يُقال: السورة المجهول كونها في حال نسيانها جزءاً المرجع فيها إلى البراءة أو الاحتياط.

وتارة: يحصل الشكّ في اكتفاء الشارع بالصلاة الخالية من السورة سهواً واجتزائه بها عن المشتملة على السورة، بعد الفراغ عن كون السورة جزءاً في حال النسيان، ولا ريب أنّ المرجع في هذه الصورة إلى الاحتياط والاشتغال إذا لم يوجد لنا دليل عامّ أو خاصّ يدلّ على كفاية الخالية واجتزاء الشارع بها، وإنّما الكلام في وجود ذلك الدليل لرفع اليد به عن الاحتياط والاشتغال.

فنقول: أمّا الدليل الخاصّ فلو فرض وجوده فلا إشكال فيه، كما يدّعى دلالة

قوله عليه السلام: (لا تعاد الصلاة إلّا من خمس)[1] والسورة ليس من الخمس المذكورة.

وأمّا الدليل العام الدالّ على ذلك فقد يُقال إنّه حديث الرفع الدالّ على رفع النسيان، وتقريب الاستدلال به وجهان:

أحدهما: أن يُقال: إنّ الأدلّة المطلقة أو العامّة الدالّة على أجزاء المأمور به وشرائطه وإن [دلّت] بمقتضى إطلاقها أو عمومها على جزئيّة السورة مطلقاً حتّى في حال النسيان، إلّا أنّ حديث رفع النسيان يكون حاكماً على تلك الأدلّة وشارحاً لها، ومبيّناً بأنّ جزئيّة السورة مختصّ بحال الذكر، لحكمه بأنّ جزئيّة السورة في حال النسيان مرفوعة، وحينئذٍ فيكون نسبته إلى تلك الأدلّة نسبة الاستثناء، وعليه فيكون ما كلّف به الناسي للسورة هو ما عداها من الأجزاء، وحينئذٍ فالصلاة الخالية من السورة نسياناً هي المأمور بها الناسي، فلا وجه للإعادة مع السورة.

الوجه الثاني: أن يُقال: إنّ أثر نسيان السورة التي هي جزء من الصلاة بطلان الصلاة وإعادتها، فإذا كان ذلك مرفوعاً لرفع النسيان الذي لا معنى له إلّا رفع آثاره يتمّ المطلوب، وهو عدم لزوم الإعادة واجتزاء الشارع بالخالية من السورة.

وبعبارة أُخرى: إعادة الصلاة من آثار ترك الجزء، فإذا كان ذلك الترك نسياناً كان مرفوعاً بحديث رفع النسيان، فلا يجب إعادة الصلاة، وهو معنى اجتزاء الشارع بالصلاة الواقعة خالية من السورة سهواً.

أمّا الوجه الأوّل ففيه:

أوّلاً: أنه منقوض بما لو نسى المركّب أجمع، فينبغي أن يُقال: إنّ رفع النسيان يكون حاكماً على الأدلّة الاجتهاديّة الحاكمة بوجوبه على مطلق المكلّفين؛ لأنّه شارح

---

(١) تهذيب الأحكام: ٢/ ١٥٢، كتاب الصلاة، باب ٩، ح٥٥.

لها ومبيّن أنّ وجوبه مختصّ بحال الذكر، ونسبته إليها نسبة الاستثناء؛ إذ لا فرق من هذه الجهة بين النسيان الطارىء على الجزء فقط، وبين النسيان الطارىء على نفس الواجب أجمع.

وثانياً: أنّ معنى رفع النسيان أنّ الآثار الثابتة للفعل في نفسه، وفي حدّ ذاته مرفوعة إذا صدر نسياناً، بمعنى أنّ تلك الآثار إمّا العقوبة أو غيرها من الآثار المتعلّقة بالفعل الصادر عن عمد مرفوعة عن المكلّف إذا صدر منه ذلك الفعل نسياناً.

وحينئذٍ نقول: إنّ الذي صدر من المكلّف في هذا المقام نسياناً هو ترك الجزء، فمعنى رفع النسيان عن ذلك المكلّف التارك لهذا الجزء نسياناً رفع آثار ما صدر منه نسياناً وهو الترك، وتلك الآثار هي العقوبة على الترك أو غيرها من الآثار لو فرض لترك الجزء أثر غير العقاب.

وظاهر أنّ ذلك لا ربط له برفع الجزئيّة ليكون حاكماً على الأدلّة المطلقة أو العامّة المثبتة لجزئيّة ذلك المتروك بالنسبة إلى عامّة المكلّفين.

نعم، لو تعلّق النسيان بنفس الجزئيّة بأن علم بأنّ السورة ـ مثلاً ـ جزء من الصلاة، ثمّ نسي ذلك وفعل الصلاة خالية من السورة لنسيانها جزئيّتها كان معنى رفع النسيان عنه رفع الجزئيّة التي نسيها، بناءً على شمول رفع النسيان المذكور في الحديث، للنسيان المتعلّق بالحكم، كما يشمل النسيان المتعلّق بالموضوع، كما يكون ذلك بالنسبة إلى (ما لا يعلمون).

والحاصل: أنّ ترك الجزء إذا كان صادراً عن جهل بجزئيّته أو من نسيان لها، كانت الجزئيّة مرفوعة عن ذلك المكلّف الجاهل بها برفع (ما لا يعلمون)، والناسي لها برفع النسيان، وحينئذٍ فيكون حديث الرفع حاكماً على تلك الأدلّة المثبتة للجزئيّة،

وأمّا إذا كان ترك الجزء صادراً عن نسيان متعلّق به، لا عن نسيان متعلّق بجزئيّته، فلا يكون حديث رفع النسيان دالّاً إلّا على أنّ ذلك الترك الصادر منه نسياناً مرفوع عنه، ومعنى رفعه عنه رفع آثاره من استحقاق العقاب أو غيره من الآثار إن فرضت، ولا دلالة على رفع الجزئيّة لذلك الجزء المنسي بوجه من الوجوه، فتأمّل.

وأمّا الوجه الثاني ففيه:

أوّلاً: ما عرفت من النقض بما لو كان المتروك نسياناً هو الواجب أجمع، فيُقال: إنّ فعل الواجب بعد النسيان من آثار نسيانه سابقاً، وهي مرفوعة برفع النسيان، فلا يجب فعله بعد الذكر.

وثانياً: أنّ إعادة الواجب ليست من آثار ترك الجزء كي تكون مرفوعةً برفع النسيان، وإنّما هي من آثار بقاء الأمر السابق، حيث إنّه لم يمتثل.

وبعبارة أُخرى: ترك الجزء مستلزم لعدم الإتيان بالمركّب المأمور به، وعدم الإتيان بالمأمور به عبارة أُخرى عن بقائه وعدم سقوطه، وذلك مستلزم بحكم العقل بوجوب إطاعته وامتثاله، فالإعادة في الحقيقة هي عبارة عن امتثال الأمر السابق وإطاعته، وذلك لا ربط له بالنسيان المتعلّق بالترك، فتأمّل.

٦١٠ ـ قوله رحمه الله: ((لا يخفى أنّ الأصل فيما [إذا] شكّ في جزئيّة شيءٍ أو شرطيّته في حال نسيانه عقلاً ونقلاً ... إلخ))[1].

إن قلنا: إنّ التكليف مشترك بين الذاكر والناسي ـ وأنّ خطاب الناسي هو خطاب الذاكر حتّى لو كان الذاكر مكلّفاً بعشرة أجزاء، كان الناسي لواحد منها أو أزيد مكلّفاً بتلك العشرة، وأنّه لا يمكن خطاب الناسي بخطاب مستقلّ؛ لأنّه لا يمكن

---

(١) هذه تعليقة أخرى على نفس الموضع قبل السابق صدّرها (قدّس سرّه) بما نصّه: (هذا من الدورة السابقة).

ثمّ لا يذهب عليك: أنّه كما يمكن رفع الجزئيّة أو الشرطيّة في هذا الحال بمثل حديث الرفع، كذلك يمكن تخصيصهما بهذا الحال بحسب الأدلّة الاجتهاديّة، كما إذا

خطابه بعنوان الناسي؛ إذ لو التفت إلى هذا الخطاب ذهب عنه النسيان ورجع إلى الذكر، ولا معنى لخطابه بعنوان آخر؛ لأنّ العنوان الذي يُؤخذ في الخطاب يجب أن يكون مميّزاً للمكلّف عن غيره، وأن يكون انفراده بالحكم عن غيره من جهة ذاك العنوان ـ لم يكن حكم الشكّ في جزئيّة شيء أو شرطيّته في حال النسيان بعد ثبوت الجزئيّة والشرطيّة في حال الذكر ما ذكر في الشكّ في أصل الجزئيّة والشرطيّة، بل كان الحكم في ذلك هو حكم الشكّ في الإسقاط من الاحتياط، فلو كلّف بعشر أجزاء وأتى بتسعة منها ـ مثلاً ـ نسياناً كان شاكّاً في أنّ ما أتى به مسقطاً، فحكمه الاحتياط.

نعم، يكون من قبيل الشكّ في أصل الشرطيّة والجزئيّة لو قلنا إنّه يمكن أن يختلف الناسي والذاكر بحسب الحكم، إمّا بأن يوجّه خطاب إلى الذاكر والناسي بوجوب الخالي عن مشكوك الجزئيّة في حال النسيان، ثمّ يوجّه خطاب آخر إلى خصوص الذاكر بوجوب ذلك المشكوك ـ مثلاً ـ يوجّه خطاب بالصلاة الخالية من السورة إلى الذاكر والناسي، ثمّ يوجّه خطاب آخر بوجوب السورة في الصلاة إلى الذاكر فقط، فيعلم بذلك أنّ السورة ليست بجزء في حال النسيان، وأنّ الناسي لها غير مكلّف بها.

وإمّا بأن يوجّه خطاب إلى الناسي بوجوب الخالي عمّا شكّ في دخله في حال النسيان لكن يجب أن يكون ذلك الخطاب لا بعنوان الناسي حتّى يرد ما تقدّم، بل بعنوان آخر ملازم للنسيان، مع عدم التفات الناسي إلى تلك الملازمة؛ لأنّه [لو كان ملتفتاً] إلى الملازمة عاد الإشكال بعينه.

وجّه الخطاب ـ على نحوٍ يعمّ الذاكر والناسي ـ بالخالي عمّا شكّ في دخله مطلقاً، وقد دلّ دليل آخر على دخله في حقّ الذاكر، أو وجّه إلى الناسي خطاب يخصّه بوجوب الخالي بعنوان آخر ـ عامّ أو خاصّ ـ لا بعنوان الناسي، كي يلزم استحالة إيجاب ذلك عليه بهذا العنوان؛ لخروجه عنه بتوجيه الخطاب إليه لا محالة، كما توهّم لذلك استحالة تخصيص الجزئيّة أو الشرطيّة بحال الذكر، وإيجاب العمل الخالي عن المنسي على الناسي، فلا تغفل.

الثالث: أنّه ظهر ـ ممّا مرّ ـ حال زيادة الجزء إذا شكّ في اعتبار عدمها شرطاً [٦١١] أو شطراً في الواجب ـ مع عدم اعتباره في جزئيّته، وإلّا لم يكن من زيادته، بل من نقصانه ـ؛ وذلك لاندراجه في الشكّ في دخل شيء فيه جزءاً أو شرطاً، فيصحّ لو أتى به مع الزيادة عمداً تشريعاً، أو جهلاً ـ قصوراً أو تقصيراً ـ أو سهواً، وإن استقلّ العقل ـ لولا النقل ـ بلزوم الاحتياط؛ لقاعدة الاشتغال.

وأمّا ما ذكره المصنِّف (رحمه الله) من صحّة خطاب الناسي بعنوان عامّ، فيرد عليه ما تقدّم من أنّ العنوان الذي يؤخذ في التكليف يجب أن يكون خاصّاً بالمكلّف مميّزاً له عمّا عداه[1].

٦١١ ـ قوله رحمه الله: ((الثالث: أنّه ظهر ـ ممّا مرّ ـ حال زيادة الجزء إذا شكّ في اعتبار عدمها شرطاً ... إلخ)).

في المقام مطالب ينبغي الاطّلاع عليها:

المطلب الأوّل: أنّ الشيخ (رحمه الله) ذكر أنّه يعتبر في الزائد أن يؤتى به بقصد الجزئيّة، أمّا لو أزاد لا بقصدها فلا يصدق عليه أنّه زيادة، بل هو حينئذٍ عمل أجنبي.

---

(١) انتهى ما كتبته في الدورة السابقة. (منه قدّس سرّه).

واستشكل (رحمه الله) في الخبر الوارد في سجدة التلاوة أنّها زيادة في المكتوبة حيث إنّ الساجد سجدة التلاوة لا يقصد بها الجزئيّة، وأوعد بأنّه سيأتي الكلام في معنى الزيادة في الصلاة[١]، ولكنّه (رحمه الله) لم يتكلّم في ذلك.

نعم، قال في آخر هذه المسألة: (ولبيان معنى الزيادة، وأنّ سجود العزيمة كيف يكون زيادة في المكتوبة مقام آخر، وإن كان ذكره هنا لا يخلو من مناسبة، إلّا أنّ الاشتغال بالواجب ذكره بمقتضى وضع الرسالة أهمّ من ذكر ما يناسب)[٢].

وبيّن المصنِّف (رحمه الله) وجه هذا الاشتراط في حاشيته بقوله: (وذلك لأنّ التركيب في المركّبات الاعتباريّة والائتلاف إنّما هو بحسب الاعتبار، ولا ائتلاف بدونه، فما يؤتى به من دون اعتباره جزءاً يقع أجنبيّاً غير مربوط بالعبادة كسائر الحركات والسكنات الواقعة فيها)[٣] انتهى كلامه رفع مقامه.

هذا ما ذكراه في هذا المقام ولكن ينبغي أن ينظر في الزائد، فإن كان من سنخ بعض الأجزاء، فالحقّ أنّه لا يشترط في صدق الزيادة عليه قصد الجزئيّة، بل يكفي في الصدق أن يؤتى به بالعنوان الذي أُخذ به جزئيّاً أصليّاً، سواء كان ذلك العنوان عنواناً أوّليّاً له كالقيام، أو ثانوياً له كالركوع، فإنّ له عنواناً أوّليّاً وهو الانحناء، وثانويّاً وهو عنوان الركوع، وبهذا العنوان أخذ جزءاً من الصلاة، فلا يعتبر في صدق الزيادة عليه أكثر من قصده بهذا العنوان، وإن لم يكن من سنخها فالحقّ ما ذكراه من أنّه يعتبر في صدق الزيادة عليه قصد الجزئيّة.

والفرق أنّ الأوّل له عنوان هو محقّق جزئيّته فإذا قصد بذلك العنوان صار

---

(١) ينظر: فرائد الأصول: ٢/ ٣٧٠.

(٢) المصدر السابق: ٢/ ٣٨٣.

(٣) درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ١/ ٢٦٢.

داخلاً في المركّب ولم يعدّ أجنبيّاً، بخلاف الثاني، فإنّه لمّا لم يكن له عنوان كذلك، فالمحقّق لدخوله في المركّب وعدم عدّه أجنبيّاً ليس إلّا قصد الجزئيّة، وقد ظهر لك عدم الإشكال في الخبر.

ثمّ ليعلم: أنّه يعتبر في المسانخ وغيره أن لا يكون خارجاً عن الجهة الاتّصاليّة للمركّب، فلو أتى بالمركّب تامّاً، وبعد مدّة أتى بالزائد، لا يعدّ ذلك زيادة في المركّب، قصد الجزئيّة أو لا، كان مسانخاً أو غير مسانخ.

المطلب الثاني: في كيفيّة أخذ الجزء في المركّب المطلوب، وذلك له صور ثلاث:

الأولى: أن يؤخذ الجزء في المركّب غير مقيّد بشيء، بأن يكون المأخوذ جزءاً هو الماهيّة لا بشرط، سواء وجدت في ضمن الواحد أو في ضمن المتعدّد.

الثانية: أن يؤخذ الجزء مقيّداً بشرط عدم الزيادة.

الثالثة: أن يؤخذ الجزء في المركّب واحداً لا بشرط، والجزء في هذه الصورة من حيث تقييده بالوحدة مخالف له في الصورة الأولى، فإنّه في هذه الصورة إذا زيد عليه آخر مثله كان هناك جزآن أحدهما الذي اعتبر في المطلوب والآخر الزائد، وفي تلك الصورة لا يتصوّر فيه زيادة، بل مهما تعدّد الفرد لم يتعدّد الجزء المعتبر، فإنّ الجزء في تلك الصورة هو الماهيّة لا بشرط، وهي لا تتعدّد بتعدّد فردها، بل هي باقية على وحدتها سواء وجدت في ضمن فرد أو في ضمن أفراد.

ومن حيث عدم تقييده بعدم الزيادة مخالف له في الصورة الثانية، فإنّه في هذه الصورة إذا زيد عليه لا يضرّ بجزئيّته، فإنّ الركوع الواحد إذا أخذ جزءاً في كلّ ركعة من الصلاة مقيّداً بالوحدة لا بشرط، وزيد عليه ركوع آخر، فلا تضرّ تلك الزيادة في جزئيّته، بل كان كلّ واحدٍ من الركوعين جزءاً، والآخر زائداً، بخلاف ما إذا أخذ جزء مقيّد بعدم الزيادة، كما في الصورة الثانية وزيد عليه ركوع آخر كان ذلك مخلّاً

بجزئيّته وموجباً لعدم الإتيان بالجزء؛ لأنّ عدم القيد وانتفائه موجب لانتفاء المقيّد.

هذا، وقد ظهر أنّ محلّ الكلام في الزيادة إنّما يتصوّر في الصورة الثالثة فقط، أمّا الأولى فلما عرفت من عدم تحقّق الزيادة فيها، وأمّا الثانية فلما عرفت من أنّ الزيادة فيها موجبة لعدم الإتيان بالجزء وانتفائه لانتفاء قيده.

المطلب الثالث: أنّ الشيخ (رحمه الله) ذكر للإتيان بالزيادة عمداً وجوهاً ثلاثة[1]:

أحدها: أن يزيد جزءاً من أجزاء الصلاة بقصد كون الزائد جزء مستقلّاً، كما لو اعتقد شرعاً أو تشريعاً أنّ الواجب في كلّ ركعة ركوعان كالسجود.

ثانيها: أن يقصد كون مجموع الزائد والمزيد عليه جزءاً واحداً، كما لو اعتقد أنّ الواجب في الركوع الجنس الصادق على الواحد والمتعدّد.

ثالثها: أن يأتي بالزائد بدلاً عن المزيد بعد رفع اليد عنه.

هذا ما ذكره (رحمه الله) في وجوه الزيادة.

وأنت بعد أن عرفت ما تقدّم في المطلب الثاني تقدر على استخراج وجه رابع، وهو أن يؤتى بالزائد المسانخ لبعض أجزاء المركّب لا بعنوان الجزئيّة، فإنّ الوجوه التي ذكرها (رحمه الله) مختصّة بما إذا أتى بالزائد بعنوان الجزئيّة.

وكذا تقدر على استخراج وجه خامس، وهو أن يكون الزائد لا من سنخ بعض الأجزاء، وأتى به بقصد الجزئيّة، فإنّ الوجوه المذكورة مختصّة بما إذا كان الزائد مسانخاً.

ثمّ إنّه لا إشكال في أنّ مرجع الوجه الثالث والرابع والخامس إلى الشكّ في الشرطيّة والجزئيّة، فإنّه لا خلل فيها إلّا من جهة الزيادة، ونحن نشكّ في اعتبار

---

(١) ينظر: فرائد الأصول: ٢/ ٣٧٠ ـ ٣٧١.

عدمها في المطلوب شرطاً أو شطراً، فالمرجع هو البراءة أو الاحتياط على الخلاف هناك، وأمّا الأوّل والثاني فالظاهر أنّهما كذلك، إلّا أنّ الشيخ (رحمه الله) أرجع الثاني إلى الشكّ في الشرط والجزء، وأمّا الأوّل فذكر أنّه مفسد؛ لأنّ ما أتى به وقصد الامتثال به وهو المجموع المشتمل على الزيادة غير مأمور به، وما أمر به وهو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به[1].

وغاية ما يمكن أن يفرّق بين الوجهين: هو أنّ الأمر في الوجه الأوّل إذا تعلّق ـ مثلاً ـ بتسعة أجزاء، والمكلّف أتى بعشرة، كان ما أتى به مخالفاً للأمر، فيكون فاسداً، وفي الوجه الثاني إذا تعلّق الأمر بتسعة أجزاء كان ما أتى به صحيحاً لكونه موافقاً للأمر، غاية ما هناك أنّ المكلّف كرّر بعض تلك الأجزاء بناءً على أنّ المجموع هو الجزء، وذلك التكرار لا يزيد الأجزاء على تسعة، فلا يكون ما أتى به مخالفاً للأمر.

لكن الإنصاف أنّ هذا الفرق ليس بفارق، فإنّ الشارع إذا أمر بالصلاة التي لها في كلّ ركعة ركوع واحد لا بشرط، وأتى المكلّف بصلاة لها في كلّ ركعة ركوعان، كان ما أتى به مخالفاً للأمر الشرعيّ قطعاً، سواء قصد كون كلّ من الركوعين جزءاً مستقلّاً أو قصد كون كلاهما جزءاً واحداً، وإنّما قيّدنا الركوع في المثال بالوحدة لا بشرط؛ لأنّ الكلام في الزيادة لا يتصوّر إلّا في هذا الوجه كما تقدّم بيانه.

فإن قيل: إنّ الركوع وإن اعتبر فيه قيد الوحدة إلّا أنّه لم يعتبر فيه عدم الزيادة، فالزيادة حينئذٍ لا تضرّ فيه.

قلتُ: نعم، ولكن بمعنى أنّها لا تضرّ في جزئيّته، لا أنّها لا تضرّ في المجموع المركّب، بل هي مضرّة فيه، وبسببها يكون مخالفاً للأمر كما تقدّم.

فالحقّ أن يُقال في هذين الوجهين: إنّ المأمور به إن كان عبادة وكان الداعي

---

(١) ينظر: فرائد الأصول: ٢/ ٣٧١.

نعم، لو كان عبادة، وأتى به كذلك ـ على نحو لو لم يكن للزائد دخل فيه لما يدعو إليه وجوبه ـ لكان باطلاً مطلقاً ،أو في صورة عدم دخله فيه؛ لعدم قصد الامتثال في هذه الصورة، مع استقلال العقل بلزوم الإعادة مع اشتباه الحال؛ لقاعدة الاشتغال.

وأمّا لو أتى به على نحو يدعوه إليه على أيِّ حالٍ، كان صحيحاً، ولو كان مشرّعاً في دخله الزائد فيه بنحو، مع عدم علمه بدخله؛ فإنّ تشريعه في تطبيق المأتي مع المأمور به [٦١٢]، وهو لا ينافي قصده الامتثال والتقرّب به على كلِّ حال.

للمكلّف في إتيانه هو الوجوب، سواء كان للزائد دخل فيه أم لا، فلا إشكال في صحّة العبادة من هذه [الجهة].

ويبقى الكلام في الزيادة، وأنّها مانعة من الصحّة أو لا ـ أي أنّ عدمها معتبر شرطاً أو شطراً، أو لا ـ فالمرجع حينئذٍ هو مسألة الشكّ في الشرطيّة والجزئيّة، وإن كان عبادة وكان الداعي للمكلّف في إتيانه هو كونه بهذه الصفة، بحيث لو لم يكن لهذه الزيادة دخل فيه لما أتى به، ولا دعاه إليه الوجوب كان باطلاً، سواء صادف في الواقع كون هذه الزيادة لها دخل أم لا؛ لعدم تحقّق الامتثال، حيث إنّه لم يأتِ بما أتى به بداعي الأمر، بل كان الداعي إلى الإتيان هو الزيادة، والحال أنّه يعتبر في صحّة العبادة كونها بداعي الأمر.

وقال المصنِّف (رحمه الله) بصحّة العبادة في صورة مصادفة الواقع؛ لعدم قصور الامتثال حينئذٍ، لكن الظاهر أنّ الامتثال قاصر، وإن صادف الواقع، لعدم الإتيان بداعي الأمر وهو معتبر.

٦١٢ ـ قوله رحمه الله: ((فإنّ تشريعه في تطبيق المأتيّ مع المأمور به ... إلخ)).

الظاهر أنّ التشريع إنّما يكون في ناحية الأمر، وعليه فيكون العمل باطلاً إذا

ثمّ إنّه ربما تمسّك ـ لصحّة ما أتى به مع الزيادة ـ باستصحاب الصحّة. وهو لا يخلو من كلام ونقض وإبرام خارج عمّا هو المهمّ في المقام، ويأتي تحقيقه في مبحث الاستصحاب، إن شاء الله ـ تعالى ـ.

الرابع: أنّه لو علم بجزئيّة شيءٍ أو شرطيّته في الجملة، ودار [الأمر] بين أن يكون جزءاً أو شرطاً مطلقاً ولو في حال العجز عنه، وبين أن يكون جزءاً أو شرطاً في خصوص حال التمكّن منه ـ فيسقط الأمر بالعجز عنه على الأوّل؛ لعدم القدرة حينئذٍ على المأمور به، لا على الثاني فيبقى متعلّقاً بالباقي ـ ولم يكن هناك ما يعيّن أحد الأمرين، من إطلاق دليل اعتباره جزءاً أو شرطاً [٦١٣]، أو إطلاق دليل المأمور به،

كانت الزيادة تشريعاً، لعدم امتثاله أمر الشارع، بل إنَّما امتثل أمره الذي شرّعه، هذا كلّه في الزيادة العهديّة.

وأمّا الزيادة السهويّة فإن كان المزيد ممّا لا تضرّ زيادته العمديّة فلا إشكال، وإن كان ممّا تكون زيادته العمديّة مبطلة، لأجل اعتبار عدمها في العمل، فالكلام فيه ما مرّ في مسألة النقيصة السهويّة، حيث إنّه حينئذٍ يكون من قبيل نقصان الشرط، وهو عدم زيادة ذلك الشيء. انتهى ما كتبته في الدورة السابقة.

٦١٣ ـ قوله رحمه الله: ((من إطلاق دليل اعتباره جزءاً أو شرطاً ... إلخ)).

كما يدّعى دلالة قوله عليه السلام: (لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب)[1]، وقوله: (لا صلاة إلّا بطهور)[2]، على أنّ الفاتحة والطهور معتبران في الصلاة مطلقاً، ولا يخفى أنّه لو تمّ هذا الإطلاق كان هو المرجع، سواء كان دليل المأمور به مطلقاً أو مجملاً

---

(١) يُنظر: صحة (٢٦٦) من هذا الكتاب.

(٢) تهذيب الأحكام: ١/ ٤٩، كتاب الطهارة، ب٣، ح ٨٣.

مع إجمال دليل اعتباره أو إهماله ـ لاستقلّ العقل بالبراءة عن الباقي؛ فإنّ العقاب على تركه بلا بيان والمؤاخذة عليه بلا برهان.

لا يقال: نعم، ولكنّ قضيّة مثل حديث الرفع عدم الجزئيّة أو الشرطيّة إلّا في حال التمكّن منه.

فإنّه يقال: إنّه لا مجال هاهنا لمثله؛ بداهة أنّه ورد في مقام الامتنان، فيختصّ بما يوجب نفي التكليف، لا اثباته [٦١٤].

مهملاً.

٦١٤ ـ قوله رحمه الله: ((فإنّه يُقال: [إنّه] لا مجال هاهنا لمثله)) إلى قوله: ((فيختصّ بما يُوجبُ نفيَ التكليف، لا إثباته ... إلخ)).

غرضه أنّه لا إشكال في سقوط وجوب ذلك الجزء أو الشرط بواسطة العجز عنه، وإنَّما الشكّ في وجوب الباقي من المأمور به، وذلك الشكّ وإن كان ناشئاً من الشكّ في كون ما حصل العجز عنه جزءاً أو شرطاً حتّى في حال العجز عنه فيسقط الباقي من المأمور به، أو ليس كذلك في هذا الحال فلا يسقط.

فلو أُريد بحديث الرفع رفع الجزئيّة والشرطيّة في حال العجز عن الجزء أو عن الشرط لم يكن لذلك معنى، إلّا إثبات وجوب الباقي من المأمور به؛ إذ لا أثر له إلّا ذلك، لما عرفت من سقوط وجوب الجزء أو الشرط بمجرّد العجز عنهما من دون حاجة إلى حديث الرفع، وهذا بخلاف ما إذا كان جريان حديث الرفع في وجوب شيء ثابت وجوبه لولا حديث الرفع، وكان جريان حديث الرفع فيه مستلزماً لثبوت تكليف آخر، فإنّه لا مانع في مثل تلك الصورة من جريان حديث الرفع لوجود الأثر في جريانه، وهو رفع وجوب ذلك الشيء، وإن لزم منه ثبوت تكليف

نعم، ربما يقال: إنّ قضيّة الاستصحاب في بعض الصور وجوب الباقي في حال التعذّر أيضاً [٦١٥].

آخر، وذلك كما تقدّم في مسألة الشكّ بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، فإنّا قلنا في ما تقدّم إنّ حديث الرفع يجري في كلّ من الوجوبين، فجريانه في أحدهما معارض بجريانه في الآخر.

وقلنا: إنّه لا يمكن جريانه في واحد منهما فقط، كما يجري في أحد طرفي العلم الإجماليّ؛ إذ لو صحّ ذلك لجرى في وجوب الأقلّ، ولا وجه لتخصيص جريانه في وجوب الأكثر إلّا ما يتوهّم من أنّه لا يجري في وجوب الأقلّ؛ لأنّه مستلزم لثبوت التكليف بالأكثر، حذراً من المخالفة القطعيّة.

ورفعنا هذا التوهّم بأنّ حديث الرفع إنّما يمنع من جريانه إذا لم يكن أثر لجريانه إلّا ثبوت التكليف، أمّا إذا كان لجريانه أثر هو رفع تكليف، فلا مانع من جريانه، وإن استلزم ثبوت تكليف آخر.

والغرض من هذا كلّه بيان أنّ ما نحن فيه الآن من قبيل ما لا فائدة ولا أثر لجريان حديث الرفع فيه إلّا إثبات التكليف، فلا يمكن جريانه فيه، فتأمّل.

٦١٥ ـ قوله: ((نعم، رُبّما يُقال: بأنّ قضيّة الاستصحاب في بعض الصور وجوبُ الباقي في حال التعذّر أيضاً ... إلخ)).

ليعلم أنّ وجه منع جريان الاستصحاب في المقام هو أن يُقال: إن أُريد من الاستصحاب استصحاب الوجوب المتعلّق بالكلّ حتّى ذلك الجزء الذي عجز عنه المكلّف أو المتعلّق بالمشروط بذلك الشرط الذي عجز عنه المكلّف، فواضح أنّ

ولكنّه لا يكاد يصحّ إلّا بناءً على صحّة القسم الثالث من استصحاب الكلّيّ، أو على المسامحة في تعيين الموضوع في الاستصحاب، وكان ما تعذّر ممّا يسامح به عرفاً، بحيث يصدق مع تعذّره بقاء الوجوب لو قيل بوجوب الباقي، وارتفاعه لو قيل بعدم وجوبه، ويأتي تحقيق الكلام فيه في غير المقام.

كما أنّ وجوب الباقي في الجملة، ربما قيل بكونه مقتضى ما يستفاد من قوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: ((إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم))، وقوله: ((الميسور لا يسقط بالمعسور))، وقوله: ((ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه))،

ذلك الوجوب قد ارتفع قطعاً، وذلك واضح لارتفاع موضوعه بالعجز عن بعض أجزائه أو شرائطه.

وإن أُريد استصحاب الوجوب الضمنيّ المتعلّق بالباقي ـ مثلاً ـ إذا كانت الأجزاء الواجبة خمسة، فلا إشكال في تحقّق وجوب ضمنيّ متعلّق بالأربعة التي في ضمن الخمسة، وحينئذٍ فإذا حصل العجز عن الخامس وشكّ في بقاء وجوب الأربعة يستصحب وجوبها.

ففيه: أنّ ذلك الوجوب الضمنيّ المتعلّق بالأربعة قد ارتفع قطعاً بواسطة ارتفاع ما هو في ضمنه، وهو وجوب الخمسة، وحينئذٍ فيكون وجوب الأربعة بعد ذلك مشكوك الحدوث.

والحاصل: أنّ الوجوب المستصحب في هذا المقام إمّا مقطوع الارتفاع وهو الوجوب المتعلّق بالجميع، وإمّا مشكوك الحدوث وهو الوجوب المتعلّق بالباقي، أعني الأربعة، وعلى أيّ حال فلا يمكن جريان الاستصحاب.

وعمدة ما يقرّب به جريان الاستصحاب في هذا المقام وجهان:

أحدهما: أن يُقال: إنّا نستصحب القدر المشترك بين الوجوب النفسيّ الاستقلاليّ وبين الوجوب الضمنيّ، فيقال: كانت الأربعة واجبة بكلّيّ الوجوب أعمّ من النفسيّ والضمنيّ، والآن نشكّ في بقاء ذلك الكلّيّ ـ أعني الوجوب ـ فنستصحبه، ولا إشكال في ذلك سوى ما يورد على القسم الثالث من استصحاب الكلّيّ فإنّ هذا من ذلك القبيل، حيث إنّ ذلك الكلّيّ من الوجوب كان موجوداً في ضمن فرد قد ارتفع يقيناً وهو الوجوب الضمنيّ ونشكّ في حدوث فرد آخر منه، وهو الوجوب الاستقلاليّ، وعمدة الإشكال على ذلك القسم من الاستصحاب هو أنّ ذلك الكلّيّ الذي نريد أن نثبته الآن مردّد بين ما هو مقطوع الارتفاع، وبين ما هو مشكوك الحدوث، وعلى أيّ حال فلا وجه لاستصحابه.

اللَّهُمَّ إلّا أن يكون ذلك الكلّيّ مقولاً بالتشكيك على أفراده بحيث عرفاً يُعدُّ الفرد المشكوك لو كان حادثاً أنّه بقاءً لذلك الكلّيّ، وظاهر أنّ الوجوب المردّد بين الضمنيّ والنفسيّ الاستقلاليّ ليس كذلك، ولا يرد على تقرير الاستصحاب بهذا التقرير سوى هذا الذي ذكرناه.

وأمّا ما يتوهّم من أنّ كلّيّ الوجوب المردّد بين الضمنيّ والنفسيّ لا أثر له فلا معنى لاستصحابه، فواضح الاندفاع حيث إنّ ذلك الوجوب الكلّيّ ممّا يحرّك العبد نحو العمل ويعاقب على مخالفته، وذلك كافٍ في جريان الاستصحاب فيه، فتأمّل.

الوجه الثاني لتقريب الاستصحاب أن يُقال: إنّا لا نستصحب الوجوب المتعلّق بالأربعة أو بالخالي من الشرط الذي عجز عنه المكلّف؛ كي يُقال: إنّه مشكوك الحدوث، بل نستصحب الوجوب المتعلّق بالخمسة أو بالمشروط، قولكم: إنّه مقطوع الارتفاع للقطع بارتفاع موضوعه، وهو مجموع الخمسة أو المشروط.

قلنا: إنَّما يضرّ ذلك ويصير من قبيل تغيّر الموضوع إذا لم يكن ذلك ـ أعني الخلو عن الجزء الخامس أو الشرط ـ من قبيل تبدّل الحالات، بحيث يُعدُّ عرفاً مع زوال ذلك الجزء أو ذلك الشرط أنّ موضوع ذلك الوجوب الوارد على الجميع موجود، وحينئذٍ فلا مانع من جريان الاستصحاب، لاتّحاد القضيّة المعلومة مع القضيّة المشكوكة عرفاً وإن اختلفا حقيقة، لاختلاف الموضوع باختلال بعض أجزائه وشرائطه، فذلك استصحاب الكرّ الموجود في هذا الحوض مع الأخذ من مائه، فإنّ الذي علم أنّه كرّ هو ذلك الماء السابق، والذي شكّ في كونه كرّاً هو هذا الماء الموجود فعلاً الذي قد نقص عن الماء السابق قطعاً، وما المصحّح لذلك إلّا وحدة الموضوع عرفاً، وإن اختلف بنقصانه حقيقة ودقّة، فكما أنّ الاستصحاب في مثل ذلك جارٍ، ولا يلتفت إلى تغيّر الموضوع بالدقّة العقليَّة، فليجري في ما نحن فيه.

وفيه: أنّ ذلك إنَّما يتمّ في الموضوعات الجزئيّة الخارجيّة كهذا الماء الموجود في هذا الحوض، فإنّ أهل العُرف لا يلتفتون إلى التغيير في مثل هذا الموضوع من جه عروض النقصان له، ويعدّون الماء الموجود في حال الشكّ في الكرّيّة عين الماء الموجود في حال اليقين بها.

أمّا الموضوعات الكلّيّة التي يكون طرف وجودها الذهن كالصلاة المقيّدة بالطهارة ـ مثلاً ـ فلا يتسامح أهل العُرف فيها تلك المسامحة، بل يعدّون الصلاة الخالية من الطهارة مباينة لها، وأنّها كلّيّ آخر في عرض ذلك الكلّيّ.

وحينئذٍ فإذا ثبت الوجوب لذلك الكلّيّ ـ أعني الصلاة المقيّدة بالطهارة ـ وشكّ في وجوب الخالي من الطهارة للعجز عنها يكون إثبات الوجوب لذلك الخالي من قبيل إثبات حكم أحد الكلّيين للآخر إذا عجز عن الأوّل، وظاهر أنّ ذلك لا يمكن إلّا بدليل خاصّ، ولا مجال للاستصحاب في إثبات مثل تلك الأحكام لعدم إمكان

ودلالة الأوّل مبنيّة على كون كلمة ((من)) تبعيضيّة، لا بيانيّة [٦١٦]، ولا بمعنى الباء، وظهورها في التبعيض وإن كان ممّا لا يكاد يخفى، إلّا أنّ كونه بحسب الأجزاء

جريانه في مواردها.

هذا، ولكن هذا الإشكال لو تمّ يُوجب سقوط الاستصحاب في الأحكام الكلّيّة كلّيّة، وسيأتي إن شاء الله تحقيق ذلك في بابه[1].

٦١٦ ـ قوله رحمه الله: ((ودلالة الأوّل مبنيّة على كون كلمة (مِن) تبعيضيّة، لا بيانيّة ... إلخ)).

لا يخفى أنّ قوله (صلّى الله عليه وآله): (إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم)[2]، يحتمل فيه وجوه ثلاثة:

الأوّل: أن يكون الغرض منه أنّه إذا أمرتكم بشيء مركّب ذي أجزاء وعجزتم عن بعض أجزائه فأتوا من ذلك المركّب الأجزاء الباقية التي استطعتموها، وحينئذٍ فتكون (من) للتبعيض، ويكون (ما) اسم موصول بمعنى (الذي) واقع على المستطاع من الأجزاء، وعليه فتكون هذه الرواية دالّة على وجوب الإتيان بالأجزاء الباقية المقدورة.

الثاني: أن يكون الغرض منه أنّه إذا أمرتكم بكلّيّ ذي أفراد كثيرة وعجزتم عن الإتيان بجميع أفراد ذلك الكلّيّ، وكان البعض منها مقدوراً لكم فأتوا من أفراد ذلك الكلّيّ الأفراد التي استطعتموها، وحينئذٍ فتكون (ما) موصولة أيضاً، وتكون (من)

---

(١) ينظر: صفحة (٤٨٥) من هذا الكتاب.

(٢) عوالي اللآلئ العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة:٤/٥٨، ح٢٠٦، مع اختلاف في بعض الألفاظ.

للتبعيض، إلّا أنّه باعتبار الأفراد لا الأجزاء.

وعليه فتكون هذه الرواية دالّة على قاعدة الميسور في أفراد العامّ، بمعنى أنّ ما يجب على المكلّف الإتيان [به] من أفراد العامّ هو ما كان ميسوراً ومستطاعاً من تلك الأفراد دون الأفراد الأخر التي تعذّرت وحصل العجز عنها، بحيث لو لم تكن هذه الرواية موجودة لكان بمقتضى دليل الأمر بذلك العامّ وجوب الإتيان بجميع أفراده حتّى التي حصل العجز عنها، فتكون هذه الرواية مبيّنةً سقوط التكليف عن تلك الأفراد غير المستطاعة.

الثالث: أن يكون الغرض منه أنّه إذا أمرتكم بطبيعة فأتوا الذي استطعتموه من تلك الطبيعة، على أن تكون (ما) موصولة عبارة عن الطبيعة المأمور بها، و(من) بيان للموصول، فتكون دليلاً على التكرار، بمعنى أنّ أي فعل يتعلّق أمر الشارع به ويكون حسناً وذا مصلحة فتكرار ذلك الفعل أمر حسن أيضاً مأمور به شرعاً بقوله: (فأتوا منه ما استطعتم) بحيث لو لم تكن هذه الرواية موجودة لما وجب تكرار الفعل المأمور به، بل كان يكفي الإتيان منه بمسمّى الطبيعة.

وهذا الوجه الأخير هو الظاهر من مورد هذا الخبر وسياقه، فإنّ مورده الحج، وهو مع الغضّ عن الأدلّة الدالّة على التقييد بحجّة الإسلام، وأنّها واحدة ممّا يحسن تكراره بحيث لو بقينا نحن وهذا الخبر لوجب فيه التكرار، إلّا أنّه لمّا دلّت الأدلّة القطعيّة على عدم وجوب التكرار فيه كان تكراره مستحبّاً، وكذا سياق هذا الخبر يدلّ على ذلك فإنّه في مقام التوبيخ على كثرة السؤال، وبيان أنّها قد تؤدّي إلى الهلاك والالتزام بالعصيان، كما يدلّ عليه قوله (صلّى الله عليه وآله): (لو قلتُ: نعم لوجب، ولو وجب ما استطعتم، ولو تركتم لكفرتم)[1] فإنّ الغرض منه أنّكم إذا

---

(١) ينظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: ٣/ ٢٥٠، وسنن النسائيّ المذيّل بحاشية السيوطيّ: ٥/ ١١١.

غير واضح؛ لاحتمال أن يكون بلحاظ الأفراد.

ولو سلّم، فلا محيص عن أنّه هاهنا بهذا اللحاظ يراد؛ حيث ورد جواباً عن السؤال عن تكرار الحجّ بعد أمره به، فقد روي أنّه خطب رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم، فقال: ((إنّ الله كتب عليكم الحج))، فقام عكاشة ـ ويروى سراقة بن مالك ـ فقال: في كلّ عام يا رسول الله؟ فأعرض عنه، حتّى أعاد مرّتين أو ثلاثاً، فقال: ويحك! وما يؤمنك أن أقول: نعم؟ والله لو قلت: نعم، لوجب، ولو وجب ما استطعتم، ولو تركتم لكفرتم، فاتركوني ما تُركتم، وإنّما هلك من كان قبلكم بكثرة

سألتموني عن ذلك فلرُبّما أوجبته عليكم في كلّ سنة وضيّقت عليكم، من قبيل شدّدوا فشدّد الله عليهم، وحينئذٍ فيعسر عليكم الامتثال، لكون التكليف حينئذٍ شاقّاً، فرُبّما يكون ذلك التشديد ومشقّة التكليف موجباً لأن تتركوا الموافقة والامتثال، وتلتجئوا إلى التمرّد والعصيان فتهلكوا وتكفروا أخيراً، كما صنع من كان قبلكم من الأمم السالفة بكثرة الإلحاح منهم على أنبيائهم بالسؤال، فينبغي لكم أن لا تفعلوا ذلك، فإذا أمرتكم بشيء فلا تسألوا، بل افعلوه وأتوا الذي استطعتموه منه.

وحينئذٍ فمعنى ما استطعتم في قوله: (ولو وجب ما استطعتم) الاستطاعة العرفيّة ـ أعني عدم المشقّة ـ والمعنى لو وجب عليكم في كلّ سنة لكان ذلك شاقّاً فتتركوه فتقعوا في العصيان وتلتجئوا إلى الكفر والطغيان، وليس المراد من الاستطاعة في ذلك الاستطاعة العقليَّة، حيث إنّ الظاهر من قوله: (ولو تركتم لكفرتم) أنّكم لو تركتم ذلك الذي وجب عليكم وهو غير مستطاع لكم لكفرتم.

وظاهر أنّ ترك الواجب غير المطاق ـ كما هو مقتضى الاستطاعة العقليَّة ـ لا يكون موجباً للعصيان، فلا بُدَّ أن يراد من عدم الاستطاعة كون امتثال ذلك

سؤالهم واختلافهم إلى أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه)).

ومن ذلك ظهر الإِشكال في دلالة الثاني أيضاً، حيث لم يظهر في عدم سقوط الميسور من الأجزاء بمعسورها [٦١٧]؛

التكليف شاقّاً ليكون ذلك التكليف صحيحاً ليصحّ العقاب على مخالفته، ويصحّ القول بأنّه يجرّ إلى الكفر.

وعلى هذا فالأنسب حينئذٍ أن يراد من الاستطاعة في قوله: (فأتوا منه ما استطعتم) ذلك المعنى ـ أعني غير الشاقّ ـ وحينئذٍ فالأوجه أن يكون دالّاً على رفع التكليف الحرجيّ، فتأمّل.

٦١٧ ـ قوله: ((ومن ذلك ظهر[1] الإشكال في دلالة الثاني أيضاً، حيث لم يظهر في عدم سقوط الميسور من الأجزاء بمعسورها ... إلخ)).

اعلم أنّ الميسور والمعسور الموجودين في هذا الخبر يُحتمل أن يكون الغرض منهما ما لو كانا واردين على شيئين: أحدهما معسور، والآخر ميسور. ويحتمل أن يكون الغرض منهما ما لو كانا واردين على شيءٍ واحد، يكون ببعض مراتبه ميسوراً وببعض آخر من مراتبه يكون معسوراً.

فعلى الأوّل إنّما تقال هذه الجملة ـ أعني لا يسقط الميسور بالمعسور ـ في ما إذا كان هناك تكليفان تعسّر امتثال أحدهما، ليكون المعنى حينئذٍ لا يسقط ما كان من التكليف ميسور الامتثال بواسطة سقوط ما يكون امتثاله معسوراً.

وعليه فلا بُدَّ من أن يكون بين ذينك الشيئين التكليفين ارتباط، بحيث يتوهّم

---

(١) في الأصل: (يظهر) بدل (ظهر).

لأجل ذلك الارتباط سقوط ما كان ميسوراً لأجل سقوط ما كان معسوراً، ليكون هذا الخبر بمنزلة الرافع لهذا التوهّم، بخلاف ما إذا لم يكن بين التكليفين مثل ذلك الارتباط كوجوب الصلاة ـ مثلاً ـ ووجوب الصوم، فإنّه لا يتوهّم أحد من الناس أنّ الصوم إذا تعسّر وسقط التكليف لتعسيره يسقط التكليف بالصلاة كي يُقال إنّ هذا الخبر رافع لذلك التوهّم.

ثمّ إنّ الارتباط بين التكليفين المصحّح لذلك التوهّم تارةً يكون لأجل أنّ كلًّا منهما تكليف ضمنيّ داخل في تكليف بمركّب، بأن يكون المكلّف شيئاً مركّباً ذا أجزاء عشرة ـ مثلاً ـ وتعسّر بعض تلك الأجزاء، فيتوهّم سقوط ذلك التكليف الضمنيّ المتعلّق بالبعض الآخر الذي لم يتعسّر. فيُقال: حينئذٍ لا يسقط التكليف الضمني الميسور الوارد على تلك الأجزاء الميسورة بسقوط التكليف الضمنيّ أيضاً الوارد على تلك الأجزاء المعسورة.

وتارةً يكون لأجل أنّ كلًّا منهما متعلّق بفرد من أفراد عامّ مكلّف به، كأن يكلّفنا بعامّ أفراديّ ويتعسّر علينا بعض أفراد ذلك العامّ، فيقال حينئذٍ لا يسقط الميسور من أفراد ذلك العامّ المكلّف به بسقوط المعسور منها، وعلى هذا المعنى فتكون هذه القاعدة ـ أعني قاعدة الميسور ـ جارية في أجزاء المأمور به وفي أفراد العامّ الأفراديّ.

وعلى المعنى الثاني ـ أعني كون المراد من الميسور والمعسور شيئاً واحداً ـ يكون معسوراً ببعض مراتبه وميسوراً ببعض آخر، لا تكون هذه القاعدة جارية في أفراد العامّ، مثل: يجب إكرام كلّ عالم؛ إذ ليس هنا ـ أعني في مثل أكرم كلّ عالم ـ شيء واحد طرأ عليه العسر واليسر باعتبار مراتبه، حيث إنّ مثل ذلك التكليف عبارة عن تكاليف متعدّدة يكون بعضها ميسوراً وبعضها معسوراً.

نعم، لو قلنا: إنّ التكليف بالعامّ مثل (أكرم كلَّ عالم) يكون تكليفاً واحداً وإن انحلّ إلى تكاليف، ويكون لذلك التكليف الواحد ـ أعني التكليف بالعامّ ـ مراتب من حيث الكم؛ أعني من حيث سعته بشموله جميع أفراده، ومن حيث ضيقه؛ أعني من حيث شموله بعض أفراده دون بعض، فلو كان ذلك التكليف العامّ معسوراً من حيث مرتبته الأولى لما سقط الميسور منه ـ أعني ذلك العامّ ـ بمرتبته الثانية لكانت هذه القاعدة جارية فيه، إلّا أنّ هذا خلاف التحقيق، فإنّ التحقيق أنّ التكليف بالعامّ الأفراديّ عبارة عن تكاليف متعدّدة حسب تعدّد الأفراد، فلا تكون هذه القاعدة بناءً على هذا المعنى جارية فيه.

نعم، تكون جارية في الكلّ بالنسبة إلى أجزائه إذا تعسّر بعضها، حيث إنّ الكلّ شيء واحد ذو مراتب من حيث اجتماع أجزائه بأسرها، ومن حيث زوال بعضها الذي لا يكون زواله موجباً للخلل في صدق ذلك على الباقي.

وبعبارة أُخرى: إذا كلّفنا بمركّب ذي أجزاء، وتعسّر علينا بعض تلك الأجزاء جرت قاعدة الميسور، بناءً على هذا وأثبتت وجوب الأجزاء الباقية، ولكن بشرط أن يكون ذلك المفقود من الأجزاء ممّا يتسامح فيه عرفاً، لكن يصدق على الباقي أنّه ميسور ذلك المركّب المكلّف به ليُقال: لا يسقط الميسور بسقوط المعسور.

فقد ظهر لك الفرق بين هذا المعنى، وبين المعنى السابق، فإنّك قد عرفت أنّه على المعنى السابق تكون هذه القاعدة شاملة للعامّ بالنسبة إلى أفراده، بخلافها على المعنى الثاني، وأنّه على المعنى الأوّل تكون هذه القاعدة جارية في مطلق الأجزاء بالنسبة إلى الكلّ؛ إذ لا فرق عليه بين أن يكون المعسور أغلب الأجزاء وما لا يتسامح فيه عرفاً، وبين أن يكون أقلّها، وما يتسامح فيه عرفاً؛ إذ يصحّ أن يقال:

لاحتمال إرادة عدم سقوط الميسور من أفراد العام بالمعسور منها [٦١٨]،

لا يسقط هذا الجزء الميسور بواسطة تعسير تلك الأجزاء وإن كانت كثيرة، بخلاف الوجه الثاني، لما عرفت من أنّه لا بُدَّ من أن يكون الجزء المتعسّر حقيراً ضئيلاً لا يوجب زواله خللاً في صدق اسم ذلك المركّب على الباقي.

وهناك فرق آخر: وهو أنّه على الوجه الثاني تكون هذه القاعدة شاملة للمشروط إذا تعذّر بعض شرائطه، بشرط أن يكون ذلك الشرط المتعذّر ممّا يتسامح فيه عرفاً، بحيث لا يخلّ زواله في ناحية التسمية عرفاً، فإنّ ذلك ـ أعني المشروط ـ حينئذٍ شيء واحد له مراتب باعتبار وجود الشرط وعدمه، وقد تعذّر بعض مراتبه، فلا يسقط الميسور منه إذا تعذّر المعسور منه وسقط، بخلاف المعنى الأوّل، فإنّ الخالي من ذلك الشرط لم يكن واجباً حين بقاء وجوب ذلك الواجب كي يُقال لا يسقط هذا التكليف الميسور المتعلّق بالخالي بسبب سقوط التكليف المعسور المتعلّق بالواجد للشرط.

٦١٨ ـ قوله رحمه الله: ((لاحتمال إرادة عدم سقوط الميسور من أفراد العامّ بالمعسور منها ... إلخ)).

قد عرفت أنّ إرادة هذا المعنى تجامع إرادة عدم سقوط الميسور من الأجزاء بمعسورها، فإنّك قد عرفت أنّه على المعنى الأوّل تكون شاملة للاثنين، وعلى المعنى الثاني . . .[1].

---

(١) فراغ بمقدار سبع كلمات تقريباً في الأصل.

هذا، مضافاً إلى عدم دلالته على عدم السقوط لزوماً؛ لعدم اختصاصه بالواجب [٦١٩]. ولا مجال معه لتوهّم دلالته على أنّه بنحو اللزوم، إلّا أن يكون المراد عدم سقوطه بما له من الحكم ـ وجوباً كان أو ندباً ـ بسبب سقوطه عن المعسور، بأن يكون قضيّة الميسور كناية عن عدم سقوطه بحكمه؛ حيث إنّ الظاهر من مثله هو ذلك ـ كما أنّ الظاهر من مثل ((لا ضرر ولا ضرار)) هو نفي ما له من تكليفٍ أو وضعٍ ـ لا أنّها عبارة عن عدم سقوطه بنفسه، وبقائه على عهدة المكلّف [٦٢٠]، كي لا يكون له دلالة على جريان القاعدة في المستحبّات على وجه، أو لا يكون له دلالة على وجوب الميسور في الواجبات على آخر، فافهم.

---

٦١٩ ـ قوله رحمه الله: ((مضافاً إلى عدم دلالته على عدم السقوط لزوماً؛ لعدم اختصاصه بالواجب ... إلخ)).

فإنّ مقتضى عدم اختصاص هذا الخبر بالواجب وشموله للمستحبّ أن يكون عدم السقوط فيه أعمّ من لزوم الإتيان، وحينئذٍ فلا يدلّ على لزوم الإتيان بما تيسّر من أجزاء الواجب.

٦٢٠ ـ قوله رحمه الله: ((لا أنّها عبارة عن عدم سقوطه بنفسه، وبقائه على عهدة المكلّف ... إلخ)).

غرضه من هذا الكلام بيان أنّه إذا كان عدم السقوط المسلّط في الصورة على الميسور مسلّطاً لبّاً على حكم الميسور على نحو الكناية، كان هذا الخبر شاملاً للمستحبّات والواجبات؛ لأنّ المراد حينئذٍ أنّ حكم الميسور أيّ حكم كان لا يسقط بسقوط حكم المعسور، أمّا إذا لم يجعل ذلك من قبيل الكناية عن عدم سقوط الحكم،

بل جعل عبارة عن عدم سقوط نفس الميسور وأنّه باقٍ وإن حصل التعسّر بالنسبة إلى غيره، فإن جعلنا عدم السقوط بالنسبة إلى الميسور نفسه كناية عن بقائه على عهدة المكلّف وأنّه يلزمه الإتيان به، كان الخبر مختصّاً بالواجبات، وإن جعلناه أعمّ من ذلك المعنى لم يكن هناك دلالة على لزوم الإتيان بما تيسّر، فالوجه الأوّل في كلام المصنِّف (رحمه الله) هو الأوّل، والثاني هو الثاني، هذا بيان ما أراده (رحمه الله).

وفيه: أنّ الظاهر أنّه لا فرق بين تسليط عدم السقوط على حكم الميسور أو على نفس الميسور من هذه الجهة ـ أعني شمول هذا الخبر للمستحبّات ـ ثمّ إنّه أنّ الظاهر أنّ هذا الكلام من المصنِّف (رحمه الله) وإن كان كأنّه ردّ على شخص يقول بعدم شمول هذا الخبر للمستحبّات استناداً إلى أنّ المسلّط عليه عدم السقوط هو نفس الميسور، ولا أعلم قائلاً بذلك.

نعم، فرّق الشيخ (رحمه الله)[1] بين جعل المسلّط عليه هو حكم الميسور وبين جعله نفس الميسور من جهة شمول هذا الخبر للمركّبات، فإنّه (رحمه الله) لمّا استشكل من جعل الخبر شاملاً للمركّبات، وبيّن وجه الإشكال في ذلك بأنّ الوجوب الضمنيّ الذي كان متعلّقاً بهذه الأجزاء الميسورة في ضمن تعلّق الوجوب بالكلّ قد زال قطعاً، لزوال ما هو في ضمنه وبتبعه ـ أعني وجوب الكلّ ـ والوجوب الجديد الوارد على ذلك الميسور لم يعلم، وحينئذٍ فلا معنى لأن يُقال: الوجوب المتعلّق بالأجزاء الميسور لا يسقط بسقوط الوجوب المتعلّق بالأجزاء المعسورة.

أجاب عن ذلك الإشكال بوجهين:

أحدهما: أنّ عدم السقوط لم يكن مسلّطاً على الحكم؛ كي يُقال: إنّ الأجزاء

---

(١) ينظر: فرائد الأصول: ٢/ ٣٩١ ـ ٣٩٢.

وأمّا الثالث: فبعد تسليم ظهور كون الكلّ في المجموعيّ [٦٢١] لا الأفراديّ، لا دلالة له إلّا على رجحان الإتيان بباقي الفعل المأمور به ـ واجباً كان أو مستحبّاً ـ عند تعذّر بعض أجزائه؛ لظهور الموصول في ما يعمّها.

وليس ظهور ((لا يترك)) في الوجوب ـ لو سلّم ـ موجباً لتخصيصه بالواجب، لو

الميسورة قد ارتفع وجوبها الضمنيّ قطعاً ولم يرد عليها وجوب جديد فلا معنى لعدم سقوط وجوبها، بل عدم السقوط مسلّط على نفس الميسور، وحينئذٍ تكون الأجزاء الميسورة داخلة في هذا الخبر؛ إذ يصحّ أن يُقال: هذه الأجزاء الميسورة لا تسقط بسقوط الأجزاء المعسورة.

وثانيهما: أنّ ذلك من باب التسامح وعدم الالتفات إلى التغييرات الضعيفة بسقوط بعض الأجزاء غير المنظور إلى سقوطها عرفاً، فيصحّ أن يُقال: إنّ هذه الأجزاء لا يسقط وجوبها بسقوط وجوب المعسور منها، ويكون حينئذٍ المراد من الوجوب الذي حكم بعدم سقوطه هو وجوب الكل، ويكون نسبته أي نسبة وجوب الكلّ إلى هذه الأجزاء الميسورة تسامحاً في النظر العرفيّ.

٦٢١ ـ قوله رحمه الله: ((وأمّا الثالث فبعد تسليم ظهور كون الكلّ في المجموعيّ ... إلخ)).

الكلام في هذا الخبر من وجهين:

تارةً من جهة شموله للمستحبّات والواجبات، وتارةً من جهة شموله للكلّ وأجزائه، والعامّ وأفراده.

أمّا الكلام من الوجه الأوّل فملخّصه: أنّ المراد من قوله: (لا يترك) إن كان هو

لم يكن ظهوره في الأعمّ قرينة على إرادة خصوص الكراهة، أو مطلق المرجوحيّة من النفي. وكيف كان، فليس ظاهراً في اللزوم هاهنا، ولو قيل بظهوره فيه في غير المقام.

ثمّ إنّه حيث كان الملاك في قاعدة الميسور هو صدق الميسور على الباقي عرفاً،

الإرشاد إلى ما يحكم به العقل من حسن الإتيان بما يتمكّن منه المكلّف، كما هو الظاهر منه كان بمنزلة لا يسقط الميسور بالمعسور في أنّ المراد منه عدم السقوط بما له من الحكم إن ندباً فندب، وإن وجوباً فوجوب، وإن كان المراد منه النهي التحريميّ المولويّ المختصّ بالواجبات كان ذلك معارضاً بظهور الموصول في شمول المستحبّات كالواجبات.

ولكن يمكن أن يُقال: بتقديم ظهور (لا يترك) في التحريم المقتضي للزوم الإتيان على ظهور الموصول في عمومه للمستحبّات والواجبات، من جهة أنّ الصلة وما يرتبط بالموصول يكون حاكماً على عموم الموصول، ومبيّناً أنّ المراد من ذلك العموم أو الإطلاق في ناحية الموصول ما يكون مناسباً لصلته، وما يرتبط به، وحينئذٍ فيكون هذا الخبر مختصّاً بالواجبات، وذلك غير ضائر؛ إذ يكفي في جريان هذه القاعدة في المستحبّات الخبر الأوّل أو العلم القطعيّ بعدم الفرق من هذه الجهة.

وأمّا الكلام من جهة شمول الخبر المذكور للأجزاء وكلّها وللأفراد وما يعمّها، فهو أنّ الظاهر اختصاص هذا الخبر بالكلّ وأجزاءه، حيث إنّ الظاهر أنّ المراد من الموصول في ما لا يدرك هو الفعل الواحد، وحينئذٍ فلا يشمل العامّ وأفراده؛ إذ ليس هناك فعل واحد لا يدرك كلّه، بل هناك أفعال متعدّدة حسب تعدّد الأفراد، فلا يكون داخلاً تحت ما لا يدرك، إلّا بنحو من العناية وتنزيل تلك الأفعال المتعدّدة منزلة فعل واحد، لأجل كونها مشتركة في الدخول تحت عنوان واحد، وظاهر أنّ

كانت القاعدة جارية مع تعذّر الشرط أيضاً؛ لصدقه حقيقة عليه مع تعذّره عرفاً [٦٢٢]، كصدقه عليه كذلك مع تعذّر الجزء في الجملة، وإن كان فاقد الشرط مبايناً للواجد عقلاً، ولأجل ذلك ربما لا يكون الباقي ـ الفاقد لمعظم الأجزاء أو لركنها ـ مورداً لها، في ما إذا لم يصدق عليه الميسور عرفاً، وإن كان غير مباين للواجد عقلاً.

نعم، ربما يلحق به شرعاً ما لا يعدّ بميسور عرفاً بتخطئته للعرف، وأنّ عدم العدّ كان لعدم الاطّلاع على ما هو عليه الفاقد، من قيامه في هذا الحال بتمام ما قام عليه الواجد، أو بمعظمه في غير الحال، وإلّا عدّ أنّه ميسوره.

كما ربما يقوم الدليل على سقوط ميسور عرفي لذلك ـ أي: للتخطئة ـ وأنّه لا يقوم بشيء من ذلك.

وبالجملة: ما لم يكن دليل على الإخراج أو الإلحاق كان المرجع هو الاطلاق، ويستكشف منه أنّ الباقي قائم بما يكون المأمور به قائماً بتمامه، أو بمقدارٍ يوجب إيجابه في الواجب، واستحبابه في المستحبّ، وإذا قام دليل على أحدهما فيخرج أو يدرج،

ذلك خلاف الظاهر، وأنّ إرادته من مثل هذا الخبر يحتاج إلى البيان.

٦٢٢ ـ قوله رحمه الله: ((كانت القاعدة جاريةً مع تعذّر الشرط أيضاً؛ لصدقه حقيقةً عليه مع تعذّره عرفاً ... إلخ)).

الضمير في (تعذّره) راجع إلى الشرط، وفي (عليه) راجع إلى الباقي، وقوله: (عرفاً) قيد لصدقه، والمراد أنّ الفاقد للشرط المتعذّر يصدق عليه عرفاً أنّه ميسور ذلك المشروط المتعسّر بواسطة تعسّر شرطه، ولكن ذلك إنّما يكون في الشرط الذي يتسامح عرفاً فيه، بحيث إنّ أهل العرف يرون أنّ هذا الفاقد هو ذلك الواجد ليصدق عليه أنّه ميسور ذلك المشروط، ولا يسقط الميسور بالمعسور.

تخطئة أو تخصيصاً في الأوّل [٦٢٣]، وتشريكاً في الحكم ـ من دون الاندراج في الموضوع ـ في الثاني، فافهم.

ولا يخفى أنّ هذا إنّما يتمّ على المعنى الثاني الذي ذكرناه لهذا الخبر الذي لا يشمل الأفراد، مع أنّ الذي يظهر من المصنِّف (رحمه الله) أنّه لا يريد هذا المعنى لأنّه جعل هذا الخبر دالّاً على أنّ الأفراد الميسورة من العامّ لا تسقط بسقوط معسورها، فتأمّل.

ثمّ ليعلم أنّ هناك وجهاً آخر في وجوب الإتيان بالفاقد للشرط إذا تعذّر شرطه في ما إذا كان دليل الاشتراط منفصلاً عن دليل الواجب، بأن يجعل من باب تعدّد المطلوب، فيكون أصل الطبيعة مطلوباً بدليل الواجب وكونها مقيّدة بذلك القيد ومشروطة بذلك الشرط مطلوب آخر، فإذا تعذّر امتثال المطلوب الثاني كان المطلوب الأوّل على حاله، فيجب امتثاله.

وهذا الطريق غير مبنيّ على حمل المطلق على المقيّد وجعل المطلق مقيّداً بذلك القيد كي يكون نتيجته وهو وجوب الإتيان بالباقي مختصّة بما إذا كان لدليل الواجب إطلاق ولم يكن لدليل الشرط إطلاق، بل هو مبنيّ على أنّهما مطلوبان مستقلّان، فإذا سقط أحدهما بقي الآخر على حاله، فلو تعذّر الشرط سقط التكليف بتلك الخصوصيّة، وبقي التكليف بأصل الماهيّة على حاله، وإذا أتى بأصل الماهيّة مجرّدة عن تلك الخصوصيّة سقط التكليف بها، وبقي التكليف الثاني ـ أعني كون الماهيّة متخصّصة بتلك الخصوصيّة ـ على حاله فيجب امتثاله، وقد تقدّم ذلك في باب المطلق والمقيّد.

٦٢٣ ـ قوله رحمه الله: ((تخطئة أو تخصيصاً في الأوّل ... إلخ)).

لا يخفى أنّ حمل ذلك على التخطئة أولى؛ حذراً من الوقوع بتخصيص الأكثر؛

تذنيب:

لا يخفى أنّه إذا دار الأمر بين جزئيّة شيءٍ أو شرطيّته، وبين مانعيّته أو قاطعيّته، لكان من قبيل المتباينين، ولا يكاد يكون من الدوران بين المحذورين؛ لإمكان الاحتياط بإتيان العمل مرّتين، مع ذاك الشيء مرّة، وبدونه أخرى، كما هو أوضح من أن يخفى.

لكثرة تلك الأشياء التي دلّت الأدلّة على عدم جريان القاعدة المذكورة فيها مثل الصوم والطهارات، وما أشبه ذلك.

فرع: لو كان للمكلّف به بدل كالتيمّم عن الوضوء وكان له ميسور أيضاً وتعذّر الفرد التامّ، فهل يجب بدله أو يجب ميسوره، وهو وضوء الجبيرة ـ مثلاً ـ فإن كان دليل ذلك البدل ـ أعني التيمّم ـ فيه إطلاق ودلالة على أنّه يدلّ عن مطلق ماهيّة الوضوء، فلا إشكال في تقديم قاعدة الميسور على دليل ذلك البدل، فإنّها تصيّر وضوء الجبيرة وضوءً، فلا يكون حينئذٍ مورد للبدليّة، وإن كان دليل ذلك البدل مقيّداً بأنّه بدل عن الوضوء التامّ، فلا إشكال في تقديم دليل ذلك البدل على قاعدة الميسور؛ لأنّ دليل البدل يكون حاكماً على التيمّم بأنّه بدل عن الوضوء التامّ، فكأنّه حينئذٍ وضوء تامّ، وحينئذٍ فلا مورد لوجوب الناقص من الوضوء ـ أعني الميسور منه ـ.

وأمّا إذا شكّ في ذلك ولم يظهر من الدليل المذكور أحد هذين الأمرين، فمقتضى القاعدة الاحتياط بالجمع بين البدل والميسور، فتأمّل.

خاتمة: في شرائط الأصول

أمّا الاحتياط: فلا يعتبر في حسنه شيء أصلاً، بل يحسن على كلّ حال، إلّا إذا كان موجباً لاختلال النظام.

ولا تفاوت فيه بين المعاملات والعبادات مطلقاً، ولو كان موجباً للتكرار فيها. وتوهّم: كون التكرار عبثاً ولعباً بأمر المولى، وهو ينافي قصد الامتثال المعتبر في العبادة.

فاسدٌ؛ لوضوح أنّ التكرار ربّما يكون بداعٍ صحيح عقلائيّ، مع أنّه لو لم يكن بهذا الداعي، وكان أصل إتيانه بداعي أمر مولاه بلا داعٍ له سواه، لما ينافي قصد الامتثال، وإن كان لاغياً في كيفيّة امتثاله، فافهم.

بل يحسن أيضاً في ما قامت الحجّة على البراءة عن التكليف؛ لئلّا يقع في ما كان في مخالفته على تقدير ثبوته، من المفسدة وفوت المصلحة.

وأمّا البراءة العقليّة: فلا يجوز إجراؤها إلّا بعد الفحص [٦٢٤] واليأس عن الظفر بالحجّة على التكليف؛ لما مرّت الإشارة إليه من عدم استقلال العقل بها إلّا بعدهما.

وأمّا البراءة النقليّة: فقضيّة إطلاق أدلّتها، وإن كان هو عدم اعتبار الفحص في

---

٦٢٤ ـ قوله رحمه الله: ((وأمّا البراءة العقليّة فلا يجوز إجراؤها إلّا بعد الفحص ... إلخ)).

فإنّ حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان عبارة أُخرى عن حكم العقل بأنّ الجاهل معذور، وظاهر أنّ هذا النحو من الجهل ـ أعني الجهل قبل الفحص ـ لا يعدّه العقل عذراً.

جريانها [٦٢٥]، كما هو حالها في الشبهات الموضوعيّة، إلّا أنّه استدلّ على اعتباره بالإجماع، وبالعقل، فإنّه لا مجال لها بدونه؛ حيث يعلم إجمالاً بثبوت التكليف بين موارد الشبهات، بحيث لو تفحّص عنه لظفر به.

---

٦٢٥ ـ قوله رحمه الله: ((وأمّا البراءة النقليّة فقضيّة إطلاق أدلّتها وإن كان هو عدم اعتبار الفحص في جريانها ... إلخ)).

يمكن أن يُقال: إنّ تلك الأدلّة المطلقة منصرفة عن الجهل قبل الفحص، خصوصاً مثل قوله عليه السلام: (كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي)[1] فإنّ الورود إذا كان عبارة عن التبليغ على الطريقة المألوفة وعلى النحو المتعارف كان صادقاً على الأخبار الناهية الواردة في كتب الأخبار المأخوذة عن الأئمّة (عليهم السلام) بواسطة الرواة الذين وصل ذلك بسببهم إلى هذا الزمان.

وقد يستدلّ على لزوم الفحص قبل إجراء البراءة بوجود العلم الإجماليّ بالتكاليف، وأورد عليه بأنّ العلم الإجماليّ إن كان مانعاً من الرجوع إلى البراءة فهو مانع قبل الفحص وبعده، وحينئذٍ فلا فائدة في الفحص، وإن لم يكن مانعاً فلا داعي إلى الفحص.

وأجيب عن ذلك: بأنّ الغرض من الفحص وفائدته خروج المورد عن دائرة العلم الإجماليّ، حيث إنّ المعلوم إجمالاً إنّما هو التكاليف الموجودة في ما بأيدينا من الأخبار المذكورة في كتبنا المتداولة عندنا.

وحينئذٍ فالفحص عن حكم شرب التتن ـ مثلاً ـ يُوجب خروجه عن دائرة ذلك

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ١/ ٣١٧، أبواب الصلاة وحدودها، باب وصف الصلاة من فاتحتها إلى خاتمتها، ح ٩٣٧.

المعلوم إجمالاً، ويكون الشكّ بحرمته بدويّاً، فتجري فيه البراءة، وذلك نظير قطيع غنم بيض وسود، علم إجمالاً بوجود عشر شياه محرّمة في سوده، وعرض الاشتباه بين السود والبيض من جهة الظلمة؛ إذ لا إشكال أنّه قبل الفحص وتمييز المورد أنّه من أيّ القبيلين لا يمكن جريان البراءة فيه، لوجود العلم الإجماليّ، وإن كان ذلك عارضاً، وبعد الفحص وتبيّن أنّ المورد من البيض يخرج ذلك عن كونه طرفاً للعلم الإجماليّ ويكون الشكّ فيه بدويّاً تجري فيه البراءة.

وفيه: أنّ ذلك لا إشكال، ولكنّه لا ينفع في وجوب الفحص إذا فرض انحلال ذلك العلم الإجماليّ بأن يحصل لنا العلم ممّا بأيدينا من الأدلّة والأخبار بتكاليف بمقدار ما علمناه أوّلاً.

وحينئذٍ فيكون الشكّ في الباقي بدويّاً، فتجري فيه البراءة، مع أنّهم يوجبون الفحص في ذلك أيضاً.

وبعبارة أُخرى: بناءً على هذا الوجه يقتضي أن يختلف حكم المجتهد في أوائل استنباطاته وأواخرها، حيث إنّه بناءً على ذلك يقتضي أن لا يرجع إلى البراءة في أوائل استنباطاته إلّا بعد الفحص، وفي أواخرها لا يحتاج إلى الفحص لانحلال العلم الإجماليّ، فذلك نظير ما لو علم تفصيلاً بتحريم عشرة معيّنة من قسم السود؛ إذ لا شكّ حينئذٍ في انحلال ما علم إجمالاً إلى هذا الذي علم تفصيلاً، لكونه منطبقاً عليه، وحينئذٍ فيكون الشكّ في حرمة ما عدا تلك العشرة بدويّاً يرجع فيه إلى البراءة بلا توقّف على الفحص، فتأمّل.

تنبيه: لو عمل بالبراءة من التكليف قبل الفحص وكان هناك خبر يدلّ على ثبوت التكليف، بحيث لو فحص عنه لعثر عليه وكان التكليف ثابتاً في الواقع أيضاً

ولا يخفى: أنّ الإجماع هاهنا غير حاصل، ونقله ـ لوهنه ـ بلا طائل؛ فإنّ تحصيله في مثل هذه المسألة ـ ممّا للعقل إليه سبيلٌ ـ صعبٌ، لو لم يكن عادة بمستحيل؛ لقوّة احتمال أن يكون المستند للجلّ ـ لولا الكلّ ـ هو ما ذكر من حكم العقل.

وأنّ الكلام في البراءة في ما لم يكن هناك علم موجب للتنجّز، إمّا لانحلال العلم الإجماليّ بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال، أو لعدم الابتلاء إلّا بما لا يكون بينها علم بالتكليف من موارد الشبهات، ولو لعدم الالتفات إليها.

فالأولى: الاستدلال للوجوب بما دلّ من الآيات والأخبار على وجوب التفقّه والتعلّم، والمؤاخذة على ترك التعلّم ـ في مقام الاعتذار عن عدم العمل بعدم العلم ـ

فلا إشكال في استحقاق العقاب على مخالفة الواقع.

وأمّا لو كان هناك خبر يدلّ على عدم التكليف، بحيث لو فحص عنه لعثر عليه وكان التكليف ثابتاً واقعاً فيمكن أن يُقال: بعدم استحقاق العقاب لكونه معذوراً بواسطة وجود ذلك الخبر، وإن لم تكن المخالفة مستندة إليه، حيث إنّه لو فحص وعثر على ذلك الخبر فلا يزيد على ما هو عليه الآن من الترك لذلك التكليف، ويمكن أن [يكون ذلك] بالاستحقاق، فإنَّ مخالفة التكليف الواقع يستحقّ عليها العقاب، إلّا أن تكون تلك المخالفة مستند[ة] إلى حجّة مصحّحة للعذر، والفرض لم يستند، وفي الحقيقة هذه المسألة مبنيّة على أنّ الإعذار من آثار الحجّة بمجرّد وجودها الواقع، أو هو من آثار الحجّة المعلومة الملتفت إليها؟ والظاهر الثاني، ومثل هذه الصورة ما إذا فرض الفحص لم يعثر على حجّة أصلاً، بل كان بحيث لو فحص يرجع إلى البراءة العقليَّة والنقليَّة، فتأمّل.

بقوله تعالى، كما في الخبر ـ: ((هلّا تعلّمت)). فيقيّد بها أخبار البراءة؛ لقوّة ظهورها في أنّ المؤاخذة والاحتجاج بترك التعلّم في ما لم يعلم، لا بترك العمل في ما علم وجوبه ولو إجمالاً، فلا مجال للتوفيق بحمل هذه الأخبار على ما إذا علم إجمالاً، فافهم.

ولا يخفى اعتبار الفحص في التخيير العقليّ أيضاً بعين ما ذكر في البراءة، فلا تغفل.

ولا بأس بصرف الكلام في بيان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من التبعة والأحكام.

أمّا التبعة: فلا شبهة في استحقاق العقوبة على المخالفة، في ما إذا كان ترك التعلّم والفحص مؤدّياً إليها؛ فإنّها وإن كانت مغفولة حينها وبلا اختيار، إلّا أنّها منتهية إلى الاختيار، وهو كافٍ في صحّة العقوبة، بل مجرّد تركهما كافٍ في صحّتها، وإن لم يكن مؤدّياً إلى المخالفة، مع احتماله؛ لأجل التجرّي وعدم المبالاة بها.

نعم، يشكل في الواجب المشروط والمؤقّت، ولو أدّى تركهما قبل الشرط والوقت إلى المخالفة بعدهما، فضلاً عمّا إذا لم يؤدِّ إليها؛ حيث لا يكون حينئذٍ تكليف فعليّ أصلاً، لا قبلهما ـ وهو واضح ـ ولا بعدهما ـ وهو كذلك ـ؛ لعدم التمكّن منه بسبب الغفلة، ولذا التجأ المحقّق الأردبيليّ وصاحب المدارك (قدّس سرّهما) إلى الالتزام بوجوب التفقّه والتعلّم نفسيّاً تهيئيّاً، فتكون العقوبة على ترك التعلّم نفسه، لا على ما أدّى اليه من المخالفة.

فلا إشكال حينئذٍ في المشروط والمؤقّت، ويسهل بذلك الأمر في غيرهما لو صعب على أحد، ولم تصدّق كفاية الانتهاء إلى الاختيار في استحقاق العقوبة على ما كان فعلاً مغفولاً عنه، وليس بالاختيار.

ولا يخفى: أنّه لا يكاد ينحلّ هذا الإشكال إلّا بذلك، أو الالتزام بكون المشروط أو المؤقّت مطلقاً معلّقاً، لكنّه قد اعتبر على نحوٍ لا تتّصف مقدّماته الوجوديّة عقلاً بالوجوب قبل الشرط أو الوقت غير التعلّم، فيكون الإيجاب حاليّاً، وإن كان الواجب استقباليّاً قد أُخذ على نحوٍ لا يكاد يتّصف بالوجوب شرطه، ولا غير التعلّم من مقدّماته قبل شرطه أو وقته.

وأمّا لو قيل بعدم الإيجاب إلّا بعد الشرط والوقت ـ كما هو ظاهر الأدلّة وفتاوى المشهور ـ فلا محيص عن الالتزام بكون وجوب التعلّم نفسيّاً، لتكون العقوبة ـ لو قيل بها ـ على تركه، لا على ما أدّى إليه من المخالفة، ولا بأس به، كما لا يخفى.

ولا ينافيه ما يظهر من الأخبار من كون وجوب التعلّم إنّما هو لغيره، لا لنفسه؛ حيث إنّ وجوبه لغيره لا يوجب كونه واجباً غيريّاً يترشّح وجوبه من وجوب غيره، فيكون مقدّميّاً، بل للتهيّؤ لإيجابه، فافهم.

وأمّا الأحكام : فلا إشكال في وجوب الإعادة في صورة المخالفة [٦٢٦]، بل في صورة الموافقة أيضاً في العبادة [٦٢٧]، في ما لا يتأتّى منه قصد القربة؛

---

٦٢٦ ـ قوله رحمه الله: ((وأمّا الأحكام : فلا إشكال في وجوب الإعادة في صورة المخالفة ... إلخ)).

من دون فرق في ذلك بين الأحكام التكليفيّة، والأحكام الوضعيّة، ومن دون فرق أيضاً بين التعبّديّات والتوصّليّات.

٦٢٧ ـ قوله رحمه الله: ((بل في صورة الموافقة أيضاً في العبادة ... إلخ)).

لا يخفى أنّه لا تجب الإعادة في الأحكام الوضعيّة وفي التوصّليّات من التكليفيّة، وأمّا التعبّديّات منها، فكذلك أيضاً إذا تأتّى للفاعل قصد التقرّب بها، إلّا

وذلك لعدم الإتيان بالمأمور به، مع عدم دليل على الصحّة والإجزاء إلّا في الإتمام في موضع القصر، أو الاجهار أو الاخفات في موضع الآخر، فورد في الصحيح ـ وقد أفتى به المشهور ـ صحّة الصلاة وتماميّتها في الموضعين مع الجهل مطلقاً، ولو كان عن تقصير [٦٢٨] موجب لاستحقاق العقوبة على ترك الصلاة المأمور بها؛ لأنّ ما أتى بها وإن صحّت وتمّت، إلّا أنّها ليست بمأمور بها.

أن يجعل الاستناد في العمل إلى حجّة شرطاً في صحّة العمل، لكنّه ليس كذلك كما هو واضح.

٦٢٨ ـ قوله رحمه الله: ((فورد في الصحيح ـ وقد أفتى به المشهور ـ صحّة الصلاة وتماميّتها في الموضعين مع الجهل مطلقاً، ولو كان عن تقصير ... إلخ)).

يمكن أن يوجّه ذلك بجعله من قبيل تعدّد المطلوب، وأنّ موضوع الطلب الثاني هو امتثال الطلب الأوّل.

بيان ذلك: أنّه لا إشكال في أن يكون الطلب متعلّقاً بإيجاد الطبيعة، ويكون هناك طلب آخر قد تعلّق بإيجاد تلك الطبيعة على نحو خاصّ وتخصّصها بخصوصيّة خاصّة بأن يكون أصل الطبيعة مطلوباً، وإيجادها على نحو خاصّ مطلوب آخر، من غير أن يكون الطلب الثاني موجباً لتقييد متعلّق الطلب الأوّل، وهذا ـ أعني تعدّد المطلوب ـ يكون على نحوين:

النحو الأوّل: أن يكون موضوع الطلب الثاني: هو امتثال الطلب الأوّل، بأن يكون المطلوب. أوّلاً: هو إيجاد الطبيعة، والمطلوب ثانياً: هو امتثال ذلك الطلب على نحو خاصّ وخصوصيّة خاصّة، فيكون الطلب الثاني في طول الطلب الأوّل؛ لأنّ موضوعه هو امتثال الطلب الأوّل، فإذا جاء بالطبيعة في ضمن تلك الخصوصيّة

إن قلت: كيف يحكم بصحّتها مع عدم الأمر بها؟ وكيف يصحّ الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الصلاة التي أمر بها، حتّى في ما إذا تمكّن ممّا أمر بها، ـ كما هو ظاهر إطلاقاتهم ـ بأن علم بوجوب القصر أو الجهر بعد الإتمام والإخفات، وقد بقي من الوقت مقدار إعادتها قصراً أو جهراً؟؛ ضرورة أنّه لا تقصير هاهنا يوجب استحقاق العقوبة.

وبالجملة كيف يحكم بالصحّة بدون الأمر؟ وكيف يحكم باستحقاق العقوبة مع التمكّن من الإعادة؟ لولا الحكم شرعاً بسقوطها وصحّة ما أتي بها.

قلت: إنّما حكم بالصحّة لأجل اشتمالها على مصلحة تامّة، لازمة الاستيفاء في نفسها، مهمّة في حدّ ذاتها، وإن كانت دون مصلحة الجهر والقصر، وإنّما لم يؤمر بها لأجل أنّه أمر بما كانت واجدة لتلك المصلحة على النحو الأكمل والأتمّ.

وأمّا الحكم باستحقاق العقوبة مع التمكّن من الإعادة، فإنّها بلا فائدة؛ إذ مع استيفاء تلك المصلحة لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التي كانت في المأمور بها، ولذا لو أتى بها في موضع الآخر جهلاً ـ مع تمكّنه من التعلّم ـ فقد قصّر، ولو علم بعده وقد وسع الوقت.

فانقدح: أنّه لا يتمكّن من صلاة القصر صحيحة بعد فعل صلاة الاتمام، ولا من الجهر كذلك بعد فعل صلاة الاخفات، وإن كان الوقت باقياً.

إن قلت: على هذا يكون كلّ منهما في موضع الآخر سبباً لتفويت الواجب فعلاً، وما هو [الـ] سبب لتفويت الواجب كذلك حرام، وحرمة العبادة موجبة لفسادها بلا كلام.

قلت: ليس سبباً لذلك، غايته أنّه يكون مضادّاً له، وقد حقّقنا في محلّه: أنّ الضدّ وعدم ضدّه متلازمان ليس بينهما توقّف أصلاً.

لا يقال: على هذا فلو صلّى تماماً أو صلّى إخفاتاً في موضع القصر والجهر ـ مع العلم بوجوبهما في موضعهما ـ لكانت صلاته صحيحة، وإن عوقب على مخالفة الأمر بالقصر أو الجهر.

فإنّه يقال: لا بأس بالقول به لو دلّ دليل على أنّها تكون مشتملة على المصلحة ولو مع العلم؛ لاحتمال اختصاص أن يكون كذلك في صورة الجهل، ولا بعد أصلاً في اختلاف الحال فيها باختلاف حالتي العلم بوجوب شيء والجهل به، كما لا يخفى.

وقد صار بعض الفحول بصدد بيان إمكان كون المأتي به في غير موضعه مأموراً به بنحو الترتّب.

وقد حقّقنا في مبحث الضدّ امتناع الأمر بالضدّين مطلقاً ـ ولو بنحو الترتّب ـ بما لا مزيد عليه، فلا نعيد.

حصل امتثال الطلب الأوّل؛ لأنّه تعلّق بأصل الطبيعة، وقد حصلت، وحصل امتثال الطلب الثاني أيضاً؛ لأنّه تعلّق بأن يمتثل الطلب الأوّل على نحو خاصّ، وقد حصل ذلك، وإذا جاء بها لا في ضمن تلك الخصوصيّة حصل امتثال الطلب الأوّل فقط دون الطلب الثاني؛ لعدم حصول متعلّقه، وحينئذٍ لا يمكن امتثال الطلب الثاني أصلاً لسقوط موضوعه؛ لأنّ موضوعه كما عرفت هو امتثال الطلب الأوّل، والمفروض أنّه قد حصل بإيجاد الطبيعة في غير تلك الخصوصيّة، ولا معنى للامتثال ثانياً كي يكون امتثال الطلب الثاني ممكناً.

وبعبارة أُخرى: أنّ الطلب الثاني قد تعلّق بكيفيّة تفريغ ذمّة المكلّف من الطلب الأوّل، فإذا فرض حصول فراغ ذمّة المكلّف من الطلب الأوّل بحصول متعلّقه لم يبقَ مورد للطلب الثاني؛ لعدم تحقّق موضوعه.

النحو الثاني: أن يكون موضوع الطلب الثاني هو نفس تخصّص الطبيعة بخصوصيّة خاصّة من دون دخل لامتثال الطلب الأوّل المتعلّق بإيجاد أصل الطبيعة.

وبعبارة أُخرى: يكون المطلوب أوّلاً: هو أصل الطبيعة، ويكون هناك طلب آخر لا ربط له بالطلب الأوّل ولا بامتثاله، متعلّق بإيجاد الطبيعة على نحو خاصّ وكيفيّة خاصّة، بحيث إنّه يمكن أن يمتثل الطلب الأوّل ولا يمتثل الطلب الثاني، بأن يؤتى بأصل الطبيعة متخصّصة بخصوصيّة أُخرى غير تلك الخصوصيّة المعتبرة في الطلب الثاني، كما أنّه يمكن أن يمتثل الطلبان معاً بأن يؤتى بالطبيعة في ضمن تلك الخصوصيّة المعتبرة في الطلب الثاني.

قلتُ: يلزم على هذا في مثل هذه الصورة اجتماع المثلين، وهو كاجتماع الضدّين غير جائز، بناءً على امتناع الاجتماع.

وأجاب الأستاذ ـ سلّمه الله ـ: عن ذلك بأنّه لا يكون من ذلك الباب؛ لأنّ متعلّق الطلبين فيه مختلف، وإنّما يكون الاجتماع بين امتثاليهما، وذلك لا إشكال فيه.

قلتُ: لا يخفى أنّ هذا التوجيه لا يخرجه عن مسألة الاجتماع، فإنّ غايته أنّه دليل على الجواز في كلّيّ تلك المسألة ـ أعني مسألة الاجتماع ـ ويؤيّد ذلك أنّ هذا التوجيه بعينه ذكره ـ سلّمه الله ـ في الاستدلال على الجواز في تلك المسألة، فراجع.

ويمكن: أن يمتثل كلّ من الطلبين على حدة، بأن يؤتى بأصل الطبيعة في غير تلك الخصوصيّة ثُمّ يؤتى بها متخصّصة بتلك الخصوصيّة، فإنّه حينئذٍ يحصل امتثال الطلب الأوَّل في الإتيان الأوَّل، وامتثال الطلب الثاني في الإتيان الثاني.

وهذا نظير ما إذا قال: (أكرم عالماً) ثمّ قال: (أكرم هاشميّاً)، فيمكن أن يُمتثل الطلبان في إكرام شخص واحد يكون متّصفاً بالوصفين.

ويمكن امتثال أحد هذين الطلبين دون الآخر بأن يكرم هاشمياً فقط غير عالم أو بالعكس. ويمكن أن يُمتثل الطلبان في إكرام شخصين أحدهما هاشميّ والآخر عالم.

غاية الأمر: أنّ بين هذين الطلبين عموماً من وجه، والطلبان في ما نحن فيه بينهما عموم وخصوص مطلقاً، وهذا الفرق لا أثر له من هذه الجهة.

لا يُقال: إذا كان متعلّق الطلب الثاني أخصّ من متعلّق الطلب الأوّل، فأيّ فائدة وحكمة في الطلب الأوّل، مع أنَّ متعلّقه يحصل بمتعلّق الثاني.

لأنّا نقول: فائدته تظهر في ما لو عجز عن الطلب الثاني أو عصاه، فإنّ الطلب حينئذٍ يكون باقياً على حاله وتحصل فيه مصلحة الإتيان بأصل الطبيعة.

فظهر لك: أنّ الفرق بين هذا النحو من تعدّد المطلوب، وبين النحو السابق هو أنّ السابق لا مجال فيه مع امتثال الطلب الأوّل لامتثال الطلب الثاني بخلاف هذا النحو، فإنّك قد عرفت أنّه يمكن امتثال الطلب الثاني فيه، وإن حصل امتثال الطلب الأوّل، إلّا إذا كانت تلك الطبيعة غير قابلة للتكرار كالقتل لزيد الكافر ـ مثلاً ـ فلا يكون مجال لامتثال الثاني في مثله مع امتثال الأوّل بالإتيان بأصل الطبيعة؛ لعدم إمكان إيجاد تلك الطبيعة مرّة ثانية.

إذا عرفت هذا كلّه، فاعلم أنّه يمكن حمل مسألة الجهر والإخفات والقصر والإتمام على النحو الأوّل من هذين النحوين أو على النحو الثاني منهما، ولكن في خصوص ما كان غير قابل للتكرار، فيكون الحكم بعدم وجوب الإعادة مع بقاء الوقت واستحقاق العقاب في ما لو أخفت ـ مثلاً ـ في موضع الجهر وكان ذلك عن جهل تقصيري، إمّا لأجل أنّ موضوع المطلوب الثاني ـ أعني تخصيص الصلاة

بكونها جهريّة ـ هو امتثال الطلب الأوّل والمفروض حصوله بإيجاد الصلاة الإخفاتيّة، فلا يبقى مورد للطلب الثاني، وإمّا لأجل أنّ تلك الطبيعة ـ أعني الصلاة غير قابلة للتكرار ـ فمع إيجادها أوّلاً في ضمن الصلاة الإخفاتيّة لا يمكن امتثال الطلب الثاني بإيجادها في ضمن الجهريّة.

وعلى أيّ حال: فيستحقّ العقاب على عدم الإتيان بالمطلوب الثاني ولا تجب عليه الإعادة، وإن بقي الوقت.

هذا، ولكن قد يشكل على ذلك بأنّ مقتضى هذا الحمل أن لا يفرّق فيه بين الجاهل والعالم، والحال أن يكون هذا الحكم مقصوراً على الجاهل دون العالم.

ويمكن أن يجاب عن هذا الإشكال بأن يُقال: إنّه يمكن أن يكون حصول امتثال الطلب الأوّل بإيجاد نفس الطبيعة مشروط بالجهل بالطلب الثاني.

ولعلّ هذا مراد السيّد المرتضى [رحمه الله] حيث أجاب أخاه (بجواز تغيير الحكم الشرعيّ بسبب الجهل، وإن كان الجاهل غير معذور) انتهى[1].

وليس الغرض من ذلك أنّ الحكم الشرعيّ مشروط بالجهل كي يشكل عليه بالدور، بل المراد أنّ الجهل بالطلب الثاني شرط في حصول امتثال التكليف الأوّل بالإتيان بأصل الطبيعة، وحينئذٍ فلو جاء بأصل الطبيعة جاهلاً بالطلب الثاني حصل امتثال الطلب الأوّل، وإن كان مقصّراً في جهله، وحينئذٍ فلا يبقى مجال لامتثال الطلب الثاني، وإذا جاء بأصل الطبيعة عالماً بالطلب الثاني لم يحصل امتثال الطلب الأوّل، وحينئذٍ فلامتثال الطلب الثاني مجال، فيجب امتثاله لبقاء موضوعه.

---

(١) رسائل الشريف المرتضى: ٢/ ٣٨٢ ـ ٣٨٤، وحكاه الشهيد الأوّل في ذكرى الشيعة: ٤/ ٣٢٥.

قلتُ: ولا يخفى أنّ هذا الجواب إنّما يتمّ وينفع إذا حملنا هذه المسألة على النحو الأوّل، أمّا إذا حملت على النحو الثاني وعدم القابلية للتكرار فلا يحصل أثر لهذا الشرط، فإنّ المانع من لزوم الإعادة على هذا الوجه هو عدم قابليّة هذا الفعل للتكرار، ولا يرتفع ذلك المانع بجعل الجهل بالطلب الثاني شرطاً في صحّة امتثال الطلب الأوّل، مع أنّه لا يتمّ على النحو الأوّل أيضاً، حيث إنّ الجهل بالطلب الثاني متأخّر عن نفس الطلب الثاني، كما هو واضح، مع أنّ الطلب الثاني متأخّر رتبة عن الطلب الأوّل، كما تقدّم من أنّه في طوله، وحينئذٍ فكيف يكون الجهل بالثاني من قيود الأوّل، مع أنّه متأخّر عنه برتبتين.

والحاصل: أنّ هذا الجواب لا يرفع الإشكال بناءً على التوجيه بالنحو الثاني، وليس بتامّ بناءً على التوجيه بالنحو الأوّل (اه س) .

وأجاب ـ سلّمه الله ـ في اليوم الثاني عن هذا الإشكال بما حاصله: أنّه يمكن أن يُقال: إنّ التكليف بالواجد للخصوصيّة؛ أعني الجهر ـ مثلاً ـ فعليّ في حقّ العالم والجاهل، فإنّ كلّاً منهما مكلّف فعلاً بالصلاة الجهريّة، أمّا العالم فواضح، وأمّا الجاهل فمعنى كونه فعليّاً في حقّه أنّه لو التفت إليه لكان ذلك التكليف فعليّاً في حقّه، وحينئذٍ فلا فرق بينهما من هذه الجهة.

نعم، بينهما فرق من جهة أُخرى، وهي أنّ الجاهل مكلّف بشيء آخر هو الإتيان بأصل طبيعة الصلاة، بحيث يكون المطلوب الأوّليّ في حقّه هو أصل الصلاة، والمطلوب الثانويّ الذي هو تمام المطلوب هو كون الصلاة متخصّصة بخصوصيّة الجهر بخلاف العالم، فإنّه لا يكون مكلّفاً إلّا بتلك الصلاة الخاصّة ـ أعني الصلاة الجهريّة ـ ففي الحقيقة يكون التكليف في حقّ الجاهل من باب تعدّد المطلوب، وفي

حقّ العالم من باب وحدته، انتهى.

وفيه: أنّ الإشكال بعد باقٍ بحاله، حيث إنّ التكليف بالصلاة المطلقة صار مختصّاً بالجاهل بالتكليف الثاني المتأخّر في الرتبة عنه كما عرفت، انتهى.

وأجاب سلّمه الله: بأنّ الجهل بالتكليف الثانويّ إذا جعل قيداً في التكليف الأوّليّ، فليس المراد به الجهل بذاك التكليف بجميع شؤونه وخصوصيّاته، حتّى كونه في طول التكليف الأوّل لأخذ امتثاله في موضوعه كي يكون ذلك الجهل متأخّراً عن التكليف الأوّل بدرجتين، فلا يعقل أخذه فيه، بل ليس المراد به إلّا الجهل بنفس التكليف الثانوي ـ أعني وجوب خصوص الصلاة الجهريّة ـ وإن كان ذلك التكليف ـ أعني وجوب الصلاة الجهريّة ـ متأخّراً في الرتبة عن التكليف الأوّل وفي طوله، إلّا أنّ هذا مطلب واقع لا ربط [له] في ما نحن فيه.

قلتُ: لا يخفى أنّ ذلك وإن كان أمراً واقعيّاً إلّا أنّه يوجب خللاً في ما نحن فيه، فإنّه حينئذٍ يكون التكليف الثانويّ متأخّراً في الواقع وفي نفس الأمر عن التكليف الأوّليّ، فلا يعقل أن يؤخذ الجهل بالثاني قيداً في الأوّل.

وكأنّ الأُستاذ ـ سلّمه الله ـ لذلك عدل عن هذا الجواب ـ أعني الفرق بين العالم العامد وبين الجاهل ـ بجعل التكليف مقيّداً بالجهل بالتكليف الثاني.

فقال ما حاصله: إنّه يمكن أن يجاب عن هذا الإشكال، ويفرّق بين العامد العالم وبين الجاهل المقصّر بطريق آخر، وهو أن يُقال: لا إشكال في أنّ التارك عمداً للمطلوب الثانويّ مع علمه بوجوبه عليه المقتصر على الإتيان بأصل الطبيعة الذي هو المطلوب الأوّليّ، تكون إطاعته بالنسبة إلى ذلك التكليف الأوّليّ مشوبة بنحو من التجرّي والتمرّد والطغيان على المولى، وإن كان ذلك ـ أعني التجرّي والتمرّد ـ إنّما

هو بالقياس إلى التكليف الثانويّ، وذلك ـ أعني كونه مشوباً بنحو من التجرّي ـ وإن كان لا يضرّ بامتثال التكليف الأوّليّ بمقتضى القاعدة إلّا أنّه من الجائز أن يكون عدم ذلك من قيود امتثاله وممّا له دخل في حصول الغرض منه، وإن لم يكن معتبراً في متعلّقه.

وحينئذٍ فلا يرد أنّ التجرّي بالنسبة إلى التكليف الثانويّ متأخّر عنه، فهو أيضاً مثل الجهل، وذلك لما عرفت من أنّه إنّما يعتبر في امتثال التكليف الأوّل لدخالته في حصول الغرض منه، فهو نظير قصد القربة المعتبر في صحّة العبادة.

وهذا نظير ما ذكره الشيخ (رحمه الله) في من عمل بالبراءة قبل الفحص، وأصاب الواقع، كمن أجرى البراءة في وجوب السورة ـ مثلاً ـ قبل الفحص وصلّى بدون السورة، وتبيّن بعد الفراغ أنّ الواجب هو كذلك ـ أعني الصلاة بدون سورة ـ فإنّه ذكر لذلك صورتين:

أحداهما: أن يأتي بذلك بانياً على أنّه إن أصاب الواقع فهو، وإلّا أعاد. والأُخرى أن يأتي بذلك على أن لا يتأتّى بغيره أصاب أم لم يصب.

والظاهر على ما ببالي: أنّه حكم في الصورة الأولى بالصحّة لعدم قصور في الامتثال فيها، وفي الثانية تردّد في الحكم بالصحّة لقصور الامتثال فيها فإنّه مشوب بنحو من التمرّد والطغيان غير المناسب للعبادة.

والغرض من هذا كلّه: أنّه يمكن أن يؤخذ عدم مثل ذلك التمرّد والطغيان قيداً في امتثال الأمر، وحينئذٍ فالعالم بالتكليف الثاني إذا تعمّد وتركه وأتى بمتعلّق التكليف الأوّليّ فمن الجائز أن يكون عدم مثل ذلك التمرّد له دخل في حصول امتثال التكليف الأوّليّ، وإن لم يكن له دخل في متعلّقه.

وحينئذٍ فالعالم بوجوب الجهر إذا تعمّد وأتى بالصلاة الإخفاتيّة لا يتأتّى منه امتثال التكليف الأوّليّ؛ لأجل قصور في امتثاله، فيجب عليه امتثال التكليف الثانويّ، لبقاء موضوعه، بخلاف الجاهل، فإنّه لمّا كان معتقداً أنّ الواجب عليه هو الصلاة الإخفاتيّة وأتى بها لم يكن إتيانه بها مشوباً بنحو من التمرّد أصلاً، وحينئذٍ فيحصل بالإتيان بها امتثال التكليف الأوّل، فيبقى التكليف الثاني لا موضوع له، فلا تجب الإعادة سواء كان الجهل عن قصور أو عن تقصير، فإنّ الجاهل المقصّر وإن كان معاقباً على ترك الواقع إلّا أنّه لمّا لم يكن امتثاله مشوباً بنحو من التجرّي، فلا يحصل قصور فيه أصلاً.

قلتُ: عدم قصور الامتثال إنّما يتمّ في الجاهل الغافل، وهو الجاهل المركّب، وأمّا الجاهل الملتفت ـ أعني الجاهل البسيط الشاكّ في وجوب الجهر ـ ولم يتفحّص وأجرى البراءة في وجوب الجهر، وأتى بالصلاة الإخفاتيّة ناوياً عدم إعادتها وإن اتّفق أنّ الواجب واقعاً هو الصلاة الجهريّة فلا إشكال في أنّ امتثاله مشوب بذلك النحو من التجرّي، فينبغي أن يكون حكمه حكم العالم.

اللَّهُمَّ إلّا أن يفرّق بين التجرّي في مسألة العالم، والتجرّي في هذه المسألة، فيقال: إنّ عدم الأوّل داخل في الامتثال بخلاف عدم الثاني، فتأمّل.

ثمّ إنّ الأُستاذ ـ سلّمه الله ـ ذكر إصلاح هذه المسألة بالترتّب وأورد عليه بما حاصله: أنّا وإن صحّحنا الترتّب إلّا أنّه لا معنى له في هذا المقام، حيث إنّ من وجبت عليه الصلاة الجهريّة وأخفت في موضعها لا يتحقّق منه عصيان الأمر بالصلاة الجهريّة بمجرّد الإتيان بالصلاة الإخفاتيّة، مع بقاء الوقت؛ كي يكون الأمر بالثاني معلّقاً على عصيان الأمر بالأوّليّ.

ثمّ إنّه يمكن أن يُقال: إنّه لا دليل على استحقاق العقاب، حيث إنّ الأدلّة لم تدلّ على أزيد من عدم وجوب الإعادة، وحينئذٍ فيمكن أن يُقال: إنّ الأدلّة الأوّليّة دلّت على أنّ المطلوب من المسافر هو القصر من دون فرق بين العالم والجاهل كما هو ظاهر تلك الأدلّة.

وهناك أدلّة أُخرى تدلّ على أنّ ذلك ـ أعني القصر ـ غير مطلوب من الجاهل، وأنّه إذا جاء بالصلاة تامّة كانت مجزية عند الشارع وأنّ الشارع قد اكتفى منه في حال الجهل ـ وإن كان عن تقصير ـ بالصلاة، ومع ذلك فلا يبقى مورد للإعادة وإن بقي الوقت، وحينئذٍ فتكون نسبة هذه الأدلّة إلى الأدلّة الأولى كنسبة الاستثناء، فيكون حاصلها أنّ صلاة القصر واجبة على المسافر إلّا إذا كان جاهلاً.

وهكذا في مسألة الجهر والإخفات، فتكون صحّة الصلاة مشروطة بالجهر ـ مثلاً ـ إلّا إذا كان المكلّف جاهلاً فلا يكون الجهر شرطاً في حقّه.

وقد ذكرت هذا للأُستاذ ـ سلّمه الله ـ وأجاب: بأنّه يلزم عليه أن يكون التكليف الأوّليّ ـ أعني القصر ـ مثلاً ـ مخصوصاً بالعالم به ومشروطاً بذلك، وهو باطل للزومه الدور، فإنّ تلك الأدلّة وإن لم تكن في مقام الدلالة مختصّة بخصوص العالم أنّ التكليف المستفاد يكون في اللّبّ والواقع مقيّداً بالعلم كما هو القاعدة في كلّ عامّ عارضه دليل منفصل أخصّ منه، فإنّه إذا قدّم الخاصّ على ذلك العامّ كان العامّ في اللّبّ والواقع مقيّداً بذلك، وإن كان في مقام الدلالة باقياً على عمومه وظهوره في العموم، فتأمّل.

وسألته عمّا ذكره المصنِّف (رحمه الله) في توجيه هذه المسألة.

فقال: إنّ ما ذكرناه من التوجيه بتعدّد المطلوب هو توضيح لما أفاده (رحمه الله).

ثمّ إنّه ذكر لأصل البراءة شرطان آخران [٦٢٩]:

أحدهما: أن لا يكون موجباً لثبوت حكمٍ شرعيٍّ من جهة أخرى.

ثانيهما: أن لا يكون موجباً للضرر على آخر.

---

٦٢٩ ـ قوله رحمه الله: ((ثمّ إنّه ذُكِرَ لأصل البراءة شرطان آخران ... إلخ)).

الذاكر هو الفاضل التونيّ (رحمه الله) على ما نقله الشيخ (رحمه الله) إلّا أنّه (رحمه الله) نقل عنه أنّه ذكر لها شروطاً[١] ثالثها أشار إليه (رحمه الله) في آخر كلامه بقوله: ((كما لا وجه لما ذكره في تخصيص مجرى الأصل بما إذا لم يكن جزء عبادة))[٢] انتهى.

ثمّ إنّ الفاضل التونيّ (رحمه الله) مثّل للشرط الأوّل بإجراء الأصل في أحد طرفيّ الشبهة، وباستصحاب عدم كرّيّة الماء الملاقي للنجس، وبأصالة عدم تقدّم الكرّيّة على الملاقاة، حيث يعلم بحدوثها[٣].

فإنّ الأصل في الأوّل مستلزم لإثبات التكليف المعلوم في الطرف الآخر لحرمة المخالفة القطعيّة.

والثاني: مستلزم للحكم بنجاسة ذلك الماء، كالثالث، ومثّل للشرط الثاني بما لو فتح إنسان قفص طائر فطار، فإنّ إعمال البراءة فيه يوجب تضرّر المالك[٤]، وكأنّ

---

(١) يُنظر: فرائد الأُصول: ٢/ ٤٤٩.

(٢) المصدر السابق: ٢/ ٤٥٦.

(٣) ينظر: الوافية: ١/ ١٨٦ ـ ١٨٧.

(٤) المصدر السابق: ١/ ١٩٣، وما بعدها.

كلامه (رحمه الله) غير مختصّ بأصالة البراءة، كما يظهر من أمثلته المذكورة.

ثمّ إنّ الذي ينبغي أن يُقال: في هذا المقام أمّا بالنسبة إلى الشرط الأوّل فهو أنّ التكليف الذي يراد إثباته بالأصل إن كان موضوعه عدم ذلك التكليف الذي جرى فيه الأصل، فلا إشكال في لزوم ترتّبه عليه إن كان ذلك الأصل هو الاستصحاب، وإن كان هو البراءة فلا يترتّب ذلك الحكم إلّا أن يكون موضوعه هو عدم التكليف ظاهراً.

مثلاً: لو ملك شخص ما يكفيه نفقة للحج، وشكّ في كونه مديوناً بما يكون وفائه مفوّتاً لاستطاعته، فإن قلنا: إنّ وجوب الحجّ معلّق على عدم كونه مديوناً واقعاً فلا يحرز ذلك الموضوع بأصالة البراءة من الدين، ولا يجب عليه الحجّ، وإن كانت البراءة جارية في حقّه ولا ينفع في وجوب الحجّ عليه إلّا الاستصحاب.

وإن قلنا: إنّ وجوب الحجّ معلّق على عدم تنجّز وفاء الدين، بمعنى أنّ موضوعه غير المديون ـ ولو ظاهراً ـ كانت أصالة البراءة نافعة في إحراز ذلك الموضوع ووجوب الحجّ عليه، وهكذا الكلام فيمن تمكّن من الماء المشكوك الإباحة مع عدم تمكّنه من مطهّر آخر من تراب أو ماء مباح.

فإن قلنا: إنّ وجوب الوضوء مشروط بكون الماء حلالاً واقعيّاً لم يحرز ذلك إلّا بالاستصحاب، فإذا لم يجرِ الاستصحاب في حقّه لمانع كان فاقداً للطهورين.

وإن قلنا: إنّ وجوبه مشروط بكونه غير ممنوع منه وإنّه مباح ـ ولو في مرحلة الظاهر ـ أمكن إحراز ذلك الموضوع بالبراءة كما يمكن بالاستصحاب، وإن لم يكن ذلك التكليف الذي يراد إثباته كذلك، وكان بينه وبين هذا الحكم الظاهريّ الثابت بالأصل لملازمة واقعيّة، فلا إشكال في إثبات مثل ذلك التكليف سواء كان تكليفاً

ظاهريّاً بأن يكون تلازم بين ارتفاع الحرمة ظاهراً عن هذا الفعل وبين وجوب ذلك الآخر ظاهراً، أو كان تكليفاً واقعيّاً بأن يكون تلازم بين ارتفاع الحرمة ظاهراً عن هذا الفعل وبين وجوب الفعل الآخر واقعاً؛ إذ لا إشكال في ثبوت ذلك الحكم في الصورتين، فإنّ القطع بوجود أحد المتلازمين يوجب القطع بالآخر، ولا إشكال في حصول القطع بوجود الحكم الظاهريّ الثابت بالاستصحاب أو البراءة، هذا إذا كان التلازم بين الحكمين الظاهريّين أو بين الحكم الواقعيّ وبين الحكم الظاهريّ الثابت بالأصل.

وأمّا إذا كان التلازم بين الحكمين الواقعيّين بأن يكون عدم حرمة هذا الشيء واقعاً مستلزماً لكون الآخر حراماً واقعاً كما في مسألة الشبهة المحصورة، ففي ذلك لا ينفع الأصل مطلقاً سواء كان براءة أو استصحاباً؛ لكونه حينئذٍ مثبتاً، هذا حال الشرط الأوّل.

وأمّا الشرط الثاني ففيه: أنّ قاعدة الضرر إن شملت المورد وكانت مقتضية لثبوت التكليف فيه كانت واردة على البراءة ورافعة لموضوعها، فتكون قاعدة كسائر القواعد المستفادة من الأدلّة الاجتهاديّة في أنّ الجميع يكون وارداً[1] على البراءة، بل على سائر الأُصول، ولا خصوصيّة لقاعدة الضرر ولا للبراءة، فلا معنى للاشتراط، فإنّ مقتضى الاشتراط هو أن تكون البراءة ثابتة في موردها، إلّا أنّها لا تجري فيه لعدم حصول شرط إجرائها والمفروض في المقام أنّه مع القاعدة المذكورة لا يبقى لها مورد أصلاً وإن لم تكن قاعدة الضرر شاملة للمورد أو قلنا بمنعها وعدم تماميّة أدلّتها ، فلا مانع من جريان البراءة، وإن حصل من إجرائها ضرر.

---

(١) في الأصل: (واردة) بدل (وارداً).

ولا يخفى: أنّ أصالة البراءة عقلاً ونقلاً في الشبهة البدويّة بعد الفحص لا محالة تكون جارية، وعدم استحقاق العقوبة ـ الثابت بالبراءة العقليّة ـ والإِباحة أو رفع التكليف الثابت بالبراءة النقليّة، لو كان موضوعاً لحكم شرعيّ أو ملازماً له، فلا محيص عن ترتّبه عليه بعد إحرازه، فإن لم يكن مترتّباً عليه، بل على نفي التكليف واقعاً، ، فهي وإن كانت جارية، إلّا أنّ ذاك الحكم لا يترتّب؛ لعدم ثبوت ما يترتّب عليه بها، وهذا ليس بالاشتراط.

وأمّا اعتبار أن لا يكون موجباً للضرر: فكلّ مقامٍ تعمّه قاعدة نفي الضرر، وإن لم يكن مجال فيه لأصالة البراءة ـ كما هو حالها مع سائر القواعد الثابتة بالأدلّة الاجتهاديّة ـ إلّا أنّه حقيقةً لا يبقى لها مورد؛ بداهة أنّ الدليل الاجتهاديّ يكون بياناً وموجباً للعلم بالتكليف ولو ظاهراً، فإن كان المراد من الاشتراط ذلك، فلا بدّ من اشتراط أن لا يكون على خلافها دليل اجتهاديّ، لا خصوص قاعدة الضرر، فتدبّر، والحمد لله على كلّ حال.

[قاعدة نفي الضرر]

ثمّ إنّه لا بأس بصرف الكلام إلى بيان قاعدة الضرر والضرار على نحو الاقتصار، وتوضيح مدركها، وشرح مفادها، وإيضاح نسبتها مع الأدلّة المثبتة للأحكام الثابتة

قلتُ: في هذا الأخير إشكال في خصوص البراءة النقليّة، حيث إنّ المنساق من دليلها هو رفع ما يكون برفعه الامتنان على نوع الأمّة، والظاهر أنّه لا امتنان على نوع الأمّة في رفع تكليف عن شخص، مع تضرّر شخص آخر بسبب ذلك الرفع، وأمّا الشرط الثالث: فهو عبارة أُخرى عن عدم جريان البراءة في الشكّ بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، وقد تقدّم الكلام في ذلك مفصّلاً.

للموضوعات بعناوينها الأوّليّة أو الثانويّة، وإن كانت أجنبيّة من مقاصد الرسالة، إجابةً لالتماس بعض الأحبّة، فأقول وبه أستعين:

إنّه قد استدلّ عليها بأخبارٍ كثيرة:

منها: موثّقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: ((إنّ سمرة بن جندب كان له عذق في حائطٍ لرجلٍ من الأنصار، وكان منزل الأنصاريّ بباب البستان، وكان سمرة يمرّ إلى نخلته ولا يستأذن، فكلّمه الأنصاريّ أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمرة، فجاء الأنصاريّ إلى النبيّ (صلّى الله عليه وآله)، فشكى إليه، فأخبر بالخبر، فأرسل رسول الله صلّى الله عليه وآله، وأخبره بقول الأنصاريّ وما شكاه، فقال: إذا أردت الدخول فاستأذن، فأبى، فلمّا أبى فساومه حتّى بلغ من الثمن ما شاء الله، فأبى أن يبيعه، فقال: لك بها عذق في الجنة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله صلّى الله عليه وآله للأنصاريّ: اذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنّه لا ضرر ولا ضرار)).

وفي رواية الحذّاء عن أبي جعفر (عليه السلام) مثل ذلك، إلّا أنّه فيها بعد الإباء: ((ما أراك يا سمرة إلّا مضارّاً؛ اذهب يا فلان، فاقلعها وارم بها وجهه).

إلى غير ذلك من الروايات الواردة في قصّة سمرة وغيرها. وهي كثيرة [٦٣٠]، وقد ادّعي تواترها مع اختلافها لفظاً ومورداً،

---

٦٣٠ ـ قوله رحمه الله: ((إلى غير ذلك من الروايات الواردة في قصّة سمرة وغيرها، وهي كثيرة ... إلخ)).

قد يُشكل في خصوص الروايات الواردة في قصّة (سمُرة) بأنّ مقتضى رفع الضرر إلزام (سمُرة) بالاستئذان، لا قلع عذقه.

والحاصل: أنّ الاستشهاد بعدم الضرر لا يناسب القلع، وإنّما يناسب الإلزام بالاستئذان.

والجواب: أنّ مقتضى الرفع[١] وإن كان هو الإلزام بالاستئذان دون القلع، إلّا أنّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله) لمّا رأى ذلك ـ وهو سمُرة ـ مصرّاً على إيذاء ذلك الأنصاريّ، وإنّ مجرّد الحكم عليه بالاستئذان لا يرفع مادّة النزاع بينهما، الذي رُبّما يؤول إلى هتك الأعراض، وكان ذلك في نظره (صلّى الله عليه وآله) من أعظم الضرر في الدين، بحيث كان بقاء ذلك العذق في ملك (سمُرة) وبقاء سلطنته عليه يُوجب التشاحن بينه وبين الأنصاريّ، والتشاجر الذي لا تخفى مفاسده، فبمقتضى الحكم وسياسة النبيّ الإلهيّة أن لا يبقى لـ(سمُرة) سلطنة على ذلك العذق؛ إمّا بشرائه منه ولو جبراً، وإمّا بقلعه وتسليمه له.

وحينئذٍ فيدور الأمر بين هذين المطلبين فإنّ كلّاً موجب لحسم مادّة المشاجرة والنزاع، ولكن رأى النبيّ أنّ القلع أقلع لمادّة التشاجر، أو أنّه (صلّى الله عليه وآله) أمر به لأجل العقوبة لـ(سمُرة)، حيث إنّه لم يقبل قوله: (بالاستئذان ولا أجابه (صلّى الله عليه وآله) إلى البيع ولا رضي بعوضه من الجنة.

والحاصل: أنّ مقتضى رفع الضرر إلزام (سمّرة) بالاستئذان لا غير، ولكن يجوز أن يلاحظ النبيّ أو من له الولاية كالإمام (عليه السلام) أن يحكم بما يرى أنّه مصلحة النوع، كما ورد في جواز بيع الوقف إذا خيف عليه التلف، ووقع التشاجر من أهله، فإنّ ذلك وأمثاله دليل على اعتناء الشارع في رفع التشاجر بين المسلمين

---

(١) أي رفع الضرر.

تحرّزاً من مفاسده التي لا تخفى على أدنى الناس فضلاً عن صاحب المنصب الإلهي.

وبالجملة: أنّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله) رأى أنّ في بقاء العذق على ملكيّة (سمُرة) وبقاء سلطنته عليه ضرراً عظيماً في الدين، رُبّما يصل إلى هتك الأعراض بين ذينك الشخصين وكثرة التنازع التي رُبّما وصلت إلى حدّ إراقة الدماء، كان مقتضى رفع الضرر المذكور الذي لا ضرر أعظم منه رفع سلطنة (سمُرة) على العذق المذكور، غاية الأمر أنّ رفع السلطنة قابل لأن يتحقّق بالشراء منه ولو قهراً، وأمّا بقلعه ورميه إليه فينبغي أن يحكم النبيّ بذلك على سبيل التخيير بينهما، ولكنّه إنّما يحكم على سبيل التخيير إذا تساوياً في رفع مادّة النزاع، أمّا إذا كان القلع أقلع لها وأرفع كان هو المتعيّن.

ثمّ إنّ الكلام في معنى هذا المتن ـ أعني قوله (صلّى الله عليه وآله): (لا ضرر ولا ضرار) ـ يقع من وجهين:

أحدهما: من جهة المادّة، والآخر من جهة الهيئة.

أمّا من جهة المادّة فنقول: معنى الضرر واضح وهو إدخال النقص على الشخص من حيث المال، أو من حيث النفس، أو من حيث العرض، أو من حيث الطرف، أو من حيث البدن، ولا فرق في ذلك بين تعلّقه بنفس الشخص، وبين تعلّقه بمن يعدّ إدخال النقص عليه ضرراً على الشخص كالولد بالنسبة [إلى الوالد] والمملوك بالنسبة إلى المالك.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ مجرّد المنع عن الانتفاع لا يعدّ ضرراً، إلّا أن يكون من قبيل ما كان المقتضي له موجوداً، بحيث يعدّ المنع عن حصول ذلك النفع إدخال نقص ويختلف ذلك بحسب قوّة المقتضي وضعفه، ولذلك فرّقوا بين حبس العبد الكسوب

وبين حبس الحرّ الكسوب، فحكموا بالضمان في الأوّل دون الثاني؛ لأجل كون الأوّل ضرراً عرفاً دون الثاني، وفيه تأمّل.

والكلام في تحقيق تلك الصغريات موكول إلى الفقه.

وأمّا الكلام فيه من حيث الهيئة فهو تارةً من حيث هيئة الضرار، وأنّه هل يكون بمعنى الضرر أو بمعنى المجازات عليه، وتارة يكون من حيث هيئة هذه الجملة التركيبيّة.

أمّا الكلام من الحيثيّة الأولى فالظاهر أنّ الضرار وإن كان مخالفاً في الباب للضرر، فإنّه من باب (فاعل) الذي يكون للاثنين بخلاف الضرر، إلّا أنّ المراد به في هذه الرواية هو ما يراد بالضرر، كما يشهد بذلك مورد الرواية، وهذا الاستعمال ـ أعني استعمال الضرار بمعنى الضرر ـ ثابت لغة كما نصّ عليه أهلها[1]، على أنّه يمكن أن يُقال: إنّه لم يستعمل إلّا بمعنى الضرر.

وأمّا ما ذكره أهل اللغة من استعماله بمعنى الضرار، فغير معلوم لجواز أن يُقال: إنّ المجازات على الضرر إنّما تكون بضرر مثله فهو ـ أعني ما به المجازات ـ ضرر أيضاً. غاية الأمر: أنّ هذا الضرر كان مصداقاً للمجازات، وذلك لا يوجب كونه مستعملاً في معنى المجازات كما لا يخفى.

ويمكن أن يفرّق بينهما بأنّ الضرار هو الضرر الواصل إلى الغير، فلا يصحّ إطلاقه على إضرار النفس بخلاف الضرر.

وأمّا الكلام من الحيثيّة الثانية فنقول: قد ذكر لهذه الجملة معاني كثيرة:

---

(١) ينظر: الصحاح في اللغة: ٢/ ٧١٩ ـ ٧٢٠.

منها: أنّ المراد بها النهي من الضرر نظير (لا جدال ولا فسوق ولا مساس) ممّا كان المراد من النفي فيه هو النهي بمعنى أنّ النهي يكون من قبيل الداعي إلى ذلك النفي كما في قوله تعالى: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾[1] فإنّه نفي بداعي النهي، غاية الأمر أنّ هذه جملة فعليّة، وما نحن فيه جملة اسميّة، ولا ريب في حسن مثل هذا الاستعمال ووجود نظائره، فلا وجه لما أورده عليه المصنِّف (رحمه الله).

نعم، على هذا الوجه لا تكون هذه الرواية دالّة إلّا على حرمة الإضرار بالغير ولا ربط لها حينئذٍ بمسألة الضمان.

ومنها: نفي الضرر غير المتدارك إمّا على نحو التقييد بأن يكون المراد نفي الضرر المقيّد بعدم التدارك، وإمّا على نحو التنزيل بأن يكون المراد تنزيل الضرر الموجود منزلة عدمه، لكونه متداركاً، والضرر المتدارك بمنزلة المعدوم، وحينئذٍ فالمصحّح للنفي هو كون المتحقّق من الضرر متداركاً.

ويرد على الأوّل: أنّ التقييد المذكور خلاف الظاهر، ولا قرينة تدلّ عليه.

ويرد على الثاني: أنّ المصحّح للنفي هو التدارك الفعليّ دون الحكم بلزوم التدارك، فإنّ مجرّد حكم الشارع بتدارك الضرر لا يصحّح نفيه ما لم يتدارك فعلاً.

ومنها: أن يكون المراد من نفي الضرر نفي آثاره تنزيلاً لنفي الأثر منزلة نفي ذي الأثر مثل: (يا أشباه الرجال ولا رجال)[2]، ومثل: (لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد)[3] فإنّ المراد من مثل هذه الأمثلة نفي الأثر تنزيلاً له منزلة نفي ذي الأثر.

---

(١) سورة الواقعة، الآية ٧٩.

(٢) نهج البلاغة: ٦٣ ، الخطبة ٢٧.

(٣) مستدرك الوسائل: ٣/ ٣٥٦، ح١.

لا يُقال: إنّ ما يصحّ ذلك في ما إذا كان الأثر الذي يراد نفيه حقيقة أثراً لما سلّط عليه النفي كما في مثل هذه الأمثلة، فإنّ الأثر في مثل: (لا صلاة ... إلخ) إنّما هو لنفس الصلاة.

وحينئذٍ فيكون عدمه مصحّحاً لتسليط النفي على نفس الصلاة تنزيلاً لمعدوم الأثر منزلة المعدوم، أو تنزيلاً لعدم الأثر منزلة عدم ذي الأثر.

أمّا إذا لم يكن ذلك الأثر الذي يراد نفيه حقيقة أثراً لما سلّط عليه حرف النفي كما في مثل ما نحن فيه، حيث إنّ الأثر الذي يراد نفيه إنّما هو الثابت للفعل مع الغضّ عن الضرر، فلا يكون عدمه مصحّحاً لنفي الضرر لعدم كونه من آثاره ـ مثلاً ـ أثر الوضوء هو الوجوب، وإذا كان ضرريّاً يرتفع أثره ويعدم، ولكن لمّا كان ذلك الأثر ـ أعني الوجوب أثراً لنفس الوضوء ـ لا للضرر الحادث بسببه فلا يكون نفيه مصحّحاً لنفي الضرر؛ لعدم كونه من آثاره.

لأنّا نقول: المراد من الضرر الواقع في حيّز النفي هو ما يسمّى عرفاً ضرراً، والفعل الذي يكون سبباً للضرر وبه يتحقّق الضرر كالوضوء ـ مثلاً ـ يسمّى في العُرف ضرراً.

والحاصل: أنّ الفعل وإن كان بمقتضى الدقّة سبباً للضرر لا أنّه بنفسه ضرراً أنّ العرف يتسامحون ويسمّون ذلك الفعل ضرراً ويطلقون عليه عنوان الضرر، وحينئذٍ فيكون قوله (صلّى الله عليه وآله): (لا ضرر) عبارة أُخرى عن نفي الفعل الذي ينشأ منه الضرر، والمصحّح لنفي ذلك الفعل الذي كان منشأ للضرر، مع كونه موجوداً هو نفي آثاره، تنزيلاً لمعدوم الآثار منزلة العدم، وهذا الوجه هو الذي بنى عليه المصنِّف (رحمه الله) في معنى الحديث المذكور.

ومنها: أنّ المراد من الضرر هو الحكم الذي ينشأ منه الضرر ويكون سبباً له، فإنّ ذلك ـ أعني الحكم ـ وإن لم يكن بنفسه سبباً للضرر إلّا أنّه يكون مستلزماً له من جهة امتثاله وموافقته ـ مثلاً ـ وجوب الوضوء على من يضرّه استعمال الماء، وإن لم يكن بنفسه سبباً له إلّا أنّه لمّا كان مقتضياً للامتثال ولزوم الجري على طبقه كان بهذا اللّحاظ ـ أعني بلحاظ امتثاله ـ والجري على طبقه سبباً ومقتضياً للضرر، وإذا عدّ عرفاً سبباً ومقتضياً للضرر صدق عليه أنّه ضرر، ولو على جهة المسامحة العرفيّة المتقدّمة في تقرير الوجه الذي اختاره المصنِّف (رحمه الله).

وحينئذٍ فيكون قوله (صلّى الله عليه وآله): (لا ضرر) عبارة أُخرى عن نفي الأحكام التي يكون امتثالها والجري على طبقها مستلزماً للضرر، وهذا الوجه هو الذي اختاره الشيخ (رحمه الله)[1].

والفرق بينه وبين ما اختاره المصنِّف (رحمه الله) مع اشتراكهما في جعل الضرر عبارة عمّا ينشأ منه الضرر؛ أنّ المصنِّف (رحمه الله) جعل الضرر عبارة عن الفعل الضرريّ فاحتاج في تصحيح نفيه إلى اعتبار نفي الآثار، والشيخ جعل الضرر عبارة عن الحكم الضرريّ، فلا يحتاج في تصحيح نفيه إلى اعتبار نفي الآثار، لكونه بنفسه أثراً، فلا يحتاج إلى اعتبار الأثر.

والظاهر أنّ التوجيهين متّحدان من حيث الحكم، وإن كان ما يظهر من المصنِّف (رحمه الله) خلاف ذلك، حيث قال: (ونفي الحقيقة ادعاءً بلحاظ الحكم أو الصفة غير نفي أحدهما ابتداءً مجازاً في التقدير أو في الكلمة ممّا لا يخفى على من له معرفة

---

(١) ينظر: فرائد الأصول: ٢/ ٤٦٠ ـ ٤٦٢.

بالبلاغة ... إلخ)[1].

وليعلم: أنّهم استدلّوا على الخيار في الغبن بقاعدة الضرر وأشكل الشيخ (رحمه الله) على ذلك في المكاسب بأنّ مقتضى رفع الضرر لا ينحصر في تسليط المغبون على الردّ للبيع أو الإمساك بالمسمّى، فإنّ الضرر كما يرتفع بهذا يرتفع أيضاً بالحكم بلزوم البيع، مع تدارك التفاوت، فلا وجه لتعيين الأوّل والحكم بثبوت الخيار للمغبون.

وذكر المصنِّف (رحمه الله) في حاشيته هناك أنّ الإشكال المذكور إنَّما يرد على تفسير الشيخ (رحمه الله) لهذه الرواية ـ أعني لا ضرر بنفي الحكم الضرريّ ـ فيقال: إنّه إذا رفع الحكم الضرريّ ـ أعني لزوم البيع بدون تدارك ـ للتفاوت بمقتضى (لا ضرر) فلا يتعيّن الحكم بتسليط المغبون على الردّ الذي هو معنى خيار الفسخ، فإنّ نفي ذلك الحكم ـ أعني اللزوم بدون تدارك ـ كما يحصل بذلك يحصل أيضاً بالحكم باللزوم، مع التدارك.

وأمّا بناءً على ما اخترناه من معنى هذه الرواية ـ أعني نفي الموضوع الضرريّ ـ باعتبار نفي آثاره، فلا ورود لهذا الإشكال فإنّ الموضوع الضرريّ في هذا المقام هو البيع الغبنيّ وأثره اللزوم، فإذا رفع اللزوم بمقتضى نفي هذا الموضوع الضرريّ ثبت قهراً جواز ذلك البيع فقط، ولا دخل لذلك في الحكم باللّزوم مع التدارك. هذا حاصل ما ذكراه [(قدّس سرّهما)]، ولكن لا يخفى ما فيه.

والتحقيق أن يُقال: إنّه لا فرق من هذه الجهة بين المسلكين، فإن كان حكم البيع الغبنيّ الضرريّ في نفسه، مع قطع النظر عن أدلّة نفي الضرر هو اللزوم من دون

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٥٨) من هذا الكتاب.

تدارك كان الإشكال وارداً على كلٍّ من المسلكين، ولا خصوصيّة في ذلك لمسلك الشيخ (رحمه الله)، فكما يُقال: على مسلك الشيخ إنّ الحكم الضرريّ المرفوع في المقام هو اللزوم بدون تدارك، ورفعه لا يستلزم الحكم بالجواز وثبوت الخيار، بل يجتمع معه، ومع الحكم باللزوم والتدارك، فكذلك على مسلك المصنِّف (رحمه الله) أنّ الموضوع الضرريّ الذي رفع برفع أثره هو البيع الضرريّ الذي يكون أثره اللزوم بدون تدارك، فإذا رفع ذلك الأثر بلسان رفع ذلك الموضوع لم يكن ذلك مستلزماً؛ لثبوت الخيار والحكم بالجواز، بل كما يرتفع ذلك الأثر بالحكم بثبوت الخيار يرتفع بالحكم باللزوم والتدارك، وإن كان حكم البيع الضرريّ في نفسه، مع قطع النظر عن أدلّة نفي الضرر هو محض اللزوم من دون دخل للتدارك وعدمه كما هو الظاهر، حيث إنّ الحكم باللّزوم إنّما استفيد من مثل ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[1] وظاهر أنّ ذلك ـ أعني وجوب الوفاء بالعقد ـ لا ربط [له] بالتدارك لم يكن هذا الإشكال وارداً، لا على مسلك الشيخ (رحمه الله)، ولا على مسلك المصنِّف (رحمه الله).

أمّا مسلك الشيخ (رحمه الله) فواضح، فإنّ رفع اللزوم الذي هو حكم ذلك البيع يستلزم قهراً الحكم بجوازه.

وأمّا مسلك المصنِّف (رحمه الله) فلأنّه إذا رفع الموضوع الضرريّ ـ أعني البيع المذكور ـ بلحاظ رفع أثره وهو اللزوم ثبت الجواز قهراً، فظهر لك أنّه لا فرق بين المسلكين في الحكم المذكور.

نعم، بينهما في مثل بيع الغبن فرق آخر، وبيانه أنّ للبيع المذكور حكمين: أحدهما

---

(١) سورة المائدة: الآية ١.

الصحّة والآخر اللزوم ولا ريب على كلا المسلكين في أنّ الرفع إنَّما هو اللزوم دون الصحّة، ولكن المناط في عدم رفع الصحّة على مسلك الشيخ (رحمه الله) أنّ المرفوع بنفي الضرر إنَّما هو الحكم الضرريّ والصحّة ليست حكماً ضرريّاً، وإنَّما الضرريّ هو اللزوم فقط، ولذا لو حكم بجواز البيع المذكور يرتفع الضرر وإن كانت الصحّة موجودة.

أورد الأستاذ على هذا الوجه[1]: أنّه بناءً على كون الضرر عنواناً للحاكم الشرعيّ يكون منسوباً إلى الشارع بمعنى أنّه لا يضرّ المكلّفين بتشريعه أحكاماً ضرريّة والمفروض: أنّ الضرر في الرواية لم يكن منسوباً إلى الشارع، بل نسب إلى المكلّفين كما يشعر به قوله (صلّى الله عليه وآله): (إنّك رجل مضارّ)[2].

قلتُ: فيه:

أوّلاً: أنّه لم نعرف الوجه في الملازمة بين كون الضرر عنواناً للحكم، وبين كونه منسوباً إلى الشارع، فلِمَ لا يكون الضرر بما أنّه إضرار بالغير أو النفس عنواناً للحكم، لكونه سبباً له.

ثانياً: لو سلّم ذلك، فأيّ دلالة لقوله (صلّى الله عليه وآله): (إنّك رجل مضارّ) على أنّ الضرر في قوله (صلّى الله عليه وآله): (لا ضرر ولا ضرار) لم يكن منسوباً إلى الشارع، فلم لا يكون مفاد قوله: (إنّك رجل مضارّ) أنّ (سمُرة) تخيّل أنّ الشارع شرّع الحكم الضرريّ كما يظهر من قوله: (استأذن في الدخول إلى ملكي)، فأجابه

---

(١) هذا المطلب من قوله: ((أورد الأستاذ)) إلى ((حكماً ضرريّاً)) موجودة في هامش الأصل لم أعرف مكانه وضعته هنا لظنّي أنّه المكان المناسب.

(٢) الكافي: ٥/ ٢٩٤، كتاب المعيشة، باب الضرار، ح ٨.

النبيّ (صلّى الله عليه وآله): بأنّك تضرّه في ذلك والشارع لم يشرّع حكماً ضرريّاً.

وعلى مسلك المصنِّف (رحمه الله) المناط في عدم رفع الصحّة أنّ المنفي بنفي الضرر هو خصوص ما يكون بنفيه منّة من الآثار، ولا منّة في الحكم بعدم صحّة البيع المذكور، حيث إنّ صحّته قد تكون موافقة لغرض المغبون وإنَّما يكون برفعه المنّة هو اللزوم فقط.

ومنه يظهر: أنّ خروج ما لا منّة في رفعه عن قاعدة الضرر إنَّما يكون على نحو التخصّص لا التخصيص، وكذا الحال في خروج آثار نفس الضرر، فإنّ خروجها أيضاً على نحو التخصّص.

بيان ذلك: أنّ الآثار التي نفيت بلسان نفي الموضوع الضرريّ إنَّما هي الآثار اللاحقة له، مع قطع النظر عن اتّصافه بعنوان الضرر لتكون مرتفعة إذا لحقه عنوان الضرر، وليس المرفوع هي آثار نفس الضرر، حيث إنّ الموضوع إنَّما يستدعى ثبوت آثاره، لا رفعها.

والحاصل: أنّ رفع الضرر بمنزلة رفع النسيان، فكما أنّ المرفوع في رفع النسيان الآثار الثابتة للأفعال الصادرة نسياناً مع قطع صدورها نسياناً، وليس المرفوع به آثار نفس النسيان كسجود السهو ـ مثلاً ـ فكذا ما نحن [فيه] المرفوع إنَّما هو الآثار الثابتة لموضوعاتها، مع قطع النظر عن كونها ضرريّة، أي أنّ المرفوع في الوضوء الضرريّ هو الأثر اللاحق له، مع قطع النظر عن كونه ضرريّاً، بمعنى أنّ حدوث عنوان الضرر عليه يكون سبباً وعلّة لرفع أثره الثابت له في نفسه، وحينئذٍ فلا يعقل أن يكون المرفوع بهذا الخبر الآثار الثابتة لذلك الوضوء بعنوان كونه ضرريّاً، حيث إنّ عنوان كونه ضرريّاً إذا أُخذ فيه على هذا النحو يكون موضوعاً لتلك الآثار

ومستدعياً لثبوتها، فلا يعقل أن يكون سبباً في رفعها، هذا على مسلك المصنِّف (رحمه الله).

وأمّا على مسلك الشيخ (رحمه الله) فذلك واضح أيضاً، حيث إنّ المرفوع على مسلك الشيخ (رحمه الله) إنَّما هو الأحكام التي تكون سبباً للضرر، وتكون منشأ له دون أحكام نفس الضرر.

وليعلم أنّه لا إشكال في أنّ النسبة بين هذا الخبر ـ أعني قوله (صلّى الله عليه وآله): (لا ضرر) وبين كلّ واحد من أدلّة الأحكام الشرعيَّة كوجوب الوضوء ـ مثلاً ـ عموم من وجه؛ حيث إنّ الدليل الدالّ على وجوب الوضوء يدلّ على وجوبه مطلقاً سواء لزم منه الضرر أو لم يلزم، وهذا الخبر ينفي الحكم الضرريّ أو أثر الموضوع الضرريّ مطلقاً سواء كان ذلك هو وجوب الوضوء أو غيره، ولا إشكال أيضاً في تقديم هذا الخبر على تلك الأدلّة، والظاهر أنّ تقديمه عليها من باب الحكومة.

أمّا على مسلك المصنِّف (رحمه الله) فلأنّ رفع الموضوع الضرريّ بلحاظ رفع آثاره يستدعي ثبوت آثار له كي يكون رفعه باعتبار رفعها.

وبعبارة أُخرى: بعد أن قال: إنّ الموضوع الضرريّ ـ مثلاً ـ منفيّ، وعلمنا أن ليس المراد نفيه حقيقة؛ لكون ذلك كذباً فلا بُدَّ من باب دلالة الاقتضاء أن يكون لذلك الوضوء الضرريّ آثار ثابتة له في نفسه مع قطع النظر عن كونه ضرريّاً؛ كي يكون نفي تلك الآثار منزّلة منزلة نفي ذلك الموضوع، وحينئذٍ فيكون هذا الخبر في طول تلك الأدلّة لا في عرضها كي تكون معارضة له.

قلتُ: توضيح ذلك: أنّه تارةً يُقال: آثار الوضوء الضرريّ منفيّة، وتارةً يقال: الوضوء الضرريّ منفيّ، والغرض منه نفي آثاره.

والمحصّل من العبارتين وإن كان معنى واحداً إلّا أنّه لمّا كانا مختلفي اللّسان كانت الأولى معارضة لدليل وجوب الوضوء مطلقاً حتّى الوضوء الضرريّ، والثانية حاكمة عليها، والفرق بين العبارتين أنّ الأولى كانت ابتداءً نافية لأثر الوضوء ورافعة لوجوبه وقائلة إنّه لا أثر له، أي لا وجوب له، كانت معارضة لما يدلّ على ثبوت وجوبه، بخلاف العبارة الثانية، فإنّها لمّا لم تكن أوّلاً وبالذات نافية لأثر الوضوء، وإنّما نفت أوّلاً وبالذات نفس الوضوء الضرريّ، وحيث[كان] ذلك كذباً باطلاً صحّحناه بأنّه نفي لآثاره الثابتة له في نفسه ـ أعني وجوبه مثلاً ـ ولا ريب أنّ صحّة ذلك التوجيه وتماميّته مستلزم لكون هذه العبارة مسبوقة بثبوت آثاره للوضوء، لكي [يكون] معنى رفعه رفع تلك الآثار؛ إذ لو لم تكن مسبوقة بذلك لم يتمّ ذلك التوجيه، وحينئذٍ فتكون العبارة المذكورة متعرّضة للآثار الثابتة له في نفسه ورافعة لها، فيكون في اللّبّ والحقيقة مفاد هذا الخبر ـ أعني قوله: (لا ضرر) ـ بمنزلته، ويكون المحصّل من كلّ من تلك الأخبار بمنزلة الموضوع له، فإنّه على هذا التقرير يكون أنّ تلك الآثار المجعولة للأشياء بعناوينها وفي نفسها، مع قطع النظر عن كونها ضرريّة منفيّة عنها إذا طرأ عليها عنوان الضرر.

وملخّص الفرق بين العبارتين وحاصله: أنّ الأولى لم يلحظ فيها تلك الآثار المثبتة بتلك الأدلّة؛ إذ لا تقتضي السبق بها، والثانية ملحوظ فيها ذلك، ولا بُدَّ أن تكون مسبوقة به، فكانت هذه حاكمة على تلك الأدلّة دون تلك انتهى. هذا على مسلك المصنِّف (رحمه الله).

وأمّا على مسلك الشيخ (رحمه الله) فكذلك أيضاً، حيث إنّ كلّ واحد من تلك الأدلّة يكون بمنزلة الموضوع لهذه القاعدة، حيث إنّ مفاد تلك القاعدة على مسلكه

(رحمه الله) نفي الحكم الضرريّ فلا بُدَّ أن تكون مسبوقة بحكم ضرريّ؛ كي يحكم في هذا الخبر عليه بالنفي.

والحاصل: أنّ دليل وجوب الوضوء ـ مثلاً ـ مقتضٍ لثبوت وجوب الوضوء، وإن كان ذلك الوجوب ضرريّاً، فهي دالّة على أنّ ذلك الوجوب ثابت ومتحقّق في حدّ ذاته مع قطع النظر عن كونه مستلزماً للضرر ومعنوناً بعنوانه، وهذه حاكمة برفع ذلك الوجوب ونفيه إذا كان معنوناً بعنوان الضرر.

وظاهر أنّ الحكم بنفي الوجوب الذي هو مفاد هذا الخبر يكون موضوعه الوجوب المستفاد من أدلّة وجوب الوضوء، فيكون ما يستفاد من هذا الخبر في طول ما يستفاد من تلك الأدلّة فلا معارضة بينهما.

قلتُ: وبتقرير أوضح: أنّ تلك الأدلّة حاكمة بثبوت الوجوب وبتحقّقه في نفسه وبعنوان كونه وجوباً مع قطع النظر عن كونه ضرريّاً وهذه حاكمة بنفيه بلحاظ كونه معنوناً بعنوان كونه ضرريّاً، وظاهر أنّ الحكم الثاني متأخّر عن الأوّل، لأنّ موضوع الأوّل هو الوجوب في نفسه، وموضوع الثاني هو كون الوجوب معنوناً بعنوان كونه ضرريّاً، وحينئذٍ فلا يصلح الدليل الأوّل لمعارضة الثاني، بل يكون الثاني حاكماً عليه.

وبهذا التقرير يمكن أن يوجّه الحكومة بناءً على مسلك المصنِّف (رحمه الله) بأن يُقال: إنّ الوجوب ثابت للوضوء بعنوانه الأوّليّ، وإذا تعنون بعنوان ثانويّ ـ أعني كونه ضرريّاً ـ ينتفي عنه ذلك الأثر ـ أعني الوجوب ـ غاية الأمر كان نفي ذلك الأثر عنه بلسان نفيه بذلك العنوان الثانويّ.

والظاهر: أنّ هذا هو الوجه الذي بنى عليه المصنِّف (رحمه الله) في التقديم، وسمّاه جمعاً عرفيّاً وقد ذكرته للأستاذ ـ سلّمه الله ـ فأجاب بأنّ ذلك في مثل أدلّة

النذر ونحوه من الإلزاميّات بالنسبة إلى أدلّة الإباحة دون مثل ما نحن فيه، فتأمّل.

والحاصل: أنّ للوضوء ـ مثلاً ـ عنوانين طوليّين:

أوّلهما: عنوانه الأوّليّ، وهو عنوان الوضوئيّة.

ثانيتهما: عنوانه الثانويّ، وهو عنوان كونه ضرريّاً، والأدلّة التي أثبتت وجوبه إنَّما أثبتته له بعنوانه الأوّليّ، ودليل نفي الضرر الذي ينفي عنه الوجوب إنَّما ينفيه عنه بعنوانه الثانويّ، فالحكم بالوجوب إنَّما كان على الوضوء بعنوانه، والحكم بنفي الوجوب إنَّما كان عليه بعنوانه الثانويّ، فلا تنافي بين الحكمين، ولا تعارض، غاية الأمر كان إثبات الوجوب للوضوء مستفاداً من دليله بطريق الحقيقة، وكان نفي الوجوب عنه مستفاداً من عبارة مجازيّة، فإنّه نفي الوجوب عن الوضوء الضرريّ بلسان نفي الوضوء الضرريّ.

هذا حال قاعدة الضرر ونسبتها مع الأدلّة الأوّليّة المثبتة للأحكام للأشياء بعناوينها الأوّليّة.

وأمّا نسبتها إلى الأدلة الثانويّة ـ كأدلّة نفي العسر والحرج، كما إذا دار الأمر بين الإضرار بالغير أو تحمّل العسر والحرج، بأن دار الأمر بين رفع اليد عن قاعدة العسر والحرج أو رفع اليد عن قاعدة الضرر، كما إذا أراد شخص أن يتصرّف في ملكه تصرّفاً يضرّ بالغير بأن يجعل في داره بالوعة يلزمها الإضرار بالجار، وكان عدم تسليطه على ملكه ومنعه عن حفر البالوعة موجباً لعسر عليه، فإن عملنا بمقتضى نفي الضرر لزم ارتكاب العسر ورفع اليد عن دليل نفي العسر، وإن عملنا بدليل نفي العسر لزم الإضرار بالغير ورفع اليد عن دليل نفي الضرر ـ فملخّص الكلام في ذلك: أنّه إن جعلنا دليل نفي العسر كسائر أدلّة الأحكام كانت قاعدة الضرر حاكمة

عليه كما تقدّم.

وإن لم نجعله كذلك وقلنا بأنّ دليل نفي العسر في مرتبة نفي الضرر وفي عرضه، وكلّ منهما في طول الأدلّة الأوّليّة، فالظاهر أنّ دليل نفي الضرر مقدّم على نفي العسر، فإنّ الملاك في نفي الضرر أقوى من الملاك في نفي العسر، فإنّ الملاك في الثاني التخفيف في التكليف ورفع ما يكون امتثاله والالتزام به عسيراً، ولذا نقول بأنّ الإتيان بالمكلّف به الموجب للعسر صحيح إذا تحمّل المكلّف ذلك العسر وأتى به، بخلاف الملاك في نفي الضرر، فإنّه حتميّ لا يرضى الشارع بتركه، فهما من قبيل ملاك الوجوب والاستحباب.

ولا ريب أنّ المقدّم في مقام التزاحم هو ذو الملاك الأقوى، وأمّا إذا تعارض الضرران بين شخصين أو في شخص واحد فمجمل القول في ذلك أنّه إذا كان أحد الضررين أكثر من الآخر تعيّن الأقلّ، لجريان قاعدة الضرر في ذلك المقدار الزائد من الضرر، وإن تساوى الضرران فالظاهر التخيير.

قال (دام ظلّه) في هذه الدورة ما حاصله: إنّ تزاحم الضررين تارة يكون في حقّ المكلّف نفسه، وتاره يكون في حقّ الغير، أمّا التزاحم في حقّ نفسه، فتارة يكون مع تعدّد التكليف ووحدة الضرر، بأن يكون انتقال كلا التكليفين موجباً للضرر على المكلّف، مع أنّه لا ضرر عليه في امتثال أحدهما وترك الآخر، ولا يبعد أن يكون الحكم في هذه الصورة هو الحكم في سائر موارد التزاحم بين الواجبات من تقديم ما هو الأهمّ إن كان في البين أهمّ، وإلّا فالحكم هو التخيير.

وأُخرى يكون ملتجأ إلى الوقوع في الضرر ولكن دار أمره بين ضررين، ولا يبعد أن يكون الحكم في هذه الصورة أنّه في ما كان من صنفين، كالتضرّر بالمال والتضرّر

بالنفس، يكون المقدّم ما هو الأهمّ في الحفظ في نظر الشارع، وفي ما كانا من صنف واحد، فلا بُدَّ من تقديم ما هو الأكثر والأشدّ.

ولو فرض التساوي صنفاً وقدراً، أو اختلفا صنفاً واتّحدا في أهمّيّة الحفظ لم يكن محيص من التخيير.

أمّا ما يكون في حقّ الغير، فإن كان الغير واحداً والتجأ المكلّف إلى إضراره، ودار الأمر في الإضرار بين كيفيّات متعدّدة، فالحكم فيه عين الحكم في دوران الأمر في إضرار النفس ولو تعدّدا وتساويا من حيث الاحترام والحفظ، بأن دار أمره بين أن يضرّ زيداً أو يضرّ عمراً، فمع تساويهما شخصاً وضرراً فلا محيصَ عن التخيير، ومع الاختلاف في الأهمّيّة شخصاً وضرراً فلا بُدَّ من ملاحظة ما هو الأهمّ.

تبصرة: ليعلم أنّ وظيفة العقل في أحكامه إدراك الحسن والقبح اللاحقين للعناوين الكلّيّة، وليست وظيفته تطبيق تلك العناوين على مصاديقها ـ مثلاً ـ بدرك أنّ الضارّ قبيح، والنافع حسن، ولا شغل له في تطبيق عنوان المضرّ على شرب السمّ، ولا في تطبيق عنوان النافع على شرب الدواء الفلانيّ.

ثمّ إنّ العناوين التي تكون موضوعاً للأحكام العقليَّة هي بعينها تكون مناطاً وملاكاً لتلك الأحكام ، فإنّ المناط في حكم العقل بقبح الضرر هو عنوان الضرر وهو بعينه موضوع ذلك الحكم، ولا إشكال في أنّ الحكم الشرعيّ المستكشف بالحكم العقليّ تابع للحكم العقليّ في ذلك، بمعنى أنّ العقل إذا أدرك أنّ الظلم ـ مثلاً ـ قبيح واستكشفنا من ذلك حرمة الظلم كان موضوع تلك الحرمة هو عنوان الظلم، وهو مناطها أيضاً.

وهذا بخلاف الحكم الشرعيّ المثبت بالأدلّة الشرعيَّة، فإنّ الموضوع فيه غير

المناط والملاك، مثلاً إذا يثبت من الأدلّة الشرعيَّة أنّ شرب الخمر محرّم كان موضوع الحرمة هو عنوان شرب الخمر وليس المناط فيها هو ذلك العنوان، بل المناط شيء آخر رُبّما لا نطلّع عليه، ورُبّما نطّلع عليه حسب ما تدركه عقولنا وتصل إليه أفهامنا.

ومن هذا البيان والفرق يظهر أنّ الأحكام الشرعيَّة الكلّيّة المستكشفة بالأدلّة العقليَّة غير قابلة لجريان الاستصحاب فيها، بخلاف المستكشفة بالأدلّة الشرعيَّة فإنّه إذا علم أنّ الغصب ـ مثلاً ـ محكوم عليه شرعاً بالحرمة لكونه ظلماً استناداً إلى حكم العقل بقبح الظلم، وكان موضوع تلك الحرمة وملاكها هو عنوان الظلم، فإمّا أن يعلم ببقاء الغصب متّصفاً بعنوان الظلم، وإمّا أن يعلم بارتفاع ذلك العنوان عنه، وإمّا أن يشكّ في ذلك بأن يتقدّم العلم بأنّ هذا الغصب الخاصّ متّصف بعنوان الظلم، ثمّ يحدث الشكّ في بقاء اتّصافه بذلك لأجل بعض الطوارئ.

فعلى الأوّل لا إشكال في أنّه لا مورد للاستصحاب؛ إذ لا شكّ فيه.

وعلى الثالث يجري فيه استصحاب الاتّصاف، لكنّه خارج عمّا نحن فيه؛ لأنّه من قبيل الاستصحاب الجاري في الشبهات الموضوعيّة، ومحلّ كلامنا الاستصحاب في الأحكام الكلّيّة.

وأمّا الثاني فلا معنى لجريان الاستصحاب فيه، لما عرفت من أنّ المناط في هذه الأحكام هو نفس موضوعها، وإذا علم بارتفاع المناط فقد علم بارتفاع الموضوع. وحينئذٍ فيكون الحكم بالحرمة على الغصب ـ مثلاً ـ بعد ارتفاع اتّصافه بعنوان الظلم حكماً على موضوع آخر.

وأمّا ما يُقال: من أنّه بعد العلم بارتفاع عنوان الظلم عن الغصب يحتمل أن يكون هناك ملاك آخر للحرمة، فيشكّ في بقائها وارتفاعها عن الغصب، فتحكم

ببقائها فهو بعد ما عرفت ما تقدّم مساوق للقول بأنّه بعد العلم بارتفاع موضوع الحكم نحكم ببقائه، لاحتمال أن يكون هناك موضوع آخر محكوم عليه بذلك الحكم، وهذا بخلاف الأحكام الشرعيَّة المستكشفة من الأدلّة الشرعيَّة، فإنّه بعد أن عرفت أنّ الموضوع فيها غير الملاك والمناط، يكون الموضوع فيها بعد ارتفاع المناط موجوداً، فيصحّ جريان الاستصحاب فيها استناداً إلى احتمال وجود ملاك آخر غير ذلك الملاك الذي علم بارتفاعه، فلا إشكال فيها من هذه الجهة.

نعم، فيها إشكال آخر وهو أنّه يشترط في جريان الاستصحاب اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة، وإذا اختلّ بعض قيود الموضوع أو حدوده اختلفت القضيّتان، فلا يصدق نقض اليقين بالشكّ، وهذا الإشكال لا إشكال في ارتفاعه في الشبهات الموضوعيّة، فإنّ المحكوم عليه فيها وإن كان هو الشخص الخاصّ المحدود بحدود خاصّة من حيث الكيفيّة والكمّيّة، إلّا أنّ العرف إذا رأى أنّ الموضوع متحّدٌ غير مختلّة أركانه يصدق نقض اليقين، وتتّحد القضيّة المشكوكة مع المتيقّنة عرفاً، وهو كافٍ.

مثلاً، إذا حكم على هذا الماء بأنّه كرّ، ثمّ نقص منه مقدار لا يفرّق العرف بين هذا الماء في هذا الآن، وبينه في الآن السابق، وكذا إذا اختلف لونه.

والحاصل: أنّ العرف إذا رأى أنّ تلك الحالات غير مغيّرة للموضوع، بحيث يرى أنّ الموضوع هو هذا الوجود بأيّ حالة اتّفق من تلك الحالات، وحدث الشكّ في بقاء ذلك الحكم وارتفاعه، يحكم ببقائه، لصدق (لا تنقض اليقين) واتّحاد القضيّة المشكوكة مع المتيقّنة، لما يرونه من وحدة الموضوع في جميع تلك الحالات.

نعم، في ما إذا لم يرَ العرف تلك الوحدة لا يجري الاستصحاب، ومنه يظهر أنّ

فليكن المراد به تواترها إجمالاً، بمعنى القطع بصدور بعضها.

والإنصاف: أنّه ليس في دعوى التواتر كذلك جزاف. وهذا مع استناد المشهور إليها موجب لكمال الوثوق بها وانجبار ضعفها؛ مع أنّ بعضها موثّقة، فلا مجال للإشكال فيها من جهة سندها، كما لا يخفى.

وأمّا دلالتها: فالظاهر أنّ ((الضرر)) هو ما يقابل النفع ـ من النقص في النفس أو الطرف أو العرض أو المال ـ تقابل العدم والملكة.

كما أنّ الأظهر: أن يكون ((الضرار)) بمعنى الضرر، جيء به تأكيداً ـ كما يشهد به

التعبير بأنّ جريان الاستصحاب مبنيّ على المسامحة العرفيّة في الموضوع مسامحة، حيث ظهر أنّ العرف إن رأى أنّ الموضوع هو نفس ذلك الوجود المتّحد في جميع تلك الحالات، فلا حاجة في جريان الاستصحاب إلى المسامحة، وإن لم يرَ ذلك لم يكن معنى لجريان الاستصحاب أصلاً.

وأمّا الاستصحاب الجاري في الأحكام على الموضوعات الكلّيّة، فالظاهر أن[ه] لا مدفع فيه للإشكال المتقدّم، حيث إنّ الموضوع الكلّيّ إذا كان مقيّداً بقيدٍ يكون مبائناً لما انتفى منه ذلك القيد، وهو مانع من جريان الاستصحاب.

مثلاً: إذا حكم الشارع على الماء المتغيّر بأنّه نجس كان غير المتغيّر مبائناً لذلك الموضوع، ولا يمكن أن يجعل جهة الوحدة بينهما هو كلّيّ الماء، وإلّا لجرى ذلك في جميع الكلّيّات بالنظر إلى ما فوقها، فنثبت حكم الإنسان ـ مثلاً ـ للفرس استناداً إلى الحيوانيّة الجامعة بينهما، وهذا الإشكال مندفع في صورة الشكّ في الرافع، وسيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى.

إطلاق ((المُضارّ)) على سمرة، وحكي عن النهاية ـ لا فعل الاثنين، وإن كان هو الأصل في باب المفاعلة، ولا الجزاء على الضرر؛ لعدم تعاهده من باب المفاعلة.

وبالجملة لم يثبت له معنى آخر غير الضرر.

كما أنّ الظاهر: أن يكون ((لا)) لنفي الحقيقة ـ كما هو الأصل في هذا التركيب ـ حقيقةً أو ادّعاءً، كنايةً عن نفي الآثار، كما هو الظاهر من مثل: ((لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد))، و ((يا أشباه الرجال ولا رجال)) فإنّ قضيّة البلاغة في الكلام هو إرادة نفي الحقيقة ادّعاءً، لا نفي الحكم أو الصفة، كما لا يخفى.

ونفي الحقيقة ادّعاءً بلحاظ الحكم أو الصفة، غير نفي أحدهما ابتداءً مجازاً في التقدير أو في الكلمة، ممّا لا يخفى على من له معرفة بالبلاغة.

وقد انقدح بذلك: بُعد إرادة نفي الحكم الضرري، أو الضرر غير المتدارك، أو إرادة النهي من النفي جدّاً؛ ضرورة بشاعة استعمال الضرر وإرادة خصوص سبب من أسبابه، أو خصوص غير المتدارك منه، ومثله لو أُريد ذاك بنحو التقييد، فإنّه وإن لم يكن ببعيد، إلّا أنّه بلا دلالة عليه غير سديد.

وإرادة النهي من النفي وإن كان ليس بعزيز، إلّا أنّه لم يعهد من مثل هذا التركيب.

وعدم إمكان إرادة نفي الحقيقة حقيقة لا يكاد يكون قرينة على إرادة واحدٍ منها، بعد إمكان حمله على نفيها ادّعاءً، بل كان هو الغالب في موارد استعماله.

ثمّ الحكم الذي أُريد نفيه بنفي الضرر هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها، أو المتوهّم ثبوته لها كذلك في حال الضرر، لا الثابت له بعنوانه؛ لوضوح أنّه العلّة للنفي، ولا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه، بل يثبته ويقتضيه.

ومن هنا لا يلاحظ النسبة بين أدلّة نفيه وأدلّة الأحكام ، وتقدّم أدلّته على أدلّتها، ـ مع أنّها عموم من وجه ـ؛ حيث إنّه يوفّق بينهما عرفاً، بأنّ الثابت للعناوين الأوّليّة اقتضائيّ، يمنع عنه فعلاً ما عرض عليها من عنوان الضرر بأدلّته، كما هو الحال في التوفيق بين سائر الأدلّة المثبتة أو النافية لحكم الأفعال بعناوينها الثانويّة، والأدلّة المتكفّلة لحكمها بعناوينها الأوّليّة.

نعم، ربما يعكس الأمر في ما أحرز ـ بوجهٍ معتبر ـ أنّ الحكم في المورد ليس بنحو الاقتضاء، بل بنحو العلّيّة التامّة.

وبالجملة: الحكم الثابت بعنوانٍ أوّليّ:

تارةً: يكون بنحو الفعليّة مطلقاً، أو بالإضافة إلى عارضٍ دون عارض، بدلالة لا يجوز الإغماض عنها بسبب دليل حكم العارض المخالف له، فيقدّم دليل ذاك العنوان على دليله.

وأخرى: يكون على نحو لو كانت هناك دلالة للزم الإغماض عنها بسببه عرفاً، حيث كان اجتماعهما قرينة على أنّه بمجرّد المقتضي، وأنّ العارض مانع فعليّ. هذا ولو لم نقل بحكومة دليله على دليله؛ لعدم ثبوت نظره إلى مدلوله، كما قيل.

ثمّ انقدح بذلك: حال توارد دليلي العارضين، كدليل نفي العسر ودليل نفي الضرر مثلاً، فيعامل معهما معاملة المتعارضين لو لم يكن من باب تزاحم المقتضيين، وإلّا فيقدّم ما كان مقتضيه أقوى، وإن كان دليل الآخر أرجح وأولى.

ولا يبعد: أنّ الغالب في توارد العارضين أن يكون من ذاك الباب، بثبوت المقتضي فيهما مع توارادهما، لا من باب التعارض؛ لعدم ثبوته إلّا في أحدهما، كما لا يخفى.

هذا حال تعارض الضرر مع عنوان أوّليّ أو ثانويّ آخر.

وأمّا لو تعارض مع ضرر آخر، فمجمل القول فيه:

أنّ الدوران، إن كان بين ضرري شخصٍ واحد أو اثنين، فلا مسرح إلّا لاختيار أقلّهما لو كان، وإلّا فهو مختار.

وأمّا لو كان بين ضرر نفسه وضرر غيره، فالأظهر عدم لزوم تحمّله الضرر، ولو كان ضرر الآخر أكثر؛ فإنّ نفيه يكون للمنّة على الأمّة، ولا منّة على تحمّل الضرر؛ لدفعه عن الآخر، وإن كان أكثر.

نعم، لو كان الضرر متوجّهاً إليه، ليس له دفعه عن نفسه بإيراده على الآخر، اللّهم إلّا أن يقال: إنّ نفي الضرر وإن كان للمنّة، إلّا أنّه بلحاظ نوع الأمّة، واختيار الأقلّ بلحاظ النوع منّة، فتأمّل.

فصل
في الاستصحاب

وفي حجّيّته ـ إثباتاً ونفياً ـ أقوال للأصحاب.

ولا يخفى: أنّ عباراتهم في تعريفه وإن كانت شتّى، إلّا أنّها تشير إلى مفهومٍ واحد ومعنى فارد، وهو: ((الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شكّ في بقائه)):

إمّا من جهة بناء العقلاء على ذلك في أحكامهم العرفيّة مطلقاً، أو في الجملة تعبّداً، أو للظنّ به الناشئ عن ملاحظة ثبوته سابقاً.

وإمّا من جهة دلالة النصّ، أو دعوى الإجماع عليه كذلك، حسبما تأتي الإشارة إلى ذلك مفصّلاً.

ولا يخفى: أنّ هذا المعنى هو القابل لأن يقع فيه النزاع والخلاف في نفيه وإثباته ـ مطلقاً أو في الجملة ـ وفي وجه ثبوته، على أقوال.

ضرورة أنّه لو كان الاستصحاب هو نفس بناء العقلاء على البقاء، أو الظنّ به الناشئ من العلم بثبوته، لما تقابل فيه الأقوال، ولما كان النفي والإثبات واردين على موردٍ واحد، بل موردين.

وتعريفه بما ينطبق على بعضها، وإن كان ربما يوهم أن لا يكون هو الحكم بالبقاء، بل ذاك الوجه، إلّا أنّه حيث لم يكن بحدٍّ ولا برسمٍ، بل من قبيل شرح الاسم ـ كما هو الحال في التعريفات غالباً ـ لم يكن له دلالة على أنّه نفس الوجه، بل للإشارة إليه من هذا الوجه. ولذا لا وقع للإشكال على ما ذكر في تعريفه بعدم الطرد أو العكس، فإنّه لم يكن به ـ إذا لم يكن بالحدّ أو الرسم ـ بأس.

فانقدح: أنّ ذكر تعريفات القوم له ـ وما ذكر فيها من الإشكال ـ بلا حاصل،

وطول بلا طائل.

ثمّ لا يخفى: أنّ البحث في حجّيّته مسألة أصوليّة، حيث يبحث فيها لتمهيد قاعدة تقع في طريق استنباط الأحكام الفرعيّة، وليس مفادها حكم العمل بلا واسطة، وإن كان ينتهي إليه، كيف؟ وربما لا يكون مجرى الاستصحاب إلّا حكماً أصولياً، كالحجّيّة مثلاً.

هذا لو كان الاستصحاب عبارة عمّا ذكرنا.

وأمّا لو كان عبارة عن بناء العقلاء على بقاء ما علم ثبوته، أو الظنّ به الناشئ من ملاحظة ثبوته، فلا إشكال في كونه مسألة أصوليّة.

وكيف كان، فقد ظهر ممّا ذكرنا في تعريفه اعتبار أمرين في مورده: القطع بثبوت شيء، والشكّ في بقائه.

ولا يكاد يكون الشكّ في البقاء إلّا مع اتّحاد القضيّة المشكوكة والمتيقّنة، بحسب الموضوع والمحمول. وهذا ممّا لا غبار عليه في الموضوعات الخارجيّة في الجملة.

وأمّا الأحكام الشرعيّة، ـ سواء كان مدركها العقل أم النقل ـ فيشكل حصوله فيها؛ لأنّه لا يكاد يشكّ في بقاء الحكم إلّا من جهة الشكّ في بقاء موضوعه، بسبب تغيّر بعض ما هو عليه، ممّا احتمل دخله فيه حدوثاً أو بقاءً، وإلّا لما تخلّف الحكم عن موضوعه إلّا بنحو البداء بالمعنى المستحيل في حقّه ـ تعالى ـ ولذا كان النسخ بحسب الحقيقة دفعاً، لا رفعاً.

ويندفع هذا الإشكال، بأنّ الاتّحاد في القضيّتين بحسبهما، وإن كان ممّا لا محيص عنه في جريانه، إلّا أنّه لمّا كان الاتّحاد بحسب نظر العرف كافياً في تحقّقه، وفي صدق الحكم ببقاء ما شكّ في بقائه، وكان بعض ما عليه الموضوع من الخصوصيّات التي يقطع معها بثبوت الحكم له، ممّا يعدّ بالنظر العرفيّ من حالاته ـ وإن كان واقعاً من

قيوده ومقوّماته ـ كان جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعيّة الثابتة لموضوعاتها عند الشكّ فيها ـ لأجل طروء انتفاء بعض ما احتمل دخله فيها، ممّا عدّ من حالاتها، لا من مقوّماتها ـ بمكانٍ من الإمكان؛ ضرورة [صحّة] إمكان دعوى بناء العقلاء على البقاء تعبّداً، أو لكونه مظنوناً ولو نوعاً، أو دعوى دلالة النصّ، أو قيام الإجماع عليه قطعاً، بلا تفاوتٍ في ذلك بين كون دليل الحكم نقلاً أو عقلاً.

أمّا الأوّل: فواضح.

وأمّا الثاني: فلأنّ الحكم الشرعيّ المستكشف به عند طروء انتفاء ما احتمل دخله في موضوعه ـ ممّا لا يرى مقوّماً له ـ كان مشكوك البقاء عرفاً؛ لاحتمال عدم دخله فيه واقعاً، وإن كان لا حكم للعقل بدونه قطعاً.

إن قلت: كيف هذا؟ مع الملازمة بين الحكمين.

قلت: ذلك لأنّ الملازمة إنّما تكون في مقام الإثبات والاستكشاف، لا في مقام الثبوت، فعدم استقلال العقل إلّا في حالٍ غير ملازم لعدم حكم الشرع في غير تلك الحال؛ وذلك لاحتمال أن يكون ما هو ملاك حكم الشرع ـ من المصلحة أو المفسدة التي هي ملاك حكم العقل ـ كان على حاله في كلتا الحالتين، وإن لم يدركه إلّا في إحداهما؛ لاحتمال عدم دخل تلك الحالة فيه، أو احتمال أن يكون معه ملاك آخر بلا دخل لها فيه أصلاً، وإن كان لها دخل في ما اطّلع عليه من الملاك.

وبالجملة: حكم الشرع إنّما يتبع ما هو ملاك حكم العقل واقعاً، لا ما هو مناط حكمه فعلاً، وموضوع حكمه كذلك ممّا لا يكاد يتطرّق إليه الإهمال والإجمال، مع تطرّقه إلى ما هو موضوع حكمه شأناً، وهو ما قام به ملاك حكمه واقعاً، فربّ خصوصيّة لها دخل في استقلاله مع احتمال عدم دخله، فبدونها لا استقلال له بشيء قطعاً، مع احتمال بقاء ملاكه واقعاً.

ومعه يحتمل بقاء حكم الشرع جدّاً؛ لدورانه معه وجوداً وعدماً، فافهم وتأمّل جيّداً.

ثمّ إنّه لا يخفى اختلاف آراء الأصحاب في حجّيّة الاستصحاب مطلقاً، وعدم حجّيّته كذلك، والتفصيل بين الموضوعات والأحكام، أو بين ما كان الشكّ في الرافع وما كان في المقتضي، إلى غير ذلك من التفاصيل الكثيرة، على أقوالٍ شتّى لا يهمّنا نقلها ونقل ما ذكر من الاستدلال عليها.

وإنّما المهمّ الاستدلال على ما هو المختار منها ـ وهو الحجّيّة مطلقاً ـ على نحوٍ يظهر بطلان سائرها.

فقد استدلّ عليه بوجوه:

الوجه الأوّل: استقرار بناء العقلاء من الإنسان ـ بل ذوي الشعور من كافّة أنواع الحيوان ـ على العمل على طبق الحالة السابقة، وحيث لم يردع عنه الشارع كان ماضياً.

وفيه: أوّلاً: منع استقرار بنائهم على ذلك [٦٣١] تعبّداً، بل إمّا رجاءً واحتياطاً، أو اطمئناناً بالبقاء، أو ظنّاً ـ ولو نوعاً ـ أو غفلةً، كما هو الحال في سائر الحيوانات دائماً، وفي الإنسان أحياناً.

---

٦٣١ ـ قوله رحمه الله: ((وفيه: أوّلاً منعُ استقرار السيرة[1] على ذلك ... إلخ)).

الإنصاف أنّ منع مثل هذه السيرة لا يخلو من مكابرة، كما هو ضروريّ لمن شاهد أحوال العقلاء في أُمور معاشهم ومعاملاتهم، فإنّه يحكم بالوجدان بأنّ أغلب تلك الأُمور مبنيّ على الاستصحاب، ولكن ينبغي أن يعلم أنّ جميع تلك الأُمور من قبيل الشكّ في الرافع، ولذا لو أخطأ العامل في تلك الموارد بالاستصحاب بأن

---

(١) في المتن أعلاه: (بنائهم) بدل (السيرة).

وثانياً: سلّمنا ذلك، لكنّه لم يعلم أنّ الشارع به راضٍ [٦٣٢]، وهو عنده ماضٍ، ويكفي في الردع عن مثله: ما دلّ من الكتاب والسنّة على النهي عن اتّباع غير العلم [٦٣٣]، وما دلّ على البراءة أو الاحتياط في الشبهات، فلا وجه لاتّباع هذا البناء في ما لا بدّ في اتّباعه من الدلالة على إمضائه، فتأمّل جيّداً.

خالف عمله الواقع وليم في ذلك، لأجاب بما حاصله عدم العلم بحدوث ما يرفع ما كان بانياً على وجوده، ولا يجيب بأنّ ذلك قد كان موجوداً.

٦٣٢ ـ قوله رحمه الله: ((لكنّه لم يعلم أنّ الشارع به راضٍ ... إلخ))

يمكن أن يُقال: يكفي في حجّيّة السيرة عدم العلم بعدم رضاء الشارع بها، بل قد يُقال: إنّا نعلم برضاء الشارع بهذه السيرة، وأنّه أمضاها كما يظهر من الأخبار التي أقيمت على حجّيّة الاستصحاب، كقوله عليه السلام: (فإنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشكّ ... إلخ)[1].

فإنّ الظاهر أنّ لسانها الاستدلال بقاعدة ثابتة مفروغ عنها معلومة للسائل، وليس لسانها تعليم هذه القاعدة أو جعلها.

٦٣٣ ـ قوله رحمه الله: ((ويكفي في الردع عن مثله: ما دلّ من الكتاب والسنّة على النهي عن اتّباع غير العلم ... إلخ)).

اعلم أنّ مضامين تلك الآيات والروايات هو النهي عن الأخذ بغير العلم إرشاداً لما عليه العقلاء من عدم الاعتناء بغير العلم، وأنّ الأخذ به قبيح عندهم، وحينئذٍ لا يعقل أن تكون تلك الآيات والروايات شاملة للسيرة في الاستصحاب

---

(١) تهذيب الأحكام: ١/ ٨، كتاب الطهارة، ب١، ح ١١.

ونحوه من الأُمور غير العلميّة التي يعتني بها العقلاء؛ لأنّ تلك الآيات مرشدة لترك ما هو قبيح عندهم، أمّا ما كان عندهم في الاعتبار والاعتماد بمنزلة العلم فلا، بل يمكن أن يُقال: إنّ مثل هذه الآيات والروايات الشاملة لجميع ما هو غير العلم منصرفة عن مثل الاستصحاب، فإنّها وإن لم نقل بكون النهي فيها إرشاداً لما عليه العقلاء إلّا أنّه لا أقلّ من كونها واردة بلسان العرف وعلى مقتضى ما يفهمه أهل العرف من مثل تلك الجمل ويرونه بمقتضى سليقتهم، وظاهر أنّ أهل العرف لا يرون مثل الاستصحاب من أفراد غير العلم، حيث إنّه أخذ باليقين والتزام بأحكامه وإلغاء للشكّ، فهو أخذ بالعلم عندهم، ولذا نقول: إنّ نسبة أخبار الاستصحاب إلى العمومات الدالّة على عدم صحّة الأخذ بغير العلم على جهة التخصّص، لا التخصيص، فإنّ ذلك لا يتمّ إلّا على جعل الاستصحاب عند أهل اللسان والعرف علماً، فهو خارج عن غير العلم موضوعاً لما يرونه من كونه عكوفاً على العلم وأخذاً به، وتجنّباً عن الشكّ وعدم الاعتناء به.

ثمّ اعلم أنّ المصنِّف (رحمه الله) ذكر في الردّ على من ردّ الاستدلال بالسيرة على حجّيّة خبر الواحد بأنّ هذه السيرة قد ردع عنها الشارع بعموم ما دلّ على عدم صحّة الأخذ بغير العلم (أنّه لا يكون الردع بها إلّا على وجه دائر، وذلك لأنّ الردع بها يتوقّف على عدم تخصيص عمومها، أو تقييد إطلاقها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة، وهو يتوقّف على الردع عنها بها)[1] انتهى.

وأنت خبير بأنّ هذا الإشكال بعينه يأتي في الردع عن السيرة في الاستصحاب بهذه العمومات، وغاية ما يمكن أن يفرّق بين المقامين أن يُقال: إنّه يمكن تخصيص

---

(١) ينظر: صفحة (١٦٥) من هذا الكتاب.

هذه العمومات بالسيرة على الأخذ بخبر الواحد بضميمة أصالة عدم الردع عنها، وحينئذٍ تكون خارجة عن تلك العمومات بخلاف السيرة في الاستصحاب، فإنّه لا يمكن تخصيص العمومات بها، لأنّ العامّ مقتضٍ لشموله جميع ما تحته من الأفراد إلّا أن يمنع من ذلك مانع، وهو التخصيص، ولا يمكن أن تكون هذه السيرة مانعة إلّا بضميمة أصالة عدم الردع عنها التي هي قسم من الاستصحاب، وحينئذٍ يكون اثبات حجّيّة الاستصحاب بالسيرة موقوفاً على كونها مخصّصة للعمومات، وكونها كذلك موقوف على أصالة عدم الردع التي هي قسم من الاستصحاب، وذلك دور واضح، وحيث لم يصحّ كون السيرة مخصّصة تكون داخلة في العموم، لوجود المقتضي لذلك وعدم المانع فتكون مردوعاً عنها به، فلا يكون الردع موقوفاً على عدم التخصيص، وهو موقوف عليه ليجيء الدور، بل يكون الردع متحقّقاً لثبوت المقتضي ـ وهو العموم ـ وعدم ثبوت المانع ـ وهو التخصيص ـ، بخلاف السيرة في خبر الواحد، فإنّ عموم النهي وإن اقتضى شمولها إلّا أنّه بضميمة أصالة عدم الردع عنها يحصل مانعيّتها وتخصيص ذلك العموم بها، فلا تكون مردوعاً عنها به، بل يكون الردع عنها به موقوفاً على عدم تخصيصه بها، وعدم التخصيص موقوف على عدم الردع، وهو الدور.

وأمّا ما ذكره المصنِّف (رحمه الله) من الردع عن هذه السيرة بما دلّ على البراءة والاحتياط في الشبهات.

ففيه ما لا يخفى، فإنّ البناء على اليقين السابق لأجل السيرة ليس من الشبهات، فهو خارج عن موضوع تلك الأدلّة، فلا معنى لتناولها له أو تخصيصها به.

أشكل (دام ظلّه) في هذه الدورة على أصالة عدم الردع بأنّ هذا الحكم ـ أعني

الوجه الثاني: أنّ الثبوت في السابق موجب للظنّ به في اللاحق.

وفيه: منع اقتضاء مجرّد الثبوت للظنّ بالبقاء فعلاً ولا نوعاً، فإنّه لا وجه له أصلاً، إلّا كون الغالب في ما ثبت أن يدوم، مع إمكان أن لا يدوم، وهو غير معلوم.

ولو سلّم، فلا دليل على اعتباره بالخصوص، مع نهوض الحجّة على عدم اعتباره بالعموم.

الوجه الثالث: دعوى الإِجماع عليه، كما عن المبادئ، حيث قال: ((الاستصحاب

النهي عن اتّباع غير العلم على تقدير كونه حكماً مولويّاً لا يكون مختصّاً بهذه الشريعة، بل هو حكم أزليّ ثابت في الشرائع السابقة.

وحينئذٍ فعلى تقدير شموله لهذه السيرة تكون مردوعاً عنها من أوّل الأمر، وعلى تقدير عدم الشمول لا تكون مردوعاً عنها، فهي من أوّل وجودها: إمّا وجدت مردوعاً عنها أو وجدت غير مردوع عنها، فلم تكن في زمان غير مردوع عنها لنستصحب عدم الردع عنها، وإذا لم يجرِ استصحاب عدم الردع كان العموم شاملاً لها ويكون حجّة في الردع، بخلاف حجّيّة السيرة في المخصّصيّة؛ إذ لا يكفي مجرّد الشكّ في الردع في الحكم تكون السيرة مخصّصة لتلك العمومات، بخلاف حجّيّة العموم؛ إذ يكفي فيها الشكّ في كون السيرة مردوعاً عنها، لكفاية الشكّ في المخصّص في حجّيّة العامّ.

فإن قلت: المقام وإن كان من قبيل الشبهة المصداقيّة للشكّ في أنّ هذه السيرة مردوعٌ عنها لتكون مخصّصة للعمومات، لخروج السيرة المردوع عنها عن تلك العمومات، إلّا أنّه لمّا كان المخصّص لبّيّاً جاز التمسّك بالعموم، وإن كانت الشبهة

حجّة؛ لإجماع الفقهاء على أنّه متى حصل حكم، ثمّ وقع الشكّ في أنّه طرأ ما يزيله أم لا، وجب الحكم ببقائه على ما كان أوّلاً، ولولا القول بأنّ الاستصحاب حجّة، لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجّح))، انتهى.

وقد نقل عن غيره أيضاً.

وفيه: أنّ تحصيل الإجماع في مثل هذه المسألة ـ ممّا له مبانٍ مختلفة ـ في غاية الإشكال، ولو مع الاتّفاق، فضلاً عمّا إذا لم يكن، وكان مع الخلاف من المعظم؛ حيث ذهبوا إلى عدم حجّيّته مطلقاً، أو في الجملة، ونقله موهون جدّاً لذلك، ولو قيل بحجّيّته لولا ذلك.

الوجه الرابع: ـ وهو العمدة في الباب ـ الأخبار المستفيضة:

منها: صحيحة زرارة. قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء [٦٣٤]؟ قال: ((يا زرارة ! قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن والقلب فقد وجب الوضوء)).

مصداقيّة، ولكن لا يخفى أنّ هذا الإشكال إنّما يتمّ في استصحاب العدم الناقص، وأمّا العدم التامّ فلا يرد عليه الإيراد الذي ذكره (دام ظلّه) ويكون ذلك نظير مسألة الشكّ في القرشيّة.

٦٣٤ ـ قوله رحمه الله: في الخبر: ((أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ ... إلخ)).

هذا سؤال عن حكم الخفقة والخفقتين من حيث النقض للوضوء، فيكون من قبيل الشكّ في الشبهة الحكميّة.

قلت: فإن حُرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم [٦٣٥]؟

قال: ((لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجيء من ذلك أمر بيّن، وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ، ولكنّه ينقضه بيقين آخر)).

وهذه الرواية وإن كانت مضمرة، إلّا أنّ إضمارها لا يضرّ باعتبارها، حيث كان مضمرها مثل زرارة، وهو ممّن لا يكاد يستفتي من غير الإمام عليه السلام لا سيّما مع هذا الاهتمام.

وتقريب الاستدلال بها أنّه لا ريب في ظهور قوله عليه السلام: ((وإلّا فإنّه على يقينٍ ... إلى آخره)) عرفاً في النهي عن نقض اليقين بشيء بالشكّ فيه،

والشكّ إمّا من جهة المفهوم الكلّيّ بأن يكون السؤال عن أنّ مفهوم النوم هل يتناول مثل: الخفقة والخفقتين، أو لا يتناولهما؟

وإمّا من جهة أنّ نفس الخفقة والخفقتين، هل تكون ناقضة وإن لم يكن مفهوم النوم شاملاً لها؟

فأجاب (عليه السلام) بما حاصله: أنّ الخفقة والخفقتين لا حكم لهما، وإنّما الحكم وهو نقض الوضوء مرتّب على النوم الذي هو إشغال القلب والسمع والبصر فبتحقّقه يتحقّق النقض.

٦٣٥ ـ قوله رحمه الله: ((قلتُ: فإن حُرِّك في جنبه شيءٌ، وهو لا يعلم ... إلخ)).

هذا سؤال عن أنّ الإنسان إذا وصل إلى درجة بحيث لا يسمع حركة الشيء إلى جنبه هل ذلك محقّق للنوم الذي هو الناقض، فيجب الوضوء، أم لا يكون النوم محقّقاً في ذلك، فيكون من قبيل الشبهة الموضوعيّة؟

فأجاب (عليه السلام) بما حاصله: أنّه لا يجب الوضوء بذلك حتّى يحصل اليقين بالنوم وأنّ ما ذكر ليس علامة بيّنة (لاحتمال كون عدم سماع الحركة لأجل الغفلة ـ مثلاً ـ ونحوها)، وإن لم تجيء العلامة البيّنة فلا يجب الوضوء، فإنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشكّ.

لا يخفى أنّ الأستاذ (دام ظلّه) بعد أن قسّم في هذه الدورة الشكّ في الرافع إلى الشكّ في أصل وجود الرافع وإلى الشكّ في رافعيّة الموجود، وإنّ كلّاً منهما تارةً يكون من جهة الشبهة الحكميّة، وأُخرى من جهة الشبهة الموضوعيّة، وإنّ كلّاً من هذه الأقسام محلّ الخلاف، أفاد أنّه لا يمكن الاستدلال لحجّيّة الاستصحاب في صورة الشكّ في رافعيّة الموجود بأنّه مورد الرواية.

بتقريب: أنّ الحالة المعبّر عنها بأنّه لو (حرّك في جنبه ... إلخ) مردّدة بين النوم الذي هو رافع وبين غيره وبين عدم إمكان الاستدلال المذكور، بأنّ النظر في الشكّ المسؤول عنه إن كان إلى الحالة المذكورة، وإنّه يشكّ في كونها رافعة كان من قبيل الشكّ في رافعيّة الموجود، وإن كان النظر في الشكّ المذكور إلى أصل تحقّق النوم كان من قبيل الشكّ في أصل وجود الرافع، ولا يبعد أن يكون المراد من الرواية سؤالاً وجواباً هو الوجه الثاني؛ أعني كون النظر في الشكّ إلى أصل تحقّق النوم ووجوده لا إلى الشكّ في كون الموجود نوماً؛ لأنّ هذا ـ أعني كون النظر إلى الحالة الموجودة، وأنّها نوم أم لا ـ يتوقّف على تحقّق حالة وجوديّة يتعلّق بها الشكّ المذكور، وذلك بعيد عن السؤال في الرواية؛ لكونه أمراً محتاجاً إلى تأمّل تامّ ودقّة، مع أنّه لو كان السؤال عن الحالة المذكورة على فرض وضوحها لكان الأنسب بالجواب أن يقول (عليه السلام): حتّى يعلم أنّ الحالة نوم.

قلتُ: لا يخفى أنّ كلّ ما هو من قبيل الشكّ في رافعيّة الموجود يتأتّى فيه النظران المذكوران، فلا يحصل أثر عمليّ للخلاف في جريان الاستصحاب في مورد الشكّ في رافعيّة الموجود، لإرجاعه إلى الشكّ في أصل وجود الرافع بما ذكره (دام ظلّه) من النظر الثاني.

وأمّا جواب الإمام فوجهه: أنّ النوم هو مورد الأثر، ولذلك ذكره دون كون الحالة نوماً فإنّه مآل لم يرجع إلى تحقّق النوم لا أثر له، وأمّا كون الحالة خفيّة تحتاج إلى دقّة وتأمّل، فلا يخفى ما فيه صغرى وكبرى.

ثمّ اعلم: أنّه قد اختلف في شمول هذا الخبر للشكّ في المقتضي، وعمدة ما يُقال: إنّ المستفاد من قوله (عليه السلام): (لا ينقض اليقين بالشكّ) أحد احتمالين:

[الاحتمال] الأوّل: أن يكون المستفاد منه هو الإرشاد لما عليه العقلاء من الأخذ باليقين السابق عند عروض الشكّ، وعدم الاعتناء بذلك الشكّ، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام: في خبر آخر (ليس ينبغي لك أن تنقض ... إلخ).

فإنّ الظاهر منه إيكال السامع إلى أمر عرفيّ قد استقرّ عليه العقلاء، بحيث لا ينبغي مخالفته، وكما يظهر من التعليل بقوله (عليه السلام): (فإنّه على يقين من وضوئه) فإنّ الظاهر منه أنّه تعليل بأمر عرفيّ مغروس في الأذهان قد جرت عليه سيرة العقلاء، ويبعد كلّ البعد أن يكون تعليلاً للحكم الشرعيّ بحكم شرعيّ مثله ـ أعني القاعدة الشرعيَّة ـ التي هي الاستصحاب.

فحينئذٍ نقول: إنّ الشارع أوكلنا في مثل المقام إلى ما عليه العقلاء من العمل على طبق اليقين وعدم الاعتناء بالشكّ، فالواجب أن نرجع في مسألة الشكّ في المقتضي والرافع إليهم، فإن رأيناهم لا يفرّقون بينهما أجرينا الاستصحاب في المقامين، وإلّا

فلا.

ولكنّك قد عرفت في ما تقدّم أنّهم إنّما يعملون على طبق[ه] في خصوص الشكّ في الرافع، ولذا لو سأل أحدهم، لأجاب بما حاصله: عدم العلم بالرافع، ولم يجب بأنّ المتيقّن كان ثابتاً، بل لو لم يعلم بأنّ سيرتهم مختصّة بالشكّ في الرافع لا يصحّ التعميم، بل يؤخذ المتيقّن من ذلك، وهو الشكّ في الرافع فقط.

لا يُقال: لو فرض العلم بأنّ السيرة مختصّة به أمكننا أن نقول قوله عليه السلام: (لا ينقض اليقين... إلخ) شامل للشكّ في الرافع، فهو من هذه الجهة إمضاء للسيرة، وللشكّ في المقتضي، وهو من هذه الجهة تأسيس لقاعدة الاستصحاب.

لأنّا نقول: جميع الإمضاء والتأسيس في عبارة واحدة مستهجن جدّاً، بل رُبّما يُقال: إنّه ممتنع، فتأمّل.

الاحتمال الثاني: أن يكون المستفاد من قوله عليه السلام: (لا ينقض اليقين ... إلخ) قاعدة شرعيَّة جعلت وظيفة للشاكّ في مقام العمل، وحينئذٍ نقول: إنّ استعمال النقض هاهنا يتوقّف على عناية، حيث إنّه لا يصحّ أن يراد به في مثل المقام معناه الحقيقيّ، فإنّ نقض شيء بشيء إنّما يكون إذا كان موردهما واحداً، ولا يصدق النقض عند تعدّد المورد كما في ما نحن فيه، حيث إنّ اليقين كان متعلّقاً بالوضوء قبل التحريك، والشكّ تعلّق به بعده، ومقتضى كون الشكّ ناقضاً لليقين أنّه مؤثّر فيه، كما يقتضيه معنى النقض أخذاً من مثل نقض البنيان.

وظاهر أنّه لا يمكن أن يكون الشكّ الطارئ مؤثّراً باليقين السابق، حيث إنّ ذلك اليقين يقين إلى الأبد، ولا يتغيّر ولم ينتقض بذلك الشكّ كي يعبّدنا الشارع ببقائه، وإن كان مرفوعاً ومنتقضاً وجداناً كما مقتضى النهي عنه.

نعم، لو كان الشكّ من قبيل الشكّ الساري كان استعمال النقض استعمالاً حقيقيّاً، إلّا أنّه منافٍ لمورد الرواية، حيث إنّ موردها هو الشكّ الطارىء، وحينئذٍ فلا بُدَّ من عناية مصحّحة لاستعمال النقض، وتلك العناية إمّا إلغاء قيد التقدّم والتأخّر واعتبار مجرّد اليقين بالوضوء والشكّ فيه.

قلت: وقد يُقال: إنّ ذلك ـ أعني إلغاء التقدّم والتأخّر، والنظر إلى نفس اليقين والشكّ ـ إنّما يتمّ في الشكّ في الرافع كما في الشكّ في الوضوء عند عروض المذي، فيقال حينئذٍ الشكّ في الوضوء لا يكون ناقضاً لليقين به تعبّداً وإن كان ناقضاً له وجداناً، حيث إنّ الشكّ قد تعلّق بما تعلّق به اليقين وهو نفس الوضوء معرّى عن لحاظ التقدّم والتأخّر، وهذا بخلاف ما إذا كان الشكّ في المقتضي، كما لو تيقّن باشتعال السراج ثمّ شكّ فيه لأجل الشكّ في مقدار اقتضاءه، فإنّه لا يكون فيه الشكّ ناقضاً لليقين بالاشتعال وإن جرّد النظر فيه عن خصوصيّة التقدّم والتأخّر فإنّه في مثل ذلك في جميع الآنات متيقّن بالاشتعال شاكّ فيه، فلا يكون شكّه ناقضاً ليقينه في حال من الحالات.

والفرق بين هذا وبين الشكّ في الرافع أنّه في مسألة الشكّ في الرافع لا يجتمع الشكّ مع اليقين أصلاً، بل يكون متيقّناً في آن شاكّاً في آخر، فقبل وجود المذي ـ مثلاً ـ هو متيقّن بالموضوع وليس بشاكّ فيه أصلاً، وبعد المذي هو شاكّ فيه من دون يقين به، فإذا جرّد النظر عن خصوصيّة التقدّم والتأخّر كان يقينه منتقضاً بشكّه وجداناً، فينهي عنه تعبّداً وتنزيلاً، وفي مسألة الشكّ في المقتضي لا يكون الشكّ منعزلاً عن اليقين في آن من الآنات، بل هو في جمع الآنات متيقّن شاكّ ـ مثلاً ـ إذا تيقّن أنّ اشتعال هذا السراج ـ مثلاً ـ يبقى إلى الساعة الثانية، وبعد الساعة المذكور[ة] يشكّ

في بقاءه لأجل الشكّ في بقاء اقتضاءه، كان قبل الساعة المذكورة متيقّناً بالاشتعال وشاكّاً فيه، كما أنّه بعد الساعة المذكورة أيضاً كذلك، فلم ينتقض يقينه بشكّه وجداناً في آن من الآنات، بل كان في جميع الآنات متيقّناً بالاشتعال المذكور وشاكّاً فيه.

وبعبارة أُخرى: لم يرد شكّه على يقينه كي يكون ناقضاً له وجداناً، بل كان يقينه وشكّه في عرض واحد، وفي آن واحد، فلا يكون أحدهما ناقضاً للآخر.

وملخّص الفرق: أنّه في مسألة الشكّ في الرافع يكون الشكّ ناقضاً لليقين وجداناً، حيث إنّه بعد تجريد النظر عن خصوصيّة التقدّم والتأخّر يكون الشكّ وارداً على ما ورد عليه اليقين فينقضه. وفي مسألة الشكّ في المقتضي وإن ورد فيه الشكّ على ما ورد عليه اليقين إلّا أنّه لا يكون ناقضاً له، لاجتماعهما من أوّل حدوث المتيقّن، فتأمّل.

فإنّه لا يعقل اجتماع اليقين والشكّ مع كون المورد واحداً، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يكون متعلّق اليقين هو الاشتعال إلى الساعة المذكورة، ومتعلّق الشكّ هو الاشتعال في ما بعدها، فافهم وتأمّل جيّداً.

وإمّا أن يقال: [إنّ] لليقين في زمان الشكّ وجوداً معلّقاً، وإن شئت فسمّه وجوداً لولائيّاً، بمعنى أنّ اليقين حاصل الآن لولا وجود ما كان مثيراً للشكّ.

فإن قلنا بالأوّل كان الخبر شاملاً للشكّ في الرافع والشكّ في المقتضي، وإن قلنا بالثاني كان مخصوصاً في الرافع، فإنّه مع الشكّ في المقتضي لا يمكن أن يُقال: إنّ اليقين حاصل في زمان الشكّ لولا وجود ما يثيره، بخلاف الشكّ في الرافع، فإنّه لمّا كان المقتضي معلوم الوجود، مع تحقّق جميع ما يعتبر في تأثيره من وجود الشرائط وعدم الموانع سوى احتمال وجود رافع له، أو رافعيّة الموجود فيصحّ أن يُقال: إنّ اليقين موجود في الحال لولا وجود هذا الاحتمال المثير للشكّ.

ويمكن ترجيح التوجيه الثاني بأنّه هو الظاهر من الخبر، حيث إنّ الظاهر منه هو عدم الاعتناء باحتمال وجود الرافع، مع تيقّن وجود المقتضي لولاه، فإنّه (عليه السلام) ألغى احتمال النوم الحاصل من عدم سماع الحركة، وأوجب البناء على اليقين بالوضوء الذي هو متيقّن البقاء لولا حدوث احتمال النوم، كما يظهر ذلك [من] قوله (عليه السلام): (فإنّه على يقين من وضوئه)[1] فإنّه ظاهر في أنّ المقصود منه أنّه على يقين من الوضوء لولا وجود ما يحتمل بالنوم الذي هو الرافع، ولو لم نقل بهذا اليقين المعلّق لما صحّ قوله عليه السلام: (فإنّه على يقين)، حيث إنّه لا يقين في حال الشكّ كما هو ظاهره، فإنّ الظاهر منه أنّه في هذا الحال على يقين، وإلّا لقال: فإنّه كان على يقين.

ولو سلّم عدم ظهور الخبر في التوجيه الثاني لأمكننا أن نقول إجراء الاستصحاب في الشكّ في الرافع مقطوع به على كلا التوجيهين، وأمّا في الشكّ في المقتضي فلا أقلّ من عدم العلم بشمول الخبر له، وذلك كافٍ في عدم صحّته، فتأمّل.

قلتُ: يرد على الوجه الأوّل: أنّه يُوجب شمول الخبر للشكّ الساري، وعلى الوجه الثاني: أنّ اليقين التقديريّ لم يكن منتقضاً وجداناً بالشكّ؛ كي يعبّدنا الشارع بعدم نقضه.

وأجاب الأستاذ (دام ظلّه) عن الإيراد الأوّل بعدم الشمول، وعن الثاني بأنّ المراد من النهي عن النقض النهي عنه من حيث العمل، وأنّ الغرض جعل هذا اليقين التقديريّ بمنزلة اليقين الحقيقيّ من حيث العمل على طبقه.

قلتُ: لم أعرف الوجه في عدم الشمول، وأمّا الجواب فهو غير نافع في دفع

---

(١) تهذيب الأحكام : ١/ ٨، كتاب الطهارة، ب١، ح١١.

الإيراد؛ لأنّ كون النهي من حيث العمل إنّما يكون مصحّحاً للنهي عن النقض بعد فرض تحقّق النقض وجداناً، والمفروض أنّه لم يتحقّق وجداناً كي ينهى عنه ويوجّه بأنّ المراد النهي من حيث العمل، فتأمّل.

والأولى أن يجاب عن الإيراد الثاني بما أشار إليه المصنِّف (قدّس سرّه) من تقريب الوجه في قوله: (فإن قلت ... إلخ)[1].

وحاصله: التسامح في نفس اليقين، فإنّه إذا كان المتيقّن ممّا له استعداد البقاء ووقع الشكّ في رافعه لكان اليقين موجوداً، وكان الشكّ في رافعه ناقضاً لذلك اليقين المتوهّم، وحينئذٍ فيصحّ النهي عن هذا النقض.

وينبغي أن يعلم أنّ حاصل توجيه الشيخ (رحمه الله) لتخصيص هذا الخبر بالشكّ في الرافع.

وتوضيحه: أنّ النقض يقتضي أن يكون متعلّقه فيه الاستحكام والإبرام ليصحّ تسليط النقض عليه، والمتعلّق في ما نحن فيه وإن كان هو مطلق المتيقّن، سواء كان فيه اقتضاء البقاء أو لم يكن، إلّا أنّ مقتضى تسليط النقض عليه أن يكون مختصّاً بما فيه اقتضاء البقاء، فهو (رحمه الله) يرى أنّ المراد من اليقين في هذه الجملة هو المتيقّن، فيدور الأمر بين التصرّف في الفعل المتعلّق به ـ أعني النقض ـ وبين التصرّف في نفس المتعلّق، وكأنّه يرى أنّ التصرّف بالمتعلّق مقدّم على التصرّف في الفعل، بحيث يكون ظهور الفعل حاكماً على ظهور متعلّقه، وإلّا فلا وجه لهذا التقديم، ولم يُعلم وجه هذه الحكومة، مع أنّه (رحمه الله) ذكر في المكاسب في مسألة الفضوليّ في بيع نصف الدار عكس ذلك.

والإنصاف أنّ الحكم بأحد الوجهين كلّيّته غير منتجة، فإنّ المقامات مختلفة

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٨٢) من هذا الكتاب.

وأنّه عليه السلام بصدد بيان ما هو علّة الجزاء المستفاد من قوله عليه السلام: ((لا)) في جواب: ((فإن حرّك [٦٣٦] في جنبه ... إلى آخره))، وهو اندراج اليقين والشكّ في مورد السؤال، في القضيّة الكلّيّة الارتكازيّة غير المختصّة ببابٍ دون باب.

حسب ما يفهم منها عرفاً.

وكيفما [كان] فتكون نتيجة هذا التوجيه إنّ هذه الجملة مختصّة في صورة الشكّ في الرافع دون الشكّ في المقتضي.

وملخّص جواب المصنِّف (رحمه الله) عن ذلك هو: أنّه لو عبّر عن متعلّق اليقين بعنوانه المختصّ به كأن يُقال: لا تنقض الطهارة ـ مثلاً ـ بالشكّ فيها وهكذا، لكان الحقّ ما ذكره (رحمه الله) من أنّه لا بُدَّ في متعلّق النقض من كونه ممّا فيه اقتضاء البقاء، فتكون الجملة مختصّة بالشكّ في الرافع.

أمّا إذا عبّر عنه لا بعنوانه الخاصّ، بل بعنوان اليقين كان الملحوظ فيه جهة اليقين وظاهر أنّه ممّا يقبل النقض، لتوهّم الاستحكام فيه والإبرام، وإن كان المعنون به مطلقاً سواء كان فيه اقتضاء البقاء أو لم يكن، وذلك لأنّ لهذه الجهات ـ أعني خصوصيّات التعبير ـ لها أثر في ما نحن فيه وإن كان المقصود الواقعيّ بكلٍّ منها واحداً.

٦٣٦ ـ قوله قدّس سرّه: ((وأنّه [عليه السلام] بصدد بيان ما هو علّة الجزء المستفاد من قوله [عليه السلام]: (لا) في جواب: فإن حُرِّك ... إلخ)).

قلتُ: لا يخفى أنّ في قوله عليه السلام: (فإنّه على يقين من وضوئه) وجوهاً ثلاثة:

الأوّل: أنّه علّة للجزاء المحذوف ـ أعني جزاء الشرط ـ المستفاد من قوله عليه السلام: (وإلّا) والتقدير وإن لم يستيقن أنّه قد نام فلا ينقض وضوئه؛ لأنّه على يقين من وضوئه (ولا ينقض ... إلخ).

والثاني: أنّه بنفسه جزاء للشرط المذكور بدعوى كون المراد من الجملة الاسميّة جملة إنشائيّة. ويكون الحاصل وإن لم يستيقن أنّه قد نام يلزمه العمل على طبق يقينه السابق.

الثالث: أن يكون جزاء الشرط المذكور قوله عليه السلام في ما بعد: (ولا ينقض اليقين) ... إلخ.

وتكون الجمل المتوسّطة بين الشرط المستفاد من قوله: (وإلّا) وبين الجزاء المذكور إنّما ذكرت تمهيداً لهذا الجزاء.

وعلى كلّ حال، فهذه الوجوه الثلاثة إنّما هي جارية في جزاء الشرط المتحصّل من قوله: (وإلّا) وأنّه هل هو محذوف وقوله: (فإنّه ... إلخ) تعليل له، أو أنّ الجزاء لهذا الشرط هو نفس قوله: (فإنّه ... إلخ) أو أنّ جزائه هو قوله: (ولا ينقض) وإنّ الجمل المتوسّطة تمهيد، أمّا الشرط المذكور في كلام السائل ـ أعني قوله: (فإن حرّك في جنبه شيء ... إلخ) ـ وجزائه المذكور في كلام الإمام [(عليه الصلاة والسلام)] ـ أعني ما يستفاد من قوله عليه السلام: (لا... إلخ) ـ فلا كلام فيه على الظاهر، فما يتراءى من ظاهر كلام المصنِّف (قدّس سرّه) من جعل هذه الوجوه الثلاثة جارية في هذا الجزاء ممّا لا وجه له، فتأمّل.

ولعلّ مراد المصنِّف (قدّس سرّه) من قوله: علّة الجزاء المستفاد من قوله عليه السلام: (لا ... إلخ) أنّ الشرط هو قوله: (وإلّا) يعني: وإن لم يستيقن وجوابه محذوف، وهو لا ينقض، وهذا الجزاء المحذوف مستفاد ممّا مضى في كلامه في قوله:

واحتمال: أن يكون الجزاء هو قوله: ((فإنّه على يقين ...)) غيرُ سديد؛ فإنّه لا يصحّ إلّا بارادة لزوم العمل على طبق يقينه، وهو إلى الغاية بعيد، وأبعد منه كون الجزاء قوله: ((لا ينقض ..)) وقد ذكر: ((فإنّه على يقين)) للتمهيد.

وقد انقدح بما ذكرنا: ضعف احتمال اختصاص قضيّة: ((لا تنقض ...)) باليقين والشكّ في باب الوضوء جدّاً؛ فإنّه ينافيه ظهور التعليل في أنّه بأمرٍ ارتكازيٍّ لا تعبّديٍّ قطعاً.

ويؤيّده: تعليل الحكم بالمضيّ مع الشكّ في غير الوضوء، ـ في غير هذه الرواية ـ بهذه القضيّة، أو ما يرادفها، فتأمّل جيّداً، هذا.

مع أنّه لا موجب لاحتماله إلّا احتمال كون اللام في ((اليقين)) للعهد، إشارة إلى اليقين في ((فإنّه على يقين من وضوئه))، مع أنّ الظاهر أنّه للجنس، كما هو الأصل فيه، وسبق: ((فإنّه على يقين ...)) لا يكون قرينة عليه، مع كمال الملاءمة مع الجنس أيضاً، فافهم.

مع أنّه غير ظاهر في اليقين بالوضوء؛ لقوّة احتمال أن يكون ((من وضوئه)) متعلّقاً بالظرف، لا بـ ((يقين))، وكان المعنى: فإنّه كان من طرف وضوئه على يقين، وعليه لا يكون الأوسط إلّا اليقين، لا اليقين بالوضوء، كما لا يخفى على المتأمّل.

وبالجملة: لا يكاد يشكّ في ظهور القضيّة في عموم اليقين والشكّ، خصوصاً بعد ملاحظة تطبيقها في الأخبار على غير الوضوء أيضاً.

ثمّ لا يخفى حسن اسناد النقض ـ وهو ضدّ الإبرام ـ إلى اليقين، ولو كان متعلّقاً بما

(لا) جواباً عن سؤال السائل، وحينئذٍ يكون قوله عليه السلام (فإنّه) تعليل للجزاء المحذوف في هذه الجملة، أعني مفاد قوله عليه السلام: (وإلّا).

ليس فيه اقتضاء البقاء والاستمرار، لما يتخيّل فيه من الاستحكام، بخلاف الظنّ، فإنّه يظنّ أنّه ليس فيه إبرام واستحكام، وإن كان متعلّقاً بما فيه اقتضاء ذلك، وإلّا لصحّ أن يسند إلى نفس ما فيه المقتضي [٦٣٧] له، مع ركاكة مثل: نقضت الحجر من مكانه، ولما صحّ أن يقال: انتقض اليقين باشتعال السراج، في ما إذا شكّ في بقائه للشكّ في استعداده، مع بداهة صحّته وحسنه.

وبالجملة: لا يكاد يشكّ في أنّ اليقين ـ كالبيعة والعهد ـ إنّما يكون حسن إسناد النقض إليه بملاحظته، لا بملاحظة متعلّقه، فلا موجب لإرادة ما هو أقرب إلى الأمر المبرم، أو أشبه بالمتين المستحكم ممّا فيه اقتضاء البقاء؛ لقاعدة: ((إذا تعذّرت الحقيقة فأقرب المجازات))، بعد تعذّر إرادة مثل ذاك الأمر، ممّا يصحّ إسناد النقض إليه حقيقة.

---

٦٣٧ ـ قوله رحمه الله: ((وإلّا لصحّ أن يسند إلى نفس ما فيه المقتضي ... إلخ)).

غرضه أنّه ليس مطلق كون الشيء له اقتضاء البقاء مصحّحاً لتسليط النقض عليه ما لم يكن فيه توهّم الإبرام والاستحكام، كاليقين الذي هو نظير البيعة والعهد ولو كان ذلك ـ أعني مجرّد كون الشيء له اقتضاء البقاء ـ كافياً في تسليط النقض عليه لحسن مثل نقضت الحجر من مكانه ممّا يكون في متعلّقه اقتضاء البقاء فقط، وليس فيه توهّم الإبرام والاستحكام، ولما صحّ مثل انتقض اليقين باستعمال السراج ممّا ليس للمتعلّق فيه اقتضاء البقاء.

وفيه: توهّم الإبرام والاستحكام، ولا إشكال في قبح الأوّل وحسن الثاني، وذلك دليل على أنّ المدار في صحّة تسليط النقض مجرّد كون متعلّقه ممّا يتوهّم فيه الإبرام والاستحكام من دون حاجة إلى كونه ممّا له اقتضاء البقاء.

فإن قلت: نعم، ولكنّه حيث لا انتقاض لليقين في باب الاستصحاب حقيقة، فلو لم يكن هناك اقتضاء البقاء في المتيقّن، لما صحّ إسناد الانتقاض إليه بوجهٍ ولو مجازاً، بخلاف ما إذا كان هناك، فإنّه وإن لم يكن معه أيضاً انتقاض حقيقة، إلّا أنّه صحّ إسناده إليه مجازاً، فإنّ اليقين معه كأنّه تعلّق بأمرٍ مستمرّ مستحكم، قد انحلَّ وانفصم بسبب الشكّ فيه، من جهة الشكّ في رافعه.

قلت: الظاهر: أنّ وجه الإسناد هو لحاظ اتّحاد متعلّقيّ اليقين والشكّ ذاتاً، وعدم ملاحظة تعدّدهما زماناً، وهو كافٍ عرفاً في صحّة إسناد النقض إليه واستعارته له، بلا تفاوت في ذلك أصلاً ـ في نظر أهل العرف ـ بين ما كان هناك اقتضاء البقاء وما لم يكن.

وكونه مع المقتضي أقرب بالانتقاض وأشبه، لا يقتضي تعيينه لأجل قاعدة: ((إذا تعذّرت الحقيقة))؛ فإنّ الاعتبار في الأقربيّة إنّما هو بنظر العرف لا الاعتبار، وقد عرفت عدم التفاوت بحسب نظر أهله.

هذا كلّه في المادّة.

وأمّا الهيئة، فلا محالة يكون المراد منها: النهي عن الانتقاض بحسب البناء والعمل [٦٣٨] لا الحقيقة؛ لعدم كون الانتقاض بحسبها تحت الاختيار، سواء

---

٦٣٨ ـ قوله رحمه الله: ((وأمّا الهيئة فلا محالة يكون المراد منها: النهي عن الانتقاض بحسب البناء والعمل ... إلخ)).

لا يخفى وجه عدم صحّة كون النهي عن النقض حقيقيّاً، حيث إنّ اليقين قد ارتفع وانقطع قهراً ووجداناً بمجرّد عروض الشكّ، فهو خارج عن الاختيار، ولا معنى للتكليف بتركه الذي هو مقتضى النهي عنه، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يتصرّف في هذه

[أ]كان متعلّقاً باليقين ـ كما هو ظاهر القضيّة ـ أو بالمتيقّن، أو بآثار اليقين، بناءً على التصرّف فيها بالتجوّز، أو الإضمار؛ بداهة أنّه كما لا يتعلّق النقض الاختياريّ ـ القابل لورود النهي عليه ـ بنفس اليقين، كذلك لا يتعلّق بما كان على يقين منه، أو أحكام اليقين، فلا يكاد يجدي التصرّف بذلك في بقاء الصيغة على حقيقتها، فلا مجوّز له، فضلاً عن الملزِم، كما توهّم.

لا يقال: لا محيص عنه؛ فإنّ النهي عن النقض بحسب العمل، لا يكاد يراد بالنسبة إلى اليقين وآثاره؛ لمنافاته مع المورد.

فإنّه يقال: إنّما يلزم لو كان اليقين ملحوظاً بنفسه وبالنظر الاستقلاليّ، لا ما إذا كان ملحوظاً بنحو المرآتيّة بالنظر الآليّ، كما هو الظاهر في مثل قضيّة ((لا تنقض اليقين)) حيث تكون ظاهرة عرفاً في أنّها كناية عن لزوم البناء والعمل، بالتزام حكم مماثل للمتيقّن تعبّداً إذا كان حكماً، ولحكمه إذا كان موضوعاً، لا عبارة عن لزوم العمل بآثار نفس اليقين، بالالتزام بحكمٍ مماثل لحكمه شرعاً؛ وذلك لسراية الآليّة والمرآتيّة من اليقين الخارجيّ إلى مفهومه الكلّيّ، فيؤخذ في موضوع الحكم في مقام بيان حكمه، مع عدم دخله فيه أصلاً، كما ربما يؤخذ في ما له دخل فيه، أو تمام الدخل، فافهم.

القضيّة التي وردت بصورة النهي عنه بحملها على النهي عن نقض اليقين من حيث ترتيب الأثر، فيكون عبارة أُخرى عن الحكم بترتيب ذلك الأثر ولزوم الأخذ به وعدم رفع اليد عنه بمجرّد الشكّ.

وذلك الأثر المصحّح لتوجّه النهي على نقض اليقين: إمّا أن يكون أثر نفس اليقين بأن يكون أفراد اليقين التي حكيت بلفظ اليقين في هذه القضيّة منظوراً إليها

ثمّ إنّه حيث كان كلّ من الحكم الشرعيّ وموضوعه مع الشكّ، قابلاً للتنزيل [٦٣٩] بلا تصرّف وتأويل، غاية الأمر تنزيل الموضوع بجعل مماثل حكمه، وتنزيل الحكم بجعل مثله ـ كما أشير إليه آنفاً ـ كان قضيّة ((لا تنقض)) ظاهرة في اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكميّة والموضوعيّة. واختصاص المورد بالأخيرة لا يوجب تخصيصها بها، خصوصاً بعد ملاحظة أنّها قضيّة كلّيّة ارتكازيّة، قد أتي بها في غير مورد لأجل الاستدلال بها على حكم المورد، فتأمّل.

على نحو الاستقلال كما تقدّم في حجّيّة القطع من أنّ العلم قد يؤخذ من حيث إنّه صفة خاصّة، ولكن هذا الوجه منافٍ لمورد هذه القضيّة، حيث إنّ الأثر في موردها إنّما هو للمتيقّن دون اليقين.

وإمّا أن يكون ذلك الأثر الملحوظ للتصحيح توجّه النهي على النقض أثراً للمتيقّن، وذلك إمّا بأن يجعل اليقين في هذه الجملة اسماً للمتيقّن تسامحاً، وإمّا بأن يُقال: إنّه ـ أعني اليقين ـ في هذه الجملة أخذ على نحو الآليّة والمرآتيّة للحاظ متعلّقاته ـ أعني المتيقّنات ـ فالأثر وإن كان في الصورة أثراً لليقين إلّا أنّه ـ أعني اليقين ـ لمّا كان ملحوظاً آليّاً كان ذلك الأثر أثراً للمتيقّن في الحقيقة.

ومن هذا التقرير يظهر لك عدم إمكان جعل النهي عن نقض مطلق الأثر سواء كان أثراً للمتيقّن أو كان أثراً لنفس اليقين، لما عرفت من التباين بين اللحاظين، فتأمّل.

٦٣٩ ـ قوله رحمه الله: ((ثمّ إنّه حيث كان كلٌّ من الحكم الشرعيّ وموضوعه مع الشكّ قابلاً للتنزيل ... إلخ)).

لا يخفى أنّ من جملة التفاصيل في حجّيّة الاستصحاب تفصيلين متعاكسين في الجملة، التفصيل الأوّل القول بجريانه في الأحكام الكلّيّة دون الموضوعات

ومنها: صحيحة أُخرى لزرارة. قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعافٍ أو غيره أو شيء من المني، فعلَّمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فحضرت الصلاة، ونسيت أنّ بثوبي شيئاً، وصلَّيت، ثمّ إنّي ذكرت بعد ذلك؟

قال: ((تعيد الصلاة، وتغسله))

قلت: فان لم أكن رأيت موضعه، وعلمت أنّه قد أصابه، فطلبته ولم أقدر عليه، فلمّا صلّيت وجدته؟

قال: ((تغسله، وتعيد)).

الشخصيّة والمستند في ذلك أنّ الموضوعات الخارجيّة ليس من وظيفة الشارع التصرّف فيها، فلا يمكن الحكم ببقائها لا تعبّداً تنزيلاً ولا حقيقةً، وهو واضح، وفيه أنّه يمكن الحكم ببقائها شرعاً باعتبار آثارها الشرعيَّة.

التفصيل الثاني: القول بجريانه في الموضوعات الخارجيّة دون الأحكام الكلّيّة بدعوى عدم دلالة أخبار الاستصحاب إلّا على جريانه في الموضوعات الخارجيّة كما هو موردها.

وفيه: المنع من ذلك، وخصوص المورد لا دلالة فيه بعد أن كان الوارد عامّاً.

والتحقيق في ذلك أن يُقال: إنّ الشكّ في بقاءِ الحكم الكلّيّ يتصوّر على ثلاث صور:

الصورة الأولى: الشكّ فيه من حيث وجود الرافع بمعنى أنّ الحكم الشرعيّ لا خلل فيه من حيث جميع ما يعتبر فيه من الموضوع وقيوده وشروطه، ولكن عرض الشكّ في بقائه من جهة الشكّ في وجود رافع يرفعه.

ولا يخفى أن ليس الرافع للحكم إلّا نسخه، فالشكّ في وجود رافع الحكم

منحصر في الشكّ في النسخ، وقولنا: إنّ النسخ رفع للحكم مبنيّ على ما سبق منّا في باب النسخ من أنّ الحكم نظير الملكيّة والزوجيّة التي من شأنها أن تدوم وتبقى، فبمجرّد إنشائها وجعلها تكون دائمة وإن لم يقيّدها إنشاءً بالدوام، بل تكون دائمة ومقتضية للدوام، وإن علم المنشئ لها أنّه يرفعها بعد حين، ما لم يكن إنشائها من أوّل الأمر مقيّداً ومحدوداً إلى ذلك الحين.

الصورة الثانية: الشكّ فيه[1] من حيث رافعيّة الموجود بمعنى أنّ الحكم لا خلل فيه من جميع الجهات، وإنّما عرض الشكّ في بقائه من جهة الشكّ في أنّ هذا الذي وجد وعرض هل جعله الشارع رافعاً لذلك الحكم أم لا؟

فالفرق بين هذه الصورة والتي قبلها أنّ كون النسخ ـ مثلاً ـ رافعاً معلوم، ولكن حدث الشكّ في وجوده، وفي الثانية وجود الشيء معلوم، ولكن حدث الشكّ في كونه رافعاً.

قلتُ: الظاهر أنّ الصورة الأولى غير منحصرة في الشكّ بوجود ما يعلم كونه رافعاً، بل تشمل الشكّ بوجود ما يشكّ في كونه رافعاً (انتهى).

الصورة الثالثة: الشكّ فيه من حيث الشكّ في المقتضي بمعنى أنّه يحصل الشكّ

---

(١) ذكر (دام ظلّه) في هذه الدورة لمسألة الشكّ في رافعيّة الموجود صوراً ثلاث:

[الصورة] الأولى: أنّ يكون منشؤه الشكّ من جهة الشكّ في أنّ الشارع هل حكم على المذي ـ مثلاً ـ بأنّه ناقض ورافع للطهارة أو لا؟

[الصورة] الثانية: من جهة الشكّ في أنّ ما جعله رافعاً، هل يتناول هذا الموجود أم لا؟ وهاتان الصورتان تكون الشبهة فيهما حكميّة، ففي الأولى حكميّة صرفة، وفي الثانية حكميّة مفهوميّة.

الصورة الثالثة: أن يكون الشكّ من جهة عدم العلم بهذا الحادث، والشكّ في أنّه بول أم لا، وهي موضوعيّة صرفة. (منه قدّس سرّه).

في أنّ موضوع الحكم الفلانيّ هل أُخذ على نحو يكون باقياً إلى هذا الحدّ؟ أو أنّه أُخذ على نحو يكون منقطعاً ـ مثلاً ـ حكم الشارع على الماء المتغيّر أحد أوصافه بالنجاسة بأنّه نجس ونشكّ في أنّ المتغيّر الذي أُخذ موضوعاً لهذا الحكم، هل أنّه أُخذ فيه على نحو الحدوث بمعنى أنّ مجرّد حدوث التغيّر يكون موضوعاً للحكم بنجاسة الماء، وإن زال التغيّر بعد ذلك، أو أنّه أُخذ فيه على نحو الدوام نظير العرفيّة العامّة.

فمحصّله: أنّ المقتضي للحكم ـ أعني موضوعه الذي هو التغيّر ـ إن أُخذ على النحو الأوّل، فهو باقٍ ولو زال التغيّر من قبل نفسه، وإن أُخذ على النحو الثاني ارتفع الحكم بمجرّد ارتفاع التغيّر، فالشكّ في بقاء الحكم منشؤه الشكّ في المقتضي وأنّه هل هو مجرّد حدوث التغيّر؟ ليكون باقياً بعد زواله أو أنّه يعتبر فيه دوامه واستمراره، فلا يكون باقياً بعد زوال التغيّر.

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ في توجيه هذه القضية ـ أعني (لا ينقض... إلخ) ـ وجهين:

الأوّل: التجريد عن خصوصيّة التقدّم والتأخّر، وملاحظة نفس اليقين والشكّ أو المتيقّن والمشكوك.

الثاني: أنّ في زمان الشكّ يقيناً تقديريّاً معلّقاً على عدم وجود ما يثبت الشكّ.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه لا إشكال في شمول ذلك الخبر للشكّ في بقاء الحكم الكلّيّ إذا كان الشكّ فيه على نحو الصورة الأولى، من دون فرق في ذلك بين التوجيهين السابقين؛ لما عرفت من أنّه في الصورة الأولى يكون موضوع الحكم موجوداً بجميع أجزائه وشروطه، فتتّحد القضيّة المشكوكة والمتيقّنة ويتوارد اليقين والشكّ على قضيّة واحدة، فيكون مشمولاً لقوله عليه السلام: (لا تنقض ... إلخ)، ولا إشكال فيه سوى إشكال التقدّم والتأخّر، وعدم توارد اليقين والشكّ على شيء

واحد، حيث إنّ اليقين متعلّق بالحدوث والشكّ بالبقاء، وقد عرفت اندفاع هذا الإشكال بأحد ذينك الوجهين السابقين، ولذا ادّعى الإجماع على حجّيّة استصحاب عدم النسخ الذي هو عين الاستصحاب في الصورة الأولى كما عرفت.

أمّا إذا كان الشكّ في البقاء من قبيل الصورة الثالثة فلا يكون مشمولاً لتلك الأخبار، فإنّه وإن اندفع عنه الإشكال من جهة التقدّم والتأخّر بما مرّ من أحد التوجيهين إلّا أنّ فيه إشكالاً آخر وهو إشكال تعدّد الموضوع، كما عرفت في ما تقدّم، وهو لا يندفع بأحد ذينك الوجهين، ولا بغيرهما فلا وجه لشمول تلك الأخبار له.

وأمّا إذا كان الشكّ من قبيل الصورة الثانية ـ وهي ما كان الشكّ فيها من قبيل الشكّ في رافعيّة الموجود ـ فهو لا يتصوّر بالنسبة إلى الأحكام التكليفيّة الكلّيّة.

نعم، يمكن تصوّره بالنسبة إلى الأحكام الوضعيَّة مثل الملكيّة والزوجيّة بالنسبة إلى ما يشكّ في كونه رافعاً لها، ولما كان مآل الشكّ في كون شيء رافعاً للحكم إلى الشكّ في أنّ الشارع هل جعل لذلك الحكم رافعاً، حيث إنّ الرافعيّة من المجعولات الشرعيَّة، ففي الحقيقة يحصل عندنا قضيّتان:

إحداهما: أنّ الشارع جعل الحكم الفلانيّ، وأنّه مقتضي للبقاء ما لم يرفعه رافع، وهذه القضيّة يقينيّة.

والأخرى: أنّه هل جعل لهذا الحكم رافعاً، وهي شكّيّة، وحينئذٍ فيكون الخبر غير متناول لهذا الشكّ بناءً على التأويل الأوّل لعدم تقدّم اليقين على الشكّ ومتناول له على التوجيه الثاني لوجود اليقين فعلاً لولا هذا الشكّ (انتهى).

قلتُ: لو حكم الشارع بحكم تكليفيّ وورد نصّ مجمل يحتمل كونه ناسخاً لذلك الحكم كان ذلك من قبيل الشكّ في رافعيّة الموجود، وهو داخل تحت عموم

هذا الخبر على كلا التوجيهين، فتأمّل.

الذي أفاده (دام ظلّه) في هذه الدورة بعد أن قسّم الشكّ في رافعيّة الموجود إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: من جهة الشكّ في حكم الشارع عليه بالرافعيّة.

ثانيها: من جهة الشكّ في شمول ما جعله رافعاً لهذا الموجود.

ثالثها: الشكّ في كونه مصداقاً لذلك الذي جعله رافعاً من جهة اشتباه ما هو الموجود، وبين أنّ الشكّ في بقاء الحكم الكلّيّ إن كان من جهة الشكّ في كون هذا الحادث رافعاً له، وكان الشكّ في الرافعيّة على النحو الثالث، كأن يعلم أنّ النسخ رافع، ولكن يشكّ في كون الحادث نسخاً للحكم الفلانيّ، فلا إشكال في جريان الاستصحاب بالنسبة إلى ذلك الحكم الكلّيّ، كما أنّه لا إشكال في جريانه في مورد الشكّ في أصل وجود الرافع وهو النسخ، وأمّا إذا كان الشكّ في بقاء الحكم الكلّيّ من جهة الشكّ في الرافعيّة على أحد النحوين الأوّلين، كأن يعلم بأنّ الشارع حكم على العصير العنبيّ بالنجاسة عند الغليان، ولكن يشكّ في أنّ ذهاب ثلثيه هل جعله الشارع رافعاً لتلك النجاسة أم لا؟ أو أنّه بعد علمه أنّ ذهاب الثلثين قد جعله الشارع رافعاً، ولكن يشكّ في كون ذهابها بالشمس رافعاً [لها] من جهة الشكّ في شمول ما جعله رافعاً وهو ذهاب الثلثين لذهاب الثلثين بالشمس، أو أنّه مختصّ بذهابها بالنار، ولا شبهة في عدم جريان استصحاب الحكم الكلّيّ في كلا هاتين الصورتين؛ لأنّه من قبيل تسرية الحكم ـ وهو النجاسة ـ إلى موضوع آخر، وهو كما قيل أشبه شيء بالقياس.

نعم، قد يُقال بجريان استصحاب الحكم الجزئيّ في مورد الشكّ في مورد رافعيّة الموجود، ولكن ليس المراد من ذلك أنّه لو وجد لنا عصير قد غلى وتنجّس بالغليان

وتحقّق ما يشكّ في رافعيّته بأحد النحوين بعد العلم بأنّه ذهاب ثلثين بالنار أو بالشمس، ولكن يشكّ في بقاء النجاسة من جهة الشكّ في أنّ ذهاب الثلثين رافع لها بأحد النحوين؛ إذ بعد فرض عدم جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الحكم الكلّيّ في مثل ذلك لا معنى لجريان الاستصحاب في هذا النحو من الحكم الجزئيّ؛ إذ لم يكن الشكّ ناشئاً عن معرفة شخص هذا الحادث، لعلمنا بأنّه ذهاب ثلثين، وإنّما نشأ شكّنا من جهة ذلك الشكّ في الحكم، وهو أنّه هل جعل الشارع ذهاب الثلثين مطهّراً أم لا؟ وقد عرفت عدم جريان الاستصحاب فيه.

ونظير ذلك ما لو علمنا بأنّ الوضوء موجب للطهارة كلّيّة، وشككنا في كون الشارع جعل المذي ناقضاً لها، فكما لا يجري الاستصحاب في هذا الحكم الكلّيّ، فكذلك إذا توضّأ الإنسان وحدثت طهارته وخرج منه مذي يعلم كونه مذيّاً، ولكن يشكّ في بقاء طهارته من جهة شكّه في الحكم الكلّيّ، وأنّ الشارع هل جعل المذي رافعاً له أم لا؟ فمع فرض أنّه لم يمكنه إزالة الشكّ في ذلك الحكم الكلّيّ كيف يمكنه أن يستصحب هذه الطهارة الجزئيّة التي تحقّقت منه في الخارج، والمفروض أنّه لم يكن الشكّ في بقائها ناشئاً إلّا عن الشكّ في ذلك الحكم الكلّيّ، بل ليس في البين إلّا ذلك الشكّ ـ أعني الشكّ في حكم الشارع ـ على المذي ـ مثلاً ـ بأنّه ناقض للوضوء، فإذا لم يكن ذلك الشكّ مورداً للاستصحاب، فبعد تطبيق ذلك الشكّ المتعلّق بالكلّيّ على الشكّ المتعلّق بهذا المذي كيف يمكن إجراء الاستصحاب فيه! وليس ذلك إلّا من قبيل من لم يقل بجريان البراءة في الشبهة الحكميّة التحريميّة ويخصّصها بالشبهة الخارجيّة الناشئة عن اشتباه الأُمور الخارجيّة، فإنّه إذا شكّ في حرمة شرب التتن ـ مثلاً ـ لا يجري فيه البراءة لكونه شكّاً في الشبهة الحكميّة التحريميّة الكلّيّة، فإذا عيّن تتناً خاصّاً وشكّ في حكمه الخاصّ لا يجري أيضاً فيه البراءة، وإن كان التحريم لهذا

التتن الخاصّ حكماً جزئيّاً إلّا أنّه عين ذلك الحكم الكلّيّ والشكّ فيه عين الشكّ في ذلك الحكم الكلّيّ الذي فرض أنّه لا تجري فيه البراءة، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ الشكّ في المذي ناقض للوضوء عين الشكّ في أنّ هذا المذي الخارجيّ ناقض لهذا الوضوء الخاصّ، فإذا فرض أنّ الاستصحاب لا يجري في مورد الشكّ في الحكم الكلّيّ كان ذلك عين عدم جريان الاستصحاب في هذا الحكم الخاصّ.

قلتُ: لا يخفى عليك أنّه بعد فرض تحقّق الطهارة في الخارج وحصول الشكّ في بقائها، ولو من جهة الشكّ في الحكم الكلّيّ، فلا مانع من استصحاب بقائها، ويكون الشكّ في بقاء تلك الطهارة الشخصيّة مسبّباً عن الشكّ في ذلك الحكم الكلّيّ، فإذا لم يجرِ الأصل في الشكّ السببيّ، فلِمَ لا يجري في الشكّ المسبّبيّ؟

ثمّ إنّه (دام ظلّه) بيّن أنّ المراد من صحّة إجراء الاستصحاب في الحكم الجزئيّ إنّما هو في مورد الشكّ في رافعيّة الموجود على النحو الثالث، كأن يغلي العصير ويشكّ في تحقّق ذهاب الثلثين، بعد فرض العلم بكون ذهابهما مطهّراً، فتأمّل.

قلتُ: لا يخفى أنّ الشكّ في بقاء الطهارة في مورد الشكّ في كون الخارج مذيّاً وهو غير رافع لها، أو بولاً وهو رافع لها، تارةً يلحظ النظر فيه إلى نفس الشكّ في ما حدث، وهل هو مصداق الرافع أم لا؟ وتارةً يلحظ النظر فيه إلى أنّ الطهارة بعد حدوثها وتحقّقها في الخارج هل ارتفعت أم لا؟

ولا ريب أنّه لا أصل لنا يدفع الشكّ الأوّل؛ إذ ليس لنا أصل نحرز فيه أنّ الحادث كان من غير مصاديق الرافع المعلوم الرافعيّة، كما أنّه ليس لنا أصل نحرز به أنّ الشارع لم يجعل الرافعيّة لما هو مشكوك الرافعيّة في تلك المسألة، وإن كان النظر إلى نفس ما وقع وحدث من الطهارة ـ مثلاً ـ هل ارتفع أم لا؟ فكما يصحّ جريان الاستصحاب فيه بهذا النظر واللحاظ فلِمَ لا يجري في المسألة الأولى؟ وهي الشبهة

الحكميَّة.

وبالجملة: فهما بالنظر إلى الشكّ في المزيل سواء في عدم جريان الأصل فيهما بالنظر إلى هذه الجهة، بل رُبّما يُقال: إنّ الشبهة الحكميَّة يمكن أن يُقال فيها: الأصل عدم جعل المانعيّة للمذي، بخلاف الشبهة الموضوعيَّة المتردّد أمرها بين كون الحادث من مصاديق معلوم المانعيّة أو من مصاديق ما علم أنّه ليس بمانع، إلّا أنّ أصالة عدم جعل المانعيّة لا ينفع في بقاء تلك الطهارة الخارجيّة التي حدثت بالوضوء، لكونه مثبتاً، بلحاظ هذا الأثر، فتأمّل.

وبالنظر إلى الشكّ في بقاء المزال وهو الطهارة التي علم بحدوثها بالوضوء هما أيضاً سواء في جريان الاستصحاب، لكون كلّ منهما مشتملاً على أركان الاستصحاب من اليقين بأمر قد حدث والشكّ في بقائه.

ومن ذلك يظهر لك الجواب عمّا تقدّم من الأُستاذ (دام ظلّه) من أنّ الشكّ في الحكم الجزئيّ في تلك المسألة عين الشكّ في الحكم الكلّيّ الذي لا يجري فيه الاستصحاب.

بيان الجواب: أنّ من الواضح أنّ الشكّ في بقاء الطهارة التي علم بحدوثها غير الشكّ في أنّ الشارع جعل المذي ناقضاً للوضوء.

نعم، إنّ الشكّ في بقاء الطهارة الحادثة ناشئ عن الشكّ في أنّ الشارع جعل الرافعيّة للمذي، وبعد فرض عدم جريان الاستصحاب في مورد الشكّ في الجعل المذكور لا مانع من جريانه في الشكّ في بقاء الطهارة.

ومن ذلك يظهر لك الفرق بين ما نحن [فيه] وبين مسألة البراءة في الشبهة الحكميَّة التحريميّة، فإنّه ليس لنا في تلك المسألة إلّا الشكّ في الحكم الكلّيّ، فلا أثر لإضافة التحريم المشكوك إلى كلّيّ التتن، أو إضافته إلى هذا التتن الخاصّ؛ لأنّ هذه

الإضافة لا تخرج الشكّ عن كونه شكّاً في الحكم الكلّيّ، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ لنا فيه شكّين:

أحدهما: الشكّ في جعل الشارع الرافعيّة للمذي، وهذا الشكّ نظير الشكّ في الشبهة الحكميَّة التحريميّة في أنّه شكّ واحد سواء أضفت الرافعيّة إلى كلّيّ المذي مع كلّيّ الوضوء أم أضفتها إلى الوضوء الخاصّ والمذي الخاصّ.

والشكّ الآخر هو أنّ هذه الطهارة بعد أن حدثت وتحقّقت هل ارتفعت بواسطة المذي؛ لكونه رافعاً في الواقع، أم هي باقية لم ترتفع؛ لعدم كونه رافعاً؟ وهذا الشكّ لمّا كان جامعاً لأركان الاستصحاب، فلا مانع من جريانه فيه.

ولو أغضي النظر عن ذلك وسلّم كون المسألتين من وادٍ واحد، فنقول بينهما فرق من جهة أُخرى، وهي أنّ الملاك في عدم جريان البراءة في الشبهة الحكميَّة الكلّيّة عند من يقول بذلك هو انصراف أدلّة البراءة عنها مثل: (كلّ شيء لك حلال)، ونحوه.

وهذا لا يفرّق فيه بين كون الحكم الكلّيّ مضافاً إلى كلّيّ التتن، أو إلى هذا التتن الخاصّ، بخلاف ما نحن [فيه] فإنّ الملاك المانع من جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّيّة هو عدم اجتماع أركان الاستصحاب.

وبعد إضافة ذلك الحكم الكلّيّ إلى ما وقع وتحقّق في الخارج من مصاديقه وتطبيق ذلك الكلّيّ ـ أعني الطهارة على هذا الحادث بالوضوء ـ يكون لنا يقين بالطهارة، وشكّ في بقائها ولو من جهة الشكّ، وتكون أركان الاستصحاب تامّة، فلا مانع منه.

ثمّ إنّه (دام ظلّه) ذكر أنّ الحقّ جريان الاستصحاب في ما نحن فيه، لاجتماع أركانه فيه.

قلت: فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقّن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً فصلّيت، فرأيت فيه [٦٤٠]؟

قال: ((تغسله، ولا تعيد الصلاة)).

قلت: لم ذلك؟

قال: ((لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً))

قلتُ: فإنّي قد علمت أنّه قد أصابه ولم أدر أين هو، فأغسله؟

قلتُ: لا يخفى أنّه إن كان المراد جريانه في الحكم الكلّيّ، فلا يخفى أنّه لم يحدث الشكّ في بقائه؛ إذ لا يرفع ذلك الحكم الكلّيّ إلّا ناسخه، وإن كان المراد جريانه فيه بعد تطبيقه على وقع منه في الخارج، فهو ما تقدّم منه من أنّه بعد فرض عدم جريان الاستصحاب في الحكم الكلّيّ لا يمكن إجراؤه في ما تحقّق منه في الخارج، فتأمّل.

٦٤٠ ـ قوله رحمه الله: في الخبر ((فإن ظننته[1] أنّه قد أصابه ولم أتيقّن ذلك، فنظرتُ فلم أرَ شَيئاً فصلّيت، فرأيت فيه؟ ... إلخ)).

قوله: ((فنظرتُ فيه فلم أرَ شَيئاً)) يحتمل فيه وجهان:

أحدهما: حصول اليقين بعد الفحص، والنظر بناءً على ما هو الغالب من حصول اليقين بعدم وجود الأمور المحسوسة بعد الفحص عنها وعدم وجدانها.

ثانيهما: البقاء على الشكّ وعدم حصول اليقين بالعدم.

وقوله: ((فرأيتُ فيه)) يحتمل فيه أيضاً وجهان:

---

(١) في المتن أعلاه: (ظننت) بدل (ظننته).

قال: ((تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنّه قد أصابها، حتّى تكون على يقين من طهارتك)).

قلت: فهل عليّ إن شككت في أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه؟

قال: ((لا، ولكنّك إنّما تريد أن تُذهب الشكّ الذي وقع في نفسك)).

قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟

قال: ((تنقض الصلاة وتعيد، إذا شككت في موضعٍ منه ثمّ رأيته، وإن لم تشكّ ثمّ رأيته رطباً، قطعت الصلاة، وغسلته، ثمّ بنيت على الصلاة؛ لأنّك لا تدري لعلّه شيء أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ)).

أحدهما: إن رأى تلك النجاسة التي ظنّها أوّلاً بحيث يقطع أنّها هي.

والثاني: أنّه رأى نجاسة يحتمل أنّها هي المظنونة سابقاً ويحتمل أنّها غيرها.

ويتحصّل من ضرب الوجهين في الآخرين أربعة وجوه:

الوجه الأوّل: أنّه حصل له اليقين بعدم النجاسة بعد الفحص ثمّ لمّا فرغ من الصلاة رأى تلك النجاسة التي ظنّها أوّلاً.

وهذا الوجه يقطع بعدم إرادته من الخبر المذكور؛ لأنّه من باب انكشاف خطأ القطع، ولا ربط له بقوله عليه السلام: (لأنّك كنت على يقين ... إلخ) سواء فسّر بقاعدة اليقين أو بالاستصحاب.

[الوجه] الثاني: أن يكون المراد أنّه حصل له اليقين بعدم النجاسة بعد الفحص عنها، وأنّ النجاسة المرئيّة يحتمل كونها هي الأولى وكونها عارضة بعد الصلاة.

وبعبارة أُخرى: كان متيقّناً في حال الصلاة بالطهارة، وبعد الصلاة عرض له

الشكّ في ذلك وحينئذٍ فيكون المراد من اليقين في قوله عليه السلام: (لأنّك كنت على يقين من طهارتك) اليقين الحاصل حال الصلاة ويكون ذلك الشكّ من قبيل الشكّ الساري، فيكون الخبر دالّاً على قاعدة اليقين، ولا ربط له بالاستصحاب.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّ هذا الشكّ وإن كان من قبيل الشكّ الساري بالإضافة إلى اليقين الحاصل بعد الفحص، إلّا أنّه من قبيل الشكّ الطارىء بالإضافة إلى اليقين بالطهارة السابق على احتمال وقوع النجاسة ويكون المراد من اليقين في قوله عليه السلام: (لأنّك كنت على يقين ... إلخ) هو هذا اليقين فيكون ذلك من باب الاستصحاب.

الوجه الثالث: أن يكون المراد أنّه بعد الفحص بقي على شكّه، ولمّا فرغ من الصلاة رأى نجاسة يحتمل أنّها هي التي ظنّها أوّلاً، ويحتمل أنّها غيرها وقعت بعد الصلاة وعليه فيكون المراد من اليقين في قوله: (على يقين) هو اليقين السابق على احتمال وقوع النجاسة، والمراد من الشكّ هو الشكّ الحاصل عند رؤية النجاسة، فإنّه عند رؤيتها يشكّ في بقاء طهارته السابقة إلى حين الفراغ من الصلاة لاحتمال كون تلك النجاسة هي النجاسة المظنونة وحينئذٍ يكون ذلك من باب الاستصحاب ولا إشكال فيه سوى أنّه مخالف لظاهر سؤال زرارة، فإنّ ظاهره استبعاد الفرق بين هذه الصورة وبين ما قبلها، ولا يتمّ ذلك الاستبعاد إلّا بأن يكون تلك النجاسة المرئيّة هي النجاسة السابقة الذكر؛ ليكون مشاركاً للصور السابقة في انكشاف وقوع الصلاة مع النجاسة ولو كان النجاسة المرئيّة محتملة للأولى كان الفرق بين هذه الصورة وما قبلها في غاية الوضوح، مع أنّ قوله: فرأيت فيه ظاهر في أنّ النجاسة المرئيّة هي التي ظنّها أوّلاً.

قلتُ: الفرق بين الصورتين واضح من غير هذه الجهة فإنّ هذه الصورة غير مسبوقة بالعلم بوقوع النجاسة، بخلاف ما قبلها، فاستبعاد زرارة لا يكون دليلاً على المشاركة بين الصور في انكشاف وقوع الصلاة مع النجاسة.

والحاصل: أنّ توجيه استبعاد زرارة الفرق بين الصورتين بما ذكر غير موجّه، حيث إنّ الفرق بين الصورتين واضح من جهة أُخرى، فلا معنى لذلك الاستبعاد.

الوجه الرابع: أن يكون المراد أنّه لم يحصل له اليقين بعد الفحص، ولكن لمّا صلّى رأى تلك النجاسة التي ظنّها أوّلاً، فيكون المراد من اليقين اليقين السابق على احتمال وقوع النجاسة، والمراد من الشكّ الشكّ الحاصل قبل الدخول في الصلاة فيكون من باب الشكّ الطارىء والاستصحاب، لكنّه مخالف لظاهر قوله (عليه السلام): (لأنّك كنت ... إلخ) فإنّ ذلك لا يكون حينئذٍ من باب نقض اليقين بالشكّ، بل من باب نقض اليقين باليقين، لحصول اليقين بوقوع الصلاة، مع النجاسة.

وغاية ما قيل أو يمكن أن يُقال في تصحيح ذلك وجوه:

أحدها: أن يُقال: إنّ من آثار الطهارة الواقعيّة: الإجزاء عن الواقع والكفاية عنه إلى آخر الأبد ومقتضى استصحابها وعدم نقض اليقين بها ترتيب تلك الآثار عليها، فالإعادة عبارة عن عدم ترتيب ذلك الأثر على الطهارة المستصحبة، وعدم ترتيب أثر الطهارة المستصحبة عبارة أُخرى عن نقض اليقين بها بالشكّ فيها.

وفيه: أنّ الإجزاء والكفاية عن الواقع ليس من آثار الطهارة الواقعيّة، بل هو من اللوازم العقليَّة للإتيان بما يطابق المأمور به الواقعيّ، فلا معنى لترتيبه بالاستصحاب.

ثانيها: أن يُقال: إنّ حاصل التعليل لعدم الإعادة أنّك دخلت في الصلاة

بمقتضى أمر ظاهريّ؛ لأنّك كنت مستصحب الطهارة، والأمر الظاهريّ مقتضٍ للإجزاء، فذلك من قبيل الاستدلال بالصغرى مع طيّ الكبرى، إمّا لأنّها مفروغ عنها، وإمّا لأن يعلم السامع أنّها مفروغ عنها، وإن لم يكن عالماً بذاك قبل ذلك الاستدلال، بحيث يكون في ذكر تلك الصغرى قبله دلالة اقتضائيّة على الكبرى.

وفيه: أنّه مخالف لظاهر التعليل؛ فإنّ الظاهر أنّ العلّة لعدم الإعادة هو محض كونها نقضاً لليقين من دون نظر إلى الأمر الظاهريّ، وأنّه يقتضي الإجزاء.

لا يُقال: بعد البناء على أنّ الأمر الظاهريّ مقتضٍ للإجزاء بنحو الإعادة في كونها نقضاً.

بيان ذلك: أنّه إذا لم نقل بأنّ الأمر الظاهريّ مقتضٍ للإجزاء كانت الإعادة محتملة، لكونها نقضاً وأنّ صدورها من باب النقض لليقين، ومحتملة لأن يكون صدورها من جهة أنّ الأمر الظاهريّ لا يقتضي الإجزاء، فوجه صدورها لا ينحصر في النقض؛ كي يعلّل النهي عنها بعدم جواز النقض، وذلك لاحتمال كون صدورها من جهة أنّ الأمر الظاهريّ لا يقتضي الإجزاء، فيكون علّة النهي عنها هو كون الأمر الظاهريّ مقتضياً للإجزاء.

والحاصل: أنّه إذا كان اقتضاء الأمر الظاهريّ للإجزاء مفروغاً عنه ينحصر وجه الإعادة في نقض اليقين، وحينئذٍ يصحّ تعليل النهي عنها بعد جواز نقض اليقين بالشكّ.

لأنّا نقول: بعد انكشاف وقوع الصلاة مع النجاسة لا يكون إعادتها نقضاً لليقين بالشكّ فإنّ نقض اليقين بالشكّ من الأُمور الوجدانيّة، والوجدان حاكم بأنّ من أعاد صلاته لأجل انكشاف وقوعها مع النجاسة لا يكون ناقضاً ليقينه السابق

بالشكّ، بل إنّما نقضه بيقين مثله.

نعم، الإعادة في الفرض المذكور تكون خروجاً عن الحكم الاستصحابيّ ومخالفة لنفس ذلك الحكم، حيث إنّ مقتضى ذلك الاستصحاب الحكم على تلك الصلاة بأنّها وقعت مع الطهارة، ومقتضى إعادتها لأجل انكشاف وقوعها مع النجاسة أنّ تلك الصلاة وقعت مع النجاسة، وعليه فتكون الإعادة خروجاً عن الحكم الاستصحابيّ واتّباعاً للقطع الحاصل بعد الصلاة، فلا تكون نقضاً لليقين السابق؛ كي يكون العلّة في النهي عنها عدم جواز نقض اليقين بالشكّ، كما هو ظاهر الرواية.

ثالثها: أن يُقال: إنّ الشرط في الصلاة هو إحراز الطهارة لا الطهارة الواقعيّة، فيكون استصحاب الطهارة كافٍ في تحقّق الشرط وعدم لزوم الإعادة، وهذا الوجه بمنزلة سابقه في التوقّف على كبرى مطويّة.

غاية الأمر: الكبرى المطويّة في ذاك أوسع دائرة من هذا، حيث إنّ تلك شاملة لجميع الأوامر الظاهريّة، وهذا مختصّ بخصوص الطهارة في الصلاة.

وبالجملة: أنّ كلا الوجهين مخالفين للظاهر من تعليل الرواية، ولكن يمكن أن يُقال: إنّ هذه الفقرة إذا عرضت على العرف يفهمون منها الاستصحاب، فإنّ قوله (عليه السلام): (لأنّك كنت على يقين ... إلخ)، وإن كان لو خلّي ونفسه لكان ظاهراً في أنّ الإعادة نقض، ولكن ذلك لا يلتفت إليه بعد سبق ما يكون ظاهراً في أنّ هذا المكلّف كان على يقين من الطهارة، فشكّ وبعد أن صلّى رأى تلك النجاسة التي شكّ فيها، خصوصاً مع ملاحظة استبعاد السائل الفرق بين الصورتين الظاهر في أنّ النجاسة المرئيّة أخيراً هي التي احتملت أوّلاً، فإنّ كلّ هذه الأُمور توجب صرف

ذلك التعليل عن ظاهره وجعله ظاهراً في أنّ الكون على يقين [من] الطهارة، وأنّ اليقين لا ينقض باليقين إنّما هو بالنسبة إلى ما قبل الصلاة.

والحاصل: أنّه بعد تقدّم تلك الأُمور لا يبقى جواب الإمام (عليه السلام) وهو قوله: (لأنّك ... إلخ) مجملاً، بحيث يتحيّر أهل اللّسان في فهم المراد منه، بل إذا نظر إلى تلك الأُمور لا يبقى فيه تحيّر وإجمال، بل يكون ظاهراً في أنّ ذلك السائل كان حكمه استصحاب الطهارة، وأنّ الصلاة التي جاء بها مأمور بها ظاهراً، ولا يجب إعادتها، إمّا لأجل كبرى كلّيّة مفروغ عنها شاملة لهذا المورد وغيره، وهي أنّ الأمر الظاهريّ مقتضٍ للإجزاء، وإمّا لأجل كبرى مختصّة بهذا المورد ونظائره، وهي أنّ الشرط في الصلاة إحراز الطهارة من الخبث.

وقد كتبت عنه ـ سلّمه الله ـ في الدورة السابقة [كلام] لا بأس بذكره لتكميل الفائدة [وهو هذا].

رُبّما يُقال[1]: إنّ هذا من قبيل الشكّ الساري الذي [هو] مجرى قاعدة اليقين لا من الشكّ الطارىء الذي هو مجرى الاستصحاب، بتقريب: أنّ المراد من اليقين في كلام الإمام عليه السلام: هو اليقين الحاصل بعد الفحص، والمراد من الشكّ هو الشكّ الحاصل بعد الصلاة، ورؤية النجاسة المردّدة بين النجاسة السابقة التي فحص عنها، فلم يجدها وبين نجاسة أُخرى عرضت له بعد الصلاة، فيكون الشكّ الحاصل بعد الصلاة سارياً إلى اليقين الحاصل قبلها، وبعد إجراء قاعدة اليقين يحكم بصحّة

---

(١) وضع المقرّر (طاب ثَرَاهُ) هذه الفقرة بعد قوله رحمه الله: ((فإن ظننت أنّه قد أصابه ... إلخ)) ونحن دمجنا بين الفقرتين للاتّحاد بينهما.

الصلاة.

وأنت خبير بأنّ هذا بعيد من وجوه:

الأوّل: أنّه خلاف الظاهر من السؤال بقوله: (لِمَ ذلك)، فإنّ ظاهره استبعاد الفرق بين هذه الصورة، وبين ما قبلها لاشتراك الجميع في أنّه قد انكشف بعد الصلاة أنّها وقعت مع النجاسة، وإذا كانت النجاسة المرئيّة بعد الصلاة مردّدة بين النجاسة السابقة المشكوك فيها وبين نجاسة أُخرى عرضت له يكون الفرق واضحاً غير مستبعد، فلا يحتاج إلى السؤال بقوله: (لِمَ ذلك).

الثاني: أنّه خلاف الظاهر من قوله: (فرأيت فيه) فإنّ الظاهر منه أنّ النجاسة المرئيّة بعد الصلاة هي النجاسة المشكوك فيها قبلها.

الثالث: إنّ هذا التوجيه مبنيّ على حصول اليقين بعد الفحص، ولم يعلم من حال السائل إلّا أنّه فحص فلم يجد، ولم يذكر أنّه حصل له اليقين بعد الفحص، إلّا أن يدّعي الملازمة بين عدم الوجدان وبين اليقين بعدم الوجود، خصوصاً في مثل المورد، فإنّ دخوله في الصلاة قرينة على أنّه حصل له اليقين بعد الوجود بعد الفحص، وإلّا فلا وجه لدخوله في الصلاة مع الشكّ في النجاسة.

لكنّ الإنصاف أنّ هذه الدعوى غير ثابتة، وأمّا دخوله في الصلاة فهو كدخوله في الفرض السابق، حيث إنّه قطع فيه بحصول النجاسة، وبعد الفحص ما وجد شيئاً، فالمصحّح للدخول فيه هو المصحّح له في ما نحن فيه.

ويمكن أن يُقال: إنّ المصحّح للدخول هو رجاء الصحّة، مع الشكّ في النجاسة فالأولى أن يُقال: إنّ هذا من قبيل الشكّ الطارىء الذي هو مجرى الاستصحاب، بتقريب: أنّ المراد من اليقين هو اليقين بالطهارة الحاصل قبل الشكّ بعروض

النجاسة، والمراد من الشكّ هو الشكّ المعبّر عنه في السؤال بالظنّ والنجاسة المرئيّة بعد الفراغ هي النجاسة السابقة المشكوك فيها، وهو واضح، أو المردّدة بينها وبين نجاسة أُخرى عرضت بعد الصلاة، لكن هذا خلاف ظاهر السؤال بقوله: (لِمَ ذلك) وخلاف ظاهر قوله: (فرأيت فيه) فإنّه ظاهر في أنّ النجاسة المرئيّة هي النجاسة السابقة، كما تقدّم، ويبعِّد التقريب الأوَّل أنّ إعادة الصلاة ليست نقضاً لليقين بالشكّ، بل نقض لليقين باليقين، فإنّه بعد رؤية النجاسة السابقة يحصل اليقين بوقوع الصلاة مع النجاسة.

ويمكن أن يوجّه التقريب الأوَّل على وجه يوافق التعليل بأن يُقال: إنّ نقض اليقين بالشكّ ليس بالنسبة إلى الإعادة، بل بالنسبة إلى حال الصلاة نفسها، فإنّها حالة شكّ في الطهارة مسبوقة باليقين، فيجري الاستصحاب، ويكون الحكم بالصحّة بعد انكشاف الخلاف، إمّا لأنّ الأمر الظاهريّ يقتضي الإجزاء، وإمّا لأنّ الطهارة شرط إحرازيّ، وقد أحرز بالاستصحاب، فلا يضرّه انكشاف الخلاف، ويكون التعليل بقوله عليه السلام: (لأنّك كنت على يقين ... إلخ) صغرى لكبرى مطويّة، هي أحد هذين الوجهين؛ أعني اقتضاء الأمر الظاهريّ للإجزاء، أو أنّ الطهارة من الخبث شرط إحرازي.

ولكن هذا التوجيه لا يتمّ إلّا على تقدير بقاء الشكّ بعد الفحص، ليصدق نقض اليقين بالشكّ بالنسبة إلى ما قبل الصلاة.

وأنت خبير بأنّ الشكّ ليس بلازم البقاء بعد الفحص، بل قد يُقال: كما تقدّم إنّ الغالب القطع بالعدم.

فتلخّص من هذا كلّه: أنّه لا بُدَّ إمّا أن يلتزم برفع اليد عن ظهور التعليل، فيكون

الخبر دالّاً على الاستصحاب بالتقريب الأوّل، وهو ما إذا فرض أنّ النجاسة المرئيّة بعد الفراغ هي النجاسة السابقة المشكوك فيها مع فرض بقاء الشكّ بعد الفحص، وحينئذٍ يكون التعليل على خلاف ظاهره وهو كون النقض بالنسبة إلى الإعادة، وإمّا أن يلتزم برفع اليد عن ظهور السؤال، وظهور قوله: (فرأيت فيه) فيكون دالّاً على قاعدة اليقين، أو الاستصحاب بالتقريب الثاني، وهو ما إذا كانت النجاسة المرئيّة بعد الفراغ مردّدة بين النجاسة السابقة وبين غيرها، فيكون المراد باليقين على هذا الالتزام هو اليقين الحاصل بعد الفحص، وبالشكّ هو الشكّ الحاصل بعد الرؤية، وحينئذٍ يكون التعليل على ظاهره وهو كون النقض بالنسبة إلى الإعادة.

فظهر من هذا أنّه لا إشكال في الرواية من جهة التعليل، بناءً على كونها دالّة على قاعدة اليقين.

فما يظهر من قول المصنِّف (رحمه الله) في آخر المطلب: (مع أنّه لا يكاد يوجب الإشكال فيه والعجز [عن التفصّي] عنه إشكالاً في دلالة الرواية على الاستصحاب، فإنّه[لازم] على كلّ حال كان مفاده قاعدته أو قاعدة اليقين مع بداهة عدم خروجه منها ... إلخ)[1] ليس على ما ينبغي.

قلتُ: فيه إشكال آخر وهو أنَّ ظاهره أنّه يمكن أن تجعل هذه الرواية دليلاً على الاستصحاب، مع كونها مردّدة بين قاعدة اليقين والاستصحاب، والظاهر أنّها حينئذٍ تسقط عن الدلالة لإجمالها.

اللَّهُمَّ إلّا أنّ يُقال: إنّ غرضه (رحمه الله) من عدم سقوطها عن الدلالة إنّما هو بالنسبة إلى الفقرة الأخيرة منها، فإنّها ممحّضة في الدلالة على الاستصحاب، وبهذا وجّهه الأستاذ سلّمه الله.

---

(١) يُنظر: صفحة (٥١٠) من هذا الكتاب.

وقد ظهر ممّا ذكرنا في الصحيحة الأولى تقريب الاستدلال بقوله: ((فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشكّ)) في كلا الموردين، ولا نُعيد.

نعم، دلالته في المورد الأوّل على الاستصحاب مبنيٌّ على أن يكون المراد من ((اليقين)) في قوله عليه السلام: ((لأنّك كنت على يقين من طهارتك)): اليقين بالطهارة قبل ظنِّ الإصابة، كما هو الظاهر؛ فإنّه لو كان المراد منه اليقين الحاصل بالنظر والفحص بعده ـ الزائل بالرؤية بعد الصلاة ـ كان مفاده قاعدة اليقين، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه أشكل على الرواية بأنّ الإعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة [في النجاسة] ليست نقضاً لليقين بالطهارة بالشكّ فيها، بل باليقين بارتفاعها، فكيف يصحّ أن يعلّل عدم الإعادة بأنّها نقض اليقين بالشكّ؟

نعم، إنّما يصحّ أن يعلّل به جواز الدخول في الصلاة، كما لا يخفى.

ولا يكاد يمكن التفصّي عن هذا الإشكال إلّا بأن يقال: إنّ الشرط في الصلاة فعلاً حين الالتفات إلى الطهارة هو إحرازها، ولو بأصلٍ أو قاعدة، لأنفسها، فيكون

ولكن الظاهر أنّ هذا بعيد عن عبارة المصنِّف (رحمه الله) بل قد يُقال: إنّها آبية عنه، كما هو واضح لمن تأمّلها، فتأمّل.

نعم، الإشكال وارد على هذا البناء من جهة السؤال، وقوله: (فرأيت فيه).

فإذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّه لا يقدّم أحد الالتزامين على [الآخر] إلّا بأن يكون أحد الظهورين قرينة على التصرّف في الآخر ولم يثبت، وقد يُقال: بقرينة ظهور السؤال على التصرّف في ظهور التعليل.

قضيّة استصحاب الطهارة حال الصلاة: عدم إعادتها، ولو انكشف وقوعها في النجاسة بعدها، كما أنّ إعادتها بعد الكشف، تكشف عن جواز النقض وعدم حجّيّة الاستصحاب حالها، كما لا يخفى، فتأمّل جيّداً.

لا يقال: لا مجال حينئذٍ لاستصحاب الطهارة؛ فإنّها إذا لم تكن شرطاً لم تكن موضوعاً لحكم، مع أنّها ليست بحكم، ولا محيص في الاستصحاب عن كون المستصحب حكماً أو موضوعاً لحكم.

فإنّه يقال: إنّ الطهارة وإن لم تكن شرطاً فعلاً، إلّا أنّها غير منعزلة عن الشرطيّة رأساً، بل هي شرط واقعيّ اقتضائيّ ـ كما هو قضيّة التوفيق بين بعض الإطلاقات ومثل هذا الخطاب [٦٤١] ـ

---

٦٤١ ـ قوله رحمه الله: ((بل هو[1] شرط واقعيّ اقتضائيّ، كما هو قضيّة التوفيق بين بعض الإطلاقات ومثل هذا الحكم[2] ... إلخ)).

كما في باب إجزاء الأمر الظاهريّ؛ إذ ليس معنى كون الأمر الظاهريّ مجزياً عن الواقع أنّ الشارع رفع [اليد] في تلك الموارد عن الواقع بحيث يكون شبيهاً بالنسخ، بل معناه أنّ الواقع باقٍ في محلّه محفوظ في مرتبته، غاية الأمر أنّه لا يكون خطّيّاً، بل يبقى اقتضائيّاً، إمّا لأجل التخفيف على نوع المكلّفين والتسهيل عليهم بجعل الحكم الفعليّ على طبق الأمر الظاهريّ، أو لغير ذلك ممّا هو مذكور في مصالح جعل الأحكام الظاهريّة، فكما أنّ في تلك الموارد يبقى الواقع اقتضائيّاً ليس إلّا، فكذا في

---

(١) في المتن أعلاه: (هي) بدل (هو).

(٢) في المتن أعلاه : (الخطاب) بدل (الحكم).

ما نحن فيه، فإنّ الشرط واقعاً هو الطهارة الواقعيّة، ولكن الشارع المقدّس تسهيلاً على نوع المكلّفين جعل إحراز الطهارة ـ ولو كان مخالفاً للواقع ـ كافياً عن نفس الطهارة الواقعيّة ومغنياً عنها.

وحينئذٍ فيكون دليل ذلك الإحراز ـ أعني دليل الاستصحاب مثلاً ـ حاكماً على أدلّة اشتراط الطهارة ومبيّناً أنّ دائرته أعمّ من الطهارة الواقعيّة أو إحرازها، فالطهارة الواقعيّة عندما يكون إحراز الطهارة مخالفاً للواقع وإن لم تكن شرطاً فعليّاً، إلّا أنّها في تلك المرحلة باقية على ما هي عليه من اقتضاء الشرطيّة، وإن لم تكن فعلاً شرطاً، وهذا المقدار ـ أعني اقتضاء الشرطيّة ـ بالنسبة إلى الطهارة كافٍ في جريان الاستصحاب فيها، حيث إنّ ذلك الأثر الشرعيّ الاقتضائيّ للطهارة الواقعيّة كافٍ في حكم الشارع ببقائها، ففي الحقيقة يكون الملحوظ أوّلاً في إجراء الاستصحاب في الطهارة الواقعيّة هو ذلك الأثر الاقتضائيّ، وبعد جريان الاستصحاب يحصل الشرط الفعليّ قهراً، وهو إحراز الطهارة الواقعيّة تعبّداً.

هذا.

قلتُ: ولكن يمكن أن يُقال: إنّ الاستصحاب لمّا كان أصلاً عمليّاً ووظيفة عمليّة للشاكّ في مقام العمل، كما هو ظاهر من النهي عن التوقّف عن الجري على طبق اليقين؛ لأجل الشكّ والأمر بالسير على ما يقتضيه اليقين، كما هو مضمون الأخبار المستدلّ بها عليه، فمن الواضح أنّه لا بُدَّ أن يكون الأثر الذي يراد إجراء الاستصحاب بلحاظه أثراً فعليّاً، بحيث يجري عليه العمل في مقام الشكّ، وعليه فلا ينفع في إجراء الاستصحاب الأثر الاقتضائيّ، كما في ما نحن فيه، حيث إنّ أثر الطهارة الواقعيّة ـ أعني شرطيّتها ـ ليس من الآثار الفعليَّة لذلك المستصحب.

هذا. مع كفاية كونها من قيود الشرط؛ حيث إنّه كان إحرازها بخصوصها ـ لا غيرها ـ شرطاً[٦٤٢].

---

٦٤٢ ـ قوله رحمه الله: ((هذا مع كفاية كونها من قيود الشرط؛ حيث إنّه كان إحرازُها بخصوصها لا غيرها شرطاً ... إلخ)).

هذا المطلب يذكر هنا وفي مسألة قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي، فيُقال هناك إنّ القطع إذا أخذ تمام الموضوع يمكن القول بقيام الأمارة مقامه، حيث إنّ متعلّقه حينئذٍ وإن لم يكن ذا أثر شرعيّ، إلّا أنّه لمّا كان الموضوع ـ أعني القطع ـ متعلّقاً به ومقيّداً به كان ذلك كافياً في صحّة التنزيل الشرعيّ بالقياس إليه، كما هو مقتضى قيام الأمارة مقام القطع به، فإذا كان موضوع وجوب الصوم ـ مثلاً ـ هو القطع بدخول الشهر المبارك على نحو يكون القطع تمام الموضوع يصحّ قيام البيّنة مقام القطع به، حيث إنّ متعلّق القطع، وهو دخول الشهر، وإن لم يكن له دخل في وجوب الصوم لإتمام الموضوع، ولا جزء منه، إلّا أنّه لمّا كان له دخل ما وفي الجملة من حيث إنّ القطع لم يكن مأخوذاً في وجوب الصوم قطعاً مطلقاً، بل أخذ مقيّداً بالدخول ومرتبطاً به، كان ذلك الارتباط كافياً في تنزيل الشارع الدخول الذي قامت عليه البيّنة منزلة الواقع، فتقوم البيّنة حينئذٍ مقام ذلك القطع الذي أُخذ موضوعاً لوجوب الصوم.

وفيه: أنّ الدخول لم يؤخذ في الموضوع جزء ولم يعتبر مع القطع به موضوعاً لوجوب الصوم، بل الذي هو الموضوع نفس القطع مجرّداً، غاية الأمر أنّ القطع لمّا كان من الصفات الإضافيّة، كان الدخول ملحوظاً فيه من حيث كونه طرفاً

لا يقال: سلّمنا ذلك، لكنّ قضيّته [٦٤٣] أن يكون علّة عدم الاعادة حينئذٍ ـ بعد انكشاف وقوع الصلاة في النجاسة ـ هو إحراز الطهارة حالها باستصحابها، لا الطهارة المحرزة بالاستصحاب.

مع أنّ قضيّة التعليل أن تكون العلّة له هي نفسها لا إحرازها؛ ضرورة أنّ نتيجة قوله: ((لأنّك كنت على يقين ...))، أنّه على الطهارة، لا أنّه مستصحبها، كما لا يخفى.

للإضافة، لا من جهة أنّه له دخل في موضوعيّة القطع.

وبعبارة أُخرى: القطع من حيث موضوعيّته لوجوب الصوم تامّ كامل لا نقصان فيه أصلاً، غايته لمّا كان صفة إضافيّة كان الدخول مأخوذاً فيه طرفاً للإضافة، ولا دخل له في موضوع ذلك الحكم.

والذي يُؤيّد ذلك: أنّه في الموارد التي يكون القطع فيها تمام الموضوع يكون موضوع الحكم فيها موجوداً واقعاً وإن أخطأ القطع، ولو كان الأمر الذي هو متعلّق القطع له الدخل في موضوعيّته كان موضوع الحكم غير موجود في صورة الخطأ، على أنّه بناءً على ذلك لا يكون القطع تمام الموضوع في مورد من الموارد أصلاً؛ إذ ما من قطع إلّا ويكون له متعلّق.

٦٤٣ ـ قوله رحمه الله: ((لا يُقال: سلّمنا ذلك، لكن قضيّته ... إلخ)).

حاصل هذا الاعتراض أنّه بناءً على ما ذكرت من توجيه الرواية بأنّ إحراز الطهارة هو الشرط ينبغي أن يعلّل عدم الإعادة بأنّك محرز للطهارة، لا بأنّ الطهارة كانت محرزة عندك، مع أنّ الظاهر أنّ الإمام (عليه السلام) علّلها على النحو الثاني.

وحاصل الجواب: نعم، كما ذكرت، ولكن الإمام (عليه السلام) إنّما عدل عن

فإنّه يقال: نعم، ولكنّ التعليل إنّما هو بلحاظ حال قبل انكشاف الحال، لنكتة التنبيه على حجّيّة الاستصحاب، وأنّه كان هناك استصحاب، مع وضوح استلزام ذلك لأن يكون المجدي بعد الانكشاف هو ذاك الاستصحاب، لا الطهارة، وإلّا لما كانت الإعادة نقضاً، كما عرفت في الإشكال.

ثمّ إنّه لا يكاد يصحّ التعليل [٦٤٤]، لو قيل باقتضاء الأمر الظاهريّ للإجزاء، ـ كما قيل ـ ضرورة أنّ العلّة عليه إنّما هو اقتضاء ذاك الخطاب الظاهريّ حال الصلاة للإجزاء وعدم إعادتها، لا لزوم النقض من الإعادة، كما لا يخفى.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ التعليل به إنّما هو بملاحظة ضميمة اقتضاء الأمر الظاهريّ للإجزاء، بتقريب: أنّ الإعادة ـ لو قيل بوجوبها ـ كانت موجبة لنقض اليقين بالشكّ في الطهارة قبل الانكشاف، وعدم حرمته شرعاً، وإلّا للزم عدم اقتضاء ذاك الأمر له، كما لا يخفى، مع اقتضائه شرعاً أو عقلاً، فتأمّل.

المضمون الأوّل إلى الثاني لغرض حكاية حال السائل قبل الصلاة وحالها، وظاهر أنّ المناسب لذلك الحال هو المضمون الأوّل، ويعلم الثاني بالملازمة.

٦٤٤ ـ قوله رحمه الله: ((لا يكاد يصحّ التعليل ... إلخ)).

لا يخفى أنّه إذا التزم بظهور التعليل لا ينفعنا كون الشرط هو إحراز الطهارة، كما لا ينفعنا كون الأمر الظاهريّ مقتضياً للإجزاء وإذا رفع اليد عن ذلك كان كون الأمر الظاهريّ مقتضياً للإجزاء وكون الشرط هو الإحراز، سواء في صحّة كونهما كبرى لقوله عليه السلام: (لأنّك كنت ... إلخ) فلا وجه لما يظهر من المصنّف (رحمه الله) من الفرق بينهما بصحّة التعليل مع الأوّل دون الثاني، وكذا لا وجه لما

ولعلّ ذلك مراد من قال بدلالة الرواية على إجزاء الأمر الظاهريّ.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه التعليل.

مع أنّه لا يكاد يوجب الإِشكالُ فيه، والعجزُ عن التفصّي عنه إشكالاً في دلالة الرواية على الاستصحاب؛ فإنّه لازم على كلِّ حال، كان مفاده قاعدته، أو قاعدة اليقين، مع بداهة عدم خروجه منهما، فتأمّل جيّداً.

ومنها: صحيحة ثالثة لزرارة: ((وإذا لم يدر في ثلاثٍ هو أو في أربع، وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى، ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشكّ، ولا يدخل الشكّ في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنّه ينقض الشكّ باليقين، ويتمّ على اليقين، فيبني عليه، ولا يعتدّ بالشكّ في حالٍ من الحالات)).

والاستدلال بها على الاستصحاب مبنيٌّ على إرادة اليقين بعدم الإِتيان بالركعة الرابعة سابقاً، والشكّ في إتيانها.

وقد أشكل بعدم إمكان إرادة ذلك على مذهب الخاصّة؛ ضرورة أنّ قضيّته إضافة ركعة أخرى موصولة، والمذهب قد استقرّ على إضافة ركعة بعد التسليم مفصولة، وعلى هذا يكون المراد باليقين: اليقين بالفراغ، بما علّمه الإِمام عليه السلام من الاحتياط بالبناء على الأكثر، والإِتيان بالمشكوك بعد التسليم مفصولة.

ويمكن ذبّه بأنَّ الاحتياط كذلك لا يأبى عن إرادة اليقين بعدم الركعة المشكوكة، بل كان أصل الإِتيان بها باقتضائه،

يظهر من قوله: (اللّهمّ...إلخ) من التكلّف لإبقاء التعليل على ظهوره مع الثاني كما عرفت مفصّلاً. انتهى ما كتبته سابقاً.

غاية الأمر إتيانها مفصولة ينافي إطلاق النقض، وقد قام الدليل على التقييد في الشكّ في الرابعة وغيره [٦٤٥] وأنّ المشكوكة لا بدّ أن يؤتى بها مفصولةً، فافهم.

وربّما أشكل أيضاً بأنّه لو سلّم دلالتها على الاستصحاب كانت من الأخبار الخاصّة الدالّة عليه في خصوص المورد، لا العامّة لغير مورد؛ ضرورة ظهور الفقرات في كونها مبنيّة للفاعل، ومرجع الضمير فيها هو المصلّي الشاكّ.

وإلغاء خصوصيّة المورد ليس بذاك الوضوح، وإن كان يؤيّده تطبيق قضيّة ((لا تنقض اليقين)) ـ وما يقاربها ـ على غير مورد.

بل دعوى: أنّ الظاهر من نفس القضيّة هو أنّ مناط حرمة النقض إنّما يكون لأجل ما في اليقين والشكّ، لا لما في المورد من الخصوصيّة، وأنّ مثل اليقين لا ينقض بمثل الشكّ، غير بعيدة.

ومنها: قوله (عليه السلام): ((من كان على يقين فأصابه شكّ فليمض على يقينه؛ فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين)) أو: ((فإنّ اليقين لا يدفع بالشكّ)).

وهو وإن كان يحتمل قاعدة اليقين؛ ـ لظهوره في اختلاف زمان الوصفين، وإنّما يكون ذلك في القاعدة دون الاستصحاب؛

---

٦٤٥ ـ قوله رحمه الله: ((غاية الأمر: إتيانها مفصولةً ينافي إطلاق النقض، وقد قام الدليل على التقييد في الشكّ في الرابعة وغيره ... إلخ)).

فإنّ النهي عن نقض اليقين بعدم الإتيان بالرابعة يقتضي التعبّد بالبناء على عدم الإتيان بها، ومقتضى إطلاق لزوم الإتيان بالركعة موصولة.

ولكن هذا الإطلاق يرفع اليد عنه بواسطة الأدلّة الدالّة على لزوم الإتيان

بالركعة مفصولة، ويكون نسبة تلك الأدلّة إلى هذا الإطلاق نسبة المقيّد إلى المطلق بحيث إذا عُرضا على العرف لا يرون معارضة بينهما، بل يحملون أحدهما على الآخر من دون توقّف، وهذا هو الجمع العرفيّ، فإنّ أهل العرف إذا جمعوا مثل قوله (عليه السلام): إذا شككت فابن على الأكثر، مع ملاحظة ما في ذيله من تعليم الإمام (عليه السلام) للسائل كيفيّة الإتيان بصلاة الاحتياط من الإتيان بها بعد التسليم مفصولة، وأنّها تكون تتمّة للصلاة لو فرض نقصانها واقعاً، ونافلة لو فرض تمامها واقعاً مع هذا الدليل الذي كلامنا فيه يفهمون من الجميع خصوصاً بملاحظة أنّ الأخبار يفسّر بعضها بعضاً، وأنّ كلامهم (عليهم السلام) واحد وإن كانت أشخاصهم مختلفة، أنّ المراد من لزوم الأخذ باليقين في ما نحن فيه إنّما هو لمحض الإلزام بالإتيان بالرابعة وسدّ باب الاتّكال على احتمال الإتيان بها من دون قصد إلى ما يقتضيه إطلاق ذلك من كونها موصولة.

وأنّ المراد من البناء على الأكثر في ذلك الدليل إنّما هو محض لزوم التسليم على ذلك المتيقّن، فراراً من زيادة الركعة ـ مثلاً ـ في الصلاة على تقدير كونها تامّة لو جاء بها موصولة، فليس المراد من البناء على الأكثر التعبّد بكونها الأكثر من جميع الجهات حتّى لزوم ترك الاحتياط، بل محصّله أنّك اعمل عمل الفاعل للأكثر من جهة خصوص التسليم على الأقلّ، لا غير.

وقوله (عليه السلام): (لا يخلط أحدهما بالآخر) الظاهر أنّ المراد به أنّ هذا المكلّف لمّا كان مكلّفاً بأربع ركعات فلا بُدَّ أن يكون قاطعاً متيقّناً بأنّه أتى بتلك الأربع أجمع، ولا يصحّ له أن يبني على أنّ ما أتى به أربع ويقتصر؛ لأنّه حينئذٍ يكون عمله اللازم عليه وهو الأربع مختلطاً شكّه ـ أي المشكوك منه ـ وهو الرابعة مع المتيقّن وهو الثلاثة، ولا يخلط في العمل الواجب المشكوك بالمتيقّن، وهو عبارة

ضرورة إمكان اتّحاد زمانهما [٦٤٦] ـ إلّا أنّ المتداول في التعبير عن مورده هو مثل هذه العبارة، ولعلّه بملاحظة اختلاف زمان الموصوفين، وسرايته إلى الوصفين، لما بين اليقين والمتيقّن من نحوٍ من الاتّحاد، فافهم،

أُخرى عن أنّه لا ينقض اليقين بالشكّ، وهكذا بقيّة فقرات هذا الخبر، فإنّ مآل جميعها إلى ذلك، وهو لا ينقض اليقين بالشكّ.

٦٤٦ ـ قوله رحمه الله: ((ضرورة إمكان اتّحاد زمانهما ... إلخ)).

قلتُ: لا يخفى أنّ اليقين والشكّ في باب الاستصحاب لا بُدَّ أن يكونا متّحدي الزمان.

نعم، قد يكون اليقين موجوداً قبل طروّ الشكّ، ولكن بعد طروّه يبقى اليقين متعلّقاً بما كان متعلّقاً به، حينئذٍ يكون مقارناً للشكّ في الزمان.

والحاصل: أنّه في القاعدة لا بُدَّ أن يكون زمان الشكّ متأخّراً عن زمان اليقين، ويكون متعلّقهما متّحداً، وفي الاستصحاب يكون اليقين مجتمعاً مع الشكّ في الزمان، ويكون زمان متعلّقهما مختلفاً، إلّا أنّه رُبّما كان حدوث اليقين مقارناً لحدوث الشكّ، كأن يحصل له اليقين بحدوث شيء مقارناً للشكّ في بقاءه، ورُبّما كان حصول اليقين متقدّماً على حصول الشكّ، وإن بقي مجتمعاً مع الشكّ بعد حصوله.

مثال الأوّل أن يخبرك مخبر ـ مثلاً ـ بقيام زيد، فحينئذٍ يحصل لك العلم بقيامه، ولكن لم تعلم ببقاء قيامه إلى الآن فقد حصل [لك] الشكّ أو اليقين في آن واحد، ومثال الثاني أن تشاهده قائماً ثمّ تغيب عنه، فيحصل لك الشكّ في بقاء قيامه، ففي مثل ذلك حصل لك اليقين أوّلاً ثمّ بعد الغيبوبة حصل لك الشكّ، ولكن اليقين

بقيامه إلى حين الغيبوبة بقي بحاله.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ قوله (عليه السلام): (من كان على يقين فشكّ) ظاهر في تأخّر حصول الشكّ عن حصول اليقين، ولكن هل أنّه بعد حصول الشكّ يرتفع اليقين بالمرّة ليكون مختصّاً بقاعدة اليقين، أو أنّه يكون اليقين باقياً بحاله، فيكون مختصّاً بالصورة الثانية من باب الاستصحاب.

فيه إشكال، والرواية مجملة من هذه الجهة، وأمّا ما أفاده (قدّس سرّه) من انطباق هذه الرواية على كلا صورتي الاستصحاب حتّى الصورة الأولى، بدعوى أنّه وصف المتيقّن والمشكوك إلى اليقين والشكّ، فلا يخفى ما فيه، فتأمّل.

والحاصل: أنَّ المصنِّف (قدّس سرّه) أشكل على هذه الرواية بعدم انطباقها على الصورة الأولى من صورتي الاستصحاب، وحاول أن يدفع هذا الإشكال: بأنّ المتعارف في باب الاستصحاب التعبير عنه بمثل هذه العبارة، واحتمل أن يكون الوجه الصحيح للتعبير عنه بهذه العبارة هو أنّ المشكوك يكون متأخّراً عن المتيقّن، وأنّ هذا التأخّر سرى في مقام التعبير إلى نفس اليقين والشكّ.

وفيه ما لا يخفى على من له خبرة بأساليب الكلام، فإنّ السراية إنّما تتمّ في ما يكون من آثار المشكوك والمتيقّن، وكان لحاظ التيقّن بالقياس إليها آليّاً، أمّا التقدّم والتأخّر الذي تدلّ عليه (الفاء) فلا يتأتّى فيه ذلك، فالأولى أن يُقال: إنّه لمّا كان الغالب في باب الاستصحاب هو الصورة الثانية عبّر عنه بهذه العبارة، وحينئذٍ فيبقى إشكال إجمال الرواية لصلاحيّتها للانطباق على القاعدة.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّ الرواية ظاهرة في كون متعلّق اليقين مغايراً في الزمان لتعلّق الشكّ، وأنّ حصول الشك لم يكن رافعاً لليقين من أصله، وحينئذٍ فلا تنطبق

هذا. مع وضوح أنّ قوله: ((فإنّ الشكّ لا ينقض...)). هي القضيّة المرتكزة الواردة مورد الاستصحاب [٦٤٧] في غير واحدٍ من أخبار الباب.

ومنها: خبر الصفّار عن عليّ بن محمّد القاسانيّ. (قال: كتبت إليه ـ وأنا بالمدينة ـ

على القاعدة، ولا يخفى ما فيه، فإنّها لو لم تكن ظاهرة في خلاف ذلك لما كانت ظاهرة فيه.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال بظهورها فيه، ولو بمعونة الأخبار الأخر، وعلى أيّ حال فلا أقلّ من عدم تماميّة الاستدلال بها للقاعدة.

٦٤٧ ـ قوله رحمه الله: ((مع وضوح أنّ قوله عليه السلام[1]: (فإنّ الشكّ لا ينقض ... إلخ) هي القضيّة المرتكزة الواردة مورد الاستصحاب ... إلخ)).

وهناك وجه آخر يؤيّد كونها للاستصحاب وهو أنّ قوله: (فإنّ الشكّ ... إلخ) الظاهر منه أنّه تعليل بأمر عقلائيّ قد جرت عليه السيرة العقلائيّة، وهذا ممّا يساعد كونها للاستصحاب، حيث إنّه هو الذي جرت عليه سيرة العقلاء [لا]سيّما إذا قلنا باختصاصه في الشكّ في الرافع، أمّا قاعدة اليقين فليس جريان السيرة عليها بهذا الوضوح، لو لم نقل بالمنع من ذلك، والقدر المسلّم من بناء العقلاء والسيرة إنّما هو بالنسبة إلى الأعمال التي حصل الفراغ منها، ثمّ حصل الشكّ في صحّتها، على أنّ ذلك ليس لأجل قاعدة اليقين، بل لأجل قاعدة الفراغ، ولذا لا يفرّق فيه بين أن يكون حال العمل متيقّناً بالصحّة، وحصل الشكّ فيها بعد الفراغ الذي هو من مصاديق قاعدة اليقين، وبين كونه حين العمل غافلاً، ثمّ حصل الشكّ في الصحّة بعد الفراغ الذي لا ربط له بقاعدة اليقين، فإنّهم في الصورتين يبنون على كون العمل

---

(١) في المتن أعلاه من دون (عليه السلام).

عن اليوم الذي يشكّ فيه من رمضان [٦٤٨]، هل يصام أم لا؟

فكتب: ((اليقين لا يدخل فيه الشكّ، صم للرؤية وأفطر للرؤية)).

حيث دلّ على أنّ اليقين بـ شعبان لا يكون مدخولاً بالشكّ في بقائه وزواله بدخول شهر رمضان، ويتفرّع [عليه] عدم وجوب الصوم إلّا بدخول شهر رمضان.

صحيحاً، ولا يلتفتون إلى الشكّ الحاصل بعد الفراغ، فإنّ ذلك ممّا يكشف عن أنّ بنائهم على الصحّة بعد الفراغ ليس لأجل قاعدة اليقين.

٦٤٨ ـ قوله رحمه الله: ((عن اليوم الذي يشكّ فيه أنّه[1] من رمضان ... إلخ)).

المتعارف أنّ يوم الشكّ هو اليوم المحتمل كونه آخر شعبان وأوّل رمضان، وإن كان من المحتمل إرادة اليوم المحتمل كونه عيداً وكونه من رمضان، إلّا أنّ ذلك بعيد عن المتعارف في يوم الشكّ، كما أنّ قوله عليه السلام: (صم للرؤية وافطر للرؤية) ظاهر في إرادة رؤية هلال رمضان من الرؤية الأولى، ورؤية هلال شوال من الثانية، وإن كان من المحتمل العكس على أن يكون المراد أنّه يجب الصوم مستمرّاً إلى رؤية هلال شوال من الفقرة الأولى، ومن الفقرة الثانية أنّه يجوز الإفطار إلى رؤية هلال رمضان، لكن هذا بعيد، للزوم كون (اللام) فيه بمعنى (إلى) وكون صيغة (افعل) في الثانية بمعنى الإباحة والجواز، وفي الأولى بمعنى الوجوب، وكلاهما في غاية البُعد.

---

(١) في المتن أعلاه من دون (أنّه).

وربّما يقال: إنّ مراجعة الأخبار الواردة في يوم الشكّ يشرف على القطع بأنّ المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان [٦٤٩]، وأنّه لا بدّ في وجوب الصوم ووجوب الافطار من اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه، وأين هذا من الاستصحاب؟ فراجع ما عقد في الوسائل لذلك من الباب تجده شاهداً عليه.

---

٦٤٩ ـ قوله رحمه الله: ((ويمكن أن[١] يُقال: إنّ مراجعة الأخبار الواردة في هذا الباب[٢] يُشْرف القطع بأنّ المراد من اليقين[٣] هو اليقين بدخول [شهر] رمضان... إلخ)).

فيه: أنّ غاية ذلك أن يكون اليقين في [شهر] رمضان دخولاً وخروجاً معتبراً على نحو الموضوعيّة، وذلك لا ينافي كون الفقرة المذكورة في هذه الرواية متعرّضة للاستصحاب، بأن يكون المانع من العمل على الظنّ أو الاحتمال في [شهر] رمضان دخولاً أو خروجاً شيئين:

أحدهما: أنّ لخصوص رمضان خصوصيّة من دون سائر الشهور، وتلك الخصوصيّة هي أنّ احتمال دخوله أو خروجه أو الظنّ بذلك لا يؤثّر فيه شيئاً، بل لا بُدَّ من اليقين بذلك، وهذا المطلب قد دلّت عليه الأخبار الأخر التي أشار إليها المصنِّف (رحمه الله).

ثانيهما: أنّ ذلك أي عدم الاعتماد على الظنّ أو الاحتمال لأجل جريان

---

(١) في المتن أعلاه: (ورُبّما) بدل (ويمكن أن).

(٢) في المتن أعلاه: (يوم الشكّ) بدل (هذا الباب).

(٣) في المتن أعلاه: (باليقين) بدل (من اليقين).

ومنها: قوله عليه السلام: ((كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر)) [٦٥٠]، وقوله عليه السلام: ((الماء كلّه طاهر حتّى تعلم أنّه نجس))، وقوله عليه السلام: ((كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام)).

وتقريب دلالة مثل هذه الأخبار على الاستصحاب أن يقال: إنّ الغاية فيها إنّما هي لبيان استمرار ما حكم على الموضوع واقعاً ـ من الطهارة والحلّيّة ـ ظاهراً، ما لم يعلم بطروء ضدّه أو نقيضه، لا لتحديد الموضوع، كي يكون الحكم بهما قاعدة مضروبة لما شكّ في طهارته أو حلّيّته؛

استصحاب عدم الدخول أو استصحاب عدم الخروج، وهذا المعنى تتكفّل به الرواية المذكورة.

ورُبّما يقال: بدلالة هذه الرواية على حجّيّة الاستصحاب في الشكّ في المقتضي، حيث إنّ موردها ـ وهو بقاء رمضان أو شعبان ـ من ذلك.

وفيه: أنّ موردها ليس من ذاك القبيل، لمنع كون المستصحب هو بقاء رمضان أو شعبان، بل هو عدم دخول شوال أو رمضان، وهو من قبيل الشكّ في رافع ذلك العدم ومزيله.

٦٥٠ ـ قوله رحمه الله: ((ومنها، قوله عليه السلام: كلُّ شيءٍ طاهرٌ حتّى تعلم أنّه قذرٌ)[1] ... إلخ)).

لمّا فرغ من ذكر الأخبار العامّة المستدلّ بها على حجّيّة الاستصحاب شرع في

---

(١) مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل: ٢/ ٥٨٣، أبواب النجاسات والأواني، ب٢٠، ح٤.

ذكر الأخبار الخاصّة الوارد[ة] في الموارد الخاصّة.

ولا يخفى أنّ الاستدلال بهذه الأخبار الخاصّة مبنيّ على الاستصحاب كلّيّة مبنيّ على إلغاء خصوصيّة المورد، وهو ليس ببعيد.

نعم، الاستدلال بها عند القائلين به في الشكّ في المقتضي بعيد، حيث إنّه يحتاج إلى إلغاء خصوصيّة أُخرى، فإنّ جميع موارد تلك الأخبار إنّما هو في الشكّ في الرافع، ثمّ إنّه لا يخفى حسن جعل هذه الأخبار الثلاثة من سنخ واحد، حيث إنّ الظاهر أنّ لسانها واحد، فإن دلّ على الاستصحاب ففي الجميع، أو على غيره ففي الجميع، والاختلاف في المحمول بكونه طاهراً في إحداها، وفي الأُخرى حلالاً، لا يُوجب تفاوتاً في دلالتها، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ المصنِّف (رحمه الله) ذكر في الحاشية: أنّ هذه الأخبار ـ أعني كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر ـ وما ماثلها دالّة على أُمور ثلاثة بثبوت الطهارة للأشياء بعناوينها الأوّليّة قاعدة الطهارة والاستصحاب وجعل استفادة الأوّلين من المغيَّى، والثالث من نفس الغاية.

بتقريب: أنّ قوله: (كلّ شيء) شامل للأشياء بعناوينها الأوّليّة وللأشياء بعنوان كونها مشكوكة الحكم، ومقتضى الحكم على كلٍّ منهما بالطهارة أن يكون ثبوت الطهارة للأولى ـ أعني الشيء بعنوانه الأوّليّ ـ حكماً واقعيّاً، وللثاني ـ أعني الشيء بعنوان كونه مشكوك الحكم ـ حكماً ظاهريّاً، حيث إنّ الموضوع هو المشكوك المجهول حكمه الواقعيّ.

وأمّا الاستصحاب فمستفاد من نفس الغاية، حيث إنّ حاصلها: أنّ هذا الحكم مستمرّ حتّى يعلم بارتفاعه، كما هو مقتضى تقييد الحكم بالغاية التي هي من الأُمور

الواقعيّة في مثل (الماء طاهر حتّى يتغيّر)، فإنّ مقتضى تلك أنّ ذلك الحكم مستمرّ إلى حصولها.

غاية [الأمر] أنّ الاستمرار في مثل (حتّى يتغيّر) استمرار واقعيّ، وفي مثل (حتّى تعلم) استمرار ظاهريّ مادام الشكّ، وذلك مستفاد من جعل الغاية العلم بالقذارة، هذا حاصل ما ذكره (رحمه الله) في الحاشية[1].

وفيه:

أوّلاً: أنّه لا يمكن أخذ الشكّ في الحكم في موضوع ذلك الحكم، فإنّه متأخّر عنه لكونه من طواريه، فلا يُعقل أخذه في موضوعه لكون مرتبة الموضوع قبل مرتبة الحكم.

قلتُ: وقد يتوهّم الجواب عن هذا الإشكال بوجهين:

أحدهما: أن يجعل دخول المشكوك في قوله: (كلّ شيء) من باب الإطلاق، لا من باب العموم، بأن يُقال: الحكم إنّما هو على كلّ شيء بعنوانه الأوّليّ، ولم يقيّد ذلك الشيء بكونه معلوماً، فيكون شاملاً بإطلاقه للشيء في حالة كونه مشكوك الحكم، وحال كونه معلوماً، وإن لم يكن ذلك الشمول مقصوداً للمتكلّم، بل كان دخول المشكوك قهريّاً، وهذا نظير إطلاق الحكم من حيث الجهل به والعلم، فإنّ إطلاقه يكون إطلاقاً قهريّاً وإن لم يقصد.

ثانيهما: أن يُقال: لا داعي لجعل الشيء شاملاً لنفس المشكوك بعنوان كونه مشكوكاً كي يأتي هذا الإشكال، بل يكفي في ذلك شموله بعنوان ملازم لكونه مشكوكاً، ويتمّ المطلب في غير ذي العنوان الملازم، بعدم القول بالفصل، وكأنّ في

---

(١) ينظر: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٣١٤.

كلامه في الحاشية إشارة إلى ذلك.

وفيه: أنّ الإطلاق القهريّ لا ينفع في ما نحن فيه، حيث إنّ الغرض جعل الحكم وارداً على عنوان المشكوك، ليكون حكماً ظاهريّاً، والإطلاق القهريّ غايته أن يكون الحكم الواقعيّ متحقّقاً في مورد الشكّ، وهذا غير الحكم الظاهريّ على عنوان المشكوك، وكذا العنوان الملازم لعنوان الشكّ، فإنّ الحكم لا يكون ظاهريّاً إلّا إذا كان معلّقاً على عنوان الشكّ دون غيره، وإنّ لازمه (آه س).

وثانياً: أنّ المشكوك ليس موضوعاً مستقلّاً وراء الأشياء بعناوينها الأوّليّة، حيث إنّ المشكوك لا يخرج واقعاً عن أن يكون معنوناً بأحد العناوين الواقعيّة الداخلة تحت عموم قوله: (كلّ شيء).

وهذا الإشكال مندفع على تقدير كون الشبهة حكميَّة فإنّ مشكوك الحكم لا يكون أمراً داخلاً في تلك العناوين، بل هو أمر آخر ورائها وفي عرضها.

والحاصل: أنّه في الشبهة الموضوعيَّة لمّا كان حاصل الشكّ فيها أنّ هذا الشخص الخاص هل هو داخل في هذا العنوان الذي هو طاهر كعنوان الخل؟ أو في ذلك العنوان الآخر الذي هو نجس، كعنوان الخمر، كان ذلك المشكوك لا يخرج واقعاً عن دخوله تحت أحد العنوانين، وليس هو أمراً آخر ورائها، بخلاف الشبهة، فإنّه لمّا كان حاصل الشكّ فيها هو أنّ الشيء الفلاني المعنون بالعنوان الفلاني كالعصير العنبي، هل هو محكوم شرعاً بطهارته؟ أو محكوم بنجاسته كان دخول ذلك الشيء في قوله: (كلّ شيء طاهر ... إلخ) لا إشكال فيه لكونه معنوناً بعنوان في عرض تلك العناوين.

وبالجملة: أنّه يمكن أن يُقال: العصير العنبيّ شيء، وكلّ شيء طاهر، ولا يمكن أن يُقال: هذا المائع المشكوك شيء، وكلّ شيء طاهر، فإنّ هذا الماء لا يخرج عن

كونه معنوناً واقعاً بأحد العناوين بخلاف العصير العنبيّ.

قلتُ: الظاهر أنّ العصير العنبيّ إنّما دخل تحت كلّ شيء بعنوان كونه مشكوكاً، ليكون الحكم عليه بالطهارة من باب قاعدة الطهارة، وحينئذٍ فيأتي فيه الإشكال الآتي في الشبهة الموضوعيّة، وهو أنّ كون الشيء مشكوكاً لا يخرج عن كونه معنوناً واقعاً بأحد العناوين، فكما أنّ ما يشكّ في كونه من مصاديق أيّ عنوان من العناوين الأوّليّة لا يخرج واقعاً عن أحدها، فكذا ما يشكّ في كونه محكوماً بالطهارة مع العلم بعنوانه الأوّلي.

ثمّ إنّ هذا ـ أعني كون الشيء بعنوان المشكوكيّة ـ غير خارج عن أحد العناوين الأوّليّة الداخلة تحت كلّ شيء أو الخارجة عنها ليس باللازم الباطل، فإنّ غايته أن يكون داخلاً بعنوانه الأوّليّ وبعنوانه الثانويّ ـ أعني كونه مشكوكاً ـ فمن حيث عنوانه الأوّليّ يكون محكوماً بالحكم الواقعيّ، ومن حيث عنوانه الثانويّ يكون محكوماً بالحكم الظاهريّ، فتأمّل (آه س).

وثالثاً: أنّ الاستصحاب لا يتصوّر في الطهارة الثابتة للمشكوك؛ إذ لا معنى للشكّ في بقاء الشكّ الذي هو موضوع هذا الحكم، فإنّ الشكّ إن كان باقياً كان حكمه الظاهريّ متحقّقاً قطعاً، وإن لم يكن باقياً كان حكمه مرتفعاً قطعاً، للقطع بارتفاع موضوعه.

نعم، يمكن جريان الاستصحاب بالقياس إلى الحكم نفسه مع العلم بتحقّق موضوعه، وهو الشكّ وحصول الشكّ في بقائه من جهة الشكّ في نسخه.

ويمكن دفع ذلك الإشكال بأن يُقال: إنّ مقتضى العبارة وإن كان جريان الاستصحاب في الموضعين إلّا أنّه لمّا لم يتّفق وجود موضوع الاستصحاب في

أحدهما انحصر قهراً في الآخر.

وكأنّ المصنِّف (رحمه الله) لهذه الأُمور والإشكالات عدل عمّا في الحاشية، وإن كان الظاهر من عبارته أنّه إنَّما عدل عنه لأجل الفرار عن استعمال اللفظ في أكثر من معنى، ولكن حيث عرفت أنّه لا يلزم ذلك على ما هو في الحاشية، فلا بُدَّ أن يكون مراده أنّ ما في الحاشية فاسد لما بيّناه، وحينئذٍ فينحصر الطريق في ما ذكره الشيخ الذي يلزم عليه ذلك المحذور، فكلامه (رحمه الله) وإن كان في صورة الاعتراض على الشيخ (رحمه الله) إلّا أنّه في الحقيقة تسليم لما ذكره الشيخ[1] من أنّه على تقدير إرادة القاعدة والاستصحاب يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى، فإنّ المصنِّف (رحمه الله) وإن أنكر لزوم ذلك إلّا أنّه إنَّما أنكره على تقدير جعل الرواية دالّة على الاستصحاب، وعلى إثبات الطهارة للأشياء بعناوينها الأوّليّة.

وظاهر أنّ الشيخ (رحمه الله) لم يقل بلزوم ذلك المحذور على تقدير دلالتها على ذلك، وإنَّما قال بلزومه على تقدير دلالتها على الاستصحاب والقاعدة.

والمصنِّف (رحمه الله) يعترف بلزوم ذلك المحذور على هذا التقدير، ومنه يعلم أنّ جعل هذه الرواية دالّة على إثبات الطهارة الواقعيَّة للأشياء بعناوينها الأوّليّة، مع الاستصحاب تكلّف لا داعي له، حيث إنّ دلالتها على الاستصحاب تتمّ بدون ذلك التكلّف.

نعم، لو تعرّض الشيخ لنفي دلالتها على ذلك لكان ذلك وجهاً لذكره وبيانه، مع أنّه مخالف لظاهر الرواية، فإنّ ظاهرها غير دالّ عليه، فتأمّل.

قلتُ: لا يخفى أنّه يرد على كون مثل هذه الروايات متعرّضة للحكم الواقعيّ وللاستصحاب أُمور:

---

(١) ينظر: فرائد الأصول: ٣/ ٣٠٩.

وذلك لظهور المغيّا فيها في بيان الحكم للأشياء بعناوينها، لا بما هي مشكوكة الحكم، كما لا يخفى [٦٥١].

فهو وإن لم يكن له بنفسه مساسٌ بذيل القاعدة ولا الاستصحاب،

الأوَّل: أنّه لا بُدَّ في الاستصحاب من لحاظ يقين سابق على الشكّ والمفروض أنّه لم تتعرّض له الرواية؛ إذ أقصى ما تدلّ عليه أنّ تلك الطهارة الواقعيّة محكومة باستمرارها ظاهراً إلى أن يعلم خلافها، وأين هذا من الركن الأوَّل من أركان الاستصحاب ـ أعني اليقين السابق ـ؟

الثاني: أنّ مفهوم الطاهر المحمول في هذه الرواية لا يمكن أن يكون محكوماً باستمراره ظاهراً؛ لأنّه يكون حينئذٍ منظوراً إليه من جهتين: من جهة كونه حكماً واقعيّاً، ومن جهة كونه حكماً ظاهريّاً، والجهة الأولى باعتبار كونه محمولاً على كلّ شيء، والجهة الثانية باعتبار كونه موضوعاً للقضيّة المدّعاة؛ أعني أنّ هذه الطهارة مستمرّة إلى حين العلم بخلافها، ولا ريب في تأخّر رتبة الجهة الثانية عن الأولى، لتأخّر الظاهريّ عن الحكم الواقعيّ، مع أنّه ممتنع من جهة أُخرى، وهي أنّه لا يمكن لحاظ شيء واحد محمولاً لقضيّة، وموضوعاً لأخرى، وحينئذٍ فيحتاج إلى تكرار لفظ (طاهر).

٦٥١ ـ قوله رحمه الله: ((وذلك لظهور المغيَّا فيها في بيان الحكم للأشياء بعناوينها الأوّليّة[1]، لا بما هي مشكوكة الحكم، كما لا يخفى ... إلخ)).

لا يخفى أنّه يلزم على ذلك أن يكون قوله: (كلّ شيء ... إلخ) غير متعرّض

---

(١) في المتن أعلاه من دون : (الأوّليّة).

للموضوعات الخارجيّة.

وبعبارة أُخرى: تكون مختصّة في بيان إثبات الطهارة للعناوين الكلّيّة من دون تعرّض لحال الموضوعات الخارجيّة الخاصّة، حيث إنّه بناءً على كونها دليلاً اجتهاديّاً تكون مختصّة بما [يكون] من وظيفة الشارع بيانه، وظاهر أنّه ليس من وظيفته بيان حكم هذا الموضوع الخاصّ الذي ينطبق عليه أحد العناوين الكلّيّة المعلومة الحكم، وهذا خلاف الظاهر إن لم يقطع بعدمه، فإنّ دلالة هذه الجملة على حكم الموضوعات الخارجيّة الشخصيّة الخاصّة ممّا لا ينبغي إنكاره، وإنّما الكلام في أنّها هل تدلّ مع ذلك على حكم العناوين الكلّيّة أم لا؟

ثمّ إنّه بناءً على ذلك يلزم أن يكون الاستصحاب المدّعى دلالة هذه الجملة بغايتها عليه مختصّاً بالشبهات الحكميَّة، حيث إنّ هذا الاستصحاب لا بُدَّ أن يكون استصحاباً لهذا الحكم المذكور في هذه القضيّة، والفرض أنّه مختصّ بالكلّيّات دون الموضوعات الشخصيّة.

ثمّ إنّ هذا اللازم المذكور منافٍ لظاهر قوله: (فإذا علمت فقد قذر) فإنّ الظاهر منه أنّه إذا علمت أنّه من أيّ المصاديق.

قلتُ: لا يخفى أنّ قوله: (فإذا علمت ... إلخ) قابل لأن يكون المراد منه أنّه إذا علمت بذاك الشخص الخاصّ من أيّ مصاديق، ولأن يكون المراد فإذا علمت الحكم بنجاسة ذاك العنوان الكلّيّ فقد قذر، وحينئذٍ فهو صالح للمطلبين، ولا معنى للحكم بأنّه منافٍ لكون المقام من قبيل الحكم على العناوين الكلّيّة.

إلّا أنّه بغايته دلّ على الاستصحاب؛ حيث إنّها ظاهرة في استمرار ذاك الحكم الواقعيّ ظاهراً ما لم يعلم بطروء ضدّه أو نقيضه [٦٥٢].

كما أنّه لو صار مغيًّا لغاية ـ مثل الملاقاة بالنجاسة أو ما يوجب الحرمة ـ لدلّ على استمرار ذاك الحكم واقعاً، ولم يكن له حينئذٍ ـ بنفسه ولا بغايته ـ دلالة على الاستصحاب،

---

٦٥٢ ـ قوله رحمه الله: ((إلّا أنّه بغايته دلّ على الاستصحاب؛ حيث إنّها ظاهرة في استمرار ذلك الحكم الواقعيّ ظاهراً ما لم يعلم بطروء ضدّه أو نقيضه ... إلخ)).

فيه: أنّه لا يمكن الجمع بين هذين الحكمين بنظر واحد، حيث إنّهما طوليّان، فإنّ الحكم الأوّل يكون موضوعاً للثاني، فإنّ الحكم الأوّل على هذا هو الطهارة للأشياء بعناوينها الأوّليّة والحكم الثاني هو استمرار تلك الطهارة الواقعيَّة ظاهراً إلى [أن] يعلم خلافها، فكانت الطهارة التي هي الحكم الأوّل موضوعاً للاستمرار إلى حصول العلم الذي هو الحكم الثاني، وحينئذٍ فيحتاج الحكم الثاني إلى أن يلحظ موضوعه ـ أعني الطهارة ـ لحاظاً ثانياً غير لحاظها حكماً للأشياء الواقعيّة الكلّيّة.

وبعبارة أُخرى: لا بُدَّ أن تلحظ الطهارة مرّتين مرتّبتين:

الأولى: لحاظها ثابتة للأشياء الكلّيّة.

الثانية: لحاظها محكوماً عليها بالاستمرار ظاهراً.

ومن المعلوم أن ليس في العبارة المذكورة إلّا لحاظ واحد، فلا يُعقل أن تكون في هذا اللّحاظ الواحد ملحوظة مرّتين، فليست تلك العبارة متعرّضة إلّا لحكم واحد.

لا يُقال: يمكن أن تكون متعرّضة للحكمين: الحكم بالطهارة للأشياء بعناوينها

الأوّليّة، والحكم باستمرار ذلك الحكم بأن يكون استفادة الحكم الثاني منها بالدلالة الالتزاميّة.

بتقريب: أنّه إذا حكم على الأشياء بالطهارة إلى أن يعلم القذارة يلزمه قهراً أن تكون تلك الطهارة مستمرّة إلى حصول العلم بالقذارة قضيّة لتلك الغاية، وحينئذٍ فلا يحتاج الحكم باستمرار الطهارة كي يُقال: إنّه يوقف على لحاظ الطهارة مرّة أُخرى.

لأنّا نقول: هذا مسلّم لو كانت الطهارة الواقعيّة التي هي حكم الأشياء بعناوينها الأوّليّة مغيّاة بالعلم بالقذارة، فيُقال حينئذٍ: أنّ استمرارها إلى العلم لازم لكونها مغيّاةً به، إلّا أنّه ليس كذلك، فإنّ الطهارة الواقعيّة ليست محدودة ومغيّاة بالعلم بالقذارة، بل هي ثابتة لا تزول إلّا بالنسخ أو بما يوجب النجاسة، كالتغيّر بالنجس.

فصار حاصل ما تقدّم أنّ في ما ذكره المصنِّف (رحمه الله) من الجمع بين الدليل الاجتهاديّ والاستصحاب أُمور ثلاثة:

الأوَّل: اختصاص تلك الفقرة بالأحكام الكلّيّة الثابتة للأشياء بعناوينها الأوّليّة من دون تعرّض لحكم الموضوعات الشخصيّة.

الثاني: عدم المعقوليّة كما بيّنا.

الثالث: أنّه يلزم أن لا يكون الغاية غاية لنفس الطهارة، بل غاية للحكم باستمرارها وهو خلاف الظاهر.

ولا يخفى: أنّه لا يلزم على ذلك استعمال اللفظ في معنيين أصلاً، وإنّما يلزم لو جعلت الغاية ـ مع كونها من حدود الموضوع وقيوده ـ غاية لاستمرار حكمه، ليدلّ على القاعدة والاستصحاب [٦٥٣]، من غير تعرّضٍ لبيان الحكم الواقعيّ للأشياء أصلاً، مع وضوح ظهور مثل: ((كلّ شيء حلال)) أو ((طاهرٌ))، في أنّه لبيان حكم الأشياء بعناوينها الأوّليّة، وهكذا: ((الماء كلّه طاهر))، وظهور الغاية في كونها حدّاً للحكم لا لموضوعه، كما لا يخفى، فتأمّل جيّداً.

ولا يذهب عليك: أنّه بضميمة عدم القول بالفصل قطعاً بين الحلّيّة والطهارة وبين سائر الأحكام، لعمّ الدليل وتمّ.

ثمّ لا يخفى: أنّ ذيل موثّقة عمّار: ((فإذا علمت فقد قذر، وما لم تعلم فليس عليك)) يؤيّد ما استظهرنا منها، من كون الحكم المغيّا واقعيّاً ثابتاً للشيء بعنوانه، لا ظاهريّاً ثابتاً له بما هو مشتبه؛ لظهوره في أنّه متفرّع على الغاية وحدها، وأنّه بيان لها وحدها ـ منطوقها ومفهومها ـ لا لها مع المغيّا، كما لا يخفى على المتأمّل.

ثمّ إنّك إذا حقّقت ما تلونا عليك ممّا هو مفاد الأخبار، فلا حاجة في إطالة الكلام في بيان سائر الأقوال، والنقض والإبرام في ما ذكر لها من الاستدلال.

---

٦٥٣ ـ قوله رحمه الله: ((ولا يخفى أنّه لا يلزم على ذلك استعمال اللفظ في معنيين أصلاً)) إلى قوله: ((ليدلّ على القاعدة والاستصحاب ... إلخ)).

حاصل ما ذكره الشيخ (رحمه الله) في تقريب دلالة هذه الرواية على القاعدة وحدها، والاستصحاب وحده، وفي تقريب امتناع الجمع بينهما هو أنّ هذه العبارة ـ أعني (طاهر إلى أن يعلم) أو (حتّى تعلم) ـ تارةً تقال: في مقام إثبات الطهارة للمشكوك إلى زمن العلم بقذارته، وتارةً تقال: في مقام بيان استمرار الطهارة المفروغ

عن إثباتها إلى زمن العلم، والأوّل مفاد قاعدة الطهارة، والثاني مفاد الاستصحاب.

وحاصل الأوّل الحكم بالطهارة المستمرّة إلى زمن العلم، وحاصل الثاني الحكم باستمرار الطهارة إلى زمن العلم، فكان مفاد الغاية على الأوّل ليس مقصوداً بالذات، وإنّما المقصود فيه نفس إثبات الطهارة إلّا أنّ الطهارة لمّا كانت مقيّدة ومحدودة إلى العلم ذكرت تلك الغاية لبيان أنّ المحكوم به وهو الطهارة محدود ومقيّد بكونه مستمرّاً إلى العلم، فلا يكون مفاد الغاية تمام المقصود بالكلام، بل يكون من توابع ما هو المقصود به ومن شؤونه وقيوده، وبناءً على الثاني يكون المقصود أوّلاً وبالذات إبدائه وبيانه هو مفاد تلك، وهو استمرار تلك الطهارة إلى زمن العلم، فإنّه هو تمام المقصود بناءً على الوجه الثاني.

فظهر مباينة كلّ من المقصدين للآخر، مع اشتراك كليهما بعبارة واحدة وهي: (طاهر إلى أن يعلم)، فإذا وجدت قرينة تدلّ على إرادة أحد المقصدين فهو، وإلّا كانت مجملة لصلوحها لكلٍّ منهما بدون تفاوت.

نعم، رُبّما يُقال: كما ادّعاه الشيخ (رحمه الله) بظهورها في المقصد الأوّل كما هو غير بعيد إنصافاً، فإنّه وإن كانت العبارة صالحة لكلٍّ من المعنيين إلّا أنّه لمّا كان أحدهما محتاجاً إلى عناية خارجة عن أصل معنى الألفاظ المذكورة في هذه كان عدم بيان تلك العناية دليلاً على عدم إرادته وعلى إرادة المعنى الآخر غير المحتاج إلى ذلك، كما مرّ في الوجوب والندب والأمر النفسيّ والغيريّ.

وعلى كلّ حال، فهذه الرواية لا دلالة فيها على الاستصحاب، لما عرفت من أنّها إمّا أن تكون مجملة مردّدة بين المعنيين، وإمّا أن تكون ظاهرة في القاعدة.

وينبغي أن يعلم أنّ هذه الرواية إن فرض أنّها مجملة لم يصحّ الحكم على مشكوك الطهارة بالطهارة بمقتضاها، إلّا أن يكون معلوم الطهارة سابقاً، فيحكم عليه

ولا بأس بصرفه إلى تحقيق حال الوضع [٦٥٤]: وأنّه حكم مستقلّ بالجعل ـ كالتكليف ـ أو منتزع عنه وتابع له في الجعل، أو فيه تفصيل؟ حتّى يظهر حال ما ذكر ها هنا بين التكليف والوضع من التفصيل.

بالطهارة إمّا لأجل الاستصحاب، وإمّا لأجل قاعدة الطهارة؛ لعدم خروج الرواية عنهما.

نعم، لا يرتّب عليه آثار استصحاب الطهارة، كما لا يرتّب عليه آثار الطهارة المثبتة بقاعدة الطهارة.

وكيفما كان فقد ظهر المباينة بين المقصدين في النظر إلى مفاد الغاية، فتارةً ينظر على أنّه تمام المقصود، وتارةً ينظر على [أنّه] من توابع المقصود، ولا يمكن جمع هذين النظرين واللحاظين بنظر واحد ولحاظ واحد، لما عرفت من المباينة بينهما.

٦٥٤ ـ قوله رحمه الله: ((ولا بأس بصرفه إلى تحقيق حال الوضع ... إلخ)).

لا يخفى مناسبة ذكر الأحكام الوضعيّة في هذا المقام، فإنّ من جملة التفاصيل في حجّيّة الاستصحاب ما ينسب إلى الفاضل التونيّ التفصيل بين الأحكام التكليفيّة والوضعيّة.

واعلم أنّ قسماً من المحمولات المثبتة في لسان الشارع لموضوعاتها ما يكون مبدؤها أحد الأُمور الخمسة ـ أعني الوجوب والحرمة والندب والكراهة والإباحة ـ وهذا القسم من الأحكام يسمّى بالأحكام التكليفيّة، حيث إنّها عبارة عن تكليف أو رفع تكليف كما في الإباحة، ولذا قيل إنّها عبارة عن الاقتضاء والتخيير، وهناك قسم آخر من المحمولات الواردة في لسان الشارع تكون مباديها خارجةً عن تلك الأُمور الخمسة، وهذا القسم يسمّى بالأحكام الوضعيّة (لأنّها في الحقيقة مبنيّة على

فنقول ـ وبالله الاستعانة ـ:

لا خلاف ـ كما لا إشكال ـ في اختلاف التكليف والوضع مفهوماً، واختلافهما في الجملة مورداً ؛ لبداهة ما بين مفهوم السببيّة أو الشرطيّة، ومفهوم مثل الإيجاب أو الاستحباب من المخالفة والمباينة.

كما لا ينبغي النزاع في صحّة تقسيم الحكم الشرعيّ إلى التكليفيّ والوضعيّ،

مواضعة من الشارع) وذلك مثل الملك والزوج والحرّ والرقّ والجزء والشرط والمانع إلى غير ذلك من المحمولات التي لا تكون مباديها أحد تلك الأُمور الخمسة، فإنّ الملكيّة [و] الزوجيّة والحرّيّة والرقّيّة والجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة لا دخل لها بتلك الأُمور الخمسة، وهي مباينة لها مفهوماً كما لا يخفى.

وإن كان رُبّما تتّحد معها مورداً مثل الجزئيّة فإنّها تجتمع مع الوجوب، وهذا معنى قوله: (واختلافهما في الجملة مورداً مثلاً) والفرق بين القسم الأوّل من المحمولات والقسم الثاني أنّ المحمول عليه في القسم الأوّل لا يكون إلّا فعلاً من أفعال المكلّفين بخلاف القسم الثاني، فإنّ المحمول عليه فيه قد يكون اسم عين، كما في مثل: هذا زوج أو حرّ أو ملك، وقد يكون من أفعال المكلّفين، كما في مثل الوضوء شرط، والحدث مانع.

ثمّ لا يخفى على المتتبّع للآثار الشرعيّة والأخبار الواردة عن أئمّة الهدى (عليهم السلام) كثرة هذه الأحكام ـ أعني الأحكام الوضعيّة ـ واختلافها من حيث الجعل وعدمه، وأنّه لا يمكن أن يُقال بكونها مجعولة على الإطلاق، ولا بكونها غير مجعولة أصلاً، فلذلك اختار المصنِّف (رحمه الله) التفصيل في ذلك وجعلها على ثلاثة أنواع، ولقد أجاد في ذلك وأحسن، لما عرفت من اختلاف تلك الأحكام من حيث الجعل وعدمه.

بداهة أنّ الحكم وإن لم يصحّ تقسيمه إليهما ببعض معانيه، ولم يكد يصحّ إطلاقه على الوضع، إلّا أنّ صحّة تقسيمه بالبعض الآخر إليهما، وصحّة إطلاقه عليه بهذا المعنى، ممّا لا يكاد ينكر، كما لا يخفى. ويشهد به كثرة إطلاق الحكم عليه في كلماتهم. والالتزام بالتجوّز فيه كما ترى.

وكذا لا وقع للنزاع في أنّه محصور في أمورٍ مخصوصة ـ كالشرطيّة والسببيّة والمانعيّة، كما هو المحكيّ عن العلّامة، أو مع زيادة العلّيّة والعلاميّة، أو مع زيادة الصحّة والبطلان، والعزيمة والرخصة، أو زيادة غير ذلك، كما هو المحكيّ عن غيره ـ أو ليس بمحصور، بل كلّ ما ليس بتكليف ممّا له دخل فيه، أو في متعلّقه وموضوعه، أو لم يكن له دخل ممّا أطلق عليه الحكم في كلماتهم؛ ضرورة أنّه لا وجه للتخصيص بها بعد كثرة إطلاق الحكم في الكلمات على غيرها، مع أنّه لا تكاد تظهر ثمرة مهمّة علميّة أو عمليّة للنزاع في ذلك.

وإنّما المهمّ في النزاع هو: أنّ الوضع كالتكليف في أنّه مجعولٌ تشريعاً، بحيث يصحّ انتزاعه بمجرّد إنشائه، أو غير مجعول كذلك، بل إنّما هو منتزع عن التكليف، ومجعول بتبعه وبجعله؟

والتحقيق: أنّ ما عُدّ من الوضع على أنحاء:

منها: ما لا يكاد يتطرّق إليه الجعل تشريعاً أصلاً، لا استقلالاً ولا تبعاً، وإن كان مجعولاً تكويناً عرضاً بعين جعل موضوعه كذلك[٦٥٥].

---

٦٥٥ ـ قوله رحمه الله: ((وإن كان مجعولاً تكويناً عرَضاً بعين جعل موضوعه كذلك ... إلخ)).

أي تكويناً، وغرضه من هذه العبارة أنّ سبب التكليف ـ مثلاً ـ وإن لم يكن مجعولاً للشارع بما أنّه شارع لكنّه مجعول تكويناً له، بما أنّه مكوّن بأن يكوّن الشيء

ومنها: ما لا يكاد يتطرّق إليه الجعل التشريعيّ إلّا تبعاً للتكليف.

ومنها: ما يمكن فيه الجعل استقلالاً ـ بإنشائه ـ وتبعاً للتكليف ـ بكونه منشأً لانتزاعه ـ، وإن كان الصحيح انتزاعه من إنشائه وجعله، وكون التكليف من آثاره وأحكامه، على ما يأتي الإشارة إليه.

أمّا النحو الأوّل: فهو كالسببيّة والشرطيّة والمانعيّة والرافعيّة [٦٥٦] لما هو

الفلانيّ الذي هو سبب، فتكون السببيّة مجعولة له تكويناً بالجعل العرضيّ الطارئ أوّلاً وبالذات على موضوعها، مثاله في أفعالنا الخارجيّة أن يوجد الوعد بفعل ويكوّنه بأن يعد بفعله، فالوعد يكون سبباً وداعياً له إلى صدور الفعل، فهو ـ أعني الوعد ـ متّصف بالسببيّة وموضوعاً لها، وهو الذي طرأ عليه التكوين أوّلاً وبالذات، ويطرأ على السببيّة بتبعه، هذا ولكن لا يخفى أنّ سببيّة الوعد للفعل ليست داخلة في التكوين، لا أصالة ولا تبعاً، وإنّما تُحقّق هي بنفسها إذا وجد موضوعها.

٦٥٦ ـ قوله رحمه الله: ((أمّا النحو الأوّل فهو كالسببيّة والشرطيّة والرافعيّة والمانعيّة[1] ... إلخ)).

لا يخفى أنّ الظاهر من سبب التكليف وشرطه ومانعه ورافعه هو سبب تنجّزه على المكلّف وشرط ذلك ورافعه ومانعه، وهي في الحقيقة من قيود الحكم وحدوده بناءً على ما تقدّم في الواجب المشروط من رجوع الشرط فيه إلى الهيئة، وعليه فلا إشكال في أنّ تلك الأشياء منتزعة من إنشاء الحكم محدوداً بها، فهي مجعولة للشارع تبعاً لجعل التكليف وإنشائه مقيّداً بها ـ مثلاً ـ إذا أنشأ وجوب الحجّ مطلقاً غير مقيّد بالاستطاعة كان ذلك التكليف ـ أعني الوجوب مطلقاً ـ بالنسبة إلى الاستطاعة

---

(١) في المتن أعلاه: (المانعيّة والرافعيّة) بدل (الرافعيّة والمانعيّة).

وكانت الاستطاعة غير متّصفة بالشرطيّة له، حتّى أنّه لو صرّح مع ذلك بثبوت الشرطيّة لها عدّ ذلك تهافتاً ما لم يرجع عن جعل ذلك التكليف مطلقاً، وإذا أنشأه مقيّداً بحصول الاستطاعة كان ذلك التكليف مقيّداً ومشروطاً بها، وكانت الاستطاعة شرطاً له ومتّصفة بعنوان الشرطيّة، حتّى أنّه لو صرّح مع ذلك بعدم اتّصافها بالشرطيّة عدّ ذلك تهافتاً ما لم يرجع عن جعل التكليف مقيّداً، وهكذا الكلام في بقيّة هذه الأُمور.

وبالجملة: إذا كان المراد منها ذلك كما هو الظاهر منها لم يكن فرق بينها وبين شرط المأمور به وجزئه، فكما أنّ ذلك يكون مجعولاً تبعاً لجعل المأمور به مقيّداً به أو مركّباً منه، فكذلك هذه الأُمور بالإضافة إلى تنجّز التكليف تكون تابعة لجعل التكليف وكيفيّة إنشائه، وهي منتزعة من ذلك.

لا يُقال: سبب التكليف وشرطه متقدّم عليه رتبة، فكيف يعقل أن يكون منتزعاً منه.

لأنّا نقول: قد تقدّم أنّ الغرض من سبب التكليف سبب تنجّزه واتّصافه بالسببيّة منتزع من كيفيّة جعل ذلك التكليف.

وبعبارة أُخرى: هو منتزع من جعل التكليف وكيفيّة إنشائه، وهو سبب لتنجّزه على المكلّف وكونه فعليّاً في حقّه، لا أنّه سبب لإنشائه وجعله كي يُقال: سبب الشيء متقدّم عليه فلا يعقل انتزاعه منه.

لا يُقال: إنّ الشيء لا يكون شرطاً لتكليف أو سبباً له إلّا إذا كان في ذلك التكليف مصلحة عند حصول ذلك الشيء، بحيث يكون في ذلك الشيء خصوصيّة توجب أن يكون في التكليف مصلحة عند حصوله، وهذا المعنى أمر واقعيّ لا دخل للشارع فيه من حيث إنّه شارع، كما هو واضح.

لأنّا نقول: إنّ مجرّد كون الشيء فيه خصوصيّة توجب كون التكليف الفلانيّ ذا

مصلحة عند حصوله لا يوجب كون ذلك الشيء شرطاً أو سبباً للتكليف ما لم ينشأ التكليف مقيّداً ومحدوداً به.

ألا ترى أنّه لا يصدق على ذلك الشيء عنوان الشرط ولا يتّصف بالشرطيّة لو فرض في هذه الصورة كون المكلّف بهذا التكليف جاهلاً بانحصار مصلحة ذلك التكليف في وقت حصول ذلك الشرط، أو السبب وإنشائه مطلقاً غير مقيّد بذلك الشرط أو السبب، مع أنّه لو كان مجرّد كون الشيء فيه خصوصيّة تقتضي كون التكليف ذا مصلحة عند حصوله كافياً في كونه شرطاً، لصدق في الصورة عنوان الشرط على ذلك الشيء وإن أُنشأ التكليف مطلقاً غير مقيّد به، بل لصدق عليه ذلك وإن لم ينشأ التكليف أصلاً.

وبالجملة: أنّ مجرّد كون الشيء فيه خصوصيّة توجب المصلحة في التكليف عند حصوله لا يستلزم صدق عنوان الشرطيّة على ذلك الشيء.

قلتُ: ألا ترى أنّه لا إشكال في أنّ نفس التكليف مجعول شرعاً، ولا شكّ في أنّه لا يصدق ذاك الأمر المجعول ـ أعني التكليف ـ ولا يتحقّق إلّا بأن ينشأ ويجعل، ولا يكفي فيه مجرّد الصلاح الواقعيّ.

وحاصل الغرض: أنّه كما أنّ التكليف تابع للصلاح واقعاً، فكذلك الشرطيّة تابعة، وكما أنّ مجرّد الصلاح في نفس التكليف لا يحقّقه واقعاً ما لم يجعله الشارع، فكذا مجرّد الصلاح الواقعيّ في شرطيّة الشيء الفلانيّ للتكليف لا يحقّق شرطيّة ذلك الشيء ما لم يجعل الشارع ذلك التكليف مقيّداً بذلك الشيء.

وبالجملة: هذه الأُمور تابعة لجعل التكليف وإنشائه لا للصلاح الواقعيّ، ولذا لو فرض عدم المصلحة في كون الشيء شرطاً، ومع ذلك أمر الآمر بأمر مقيّد بذلك الشيء كان ذلك الشيء شرطاً، وإن لم يكن في شرطيّته ذلك الصلاح واقعاً، (آه س) سلّمه الله.

سبب التكليف وشرطه ومانعه ورافعه؛ حيث إنّه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين لها من التكليف المتأخّر عنها ذاتاً، ـ حدوثاً أو ارتفاعاً ـ كما أنّ اتّصافها بها ليس إلّا لأجل ما عليها من الخصوصيّة المستدعية لذلك تكويناً؛ للزوم أن يكون في العلّة بأجزائها من ربطٍ خاص، به كانت مؤثّرة في معلولها، لا في غيره، ولا غيرها فيه، وإلّا لزم أن يكون كلّ شيء مؤثّراً في كلّ شيء.

وتلك الخصوصيّة لا تكاد يوجد فيها بمجرّد إنشاء مفاهيم العناوين، ومثل قول: دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة، إنشاءً لا إخباراً؛ ضرورة بقاء الدلوك على ما هو عليه قبل إنشاء السببيّة له، من كونه واجداً لخصوصيّةٍ مقتضية لوجوبها، أو فاقداً لها، وإنّ الصلاة لا تكاد تكون واجبة عند السببيّة للدلوك أصلاً.

ومنه انقدح أيضاً: عدم صحّة انتزاع السببيّة له حقيقةً من إيجاب الصلاة عنده؛ الدلوك ما لم يكن هناك ما يدعو إلى وجوبها، ومعه تكون واجبةً لا محالة، وإن لم ينشأ

هذا كلّه على تقدير أن يكون المراد من تلك الأُمور ما هو مضاف إلى التكليف من حيثيّة التنجّز كما هو الظاهر، بل قد يُقال: إنّ إرادة ذلك هو المقطوع به من هذه الكلمات في لسانهم ويرشد إلى ذلك تمثيلهم للشرط بالاستطاعة وللسبب بدلوك الشمس، فإنّه لا إشكال في أنّ ذلك من نسل شرط التنجّز وسببه، ولو أُريد من ذلك شرط صدور التكليف من الأمر وسببه على ما مرّ في مسألة الشرط المتأخّر صحّ ما ذكره المصنِّف (رحمه الله) من كونها غير مجعولة؛ لأنّها حينئذٍ تكون من الأُمور الواقعيّة كسائر أسباب الأفعال الخارجيّة وشرائطها لا تصرّف للشارع فيها من حيث إنّه شارع، فلا تكون مجعولة لا بنفسها كما عرفت، ولا بواسطة انتزاعها من التكليف، حيث إنّها بذلك المعنى تكون متقدّمة على التكليف رتبة، فلا يعقل انتزاعها منه.

لعدم اتّصافه بها بذلك ضرورة.

نعم، لا بأس باتّصافه بها عنايةً، وإطلاق السبب عليه مجازاً، كما لا بأس بأن يُعَبَّر عن إنشاء وجوب الصلاة عند الدلوك ـ مثلاً ـ بأنّه سببٌ لوجوبها فكنّي به عن الوجوب عنده.

فظهر بذلك: أنّه لا منشأ لانتزاع السببيّة ـ وسائر ما لأجزاء العلّة للتكليف ـ إلّا ما هي عليها من الخصوصيّة الموجبة لدخل كلّ فيه على نحو غير دخل الآخر، فتدبّر جيّداً.

وأمّا النحو الثاني: فهو كالجزئيّة والشرطيّة [٦٥٧] والمانعيّة والقاطعيّة لما هو جزء المكلّف به وشرطه ومانعه وقاطعه؛ حيث إنّ اتّصاف شيء بجزئيّة المأمور به أو شرطيّته أو غيرهما، لا يكاد يكون إلّا بالأمر بجملة أمورٍ مقيّدة بأمرٍ وجوديٍّ أو عدميٍّ، ولا يكاد يتّصف شيء بذلك ـ أي كونه جزءاً أو شرطاً للمأمور به ـ إلّا بتبع ملاحظة الأمر بما يشتمل عليه مقيّداً بأمرٍ آخر، وما لم يتعلّق بها الأمر كذلك لما كاد اتّصف بالجزئيّة أو الشرطيّة، وإن أنشأ الشارع له الجزئيّة أو الشرطيّة.

وجعل الماهيّة واختراعها ليس إلّا تصوير ما فيه المصلحة المهمّة الموجبة للأمر بها، فتصوّرها بأجزائها وقيودها لا يوجب اتّصاف شيء منها بجزئيّة المأمور به أو

---

٦٥٧ ـ قوله رحمه الله: ((وأمّا النحو الثاني: فهو كالجزئيّة والشرطيّة ... إلخ)).

أراد بجزء المأمور به ما يكون جزءاً له بقيد كونه مأموراً به، وكذا الشرط والمانع، فإنّه بهذا القيد من الأُمور المنتزعة المجعولة تبعاً لمنشأ انتزاعها، أمّا الجزء لذات المأمور به من حيث هو لا من حيث إنّه مقيّد بكونه مأموراً به فهو من الأُمور الواقعيّة غير القابلة [للجعل] الشرعيّ مطلقاً.

شرطيّته قبل الأمر بها.

فالجزئيّة للمأمور به أو الشرطيّة له إنّما تنتزع لجزئه أو شرطه بملاحظة الأمر به، بلا حاجة إلى جعلها له، وبدون الأمر به لا اتّصاف بها أصلاً، وإن اتّصف بالجزئيّة أو الشرطيّة للمتصوّر أو لذي المصلحة، كما لا يخفى.

وأمّا النحو الثالث: فهو كالحجّيّة والقضاوة والولاية [٦٥٨] والنيابة والحرّيّة والرقّيّة والزوجيّة والملكيّة ... إلى غير ذلك؛ حيث إنّها وإن كان من الممكن انتزاعها من الأحكام التكليفيّة التي تكون في مواردها ـ كما قيل ـ ومن جعلها بإنشاء أنفسها،

---

٦٥٨ ـ قوله رحمه الله: ((وأمّا النحو الثالث فهو كالحجّيّة والقضاوة والولاية ... إلخ)).

اعلم أنّ ما عدا النحوين السابقين من الأحكام الوضعيّة غير منحصر في عدد خاصّ، وهو مختلف من حيث الجعل وعدمه، فمنه ما هو مثل الصحّة والفساد.

وتفصيل الكلام فيه تارةً في العبادات، وتارةً في المعاملات.

أمّا العبادات فالصحّة والفساد فيها على نحوين:

النحو الأوّل: الصحّة والفساد المذكوران في مسألة الصحيح والأعمّ، وتسمّى بالصحّة والفساد بالنسبة إلى ما قبل الأمر، بأن يكون الشيء في ذلك الحال تارةً تامّاً جامعاً لجميع الأجزاء والشرائط التي لها دخل في الغرض من ذلك المركّب، وتارةً يكون غير تامّ، ولا إشكال في أنّ الصحّة بهذا المعنى من الأُمور الواقعيّة المنتزعة من تماميّة الأجزاء والشرائط، وليست مجعولة، لا أصالة ولا تبعاً، وكذا الفساد.

النحو الثاني: الصحّة بالنسبة إلى ما بعد الأمر بمعنى مطابقة المأتيّ به للمأمور به فيكون صحيحاً، وعدم مطابقته له فيكون فاسداً، وهذا النحو أيضاً منتزع من

المطابقة المذكورة وعدمها، فليست من الجعليّات مطلقاً.

وأمّا المعاملات فالصحّة فيها عبارة عن كونها بحيث يترتّب الأثر الفلانيّ عليها[1]، والفساد عبارة عن عدم ترتبّه.

مثلاً: صحّة البيع عبارة عن كونه بحيث يترتّب عليه الملكيّة، وفساده عبارة عن عدم ذلك.

فإن قلنا: إنّ الملكيّة من الأُمور الواقعيّة التي يكشف عنها الشارع، وأنّ الاختلاف بينه وبين العرف من باب التخطئة في المصاديق كانت الصحّة غير مجعولة أصلاً، كما أنّ أثرها غير مجعول.

وإن قلنا: إنّ الملكيّة من الأُمور الجعليّة التي ممّا تناله يد الجعل شرعاً أو عرفاً كانت الصحّة بذلك المعنى ـ أي كونه بحيث يترتّب عليه الأثر ـ مجعولة، بمعنى جعل ذلك الأثر عند حصولها.

ومنه يعلم الحال في نفس تلك الآثار، وأنّها مجعولة للشارع أو أنّها من الأُمور الواقعيّة التي يكشف عنها، والظاهر الأوّل، فإنّها لو كانت من الأُمور الواقعيّة لم يفرّق فيها في الشرائع بين سبب وسبب.

وأيضاً لو كانت هذه الأُمور من الأُمور الواقعيّة التي لا تنالها يد الجعل لما أمكن إيجادها وتحقّقها بالإنشاء، حيث إنّ الأُمور الواقعيّة تابعة لتحقّقها واقعاً، ولا دخل للإنشاء في وجودها وتحقّقها، بل لا يعقل إيجادها في الإنشاء.

ومن الواضح الذي لا ريب فيه تحقّق هذه المعاني ـ أعني الملكيّة ـ ونظائرها ووجودها عرفاً عند الإنشاء، وهكذا الكلام في ما هو من قبيل الولاية، كالوكالة والولاية والقضاوة وجميع ما هو من هذا القبيل ـ أعني من قبيل ما يوجد ويتحقّق

---

(١) في الأصل: (عليها الفلانيّ)، بدل (الفلانيّ عليها).

بالإنشاء ـ، فإنّ تحقّقه عرفاً بالإنشاء دليل على أنّه من الأُمور المجعولة.

غاية الأمر: أنّ جعلها شرعاً تارةً يكون جعلاً ابتدائيّاً وتأسيسيّاً، كأن يجعل الملكيّة عند الحيازة ـ مثلاً ـ أو عند موت المورّث، وتارة يكون جعلاً إمضائيّاً، كما إذا جعل أهل العُرف الملكيّة عند الإيجاب والقبول، والشارع أمضى ذلك الجعل، فإنّ الملكيّة في مثل ذلك تكون مجعولة إمضاءً، لا تأسيساً.

والحاصل: أنّ الشارع أو العُرف إذا جعل الملكيّة عند العقد ـ مثلاً ـ كانت الملكيّة مجعولة بنفسها، وينتزع من هذا الجعل سببيّة العقد للملكيّة، كما ينتزع سببيّة الدلوك من إيجاب الصلاة عنده.

قلتُ: الظاهر أنّ الصحّة والفساد في المعاملات والعبادات بمعنى واحد، وهو تماميَّة الأجزاء والشرائط.

نعم، هي في العبادات قبل الأمر عبارة عن تماميَّة أجزاء المسمّى وشرائطه، وبعده عبارة عن تماميَّة أجزاء المأمور به وشرائطه.

وفي المعاملات عبارة عن التماميَّة أيضاً، ومن آثار ذلك فيها كونها يترتّب عليها الأثر الفلانيّ، وظاهر أنّ التماميَّة ليست من الأُمور المجعولة (آه س).

ومنه: الطهارة والنجاسة والكلام فيها نظير الكلام السابق، فإن قلنا: إنّها من الأُمور الواقعيّة التي كشف عنها الشارع كانت غير مجعولة، وإلّا فهي مجعولة، وكذا الطهارة من الحدث.

ومنه: ما هو من قبيل المناصب، كالولاية والوكالة وغير ذلك، ولا إشكال في أنّ مثل ذلك من المجعولات.

ومنه: الحجّيّة، والظاهر أنّها من الأُمور الواقعيّة التي لا تنالها يد الجعل مطلقاً، لا ابتداءً ولا تبعاً، فإنّ الحجّيّة للشيء إنّما تنشأ عن خصوصيّة فيه، فمع تلك

الخصوصيّة هو حجّة وإن لم تجعل له الحجّيّة، وبدونها لا يكون حجّة، ولو جعلت الحجّيّة له ألف مرّة.

وعليه فيكون الحكم على الشيء بأنّه حجّة من باب الإخبار عن الواقع لا من قبيل إنشاء جعل الحجّيّة له، بخلاف ما إذا قلنا بأنّها من الأُمور المجعولة، فإنّه عليه يكون ذلك الحكم من قبيل الإنشاء، لا الإخبار، إلّا أن يكون الإخبار بذلك كناية عن جعل الحجّيّة لدلالته عليه بالالتزام.

وليعلم: أنّ الحجّيّة وإن كانت من الأُمور الواقعيّة التي لا دخل فيها للشارع بما أنّه شارع، إلّا أنّه يمكن أن يجعل الشارع ما هو موضوع لها، فتتحقّق حينئذٍ لتحقّق موضوعها، وذلك مثل الاحتياط وسائر الأُصول العمليّة والأدلّة الاجتهاديّة، فإنّها بحسب ذاتها لا تتّصف بالحجّيّة، إلّا أنّه يمكن أن يتوصّل المولى إلى اتّصافها بها، بأن يأمر بسلوكها والعمل على طبقها، وبعد هذا الأمر تكون متّصفة بالحجّيّة قهراً.

مثلاً: الاحتياط بنفسه ومن حيث ذاته لا يتّصف بالحجّيّة؛ لعدم اشتماله على خصوصيّة توجب كونه قاطعاً لعذر العبد في ترك الواقع، وصحّة احتجاج المولى به على العبد في ذلك، إلّا أنّه بعد الأمر بسلوكه والإلزام بالعمل على طبقه يكون معنوناً بذلك، أي بكونه أمر المولى بسلوكه والعمل على طبقه، وهذا العنوان هو موضوع الحجّيّة، وبه يكون الاحتياط حجّة وقاطعاً للعذر ومصحّحاً لاحتجاج المولى على العبد في ترك الواجب، فاتّصافه بالحجّيّة أمر متأخّر عن الأمر بسلوكه على نحو تأخّر الحكم عن موضوعه؛ لما عرفت من أنّه لا[1] يتّصف بالحجّيّة وكونه قاطعاً للعذر إلّا بعد الأمر بسلوكه، فلا وجه للقول بأنّ الحجّيّة عبارة عن نفس الأمر بسلوكه كما هو

---

(١) في الأصل: (إنّما) بدل (لا).

إلّا أنّه لا يكاد يشكّ في صحّة انتزاعها من مجرّد جعله ـ تعالى ـ أو من بيده الأمر من قبله ـ جلّ وعلا ـ لها بإنشائها، بحيث يترتّب عليها آثارها، كما تشهد به ضرورة صحّة انتزاع الملكيّة والزوجيّة والطلاق والعتاق، بمجرّد العقد أو الايقاع ممّن بيده الاختيار،

واضح، كما أنّه لا وجه للقول بأنّها منتزعة من الأمر بسلوكه لتكون مجعولة بالتبع، نظير الجزئيّة والشرطيّة بالقياس إلى المأمور به؛ لما عرفت من أنّ الحجّيّة أمر متأخّر رتبة عن الأمر بالسلوك، وأنّ الأمر بالسلوك إيجاد لموضوع الحجّيّة لا أنّه إيجاد للحجّيّة نفسها.

وهذا كما مرّ في السببيّة من أنّها غير مجعولة أصلاً، وأنّ الممكن جعل موضوعها.

مثلاً: الكون عند زيد لا يكون بنفسه سبباً وداعياً إلى تحمّل المشقّة في قطع المسافة إليه، لكنّه إذا أوعد به واتّصف بكونه موعوداً به أو غير [ذلك] من العناوين الطارئة عليه المحرّكة على الحركة نحوه، كان سبباً وداعياً لقطع تلك المسافة، فكما أنّ السببيّة في مثل ذلك لا تكون مجعولة، وإنّما المجعول والمكوّن هو موضوعها، فكذلك الحجّيّة في ما نحن فيه لا تكون مجعولة، وإنّما المجعول والمكوّن هو موضوعها الناشئ عن تعلّق الأمر بالسلوك.

وحينئذٍ فالفرق بين الأُمور المتقدّمة التي وقع في ألسنتهم أنّها مجعولة وبين القطع الذي ذكروا أنّ حجّيّته منجعلة غير مجعولة هو: أنّ القطع كما لا تكون حجّيّته مجعولة، فكذا لا يحتاج في اتّصافه بها إلى الأمر بالسلوك المحقّق لموضوعها، بخلاف ما تقدّم من تلك الأُمور، فإنّها تحتاج في اتّصافها بالحجّيّة إلى جعل موضوع لها، وكأنّه لهذا المعنى جرى في ألسنتهم أنّ حجّيّة القطع منجعلة، وأنّ حجّيّة غيره مجعولة.

بلا ملاحظة التكاليف والآثار. ولو كانت منتزعة عنها لما كادّ يصحّ اعتبارها إلّا بملاحظتها، وللزم أن لا يقع ما قصد، ووقع ما لم يقصد.

كما لا ينبغي أن يشكّ في عدم صحّة انتزاعها عن مجرّد التكليف في موردها، فلا ينتزع الملكيّة عن إباحة التصرّفات، ولا الزوجيّة من جواز الوطء، وهكذا سائر الاعتبارات في أبواب العقود والإيقاعات.

فانقدح بذلك: أنّ مثل هذه الاعتبارات إنّما تكون مجعولة بنفسها، يصحّ انتزاعها بمجرّد إنشائها كالتكليف، لا مجعولة بتبعه ومنتزعة عنه.

وهمٌ ودفعٌ:

أمّا الوهم فهو: أنّ الملكيّة كيف جعلت من الاعتبارات الحاصلة بمجرّد الجعل والإنشاء [٦٥٩] التي تكون من خارج المحمول، حيث ليس بحذائها في الخارج

---

٦٥٩ ـ قوله رحمه الله: ((أمّا الوهم فهو أنّ الملكيّة كيف جُعلت من الاعتبارات الحاصلة بمجرّد الجعل والإنشاء ... إلخ)).

حاصل ذلك وتوضيحه: أنّ أهل المعقول عرّفوا الملكيّة: بأنّها هيئة إحاطة الشيء بالشيء كالهيئة الحاصلة من التعمّم والتقمّص، إلى غير ذلك من الهيئات العارضة على الشيء المنتزعة من إحاطة شيء به، فهي من الأُمور الحقيقيّة والصفات المتأصّلة التي تنتزع من أُمور واقعيّة، كالابن المنتزع من وجود الشيء في زمان، وعليه فليست الملكيّة من الأُمور الاعتباريّة الحاصلة بالجعل والاعتبار، بحيث لولا الجعل والاعتبار لما كان تحقّق ووجود أصلاً، وحينئذٍ فكيف صحّ القول بأنّها من الأُمور المجعولة؟!

شيء، وهي إحدى المقولات المحمولات بالضميمة التي لا تكاد تكون بهذا السبب، بل بأسبابٍ أخر كالتعَمُّم والتقَمُّص والتنَعُّل، فالحالة الحاصلة منها للإنسان هو الملك، وأين هذه من الاعتبار الحاصل بمجرّد إنشائه؟

وأمّا الدفع فهو: أنّ الملك يقال بالاشتراك على ذلك ـ ويسمّى بالجدة أيضاً ـ واختصاص شيء بشيء خاص [٦٦٠]، وهو ناشئ:

إمّا من جهة إسناد وجوده إليه، ككون العالم ملكاً للبارئ ـ جلّ ذكره ـ.

أو من جهة الاستعمال والتصرّف فيه، ككون الفرس لزيد بركوبه له وسائر تصرّفاته فيه.

أو من جهة إنشائه والعقد مع من اختياره بيده، كملك الأراضي والعقار البعيدة للمشتري بمجرّد عقد البيع شرعاً وعرفاً.

فالملك الذي يسمّى بالجدة أيضاً غير الملك الذي هو اختصاص خاص ناشئ من سببٍ اختياريٍّ كالعقد، أو غير اختياريّ كالإرث، ونحوهما من الأسباب الاختياريّة وغيرها.

فالتوهّم إنّما نشأ من إطلاق الملك على مقولة الجدة أيضاً، والغفلة عن أنّه بالاشتراك بينه وبين الاختصاص الخاصّ والإضافة الخاصّة الإشراقيّة، كملكه تعالى

---

٦٦٠ ـ قوله رحمه الله: ((وأمّا الدفع: فهو أنّ الملك يقال بالاشتراك على ذلك، ويسمّى بالجدة [أيضاً] واختصاص شيء بشيء خاصّ ... إلخ)).

المراد من الاشتراك، الاشتراك اللفظي؛ لعدم الجامع بين المعنيين، والقول بأنّ الجامع مطلق الإضافة يوجب الاشتراك بين جميع المقولات، ولا ريب في بطلانه.

للعالم، أو المقوليّة، كملك غيره لشيء [٦٦١] بسبب، من تصرّف واستعمال أو إرث أو عقد أو غيرها من الأعمال، فيكون شيء ملكاً لأحدٍ بمعنى، ولآخر بالمعنى الآخر، فتدبّر.

إذا عرفت اختلاف الوضع في الجعل [٦٦٢]، فقد عرفت أنّه لا مجال

---

٦٦١ ـ قوله رحمه الله: ((والإضافة الخاصّة الإشراقيّة، كملكه ـ تعالى ـ للعالَم، أو المقوليّةِ كملك غيره لشيءٍ ... إلخ)).

هذا عطف تفسير على قوله: (الاختصاص الخاص) فإنّه شامل للإضافة الإشراقيّة وللإضافة المقوليّة وكلاهما من مقولة الإضافة التي هي إحدى المقولات التسع، غاية الأمر أنّ السبب في الأولى لمّا كان هو إسناد وجوده إليه سمّيت بالإضافة الإشراقيّة بلحاظ معنى عرفانيّ ليس هذا محلّ بيانه، وهذا ـ أعني اختصاص الأولى بكون السبب فيها هو الإيجاد والخلق ـ هو السرّ في تسمية الثانية بالمقوليّة، نسبة إلى مقولة الإضافة التي هي إحدى المقولات؛ لعدم اختصاصها بما يوجب تسميتها باسم خاصّ غير الاسم المشترك بينهما، وهذا كلّه محض اصطلاح.

٦٦٢ ـ قوله رحمه الله: ((إذا عرفت اختلاف الوضع في الجعل ... إلخ)).

لا يخفى أنّ الجعل الظاهريّ الذي هو عبارة عن الاستصحاب بمنزلة الجعل الواقعيّ من جهة الإمكان وعدمه، ولا فرق بينهما سوى أنّ ذلك جعل حقيقيّ وواقعيّ، وهذا جعليّ تنزيليّ وظاهريّ، وحينئذٍ فما كان من الأحكام الوضعيّة غير قابل للجعل أصلاً لا يمكن جريان الاستصحاب فيه؛ لعدم إمكان جعله ظاهراً، كما أنّه لا يمكن جعله واقعاً، فهو حينئذٍ كسائر الموضوعات الخارجيّة التي لا يمكن جريان الاستصحاب فيها إلّا بلحاظ حكمها، وما كان من الأحكام الوضعيّة قابلاً

للجعل الواقعيّ جرى فيه الاستصحاب والجعل الظاهريّ، كما كان قابلاً للجعل الواقعيّ.

وأمّا ما كان من الأُمور المجعولة تبعاً للأحكام الشرعيَّة فالذي ذكره المصنِّف (رحمه الله) في موارد متعدّدة من الحاشية وهذا الكتاب أنّه يمكن جريان الاستصحاب فيه، فإنّه وإن لم يكن مجعولاً بنفسه إلّا أنّه لمّا كان من الأُمور المجعولة ولو بمنشأ انتزاعها كان ذلك كافياً في جريان الاستصحاب فيه، وإن أبيت إلّا عن كون مجرى الاستصحاب مجعولاً بنفسه، فاجعل الاستصحاب جارياً في الحكم الشرعيّ الذي هو منشأ انتزاعها.

هذا حاصل كلامه في كتابيه[1].

وأنت بعد أن عرفت ما قدّمناه من أنّ الجعل الظاهريّ بمنزلة الجعل الواقعيّ تعرف أنّه لا وجه لجريان الاستصحاب في نفس تلك الأُمور؛ لعدم القدرة على جعلها واقعاً، فلا بُدَّ من جريان الاستصحاب في منشأ انتزاعها، أعني الحكم الشرعيّ.

هذا منقول ممّا كتبته عنه ـ سلّمه الله ـ في الدورة السابقة في هذا المقام:

اعلم[2] أنّ ما عدا النحو الأوّل والثاني من الأحكام الوضعيّة يحتمل فيه ثلاثة أوجه:

[الوجه] الأوَّل: أن يكون من الأُمور الواقعيّة التي كشف عنها الشارع كما رُبّما

---

(١) يُنظر: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٣٠٥، و ٣٥٩، و ٤٨٣، وكفاية الأُصول: ٢/ ٢٢٧.

(٢) وضع المقرّر (طاب ثَرَاهُ) هذه الفقرة بعد قوله رحمه الله: ((وأما النحو الثالث ... إلخ)) ونحن دمجنا بين الفقرتين للاتّحاد بينهما.

يُقال ذلك في مثل الطهارة والنجاسة، وحينئذٍ يكون مخالفة الشرع للعرف فيها من باب التخطئة لهم فيها؛ لأنّه يرى ما لا يرونه.

ولا يرد عليه: أنّه إذا كانت أموراً واقعيّة ينبغي أن تكون جميع الشرائع متوافقة فيها؛ إذ لا وجه للمخالفة حينئذٍ.

لأنّه يجاب بأنّ تلك المخالفة ـ أعني الحكم بطهارة شيء مثلاً ـ في بعض الشرائع دون بعض إنَّما هي مخالفة في الأحكام وهي لا تغيّر الموضوع عمّا عليه من القذارة أو النزاهة.

ورُبّما يشكل على ذلك أيضاً: بأنّه إذا كانت الطهارة أمراً واقعيّاً لا وجه لاختلاف أسبابها في الشرائع، مع أنّها مختلفة كما ينقل عن شريعة بني إسرائيل في التطهير، فإنّه مخالف لشريعتنا.

وقد يجاب عن ذلك: بأنّ الاختلاف في أسباب الطهارة لا يوجب الاختلاف فيها؛ إذ يجوز أن يكون لها أسباب متعدّدة قد بيّن بعضها في شريعتنا وبعضها في الشرائع الأخر.

لكن هذا الجواب غير تامّ؛ لأنّه إذا كانت الطهارة واحدة وأسبابها متعدّدة كان التطهير صحيحاً بأيّ سبب من تلك الأسباب، في أيّ شريعة من تلك الشرائع، وذلك معلوم البطلان؛ ضرورة عدم حصول الطهارة في شريعتنا بحصول سببها الذي في شريعة الغير.

ويمكن أن يجاب عن ذلك الإشكال: بأنّ ذلك الاختلاف إنَّما هو لأجل الاختلاف في مراتبها والاكتفاء ببعض مراتبها في بعض الشرائع دون بعض حسب ما تقتضيه المصلحة، كما رُبّما يحصل نظير هذا الاختلاف في شريعة واحدة، كما ترى

في الوضوء والتيمّم.

الوجه الثاني: أن تكون هذه الأُمور لا واقعيّة لها قد جعلها الشارع بجعل مستقلّ تشريعاً أو إمضاءً، وبعد جعلها تكون موضوعاً لأحكام شرعيّة ككون الملكيّة ـ مثلاً ـ موضوعاً لجواز التصرّف، وحينئذٍ لا يمكن انتزاع مثل هذه الأُمور من مثل هذه الأحكام لتكون مجعولة بتبع جعلها، لوجوب تقدّم الموضوع على الحكم.

نعم، يمكن أن تكون تلك الأحكام دليلاً إنيّاً على جعلها، كما إذا حكم الشارع بجواز التصرّف ـ مثلاً ـ نستكشف منه أنّه جعل الملكيّة.

الوجه الثالث: أن تكون هذه الأُمور مجعولة تبعاً لجعل الأحكام الشرعيَّة.

لكن قد ظهر لك من الوجه الثاني امتناع ذلك.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الأحكام الوضعيّة إن كانت على النحو الأوّل فلا يمكن أن تكون مجرى للاستصحاب، لا بنفسها ولا تبعاً لغيرها من الأحكام ؛ لعدم تطرّق الجعل مطلقاً إليها.

نعم، يمكن أن تكون مجرى للاستصحاب إذا كانت موضوعاً لحكم شرعيّ، كسائر موضوعات الأحكام الشرعيَّة، كالحياة وأمثالها.

وأمّا إذا كانت على النحو الثاني فهي أحكام شرعيّة مجعولة بنفسها فيمكن جريان الاستصحاب [فيها] استقلالاً، كما يمكن جريانه فيها إذا كانت موضوعاً لحكم شرعيّ.

وأمّا على النحو الثالث فلا يمكن جريان الاستصحاب فيها إلّا تبعاً لاستصحاب منشأ انتزاعها، أمّا استقلالاً فلا؛ لعدم كونها من الأحكام الواقعيّة المجعولة، فلا يعقل أن تكون ظاهريّة بالاستصحاب.

لاستصحاب دخل ماله الدخل في التكليف، إذا شكّ في بقائه على ما كان عليه من الدخل؛ لعدم كونه حكماً شرعيّاً، ولا يترتّب عليه أثر شرعيّ، والتكليف وإن كان مترتّباً عليه، إلّا أنّه ليس بترتّب شرعيّ، فافهم [٦٦٣].

وأنّه لا إشكال في جريان الاستصحاب في الوضع المستقلّ بالجعل؛ حيث إنّه كالتكليف.

وكذا ما كان مجعولاً بالتبع؛ فإنّ أمر وضعه ورفعه بيد الشارع ولو بتبع منشأ انتزاعه. وعدم تسميته حكماً شرعيّاً ـ لو سلّم ـ غير ضائر، بعد كونه ممّا تناله يد التصرّف شرعاً.

وبعبارة أُخرى: الاستصحاب هو الحكم ظاهراً بإبقاء ما شكّ في بقائه بعد العلم بوجوده سابقاً، فإذا لم تكن أحكاماً واقعيّة، فهي غير موجودة، فضلاً عن كونها معلومة الوجود.

نعم، يمكن استصحابها تبعاً لاستصحاب منشأ انتزاعها، انتهى.

٦٦٣ ـ قوله رحمه الله: ((والتكليف وإن كان مترتّباً عليه، إلّا أنّه ليس بترتّب شرعيّ، فافهم ... إلخ)).

غرضه أنّ ترتّب الحكم الشرعيّ على سببه ـ مثلاً ـ ليس بترتّب شرعيّ؛ لما تقدّم من أنّ سببيّة ذلك السبب ليست بمجعولة، وحينئذٍ فلو أجرى الاستصحاب في بقاء السبب وأُريد من ذلك الحكم ببقاء المسبّب كان ذلك الاستصحاب مثبتاً، فإنّ ترتّب هذا السبب ـ أعني الحكم ـ ليس من جعل الشارع، بل هو من لوازم بقاء السبب، فتأمّل.

نعم، لا مجال لاستصحابه؛ لاستصحاب سببه ومنشأ انتزاعه [٦٦٤]، فافهم.

ثمّ إنّ هاهنا تنبيهات:

الأوّل: أنّه يعتبر في الاستصحاب فعليّة الشكّ واليقين، فلا استصحاب مع الغفلة؛ لعدم الشكّ فعلاً، ولو فرض أنّه يشكّ لو التفت؛ ضرورة أنّ الاستصحاب وظيفة الشاكّ، ولا شكّ مع الغفلة أصلاً،

---

٦٦٤ ـ قوله رحمه الله: ((لا مجال لاستصحاب[ه]؛ لاستصحاب [سببه و] منشأ انتزاعه ... إلخ)).

غرضه: أنّه كما قالوا: إنّه لا يصحّ استصحاب الموضوع وبعده نستصحب حكم[ه] فلا بُدَّ إمّا أن نستصحب نفس الموضوع لكن بلحاظ حكمه، وإمّا أن نستصحب نفس الحكم.

فكذا ما نحن فيه: إمّا نستصحب نفس الجزئيّة ـ مثلاً ـ بلحاظ حكمها، وإمّا أن نستصحب نفس الحكم، ولا يصحّ أن نستصحب الجزئيّة على الاستقلال، ثمّ نستصحب حكمها؛ إذ لا معنى لجريان الاستصحاب لأجل استصحابٍ بعده وبلحاظه.

ورُبّما يُقال: إنّ غرضه (رحمه الله) أنّ استصحاب السبب حاكم على استصحاب المسبّب، فلا معنى لجريان الاستصحاب في الأُمور المنتزعة من التكاليف؛ لكون الاستصحاب فيها محكوماً للاستصحاب في منشأ انتزاعها، وعليه فيكون المنع مختصّاً بما إذا لم يكن هناك مانع من جريان الاستصحاب في منشأ الانتزاع، أمّا إذا كان هناك مانع من ذلك بأن حصل له معارض أو اختلّ بعض أركان الاستصحاب فيه فلا يكون مانعاً من جريان الاستصحاب في المنتزع.

فيحكم بصحّة صلاة من أحدث، ثمّ غفل وصلّى، ثمّ شكّ في أنّه تطهّر قبل الصلاة [٦٦٥]؛ لقاعدة الفراغ. بخلاف من التفت قبلها وشكّ، ثمّ غفل وصلّى، فيحكم بفساد صلاته في ما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشكّ؛ لكونه محدثاً قبلها بحكم الاستصحاب، مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابيّ [٦٦٦].

---

٦٦٥ ـ قوله رحمه الله: ((فيحكم بصحّة صلاة من أحدث، ثمّ غفل وصلّى، ثمّ شكّ في أنّه تطهّر قبل الصلاة ... إلخ)).

حيث إنّه بناءً على اعتبار الشكّ الفعليّ الملتفت إليه في جريان الاستصحاب يكون ذلك المكلّف بعد الصلاة محلّاً لجريان الوظائف المقرّر[ة] للشاكّ، وهو في ذلك الحال وإن جرى في حقّه استصحاب الحدث المقتضي لفساد الصلاة، إلّا أنّه لمّا كان ذلك الاستصحاب محكوماً لقاعدة الفراغ الحاكمة بصحّة العمل السابق، كانت الصلاة صحيحة.

وهذا بخلاف ما إذا قلنا: إنّه لا يعتبر الالتفات إلى الشكّ في جريان الاستصحاب فإنّه يكون قبل الصلاة مستصحباً للحدث، فهو محكوم عليه قبل الصلاة بأنّه محدث وتكون صلاته فاسدة، ولا ينفعه قاعدة الفراغ؛ لعدم حكومتها على الاستصحاب الجاري قبل الصلاة.

٦٦٦ ـ قوله رحمه الله: ((لكونه محدثاً قبلها بحكم الاستصحاب، مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابيّ ... إلخ)).

قلتُ: فهو بمنزلة من قطع بأنّه محدث ثمّ غفل وصلّى والتفت بعد الصلاة، مع علمه بأنّه لم يتطهّر بعد ذلك الحدث الذي علمه، فكما أنّ هذا لا تجري في حقّه قاعدة

لا يقال: نعم، ولكنّ استصحاب الحدث في حال الصلاة بعد ما التفت بعدها يقتضي أيضاً فسادها.

فإنّه يقال: نعم، لولا قاعدة الفراغ المقتضية لصحّتها، المقدّمة على أصالة فسادها.

الثاني: انّه هل يكفي في صحّة الاستصحاب [٦٦٧] الشكّ في بقاء شيء على تقدير ثبوته، وإن لم يحرز ثبوته، في ما رتّب عليه أثر شرعاً أو عقلاً؟

إشكال: من عدم إحراز الثبوت، فلا يقين، ولا بدّ منه، بل ولا شكّ، فإنّه على تقديرٍ لم يثبت.

الفراغ؛ لعدم احتماله وقوع صلاته صحيحة، ومع الطهارة لعلمه بأنّها وقعت بعد حدث يعلم بعدم ارتفاعه، فكذا ما نحن فيه، سوى إنّ هذا حدثه معلوم بالوجدان، وما نحن فيه حدثه معلوم بحكم الاستصحاب.

وهذا الفرق لا أثر له من حيث صحّة الصلاة وفسادها، وهذا بخلاف ما إذا احتمل بعد الصلاة أنّه توضّأ بعد الشكّ المذكور، فإنّه حينئذٍ يحتمل وقوع صلاته مع الطهارة، وهذا الاحتمال يكون مصحّحاً لجريان قاعدة الفراغ في حقّه فيحكم بصحّتها، ولا أثر للاستصحاب الجاري في حقّه قبل الغفلة، لانقطاعه بها بناءً على اعتبار الالتفات إلى الشكّ واستصحاب الحدث، وإن جرى في حقّه بعد الصلاة، إلّا أنّه محكوم لقاعدة الفراغ.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّ أدلّة تلك القاعدة منصرفة عمّا إذا كان عمله مسبوقاً بالشكّ ومختصّة بخصوص ما إذا كان عارضاً بعد الصلاة، فتأمّل.

٦٦٧ ـ قوله رحمه الله: ((الثاني: أنّه هل يكفي في صحّة الاستصحاب ... إلخ)).

اعلم أنّهم قد استشكلوا من إجراء الاستصحاب في موارد الطرق والأمارات،

ومن أنّ اعتبار اليقين إنّما هو لأجل أنّ التعبّد والتنزيل شرعاً إنّما هو في البقاء، لا في الحدوث، فيكفي الشكّ فيه على تقدير الثبوت، فيتعبّد به على هذا التقدير، فيترتّب عليه الأثر فعلاً في ما كان هناك أثر، وهذا هو الأظهر.

وبه يمكن أن يذبّ عمّا في استصحاب الأحكام التي قامت الأمارات المعتبرة على مجرّد ثبوتها، وقد شكّ في بقائها على تقدير ثبوتها، من الإشكال بأنّه لا يقين بالحكم الواقعيّ، ولا يكون هناك حكم آخر فعليّ، بناءً على ما هو التحقيق من: أنّ قضيّة حجّيّة الأمارة ليست إلّا تنجّز التكاليف مع الإصابة، والعذر مع المخالفة ـ كما هو قضيّة الحجّة المعتبرة عقلاً، كالقطع والظنّ في حال الانسداد على الحكومة ـ لا إنشاء أحكام فعليّة شرعيّة ظاهريّة، كما هو ظاهر الأصحاب.

حيث إنّ المستصحب في تلك الموارد لم يكن متيقّن الثبوت؛ ليحكم ببقائه عند الشكّ، فلو قامت أمارة على ثبوت شيء، ثمّ شكّ في بقائه لم يكن معنى لجريان الاستصحاب فيه، حيث إنّه لم يكن محرز الثبوت ومتيقّنه كي يحكم ببقائه عند الشكّ فيه.

وهذا التنبيه معقود لدفع هذا الإشكال:

والذي يفهم ممّا ذكره المصنِّف (رحمه الله) في هذا التنبيه أنّه إن قلنا: بأنّ حجّيّة الأمارات من باب الموضوعيّة، وأنّ للشارع أحكاماً شرعيّة على طبق ما أدّت إليه كنّا في راحةٍ من هذا الإشكال، وإن لم نقل بذلك، بل قلنا ـ كما هو الحقّ ـ بأنّ حجّيّتها من باب الطريقيَّة المحضة، كان دفع هذا الإشكال مبنيّاً على أنّ الاستصحاب هل هو عبارة عن الحكم ببقاء الشيء على تقدير ثبوته، بمعنى إنّ هذا الشيء إن كان ثابتاً في الواقع فهو باقٍ، فهو في الحقيقة حكم بالملازمة بين ثبوت الشيء وبقائه، بحيث متّى

ثبت بقي، أو أنّه عبارة عن الحكم ببقاء ما أحرز ثبوته وعلم، فعلى الثاني لا مدفع عن هذا الإشكال ولا محيص عنه، بخلاف الأوّل حيث إنّه عليه يكون جريان الاستصحاب في موارد الأمارات خالياً عن الإشكال المذكور، فإنّه بناءً على ذلك نحكم ببقاء الشيء على تقدير ثبوته بمقتضى الاستصحاب، وبمقتضى الأمارة نحكم بثبوته.

وبعبارة أُخرى: الملازمة بين ثبوته وبقائه ثابتة بالاستصحاب وأحد طرفي تلك الملازمة ـ أعني الثبوت ـ الذي هو الملزوم مثبت بقيام الأمارة على الثبوت، وحينئذٍ فيتمّ الحكم الظاهريّ ببقاء ذلك الشيء فعلاً، وهذا بخلاف ما إذا لم يكن هناك أمارة دالّة على الثبوت، فإنّه وإن كان الحكم الاستصحابيّ ـ أعني الملازمة ـ بين ثبوت الشيء وبقائه متحقّقاً في ذلك، إلّا أنّه لمّا [لم] يكن لنا دليل يحكم بأصل الثبوت الذي هو الملزوم، لم يكن فائدة في تحقّق الملازمة المذكورة ـ أعني الحكم الاستصحابيّ ـ.

هذا غاية توضيح ما ذكره (رحمه الله)، ولكن لا يخفى أنّ هذا الإشكال غير منحصر في استصحاب الأحكام المثبتة بالأمارات، كما يظهر من كلام المصنِّف (رحمه الله) بل هو متحقّق أيضاً في استصحاب الموضوعات المثبتة بالأمارات والإشكال فيها لا يندفع بجعل حجّيّة الأمارات من باب الموضوعيّة؛ إذ لا معنى لكون حجّيّة الأمارة القائمة على موضوع من الموضوعات من باب الموضوعيّة؛ إذ لا معنى لأن يحكم الشارع على طبق ما أدّت إليه الأمارة، حيث إنّها حسب الفرض إنّما أدّت إلى موضوع، وظاهر أنّ الشارع لا تصرّف له في الموضوعات، وحينئذٍ فيبقى الإشكال في استصحاب الموضوعات التي قامت عليه الأمارة بحاله غير مندفع وإن قلنا بأنّ حجّيّة الأمارة من باب الموضوعيّة.

هذا حال استصحاب الموضوعات المثبتة بالأمارات على نحو الموضوعيّة.

وأمّا الأحكام فلم يعلم بعدُ وجه اندفاع الإشكال عنها بناءً على الموضوعيّة، فإنّه إن جعل الاستصحاب جارياً في الحكم الواقعيّ، بمعنى أنّه يستصحب الحكم الواقعيّ الذي قد دلّت الأمارة عليه كان الإشكال المتقدّم وارداً عليه ويحتاج في دفعه إلى الالتزام الذي ذكره بناءً على الطريقيَّة من جعل الاستصحاب عبارة عن الحكم بالملازمة، وإن جعل الاستصحاب جارياً في الحكم الشرعيّ الظاهريّ المجعول على طبق مؤدّى الأمارة، ففيه:

أوّلاً: أنّ ذلك خلاف الظاهر، حيث إنّ الظاهر على ذلك القول إجراء الاستصحاب في نفس الحكم الواقعيّ الذي أدّت إليه الأمارة، لا الحكم الظاهريّ المجعول على طبقها.

وثانياً: أنّه لو أغضينا عمّا تقدّم أوّلاً وجعلنا الاستصحاب جارياً في نفس ذلك الحكم الظاهريّ، فنقول: إن دلّت تلك الأمارة على ثبوت الحكم الواقعيّ وبقائه لم نحتج إلى الاستصحاب، فإنّ بقاء الحكم حينئذٍ وتحقّقه حال الشكّ مقتضى الأمارة، وإن دلّت على مجرّد الثبوت كان مقطوع الارتفاع حال الشكّ، وكان إسراء ذلك الحكم الذي هو على طبقها إلى حالة الشكّ من قبيل إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، حيث إنّ ذلك الحكم إنَّما كان موضوعه هو عنوان ما قامت عليه الأمارة، وظاهر أنّه بعد الشكّ يرتفع ذلك الموضوع فيرتفع حكمه، فإنّ الحكم الواقعيّ وإن كان حال قيام الأمارة عليه متّصفاً بأنّه قامت عليه الأمارة وأدّت إليه، وهذا العنوان موضوع للحكم على طبق ما أدّت إليه الأمارة، إلّا أنّه بعد الشكّ لا معنى لأن يكون الحكم الواقعيّ ممّا قامت عليه الأمارة، وحينئذٍ يقطع بارتفاع ذلك الحكم الظاهريّ للقطع بارتفاع موضوعه.

مثلاً: إذا أخبر العادل بإباحة شيء كان موضوع الحكم الظاهريّ المجعول على طبق مؤدّى الأمارة هو ما أخبر العادل بإباحته، وعند الشكّ ينقلب ذلك الموضوع إلى ما شكّ في إباحته، حيث إنّه حينئذٍ ليس ممّا قامت الأمارة على إباحته، وإلّا لما حصل الشكّ فيها حتّى يحتاج إلى الاستصحاب.

ثمّ لا يخفى أنّ الملازمة التي ادّعاها المصنِّف (رحمه الله) في هذا المقام إن كانت بين ثبوت الشيء واقعاً وبين بقائه واقعاً.

ففيه: أنّه على تقدير تسليم تلك الملازمة وتحقّقها في بعض الموارد لا يبقى محلّ حاجة إلى الاستصحاب، بل يكفي قيام الأمارة على ثبوت الشيء، ويكون قيامها على الثبوت مستلزماً للحكم باللازم ـ أعني البقاء ـ كما هو في جميع موارد قيام الأمارات على الملزومات، وإن كانت بين ثبوت الشيء وبين الشكّ في بقائه فهي ممنوعة.

وإن كانت بين الثبوت وبين الشكّ في البقاء على تقدير الثبوت، بمعنى أنّ هذا الشيء لو ثبت لحصل الشكّ بما في الملازمة بين ثبوته وبقائه، بحيث إنّه لو ثبت لحصل الشكّ في بقائه على تقدير الثبوت، على نحو يكون تقدير الثبوت في مدخولات الشكّ، وحاصله الشكّ في الملازمة بين ثبوته وبقائه على تقدير ثبوته، ففيه: أنّ هذا الشكّ حاصل غير مرتفع سواء قامت الأمارة على الثبوت أو لم تقم، بل يكون هذا الشكّ متحقّقاً، حتّى لو حصل القطع بالثبوت، وهو واضح.

والحاصل: أنّه لا معنى للملازمة بين الحكم الظاهريّ أعني الحكم بالبقاء الذي هو حاصل الاستصحاب وبين الثبوت، حيث إنّ مجرّد الثبوت واقعاً لا يكون مصحّحاً لجريان الاستصحاب ما لم يتحقّق موضوع ذلك الحكم الظاهريّ ـ أعني الشكّ في البقاء ـ فلا بُدَّ حينئذٍ من دعوى الملازمة بين الثبوت الواقعيّ وبين الشكّ في

البقاء الذي هو موضوع الاستصحاب، ليكون قيام الأمارة على الثبوت مستلزماً لتحقّق موضوع الاستصحاب.

وقد عرفت منع تلك الملازمة؛ إذ لا شاهد عليها، ولو ادّعى الملازمة بين ثبوته وبين بقائه واقعاً، فهي على تقدير تسليمها مستلزمة لعدم الاحتياج إلى الاستصحاب، كما أنّ دعوى الملازمة بين الثبوت وبين الشكّ في الملازمة بين الثبوت والبقاء على تقدير تسليمها لا يكون قيام الأمارة على الثبوت نافعاً فيها، هذا ما فهمته من الأُستاذ سلّمه الله.

قلتُ: لقائل أن يقول: إنّ الملازمة إنَّما تدّعى بين الحكم بالبقاء وبين الثبوت والشكّ في البقاء، بمعنى أنّ الشيء إذا ثبت وحصل الشكّ ببقائه حكم ببقائه، فالملزوم هو الثبوت والشكّ في البقاء، واللازم هو الحكم بالبقاء، فإذا قامت أمارة على ثبوت شيء وحصل الشكّ في بقائه كان اللازم ـ أعني الحكم بالبقاء ـ متحقّقاً لتحقّق ملزومه ـ أعني الثبوت والشكّ في البقاء ـ وحينئذٍ فالملزوم أمر مركّب من الثبوت الواقعيّ والشكّ في البقاء، وقد أحرز أحد جزئي هذا الملزوم بقيام الأمارة، والجزء الآخر محرز بالوجدان.

ولعلّ هذا مراد المصنِّف (رحمه الله).

ولكن يرد عليه: أنّ هذا لا تساعد عليه أدلّة الاستصحاب، حيث إنّ الظاهر منها أنّ المناط في الاستصحاب هو اليقين والشكّ والتدافع بينهما، لا نفس الثبوت واقعاً والشكّ في البقاء، خصوصاً إذا قلنا إنّ لسان تلك الأدلّة الإرشاد إلى ما عليه العقلاء من الأخذ باليقين وعدم الاعتناء بالشكّ.

هذا، ثمّ إنّ الأستاذ ـ سلّمه الله ـ أورد على المصنِّف (رحمه الله) زيادة على ما

تقدّم بأنّه لا إشكال في أنّ اليقين معتبر في الاستصحاب، كما هو ظاهر أدلّته، وذكر أنّ ذلك غير منافٍ لما ذكره المصنِّف (رحمه الله) من أنّه معتبر على نحو الطريقيَّة والمرآتيّة بالنسبة إلى الآثار المثبتة واقعاً للمتيقّن التي تعبّدنا الشارع ببقائها، فإنّ اعتباره بالقياس إلى تلك الآثار الواقعيّة على نحو الطريقيّة إنَّما يكون منافياً لأخذه فيها من حيث الصفتيّة وكونه صفة نفسانيّة، ولا يكون منافياً لأخذه فيها على نحو الطريقيَّة، بمعنى أنّ تلك الآثار الثابتة للأُمور الواقعيّة التي تيقّنت بها، وكان إثباتك لها وجريك على طبقها من جهة أنّك تيقّنت بها لا ترفع اليد عنها بمجرّد الشكّ فيها، بل يلزمك إبقائها تعبّداً، وحينئذٍ فاليقين له دخل في تلك الآثار، إلّا أنّ دخله فيها على نحو الطريقيَّة لا من حيث إنّه صفة خاصّة، وهذا النحو من الدخل لا ينافيه كون اليقين معتبراً من [باب] الطريقيَّة والمرآتيّة، هذا ما فهمته منه سلّمه الله.

قلت: لا يخفى أنّ اليقين بالقياس إلى آثار المتيقّن ـ أعني آثار الأمر الواقعيّ الذي تعلّق به اليقين ـ لا دخل له فيها بوجه من الوجوه، بمعنى أنّه لم يكن معتبراً في ثبوت تلك الآثار لموضوعاتها لا على نحو تمام الموضوع، ولا على نحو الجزئيّة من الموضوع والقيديّة له بكلا نحوي الاعتبار ـ أعني نحو الطريقيَّة والكشف ونحو الصفتيّة ـ.

وبعبارة أُخرى: إنّ اليقين لا دخل له في ثبوت الآثار الواقعيّة التي هي مورد الاستصحاب بجميع الأنحاء الأربعة التي ذكرت للقطع الموضوعيّ.

نعم، اليقين معتبر في الاستصحاب؛ أعني الحكم الظاهريّ والتعبّد بالبقاء بمعنى أنّ موضوع ذلك التعبّد الشرعيّ والحكم الظاهريّ بالبقاء هو من كان متيقّناً بالواقع وشكّ فيه، فكما أنّ الشكّ له دخل في الاستصحاب أعني الحكم الظاهريّ فكذا لليقين أيضاً دخل، وهذا لا يكون منافياً لكون اليقين في موارد الاستصحاب

ووجه الذبّ بذلك: أنّ الحكم الواقعيّ الذي هو مؤدّى الطريق حينئذٍ محكوم بالبقاء، فتكون الحجّة على ثبوته حجّة على بقائه تعبّداً؛ للملازمة بينه وبين ثبوته واقعاً.

إن قلت: كيف؟ وقد أخذ اليقين بالشيء في التعبّد ببقائه في الأخبار، ولا يقين في فرض تقدير الثبوت.

قلت: نعم، ولكنّ الظاهر أنّه أُخذ كشفاً عنه ومرآةً لثبوته، ليكون التعبّد في بقائه، والتعبّد مع فرض ثبوته إنّما يكون في بقائه، فافهم.

معتبراً على نحو الطريقيَّة لا الموضوعيّة، حيث إنّه إنَّما يكون معتبراً كذلك بالقياس إلى متعلّقه ـ أعني الآثار الثابتة للأمور الواقعيّة ـ التي هي مجرى الاستصحاب، والمدّعى اعتبار اليقين فيه إنَّما هو نفس الاستصحاب أعني الحكم الظاهريّ، والتعبّد ببقاء تلك الآثار التي تعلّق بها اليقين، وكان اليقين بالقياس إليها طريقاً محضاً، ولعلّ هذا الذي ذكرته هو مراد الأستاذ ـ سلّمه الله ـ لعدم تأمّلي في كلامه السابق فحرّرته على خلاف ما يريد.

ثمّ إنّ الأستاذ ـ سلّمه الله ـ أجاب عن أصل الإشكال في المسألة بما حاصله: أن ليس المراد من اليقين في مثل (لا تنقض اليقين بالشكّ) خصوص القطع، بل المراد به ما كان حجّة يعتني به الشارع أو العقل، بحيث يكون احتمال المخالفة فيها للواقع ملغى في نظره، وذلك مثل الأمارات الشرعيَّة والطرق العقلائيّة التي أمضاها الشارع، فإنّها بعد إلغاء احتمال المخالفة فيها وسدّ باب الطرف المقابل لمؤدّاها تكون كاليقين، خصوصاً بالنظر إلى الأمارات العقلائيّة، فإنّها عندهم بمنزلة اليقين من حيث الجري على طبقها وسدّ باب احتمال الخلاف فيها.

الثالث: أنّه لا فرق في المتيقّن السابق بين أن يكون خصوص أحد الأحكام، أو ما يشترك بين الاثنين منها، أو الأزيد من أمرٍ عام [٦٦٨].

فإنّ كان الشكّ في بقاء ذاك العامّ من جهة الشكّ في بقاء الخاصّ ـ الذي كان في ضمنه ـ وارتفاعه،

والذي يؤيّد ذلك، بل يدلّ عليه قوله: (وإنّما تنقضه بيقين مثله)، لما هو معلوم من أنّ رفع اليد عن اليقين السابق لا ينحصر بخصوص القطع بالخلاف، بل يرفع اليد عنه أيضاً لأجل قيام أمارة معتبرة على الخلاف، فإنّ ذلك مخرج له عن كونه نقضاً لليقين بالشكّ.

قلتُ: ولذا كانت الأمارة مقدّمة على الاستصحاب، وواردة أو حاكمة عليه.

٦٦٨ ـ قوله رحمه الله: ((الثالث: أنّه لا فرق في المتيقّن بين أن يكون خصوص أحد الأحكام أو ما يشترك بين الاثنين منها أو [الأ]زيد من أمر عامّ ... إلخ)).

لا يخفى أنّ المصنِّف (رحمه الله) جعل العنوان في هذا التنبيه ـ أعني استصحاب الكلّيّ ـ هو الحكم، وجعل الكلام في الموضوعات مقيساً على ذلك، ولا يخفى أنّ الأمر العامّ المشترك بين الاثنين من الأحكام أو أزيد ليس أحد الأحكام، وإلّا لكانت الأحكام زائدة على الخمسة المذكورة بكثير، وحينئذٍ فلا معنى لجريان الاستصحاب في القدر المشترك بين حكمين أو أزيد؛ لعدم كون ذلك القدر الجامع حكماً شرعيّاً.

نعم، لو فرض كونه موضوعاً لحكم شرعيّ كان الاستصحاب جارياً فيه بلحاظ ذلك الحكم كما هو الشأن في سائر موضوعات الأحكام الشرعيَّة.

كان استصحابه كاستصحابه [٦٦٩] بلا كلام.

وإن كان الشكُّ فيه من جهة تردّد الخاصّ ـ الذي في ضمنه ـ بين ما هو باقٍ أو مرتفع قطعاً [٦٧٠]، فكذا لا إشكال في استصحابه، فيترتّب عليه كافّة ما يترتّب عليه عقلاً أو شرعاً من أحكامه ولوازمه،

---

٦٦٩ ـ قوله رحمه الله: ((كان استصحابه كاستصحابه ... إلخ)).

أي كان استصحاب الكلّيّ جارياً كما يجري استصحاب ذلك الفرد الخاصّ الذي تحقّق الكلّيّ في ضمنه، وذلك في ما إذا كان هناك أثر شرعيّ مرتّب على الفرد الخاصّ من حيث إنّه فرد خاصّ، وأثر مرتّب على العنوان الكلّيّ المتحقّق في ضمن ذلك الفرد الخاصّ، ليكون جريان كلّ من الاستصحابين باعتبار أثر ما يجري فيه، بخلاف ما إذا كان الأثر لخصوص الخاصّ، فإنّه عليه لا وجه لجريان الاستصحاب في العنوان الكلّيّ المتحقّق في ضمنه، وكذا إذا كان الأثر لنفس العنوان الكلّيّ، فإنّه عليه لا وجه لجريان الاستصحاب في الفرد الخاصّ.

٦٧٠ ـ قوله رحمه الله: ((وإن كان الشكُّ فيه من جهة تردّد الخاصّ الذي في ضمنه بين ما هو باقٍ أو مرتفعٌ قطعاً ... إلخ)).

لا يخفى أنّ هذا القسم يتصوّر فيه أن يكون الشكّ في المقتضي، وأن يكون الشكّ فيه من حيث الرافع:

مثال الأوّل: أن يعلم بوجود حيوان مردّد بين الفيل ـ مثلاً ـ وبين البقّة، فإنّ هذا من قبيل الشكّ في المقتضي، بمعنى أنّا نشكّ في اقتضاء ذلك الفرد الذي وجد من الحيوان؛ لكونه مردّداً بين ماله اقتضاء البقاء إلى الآن، وبين ما لا يكون له ذلك الاقتضاء.

وتردّد ذاك الخاص ـ الذي يكون الكليّ موجوداً في ضمنه، ويكون وجوده بعين وجوده ـ بين متيقّن الارتفاع ومشكوك الحدوث المحكوم بعدم حدوثه، غير ضائرٍ باستصحاب الكليّ المتحقّق في ضمنه، مع عدم إخلاله باليقين والشكّ في حدوثه وبقائه، وإنّما كان التردّد بين الفردين ضائراً باستصحاب أحد الخاصّين ـ اللذين كان أمره مردّداً بينهما ـ؛ لإخلاله باليقين الذي هو أحد ركني الاستصحاب، كما لا يخفى.

نعم، يجب رعاية التكاليف المعلومة إجمالاً المترتّبة على الخاصّين، في ما علم تكليف في البين.

وتوهّم: كون الشكّ في بقاء الكليّ ـ الذي في ضمن ذاك المردّد ـ مسبّباً عن الشكّ في حدوث الخاصّ المشكوك حدوثه، المحكوم بعدم الحدوث بأصالة عدمه.

ومثال الثاني: أن يعلم بأنّه صدر منه أحد الحدثين الأصغر والأكبر، ثمّ يتوضّأ أو يغتسل، فإنّ كلّاً من الحدثين له اقتضاء البقاء وبعد فعل أحد الأمرين من الوضوء أو الغسل يشكّ في بقاء حدثه، لتردّده بين الأصغر والأكبر، مثلاً إذا توضّأ بعد العلم بصدور حدث منه مردّداً بين الأصغر والأكبر، فإن كان الحدث أصغر فقد وجد رافعه وهو الوضوء، وإن كان أكبر فلا يرفعه الوضوء، ففي الحقيقة يكون شاكّاً في كون هذا الوضوء رافعاً لحدثه الصادر منه، فهو شكّ في بقاء ذلك الحدث المردّد، لأجل الشكّ في كون الوضوء رافعاً، فيكون شكّاً من حيث الرافع.

ثمّ إنّ الظاهر من كلام الشيخ (رحمه الله) جريان الاستصحاب في المثالين، وإن كان قد يشكل عليه أنّ جريانه في المثال الأوّل مخالف لمذهبه من اختصاص الاستصحاب في الشكّ في الرافع، إلّا أنّه لا يخفى أنّ كلامه في هذا التنبيه مختصّ

بالجهة المنظور إليها في هذا التنبيه، وهي كون المستصحب أمراً كلّيّاً أو شخصيّاً من غير تعرّض لكونه شكّاً في الرافع أو في المقتضي، بمعنى أن كون المستصحب أمراً كلّيّاً لا يضرّ بجريان الاستصحاب فيه، ولا يكون ذلك ـ أعني الكلّيّة ـ مانعاً من جريان الاستصحاب، فهذا لا ينافي أن يكون فيه مانع من جهة أُخرى[1].

واعلم أنّه رُبّما يُقال: لا حاجة في هذا المقام إلى استصحاب الكلّي، بل يكفي جريان الاستصحاب في الفرد المردّد بين الفردين بأن يكون المستصحب قضيّة مردّدة المحمول، فيقال: إنّا قد علمنا أنّ الذي وجد إمّا هذا الحيوان، وإمّا ذلك الحيوان، أو الذي صدر منّا هو الحدث الأكبر أو الأصغر، وبعد الشكّ في بقاء ذلك الفرد المردّد نستصحبه.

---

(١) (من الدورة السابقة: لو تيقّن أنّ في ثوبه نجاسة، ولم يعلمها بعينها ثمّ غسل بعض ذلك الثوب، وحينئذٍ يشكّ في أنّ النجاسة هل هي في المحلّ الذي غسله فارتفعت أم في غيره، فلم ترتفع؟ فبناءً على جريان الاستصحاب في الفرد المردّد يحكم بوجوب الاجتناب عن الثوب كلّه، ويكون الطرف الذي لم يغسله أحد طرفي الشبهة المحصورة، فلو لاقى هذا الطرف إناء لم يحكم بتنجّسه بناءً على عدم تنجّس ملاقي أحد طرفي الشبهة المحصورة، ولو انظمّ إليه في الملاقاة وذلك الطرف المغسول الذي هو مقطوع الطهارة بأن لاقى الثوب كلّه يحكم بنجاسته، لأنّه لاقى مستصحب النجاسة، وذلك ممّا يورث العجب فإنّ انضمام مقطوع الطهارة إلى مشكوكها لا يستلزم النجاسة، فكيف صحّ الحكم بأنّه وحده لا ينجّس الملاقي، ومع انضمام مقطوع الطهارة إليه بحكم تنجّسه!

هذا بناءً على استصحاب الفرد المردّد بين أطراف الثوب، وأمّا بناءً على استصحاب الكلّيّ فلا يلزم؛ منه لأنّ نجاسة هذا الثوب ليس من آثار كلّيّ النجاسة، إلّا على القول بالأصل المثبت). (منه قدّس سرّه).

وفيه: أنّ القضيّة الحمليّة المردّدة المحمول لا تكون مورداً للاستصحاب إلّا إذا كان كلّ واحد من أطرافها مشكوك البقاء، إن حصل العلم التفصيليّ بكونه هو الحادث، كما إذا رأيت شبحاً من بعيد، وتردّدت في أنّه إنسان أو فرس، ثمّ لأجل الظلمة ـ مثلاً ـ حصل لك الشكّ في بقاء ذلك الشبح المردّد، بحيث إن كان إنساناً كان بقائه مشكوكاً، وإن كان فرساً كان بقائه أيضاً مشكوكاً. فحينئذٍ يُقال: إنّ ذلك الشخص المردّد كان متيقّن الوجود، وهو الآن مشكوك البقاء فيحكم ببقائه تعبّداً.

وهذا بخلاف ما نحن فيه؛ إذ ليس كلّ واحد من الأطراف مشكوك البقاء على تقدير كونه هو الموجود سابقاً، حيث إنّه لو كان الموجود سابقاً هو الأصغر لكان معلوم الارتفاع، ولو كان هو الحدث الأكبر لكان متيقّن البقاء، فلا يمكن أن يُقال فيه: إنّ ذلك الشخص الخاصّ الذي علم بحدوثه المردّد بين الأصغر والأكبر مشكوك البقاء، فلا يجري فيه الاستصحاب.

نعم، كلّيّ الحدث مشكوك بقائه، وقد علم بحدوثه فيستصحب.

ومن ذلك ظهر لك عدم إمكان جريان الاستصحاب في أحد الشخصين معيّناً، لعدم اليقين بكون الحادث هو هذا الشخص بخصوصه، أو ذاك الآخر بخصوصه كي يجري الاستصحاب.

ثمّ إنّه رُبّما يورد على استصحاب هذا الكلّيّ بأنّه إن كان موجوداً في ضمن الأصغر ـ مثلاً ـ فقد علم بارتفاعه عند الوضوء، وإن كان موجوداً في ضمن الأكبر فهو مشكوك الحدوث، فهو حينئذٍ مردّد بين ما هو مقطوع الارتفاع وبين ما هو مشكوك الحدوث، وما هو مشكوك الحدوث منفيّ بالأصل، وحينئذٍ فلا وجه لجريان الاستصحاب في ذاك الكلّيّ لتردّده بين ما يقطع بارتفاعه وبين ما هو مشكوك الحدوث ومحكوم بعدمه بأصالة العدم.

وفيه: أنّ هذا الإشكال إنَّما يرد لو أردنا استصحاب شخص ذلك الحادث المردّد، أمّا لو أردنا استصحاب ذلك الأمر الكلّيّ فلا يرد عليه شيء من ذلك؛ لكونه متيقّن الحدوث مشكوك البقاء فعلاً، فأركان الاستصحاب موجودة فيه غير مختلفة. غاية الأمر كان الشكّ في بقائه من جهة تردّد ذلك الفرد الذي علم بحدوثه في ضمنه بين ما هو معلوم الارتفاع وما هو معلوم البقاء.

نعم، ينقدح من هذا البيان إشكال آخر وهو أن يُقال: إنّ الشكّ بعد الوضوء في بقاء كلّيّ الحدث وارتفاعه مسبّب عن الشكّ في حدوث الأكبر الذي يكون بقائه بعد الوضوء معلوماً، وإذا جرى الأصل في الشكّ السببيّ وقلنا الأصل عدم حدوث الحدث الأكبر كان ذلك حاكماً على الأصل في بقاء ذلك الكلّيّ وارتفاعه الذي هو الشكّ المسبّبيّ، وهذا ما أشار إليه المصنِّف بقوله: (وتوهّم كون الشكّ في بقاء الكلّيّ [الذي في ضمن ذلك المردّد] مسبّباً ... إلخ)[1].

وقد أجاب المصنِّف (رحمه الله) عن هذا الإشكال بقوله: (لعدم كون الشكّ في بقاء القدر المشترك وارتفاعه من لوازم حدوثه وعدم حدوثه ... إلخ)[2].

وتوضيح ذلك: أنّ الشكّ بعد الوضوء في ارتفاع كلّيّ الحدث ليس من آثار الشكّ في حدوث الأكبر كي يُقال: إذا جرى الأصل في حدوث الحدث الأكبر كان الحدث الكلّيّ مرتفعاً بعد الوضوء، بل هو من آثار كون الحادث هو الأصغر الذي يرتفع بالوضوء أو الأكبر الذي لا يرتفع.

وبعبارة أُخرى: إذا كان ارتفاع كلّيّ الحدث بعد الوضوء من آثار عدم حدوث الأكبر كان جريان أصالة العدم في الحدث الأكبر مستلزماً لارتفاع الكلّيّ حينئذٍ

---

(١) ينظر: صفحة (٥٦٢) من هذا الكتاب.

(٢) ينظر: صفحة (٥٦٦) من هذا الكتاب.

فاسدٌ قطعاً؛ لعدم كون بقائه وارتفاعه [٦٧١] من لوازم حدوثه وعدم حدوثه [٦٧٢]، بل من لوازم كون الحادث المتيقّن ذاك المتيقّن الارتفاع أو البقاء.

لكون ذلك الارتفاع من آثار ذلك العدم، أمّا إذا كان الارتفاع من آثار كون الحادث هو الأصغر، كما أنّ البقاء من آثار كون الحادث هو الأكبر فلا يكون جريان أصل العدم في حدوث الأكبر مستلزماً للحكم بالارتفاع إلّا على تقدير الأصل المثبت، بأن يقال: الحكم بعدم حدوث الأكبر بمقتضى أصالة العدم مستلزم لكون الحادث هو الأصغر؛ للعلم الإجماليّ بكون الصادر هو أحدهما، وإذا كان الحادث هو الأصغر كان الكلّيّ مرتفعاً بعد الوضوء.

ومن هذا التقرير يعلم أنّ عمدة الكلام والنظر إنّما هو إلى الشكّ في الارتفاع والحكم به.

وأمّا البقاء فلا دخل له في ذلك لعدم تعلّق غرض المستشكل به، حيث إنّ غرضه رفع اليد عن استصحاب البقاء لأنّ المورد محكوم بالارتفاع بمقتضى الأصل السببيّ، وظاهر أنّ ذلك لا دخل له في الشكّ في البقاء، وأنّ البقاء من آثار أيّ شيء، وحينئذٍ فالأولى إسقاط لفظ البقاء عن الإشكال، والجواب والاقتصار على لفظ الارتفاع كما صنعه الشيخ (رحمه الله)، ولمّا كانت هذه العبارة غير واضحة في نظري القاصر أحببت شرحها ليتّضح لي معناها في أثناء ذلك، والله الهادي.

٦٧١ ـ قوله رحمه الله: ((لعدم كون بقائه وارتفاعه ... إلخ)).

أي بقاء ذلك القدر الجامع ـ أعني كلّيّ الحدث ـ وارتفاعه.

٦٧٢ ـ قوله رحمه الله: ((من لوازم حدوثه وعدم حدوثه ... إلخ)).

أي حدوث ذلك الخاصّ المشكوك المحكوم بعدم الحدوث ـ أعني الحدث

الأكبر ـ في ما مثّلنا، والغرض أنّه ليس بقاء ذلك الكلّيّ من لوازم حدوث الحدث الأكبر ـ مثلاً ـ ولا ارتفاعه من لوازم عدم حدوثه كي يكون ذلك الكلّيّ محكوماً بالارتفاع بواسطة جريان أصالة العدم في الحدث الأكبر، بل إنّما يكون بقاء ذلك الكلّيّ وارتفاعه (من لوازم كون) ذلك (الحادث المتيقّن) الحدوث هو الحدث الأصغر الذي (هو المتيقّن الارتفاع) بعد الوضوء، فيكون الكلّيّ الموجود في ضمنه مرتفعاً أيضاً، أو أنّ ذلك الحادث المتيقّن الحدوث هو الحدث الأكبر الذي هو المتيقّن البقاء بعد الوضوء، فيكون الكلّيّ الموجود في ضمنه باقياً، وكان الأنسب تقديم البقاء على الارتفاع، ليكون النشر غير مشوّش.

وكيفما كان: فإذا كان البقاء من آثار حدوث الأكبر والارتفاع من آثار حدوث الأصغر فلا أصل لنا يحرز كون الحادث هو الأصغر أو الأكبر، لعدم حالة سابقة لأحدهما كي تستصحب، إلّا بأن يُقال: إنّ أصالة العدم في الأكبر محرزة لكون الحادث هو الأصغر، وهو مع كونه معارضاً بأصالة عدم الأصغر مثبت كما عرفت في ما تقدّم وكما أشار إليه المصنِّف في حاشية الرسائل[1].

وقد أجاب الأستاذ ـ سلّمه الله ـ عن إشكال المعارضة بأنّ الأصل في طرف الأصغر لا أثر له، حيث إنّه بعد الوضوء يقطع بارتفاعه لو كان.

قلتُ: هذا بالقياس إلى الآثار بعد الوضوء، كما هو محلّ الكلام، كما ذكره سلّمه الله.

وأمّا إذا فرض ترتّب أثر على مجرّد وجود الحدث الأصغر وإن ارتفع، كان الأصل جارياً فيه ولو بعد الوضوء، إلّا أنّ ذلك خارج عمّا نحن فيه.

---

(١) يُنظر: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٢٠٣.

مع أنّ بقاء القدر المشترك إنّما هو بعين بقاء الخاصّ الذي في ضمنه، لا أنّه من لوازمه.

على أنّه لو سلّم أنّه من لوازم حدوث المشكوك، فلا شبهة في كون اللزوم عقليّاً، ولا يكاد يترتّب بأصالة عدم الحدوث إلّا ما هو من لوازمه وأحكامه شرعاً.

مع أنّ ما ذكرناه من أنّ بقاء ذلك الكلّيّ بعد الوضوء من لوازم كون الحادث هو الأكبر المتيقّن البقاء مبنيّ على التسامح والتساهل، وإلّا فإنّ ببقاء القدر المشترك ـ أعني كلّيّ الحدث ـ في ما نحن فيه إنّما هو بعين بقاء الخاصّ الذي في ضمنه ـ أعني الحدث الأكبر ـ في المثال المذكور، لا أنّه ـ أي بقاء الحدث ـ من لوازمه، أي من لوازم بقاء الحدث الخاصّ.

ولكن لا يخفى أنّ ذلك لا دخل له في الجواب عن هذا الإشكال، ولعلّ لها معنى غير هذا قد خفي عليّ.

والذي ظهر من الأستاذ ـ سلّمه الله ـ في أثناء الدرس أنّ الغرض منها المناقشة مع المعترض، حيث إنّ كلامه مبنيّ على أنّ الشكّ في بقاء الكلّيّ مسبّب عن الشكّ في حدوث ذلك الفرد المشكوك، فيكون بقاء الكلّيّ من لوازم بقاء ذلك المشكوك ليكون الشكّ فيه مسبّباً عن الشكّ فيه، على أنّه لو سلّم كون بقاء ذلك القدر المشترك ليس من لوازم كون الحادث هو الأكبر المعلوم البقاء، ولا أنّ ارتفاعه من لوازم كون الحادث هو الأصغر المعلوم الارتفاع، وفرض أنّه ـ أي البقاء ـ من لوازم حدوث الخاصّ المشكوك ـ أعني الحدث الأكبر ـ المحكوم بمقتضى أصالة العدم بعدم حدوثه، وأنّ الارتفاع من لوازم عدم حدوثه، فلا شبهة في كون ذلك اللزوم عقليّاً،

حيث إنّ عمدة النظر في المقام ـ كما عرفت ـ إلى الارتفاع، ولا شكّ في أنّ لزومه لعدم حدوث المشكوك ـ أعني الأكبر ـ إنّما هو لأجل أنّ عدم حدوث الأكبر ملزوم عقلاً، لكون الحادث هو الأصغر الذي يكون من آثاره الارتفاع.

ومن المعلوم أنّه لا يكاد يترتّب بأصالة عدم الحدوث إلّا ما هو من لوازمه وأحكامه شرعاً دون ما هو من لوازمه عقلاً كالارتفاع في ما نحن [فيه].

إن قلت: إذا فرض كون البقاء من آثار حدوث المشكوك كان أصالة العدم مقتضية لعدم البقاء وذلك عبارة أُخرى عن الارتفاع.

قلتُ: ليس هو عبارة أُخرى عنه، بل هما أمران متقابلان مقابلة ضدّيّة، فلا يلزم من الحكم بعدم أحدهما الحكم بوجود الآخر إلّا على تقدير الأصل المثبت، على أنّ أصالة العدم لا تقتضي إلّا عدم الحكم بالبقاء، حيث إنّ المفروض أنّ الحكم بالبقاء من آثار حدوث المشكوك، فإذا جرى أصل العدم في المشكوك لم يقتضِ إلّا رفع أثره ـ أعني الحكم بالبقاء ـ ورفع الحكم بالبقاء ليس هو الحكم بعدم البقاء كي يُقال إنّه عين الحكم بالارتفاع، فتأمّل، فإنّه يمكن أن يُقال: إنّ جريان أصل العدم في موضوع إنّما هو تعبّد بالبناء على عدم أثره الذي هو عبارة أُخرى عن الحكم بعدم أثره، لا أنّه مجرّد عدم الحكم بوجود أثره، فتدبّر جيّداً.

نعم[1]، قد يناقش في إجراء الاستصحاب في هذا المثال بالخصوص ـ وهو ما إذا تيقّن الحدث المردّد بين الأصغر والأكبر وشكّ في ارتفاعه بفعل الوضوء أو الغسل ـ بأن يُقال:

---

(١) هذا المطلب من قوله: ((نعم)) إلى قوله: ((انتهى)) صدّره المقرّر قدّس سرّه بما نصّه: (هذا منقول ممّا كتبته في الدورة السابقة).

أوّلاً: الحدث الكلّيّ ـ أعني القدر المشترك بين الحدثين ـ ليس حكماً شرعيّاً، ولا موضوعاً لحكم شرعيّ، فلا يجري فيه الاستصحاب.

غاية الأمر: أنّهما ـ أعني الأصغر والأكبر ـ يشتركان في بعض الأحكام، وهذا لا يدلّ على أنّ القدر المشترك بينهما موضوعٌ لتلك الأحكام، بل يجوز أن يكون كلّ منهما موضوعاً لها، فإنّ الاشتراك في الحكم لا يدلّ على موضوعيّة القدر الجامع.

ولا يتوهّم أنّ اتّحاد الحكم يستلزم اتّحاد الموضوع؛ لأنّ الحكم ليس معلولاً للموضوع حتّى يُقال: إنّ وحدة المعلول تكشف عن وحدة العلّة، على أنّه يمكن أن يُقال لهذين الحكمين أنّهما حكمان متعدّدان، لكنّهما متماثلان، فيظن أنّهما واحد.

وثانياً: مع الغضّ عمّا تقدم نقول: لا فائدة في جريان الاستصحاب في كلّيّ الحدث؛ لأنّ المترتّب عليه إمّا أثر وضعيّ، وإمّا أثر تكليفيّ.

أمّا الأوّل فمثل عدم صحّة الصلاة عند الشكّ بفراغ الذمّة عنها بفعلها، مع الوضوء وحده أو مع الغسل وحده. وأمّا الثاني فمثل حرمة مسّ كتابة القرآن، وكلا الأثرين لا حاجة في ترتيبهما إلى الاستصحاب.

أمّا الأوّل فللاستغناء عن الاستصحاب فيه بأصالة الاشتغال بالصلاة. وأمّا الثاني فللاستغناء عنه فيه باستصحاب الحكم ـ أعني الحرمة ـ فإنّه قبل الوضوء أو الغسل كان يحرم عليه المسّ، وبعد فعل أحدهما يشكّ في ارتفاع ذاك الحكم فيستصحب.

ثمّ اعلم أنّ الشيخ (رحمه الله) قيّد هذا المثال بما إذا لم [يعلم] الحالة السابقة؛ لأنّه إذا علم الحالة السابقة يجب عليه الأخذ بها، وذلك قاضٍ بوجوب الغسل فقط أو الوضوء فقط، بخلاف ما إذا لم نعلم واستصحب الحدث الكلّيّ، فإنّه قاضٍ بوجوبهما

معاً.

بيان ذلك: أنّه إمّا أن يكون حالته السابقة هي الحدث الأكبر أو الطهارة من الحدث الأكبر لكنّه محدث بالأصغر أو الطهارة منهما، وعلى كلّ حال إذا [كان] عالماً لا يجب عليه إلّا أحدهما.

أمّا الأوّل فإنّه إذا علم أنّه محدث بالأكبر ثمّ عرض له البلل المشتبه بين البول والمني، فلا يجب عليه إلّا الغسل دون الوضوء، وهو ظاهر.

وأمّا الثاني فإنّه إذا علم بالطهارة الكبرى وهو محدث بالأصغر ثمّ عرض البلل المذكور فلا يجب عليه إلّا الوضوء فقط لتيقّنه بموجبه دون الغسل؛ لعدم العلم بموجبه، فهو كمن شكّ في عروض الجنابة، بل هو هو.

إن قيل: مقتضى العلم الإجماليّ المردّد بين كون العارض منيّاً أو بولاً الاحتياط بفعلهما.

قلنا: لا أثر لهذا العلم في بعض أطرافه، وهو البول لكونه على تقدير حدوثه مسبوقاً بمثله في الحكم وحينئذٍ فلا يكون منجّزاً.

وأمّا الثالث فإنّه إذا علم أنّه متطهّر بالكبرى والصغرى، ثمّ عرض ذلك البلل فلا يجب عليه إلّا الوضوء أيضاً، للقطع بانتقاض طهارته الصغرى إمّا بالبول وإمّا بالجنابة، ولا يجب عليه الغسل لعدم العلم بانتقاض طهارته الكبرى، فالأصل عدم انتقاضها.

لكن لا يخفى أنّ العلم بانتقاض الطهارة الصغرى لا يكفي في وجوب الوضوء، بل لا بُدَّ في وجوبه من كون الناقض هو الأصغر، فإنّه إذا كان الناقض هو الأكبر لا يجب الوضوء، بل يجب الغسل وأصالة عدم انتقاض الطهارة الكبرى لا يثبت كون

وأمّا إذا كان الشكّ في بقائه، من جهة الشكّ في قيامِ خاصٍ آخر في مقام ذاك الخاصّ [٦٧٣] ـ الذي كان في ضمنه ـ بعد القطع بارتفاعه، ففي استصحابه إشكال، أظهره عدم جريانه؛ فإنّ وجود الطبيعيّ وإن كان بوجود فرده، إلّا أنّ وجوده في ضمن المتعدّد من أفراده ليس من نحو وجودٍ واحد له، بل متعدّد حسب تعدّدها، فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها، لقطع بارتفاع وجوده، وإن شكّ في وجود فردٍ آخرٍ مقارن لوجود ذاك الفرد، أو لارتفاعه بنفسه أو بملاكه، كما إذا شكّ في الاستحباب بعد القطع بارتفاع الإيجاب بملاكٍ مقارنٍ أو حادثٍ.

الناقض هو الأصغر إلّا على القول بالأصل المثبت، على أنّه لو توضّأ يشكّ في ارتفاع حدثه كما إذا لم تعلم الحالة السابقة، فيستصحب، فكان على الشيخ (رحمه الله) أن يقول: إذا لم يعلم الحالة السابقة أو علم تحقّق الطهارتين الصغرى والكبرى انتهى.

٦٧٣ ـ قوله رحمه الله: ((وأمّا إذا كان الشكُّ في بقائه من جهة الشكّ في قيامِ خاصٍّ آخر مقام ذاك الخاصّ ... إلخ)).

هذا إشارة إلى القسم الثالث من استصحاب الكلّيّ، وهو يكون على أنحاء ثلاثة:

النحو الأوّل: أن يعلم بوجود الكلّيّ في ضمن فرد خاصّ، ويعلم بارتفاع ذاك الخاصّ، ولكن يشكّ في أنّه هل تبدّل إلى فرد آخر.

مثلاً: يعلم بوجود كلّيّ السواد في ضمن مرتبة خاصّة منه، ثمّ يعلم بحدوث ما أزال تلك المرتبة، ولكن يشكّ في أنّ ذاك المزيل هل أزال السواد من أصله، أو أزال تلك المرتبة الشديدة فقط وتبدّل إلى ما هو أضعف ممّا وجد أوّلاً؟ وهذا النحو يتصوّر على صورتين:

الصورة الأولى: أن يكون الشكّ في البقاء مستنداً إلى الشكّ في قوّة ذاك المزيل، وأنّه هل له قوّة بحيث يزيل ذاك الكلّيّ من أصله، أو أنّه ليس له تلك القوّة، فلا يزيل ذاك الموجود من أصله، بل يزيل مرتبة منه؟ وذلك كما مثّلنا.

الصورة الثانية: أن يكون الشكّ في البقاء مستنداً إلى الشكّ في قوّة ذاك الحادث ومقدار استعداده، كما إذا علم [أنّ] نجاسة هذا الإناء إمّا من البول، وإمّا من الولوغ وطهّر بالماء فقط، فإنّه حينئذٍ يشكّ في أنّه هل ارتفع ذاك الحادث من أصله على تقدير كون النجاسة من البول، أو ارتفع منه المرتبة القويّة وبقي بمرتبة ضعيفة، على تقدير كون النجاسة من الولوغ؟ فإنّه لو كانت من الولوغ وطهّر بالماء فقط، يرتفع مقدار من تلك النجاسة القويّة الشديدة وتتبدّل إلى ما هو أضعف منها، وهذا وإن أمكن إرجاعه إلى القسم الثاني وهو المردّد بين ما هو مقطوع البقاء وبين ما هو مقطوع الارتفاع، إلّا أنّه لمّا كان مخالفاً له من جهة أنّ ذلك القسم على تقدير كونه من مقطوع البقاء لا يرتفع منه شيء، فلا يحصل العلم فيه بارتفاع ما حدث، بخلاف هذا القسم، فإنّه على تقدير كونه من مقطوع البقاء يعلم بارتفاع مقدار منه، فهو من قبيل ما يقطع بارتفاع مرتبة منه، ولكن يشكّ في ارتفاعه كلّيّة، أو ارتفاع ذاك المقدار فقط.

النحو الثاني: أن يعلم بوجود الكلّيّ، ولكن يشكّ في أنّه وجد في ضمن فرد واحد قد ارتفع يقيناً أو أنّه في ضمن فردين ـ مثلاً ـ بحيث إذا كان أحدهما مرتفعاً كان الكلّيّ باقياً في ضمن الآخر.

لا يُقال: هذا راجع إلى القسم الثاني، فإنّ الشكّ فيه في أنّ الكلّيّ هل كان موجوداً على نحو يكون مرتفعاً قطعاً بأن يكون موجوداً في ضمن فرد مرتفع فعلاً، أو أنّه كان موجوداً على نحو يكون باقياً قطعاً، بأن يكون موجوداً في ضمن فردين ـ

مثلاً ـ أحدهما قد ارتفع وبقي الآخر، فهو مردّد بين ما هو مقطوع الارتفاع وبين ما هو مقطوع البقاء.

لأنّا نقول: ليس هذا من ذاك القبيل وإنَّما يكون منه لو أُريد استصحاب مفهوم الوجود المشترك بين الوجود الواحد في ضمن فرد واحد وبين الوجودين في ضمن فردين، ولكن ذاك غير مراد قطعاً، فإنّه لا أثر لمفهوم الوجود، وإنَّما الأثر مرتّب على الوجود الواقعيّ للشيء الكلّيّ وهو المردّد بين الأمرين، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يكون الاستصحاب من قبيل استصحاب المرددّة المحمول لتردّد الوجود فيها بين أن يكون واحداً أو أن يكون وجودين.

النحو الثالث: أن يعلم بوجود الكلّيّ في ضمن فرد، ويعلم بارتفاع ذاك الفرد، ولكن يحتمل أنّه خلفه فرد آخر، بحيث لم يتخلّل بين ارتفاع ذاك ووجود هذا عدم وانفصال زماني.

والظاهر: أنّه لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب في هذا النحو؛ لأنّ المستصحب إنَّما هو وجود الكلّيّ وهو انقطع يقيناً فلا شكّ في ارتفاعه كي يكون استصحاب بقائه جارياً، وكذا النحو الثاني: حيث إنّ وجود الماهيّة في فرد يغاير وجودها في آخر، فإذا علم بوجودها في ضمن فرد يعلم بارتفاعه لم يمكن استصحاب وجودها استناداً إلى احتمال مقارنة وجودها في ذاك الفرد لوجودها في ضمن فرد آخر مقارن للفرد الأوَّل في الوجود ـ مثلاً ـ؛ لأنّ ذاك الوجود المقارن لم يكن معلوماً وهو محكوم بالعدم للأصل في كلّ حادث محتمل.

نعم، لو كان المستصحب هو الماهيّة نفسها لا وجودها لأمكن أنّ الماهيّة معلومة الوجود وانعدامها بانعدام ذاك غير معلوم فتستصحب.

لكنّك خبير بأنّ الماهيّة لا أثر لها وإنّما الأثر لنفس الوجود الواقعيّ، والغرض أنّ الوجود في الفرد مغاير له في الفرد الآخر فيستصحب الفرد المردّد بين الوجود الواحد أو الوجودين، وقد عرفت فساده في القسم الثاني.

وإمّا أن تستصحب الوجود الخاصّ ـ أعني الوجود الواحد أو الوجودين ـ وهو فاسد أيضاً.

أمّا الأوّل فللقطع بارتفاعه، وأمّا الثاني فللشكّ في حدوثه.

وإمّا أن يستصحب مفهوم الوجود ـ أعني القدر المشترك بين الواحد والاثنين ـ وهو أيضاً فاسد؛ لأنّ ذاك المفهوم لا أثر له، وأمّا الأوّل فمقتضى التحقيق جريان الاستصحاب فيه، إلّا أنّ العرف رُبّما يرون التباين بين المرتبتين، بحيث يعدّان في عداد الوجودين، ففي مثل ذلك لا ينبغي جريان الاستصحاب.

فرع: لو كان متيقّناً للحدث الأصغر، ثمّ شكّ في عروض الحدث الأكبر فقبل الوضوء لا إشكال في كونه متيقّن الحدث الأصغر، وحدثه الأكبر مشكوك الأصل عدمه.

وأمّا بعد الوضوء فرُبّما يُقال: إنّ ذلك من قبيل النحو الثاني من أنحاء استصحاب القسم الثالث من الكلّيّ بناءً على أنّ الحدث الأصغر إذا تعقّبه الأكبر يبقى، فيكون معروضاً ومتّصفاً بالحدثين.

غاية الأمر: أنّه يكتفي بالغسل في رفع ذينك الحدثين، ويكون ذلك من قبيل تيقّن وجود الكلّيّ في ضمن فرد قد زال قطعاً ويشكّ في أنّه هل وجد في ضمن فرد آخر قبل ارتفاع الفرد الأوّل، فبناء على جريان الاستصحاب في ذلك النحو يقتضي إيجاب الغسل عليه في ما إذا توضّأ، وعدم إيجابه عليه في ما إذا لم يتوضّأ، وهو غريب.

ورُبّما يُقال: إنّ ذلك من قبيل الصورة الثانية من النحو الأوَّل من أنحاء استصحاب القسم الثالث من الكلّيّ بناءً على أنّ الحدث ذو مراتب، فله مرتبة ضعيفة وهي الحدث الأصغر، ومرتبة أقوى منها وهي الأكبر، ومرتبة ثالثة أقوى منهما وهي ما إذا اجتمعا.

وعليه: ففي الفرع المفروض يشكّ في أنّ الحدث هل [حدث] في ضمن المرتبة الضعيفة التي ترتفع من أصلها بالوضوء وهي الحدث الأصغر، أو أنّه في ضمن المرتبة القويّة التي لا يرتفع بالوضوء إلّا مقدار منها وهي الحدثان معاً، فبناءً على جريان الاستصحاب في تلك الصورة يجب أيضاً عليه الغسل بعد الوضوء، ولا يجب قبله وهو غريب.

قلتُ: لا يخفى أنّ هذا إنّما يتمّ لو قلنا بأنّه عند اجتماع الأكبر والأصغر يكون الوضوء رافعاً لأثر الأصغر سواء كانا من قبيل الاجتماع، أو كانا من قبيل الاشتداد، فإنّ المسألة حينئذٍ يكون من قبيل استصحاب النحو الثاني من نحوي القسم الثالث بناءً على الأوَّل، ومن الصورة الثانية من النحو الأوَّل منه بناءً على التقدير الثاني، ولا بُدَّ أن يضاف إلى ذلك كونهما متباينين بالنظر العرفيّ، ليكون استصحاب الكلّيّ ساقطاً فيه كالأوَّل.

أمّا لو قلنا بأنّ الوضوء لا أثر له عند الاجتماع، فلا يكون المقام إلّا من قبيل استصحاب شخص الحدث الأصغر في الصورتين.

ثمّ إنّه (قدّس سرّه) لم يذكر احتمال الانقلاب عند ورود الأكبر على الأصغر، ولا يخفى.

أمّا لو قلنا بذلك، كانت المسألة من قبيل القسم الثاني، أعني ما يكون الموجود

لا يقال: الأمر وإن كان كما ذكر، إلّا أنّه حيث كان التفاوت بين الإيجاب والاستحباب ـ وهكذا بين الكراهة والحرمة ـ ليس إلّا بشدّة الطلب بينهما وضعفه، كان تبدّل أحدهما بالآخر ـ مع عدم تخلّل العدم ـ غير موجب لتعدّد وجود الطبيعيّ بينهما؛ لمساوقة الاتّصال مع الوحدة، فالشكّ في التبدّل حقيقة شكّ في بقاء الطلب وارتفاعه، لا في حدوث وجود آخر.

فإنّه يقال: الأمر وإن كان كذلك، إلّا أنّ العرف حيث يرى الإيجاب والاستحباب المتبادلين فردين متباينين، لا واحد مختلف الوصف في زمانين، لم يكن مجال للاستصحاب؛ لما مرّت الإشارة إليه وتأتي من أنّ قضيّة إطلاق أخبار الباب: أنّ العبرة فيه بما يكون رفع اليد عنه مع الشكّ بنظر العرف نقضاً، وإن لم يكن بنقض بحسب الدقّة، ولذا لو انعكس الأمر ولم يكن نقض عرفاً، لم يكن الاستصحاب جارياً وإن كان هناك نقض عقلاً.

وممّا ذكرنا في المقام، يظهر أيضاً حال الاستصحاب في متعلّقات الأحكام في الشبهات الحكميّة والموضوعيّة، فلا تغفل.

الرابع:

أنّه لا فرق في المتيقّن بين أن يكون من الأمور القارّة أو التدريجيّة غير

مردّداً بين معلوم البقاء ومعلوم الارتفاع، فلاحظ[1].

---

(١) هذا المطلب من قوله: ((قلتُ)) إلى قوله: ((فلاحظ)) موجودة في هامش الأصل لم أعرف مكانه وضعته هنا لظنّي أنّه المكان المناسب.

القارّة؛ فإنّ الأمور غير القارّة [٦٧٤] وإن كان وجودها ينصرم، ولا يتحقّق منه جزء إلّا بعد ما انصرم منه جزء وانعدم، إلّا أنّه ما لم يتخلّل في البين العدم ـ بل وإن تخلّل بما لا يخلّ بالاتّصال عرفاً، وإن انفصل حقيقة ـ كانت باقية مطلقاً أو عرفاً، ويكون رفع اليد عنها مع الشكّ في استمرارها وانقطاعها نقضاً، ولا يعتبر في الاستصحاب ـ بحسب تعريفه وأخبار الباب وغيرها من أدلّته ـ غير صدق النقض والبقاء كذلك قطعاً، هذا.

مع أنّ الانصرام والتدّرج في الوجود في الحركة ـ في الأين وغيره ـ إنّما هو في الحركة القطعيّة، وهي: ((كون الشيء في كلّ آنٍ في حدٍّ أو مكان))، لا التوسّطيّة وهي: ((كونه بين المبدأ والمنتهى))؛ فإنّه بهذا المعنى يكون قارّاً مستمرّاً.

---

٦٧٤ ـ قوله رحمه الله: ((الرابع: أنّه لا فرق في المستصحب بين أن يكون من الأُمور القارّة أو التدريجيّة الغير القارّة ... إلخ)).

لا يخفى أنّ الأُمور غير القارّة ثلاثة:

الأوّل: الزمان، وحاصل الكلام أنّه إن لوحظ قطعة خاصّة منه مثل اليوم والليلة والشهر وما شابه ذلك كان استصحاب العدم جارياً فيه بمعنى استصحاب عدم حدوث تلك القطعة وعدم وجودها، أو عدم دخول أوّل جزء منها، وكذا استصحاب عدم دخول جزئها الأخير الذي يكون عنده انقطاعها. وهذا الاستصحاب موافق لاستصحاب بقاء تلك القطعة، وهكذا يجري استصحاب الوجود، بمعنى استصحاب بقاء تلك القطعة.

نعم، لا يجري الاستصحاب في كلّ جزء جزء من تلك القطعة، لا الاستصحاب

الوجود[يّ] ولا الاستصحاب العدميّ؛ لعدم حالة سابقة لذاك الجزء كي تستصحب.

ولا يخفى أنّ جريان الاستصحاب في الزمان على نحو ما ذكر يتوقّف على أن يكون لما يجري فيه أثر شرعيّ، سواء جرى في طرف الوجود أو في طرف العدم، كما هو الحال في سائر ما يجري فيه الاستصحاب.

وينبغي أن يعلم أنّ ذلك كلّه من قبيل الشكّ في الرافع بناءً على أنّ انقضاء تلك القطعة من قبيل الرافع لها، فتأمّل.

الثاني: الحركة مثل الضحك والتكلّم والجريان والنبع ونفس الحركة، وما شابه ذلك من الأُمور التي لا تكاد تحصل دفعة وتكون أجزاؤها تدريجيّة الحصول، وهي إمّا أن لا يتخلّل عدم بين أجزائها، وإمّا أن يتخلّل، فالأوّل مثل جريان الماء، والثاني مثل التكلّم والنبع الذي يتخلّل في أجزائه العدم، وكلّ منهما إمّا أن يراد إجراء الاستصحاب فيه نفسه، وإمّا أن يراد إجراء الاستصحاب في اتّصاف الفاعل به، وعلى التقدير الأوّل ـ أعني ما أُريد إجراء الاستصحاب فيه نفسه ـ إمّا أن يجري الاستصحاب في الأجزاء وفي القطعات الخاصّة، وهو المقصود بقول المصنِّف (رحمه الله): (الحركة القطعيّة ... إلخ)، وإمّا أن يجري الاستصحاب في قطعة خاصّة من الحركة بمعنى أن تلحظ قطعة معيّنة من الحركة ويجري فيها الاستصحاب، وهو المقصود بقوله رحمه الله: (التوسّطيّة ... إلخ).

فعلى الأوّل لا يجري فيه إلّا استصحاب العدم بما هو مفاد (ليس) التامّة، دون ما هو مفاد (ليس) الناقصة، ودون استصحاب الوجود مطلقاً، لعدم سبق حالة له سابقة، وإن لوحظت قطعة خاصّة من الحركة جرى فيها استصحاب عدم الدخول

واستصحاب البقاء واستصحاب عدم الوصول إلى الجزء الأخير، وهكذا الكلام في ما لو أُريد إجراء الاستصحاب في اتّصاف الفاعل بتلك الحركة، فيجري استصحاب عدم الاتّصاف بالجزء بما هو مفاد (ليس) التامّة، واستصحاب بقاء الاتّصاف بتلك القطعة وعدم دخولها، أو عدم دخول الجزء الأخير منها.

هذا كلّه في الحركة التي لا يتخلّل بين أجزائها العدم.

وأمّا التي يتخلّل بين أجزائها ذلك فالكلام فيه إمّا من جهة أنّها تدريجيّة الحصول، فهو مثل ما تقدّم ذكره، وإمّا من جهة تخلّل العدم، فتلخيصه أنّه إن كان ذلك العدم بحيث يتسامح فيه عرفاً بحيث لا يعدّ أنّه ممّا قد انقطعت فيه الحالة السابقة كان الاستصحاب جارياً فيه ولا إشكال، وإن كان ذلك ممّا لا يتسامح فيه أهل العرف بحيث يكون ذلك مستلزماً لعدم صدق نقض اليقين بالشكّ، بل باليقين، كان الاستصحاب فيه غير جارٍ، وينبغي أن يعلم أنّ ما ذكرنا في هذا المقام من موارد جريان الاستصحاب إنّما هو بالنظر إلى الإشكال الآتي من جهة كون الشيء تدريجيّ الحصول، أو من جهة تخلّل العدم بين أجزائه، فلا ينافي ذلك عدم جريان الاستصحاب فيه من جهة أُخرى، كأن يكون المجرى ممّا لا يترتّب عليه أثر.

والحاصل: أنّ قولنا إنّه يجري الاستصحاب في بقاء القطعة الخاصّة من الزمان كالنهار ـ مثلاً ـ معناه أنّ كون القطعة تدريجيّة الحصول لا يكون مانعاً من جريان الاستصحاب في بقائها، فلو وجد هناك مانع آخر غير هذا مثل اتّفاق كون بقاء تلك القطعة لا أثر له لم يكن ذلك منافياً لما ذكرناه؛ لأنّ ما ذكرناه ممحّض من جهة هذا المانع الخاصّ، وهو كونها تدريجيّة الحصول.

الثالث: من الأُمور غير القارّة ما يكون بحسب ذاته قارّاً، ولكن يكون غير قارّ

بواسطة أخذ الزمان قيداً فيه.

وملخّص الكلام فيه: أنّ الاستصحاب تارة يراد إجراؤه في الموضوع، وتارة يراد إجراؤه من حيث الحكم.

أمّا الأوّل ـ وهو ما يراد إجراء الاستصحاب الموضوعي فيه مثل أن يعلم بوجوب الإمساك عليه في النهار ويشكّ في انقضاء النهار ـ فقد يُقال: إنّه يستصحب بقاء النهار، أو أنّه يستصحب وجود الإمساك الواجب.

وفيه: أنّ ذلك من قبيل الأصل المثبت، أمّا الأوّل فإنّ المفروض أنّ الواجب عليه هو الإمساك المقيّد بكونه في النهار، وإذا استصحب بقاء النهار لا يثبت به أنّ هذا الجزء من الزمان الذي هو فيه نهار كي يكون الإمساك فيه إمساكاً نهاريّاً كي يجب، فإنّ كون هذا الجزء الخاصّ من أجزاء النهار ليس من الآثار الشرعيَّة المرتّبة على بقاء النهار كي نرتّبها عليه، وإنَّما هو من اللوازم العقليَّة له فيكون ذلك نظير ما لو وجب عليه الجلوس المقيّد بأنّه قبل الزوال وشكّ في دخول الزوال، فإنّه لا يمكن إجراء أصالة عدم دخوله ليثبت بها كون هذا الجلوس جلوساً قبل الزوال.

ومن ذلك يعلم الإشكال في إجراء الاستصحاب على النحو الثاني، فإنّ جريان استصحاب بقاء الإمساك النهاريّ لا يثبت به كون هذا الإمساك الخاصّ إمساكاً نهاريّاً.

نعم، لو كان هناك أثر مرتّب على نفس بقاء الإمساك النهاريّ من دون احتياج إلى توسّط إثبات أنّ هذا الإمساك الخاصّ إمساكاً نهاريّاً لكان جريان الاستصحاب في بقاء الإمساك النهاريّ ممّا لا إشكال فيه، لكن ما نحن فيه ليس كذلك حسب الفرض، فإنّ الوجوب حسب الفرض مرتّب على كون هذا الإمساك إمساكاً نهاريّاً،

حيث إنّ الواجب هو الإمساك النهاريّ، وهذا لا يرتّب على بقاء كلّيّ الإمساك النهاريّ إلّا على تقدير حجّيّة الأصل المثبت.

وهكذا لو كان الأثر مرتّباً على نفس بقاء النهار بأن يكون النهار قيداً للوجوب والإمساك مطلقاً، بأن يكون الواجب عليه في النهار هو الإمساك المطلق، فإنّه حينئذٍ يكون الوجوب من آثار نفس النهار، فإذا شكّ في بقائه يستصحب فيترتّب عليه أثره، وهو وجوب الإمساك، فيكون نظير من وجب عليه الذكر الفلانيّ مادام ماشياً في الحرم ـ مثلاً ـ أو في عرفة، فإذا شكّ في خروجه منها أو بقائه فيها استصحب بقاؤه فيها، فيترتّب على ذلك البقاء أثره وهو وجوب الذكر الفلانيّ.

وهكذا ما نحن فيه يجب على المكلّف مادام في النهار الإمساك، فإذا [شكّ] في انقضاء النهار استصحب بقاؤه، فيكون باقياً في النهار بحكم الاستصحاب، فيجب عليه حينئذٍ الإمساك؛ لكونه من آثار بقائه في النهار، إلّا أنّ ذلك خارج عمّا نحن [فيه]، حيث إنّ الفرض في ما نحن فيه أنّ النهار قيد للإمساك، لا أنّه قيد للوجوب، وأنّ الإمساك مطلقٌ، فإنّ ذلك لا ربط له بمقامنا، وإنّما هو مرتبط باستصحاب الزمان، وقد أشرنا إلى أنّه إذا ترتّب أثر على بقاء قطعة من الزمان جرى الاستصحاب في بقاء تلك القطعة، فراجع وتأمّل.

وينبغي أن يعلم أنّه لا معنى لجريان استصحاب الحكم في هذا المقام، حيث إنّه لم يكن الشكّ في بقاء الحكم وارتفاعه كي يجري الاستصحاب فيه، وإنّما الشكّ فيه في بقاء موضوع الحكم وارتفاعه، وذلك لا دخل له في استصحاب الحكم.

قلتُ: الظاهر أنّه إنّما لا يجري استصحاب الحكم في مثل ذلك الشكّ إذا كان فيه مجال للاستصحاب الموضوعيّ، حيث إنّه حاكم عليه، أمّا إذا لم يكن فيه مجال

للاستصحاب الموضوعيّ، فالظاهر أنّه لا مانع من جريان استصحاب الحكم فمن وجب عليه الإمساك في النهار وشكّ في انقضائه، ولم يكن له مجال لإجراء الاستصحاب في موضوع ذلك التكليف ـ أعني الإمساك النهاريّ ـ يمكن أن يُقال: إنّه كان يجب عليه الإمساك، والآن يشكّ في وجوبه عليه فيجب بحكم استصحاب بقاء ذلك، ولا إشكال في ذلك سوى إشكال تبدّل الموضوع، وهذا الإشكال غير مختصّ بهذا المقام، بل هو سارٍ في جميع استصحابات الأحكام لأجل الشكّ في بقاء موضوعها.

والحاصل: أنّ هذا الشخص كان يجب عليه الإمساك؛ لأجل أنّه كان إمساكه إمساكاً نهاريّاً، والآن يشكّ في وجوب الإمساك عليه ولو لأجل الشكّ في كون إمساكه الفعليّ إمساكاً نهاريّاً، فمقتضى الاستصحاب أنّه يجب عليه الإمساك، ولو لم يحرز كون إمساكه الفعليّ إمساكاً نهاريّاً فلا يرد عليه أنّه إنَّما يجب عليه الإمساك النهاريّ، والمفروض أنّه شاكّ في أنّ إمساكه نهاريّ؛ وذلك لأنّ ذلك الشكّ إنَّما هو سبب ومثير للشكّ في بقاء الوجوب، وإذا لم يجرِ الأصل في السبب كان الأصل في المسبّب بلا مانع.

غاية الأمر: يشكل علينا بتبدّل الموضوع، لأجل اختلال القيد، إلّا أنّه إشكال مندفع بالتسامح العرفيّ حيث يصدق على الإمساك الفعليّ منضمّاً إلى الإمساك السابق أنّ الجميع إمساك واحد عرفاً، علم بحكمه سابقاً وشكّ فيه لاحقاً، فيستصحب (آه س).

وأمّا ما يراد إجراء الاستصحاب فيه من حيث الحكم، فملخّص الكلام فيه: أنّ الشكّ يتصوّر على أنحاء ثلاثة:

النحو الأوّل: أن يعلم بأنّه يجب عليه الإمساك ـ مثلاً ـ إلى الغروب، بحيث كان موضوع هذا الحكم هو الإمساك إلى الغروب، ولكنّه يشكّ في أنّه هل يجب عليه بوجوب آخر الإمساك من الغروب إلى نصف الليل ـ مثلاً ـ؟ ففي الحقيقة يرجع ذلك إلى قضيّتين: أحداهما مشكوكة والأخرى متيقّنة، ولا ربط لإحدى القضيّتين بالأخرى لا موضوعاً؛ لأنّ موضوع المتيقّنة هو الإمساك إلى الغروب، وموضوع المشكوكة هو الإمساك من الغروب إلى نصف الليل، ولا محمولاً؛ لأنّ الوجوب في الثانية وجوب مستقلّ غير مرتبط به في الأولى.

النحو الثاني: أن يعلم بوجوب الجلوس عليه في هذا المكان ـ مثلاً ـ قبل الزوال ولكنّه يشكّ في أنّ ذلك هل هو من قبيل وحدة المطلوب، فلو لم يجلس قبل الزوال في ذلك المكان لعذر أو غيره لم يجب عليه الجلوس فيه بعده، أو أنّه من قبيل تعدّد المطلوب بناءً على [أنَّ] المطلوب الأوّل هو مطلق الجلوس، وكونه قبل الزوال مطلوباً آخر، فلو لم يمتثل المطلوب الثاني كان المطلوب الأوّل بحاله، فيجب عليه الجلوس بعد الزوال أيضاً؟

النحو الثالث: أن يعلم بوجوب الإمساك عليه في الجملة، ولكنّه يشكّ في أنّه هل هو محدود بكونه إلى الغروب، أو محدود بكونه إلى نصف الليل؟ كما حدث الشكّ في أنّ اليوم الواجب الصوم، هل هو محدود بغيبوبة القرص، أو هو محدود بذهاب الحمرة المشرقيّة، وكما شكّ في انقطاع حرمة وطء الحائض بمجرّد النقاء، أو أنّها تستمرّ إلى أن تغتسل.

قلتُ: فهو في الحقيقة شكّ في اقتضاء الحكم السابق وإن أمكن جعله شكّاً في رافعيّة الموجود، فتأمّل.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّه لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب في النحو الأوّل سواء [كان] ذلك الزمان قيداً في موضوع الحكم بأن كان الواجب عليه هو الإمساك النهاريّ، أو كان ظرفاً للحكم، بأن وجب في النهار الإمساك المطلق، حيث إنّه على كلا التقديرين يكون الشكّ في حدوث حكم جديد بعد العلم بانقطاع الحكم السابق وارتفاعه.

أمّا على التقدير الأوّل فواضح؛ لأجل وضوح اختلاف الحكم المقطوع به مع الحكم المشكوك موضوعاً، كما أنّه قد اختلف معه محمولاً، حيث إنّ الوجوب المشكوك إنّما هو وجوب جديد مستقلّ بعد العلم بارتفاع الوجوب السابق، وهكذا الكلام على التقدير الثاني، فإنّ الموضوع فيه وإن كان متّحداً حيث إنّ الموضوع في القضيّة المتيقّنة، وفي القضيّة المشكوكة هو مطلق الإمساك، إلّا أنّه لمّا كان الحكم السابق المعلوم متيقّن الارتفاع، وإنّما حدث الشكّ في حدوث حكم جديد، لا في بقاء الحكم السابق.

فتلخّص: أنّه لا فرق في هذ[ين] النحوين: أن يجعل الزمان قيداً في الموضوع وبين أن يجعل ظرفاً للحكم في عدم إمكان جريان الاستصحاب، وأنّ الشكّ في الجميع إنّما هو شكّ في وجود حكم جديد، لا في بقاء الحكم السابق.

وأمّا جريان الاستصحاب في النحو الثاني ـ وهو ما كان الشكّ فيه في وحدة المطلوب وتعدّده ـ فقد يقرّب بوجوه:

منها: أنّه لا إشكال في أنّ ماهيّة الجلوس في المثال المذكور قد صارت متعلّقة للطلب: إمّا لأنّ الطلب تعلّق بها أوّلاً وبكونها في الزمان المعلوم ثانياً على أن يكون من قبيل التعدّد.

وإمّا لأنّ الطلب إذا تعلّق بالماهيّة المخصوصة، فقد تعلّق بالماهيّة المطلقة، على أن يكون من قبيل وحدة المطلوب، وذلك كما استدلّ على قاعدة الميسور بالاستصحاب في ما إذا مضى من الوقت مدّة يمكنه إيقاع الفعل المركّب بأجزائه العشرة ـ مثلاً ـ ولم يفعل، ثمّ تعسّر عليه بعض أجزاء المركّب، فيُقال: حينئذٍ إنّ الباقي كان واجباً في ضمن العشرة منذ كان متمكّناً منها أجمع، والآن نشكّ في بقاء وجوبها، فيستصحب.

وهكذا يُقال في ما نحن فيه: إنّ الماهيّة كانت مطلوبة: إمّا لأجل تعلّق الطلب بها نفسها وبخصوصيّتها، وإمّا لأجل تعلّق الطلب بها مخصوصة، وأيّما كان فتعلّق الطلب بها معلوم، والآن يشكّ في بقائه، فيستصحب.

وفيه: أنّ تعلّق الطلب بالماهيّة ليس بمتحقّق على كلّ حال، فإنّه على تقدير كونه من قبيل وحدة المطلوب لا يتعلّق الطلب إلّا بالماهيّة الخاصّة؛ أعني الجلوس الخاصّ المعيّن المحدود بكونه قبل الزوال ـ مثلاً ـ من دون تعلّق له بنفس الماهيّة، فأين قولكم: إنّ الماهيّة قد تعلّق بها الطلب على كلّ حال، وقياسه على المركّبات الخارجيّة مع الفارق، حيث إنّ الأجزاء الخارجيّة للمركّب الخارجيّ يمكن القول بتعلّق الطلب بها في ضمن تعلّقه بالكلّ، بخلاف الأجزاء التحليليّة للمركّبات العقليَّة التي لا تركيب فيها واقعاً، وإنَّما يحلّلها العقل إلى أجزاء متعدّدة، فإنّ مثل تلك الأجزاء لا يمكن أن يتعلّق بها الطلب ولو في ضمن الكلّ؛ لمّا عرفت من أنّه لا تركيب فيها واقعاً.

ومنها ما حاصله: أنّ الطلب الموجود في هذا المقام المتعلّق بالجلوس قبل الزوال لمّا كان مردّداً بين أن يكون على نحو تعدّد المطلوب وبين أن يكون على نحو وحدته:

فإن كان على النحو الأوَّل كان دخول الزوال موجباً لارتفاع مرتبة منه مع بقاء أصله، وإن كان على نحو وحدة المطلوب كان ذلك موجباً لارتفاعه من أصله؛ وذلك لأنّه على التقدير الأوَّل يكون حاصل الطلبين المتعدّدين مرتبة من الطلب أكيدة متعلّقة بالجلوس الخاصّ، بحيث يمكن أن يرتفع مقدار منها وهو الطلب للخصوصيّة ويبقى مقدار وهو طلب الماهيّة.

وعلى التقدير الثاني يكون الطلب واحداً غير قابل لأن ترتفع منه مرتبة وتبقى أُخرى، فما نحن فيه نظير ما لو علم بنجاسة هذا الإناء مردّدة بين الولوغ وسائر النجاسات، فإن كانت ولوغاً لم يرتفع بتطهيرها بالماء إلّا مقدار منها، ويبقى مقدار وإن كانت غيره ترتفع من أصلها بمجرّد تطهيرها بالماء، فكما أنّه يجري استصحاب النجاسة بعد تطهير الإناء المذكور بالماء، فكذا في ما نحن فيه يستصحب عند الزوال بقاء الطلب للشكّ في ارتفاع مرتبة منه أو ارتفاعه من أصله.

وفيه: أنّ استصحاب بقاء الطلب لا يثبت به الأثر المهمّ في المقام وهو كون الماهيّة مطلوبة بعد الوقت المذكور.

والفرق بين هذا وبين النجاسة المردّدة بين الولوغ وغيره أنّ متعلّق المستصحب في ما نحن فيه مختلف، فإنّ المستصحب هو الوجوب، ومتعلّقه قبل انقضاء الوقت المذكور وفي حال اليقين بوجوده هو الجلوس الخاصّ المقيّد بكونه قبل الزوال، وبعد انقضاء الوقت المذكور وفي حال الشكّ هو نفس الماهيّة، فإذا أُريد حينئذٍ استصحاب الوجوب لم يكن وجه لتعلّقه بالماهيّة المذكورة إلّا بنحوٍ من الإثبات، حيث إذا كان الوجوب باقياً إلى ما بعد الزوال ـ مثلاً ـ يلزمه أن يتعلّق بنفس الماهيّة، وهذا بخلاف مثال النجاسة المردّدة، فإنّ المستصحب فيه هو النجاسة، ومتعلّقها

قبل الغسل بالماء، وفي حال اليقين بها هو هذا الإناء الموجود.

وهذا هو أيضاً بعينه متعلّقها بعد الغسل بالماء وفي حال الشكّ، فلو أُريد استصحابها لم يكن إثباتها للإناء متوقّفاً على كون الأصل مثبتاً.

وأمّا جريان الاستصحاب على النحو الثالث فقد يُقال: بأنّه يتعارض فيه الاستصحاب الوجوديّ مع العدميّ.

أمّا الوجودي فواضح، حيث إنّه إذا علم بوجوب الإمساك عليه إلى الزوال، وشكّ في وجوبه عليه بعد ذلك يستصحب ما علمه سابقاً من الوجوب.

وأمّا الاستصحاب العدميّ فتقريبه: أنّه لا إشكال في أنّ الوجوب المذكور مسبوق بالعدم، والذي علم من ارتفاع ذاك العدم وتبدّله بالوجود إنّما هو بهذا المقدار الخاصّ، وهو إلى حدّ الزوال، وحينئذٍ فيبقى ما بعد ذلك الحدّ على حكم ذاك الأصل السابق، وهو العدم، لعدم العلم بخروجه عنه وتبدّله إلى الوجود.

وبعبارة أُخرى: وجوب الإمساك معدوم سابقاً ولاحقاً وأزلاً وأبداً، والذي علم من وجوده وتبدّل عدمه إلى الوجود هو في تلك القطعة الخاصّة المحدودة بكونها إلى الزوال، ولا علم بخروج ما زاد عليها عن ذلك العدم فهو باقٍ على مقتضى ذلك العدم، ومحكوم بعدم وجوده، وهو معنى استصحاب العدم.

وقد سرّى هذا المشكل هذه المعارضة إلى جميع الاستصحابات الوجوديّة لكن في الموارد المجعولة شرعاً دون الأُمور الخارجيّة.

مثلاً: استصحاب الطهارة بعد خروج المذي معارض بأصالة عدم جعل الشارع الوضوء ـ مثلاً ـ سبباً للطهارة بعد خروج المذي، حيث إنّ جعل الوضوء سبباً إنّما كان معلوماً إلى هذا الحدّ، وما زاد على ذلك غير معلوم [و]الأصل عدمه.

وهكذا الكلام في جميع ما هو من هذا القبيل بخلاف ما إذا كان المورد من الأُمور غير المجعولة للشارع مثل استصحاب الحياة، أو وجود الضياء بعد العلم بوجودها، فإنّه لا يعارض باستصحاب عدمها.

مثلاً: إذا علم بحياة زيد إلى الزوال، وبعد الزوال عرض ما يوجب الشكّ فيها، فلا إشكال في استصحاب وجودها، ولا يعارضه استصحاب عدمها بأن يُقال: الحياة مسبوقة بالعدم، والذي علم من وجودها هو هذا المقدار، والزائد باقٍ على حكم العدم السابق؛ وذلك لأنّ ذلك العدم قد انتقض وتبدّل بالوجود، وبعد تبدّله به وصيرورة الحياة موجودة يكون الأصل عدم عروض العدم عليها، ويكون اتّصافها بالعدم أمراً حادثاً لا من جهة أنّ الحياة لها اقتضاء البقاء، وأنّها إذا وجدت دامت ولا ترتفع إلّا بوجود رافع، وهو حادث [و]الأصل عدمه، بل لأجل أنّه بعد أن تبدّل العدم بالوجود وعلم بذلك وصارت الحياة معلومة الوجود كان تبدّل ذلك الوجود بالعدم خلاف الأصل لا يرفع اليد عن العلم بالوجود لأجل احتمال العدم، من دون فرق في ذلك بين أن يكون ذلك الذي علم بوجوده ممّا له اقتضاء البقاء كما مثّلنا، أو يكون ممّا ليس له ذلك مثل اشتعال السراج، فإنّه وإن كان ممّا ليس له اقتضاء البقاء، إلّا أنّه بعد العلم بوجوده وتبدّل العدم فيه إلى الوجود، لو شكّ في عدمه بعد ذلك لم يكن ذلك العدم هو العدم السابق الذي لم يعلم إلّا بانتقاضه بهذا المقدار المعلوم، بل هو على تقدير تحقّقه عدم حادث جديد طارئ على الوجود المتقدّم، وحينئذٍ فيكون حادثاً [و]الأصل عدمه، فلا يرفع اليد عن الوجود المعلوم لأجل احتمال تحقّق ذاك العدم وعروضه.

والحاصل: أنّ الأُمور الخارجيّة مطلقاً سواء كانت ممّا لها اقتضاء البقاء أو لم يكن

إذا وجدت وتبدّل عدمها بوجودها انتقض عدمها بالكلّيّة، وكان عدمها ـ أعني تبدّل وجودها بالعدم ـ على خلاف الأصل، وحينئذٍ فلا يكون استصحاب الوجود فيها معارضاً باستصحاب العدم.

والفرق بين الأُمور غير المجعولة للشارع، وبين الأُمور المجعولة: أنّ وجود الأُمور المجعولة عبارة عن جعل الشارع لها، ومعنى عدمها عبارة عن عدم جعل الشارع لها، فإذا وجدت وعلم بوجودها إلى حدّ خاصّ وشكّ في ما زاد عليه، كان محصّل ذلك أنّا علمنا بأن قد جعلها الشارع إلى ذلك الحدّ، ولم نعلم بجعلها في ما زاد، فهو محكوم بالعدم.

قلتُ: لا يخفى أنّ هذا الفرق لا يساعد عليه التحقيق، فإنّ العدم قد تبدّل بالوجود في المقام، وكون القدر المتيقّن من ذلك التبدّل إنّما كان إلى الحدّ الخاصّ جارٍ في المقامين، فكما أنّه في غير المجعولات الشرعيّة لا يضرّ باستصحاب وجودها؛ لأنّ ذلك هو منشأ الشكّ في بقائها، فكذلك في المجعولات الشرعيّة.

والحاصل: أنّه بعد تبدّل العدم بالوجود، ولو شكّ في بقاء ذلك الموجود فلا يجري الاستصحاب الوجود[يّ] من غير فرق في ذلك بين المجعولات الشرعيّة وبين غيرها، وكون القدر المتيقّن هو الوجود إلى حدّ خاصّ لا يضرّ باستصحاب بقائه إذا كان بقاء نفس ذلك الموجود مشكوكاً، كما هو محلّ الكلام.

نعم، لو كان ارتفاع ذلك الموجود متيقّناً، ولكن حصل الشكّ في حدوث فردٍ آخر كان المرجع هو استصحاب العدم دون الوجود، ولا فرق في ما قدّمناه بين أن يكون من قبيل الشكّ في المتيقّن أو يكون من قبيل الشكّ في الرافع.

فلا وجه لما يظهر من المصنِّف (قدّس سرّه) في ما ذكره في إزاحة وهم من ابتناء

إسقاط الأصل النافي في مثل الطهارة والمذي على كون الشكّ من قبيل الشكّ في الرافع، فإنّه يظهر منه أنّه لو كان الشكّ في ذلك من قبيل الشكّ في المقتضي لكان استصحاب العدم جارياً دون استصحاب الوجود، أو أنّهما يتعارضان حينئذٍ.

وفيه:

أوّلاً: ما قدّمناه من سقوط الأصل النافي بتبدّل العدم بالوجود سواء كان ذلك من قبيل الشكّ في المقتضي، أو من قبيل الشكّ في الرافع.

ثانياً: بأن ما أفاده (قدّس سرّه) في هذا المقام لو تمّ لكان من أوضح ما يورد به على الاستصحاب في الشكّ في المقتضي، ولكان نقضاً لما أسّسه من جريان الاستصحاب في الشكّ في المقتضي.

وسرّ الفرق هو: أنّ الأُمور المجعولة حين العلم بوجودها إلى هذا الحدّ يشكّ في تبدّل عدمها بالوجود في ما زاد على ذلك الحدّ، بحيث لم يعلم بخروجها عن العدم إلى الوجود، وتبدّله به بالنسبة إلى ذلك الزائد، فلو فرض أنّها في الواقع بالنسبة إلى ذلك الزائد معدومة لم تكن محتاجة إلى عروض عدم جديد عليها ولكانت باقية على عدمها السابق، بخلاف الأُمور غير المجعولة، فإنّها إذا علم بوجودها إلى حدّ كان عدمها منقطعاً بالكلّيّة بحيث يعلم بانقطاع مطلق عدمها، وارتفاعه بمعنى أنّه إذا فرض تحقّق عدمها في ذاك المقدار الزائد المشكوك كان عدماً جديداً، وكانت في ذلك خارجة من الوجود إلى العدم، لا أنّها باقية على العدم.

فعمدة الفرق: هو أنّ تلك ـ أعني الأُمور المجعولة ـ لو فرض أنّها معدومة بعد ذاك الحدّ كانت باقية على حالتها السابقة من العدم غير منتقلة من الوجود إلى حالة جديدة هي العدم، ولو فرض وجودها بعد ذاك الحدّ لم تكن باقية على حالتها

السابقة، وكانت منتقلة إلى حالة جديدة، وهذه ـ أعني الأُمور غير المجعولة ـ بالعكس، بمعنى أنّها لو فرض عدمها كانت منتقلة عن حالتها، ولو فرض وجودها كانت باقية على حالتها.

قلتُ: هذا التحقيق الأخير لم آخذه من الأستاذ ـ سلّمه الله ـ وهو يوجب اختصاص الأولى بالاستصحاب العدميّ والثانية بالوجوديّ، وبه ينحلّ الإشكال المذكور ـ أعني إشكال المعارضة بين الاستصحابين ـ، كما صرّح به الأستاذ في اليوم الثاني.

وحاصل ما ذكره هو: أنّ الشكّ في جميع موارد الاستصحابات سواء كانت وجوديّة أو كانت عدميّة وإن كان بين الوجود والعدم؛ بمعنى أنّه يحصل التردّد بين عدمه ووجوده بعد العلم بعدمه أو بعد العلم بوجوده، ولا فرق بين الاستصحاب الوجوديّ والاستصحاب العدميّ من هذه الجهة، إلّا أنّه بينهما فرق واقعيّ لبّيّ وهو أنّ الشكّ في الاستصحاب الوجوديّ إنَّما هو في بقاء الشيء وعدم بقائه، وفي الاستصحاب العدميّ إنما هو في حدوثه وعدم حدوثه، حيث إنّ محصّل الشكّ وحقيقته في الشيء المعلوم الوجود إنَّما هو الشكّ في بقاء وجوده وعدمه، وفي الشيء المعلوم العدم إنَّما هو في حدوثه وعدمه، فمناط الاستصحاب الوجوديّ إنَّما هو الشكّ في البقاء، ومناط الاستصحاب العدميّ إنَّما هو الشكّ في الحدوث، ولا يمكن اجتماع هذين المناطين في شيء واحد.

وحينئذٍ فما نحن فيه إن كان الشكّ فيه من قبيل الشكّ في البقاء كان مجرى للاستصحاب الوجوديّ، وإن كان من قبيل الشكّ في الحدوث كان مجرى للاستصحاب العدميّ.

وفاصل ذلك [هو] العرف، فإنّ ذاك المثال إذا عرض على العرف، فإن رأوا أنّ الموضوع فيه غير مختلف وتسامحوا في ذلك الاختلاف اليسير، وقالوا: إنّ موضوع هذه القضيّة المشكوكة هو موضوع القضيّة المتيقّنة الوجوديّة، كان ذلك الشكّ من قبيل الشكّ في البقاء، وكان عندهم رفع اليد عن اليقين بالوجود؛ لأجل الشكّ المذكور نقضاً لليقين بالشكّ وكان المورد محلّاً للاستصحاب الوجوديّ، وكان مشمولاً لقوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين ... إلخ)، وحينئذٍ فلا يكون الاستصحاب العدميّ موجوداً كي يعارض به الاستصحاب العدميّ، وإن لم يتسامحوا في ذلك وبنوا على الدقّة وكان موضوع القضيّة المشكوكة عندهم مغايراً لموضوع القضيّة المتيقّنة كان من قبيل الشكّ في الحدوث، ومن موارد الاستصحاب العدميّ، وحينئذٍ فلا يكون هناك استصحاب وجوديّ في المورد أصلاً.

قلتُ: لا يخفى أنّ هذا التحقيق ممّا لا يمكن الالتزام به.

أمّا أوّلاً فلأنّ الاستصحاب بدون مدار الشكّ في البقاء سواء كان ذلك المشكوك بقاءه أمراً وجوديّاً أم كان أمراً عدميّاً، فلا محصّل لجعل الاستصحاب في الأمر الوجوديّ دائراً مدار الشكّ في البقاء، وجعل الاستصحاب في الأمر العدميّ دائراً مدار الشكّ في الحدوث.

وأمّا ثانياً فلأنّه لو سلّم ذلك، وأنّ الاستصحاب الوجوديّ كان بلحاظ الشكّ في البقاء، والعدميّ كان بلحاظ الشكّ في الحدوث، لم يمكن أن يكون دليل الاستصحاب شاملاً للاستصحاب الوجوديّ وللاستصحاب العدميّ، حتّى إذا كانا في موردين، بل لا بُدَّ حينئذٍ من كونه مسوقاً بأحد اللحاظين، فيبقى الآخر بلا دليل.

نعم، هناك مطلب آخر وهو: أنّ المدار في الاستصحاب على الشكّ في البقاء أو على الشكّ في الحدوث، ولكن على أيّ حال يكون الدليل شاملاً للاستصحابات الوجوديّة والعدميّة.

أمّا على الأوّل فلتحقّق الشكّ في البقاء في كلّ منهما، غاية الأمر أنّ الباقي في القسم الأوّل هو الوجود، وفي القسم الثاني هو العدم.

وأمّا على الثاني فلتحقّق الشكّ في الحدوث في كلٍّ منهما أيضاً، غاية الأمر أنّ المشكوك حدوثه في القسم الأوّل هو العدم، وفي الثاني هو الوجود.

وكيفما كان، فهذا ممّا لا دخل له بتعارض الاستصحابين في ما نحن فيه وعدم تعارضهما.

ثمّ لا يخفى أنّه مع قطع النظر عن أنّ تبدّل العدم بالوجود يكون موجباً لسقوط استصحاب العدم، وينحصر الأمر في استصحاب الوجود لا يكون ما أفيد من المسامحة المذكورة إلّا مصحّحة لاستصحاب الوجود، لا أنّها تكون نافية لاستصحاب العدم، وحينئذٍ فتكون المعارضة باقية بحالها، ولا ترتفع إلّا بما أشرنا إليه من سقوط الاستصحاب العدميّ بانتقاض العدم بالوجود، وينحصر المرجع في استصحاب الوجود، والمصحّح له هو المسامحة المذكورة.

ولا يخفى أنّ الاحتياج إلى هذه المسامحة إنّما يكون إذا كان الشكّ في كون الزمان الخاصّ الذي هو من الصبح إلى الزوال قيداً في الحكم، أو في الموضوع، أو أنّه ليس شيئاً مهمّاً مقيّداً به، أمّا إذا فرض أنّ الحكم أو الموضوع قد قيّد بالزمان، ولكن حصل الشكّ في أنّ القيد المذكور هو من الصبح إلى الزوال أو أنّه إلى الليل، فالظاهر أنّ الوجود لا يحتاج إلى المسامحة المذكورة، فتأمّل.

وبعبارة أُخرى أوضح: إن جعلنا قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشكّ) غير مبنيّ على الدقّة العقليَّة، بل هو وارد على نحو التسامح والتساهل العرفيّ، وأنّه وارد بلسان أهل العرف المبنيّ على التسامح والتساهل، وتسامحنا أيضاً في المورد المذكور وجعلنا الموضوع في القضيّتين واحداً، ولم نلتفت إلى الاختلاف اليسير بينهما كان ما نحن فيه من قبيل الشكّ في البقاء الذي هو مورد الاستصحابات الوجوديّة، وكان قوله عليه السلام: (لا تنقض ... إلخ) صادقاً عليه باعتبار اليقين بالوجود والشكّ في البقاء، ولم يكن وجه للاستصحاب العدميّ فيه أصلاً، لا أنّه معارض به.

وإن لم نقل بذلك وجعلنا [(قوله عليه السلام)]: مبنيّاً على الدقّة العقليَّة، وقلنا: إنّ الموضوع في القضيّتين مختلف، بحيث لا يكون من قبيل الشكّ في البقاء، بل من قبيل الشكّ في الحدوث وكان قوله (عليه السلام) متناولاً له باعتبار اليقين بالعدم والشكّ في الحدوث، كان مورداً للاستصحاب العدميّ دون الوجوديّ، ولا يمكن الجمع بين هذين الاعتبارين واللحاظين في لسان واحد كي يكون ما نحن فيه مورداً للاستصحابين، فالعبرة حينئذٍ إنَّما هو لسان دليل الاستصحاب، فإن كان وارداً على طريقة أهل العرف من التسامح والتساهل كان المورد المذكور من قبيل الشكّ في البقاء، وحينئذٍ فلا يُعقل أن يكون مجرى للاستصحاب العدميّ؛ لما عرفت من أنّ مورده هو الشكّ في الحدوث، ولا يكاد يجتمع الشكّ في الحدوث، مع الشكّ في البقاء في شيء واحد، وإن كان وارداً على نحو التحقيق والتدقيق دون التسامح والتساهل كان المورد المذكور من قبيل الشكّ في الحدوث، وحينئذٍ فلا يعقل أن يكون مجرى للاستصحاب الوجوديّ؛ لما عرفت من أنّ مورده هو الشكّ في البقاء، ولا يكاد يجتمع مع الشكّ في الحدوث في مورد واحد، ولا إشكال في عدم إمكان

فانقدح بذلك أنّه: لا مجال للإشكال في استصحاب مثل الليل أو النهار وترتيب مالهما من الآثار.

وكذا كلّما إذا كان الشكّ في الأمر التدريجيّ من جهة الشكّ في انتهاء حركته ووصوله إلى المنتهى، أو أنّه بعد في البين.

وأمّا إذا كان من جهة الشكّ في كمّيّته ومقداره ـ كما في نبع الماء وجريانه، وخروج الدم وسيلانه، في ما كان سبب الشكّ في الجريان والسيلان، الشكّ في أنّه بقي في المنبع

الجمع بين هذين اللحاظين والاعتبارين بدليل واحد.

قلتُ: لو فرض إمكان الجمع بين هذين اللحاظين في لسان واحد، أو فرض وجود دليل وارد بأحد اللحاظين، وآخر بالآخر لما أمكن القول بأنّ المورد يكون مجرى للاستصحابين؛ لما ظهر لك من أنّه إن تسامحنا في المورد وقلنا إنّه من قبيل الشكّ في البقاء فلا يمكن جعله من قبيل الشكّ في الحدوث. وإن لم نتسامح وقلنا إنّه من قبيل الشكّ في الحدوث، فلا يمكن جعله من قبيل الشكّ في البقاء.

والحاصل: أنّ كون المورد مجرى للاستصحابين يتوقّف على كونه من قبيل الشكّ في البقاء، ومن قبيل الشكّ في الحدوث، وعلى كون الدليل وارداً بلحاظ التسامح والتساهل وبلحاظ التدقيق والتحقيق، وكلّ واحد من الأمرين المذكورين مطلقٌ، ولو فرض صحّة الأمر الثاني، أو وجود دليلين: أحدهما بلسان التسامح والآخر بلسان التحقيق، لكان في المانع الأوّل كفاية، فلا وجه لما يظهر من الأستاذ ـ سلّمه الله ـ تبعاً للمصنِّف (رحمه الله) من أنّ المدار على إمكان الجمع بين اللّحاظين في لسان الدليل وعدم إمكانه.

والرحم فعلاً شيء من الماء والدم غير ما سال وجرى منهما ـ.

فربما يشكل في استصحابهما حينئذٍ؛ فإنّ الشكّ ليس في بقاء جريان شخص ما كان جارياً، بل في حدوث جريان جزءٍ آخر شكّ في جريانه من جهة الشكّ في حدوثه. ولكنّه يتخيّل بأنّه لا يختلّ به ما هو الملاك في الاستصحاب، بحسب تعريفه ودليله حسبما عرفت.

ثمّ [٦٧٥] إنّه لا يخفى: أنّ استصحاب بقاء الأمر التدريجيّ إمّا يكون من قبيل استصحاب الشخص، أو من قبيل استصحاب الكلّيّ بأقسامه:

فإذا شكّ في أنّ السورة المعلومة التي شرع فيها تمّتن أو بقي شيء منها، صحّ فيه استصحاب الشخص والكلّيّ.

وإذا شكّ فيه من جهة تردّدها بين القصيرة والطويلة كان من القسم الثاني.

وإذا شكّ في أنّه شرع في أخرى مع القطع بأنّه قد تمّت الأولى، كان من القسم الثالث، كما لا يخفى.

هذا في الزمان ونحوه من سائر التدريجيّات.

---

٦٧٥ ـ قوله رحمه الله: في أوائل هذا التنبيه ((فربّما يشكل في استصحابهما)) إلى قوله ((ثم ... إلخ)).

قلتُ: لا يخفى إنّ هذا الإشكال جارٍ في أغلب موارد الشكّ في القضّية كما في المثال المشهور ـ أعني اشتعال السراج ـ للشكّ في مقدار ما فيه من الدهن.

وما أجاب به (قدّس سرّه) عن هذا الإشكال بقوله: (ولكنّه يتخّيل ... إلخ) لا يكون رافعاً للإشكال المذكور؛ لأنّ أقصى ما فيه أن يكون مصحّحاً لاستصحاب الوجود، وهو لا ينافي أن يكون في نفسه جارياً، ولكن يكون ذلك الاستصحاب

وأمّا الفعل المقيّد بالزمان:

فتارةً: يكون الشكّ في حكمه من جهة الشكّ في بقاء قيده.

وطوراً: مع القطع بانقطاعه وانتفائه من جهة أخرى، كما إذا احتمل أن يكون التقييد به إنّما هو بلحاظ تمام المطلوب، لا أصله.

فإن كان من جهة الشكّ في بقاء القيد، فلا بأس باستصحاب قيده من الزمان، كالنهار الذي قيّد به الصوم ـ مثلاً ـ فيترتّب عليه وجوب الإمساك وعدم جواز الإفطار ما لم يقطع بزواله.

كما لا بأس باستصحاب نفس المقيّد، فيقال: إنّ الإمساك كان قبل هذا الآن في النهار، والآن كما كان، فيجب، فتأمّل.

وإن كان من الجهة الأخرى، فلا مجال إلّا لاستصحاب الحكم في خصوص ما لم يؤخذ الزمان فيه إلّا ظرفاً لثبوته، لا قيداً مقوّماً لموضوعه، وإلّا فلا مجال إلّا لاستصحاب عدمه في ما بعد ذاك الزمان؛ فإنّه غير ما علم ثبوته له، فيكون الشكّ في ثبوته له أيضاً شكّاً في أصل ثبوته بعد القطع بعدمه، لا في بقائه.

لا يقال: إنّ الزمان لا محالة يكون من قيود الموضوع، وإن أُخذ ظرفاً لثبوت

العدميّ حاكماً عليه، لا أقلّ من كونه معارضاً له، وحينئذٍ فالتحقيق في الجواب هو منع الحكومة المذكورة؛ لأنّها عين ما توهُّم من حكومة أصالة عدم حدوث الفرد المعلوم البقاء، وعلى تقدير حدوثه على استصحاب القسم الثاني من الكلّيّ، فإنّه يتوهّم أنّ الشكّ في بقاء الجريان مسبّب عن الشكّ في حدوث غير ما جرى.

والجواب عن ذلك: بأنّ الشكّ في بقاء الجريان إنّما كان مسبّباً عن الشكّ في مقدار ما في النبع لا على الشكّ في حدوث غير ما جرى، وإن كانا متلازمين.

الحكم في دليله؛ ضرورة دخل مثل الزمان في ما هو المناط لثبوته، فلا مجال إلّا لاستصحاب عدمه.

فإنّه يقال: نعم، لو كانت العبرة في تعيين الموضوع بالدقّة ونظر العقل، وأمّا إذا كانت العبرة بنظر العرف، فلا شبهة في أنّ الفعل ـ بهذا النظر ـ موضوع واحد في الزمانين، قطع بثبوت الحكم له في الزمان الأوّل، وشكّ في بقاء هذا الحكم له وارتفاعه في الزمان الثاني، فلا يكون مجال إلّا لاستصحاب ثبوته.

لا يقال: فاستصحاب كلّ واحدٍ من الثبوت والعدم يجري؛ لثبوت كلا النظرين، ويقع التعارض بين الاستصحابين، كما قيل.

فإنّه يقال: إنّما يكون ذلك لو كان في الدليل ما بمفهومه يعمّ النظرين، وإلّا فلا يكاد يصحّ إلّا إذا سبق بأحدهما؛ لعدم إمكان الجمع بينهما؛ لكمال المنافاة بينهما، ولا يكون في أخبار الباب ما بمفهومه يعمّهما، فلا يكون هناك إلّا استصحاب واحد، وهو استصحاب الثبوت في ما إذا أُخذ الزمان ظرفاً، واستصحاب العدم في ما إذا أُخذ قيداً؛ لما عرفت من أنّ العبرة في هذا الباب بالنظر العرفيّ.

ولا شبهة في أنّ الفعل ـ في ما بعد ذاك الوقت مع ما قبله ـ متّحد في الأوّل، ومتعدّد في الثاني بحسبه؛ ضرورة أنّ الفعل المقيّد بزمانٍ خاصٍ غير الفعل في زمانٍ

لا يُقال: لو سقطت الحكومة المذكورة فلا أقلّ من التعارض.

لأنّا نقول: إنّ التعارض يتوقّف على كون كلا الأصلين ذا أثر، واستصحاب عدم حدوث غير ما جرى لا أثر له غير الحكم بارتفاع الجريان، وهو يتوقّف على الحكومة المذكورة، ولا يخفى أنّ توهّم هذه المعارضة جارٍ في ما تقدّم من القسم الثاني من الكلّيّ وجوابها هو الذي ذكرناه، فتأمّل.

آخر، ولو بالنظر المسامحيّ العرفيّ.

نعم، لا يبعد أن يكون بحسبه أيضاً متّحداً في ما إذا كان الشكّ في بقاء حكمه، من جهة الشكّ في أنّه بنحو التعدّد المطلوبي، وأنّ حكمه ـ بتلك المرتبة التي كان مع ذاك الوقت ـ وإن لم يكن باقياً بعده قطعاً، إلّا أنّه يحتمل بقاؤه بما دون تلك المرتبة من مراتبه، فيستصحب، فتأمّل جيّداً.

إزاحة وهم: لا يخفى أنّ الطهارة الحدثيّة والخبثيّة وما يقابلها يكون ممّا إذا وجدت بأسبابها، لا يكاد يشكّ في بقائها إلّا من قبل الشكّ في الرافع لها، لا من قبل الشكّ في مقدار تأثير أسبابها؛ ضرورة أنّها إذا وجدت بها كانت تبقى ما لم يحدث رافع لها، ـ كانت من الأمور الخارجيّة، أو الأمور الاعتباريّة التي كانت لها آثار شرعيّة ـ فلا أصل لأصالة عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي، وأصالة عدم جعل الملاقاة سبباً للنجاسة بعد الغسل مرّة ـ كما حكي عن بعض الأفاضل ـ ولا يكون ها هنا أصل إلّا أصالة الطهارة أو النجاسة.

الخامس: أنّه كما لا إشكال في ما إذا كان المتيقّن حكماً فعليّاً مطلقاً، لا ينبغي الإشكال في ما إذا كان مشروطاً معلّقاً. فلو شكّ في موردٍ ـ لأجل طروء بعض الحالات عليه ـ في بقاء أحكامه، ففي ما صحّ استصحاب أحكامه المطلقة، صحّ استصحاب أحكامه المعلّقة؛ لعدم الاختلال بذلك في ما اعتبر في قوام الاستصحاب، من اليقين ثبوتاً والشكّ بقاءً.

وتوهّم: أنّه لا وجود للمعلّق قبل وجود ما علّق عليه، فاختلّ أحد ركنيه.

فاسدٌ [جدّاً]؛ فإنّ المعلّق قبله إنّما لا يكون موجوداً فعلاً، لا أنّه لا يكون موجوداً أصلاً ولو بنحو التعليق، كيف؟ والمفروض أنّه مورد فعلاً للخطاب بالتحريم ـ مثلاً ـ أو الإيجاب، فكان على يقين منه قبل طروء الحالة، فيشكّ فيه بعده، ولا يعتبر في

الاستصحاب إلّا الشكّ في بقاء شيء كان على يقين من ثبوته، واختلاف نحو ثبوته لا يكاد يوجب تفاوتاً في ذلك.

وبالجملة: يكون الاستصحاب متمّماً لدلالة الدليل على الحكم في ما أهمل أو أجمل، ـ كان الحكم مطلقاً أو معلّقاً ـ فبركته يعمّ الحكم للحالة الطارئة اللاحقة كالحالة السابقة، فيحكم ـ مثلاً ـ بأنّ العصير الزبيبيّ يكون على ما كان عليه سابقاً في حال عنبيّته، من أحكامه المطلقة [٦٧٦] والمعلّقة لو شكّ فيها، فكما يحكم ببقاء ملكيّته، يحكم بحرمته على تقدير غليانه.

إن قلت: نعم، ولكنّه لا مجال لاستصحاب المعلّق؛ لمعارضته باستصحاب ضدّه المطلق، فيعارض استصحاب الحرمة المعلّقة للعصير باستصحاب حلّيّته المطلقة.

قلت: لا يكاد يضرّ استصحابه على نحوٍ كان قبل عروض الحالة التي شكّ في بقاء

---

٦٧٦ ـ قوله رحمه الله: ((فيحكم ـ مثلاً ـ بأنّ العصير الزبيبيّ يكون على ما كان عليه سابقاً في حال عنبيّته من أحكامه المطلقة ... إلخ)).

لا يخفى أنّ الغرض من هذا التنبيه ممحّضاً في الكلام على كون المستصحب حكماً معلّقاً، وأنّ ذلك هل يكون مانعاً من جريان الاستصحاب أو لا؟ وحينئذٍ فلو فرض وجود مانع آخر غير ذلك لم يكن وجوده منافياً لما نحن بصدده.

ومنه يظهر: أنّ المناقشة في هذا المثال بتبدّل الموضوع، حيث إنّ موضوع الحكم هو ماء العنب وظاهر أنّ الزبيب لا ماء فيه، حيث إنّ الظاهر من ماء العنب هو الماء [الذي] يكون من نفس العنب، لا الماء الحاصل بواسطة استنقاع الزبيب في الماء، فإنّ ذلك لا يصدق عليه أنّه ماء عنب.

حكم المعلّق بعده [٦٧٧] ؛ ضرورة أنّه كان مغيّاً بعدم ما علّق عليه المعلّق، وما كان كذلك لا يكاد يضرّ ثبوته بعده بالقطع، فضلاً عن الاستصحاب؛ لعدم المضادّة بينهما، فيكونان بعد عروضهما بالاستصحاب، كما كانا معاً بالقطع قبل، بلا منافاة أصلاً، وقضيّة ذلك انتفاء الحكم المطلق بمجرّد ثبوت ما علّق عليه المعلّق.

فالغليان في المثال كما كان شرطاً للحرمة كان غاية للحلّيّة، فإذا شكّ في حرمته المعلّقة بعد عروض حالة عليه، شكّ في حلّيّته المغيّاة لا محالة أيضاً، فيكون الشكّ في حلّيّته أو حرمته فعلاً بعد عروضها، متّحداً خارجاً مع الشكّ في بقائه على ما كان عليه من الحلّيّة والحرمة بنحو كانتا عليه، فقضيّة استصحاب حرمته المعلّقة بعد عروضها ـ الملازم لاستصحاب حلّيته المغيّاة ـ حرمته فعلاً بعد غليانه وانتفاء حليته؛ فإنّه قضيّة نحو ثبوتهما، كان بدليلهما أو بدليل الاستصحاب، كما لا يخفى بأدنى التفات على ذوي الألباب، فالتفت ولا تغفل.

السادس: لا فرق أيضاً بين أن يكون المتيقّن من أحكام هذه الشريعة أو الشريعة

---

٦٧٧ ـ قوله رحمه الله: ((قلتُ: لا يكاد يضرّ استصحابه على نحو ما[1] كان قبل عروض الحالة التي شكّ في بقاء حكم المعلّق بعده ... إلخ)).

أجاب الشيخ عن هذا الإشكال بما حاصله: أنّ الشكّ في الحلّيّة بعد الغليان مسبّب عن الشكّ في بقاء الحرمة المعلّقة على الغليان، وإذا جرى الاستصحاب في السبب لم يبقَ مورد لجريانه في المسبّب، ولمّا كان هذا الجواب غير خالٍ عن إشكال المثبتيّة، عدل المصنّف (رحمه الله) عنه إلى ما ذكره في هذا الكتاب.

---

(١) في المتن أعلاه من دون (ما).

السابقة، إذا شكّ في بقائه وارتفاعه بنسخه في هذه الشريعة؛ لعموم أدلّة الاستصحاب، وفساد توهّم اختلال أركانه في ما كان المتيقّن من أحكام الشريعة السابقة لا محالة:

إمّا لعدم اليقين بثبوتها في حقّهم، وإن علم بثبوتها سابقاً في حقّ آخرين، فلا شكّ في بقائها أيضاً، بل في ثبوت مثلها، كما لا يخفى.

وإمّا لليقين بارتفاعها بنسخ الشريعة السابقة بهذه الشريعة، فلا شكّ في بقائها حينئذٍ، ولو سلّم اليقين بثبوتها في حقّهم.

وذلك لأنّ الحكم الثابت في الشريعة السابقة حيث كان ثابتاً لأفراد المكلّف، كانت محقّقة وجوداً أو مقدّرة ـ كما هو قضيّة القضايا المتعارفة المتداولة، وهي قضايا حقيقيّة ـ لا خصوص الأفراد الخارجيّة ـ كما هو قضيّة القضايا الخارجيّة ـ وإلّا لما صحّ الاستصحاب في الأحكام الثابتة في هذه الشريعة، ولا النسخ بالنسبة إلى غير الموجود في زمان ثبوتها، كان الحكم في الشريعة السابقة ثابتاً لعامّة أفراد المكلّف، ممّن وجد أو يوجد [٦٧٨]، وكان الشكّ فيه كالشكّ في بقاء الحكم الثابت في هذه الشريعة لغير من وجد في زمان ثبوته.

---

٦٧٨ ـ قوله رحمه الله: ((كان الحكم في الشريعة السابقة ثابتاً لعامّة أفراد المكلّف ممّن وجد أو يوجد ... إلخ)).

رُبّما يُشكل على ذلك بأنّ الحكم في الشريعة السابقة وإن كان ثابتاً لعامّة المكلّفين، إلّا أنّه ثابت لهم بما هم من أهل تلك الشريعة، فلا وجه لثبوته في حقّ غيرهم.

ولا يخفى الجواب عن هذا الإشكال؛ إذ لا دليل على ذلك التقييد من عقل أو نقل.

والشريعة السابقة وإن كانت منسوخة بهذه الشريعة يقيناً، إلّا أنّه لا يوجب اليقين بارتفاع أحكامها بتمامها؛ ضرورة أنّ قضيّة نسخ الشريعة ليس ارتفاعها كذلك، بل عدم بقائها بتمامها.

والعلم إجمالاً بارتفاع بعضها إنّما يمنع عن استصحاب ما شكّ في بقائه منها، في ما إذا كان من أطراف ما علم ارتفاعه إجمالاً، لا في ما إذا لم يكن من أطرافه، كما إذا علم بمقداره تفصيلاً، أو في موارد ليس المشكوك منها، وقد علم بارتفاع ما في موارد الأحكام الثابتة في هذه الشريعة.

نعم، يمكن أن يشكل على ذلك: بأنّ للحاكم خصوصيّة مأخوذة في الحكم فلا يمكن ثبوته إذا وجد غير ذلك الحاكم.

وتوضيح ذلك: أنّه إن قلنا إنّ الأحكام في جميع الشرائع أحكام لله عزّ وجلّ، وأنّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله) إنّما اعتبر مبلّغاً لها كما هو الحال في الأئمّة (عليهم السلام)، غاية الأمر أنّ تبليغ النبيّ (صلّى الله عليه وآله) إنّما هو عن الله وتبليغ الأئمّة [إنّما] عن النبيّ، فلأجل اتّصال النبيّ بعالم آخر سمّي نبيّاً لا من جهة الأحكام ، بل كانت الأحكام على ما هي [عليه] قبل نبوّته وبعدها، وكانت الفروع ـ أعني الأحكام الفرعيّة ـ غير تابعة للأصول ـ أعني الاعتراف بنبوّة ذلك النبيّ والتديّن بها ـ فلا إشكال في الاستصحاب المذكور، بناءً على أنّ الحكم في الشريعة السابقة ثابت لعموم المكلّفين ممّن وجد أو يوجد.

وإن لم نقل بذلك وقلنا بأنّ الأحكام تابعة لنبوّة النبيّ، بمعنى أنّه ليس للأحكام وجود وتحقّق من دون نبوّة هذا النبيّ، بل إنّما كان منشؤها وموجدها هو النبيّ وإن كان بأمر من الله تعالى، وكانت بحيث إذا جاء نبيّ آخر ارتفعت أحكام النبيّ السابقة

ثمّ لا يخفى: أنّه يمكن إرجاع ما أفاده شيخنا العلّامة ـ أعلى الله في الجنان مقامه ـ في ذبّ اشكال تغاير الموضوع في هذا الاستصحاب ـ من الوجه الثاني ـ إلى ما ذكرنا، لا ما يوهمه ظاهر كلامه من: أنّ الحكم ثابت للكلّيّ، كما أنّ الملكيّة له في مثل باب الزكاة والوقف العامّ، حيث لا مدخل للأشخاص فيها؛ ضرورة أنّ التكليف والبعث أو الزجر لا يكاد يتعلّق به كذلك، بل لا بدّ من تعلّقه بالأشخاص، وكذلك الثواب أو العقاب المترتّب على الطاعة أو المعصية، وكان غرضه من عدم دخل الأشخاص: عدم [دخل] أشخاص خاصّة، فافهم.

وأمّا ما أفاده من الوجه الأوّل، فهو وإن كان وجيهاً بالنسبة إلى جريان الاستصحاب في حقّ خصوص المدرك للشريعتين، إلّا أنّه غير مجدٍ في حقّ غيره من

كما ترتفع أحكام الدولة السابقة بوجود دولة أُخرى، بحيث كانت خصوصيّة ذلك النبيّ الحاكم بذلك الحكم داخلة في حكمه، لم يكن معنى لاستصحاب الأحكام السابقة في الشريعة اللاحقة.

والإنصاف: أنّه لا دليل يدلّ على تعيين أحد هذين الوجهين، والشكّ في ذلك كافٍ في المنع من جريان الاستصحاب.

قلتُ: بل إذا شكّ في ذلك كان من قبيل الشكّ في المقتضي، حيث إنّه حينئذٍ نشكّ في أنّ ذاك الحكم الثابت في تلك الشريعة هل له اقتضاء البقاء، بناءً على أنّ النبوّة على الوجه الأوّل، أو ليس له ذلك بناءً على الوجه الثاني؟ فإن أجرينا الاستصحاب في الشكّ في المقتضي جرى في ما نحن فيه، وإلّا فلا.

المعدومين، ولا يكاد يتمّ الحكم فيهم بضرورة اشتراك أهل الشريعة الواحدة أيضاً [٦٧٩]؛ ضرورة أنّ قضيّة الاشتراك ليس إلّا أنّ الاستصحاب حكم كلّ من كان على

---

٦٧٩ ـ قوله رحمه الله: ((ولا يكاد يتمّ الحكم فيهم بضرورة اشتراك أهل الشريعة الواحدة أيضاً ... إلخ)).

اعلم أنّ الشيخ (رحمه الله) بعد أن نقل كلام صاحب الفصول[1] بما مضمونه: أنّه لا يمكن جريان الاستصحاب لاختلاف الموضوع، مستشهداً على ذلك بأنّهم في مقام إثبات الأحكام للمعدومين أو الغائبين لا يعولون على الاستصحاب، بل على الإجماع أو الأخبار الدالّة على الاشتراك.

وأورد عليه:

أوّلاً: بإمكان كون الشخص الواحد مدركاً للشريعتين.

وثانياً: بأنّ الحكم إنّما ثبت للكلّيّ.

أورد على صاحب الفصول بما حاصله: أنّه لا وجه لثبوت الحكم في حقّ الغائبين عن الخطاب بالاستصحاب كي يُجعل عدولهم عنه إلى الإجماع والأخبار دليلاً وشاهداً على عدم حجّيّة الاستصحاب في مثل ذلك.

وأمّا التسرية إلى المعدومين فيمكن أن يستدلّ عليها بالاستصحاب بالتقريب المتقدّم المذكور ثانياً ـ أعني ثبوت الحكم للكلّيّ ـ، أو بإجرائه فيمن بقي من الموجودين إلى زمان وجود المعدومين، ويتمّ الحكم في المعدومين بقيام الضرورة على

---

(١) ينظر: فرائد الأصول: ٣/ ٢٢٥ ـ ٢٢٦. وينظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٣١٥.

يقين فشكّ، لا أنّه حكم الكلّ ولو من لم يكن كذلك بلا شكّ [٦٨٠]، وهذا واضح.

اشتراك أهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة.

قال الأستاذ ـ سلّمه الله ـ: الظاهر منه إجراء الاستصحاب، وحينئذٍ فيرد عليه ما ذكره المصنِّف (رحمه الله) من الاستصحاب لا يمكن ثبوته في حقّ من لم يجتمع فيه أركانه، ويحتمل أن يكون غرضه بإجراء التكليف فيمن بقي من الموجودين إلى زمان المعدومين فيتمّ في المعدومين بالضرورة، وبعد أن يتمّ التكليف في أولئك المعدومين يتمّ في حقّهم إلى زمان المعدومين الأخر المتأخّرين عنهم، فيتمّ في أولئك المتأخّرين بالضرورة، وهكذا.

إذا عرفت هذا فقد ظهر لك أنّ ضرورة الاشتراك إنَّما ذكرها الشيخ (رحمه الله) في مقام توجيه الاستصحاب في المعدومين، لا تتميماً لما ذكره أوّلاً من كون الشخص الواحد مدركاً للشريعتين، كما يظهر من المصنِّف (رحمه الله) إلّا أن يكون غرض المصنِّف (رحمه الله) أنّه لو أراد الشيخ (رحمه الله) تتميم ذلك بما ذكره في آخر كلامه من الضرورة المذكورة فلا يكاد يتمّ، وحينئذٍ فلا يتوجّه على المصنِّف (رحمه الله) شيء.

٦٨٠ ـ قوله رحمه الله: ((لا أنّه حكم الكلّ ولو لم يكن كذلك ... إلخ)).

غرضه أنّ الأحكام الظاهريّة إنَّما تتحقّق بتحقّق موضوعها، وهو الشكّ واليقين في الاستصحاب، فما لم يكن الشخص متيقّناً شاكّاً لا يدخل تحت حكم الاستصحاب، وإلّا لأوجبنا الوضوء على كلّ أحد بمجرّد وجود شخص تيقّن الحدث وشكّ في الوضوء، وهذا بخلاف الأحكام الواقعيّة، فإنّه إذا ثبت حكم

السابع: لا شبهة في أنّ قضيّة أخبار الباب هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب في استصحاب الأحكام، ولأحكامه في استصحاب الموضوعات.

كما لا شبهة في ترتيب ما للحكم المنشأ بالاستصحاب من الآثار الشرعيّة والعقليّة.

وإنّما الإشكال في ترتيب الآثار الشرعيّة المترتّبة على المستصحب بواسطةٍ غير شرعيّة، ـ عاديّة كانت أو عقليّة ـ. ومنشؤه أنّ مفاد الأخبار: هل هو تنزيل المستصحب والتعبّد به وحده، بلحاظ خصوص ما له من الأثر بلا واسطة؟ أو تنزيله بلوازمه العقليّة أو العاديّة، كما هو الحال في تنزيل مؤدّيات الطرق والأمارات؟

أو بلحاظ مطلق ما له من الأثر ولو بالواسطة، بناءً على صحّة التنزيل بلحاظ أثر الواسطة أيضاً؛ لأجل أنّ أثر الأثر أثر؟

واقعيّ في حقّ شخص ثبت في حقّ غيره ممّن شاركه في الزمان بالضرورة المذكورة.

قلت: لا يخفى أنّه لا وجه لذلك في الأحكام الواقعيّة على إطلاقه، بل لا بُدَّ من التقييد بعدم أخذ خصوصيّة في موضوع ذلك الحكم لا تكون موجود[ة] في غير ذلك الشخص.

فظهر لك: أنّ جميع الأحكام ظاهريّة كانت أو واقعيّة متساوية في أنّها إذا ثبتت لشخص ووجد آخر مساوٍ له في جميع ما يعتبر في ذلك الحكم ثبت الحكم في حقّ ذلك الغير بالضرورة، فتأمّل.

ثمّ إنّ هاهنا مناقشة أُخرى في جريان الاستصحاب المذكور مرجعها إلى دعوى عدم تحقّق مقتضى الاستصحاب، ومحصّل تلك المناقشة ما أشار إليه المصنِّف (رحمه الله) بقوله في ما تقدّم: (وأمّا لليقين بارتفاعها بنسخ الشريعة السابقة بهذه الشريعة

وذلك لأنّ مفادها لو كان هو تنزيل الشيء وحده بلحاظ أثر نفسه، لم يترتّب عليه ما كان مترتّباً عليها؛ لعدم إحرازها حقيقة ولا تعبّداً، ولا يكون تنزيله بلحاظه، بخلاف ما لو كان تنزيله بلوازمه، أو بلحاظ ما يعمّ آثارها، فإنّه يترتّب باستصحابه ما كان بوساطتها.

والتحقيق: أنّ الأخبار إنّما تدلّ على التعبّد بما كان على يقين منه فشكّ، بلحاظ ما لنفسه من آثاره وأحكامه، ولا دلالة لها بوجهٍ على تنزيله بلوازمه التي لا تكون كذلك ـ كما هي محلّ ثمرة الخلاف ـ ولا على تنزيله بلحاظ ما له مطلقاً ولو بالواسطة؛ فإنّ المتيقّن إنّما هو لحاظ آثار نفسه، وأمّا آثار لوازمه فلا دلالة هناك على لحاظها أصلاً، وما لم يثبت لحاظها بوجهٍ أيضاً لما كان وجه لترتيبها عليه باستصحابه، كما لا يخفى.

نعم، لا يبعد ترتيب خصوص ما كان منها محسوباً بنظر العرف من آثار نفسه؛ لخفاء ما بوساطته، بدعويك أنّ مفاد الأخبار عرفاً ما يعمّه أيضاً حقيقة، فافهم.

فلا شكّ في بقائها حينئذٍ... إلخ)[1].

وهذه المناقشة لا مدفع لها بناءً على التقدير الثاني في ما تقدّم من احتمالي النبوّة بالنسبة إلى الأحكام ، حيث إنّه بناءً على ذلك التقدير ترتفع الشريعة السابقة بجميع أحكامها، وتكون الأحكام في الشريعة الفعليّة أحكاماً جديدة، سواء كانت مماثلة لها أو مخالفة، وبناءً عليه فلا وجه لما ذكره[2] من قوله: [(وفيه) أنّه إن أريد نسخ كلّ حكم إلهيّ من أحكام الشريعة السابقة، فهو ممنوع][3]، حيث إنّه بناءً على ذلك

---

(١) يُنظر: صفحة (٦٠٣) من هذا الكتاب.

(٢) المقصود به الشيخ الأنصاريّ (طاب ثَراهُ).

(٣) فرائد الأُصول: ٣/ ٢٢٧.

كما لا يبعد ترتيب ما كان بوساطة ما لا يمكن التفكيك عرفاً بينه وبين المستصحب تنزيلاً، كما لا تفكيك بينهما واقعاً، أو بوساطة ما لأجل وضوح لزومه له، أو ملازمته مع بمثابة عدّ أثره أثراً لهما؛ فإنّ عدم ترتيب مثل هذا الأثر عليه يكون نقضاً ليقينه بالشكّ أيضاً بحسب ما يفهم من النهي عن نقضه عرفاً، فافهم.

ثمّ لا يخفى وضوح الفرق بين الاستصحاب وسائر الأصول التعبّديّة وبين الطرق والأمارات؛ فإنّ الطريق أو الأمارة حيث إنّه كما يحكي عن المؤدّىٰ ويشير إليه، كذا يحكي عن أطرافه ـ من ملزومه ولوازمه وملازماته ـ ويشير إليها، كان مقتضى إطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها في حكايتها، وقضيّته حجّيّة المثبت منها، كما لا يخفى.

بخلاف مثل دليل الاستصحاب، فإنّه لا بدّ من الاقتصار بما فيه من الدلالة على التعبّد بثبوته، ولا دلالة له إلّا على التعبّد بثبوت المشكوك بلحاظ أثره حسبما عرفت فلا دلالة له على اعتبار المثبت منه كسائر الأصول التعبّديّة، إلّا في ما عدّ أثر الواسطة

التقدير لا بُدَّ من الالتزام بارتفاع جميع أحكام الشريعة السابقة؛ لكونها حينئذٍ محدودة ببقاء نبوّة النبيّ السابق.

ومنه يظهر: أنّه عليه لا حاجة إلى القول بنسخ الشريعة السابقة بالشريعة اللاحقة، فإنّ ارتفاع تلك الأحكام على ذلك التقدير لا يكون من جهة نسخ تلك الأحكام بالشريعة اللاحقة، بل من جهة أنّها كانت من أوّل الأمر محدودة ومقيّدة بأنّها تدوم ما دامت نبوّة ذلك النبيّ؛ لكونها تابعة لها.

نعم، بناءً على التقدير الأوّل يعمّ ما أجاب به الشيخ (رحمه الله) عن هذه المناقشة: من أنّه إن أُريد نسخ جميع أحكام الشريعة السابقة، فهو ممنوع، وإن أُريد البعض فما علم نسخه بالدليل فهو، وما لم يعلم فهو باقٍ على مقتضى الأصل.

أثراً له، لخفائها، أو لشدّة وضوحها وجلائها، حسبما حقّقناه.

الثامن: أنّه لا تفاوت في الأثر المترتّب على المستصحب، بين أن يكون مترتّباً عليه بلا وساطة شيء، أو بوساطة عنوانٍ كلّيّ ينطبق ويحمل عليه بالحمل الشائع، ويتّحد معه وجوداً، كان منتزعاً عن مرتبة ذاته، أو بملاحظة بعض عوارضه ممّا هو خارج المحمول لا بالضميمة؛ فإنّ الأثر في الصورتين إنّما يكون له حقيقة، حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلّيّ في الخارج سواه، لا لغيره ممّا كان مبايناً معه، أو من أعراضه ممّا كان محمولاً عليه بالضميمة كسواده مثلاً أو بياضه؛ وذلك لأنّ الطبيعيّ إنّما يوجد بعين وجود فرده، كما أنّ العرضيّ ـ كالملكيّة والغصبيّة ونحوهما ـ لا وجود له إلّا بمعنى وجود منشأ انتزاعه، فالفرد أو منشأ الانتزاع في الخارج هو عين ما رتّب عليه الأثر، لا شيء آخر، فاستصحابه لترتيبه لا يكون بمثبت كما توهّم [٦٨١]،

---

٦٨١ ـ قوله رحمه الله: ((أو بواسطة عنوانٍ كلّيٍّ ينطبق ويحمل عليه بالحمل الشائع، ويتّحد معه وجوداً، كان منتزعاً عن مرتبة ذاته، أو بملاحظة بعض عوارضه ممّا هو خارج المحمول، لا المحمول بالضميمة، فإنّ الأثر في الصورتين إنّما يكون له حقيقة، حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلّيّ في الخارج سواه، لا لغيره ممّا يكون مبايناً معه، أو من إعراضه بما كان محمولاً عليه بالضميمة، كسواده ـ مثلاً ـ أو بياضه؛ وذلك لأنّ الطبيعيّ إنّما يوجد بعين وجود فرده، كما أنّ العرضيّ ـ كالملكيّة والغصبيّة ونحوهما ـ لا وجود له إلّا بمعنى وجود منشأ انتزاعه، فالفرد أو منشأ الانتزاع في الخارج هو عينُ ما رتّب عليه الأثر، لا شيء آخر، فاستصحابه [لترتيبه] لا يكون بمثبت، كما توهّم ... إلخ)).

لا يخفى أنّ صدر كلامه يعطي أنّ استصحاب الشخص كافٍ في ترتيب الأثر

اللاحق، فلو لم يكن استصحاب الكلّيّ جارياً كان استصحاب وجود الشخص كافياً في الحكم بترتيب أثر الكلّي.

وهذا المقدار لا يفرّق فيه بين أن يكون الكلّيّ منتزعاً عن نفس الذات، مثل استصحاب وجود زيد ليترتّب عليه آثار الإنسان، أو يكون منتزعاً عن الذات بلحاظ اتّصافها بعرض، مثل استصحاب وجود زيد العادل أو القائم ليترتّب عليه آثار كلّيّ العادل أو القائم، أو يكون ذلك الكلّيّ منتزعاً عن الذات بلحاظ اتّصافها بعرضيّ، مثل استصحاب حياة هند التي هي زوجة الشخص ليترتّب عليها آثار الزوجة من لزوم الإنفاق عليها ـ مثلاً ـ لكن في ذيل كلامه التفرقة بين العرض والعرضيّ، وأنّ الأثر لو كان مترتّباً على السواد لا يكفي فيه استصحاب وجود الجسم الأسود، بخلاف ما لو كان مترتّباً على العرضيّ مثل الزوجيّة فإنّه يكفي فيه استصحاب وجود هند التي هي الزوجة، وفيه تأمّل، فإنّ الأثر لو كان مترتّباً على نفس العرض كالسواد، أو على نفس العرضيّ الذي هو الزوجيّة، لا يكفي فيه استصحاب المعروض ـ أعني الجسم الأسود ـ أو الشخص الذي هو متّصف بالزوجيّة.

نعم، الأمور الانتزاعيّة مثل الملكيّة والغصبيّة يكفي في ترتّب أثرها استصحاب منشأ انتزاعها، ولا يخفى أنّا لو سلّمنا كون الملكيّة والغصبيّة ليس من الاعتبارات، وقلنا إنّها من الأُمور الانتزاعيّة مثل الفوقيّة، يكون تحقّقها عين تحقّق منشأ انتزاعها، فاستصحاب بقاء الجسم على تلك الكيفيّة من الوضع يكفي في ترتيب آثار الفوقيّة، لكن هذا يجري في المتأصّلات، مثل القيام، فإنّ استصحاب بقاء الجسم منتصباً يكفي في ترتيب آثار القيام، فلاحظ وتدبّر.

وكذا لا تفاوت في الأثر المستصحب أو المترتّب عليه، بين أن يكون مجعولاً شرعاً بنفسه، ـ كالتكليف وبعض أنحاء الوضع ـ أو بمنشأ انتزاعه، كبعض أنحائه، كالجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة [٦٨٢] ـ؛ فإنّه أيضاً ممّا تناله يد الجعل شرعاً، ويكون أمره بيد الشارع وضعاً ورفعاً، ولو بوضع منشأ انتزاعه ورفعه.

---

٦٨٢ ـ قوله رحمه الله: ((وكذا لا تفاوت في الأثر المستصحب، أو المترتّب عليه الأثر، بين أن يكون مجعولاً شرعاً بنفسه ـ كالتكليف وبعض أنحاء الوضع ـ أو بمنشأ انتزاعه، كبعض أنحائه، كالجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة ... إلخ)).

قلتُ: هذا إشارة إلى أنّه يكفي في استصحاب الأثر، أو استصحاب ذي الأثر، كون ذلك الأثر راجعاً إلى الشارع، وإن لم يكن مجعولاً له ابتداءً، بل كان مجعولاً له بجعل منشأ انتزاعه، فكما يجري استصحاب الوجوب أو استصحاب الواجب واستصحاب الولاية والقضاوة واستصحاب حياة الوالي والقاضي، فكذلك يجري استصحاب الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة، واستصحاب وجود الجزء ووجود الشرط والمانع[1]. نعم، في وجود الجزء يجري استصحاب عدمه.

وغاية ما يتوهّم: أنّ الغرض من الجزئيّة والشرطيّة في مورد استصحابها أو استصحاب موضوعها إن كان هو الاكتفاء بنفس ذلك الأثر الوضعي، فهو ليس بمجعول شرعاً، وإن كان الغرض منه ترتيب لازمه وهو منشأ انتزاعه أعني الوجوب، كان الأصل مثبتاً.

والجواب: أنّ نفس الجزئيّة مجعولة شرعاً غايته بالتبع، لا أصالة، وهذا كافٍ.

---

(١) في الأصل توجد : (بل يجري). والظاهر أنّها زائدة.

ولا وجه لاعتبار أن يكون المترتّب أو المستصحب مجعولاً مستقلّاً، كما لا يخفى.

فليس استصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطيّة أو المانعيّة بمثبت، كما ربما توهّم، بتخيّل أنّ الشرطيّة أو المانعيّة ليست من الآثار الشرعيّة، بل من الأمور الانتزاعيّة، فافهم.

وكذا لا تفاوت في المستصحب أو المترتّب بين أن يكون ثبوت الأثر ووجوده، أو نفيه وعدمه؛ ضرورة أنّ أمر نفيه بيد الشارع كثبوته.

وعدم إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر؛ إذ ليس هناك ما دلّ على اعتباره بعد صدق نقض اليقين بالشكّ برفع اليد عنه، كصدقه برفعها من طرف ثبوته، كما هو واضح.

فلا وجه للإشكال في الاستدلال على البراءة باستصحاب البراءة من التكليف، وعدم المنع عن الفعل بما في الرسالة من: ((أنّ عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعيّة))؛ فإنّ عدم استحقاق العقوبة وإن كان غير مجعول، إلّا أنّه لا حاجة إلى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع.

وترتّب عدم الاستحقاق ـ مع كونه عقليّاً ـ على استصحابه، إنّما هو لكونه لازم مطلق عدم المنع ولو في الظاهر، فتأمّل.

التاسع: أنّه لا يذهب عليك: أنّ عدم ترتّب الأثر غير الشرعيّ ولا الشرعيّ، بوساطة غيره من العاديّ أو العقليّ بالاستصحاب، إنّما هو بالنسبة إلى ما للمستصحب

لكن لا يخفى أنّه يكفي استصحاب وجوب الجزء في استصحاب الحكم، ويترتّب وجوبه الضمنيّ في استصحاب الموضوع.

واقعاً، فلا يكاد يثبت به من آثاره إلّا أثره الشرعيّ الذي كان له بلا واسطة، أو بوساطة أثر شرعيّ آخر ـ حسبما عرفت في ما مرّ ـ لا بالنسبة إلى ما كان للأثر الشرعيّ مطلقاً، كان بخطاب الاستصحاب، أو بغيره من أنحاء الخطاب؛ فإنّ آثاره شرعيّة كانت أو غيرها ـ تترتّب عليه إذا ثبت، ولو بأن يستصحب، أو كان من آثار المستصحب؛ وذلك لتحقّق موضوعها حينئذٍ حقيقة.

فما للوجوب عقلاً يترتّب على الوجوب الثابت شرعاً باستصحابه أو استصحاب موضوعه، من وجوب الموافقة وحرمة المخالفة واستحقاق العقوبة... إلى غير ذلك، كما يترتّب على الثابت بغير الاستصحاب، بلا شبهة ولا ارتياب، فلا تغفل.

العاشر: أنّه قد ظهر ممّا مرّ: لزوم أن يكون المستصحب حكماً شرعيّاً، أو ذا حكمٍ كذلك. لكنّه لا يخفى: أنّه لا بدّ أن يكون كذلك بقاءً، ولو لم يكن كذلك ثبوتاً. فلو لم يكن المستصحب في زمان ثبوته حكماً، ولا له أثر شرعاً، وكان في زمان استصحابه كذلك ـ أي: حكماً أو ذا حكم ـ يصحّ استصحابه، كما في استصحاب عدم التكليف؛ فإنّه وإن لم يكن بحكمٍ مجعولٍ في الأزل ولا ذا حكم، إلّا أنّه حكم مجعول في ما لا يزال؛ لما عرفت من أنّ نفيه ـ كثبوته في الحال ـ مجعول شرعاً.

وكذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتاً، أو كان ولم يكن حكمه فعليّاً، وله حكم كذلك بقاءً؛ وذلك لصدق نقض اليقين بالشكّ على رفع اليد عنه، والعمل كما إذا قطع بارتفاعه يقيناً، ووضوح عدم دخل أثر الحالة السابقة ثبوتاً فيه وفي تنزيلها بقاءً.

فتوهّم اعتبار الأثر سابقاً ـ كما ربما يتوهّمه الغافل من اعتبار كون المستصحب حكماً أو ذا حكم ـ فاسدٌ قطعاً، فتدبّر جيّداً.

الحادي عشر: لا إشكال في الاستصحاب في ما كان الشكّ في أصل تحقّق حكمٍ أو موضوع.

وأمّا إذا كان الشكّ في تقدّمه وتأخّره، بعد القطع بتحقّقه وحدوثه في زمان:

فإن لوحظ بالإضافة إلى أجزاء الزمان، فكذا لا إشكال في استصحاب عدم تحقّقه في الزمان الأوّل، وترتيب آثاره، لا آثار تأخّره عنه؛ ـ لكونه بالنسبة إليها مثبتاً، إلّا بدعوى خفاء الواسطة، أو عدم التفكيك في التنزيل بين عدم تحقّقه إلى زمانٍ، وتأخّره عنه عرفاً، كما لا تفكيك بينهما واقعاً ـ ولا آثار حدوثه في الزمان الثاني؛ فإنّه نحو وجودٍ خاص.

نعم، لا بأس بترتيبها بذاك الاستصحاب، بناءً على أنّه عبارة عن أمرٍ مركّبٍ من الوجود في الزمان اللاحق، وعدم الوجود في السابق.

وإن لوحظ بالإضافة إلى حادثٍ آخر علم بحدوثه أيضاً، وشكّ في تقدّم ذاك عليه وتأخّره عنه، كما إذا علم بعروض حكمين، أو موت متوارثين، وشكّ في المتقدّم والمتأخّر منهما:

فإن كانا مجهولي التاريخ:

فتارة: كان الأثر الشرعيّ لوجود أحدهما بنحوٍ خاصٍّ، من التقدّم أو التأخّر أو التقارن، لا للآخر، ولا له بنحوٍ آخر، فاستصحاب عدمه صار بلا معارض، بخلاف ما إذا كان الأثر لوجود كلّ منهما كذلك، أو لكلٍّ من أنحاء وجوده، فإنّه حينئذٍ يعارض، فلا مجال لاستصحاب العدم في واحد؛ للمعارضة باستصحاب العدم في آخر؛ لتحقّق أركانه في كلٍّ منهما.

هذا إذا كان الأثر المهمّ مترتّباً على وجوده الخاص الذي كان مفاد ((كان)) التامّة.

وأمّا إن كان مترتّباً على ما إذا كان متّصفاً بالتقدّم، أو بأحد ضدّيه الذي كان مفاد ((كان)) الناقصة، فلا مورد هاهنا للاستصحاب؛ لعدم اليقين السابق فيه بلا ارتياب.

وأخرى: كان الأثر لعدم أحدهما في زمان الآخر، فالتحقيق أنّه أيضاً ليس بموردٍ للاستصحاب، في ما كان الأثر المهمّ مترتّباً على ثبوته [للحادث، بأن يكون الأثر للحادث] المتّصف بالعدم في زمان حدوث الآخر؛ لعدم اليقين بحدوثه كذلك في زمان، [بل قضيّة الاستصحاب عدم حدوثه كذلك، كما لا يخفى].

وكذا في ما كان مترتّباً على نفس عدمه في زمان الآخر واقعاً، وإن كان على يقين منه في آن قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما؛ لعدم إحراز اتّصال زمان شكّه ـ وهو زمان حدوث الآخر ـ بزمان يقينه؛ لاحتمال انفصاله عنه باتّصال حدوثه به.

وبالجملة: كان بعد ذاك الآن ـ الذي قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما ـ زمانان: أحدهما: زمان حدوثه، والآخر: زمان حدوث الآخر وثبوته، الذي يكون طرفاً للشكّ في أنّه فيه أو قبله، وحيث شكّ في أنّ أيّهما مقدّم وأيّهما مؤخّر، لم يحرز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، ومعه لا مجال للاستصحاب؛ حيث لم يحرز معه كون رفع اليد عن اليقين بعدم حدوثه بهذا الشكّ، من نقض اليقين بالشك.

لا يقال: لا شبهة في اتّصال مجموع الزمانين بذاك الآن، وهو بتمامه زمان الشكّ في حدوثه؛ لاحتمال تأخّره على الآخر. مثلاً: إذا كان على يقين من عدم حدوث واحدٍ منهما في ساعة، وصار على يقين من حدوث أحدهما بلا تعيين في ساعة أخرى بعدها، وحدوث الآخر في ساعة ثالثة، كان زمان الشكّ في حدوث كلّ منهما تمام الساعتين، لا خصوص أحدهما، كما لا يخفى.

فإنّه يقال: نعم، ولكنّه إذا كان بلحاظ إضافته إلى أجزاء الزمان، والمفروض أنّه

بلحاظ إضافته إلى الآخر، وأنّه حدث في زمان حدوثه وثبوته أو قبله، ولا شبهة أنّ زمان شكّه بهذا اللحاظ إنّما هو خصوص ساعة ثبوت الآخر وحدوثه، لا الساعتين.

فانقدح: أنّه لا مورد هاهنا للاستصحاب؛ لاختلال أركانه، لا أنّه مورده، وعدم جريانه إنّما هو بالمعارضة، كي يختصّ بما كان الأثر لعدم كلّ في زمان الآخر، وإلّا كان الاستصحاب في ما له الأثر جارياً.

وأمّا لو علم بتاريخ أحدهما، فلا يخلو أيضاً:

إمّا أن يكون الأثر المهمّ مترتّباً على الوجود الخاصّ، من المقدّم أو المؤخّر أو المقارن، فلا إشكال في استصحاب عدمه، لولا المعارضة باستصحاب العدم في طرف الآخر أو طرفه، كما تقدّم.

وإمّا أن يكون مترتّباً على ما إذا كان متّصفاً بكذا، فلا مورد للاستصحاب أصلاً، لا في مجهول التاريخ ولا في معلومه، كما لا يخفى؛ لعدم اليقين بالاتّصاف به سابقاً فيهما.

وإمّا أن يكون مترتّباً على عدمه ـ الذي هو مفاد ((ليس)) التامّة ـ في زمان الآخر، فاستصحاب العدم في مجهول التاريخ منهما كان جارياً؛ لاتّصال زمان شكّه بزمان يقينه، دون معلومه؛ لانتفاء الشكّ فيه في زمان، وإنّما الشكّ فيه بإضافة زمانه إلى الآخر، وقد عرفت جريانه فيهما تارة، وعدم جريانه كذلك أخرى.

فانقدح: أنّه لا فرق بينهما، كان الحادثان مجهولي التاريخ، أو كانا مختلفين، ولا بين مجهوله ومعلومه في المختلفين، في ما اعتبر في الموضوع خصوصيّة ناشئة من إضافة أحدهما إلى الآخر بحسب الزمان، من التقدّم، أو أحد ضدّيه، وشكّ فيها، كما لا يخفى.

كما انقدح: أنّه لا مورد للاستصحاب أيضاً في ما تعاقب حالتان متضادّتان ـ كالطهارة والنجاسة ـ وشكّ في ثبوتهما وانتفائهما؛ للشكّ في المقدّم والمؤخّر منهما؛ وذلك لعدم إحراز الحالة السابقة المتيقّنة المتّصلة بزمان الشكّ في ثبوتهما، وتردّدها بين الحالتين، وأنّه ليس من تعارض الاستصحابين، فافهم وتأمّل في المقام، فإنّه دقيق.

الثاني عشر: أنّه قد عرفت أنّ مورد الاستصحاب لا بدّ أن يكون حكماً شرعيّاً، أو موضوعاً لحكمٍ كذلك، فلا إشكال في ما كان المستصحب من الأحكام الفرعيّة، أو الموضوعات الصرفة الخارجيّة، أو اللغويّة، إذا كانت ذات أحكامٍ شرعيّة.

وأمّا الأمور الاعتقاديّة التي كان المهمّ فيها شرعاً هو الانقياد والتسليم والاعتقاد ـ بمعنى عقد القلب عليها ـ من الأعمال القلبيّة الاختياريّة، فكذا لا إشكال في الاستصحاب فيها حكماً، وكذا موضوعاً، في ما كان هناك يقين سابق وشكّ لاحق؛ لصحّة التنزيل وعموم الدليل.

وكونه أصلاً عمليّاً إنّما هو بمعنى أنّه وظيفة الشاكّ تعبّداً، قبالاً للأمارات الحاكية عن الواقعيّات، فيَعم العمل بالجوانح كالجوارح.

وأمّا التي كان المهمّ فيها شرعاً وعقلاً هو القطع بها ومعرفتها، فلا مجال له موضوعاً، ويجري حكماً. فلو كان متيقّناً بوجوب تحصيل القطع بشيء ـ كتفاصيل القيامة ـ في زمانٍ وشكّ في بقاء وجوبه، يستصحب.

وأمّا لو شكّ في حياة إمام زمانٍ ـ مثلاً ـ فلا يستصحب، لأجل ترتيب لزوم معرفة إمام زمانه، بل يجب تحصيل اليقين بموته أو حياته مع إمكانه.

ولا يكاد يجدي في مثل وجوب المعرفة عقلاً أو شرعاً، إلّا إذا كان حجّة من باب إفادته الظنّ، وكان المورد ممّا يكتفى به أيضاً.

فالاعتقاديّات ـ كسائر الموضوعات ـ لا بدّ في جريانه فيها من أن يكون في المورد أثر شرعيّ، يتمكّن من موافقته، مع بقاء الشكّ فيه، كان ذاك متعلّقاً بعمل الجوارح أو الجوانح.

وقد انقدح بذلك: أنّه لا مجال له في نفس النبوّة، إذا كانت ناشئة من كمال النفس بمثابة يوحى إليها، وكانت لازمة لبعض مراتب كمالها، إمّا لعدم الشكّ فيها بعد اتّصاف النفس بها، أو لعدم كونها مجعولة، بل من الصفات الخارجيّة التكوينيّة، ولو فرض الشكّ في بقائها باحتمال انحطاط النفس عن تلك المرتبة، وعدم بقائها بتلك المثابة ـ كما هو الشأن في سائر الصفات والملكات الحسنة، الحاصلة بالرياضات والمجاهدات ـ، وعدم أثر شرعيّ مهم لها يترتّب عليها باستصحابها.

نعم، لو كانت النبوّة من المناصب المجعولة، وكانت كالولاية ـ وإن كان لا بدّ في إعطائها من أهليّة وخصوصيّة يستحقّ بها لها ـ لكانت مورداً للاستصحاب بنفسها، فيترتّب عليها آثارها ـ ولو كانت عقليّة ـ بعد استصحابها، لكنّه يحتاج إلى دليل كان هناك غير منوط بها، وإلّا لدار، كما لا يخفى .

وأمّا استصحابها، بمعنى استصحاب بعض أحكام شريعة من اتّصف بها، فلا إشكال فيها كما مرّ.

ثمّ لا يخفى: أنّ الاستصحاب لا يكاد يلزم به الخصم، إلّا إذا اعترف بأنّه على يقين فشكّ، في ما صحّ هناك التعبّد والتنزيل ودلّ عليه الدليل، كما لا يصحّ أن يقنع به إلّا مع اليقين والشكّ، والدليل على التنزيل.

ومنه انقدح: أنّه لا موقع لتشبّث الكتابيّ باستصحاب نبوّة موسى أصلاً، لا إلزاماً للمسلم؛ لعدم الشكّ في بقائها قائمة بنفسه المقدّسة، واليقين بنسخ شريعته، وإلّا لم

يكن بمسلم، مع أنّه لا يكاد يلزم به ما لم يعترف بأنّه على يقين وشكّ.

ولا إقناعاً مع الشكّ؛ للزوم معرفة النبي بالنظر إلى حالاته ومعجزاته عقلاً، وعدم الدليل على التعبّد بشريعته، لا عقلاً ولا شرعاً، ـ والاتّكال على قيامه في شريعتنا لا يكاد يجديه إلّا على نحوٍ محال ـ ووجوب العمل بالاحتياط عقلاً ـ في حال عدم المعرفة ـ بمراعاة الشريعتين، ما لم يلزم منه الاختلال؛ للعلم بثبوت إحداهما على الإجمال، إلّا إذا علم بلزوم البناء على الشريعة السابقة ما لم يعلم الحال.

الثالث عشر: أنّه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب في مقامٍ مع دلالة مثل العام، لكنّه ربما يقع الإشكال ـ والكلام في ما إذا خصّص في زمانٍ ـ في: أنّ المورد بعد هذا الزمان مورد الاستصحاب، أو التمسّك بالعامّ.

والتحقيق أن يقال: إنّ مفاد العام تارة: يكون ـ بملاحظة الزمان ـ ثبوت حكمه لموضوعه على نحو الاستمرار والدوام. وأخرى على نحو جعل كلّ يوم من الأيام فرداً لموضوع ذاك العام.

وكذلك مفاد مخصّصه: تارة: يكون على نحو أخذ الزمان ظرف استمرار حكمه ودوامه، وأخرى: على نحو يكون مفرّداً ومأخوذاً في موضوعه.

فإن كان مفاد كلّ من العامّ والخاصّ على النحو الأوّل، فلا محيص عن استصحاب حكم الخاصّ في غير مورد دلالته؛ لعدم دلالة للعامّ على حكمه؛ لعدم دخوله على حدة في موضوعه، وانقطاع الاستمرار بالخاصّ الدالّ على ثبوت الحكم له في الزمان السابق، من دون دلالته على ثبوته في الزمان اللاحق، فلا مجال إلّا لاستصحابه.

نعم، لو كان الخاصّ غير قاطع لحكمه، ـ كما إذا كان مخصّصاً له من الأوّل ـ لما

ضرَّ به في غير مورد دلالته، فيكون أوّل زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالته، فيصحّ التمسك بـ ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ ولو خصّص بخيار المجلس ونحوه، ولا يصحّ التمسّك به في ما إذا خصّص بخيار لا في أوّله، فافهم.

وإن كان مفادهما على النحو الثاني، فلا بدّ من التمسّك بالعامّ بلا كلام؛ لكون موضوع الحكم ـ بلحاظ هذا الزمان ـ من أفراده، فله الدلالة على حكمه، والمفروض عدم دلالة الخاصّ على خلافه.

وإن كان مفاد العامّ على النحو الأوّل، والخاصّ على النحو الثاني، فلا مورد للاستصحاب؛ فإنّه وإن لم يكن هناك دلالة أصلاً، إلّا أنّ انسحاب حكم خاصّ إلى غير مورد دلالته، من إسراء حكم موضوع إلى آخر، لا استصحاب حكم الموضوع. ولا مجال أيضاً للتمسّك بالعامّ؛ لما مرّ آنفاً، فلا بدّ من الرجوع إلى سائر الأصول.

وإن كان مفادهما على العكس كان المرجع هو العامّ؛ للاقتصار في تخصيصه بمقدار دلالة الخاصّ. ولكنّه لولا دلالته لكان الاستصحاب مرجعاً؛ لما عرفت من أنّ الحكم في طرف الخاصّ قد أخذ على نحوٍ صحّ استصحابه. فتأمّل تعرف أنّ إطلاق كلام شيخنا العلّامة ـ أعلى الله مقامه ـ في المقام نفياً وإثباتاً، في غير محلّه.

الرابع عشر: الظاهر أنّ الشكّ ـ في أخبار الباب وكلمات الأصحاب ـ هو خلاف اليقين، فمع الظنّ بالخلاف ـ فضلاً عن الظنّ بالوفاق ـ يجري الاستصحاب.

ويدل عليه ـ مضافاً إلى أنّه كذلك لغة، كما في الصحاح، وتعارف استعماله فيه في الأخبار في غير باب ـ قوله عليه السلام في أخبار الباب: ((ولكن تنقضه بيقينٍ آخر)) حيث إنّ ظاهره أنّه في بيان تحديد ما ينقض به اليقين، وأنّه ليس الّا اليقين.

وقوله (عليه السلام) أيضاً: ((لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام))، بعد السؤال عنه

عليه السلام عمّا (إذا حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم)، حيث دلَّ بإطلاقه ـ مع ترك الاستفصال بين ما إذا أفادت هذه الأمارة الظن، وما إذا لم تفد؛ بداهة أنّها لو لم تكن مفيدة له دائماً لكانت مفيدة له أحياناً ـ على عموم النفي لصورة الإفادة، وقوله عليه السلام بعده: ((ولا تنقض اليقين بالشكّ)) أنّ الحكم في المغيّا مطلقاً هو: عدم نقض اليقين بالشكّ، كما لا يخفى.

وقد استدلّ عليه أيضاً بوجهين آخرين:

الأوّل: الإجماع القطعيّ على اعتبار الاستصحاب مع الظنّ بالخلاف، على تقدير اعتباره من باب الأخبار.

وفيه: أنّه لا وجه لدعواه، ولو سلّم اتّفاق الأصحاب على الاعتبار؛ لاحتمال أن يكون ذلك من جهة ظهور دلالة الأخبار عليه.

الثاني: أنّ الظنّ غير المعتبر: إن علم بعدم اعتباره بالدليل، فمعناه أنّ وجوده كعدمه عند الشارع، وأنّ كلّ ما يترتّب شرعاً على تقدير عدمه فهو المترتّب على تقدير وجوده، وإن كان ممّا شكّ في اعتباره، فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعليّ السابق بسببه إلى نقض اليقين بالشكّ، فتأمّل جيّداً.

وفيه: أنّ قضيّة عدم اعتباره؛ ـ لإلغائه أو لعدم الدليل على اعتباره ـ لا يكاد يكون إلّا عدم إثبات مظنونه به تعبّداً؛ ليترتّب عليه آثاره شرعاً، لا ترتيب آثار الشكّ مع عدمه، بل لا بدَّ حينئذٍ في تعيين أنّ الوظيفة أيّ أصل من الأصول العمليّة من الدليل، فلو فرض عدم دلالة الأخبار معه على اعتبار الاستصحاب، فلا بدّ من الانتهاء إلى سائر الأصول بلا شبهة ولا ارتياب، ولعلّه أُشير إليه بالأمر بالتأمّل، فتأمّل جيّداً.

تتمّة: لا يذهب عليك: أنّه لا بدّ في الاستصحاب من: بقاء الموضوع.

وعدم أمارة معتبرة هناك ولو على وفاقه.

فهاهنا مقامان:

المقام الأوّل: أنّه لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع، بمعنى اتّحاد القضيّة المشكوكة مع المتيقّنة موضوعاً [٦٨٣]، كاتّحادهما حكماً؛ ضرورة أنّه بدونه لا يكون الشكّ في البقاء، بل في الحدوث، ولا رفع اليد عن اليقين في محلّ الشكّ نقض اليقين بالشكّ. فاعتبار البقاء بهذا المعنى لا يحتاج إلى زيادة بيان وإقامة برهان.

والاستدلال عليه باستحالة انتقال العرض إلى موضوعٍ آخر؛ لتقوّمه بالموضوع وتشخّصه به، غريب؛ بداهة أنّ استحالته حقيقة غير مستلزم لاستحالته تعبّداً، والالتزام بآثاره شرعاً.

وأمّا بمعنى إحراز وجود الموضوع خارجاً، فلا يعتبر قطعاً في جريانه؛ لتحقّق أركانه بدونه. نعم، ربما يكون ممّا لا بدّ منه في ترتيب بعض الآثار، ففي استصحاب عدالة زيد لا يحتاج إلى إحراز حياته لجواز تقليده، وإن كان محتاجاً إليه

---

٦٨٣ ـ قوله رحمه الله: ((المقام الأوّل: أنّه لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع، بمعنى اتّحاد القضيّة المشكوكة مع المتيقّنة ... إلخ)).

إنّما فسّر بقاء الموضوع بالاتّحاد المذكور، حذراً من النقض عليه بالوجود المحموليّ في ما لو شكّ فيه، كما إذا علمنا بأنّ زيداً كان موجوداً وشكّ في بقائه، فلو جعلنا بقاء الموضوع شرطاً في جريان الاستصحاب، لزم عدم الاحتياج إلى الاستصحاب، فإنّ هذا الشرط ـ أعني بقاء الموضوع ـ لو تحقّق بحيث كان زيداً باقياً إلى حال الشكّ، لم يكن مع ذلك معنى للشكّ في وجوده فعلاً كي يحتاج إلى الاستصحاب، حيث إنّ البقاء بهذا المعنى هو عبارة أُخرى عن الوجود.

في جواز الاقتداء به، أو وجوب إكرامه [٦٨٤]، أو الإنفاق عليه.

وإنّما الإشكال كلّه في: أنّ هذا الاتّحاد هل هو بنظر العرف، أو بحسب دليل الحكم، أو بنظر العقل؟

فلو كان مناط الاتّحاد هو نظر العقل، فلا مجال للاستصحاب في الأحكام؛ لقيام احتمال تغيّر الموضوع في كلِّ مقامٍ شكَّ في الحكم، بزوال بعض خصوصيّات

فلذا فسّره المصنِّف (رحمه الله) باتّحاد القضيّتين، وكان الأولى أن يذكر بدل البقاء الاتّحاد، فيقول: لا إشكال في اعتبار اتّحاد الموضوع، فإنّ ذلك لا يرد عليه شيء، وهو ظاهر في المراد، فتأمّل.

٦٨٤ ـ قوله رحمه الله: ((ففي استصحاب عدالة زيد لا يحتاج إلى إحراز حياته لجواز تقليده، وإن كان محتاجاً إليها في جواز الاقتداء به، أو وجوب إكرامه ... إلخ)).

اعلم أنّ الشكّ في العارض والمعروض قد يكون من قبيل الشكّ السببيّ والمسبّبيّ، كأن يكون منشأ الشكّ في بقاء عدالة زيد ـ مثلاً ـ الشكّ في بقائه حيّاً، وقد لا يكون كذلك، بل يكون الشكّ في العارض على تقدير وجود المعروض، كأن يشكّ في حياة زيد، وعلى تقدير كونه حيّاً يشكّ في بقاء عدالته.

ففي الصورة الأولى يكون الأصل في المعروض حاكماً على الأصل في العارض ومغنياً عنه إن كان ذلك العارض من الآثار الشرعيَّة لذلك المعروض، وإلّا كان الأصل جارياً في كلّ منهما، كما أنّه في الصورة الثانية كذلك، أي لا يكون الأصل في أحدهما حاكماً على الأصل في الآخر.

ثمّ اعلم أنّه يحتمل أن يكون قوله (رحمه الله): (لا يحتاج إلى إحراز حياته لجواز

موضوعه؛ لاحتمال دخله فيه، ويختصّ بالموضوعات [٦٨٥]؛ بداهة أنّه إذا شكّ في حياة زيد شكّ في نفس ما كان على يقين منه حقيقة.

بخلاف ما لو كان بنظر العرف، أو بحسب لسان الدليل؛ ضرورة أنّ انتفاء بعض الخصوصيّات وإن كان موجباً للشكّ في بقاء الحكم، ـ لاحتمال دخله في موضوعه ـ إلّا أنّه ربما لا يكون ـ بنظر العرف ولا في لسان الدليل ـ من مقوّماته.

كما أنّه ربما لا يكون موضوع الدليل بنظر العرف بخصوصه موضوعاً، مثلاً إذا ورد: العنب إذا غلى يحرم، كان العنب بحسب ما هو المفهوم عرفاً هو خصوص

تقليده ميّتاً)[1] مبنيّ على القول بجواز تقليد الميت، كما صرّح به في الحاشية على رسائل الشيخ، وإلّا فلا وجه له على مذهبه، ويحتمل أن يكون المراد من الإحراز، الإحراز الوجدانيّ بطريق القطع، فيكون حاصل المراد أنّه في مسألة التقليد لا يحتاج إلى القطع بحياة المفتي، بخلاف مسألة الاقتداء والإكرام، فإنّهما محتاجان إلى ذلك، فتأمّل.

٦٨٥ ـ قوله رحمه الله: ((ويختصّ بالموضوعات ... إلخ)).

حيث إنّ الاختلاف إن كان بحسب العوارض الخارجيّة كأن يكون الجسم في حال الحكم عليه بالطهارة ـ مثلاً ـ أبيض، والآن صار أسود، فلا إشكال في عدم الالتفات إلى مثل ذلك، وإن كان بحسب الكمّ كالزيادة والنقصان والثقل والخفّة وما شاكل ذلك، فإن تسامح فيه العرف ورأوا أنّ موضوع الحكم هو هذا الوجود وإن زاد أو نقص، فلا إشكال، وإلّا فلا يجري الاستصحاب، لتبدّل الموضوع، ولعلّ موارد التفاوت في الزيادة والنقصان مختلفة.

---

(١) يُنظر: صفحة (٦٢٤) من هذا الكتاب.

العنب، ولكنّ العرف ـ بحسب ما يرتكز في أذهانهم [٦٨٦]، ويتخيّلونه من المناسبات بين الحكم وموضوعه ـ يجعلون الموضوع للحرمة ما يعمّ الزبيب، ويرون العنبيّة والزبيبيّة من حالاته المتبادلة، بحيث لو لم يكن الزبيب محكوماً بما حكم به

---

٦٨٦ ـ قوله رحمه الله: ((ولكنّ العرف بحسب ما يرتكز في أذهانهم ... إلخ)).

لا يخفى أنّ أهل العرف لا تصل أذهانهم إلى تحقيق موضوعات الأحكام الشرعيَّة مع الغضّ عن دلالة أدلّتها، فليس لهم التصرّف في ذلك، ولو سلّم ذلك وأغضي النظر عمّا ذكرنا لم يكن ذلك إلّا تشخيص موضوع الحكم حسب ما يفهم من الأدلّة الشرعيَّة.

والحاصل: أنّه إن كان الغرض من مقابلة الموضوع المفهوم من الأدلّة مع الموضوع عرفاً أنّ الموضوع بحسب لسان الدليل هو ما يوجد صورة في الدليل ومجرّد قشر اللفظ، وإن فهم ما هو أوسع منه أو أضيق فلا إشكال في فساد ذلك، ولا أظنّ أحداً يتفوّه به، فإنّ حاصله الأخذ بقشر اللفظ مع العلم بعدم إرادته، وإن كان الغرض منه أنّه رُبّما يكون الموضوع في لسان الدليل أمراً خاصّاً، ولكن العرف بحسب ما يجدون في أنفسهم من الأُمور الارتكازيّة يفهمون أنّ الموضوع أوسع من ذلك أو أنّه أضيق منه.

ففيه:

أوّلاً: أنّ أذهان العرف لا تصل إلى ذلك.

وثانياً: لو سلّم لما كان ذلك أمراً زائداً على الموضوع بحسب لسان الدليل، غاية الأمر أنّ الفهم العرفيّ بحسب الأُمور الارتكازيّة جعل طريقاً إلى معرفته.

العنب، كان عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه، ولو كان محكوماً به كان من بقائه. ولا ضير في أن يكون الدليل بحسب فهمهم، على خلاف ما ارتكز في أذهانهم بسبب ما تخيّلوه من الجهات والمناسبات، في ما إذا لم تكن بمثابة تصلح قرينة على صرفه عمّا هو ظاهر فيه.

ولا يخفى: أنّ النقض وعدمه حقيقة يختلف بحسب الملحوظ من الموضوع، فيكون نقضاً بلحاظ موضوع، ولا يكون بلحاظ موضوعٍ آخر. فلا بدَّ في تعيين أنّ المناط في الاتّحاد هو الموضوع العرفيّ أو غيره، من بيان أنّ خطاب ((لا تنقض)) قد سيق بأيٍّ لحاظ؟

مثلاً: إذا قال الشارع: العنب إذا غلى يحرم، يفهم منه أهل العرف بأيّ طريق كان أنّه لا خصوصيّة في هذا الحكم للعنبيّة، بل يرون أنّ ذلك من حالات الموضوع، لا من قيوده فيحكمون بأنّ الزبيب داخل في هذا الحكم، فإن كان هناك إطلاق يشمل الحالتين فهو، وإلّا كان القدر المتيقّن الحرمة له في حال العنبيّة، وفي حال الزبيبيّة يثبت الحكم بالاستصحاب.

فالضابط للفهم العرفيّ أنّه لو كان هناك إطلاق في مقام البيان لكان اللفظ شاملاً للحالتين.

فظهر لك دفع ما رُبّما يُقال: إنّه إذا فهم أهل العرف أنّ العنبيّة من قبيل الحالة للموضوع، وأنّه شامل لحالة العنبيّة والزبيبيّة لم يكن حاجة إلى الاستصحاب، للاستغناء عنه بشمول موضوع الحكم للحالة المتأخّرة.

وجه الاندفاع: ما ظهر لك من أنّه إنّما يكون الحالة العنبيّة مشمولة لموضوع الحكم إذا كان إطلاقه في مقام البيان، دون ما إذا لم يكن كذلك، فإنّه حينئذٍ يكون

فالتحقيق أن يقال: إنّ قضيّة إطلاق خطاب (لا تنقض) هو أن يكون بلحاظ الموضوع العرفي؛ لأنّه المنساق من الإطلاق في المحاورات العرفيّة، ومنها الخطابات الشرعيّة، فما لم يكن هناك دلالة على أنّ النهي فيه بنظرٍ آخر غير ما هو الملحوظ في محاوراتهم، لا محيص عن الحمل على أنّه بذاك اللحاظ، فيكون المناط في بقاء الموضوع هو الاتّحاد بحسب نظر العرف، وإن لم يحرز بحسب العقل، أو لم يساعده النقل، فيستصحب مثلاً ما ثبت بالدليل للعنب إذا صار زبيباً؛ لبقاء الموضوع واتّحاد القضيّتين عرفاً. ولا يستصحب في ما لا اتّحاد كذلك، وإن كان هناك اتّحاد عقلاً، كما مرّت الإشارة إليه في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّيّ، فراجع.

المقام الثاني: أنّه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب مع الأمارة المعتبرة في مورده، وإنّما الكلام في أنّه للورود، أو الحكومة، أو التوفيق بين دليل اعتبارها وخطابه [٦٨٧]؟

القدر المتيقّن شمول الموضوع للحالة العنبيّة، ويبقى في حال الزبيبيّة مشكوكاً، فيتمّم بالاستصحاب.

قلتُ: لكن التردّد بين الإطلاق والتقييد لكون اللفظ مجملاً يعيد إشكال بقاء الموضوع، لاحتمال كونه مقيّداً حينئذٍ.

٦٨٧ ـ قوله رحمه الله: ((المقام الثاني: أنّه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب مع الأمارة المعتبرة في مورده، وإنّما الكلام في أنّه للورود، أو الحكومة، أو التوفيق بين دليل اعتبارها وخطابه ... إلخ)).

اعلم أنّ تقديم أحد الدليلين على الآخر إمّا أن يكون من قبيل التوفيق، كالتخصيص، وإمّا أن يكون من قبيل التخصيص، وإمّا أن يكون من قبيل الورود،

وإمّا أن يكون من قبيل الحكومة.

أمّا التوفيق فواضح.

وأمّا التخصيص فهو: أن يكون أحدهما بنفس وجوده رافعاً لموضوع الآخر، كما في القطع بالنسبة إلى الأُصول العمليّة التي هي وظائف مقرّرة للشاكّ.

وأمّا الورود فهو: أن يكون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر، بدليل اعتباره، كأن يكون الحكم في أحد الدليلين مقرّراً لموضوع معيّن، ويكون دليل الدليل الآخر رافعاً لذلك الموضوع، كما يُقال: إنّ موضوع الأُصول العمليّة هو الشاكّ، ودليل الأمارة رافع للشكّ، لتنزيله لها منزلة العلم.

وأمّا الحكومة فهو: أن يكون أحد الدليلين متعرّضاً لرفع الحكم الثابت في الدليل الآخر، كأن يُقال: من شكّ بين الثلاث والأربع فحكمه كذا، ثمّ يقول: لا شكّ لكثير الشكّ. أو يكون أحدهما متعرّضاً لإثبات الحكم المثبت في الآخر، كأن يقول: يشترط في لباس المصلّي أن يكون طاهراً، ثمّ يقول: المشكوك طاهر.

والضابط في الحكومة: أن يكون أحد الدليلين نافياً للحكم في الآخر بلسان نفي موضوعه تنزيلاً، أو مثبتاً له بلسان إثباته تنزيلاً، ولازم ذلك أن يكون لسان الحاكم ناظراً إلى المحكوم وشارحاً له، ولذا لا بُدَّ أن [يكون] الدليل الحاكم مسبوقاً بالمحكوم، بحيث يكون المحكوم متقدّماً على الحاكم في الصدور، أو متأخّراً عنه، ولكن كان في معرض الصدور بحيث يصحّ أن يجعل ناظراً إليه، والضابط أن يكون الدليل الحاكم مع الغضّ عن الدليل المحكوم لغواً عرفاً، وعبثاً صرفاً.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه رُبّما يُقال: إنّ تقديم الأمارة على الاستصحاب من قبيل التخصيص، حيث إنّ موضوعه باقٍ معها، لوجود الشكّ وجداناً، ولو قامت الأمارة على خلاف الحالة السابقة، فتكون الأمارة مع عدم تعرّضها ولا تعرّض

دليلها لرفع موضوعه معارضة للحكم الاستصحابيّ؛ لكون الحكم فيها على خلافه فيه، وهذا معنى كون التقديم من باب التخصيص، فتأمّل.

لا يخفى أنّ كلام الفاضل التونيّ (قدّس سرّه) شارح الوافية، وكلام الميرزا القمّيّ(قدّس سرّه) في القوانين مضطرب في هذا المقام، حيث إنّه رُبّما يظهر من كلام صاحب القوانين أنّ المقصود من الدليل المقابل للاستصحاب في هذا المقام ما يتناول القواعد المضروبة في مورد، مثل قاعدة التجاوز والفراغ، حيث إنّه مثّل لذلك بالحكم بموت المفقود المتفحّص عليه بعد أربع سنين.

والظاهر: أن ذلك من قبيل القاعدة، والأصل، حيث إنّه وظيفة للشاكّ في حياة ذلك المفقود من دون كشف عن الواقع، وإن كان من المحتمل أن يكون نظره في ذلك التمثيل إلى الظنّ الحاصل بعد الفحص في ضمن تلك المدّة الطويلة، وأنّ تلك الأخبار الحاكمة بموته من قبيل الإمضاء لذلك، فتكون أدلّة على اعتباره، نظير أدلّة اعتبار البيّنة، مثلاً.

ورُبّما يُقال: إنّ تقديمها عليه من باب الحكومة.

وتقريبه أن يُقال: إذا قامت البيّنة على أنّ هذا الثوب المعلوم النجاسة سابقاً، المشكوك فعلاً، قد طهر، فالاستصحاب وإن كان مقتضاه الحكم بالنجاسة، إلّا أنّ البيّنة القائمة على طهارته لمّا كان لسان دليل اعتبارها الحكم بإلغاء احتمال الخلاف فيها وتنزيله منزلة العدم، وحاصل ذلك أنّه لا حكم لذلك الاحتمال، فهو متعرّض لرفع الحكم الاستصحابيّ الذي هو حكم ذلك الاحتمال، وهذا معنى الحكومة.

لا يُقال: إنّ كلّاً منهما متعرّض لرفع حكم الآخر، حيث إنّ كلّاً منهما حاكم بإلغاء احتمال خلافه ومنزّل له منزلة العدم، فيكون كلّ منهما متعرّضاً لرفع الحكم في

الآخر، حيث إنّه حكم احتمال خلافه، فلا وجه لجعلها فقط حاكمة عليه.

لأنّا نقول: الاحتمال الذي حكم دليل الاستصحاب بإلغائه ورفع حكمه ليس هو نفس ما أدّت إليه الأمارة ليكون رافعاً للحكم فيها، بل إنَّما هو احتمال عدم كون الاستصحاب وظيفة للشاكّ، حيث إنّ خبر الواحد قد دلّ على أنّ الوظيفة هي الاستصحاب، فاحتمال خلاف ذلك هو أن لا يكون الاستصحاب وظيفة.

مثلاً: أخبر زرارة أنّ العصير يطهر إذا ذهب ثلثاه بعد أن تنجّس بالغليان، مع أنّ مقتضى الاستصحاب أنّه بعد ذهاب الثلثين نجس، حيث إنّه تنجّس قطعاً بالغليان، وبعد ذهابهما نشكّ في ارتفاع تلك النجاسة، فنحكم ببقائها، لما رواه زرارة نفسه من أنّه إذا علم بشيء ثمّ شكّ فيه لا يرفع عن اليقين إلّا بمثله، وأنّ هذه وظيفة عمليّة لكلّ من علم بشيء ثمّ شكّ فيه، وسمّى الفقهاء تلك الوظيفة بالاستصحاب.

فمقتضى رواية زرارة الأولى أن يكون العصير بعد ذهاب ثلثيه طاهراً، ومقتضى روايته الثانية أن يحكم ببقاء نجاسته، عملاً بتلك الوظيفة المقرّرة في الرواية المذكورة، ومقتضى إلغاء احتمال الخلاف في الأولى ورفع حكمه رفع الحكم في تلك الوظيفة المقرّرة في الرواية الثانية؛ لأنّه حكم خلافها، ولكن الرواية الثانية ليست كذلك، فإنّها وإن حكم بإلغاء احتمال خلافها ورفع حكمه إلّا أنّ خلافها ليس هو احتمال الطهارة؛ كي تكون متعرّضة لرفعه، لتكون حاكمة على الأولى، بل هو احتمال عدم كون الوظيفة هي الاستصحاب، فلا تكون متعرّضة إلّا لرفع حكم هذا الاحتمال وإلغائه وتنزيله منزلة العدم.

والحاصل: أنّ دليل استصحاب النجاسة حاكم بأنّ الوظيفة هي الحكم ببقائها، ودليل البيّنة القائمة على ارتفاعها حاكم بارتفاعها وإلغاء احتمال بقائها، فيكون

متعرّضاً لرفع حكم احتمال بقائها، فيكون حاكماً على الاستصحاب.

هذا، ولكن لا يخفى أنّ نفس البيّنة ليست متعرّضة إلّا للكشف عن الواقع من دون نظر إلى احتمال خلافها، وكذلك دليل البيّنة لم يكن متعرّضاً إلّا لحجّيّة البيّنة، وأنّها لا بُدَّ من قبولها والبناء على صدقها، ولزوم الأخذ بها من [دون] تعرّض له في لسانه لحال الاحتمال المخالف للبيّنة إلّا باللازم، حيث إنّ كلّ متنافيين لا بُدَّ أن يكون لازم أحدهما دفع الآخر.

ولو سلّم ذلك فلا بُدَّ من الالتزام بحجّيّة الاستصحاب مع الأمارة الموافقة له، وعدم حكومتها عليه كما يقتضيه تقرير الحكومة، فإنّه مختصّ بما إذا كان الاستصحاب مخالفاً للأمارة، ولا أظنّ القائل بالحكومة يلتزم بذلك، فتأمّل.

وأمّا الورود فأوجه تقريباته وأقربها ما تقدّمت الإشارة إليه في التنبيه الثاني في الاستصحاب التعليقيّ.

وحاصله: توسعة دائرة اليقين، وأنّه شامل لليقين الحقيقيّ الوجدانيّ، ولليقين العرفيّ الذي يعتمد عليه العقلاء ويعدّونه علماً في ما بينهم، مع إمضاء من جانب الشرع لذلك، كالبيّنة وخبر الواحد، وما شاكل ذلك من الأمارات التي لا تفيد القطع الوجدانيّ، ولكنّ العرف والشرع إمضاءً لهم ينزّلونها منزلة اليقين، ويعتمدون عليها ويعدّونها علماً، وحينئذٍ فلو قامت أمارة مخالفة للاستصحاب أو موافقة له سقط موضوع الاستصحاب، لحصول العلم وزوال الشكّ بقيام تلك الأمارة، وهذا التوجيه وجيه لا غبار عليه.

وقد يوجّه بأنّ حاصل الاستصحاب هو المنع عن نقض اليقين بالشكّ، والأمارة وإن لم تكن مزيلة للشكّ، لبقائها معها وجداناً، إلّا أنّ رفع اليد عن اليقين

السابق اعتماداً على دليل اعتبار تلك الأمارة ليس من قبيل نقض اليقين بالشكّ، بل هو نقض له بدليل اعتبار تلك الأمارة.

لا أنّا نقول: إنّ قيام الأمارة يكون مزيلاً للشكّ ومخرجاً للمورد عن كونه نقضاً لليقين بالشكّ ومدخلاً له في نقض اليقين باليقين.

ليرد علينا: أنّ ذلك خلاف الوجدان، فإنّ الشكّ باقٍ وجداناً، حيث إنّ كشف تلك الأمارة عن الواقع كان ناقصاً مجامعاً لاحتمال الخلاف.

بل أنّا نقول: إنّ موضوع الحكم الاستصحابيّ هو نقض اليقين بالشكّ، وإنّا لا ننقض اليقين بكشف تلك الأمارة كي يُقال: إنّه من ذلك القبيل، بل إنّا نرفع اليد عن اليقين اعتماداً على دليل اعتبار تلك الأمارة واستناداً إليه، فلم نكن ناقضين لليقين بالشكّ، بل بدليل الأمارة.

لا يُقال: لا يكفي في رفع موضوع الاستصحاب عدم كون المورد من نقض اليقين بالشكّ وصيرورته من نقض اليقين بدليل الأمارة، بل لا بُدَّ من صيرورته من قبيل نقض اليقين باليقين، لقوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين إلّا بيقين مثله)، ودليل اعتبار الأمارة ليس يقيناً مثل اليقين السابق.

لأنّا نقول: يكفي خروج المورد عن كونه نقضاً لليقين بالشكّ، ولا حاجة إلى كونه من قبيل نقض اليقين بمثله.

وأمّا ما ورد في بعض الأخبار من الحصر المذكور فالظاهر أنّه بالإضافة إلى الشكّ، كما يفسّره بقيّة الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشكّ، من دون نظر إلى أنّه لا بُدَّ في الناقض لليقين أن يكون يقيناً، فتأمّل.

لا يُقال: فعلى ما ذكرتم من أنّ الناقض لليقين هو دليل الأمارة يلزم أن يكون

كلّ شيء ناقضاً لليقين ومخرجاً للمورد عن كونه من قبيل نقض اليقين بالشكّ، ويكون وارداً على الاستصحاب.

مثلاً: إذا علمنا بطهارة الثوب ـ مثلاً ـ ثمّ شككنا في ارتفاعها وحدث حادث خارجيّ ولو مثل طيران الطير، نقول: إنّا نرفع اليد عن ذلك اليقين لأجل ذلك الحادث ونجعل ذلك الحادث وارداً على الاستصحاب؛ لكونه مخرجاً للمورد عن كونه نقضاً لليقين بالشكّ، حيث إنّه نقض لليقين بذلك الحادث لا بالشكّ.

لأنّا نقول: ليس كلّ شيء في الكون يكون مثل دليل الأمارة؛ لأنّ ما ينقض اليقين لأجله لا بُدَّ أن يكون له شأنيّة النقض كما في دليل الأمارة دون كونٍ حادث، وحينئذٍ فلا بُدَّ في الوارد على الاستصحاب من كونه ممّا له شأنيّة النقض ليصحّ أن يُقال: إنّ اليقين في ذلك المورد لم ينتقض بالشكّ، بل بذلك الحادث.

لا يُقال: من أين علم أنّ مورد الاستصحاب داخل تحت دليل الأمارة كي يكون وارداً عليه؟

لأنّا نقول: علم ذلك من عموم دليل الأمارة مع عدم ما يمنع ذلك من مخصّص ونحوه.

لا يقال: لِمَ لا يكون دليل الاستصحاب مخصّصاً لذلك العموم؟

لأنّا نقول: للزوم الدور، حيث كونه مخصّصاً يتوقّف على كونه حجّة، مع وجود ذاك الدليل، وكونه كذلك يتوقّف على كونه مخصّصاً.

لا يخفى أنّ الأستاذ ـ سلّمه الله ـ نسب هذا الوجه إلى ما ذكره المصنِّف (رحمه الله) في هذا الكتاب.

قلت: وفي كلامه (رحمه الله) إجمال، ولعلّه يريد ما اختاره الأستاذ ـ سلّمه الله ـ

فراجعه وتأمّل فيه.

هذا، ويرد على هذا الوجه ما ورد على تقرير الحكومة من لزوم إعمال الاستصحاب مع الأمارة الموافقة، حيث إنّ في صورة وجود الأمارة الموافقة ينحصر رفع اليد عن اليقين السابق بالشكّ، حيث إنّ دليل الأمارة الموافقة لا يكون رافعاً وناقضاً لليقين السابق؛ لعدم التنافي بينهما، فلو أُريد رفع اليد عن اليقين السابق ونقضه لم يكن إلّا من قبيل نقض اليقين بالشكّ.

قلت: وهناك وجه آخر للورود، وهو أن يُقال: لا نتصرّف في اليقين والشكّ في قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشكّ) كما في الوجه الأوّل، بل نقول: المراد ـ كما هو الظاهر ـ اليقين والشكّ الوجدانيّان، ولا نقول بجعل دليل الأمارة ناقضاً لليقين السابق، كما في الوجه [الأوّل]، بل نجعل نفس الكشف الحاصل من الأمارة ناقضاً.

لا يُقال: هو شكّ وجداناً.

لأنّا نقول: هو وإن كان شكّاً وجداناً، إلّا أنّ الشارع بعد أن اعتبره ونزّله منزلة العلم فبمقتضى دليل التنزيل نرتّب عليه آثار العلم، ومن جملة آثاره أنّه ينقض اليقين السابق، وأنّ نقض اليقين به ليس بممنوع منه.

والحاصل: أنّ اليقين والشكّ كليهما وجدانيّان، ولكن الظنّ الحاصل من الأمارة، حيث إنّ الشارع نزّله منزلة العلم، وأنّ إطلاق التنزيل يقتضي المشاركة في جميع الأحكام ، وكان من جملة أحكام العلم أنّه ـ أي العلم ـ يصحّ أن ينقض به اليقين السابق، كما في قوله: (ولكن تنقضه بيقين مثله).

صحّ أن يُقال: إنّ هذا الظنّ يصحّ أن ينقض به اليقين، وإن نقضه به ليس من

نقض اليقين بالشكّ، بل باليقين وإن كان تنزيلاً.

هذا، ولكن يرد:

أوّلاً: على هذا ما أورد على ما تقدّم من كونه مختصّاً بصورة كون الأمارة مخالفة.

وثانياً: أنّ تنزيل الكشف الحاصل من الأمارة منزلة العلم إنَّما ينفع في ترتيب الآثار الثابتة له بعنوان الطريقيَّة، حيث إنّ المنظور في ذلك التنزيل إنَّما هو الواقع المكشوف، وأنّ الكشف إنَّما لوحظ من حيث كونه طريقاً إليه، وظاهر أنّ كون العلم ناقضاً لليقين السابق إنَّما هو من آثار نفس العلم.

وثالثاً: إنّ هذا الأثر وإن أغضى النظر عن كونه من آثار نفس [العلم]، أو سلّم أنّ دليل التنزيل نافع في ترتيب آثار العلم، إلّا أنّ مثل هذا الأثر لا يمكن ترتيبه بدليل التنزيل، حيث إنّ التنزيل الشرعيّ إنَّما ينفع في إثبات الآثار الشرعيَّة، كما إذا نزّل الشارع النبيذ منزلة الخمر، فإنّه نافع في ترتيب مثل حرمة الخمر على النبيذ، أمّا آثار غير المنزّل عليه فلا ينفع في إثباتها للمنزّل دليل التنزيل، وظاهر أنّ كون العلم على خلاف الحالة السابقة ناقضاً لليقين السابق إنَّما هو من اللوازم العقليَّة اللازمة لمجرّد حصول العلم، بخلاف الحالة السابقة، فليس ثبوته للعلم بجعل من الشارع كي يرتّب على كشف الأمارة بمجرّد تنزيل الشارع لها منزلة اليقين.

ورابعاً: لو أغضى النظر عن جميع ما تقدّم لما كان ذلك إلّا من باب الحكومة، دون الورود، حيث إنّ دليل التنزيل على هذا لا يكون رافعاً لموضوع الاستصحاب حقيقة، بل إنَّما يرفعه تنزيلاً، حيث إذا حكم الشارع بتنزيل ذلك الكشف منزلة العلم ونفى كونه شكّاً، كان ذلك بمنزلة الرفع للحكم الثابت للشكّ في دليل الاستصحاب، فتأمّل.

والتحقيق: أنّه للورود؛ فإنّ رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أمارة معتبرة على خلافه ليس من نقض اليقين بالشكّ، بل باليقين. وعدم رفع اليد عنه مع الأمارة على وفقه ليس لأجل أن لا يلزم نقضه به، بل من جهة لزوم العمل بالحجّة.

لا يقال: نعم، هذا لو أُخذ بدليل الأمارة في مورده، ولكنّه لِمَ لا يؤخذ بدليله، ويلزم الأخذ بدليلها؟

فإنّه يقال: ذلك إنّما هو لأجل أنّه لا محذور في الأخذ بدليلها، بخلاف الأخذ بدليله؛ فإنّه يستلزم تخصيص دليلها بلا مخصّص إلّا على وجهٍ دائر؛ إذ التخصيص به يتوقّف على اعتباره معها، واعتباره كذلك يتوقّف على التخصيص به؛ إذ لولاه لا مورد له معها، كما عرفت آنفاً.

وأمّا حديث الحكومة: فلا أصل له أصلاً؛ فإنّه لا نظر لدليلها إلى مدلول دليله إثباتاً، وبما هو مدلول الدليل، وإن كان دالّاً على إلغائه معها ثبوتاً وواقعاً؛ لمنافاة لزوم العمل بها مع العمل به لو كان على خلافها، كما أنّ قضيّة دليله إلغاؤها كذلك؛ فإنّ كلًّا من الدليلين بصدد بيان ما هو الوظيفة للجاهل، فيطرد كلّ منهما الآخر مع المخالفة، هذا.

مع لزوم اعتباره معها في صورة الموافقة، ولا أظنّ أن يلتزم به القائل بالحكومة، فافهم، فإنّ المقام لا يخلو من دقّة.

وأمّا التوفيق: فإن كان بما ذكرنا فنعم الاتّفاق، وإن كان بتخصيص دليله بدليلها فلا وجه له؛ لما عرفت من أنّه لا يكون مع الأخذ به نقض يقينٍ بشكّ، لا أنّه غير منهيّ عنه مع كونه من نقض اليقين بالشكّ.

خاتمة

لا بأس ببيان:

النسبة بين الاستصحاب وسائر الأصول العمليّة، وبيان التعارض بين الاستصحابين:

أمّا الأوّل: فالنسبة بينه وبينها هي بعينها النسبة بين الأمارة وبينه [٦٨٨]، فيقدّم عليها، ولا مورد معه لها؛ للزوم محذور التخصيص إلّا بوجهٍ دائرٍ في العكس، وعدم محذور فيه أصلاً، هذا في النقليّة منها.

وأمّا العقليّة: فلا يكاد يشتبه وجه تقديمه عليها؛ بداهة عدم الموضوع معه لها؛ ضرورة أنّه إتمام حجّة وبيان، ومؤمّن من العقوبة وبه الأمان، ولا شبهة في أنّ الترجيح به عقلاً صحيح.

وأمّا الثاني: فالتعارض بين الاستصحابين:

إن كان لعدم إمكان العمل بهما، بدون علم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما،

---

٦٨٨ ـ قوله رحمه الله: ((أمّا الأوّل فالنسبة بينه وبينها هي بعينها النسبة بين الأمارة وبينه ... إلخ)).

غرضه: أنّ دليل الاستصحاب يكون وارداً على الأُصول العمليّة النقليّة، ولم يبيّن وجه الورود في هذا المقام، ولكنّه (رحمه الله) بيّنه في التعليقة أو في الفوائد.

وحاصل ما ذكره هناك: أنّ موضوع البراءة هو الشكّ في الحرمة من جميع عناوين الشيء، بحيث يكون الشيء غير معلوم الحرمة بجميع عناوينه، حتّى لو كان محرّماً من جهة عنوان واحد لم يكن مجال لدليل البراءة.

مثلاً: إذا أردنا أن نجري البراءة في حرمة شرب التتن، فلا بُدَّ أن يكون الشرب مشكوك الحرمة من جميع جهاته وعناوينه، بحيث لو كان محرّماً معلوم الحرمة من جهة واحدة، كأن يكون مغصوباً ـ مثلاً ـ أو نجساً لما كان فيه مجال للبراءة.

وحينئذٍ نقول: إذا كان لنا شيء معلوم الحرمة سابقاً وشكّ في حرمته بعد ذلك، فمقتضى حكم الشارع بعدم نقض اليقين بالشكّ يكون معلوم الحرمة وإن كانت ظاهريّة، ومن جهة تعنونه بكون البناء على عدم حرمته يكون نقضاً لليقين، وهو ممنوع منه، فإنّ ذلك كافٍ في كونه معلوم الحرمة من بعض الجهات الذي قلنا إنّه يكون رافعاً لموضوع البراءة ـ أعني كون الشيء غير معلوم الحرمة ـ أصلاً ومن جميع عناوينه وجهاته.

وفيه:

أوّلاً: المنع من كون موضوع البراءة هو ما ذكر؛ أعني عدم العلم بالحرمة ـ مثلاً ـ من جميع الجهات حتّى مثل ما نحن فيه ـ أعني الحرمة الظاهريّة الثابتة للشيء ـ باعتبار أنّ رفعها عنه نقض لليقين السابق، بل الظاهر أنّ موضوعها هو عدم العلم بكونه حراماً واقعاً فلا يرفعه العلم بالحرمة الظاهريّة.

وثانياً: أنّ ذلك لو سلّم، فلا ينفع في ما لو كان الاستصحاب موافقاً للبراءة، حيث إنّ العلم بالحلّيّة من بعض الوجوه ـ أعني كونه رفع الحلّيّة عنه نقضاً لليقين السابق ـ لا يكون رافعاً لموضوع البراءة ـ أعني عدم العلم بالحرمة ـ، كما أنّ عدم العلم بكون النبيذ حراماً من حيث كونه كالمسكر أو غير ذلك لا يرفعه العلم بكونه حلالاً من حيث كونه غير مغصوب ـ مثلاً ـ؛ إذ ليس موضوع البراءة هو عدم العلم بالحلّيّة، بل هو عدم العلم بالحرمة، فتأمّل.

فالذي ينبغي أن يُقال في وجه تقديم الاستصحاب على البراءة الشرعيَّة: أنّ

ـ كاستصحاب وجوب أمرين حدث بينهما التضادّ في زمان الاستصحاب [٦٨٩] ـ فهو من باب تزاحم الواجبين.

وإن كان مع العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما: فتارة يكون المستصحب في أحدهما من الآثار الشرعيّة لمستصحب الآخر، فيكون الشكّ فيه مسبّباً عن الشكّ فيه،

الشارع لمّا حكم بالمنع عن نقض اليقين بالشكّ وإلحاق حالة الشكّ بحال اليقين، وأنّه يجب ترتيب آثار اليقين فقد نزّل ذلك الشكّ اللاحق منزلة اليقين، وحينئذٍ فما يكون معلوم الحرمة سابقاً مشكوكها لاحقاً هو معلوم الحرمة تنزيلاً، فلا يصدق عليه أنّه مشكوك الحرمة، بل يكون معلومها فلا يدخل في ما هو مشكوك الحرمة.

وهكذا الكلام في ما يكون مستصحب الحلّيّة، حيث إنّه بالاستصحاب يكون معلوم الحلّيّة وعدم الحرمة، فيخرج عن كونه مشكوكاً، وعلى هذا فيكون تقديمه عليها من باب الحكومة، حيث إنّ دليله حينئذٍ يكون موسّعاً للعلم المأخوذ عدمه موضوعاً للبراءة، وفي الحقيقة يكون دليل الاستصحاب مضيّقاً لموضوع البراءة، ومبيّناً أنّ موضوعها عدم العلم المطلق المختصّ بما إذا لم يكن هناك علم وجداناً، ولا علم تنزيلاً، وإن كان ظاهره عدم العلم الوجدانيّ الشامل لما إذا كان هناك علم تنزيليّ.

٦٨٩ ـ قوله رحمه الله: ((كاستصحاب وجوب أمرين حَدَث بينهما التضادُّ في زمان الاستصحاب ... إلخ)).

وذلك مثل استصحاب وجوب إنقاذ غريقين علم بهما، مع الشكّ في بقائهما كذلك.

كالشكّ في نجاسة الثوب المغسول بماء مشكوك الطهارة وقد كان طاهراً، وأخرى لا يكون كذلك.

فإن كان أحدهما أثراً للآخر، فلا مورد إلّا للاستصحاب في طرف السبب [٦٩٠]؛ فإنّ الاستصحاب في طرف المسبّب موجب لتخصيص الخطاب، وجواز نقض اليقين بالشكّ في طرف السبب بعدم ترتيب أثره الشرعيّ، فإنّ من آثار طهارة الماء طهارة الثوب المغسول به ورفع نجاسته، فاستصحاب نجاسة الثوب نقض لليقين بطهارته، بخلاف استصحاب طهارته؛ إذ لا يلزم منه نقض يقين بنجاسة الثوب بالشكّ، بل باليقين بما هو رافع لنجاسته، وهو غسله بالماء المحكوم شرعاً بطهارته.

وبالجملة فكلٌّ من السبب والمسبّب وإن كان مورداً للاستصحاب، إلّا أنّ الاستصحاب في الأوّل بلا محذور، بخلافه في الثاني، ففيه محذور التخصيص بلا وجه إلّا بنحوٍ محال، فاللازم الأخذ بالاستصحاب السبّبي.

نعم، لو لم يجر هذا الاستصحاب بوجهٍ لكان الاستصحاب المسبّبي جارياً؛ فإنّه لا محذور فيه حينئذٍ مع وجود أركانه وعموم خطابه.

وإن لم يكن المستصحب في أحدهما من الآثار للآخر، فالأظهر جريانهما

---

٦٩٠ ـ قوله رحمه الله: ((فإن كان أحدهما أثراً للآخر، فلا مورد إلّا للاستصحاب في طرف السبب ... إلخ)).

حيث إنّه لا معنى لجريان الاستصحاب فيهما معاً؛ إذ لا معنى للحكم بطهارة الثوب وبنجاسته، كما أنّه لا وجه للقول بسقوطهما للتعارض والرجوع إلى ما تقتضيه

القواعد الأخر كقاعدة الطهارة في مثل المثال المذكور؛ وذلك لكون الاستصحاب في طرف السبب وارداً عليه في طرف المسبّب، فلا معنى للتعارض.

وتقريب الورود هو ما تقدّم منه (رحمه الله) في وجه تقديم الأمارة على الأصل وأشار إليه هنا.

وحاصله: هو أنّ نقض اليقين بنجاسة الثوب لم يكن بالشكّ فيها، بل بحكم الشارع بالمنع من نقض اليقين بطهارة الماء بالشكّ.

وبالجملة: بعد حكم الشارع بعدم نقض اليقين بطهارة الماء بالشكّ ولزوم البناء على كونه طاهراً الذي من آثاره كون الثوب المذكور طاهراً لا يكون اليقين بنجاسة الثوب منقوضاً بالشكّ، بل بذلك الحكم المذكور، فيكون اليقين بنجاسة الثوب منقوضاً بحكم الشارع بطهارته، ولا يمكن إجراء ذلك في طرف العكس، حيث إنّ نجاسة الماء ليست من آثار حكمه ببقاء نجاسة الثوب، فلا يمكن القول بأنّ اليقين بطهارة الماء لم ينقض بالشكّ، بل يحكم الشارع ببقاء نجاسة الثوب؛ لما عرفت من أنّ حكمه ببقاء نجاسة الثوب ليس من آثاره الحكم بنجاسة الماء كي يُقال: إنّ نقض اليقين بطهارة الماء كان بحكم الشارع بنجاسته.

والإشكال على ذلك من طرف العكس بأنّه يمكن أن يُقال: إنّ البناء على نجاسة الثوب وإن كان نقضاً لليقين بطهارة الماء، إلّا أنّه لم يكن نقضاً بالشكّ، بل كان بحكم الشارع بنجاسة الثوب.

أجاب عنه المصنّف (رحمه الله) بأنّ ذلك واضح للزوم الدور، حيث إنّ جريان الاستصحاب في طرف المسبّب يتوقّف على كونه مخصّصاً له في طرف السبب، وكونه كذلك يتوقّف على جريانه معه، فتأمّل.

هذا غاية توضيح ما أراده (رحمه الله).

في ما لم يلزم منه محذور المخالفة القطعيّة للتكليف الفعليّ المعلوم إجمالاً [٦٩١]؛ لوجود المقتضي إثباتاً، وفقد المانع عقلاً:

أمّا وجود المقتضي: فلإطلاق الخطاب وشموله للاستصحاب في أطراف المعلوم بالإجمال؛ فإنّ قوله عليه السلام ـ في ذيل بعض أخبار الباب ـ: ((ولكن تنقض اليقين باليقين))

وفيه: ما تقدّم من أنّ هذا لا يتمّ في ما لو كان الاستصحاب السببيّ موافقاً للاستصحاب المسبّبيّ، بحيث كان الشكّ في بقاء هذا مسبّباً عن الشكّ في بقاء ذاك، والشكّ في ارتفاعه مسبّباً عن الشكّ في ارتفاعه، فإنّه في مثل ذلك لا يأتي التقريب المذكور، فلا بُدَّ من توجيه للتقديم يكون آتياً في ما لو كان الاستصحابان متوافقين، وما لو كانا متخالفين وذلك ما تقدّم منّا في بيان ورود الأمارة على الاستصحاب.

وحاصله: أنّ الشارع بعد أن حكم بأنّ اليقين في طرف السبب يجب إبقائه ومنع من نقضه، وكان بقاء المسبّب في ما لو كان الاستصحابان متوافقين، أو ارتفاعه في ما لو كانا متخالفين من آثار بقاء السبب، يرتفع الشكّ في بقاء المسبّب، أو ارتفاعه لحصول اليقين ببقائه في الصورة الأولى، وبارتفاعه في الثانية، وقد مرّ أنّ مثل هذا اليقين كافٍ في رفع الشكّ المعتبر في باب الاستصحاب.

٦٩١ ـ قوله رحمه الله: ((في ما لم يلزم محذورُ المخالفة القطعيّة للتكليف الفعليّ المعلوم إجمالاً ... إلخ)).

وذلك كما إذا حصل اليقين بنجاسة إناءين، ثمّ حصل العلم بتطهير أحدهما لا بعينه، وكما إذا علم بكون أحدهما بعينه طاهراً، والآخر بعينه نجساً، ثمّ حصل العلم

لو سلّم أنّه يمنع [٦٩٢] عن شمول قوله عليه السلام ـ في صدره ـ: ((لا تنقض اليقين بالشكّ)) لليقين والشكّ في أطرافه؛ للزوم المناقضة في مدلوله؛ ضرورة المناقضة بين السلب الكلّيّ [٦٩٣] والإيجاب الجزئيّ، إلّا أنّه لا يمنع عن عموم النهي في سائر الأخبار ـ ممّا ليس فيه الذيل ـ وشموله لما في أطرافه؛ فإنّ إجمال ذاك الخطاب لذلك لا يكاد يسري إلى غيره ممّا ليس فيه ذلك.

وأمّا فقد المانع: فلأجل أنّ جريان الاستصحاب في الأطراف لا يوجب إلّا

بخروج أحدهما لا بعينه عن حالته السابقة، ففي مثل هاتين الصورتين لا يلزم من جريان استصحاب الحالة السابقة في كلا الطرفين مخالفة عمليّة للتكليف المعلوم في البين.

فإن قيل ما ثمرة هذا النزاع؟ وما الفرق بين القول بجريان الاستصحاب في مثل ذلك وبين القول بسقوطه والرجوع إلى الاحتياط حيث إنّه على كلا القولين يجب الاحتياط والاجتناب عن كلا الطرفين؟

قلتُ: له ثمرات كثيرة منها مسألة نجاسة الملاقي لأحد الأطراف على القول الأوّل دون الثاني.

٦٩٢ ـ قوله رحمه الله: ((لو سلّم أنّه يمنع ... إلخ)).

فيه إشارة إلى منع كون تلك الفقرة مانعة عن الشمول، لإمكان القول بأنّها ليس النهي فيها شرعيّاً، بل هو إرشاد إلى أمر واقعيّ، وبيان ما هو الواقع، فتأمّل.

٦٩٣ ـ قوله رحمه الله: ((ضرورة المناقضة بين السلب الكلّيّ ... إلخ)).

أي في (لا تنقض)، لشموله لكلا طرفي العلم الإجماليّ، (والإيجاب الجزئيّ) في (ولكن تنقضه بيقين)، لدلالته على لزوم النقض في أحدهما.

المخالفة الالتزاميّة، وهو ليس بمحذور، لا شرعاً ولا عقلاً.

ومنه قد انقدح: عدم جريانه في أطراف العلم بالتكليف فعلاً أصلاً، ولو في بعضها؛ لوجوب الموافقة القطعيّة له عقلاً، ففي جريانه لا محالة يكون محذور المخالفة القطعيّة أو الاحتماليّة، كما لا يخفى.

تذنيب

[النسبة بين الاستصحاب والقواعد]

لا يخفى: أنّ مثل قاعدة التجاوز في حال الاشتغال بالعمل، وقاعدة الفراغ بعد الفراغ عنه، وأصالة صحّة عمل الغير... إلى غير ذلك من القواعد المقرّرة في الشبهات الموضوعيّة ـ إلّا القرعة ـ تكون مقدّمة على استصحاباتها المقتضية لفساد ما شكّ فيه من الموضوعات؛ لتخصيص دليلها بأدلّتها.

وكون النسبة بينه وبين بعضها عموماً من وجه، لا يمنع عن تخصيصه بها بعد الإجماع على عدم التفصيل بين مواردها، مع لزوم قلّة المورد لها جدّاً، لو قيل بتخصيصها بدليلها؛ إذ قلّ موردٍ منها لم يكن هناك استصحاب على خلافها، كما لا يخفى.

وأمّا القرعة: فالاستصحاب في موردها يقدّم عليها؛ لأخصّيّة دليله من دليلها؛ لاعتبار سبق الحالة السابقة فيه دونها.

واختصاصها بغير الأحكام إجماعاً، لا يوجب الخصوصيّة في دليلها بعد عموم لفظها لها، هذا.

مضافاً إلى وهن دليلها بكثرة تخصيصه، حتّى صار العمل به في مورد محتاجاً إلى الجبر بعمل المعظم ـ كما قيل ـ وقوّة دليله بقلّة تخصيصه بخصوص دليل.

لا يقال: كيف يجوز تخصيص دليلها بدليله؟ وقد كان دليلها رافعاً لموضوع دليله، لا لحكمه، وموجباً لكون نقض اليقين باليقين بالحجّة على خلافه، كما هو الحال بينه وبين أدلّة سائر الأمارات، فيكون ـ هاهنا أيضاً ـ من دوران الأمر بين التخصيص ـ بلا

وجهٍ غير دائر ـ والتخصّص.

فإنّه يقال: ليس الأمر كذلك؛ فإنّ المشكوك ممّا كانت له حالة سابقة، وإن كان من ((المشكل)) و((المجهول)) و((المشتبه)) بعنوانه الواقعيّ، إلّا أنّه ليس منها بعنوان ما طرأ عليه من نقض اليقين بالشكّ، والظاهر من دليل القرعة أن يكون منها بقول مطلقن لا في الجملة، فدليل الاستصحاب الدالّ على حرمة النقض ـ الصادق عليه حقيقة ـ رافع لموضوعه أيضاً، فافهم.

فلا بأس برفع اليد عن دليلها عند دوران الأمر بينه وبين رفع اليد عن دليله؛ لوهن عمومها وقوّة عمومه، كما أشرنا إليه آنفاً.

والحمد لله أوّلاً وآخراً، وصلّى الله على محمّد وآله باطناً وظاهراً.

المقصد الثامن

في تعارض الأدلّة والأمارات

فصل

[ضابط التعارض]

التعارض هو: تنافي الدليلين أو الأدلّة ـ بحسب الدلالة ومقام الإثبات ـ على وجه التناقض أو التضادّ حقيقة، أو عرضاً [٦٩٤]، بأن علم بكذب أحدهما إجمالاً، مع عدم امتناع اجتماعهما أصلاً.

---

٦٩٤ ـ قوله رحمه الله: ((التعارض هو: تنافي الدليلين أو الأدلّة ـ بحسب الدلالة ومقام الإثبات ـ على وجه التناقض أو التضادّ حقيقة أو عرضاً ... إلخ)).

رُبّما يفسّر التعارض بالتنافي بين المدلولين، وهو على ظاهره غير مانع، لدخول ما يكون على نحو الحكومة فيه لتحقّق التنافي المذكور بين نفس مدلول الأمارة، ونفس مدلول الأصل المخالف لها ـ مثلاً ـ، وهكذا جميع ما يكون من قبيل الحكومة ـ كالورود والتوفيق العرفيّ ـ مع أنّه لا إشكال في خروج ما ذكر عن باب التعارض، ولذا عدل المصنِّف (رحمه الله) عن هذا التفسير، وفسّر التعارض بالتنافي بينهما بحسب الدلالة ليخرج ما يكون من قبيل الحكومة عن التعارض، ولذلك فرّع المصنِّف (رحمه الله) على ما ذكره خروج الحكومة ونحوها عن التعارض، لعدم التنافي فيه في مقام الدلالة وإن كان بين المدلولين فيه تنافٍ.

ويمكن أن يُقال: إنّ مراد من فسّره بذلك التنافي بين المدلولين من حيث الدلالة ومن جهتها، فيكون راجعاً إلى ما ذكره المصنِّف (رحمه الله).

وعليه، فلا تعارض بينهما بمجرّد تنافي مدلولهما، إذا كان بينهما حكومة رافعة للتعارض والخصومة، بأن يكون أحدهما قد سيق ناظراً إلى بيان كمّيّة ما أُريد من الآخر، مقدّماً كان أو مؤخّراً [٦٩٥].

أو كانا على نحو إذا عرضا على العرف وفّق بينهما بالتصرّف في خصوص أحدهما، كما هو مطّرد في مثل الأدلّة المتكفّلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأوّليّة، مع مثل الأدلّة النافية للعسر والحرج والضرر والإكراه والاضطرار، ممّا يتكفّل لأحكامها بعناوينها الثانويّة، حيث يقدّم في مثلهما الأدلّة النافية، ولا تلاحظ النسبة بينهما أصلاً، ويتّفق في غيرهما، كما لا يخفى.

أو بالتصرّف فيهما، فيكون مجموعهما قرينة على التصرّف فيهما، أو في أحدهما المعيّن ولو كان الآخر أظهر، ولذلك تقدّم الأمارات المعتبرة على الأصول الشرعيّة؛ [٦٩٦] فإنّه لا يكاد يتحيّر أهل العرف في تقديمها عليها بعد ملاحظتهما، حيث لا يلزم منه محذور تخصيص أصلاً. بخلاف العكس، فإنّه يلزم منه محذور التخصيص بلا وجهٍ، أو بوجهٍ دائر، كما أشرنا إليه في أواخر الاستصحاب.

---

٦٩٥ ـ قوله رحمه الله: ((مقدّماً كان أو مؤخّراً ... إلخ)).

قلتُ: لا بُدَّ في كون الحاكم مقدّماً من كون المحكوم في معرض الصدور، وقد تقدّم ذلك من الأستاذ ـ سلّمه الله ـ في وجه تقديم الأمارات على الأُصول.

٦٩٦ ـ قوله رحمه الله: ((ولذلك تُقدّم الأمارات المعتبرة على الأُصول الشرعيّة ... إلخ)).

قلتُ: قوله: (ذلك) إشارة إلى ما تقدّم من أنَّ مجرّد التنافي بين المدلولين لا يكون

وليس وجه تقديمها حكومتها على أدلّتها [٦٩٧]؛ لعدم كونها ناظرة إلى أدلّتها بوجه.

وتعرّضها لبيان حكم موردها لا يوجب كونها ناظرة إلى أدلّتها وشارحة لها،

محقّقاً للتعارض، والظاهر منه أنّ تقديم الأمارات على الأُصول من قبيل الجمع والتوفيق العرفيّ، وقد تقدّم منه إنكار ذلك.

اللَّهُمَّ إلّا أن يكون غرضه من التوفيق العرفيّ في هذا المقام ما يكون شاملاً للورود، كما أشار إليه في ما تقدّم في قوله: (وأمّا التوفيق فإن أُريد به ما ذكرنا فنعم الوفاق)[1].

٦٩٧ ـ قوله رحمه الله: ((وليس وجه تقديمها حكومتها على أدلّتها ... إلخ))

حاصل ما ردّ به الحكومة أوّلاً: أنّ دليل الحجّيّة لا تعرّض له لأزيد من إيجاب العمل على طبقه، وليس فيه دلالة على نفي الحكم المخالف، ووجوب إلغاء احتمال خلافها، إلّا من حيث الحكم العقليّ، وهو ثابت في طرف دليل الأصل أيضاً، حيث إنّ كلّ حكم يلزمه عقلاً نفي خلافه.

وثانياً: إنّا لا نسلّم دلالة دليل الأمارة على ما ذكر ـ أعني الحكم الظاهريّ على طبقها ـ، بل أنّ ذلك الدليل لا يدلّ على أزيد من كون تلك الأمارة حجّة، فيترتّب عليها آثار الحجّيّة عقلاً من دون استتباع لحكم ظاهريّ على طبقها؛ كي يتكلّم فيه وأنّه فيه تعرّض لنفي الحكم المخالف أم ليس له ذلك التعرّض.

---

(١) يُنظر: صفحة (٦٣٨) من هذا الكتاب.

وإلّا كانت أدلّتها أيضاً دالّة ـ ولو بالالتزام ـ على أنّ حكم مورد الاجتماع فعلاً هو مقتضى الأصل لا الأمارة، وهو مستلزم عقلاً نفي ما هو قضيّة الأمارة، بل ليس مقتضى حجّيّتها إلّا نفي ما قضيّته عقلاً من دون دلالة عليه لفظاً؛ ضرورة أنّ نفس الأمارة لا دلالة له إلّا على الحكم الواقعي، وقضيّة حجّيّتها ليست إلّا لزوم العمل على وفقها شرعاً، المنافي عقلاً للزوم العمل على خلافه، وهو قضيّة الأصل، هذا.

مع احتمال أن يقال: إنّه ليس قضيّة الحجّيّة شرعاً إلّا لزوم العمل على وفق الحجّة عقلاً، وتنجّز الواقع مع المصادفة، وعدم تنجّزه في صورة المخالفة.

وكيف كان، ليس مفاد دليل الاعتبار هو وجوب إلغاء احتمال الخلاف تعبّداً كي يختلف الحال، ويكون مفاده في الأمارة نفي حكم الأصل، حيث إنّه حكم الاحتمال: بخلاف مفاده فيه؛ لأجل أنّ الحكم الواقعيّ ليس حكم احتمال خلافه، كيف؟ وهو حكم الشكّ فيه واحتماله، فافهم وتأمّل جيّداً.

فانقدح بذلك: أنّه لا يكاد ترتفع غائلة المطاردة والمعارضة بين الأصل والأمارة، إلّا بما أشرنا سابقاً وآنفاً، فلا تغفل، هذا.

ولا تعارض أيضاً إذا كان أحدهما قرينة على التصرّف في الآخر، كما في الظاهر مع النصّ أو الأظهر، مثل العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد، أو مثلهما ممّا كان أحدهما نصّاً أو أظهر؛ حيث إنّ بناء العرف على كون النصّ أو الأظهر قرينة على التصرّف في الآخر.

وبالجملة: الأدلّة في هذه الصور وإن كانت متنافية بحسب مدلولاتها، إلّا أنّها غير متعارضة؛ لعدم تنافيها في الدلالة وفي مقام الإثبات، بحيث تبقى أبناء المحاورة متحيّرة، بل بملاحظة المجموع أو خصوص بعضها، يتصرّف في الجميع أو في البعض

عرفاً، بما ترتفع به المنافاة التي تكون في البين.

ولا فرق فيها بين أن يكون السند فيها قطعيّاً، أو ظنّيّاً، أو مختلفاً، فيقدّم النصّ أو الأظهر ـ وإن كان بحسب السند ظنّيّاً ـ على الظاهر، ولو كان بحسبه قطعيّاً.

وإنّما يكون التعارض في غير هذه الصور، ممّا كان التنافي فيه بين الأدلّة بحسب الدلالة ومرحلة الإثبات.

وإنّما يكون التعارض بحسب السند، في ما إذا كان كلّ واحد منها قطعيّاً دلالةً وجهةً، أو ظنّيّاً في ما إذا لم يكن التوفيق بينها، بالتصرّف في البعض أو الكلّ؛ فإنّه حينئذٍ لا معنى للتعبّد بالسند في الكلّ؛ إمّا للعلم بكذب أحدهما، أو لأجل أنّه لا معنى للتعبّد بصدورها مع إجمالها، فيقع التعارض بين أدلّة السند حينئذٍ، كما لا يخفى.

فصل

[مقتضى الأصل الأوّليّ في المتعارضين]

التعارض وإن كان لا يوجب إلّا سقوط أحد المتعارضين عن الحجّيّة رأساً؛ ـ [٦٩٨]، حيث لا يوجب إلّا العلم بكذب أحدهما، فلا يكون هناك مانع عن حجّيّة الآخر ـ إلّا أنّه حيث كان بلا تعيين ولا عنوان واقعاً، ـ فإنّه لم يعلم كذبه إلّا كذلك، واحتمال كون كلّ منهما كاذباً ـ لم يكن واحد منهما بحجّة في خصوص مؤدّاه؛ لعدم التعيين في الحجّة أصلاً، كما لا يخفى.

---

٦٩٨ ـ قوله رحمه الله: ((فصل: التعارض وإن كان لا يوجب إلّا سقوط أحد المتعارضين عن الحجّيّة رأساً ... إلخ)).

هذا الفصل معقود لبيان ما تقتضيه القواعد في تعارض الخبرين مع قطع النظر عن الأخبار العلاجيّة، وهذا المطلب من مهمّات باب مباحث التعارض، حيث إنّ الأخبار العلاجيّة إنّما تعرّضت لحكم خصوص الأخبار دون غيرها من الأمارات، مع أنّ تلك الأخبار ـ أعني الأخبار العلاجيّة ـ في نفسها متعارضة فتحتاج إلى بيان الحكم فيها أيضاً.

ثمّ إنّه لا يخفى أنّ موضوع هذا البحث هو تعارض الأمارتين اللتين يكون كلّ منهما في نفسه حجّة ومشمولاً لدليل الحجّيّة، كي يكون التعارض بينهما من قبيل تعارض الحجّتين، إذ لو كان دليل الحجّيّة في كلّ منهما مقيّداً بعدم وجود الآخر، أو كان القدر المتيقّن من دليل اعتباره إذا كان بلا معارض لكان خارجاً عمّا نحن فيه، لعدم كون ذلك من تعارض الحجّتين، حيث إنّه على هذا التقدير لا يكون لنا حجّة

في مورد التعارض أصلاً.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه بناءً على ما هو الظاهر من كون حجّيّة الأمارات من باب الطريقيَّة المحضة، حيث إنّ الظاهر من أدلّتها هو حفظ الواقع، لكثرة إصابتها بالنسبة إلى غيرها.

[فـ]إنّ الأقوال في المقام ثلاثة: التوقّف، والتساقط، والتخيير.

والمراد بالتخيير [هنا] التخيير في المسألة الأُصوليّة ـ أعني أنّه يكون مخيّراً في العمل بأيّهما شاء ـ، بحيث لو دلّ أحدهما على الوجوب، والآخر على الإباحة ـ مثلاً ـ فهو مخيّر إن شاء عمل بالخبر الدالّ على الوجوب فكان حكمه الوجوب وله الإفتاء به، وكذا إن اختار العمل بالخبر الدالّ على الإباحة ـ لا أنّه تخيّر في المسألة الفرعيّة ـ أعني أنّه يكون مخيّراً بين الفعل والترك ـ، فإنّ ذلك ليس من وظيفة الأُصوليّ وهو عين الأخذ بالخبر الدالّ على الإباحة، كما أنّ التخيير في هذا المقام تخيير عقليّ لا شرعيّ، حيث إنّ التخيير الشرعيّ إنَّما يستفاد من الأدلّة الخاصّة، والمفروض أنّ الكلام في هذا المقام إنّما هو مع قطع النظر عنها.

والمراد بالتساقط إلغاء المتعارضين بالمرّة، كأن لم يكن حجّة في البين أصلاً، والرجوع إلى ثالث غيرهما.

والمراد بالتوقّف هو التوقّف عن العمل بواحد منهما بخصوصه، مع نفي الثالث وعدم الرجوع إليه.

أمّا القول بالتخيير فهو موقوف على كون كلا الخبرين مشتملاً على ملاك الحجّيّة والاعتبار لتخيّر المكلّف في العمل بأيّهما شاء، بحيث لو فرض ـ محالاً ـ إمكان العمل بهما معاً للزم العمل بهما، كما هو القياس على التخيير في تزاحم الواجبات،

والمفروض أنّه بعد العلم بتعارضهما يعلم بعدم اشتمال أحدهما لا بعينه على ملاك الحجّيّة، فلا يمكن العمل بهما معاً لو فرض إمكانه، للعلم بكذب أحدهما، فلا وجه للحكم بالتخيير بينهما، وإن كان كلّ منهما في نفسه مشمولاً للأدلّة، إلّا أنّه بعد العلم بتعارضهما يعلم بخروج أحدهما لا بعينه على نحو السلب الجزئيّ عن الحجّيّة.

وأمّا القول بالتساقط فلا وجه له إلّا كون دليل الحجّيّة في كلّ منهما مقيّداً بعدم الآخر، وأنّ القدر المتيقّن منه ذلك، وقد عرفت: أنّ ذلك خارج عمّا نحن [فيه]؛ لأنّ كلامنا إنَّما هو في تعارض الحجّتين، وذلك على هذا التقدير ليس من باب التعارض في شيء، على أنّ الظاهر أنّ دليل الحجّيّة مطلق وهو شامل لمورد التعارض وغيره.

فتعيّن القول بالتوقّف، وله تقريبان:

أحدهما: ما ذكره المصنِّف (رحمه الله) في هذا الكتاب وحاصله: أنّ كلًّا من الخبرين وإن كان في نفسه مشمولاً لأدلّة الحجّيّة، إلّا أنّه لمّا علم بكذب أحدهما لحصول المعارضة بينهما وكان ذلك موجباً لخروجه عن الحجّيّة كان نتيجة ذلك أنّ أحدهما غير المعيّن حتّى في الواقع، وفي علم الله غير حجّة، بمعنى أنّه ليس كلّ واحد منهما حجّة على نحو الإيجاب الكلّيّ، ولا أنّ كلّ واحد منهما غير حجّة على نحو السلب الكلّيّ، فلا يصدق سلب الحجّيّة عن كلّ واحد منهما على نحو السلب الكلّيّ، ولا إثباتهما لكلّ منهما على نحو الإيجاب الكلّيّ، بل يصدق إثبات الحجّيّة لأحدهما على نحو الإيجاب الجزئيّ، في قبال السلب الكلّيّ، وسلبها عن أحدهما على نحو السلب الجزئيّ، في قبال الإيجاب الكلّيّ.

فنتيجة ذلك أنّه لا يجوز العدول عنهما وتركهما معاً والرجوع إلى ثالث غيرهما ليس في درجتهما، كالأُصول العمليّة المخالفة لكلّ منهما.

أمّا الموافقة لأحدهما فقد ذكر السيّد الأستاذ ـ سلّمه الله ـ أنّها لا مانع من العمل بها، إلّا أنّي لم أعرف وجه ذلك، فإنّه مع العلم بكون أحدهما لا بعينه حجّة لا معنى للرجوع إلى الأصل العملي، وإن كان موافقاً لأحدهما، للعلم الإجماليّ بوجود الحجّة في البين وهو مانع من الرجوع إلى الأُصول مطلقاً؛ للعلم بكون أحدهما لا بعينه حجّة، ولا يجوز العمل بهما معاً لو أمكن، أو بأحدهما المعيّن، لعدم العلم بكون أحدهما هو الحجّة بالخصوص، فذلك نظير الإناءين اللّذين علم بنجاسة أحدهما، فإنّه وإن كان كلّ واحد منهما في نفسه مشمولاً لقاعدة الطهارة، إلّا أنّه لا يمكن الحكم بطهارتهما معاً؛ للعلم بكون أحدهما نجساً، فلا يجوز مباشرتهما معاً، ويحكم بنجاسة ملاقيهما معاً، ولا يمكن الحكم بخروجهما معاً عن الطهارة بحيث يحكم بنجاسة ملاقي أحدهما، بل يحكم بأنّ أحدهما نجس وأحدهما طاهر، و كذا ما نحن فيه، لأجل العلم بكون أحدهما لا بعينه حجّة يعدل عنهما ويرجع إلى ثالث غيرهما، ولأجل العلم بكون أحدهما ليس بحجّة لا يصحّ أن يعمل بواحد معيّن منهما، لعدم إحراز كونه حجّة، فالذي يكون نافياً للثالث هو أحدهما غير المعيّن واقعاً وظاهراً.

لا يُقال: إنّه لا معنى لكون أحدهما المبهم غير المعيّن حجّة، لعدم دلالة الأدلّة على حجّيّة أحدهما بهذا الوصف.

لأنّا نقول: إنّا لا نقول: إنّ الأدلّة دلّت على حجّيّة أحدهما غير المعيّن؛ كي يُقال: إنّه لا دليل يدلّ على ذلك، بل نقول: إنّ الأدلّة دلّت على حجّيّة كلّ منهما، ولكن كان نتيجة التعارض والعلم بكذب أحدهما غير المعيّن أنّ أحدهما غير المعيّن حجّة.

قلتُ: فيكون إخراج أحدهما غير المعيّن من دليل الحجّيّة من قبيل التخصيص العقليّ، وحينئذٍ فبالضرورة يبقى أحدهما غير المعيّن أيضاً مشمولاً لأدلّة الحجّيّة،

فتأمّل.

التقريب الثاني للتوقّف: ما أشار إليه الشيخ (رحمه الله) في طيّ كلامه[1]، وحاصله: أنّهما يطرحان في مورد التعارض ويعمل بهما في مورد التوافق، نظير ما إذا كان بين الخبرين عموم من وجه.

مثلاً: لو ورد خبر يدلّ على الوجوب في شيء وآخر يدلّ على الحرمة، فهما من حيث دلالتهما المطابقيّة مطروحان لا يعمل بكلّ منهما، لتعارضهما، ومن حيث دلالتهما الالتزاميّة ـ أعني نفي الاستحباب مثلاً ـ متوافقان، لا مانع من العمل بهما معاً من هذه الجهة. والدلالة الالتزاميّة وإن كانت تابعة للدلالة المطابقيّة، إلّا أنّ ذلك في الواقع والوجود لكلّ من الدلالتين لا في الحجّيّة، فيمكن أن يكون الخبر من حيث دلالته المطابقيّة غير حجّة، لأجل مانع من كونه حجّة من هذه الجهة، ومن حيث دلالته الالتزاميّة حجّة، لعدم مانع عن حجّيّته من هذه الجهة، ولا تلازم بين الدلالتين في مرحلة الحجّيّة، وإن كان بينهما التلازم في مرحلة الواقع، وحينئذٍ فالذي ينفي الثالث هما معاً.

وفيه: أنّ معنى كون الخبر غير حجّة في هذا المقام أنّه كاذب، وغير صادر من الإمام، وإذا كان أحدهما كذلك فكيف يمكن القول بدلالته الالتزاميّة!

قلتُ: ثمّ إنّ الوجه في طرحهما في مورد التعارض إن كان هو التساقط ففيه: مع أنّه لا يقول به، أنّه على التساقط لا وجه للقول بنفي الثالث أصلاً، وإن كان التوقّف بالتقريب الأوّل ففيه: ـ مع لزوم كون التقريب الثاني محتاجاً إلى الأوّل فيكون غير

---

(١) يُنظر: فرائد الأُصول: ٢/ ٧٥٨، ٧٨٧.

مفيد ـ أنّه لا وجه حينئذٍ لكونهما معاً حجّة في مورد التوافق؛ لما عرفت من أنّه على ذلك التقريب إنّما تكون الحجّة أحدهما لا بعينه، وهو النافي للثالث.

اللَّهُمَّ إلّا أن يكون المراد أنّه يلزم التوقّف بذلك المعنى في خصوص مورد التعارض بينهما، وإن أمكن العمل بهما معاً في جهة التوافق، لعدم المانع من هذه الجهة. انتهى.

هذا كلّه على تقدير كون الحجّيّة على نحو الطريقيّة كما هو الحقّ.

وأمّا بناءً على كونها على نحو السببيّة فنقول: ينبغي أن يعلم أنّ للقول بالسببيّة صوراً ثلاثاً:

الأولى: أن يكون المراد أنّ قيام الأمارة على حرمة شيء أو على وجوبه يكون سبباً لتعنونه بعنوان أنّه قامت الأمارة على وجوبه أو على حرمته، وهذا العنوان يكون سبباً لإنشاء أحكام على طبق مؤدّى الأمارة لأجل أنّ ذلك العنوان يكون موجباً لكون الشيء ذا صلاح ملزم في ما إذا كانت الأمارة دالّة على وجوبه، أو كون الشيء ذا مفسدة يلزم تركها في ما إذا كانت الأمارة دالّة على حرمته. وهكذا الكلام في ما لو دلّت على إباحته أو استحبابه أو كراهته.

والحاصل: أنّ قيام الأمارة يعطي الشيء عنواناً، ويختلف ذلك العنوان حسب اختلاف مؤدّى الأمارة، فيكون ذا صلاح أو فساد ملزم لو أدّت إلى الوجوب أو الحرمة، أو ذا صلاح أو فساد غير ملزم لو أدّت إلى الاستحباب أو الكراهة، أو لا صلاح ولا فساد فيه في ما لو أدّت إلى الإباحة، وتكون تلك العناوين موجبة لإنشاء أحكام مناسبة لها.

الثانية: أن يكون المراد أنّ تلك العناوين التي أحدثتها الأمارة في الشيء الذي

قامت على حكمه موجبة لحدوث صلاح في إنشاء أحكام على طبق مؤدّى الأمارة.

والصورة الأولى مبنيّة على القول بكون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في المتعلّق.

و[الصورة] الثانية مبنيّة على القول بكونها تابعة لمصالح في نفس الجعل، وإن لم يكن في المتعلّق صلاح يُوجب إيجابه، أو فساد يوجب تحريمه. فقيام الأمارة يكون سبباً لحدوث صلاح في جعل الحكم على طبقها إيجاباً كان أو تحريماً، من دون حاجة إلى الالتزام بكون العنوان ذا صلاح في مورد قيامها على الإيجاب وذا فساد في مورد قيامها على التحريم.

الثالثة: أن يكون قيام الأمارة سبباً للإلزام الشرعيّ بالجري على طبقها وسلوكها، سواء دلّت على الإيجاب أو على التحريم أو على غيرهما من الأحكام ، فبمجرّد قيام الأمارة ينشأ وجوب سلوكها والإلزام بالأخذ بها، فالحكم المنشأ بسبب قيام الأمارة هو وجوب سلوكها والالتزام بمؤدّاها.

وليس الغرض من ذلك محض وجوب الالتزام بمؤدّى الأمارة كما فهمه المصنِّف (رحمه الله) كي يرد عليه ما ذكره، بل الغرض منه أنّ في سلوك الأمارة وجعلها قنطرة وطريقاً موصلاً إلى الواقع نحو صلاح رُبّما يتدارك به ما فات من صلاح الواقع لو أخطأت تلك الأمارة، فلأجل ذلك الصلاح حكم الشارع بلزوم سلوكها والاعتماد عليها والركون إليها.

ثمّ إنّ التعارض بين الأمارتين يكون في صورتين:

الأولى: أن يدلّا على حكم موضوع واحد، فيؤدّي أحدهما إلى إيجابه ـ مثلاً ـ والآخر إلى حرمته.

الثانية: أن يدلّا على حكم ضدّين لا ثالث لهما ـ كالحركة والسكون ـ فيدلّ أحدهما على وجوب أحد الضدّين، والآخر على وجوب الضدّ الآخر.

ثمّ ينبغي أن يعلم أنّ التزاحم يكون في ثلاثة موارد:

الأوّل: التزاحم في مقام الامتثال كأن يبتلي المكلّف بفعلين متضادّين وكلّ منهما واجب، كإنقاذ غريق وإطفاء حريق، أو إنقاذ غريقين أو إطفاء حريقين، أو غير ذلك من الأفعال المتضادّة التي لا إشكال في وجوب كلّ منهما لولا الابتلاء بضدّه، سواء كان دليل الوجوب هو الأمارة أو غيرها من الأدلّة الشرعيّة، والحكم في ذلك الأخذ بما هو أهمّ، والتخيير إن لم يكن هناك أهمّ.

الثاني: التزاحم في مقام التأثير كأن يكون الفعل بعد الفراغ عن جعل الحكم وإنشائه مشتملاً على ملاك الوجوب وملاك التحريم ـ مثلاً ـ مع امتناع تأثير كلّ منهما، مثاله: في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة، فإنّ الأدلّة لمّا دلّت على وجوب الصلاة وحرمة الغصب، واجتمع العنوانان في الصلاة في الدار المغصوبة، كانت تلك الصلاة مشتملة على كلا الملاكين، لاشتمالها على عنوان الصلاتيّة التي هي ملاك الإيجاب ومناطه، وعلى عنوان الغصبيّة التي هي ملاك التحريم، ولمّا لم يمكن القول بأنّها واجبة ومحرّمة؛ لأنّا قائلون بالامتناع، فلا بدّ في ذلك من أن ينظر إلى ما هو الأقوى، فيحكم بأنّه هو المؤثّر ويكون الحكم الآخر اقتضائيّاً، وإن لم يكن في البين أقوى فالمرجع إلى غيرهما من الأُصول العمليّة.

الثالث: التزاحم في مقام جعل الحكم وإنشائه بأن ينظر الشارع ـ مثلاً ـ إلى شيء فيراه ذا صلاح يقتضي أن يحكم عليه بالوجوب، وذا مفسدة تقتضي أن يحكم عليه بالحرمة. وهذا المقام من وظيفة الشارع المقدّس.

فإن كانت المصلحة في نظره أهمّ حكم بوجوبه، وإن كانت المفسدة أهمّ حكم بحرمته، وإن تساويا حكم بإباحته، مثلاً إذا قامت الأمارة على وجوب شيء، وأُخرى على حرمته، وقلنا بالسببيّة بأحد الأنحاء السابقة، يكون ذلك الحكم المنشأ بواسطة قيام الأمارة تابعاً لما هو الأقوى إن كان، وإلّا لم يكن جعل الحكم على طبق واحد منهما، بل ينشئ حكماً آخر، وهكذا في ما إذا دلّا على وجوب ضدّين لا ثالث لهما، والغرض أنّه لا معنى للرجوع إلى التخيير في هذا النحو من التزاحم ـ كما يظهر من المصنِّف (رحمه الله) ـ فإنّ التخيير إنَّما يتصوّر في ما إذا كان التزاحم في مقام الامتثال، والمفروض أنّ التزاحم في ما نحن فيه إنَّما هو في مقام الجعل والتشريع.

قلت: قد تقدّم أنّ صور القول بالسببيّة ثلاث وأنّ التعارض بين الأمارتين في صورتين، فحينئذٍ تحصل لنا صور ستّ:

[الصورة] الأولى: أن يكون التعارض بين الأمارتين على نحو الصورة الأولى مع القول بالسببيّة على نحو الصورة الأولى بأن تدلّ إحدى الأمارتين على وجوب شيء، والأُخرى على حرمته وقلنا بالسببيّة، بمعنى أنّ قيام الأمارة يعطي الشيء عنواناً ذا صلاح أو فساد موجب للحكم على طبقه، والظاهر أنّ التزاحم في هذه الصورة يكون في مقام التأثير، حيث إنّ ذلك الشيء لمّا قامت إحدى الأمارتين على وجوبه، والأُخرى على حرمته كان فيه ملاك الإيجاب وملاك التحريم، لكونه ممّا قامت الأمارة على وجوبه وهذا ملاك الإيجاب، وممّا قامت الأمارة على حرمته وهذا ملاك التحريم. فحينئذٍ يكون المورد من قبيل الاجتماع فإن كان أحد الملاكين أقوى فهو المتّبع، وإلّا فالمرجع حكم آخر حسب ما تقتضيه الأُصول العمليّة.

فقول الشارع بأنّ ما قامت الأمارة على وجوبه فهو واجب وما قامت على

حرمته هو حرام بمنزلة قوله الصلاة واجبة والغصب حرام، فإذا اتّفق اجتماع ذينك العنوانين بأن أدّت الأمارة إلى وجوب شيء، وأُخرى إلى حرمته، كان ذلك نظير اجتماع عنوان الصلاتيّة والغصبيّة في الدار المغصوبة، فيكون التزاحم فيه من قبيل التزاحم في مقام التأثير كما عرفت، ولا وجه للقول بأنّه في مقام الامتثال؛ لما عرفت من أنّ التزاحم في مقام الامتثال إنّما يكون في الضدّين اللذين دلّت الأدلّة على وجوب كلّ منهما، كما أنّه لا وجه للقول بأنّ التزاحم في ذلك يكون في مقام الجعل والتشريع؛ وذلك لما عرفت من أنّ التزاحم في مقام الجعل إنّما يكون قبل جعل الحكم وإنشائه فينشئ حكماً على طبق الأقوى لو كان، وإلّا أنشأ حكماً آخر، وقد عرفت أنّ التزاحم في هذه إنّما يكون بعد الفراغ عن جعل الحكم وإنشائه، حيث إنّه إنّما يكون بعد أن حكم الشارع على كلّيّ ما قامت الأمارة على وجوبه بالوجوب، وعلى كلّيّ ما قامت الأمارة على حرمته بالحرمة، وبعد الفراغ عن ذلك وبعد أن علم به المكلّف اتّفق اجتماع ذينك العنوانين في شيء واحد على نحو اجتماع الصلاتيّة والغصبيّة في الصلاة في الدار المغصوبة.

وكان منشأ توهّم كونه من قبيل التزاحم في مقام الجعل والتشريع أنّ معنى السببيّة أنّ الشارع قبل قيام الأمارة على حرمته ـ مثلاً ـ أو على وجوبه لم يكن جاعلاً ومشرّعاً حكماً على طبقها، وإنّما يكون الجعل والتشريع بعد قيامها أو عند قيامها، فعند قيام أمارتين إحداهما على وجوبه والأُخرى على حرمته يكون في ذلك الموضوع ملاك كلا الجعلين ـ أعني جعل الوجوب وجعل الحرمة ـ وحينئذٍ يكون التزاحم في مقام الجعل وفي مرتبة التشريع.

وأنت بعد ما عرفت ما قدّمناه تعرف وجه فساد هذا التوهّم، حيث إنّك عرفت

أنّ الشارع قد فرغ من جعل الحكم الكلّيّ وإنشائه، غاية الأمر: أنّه جعل الحكم المطابق للأمارة معلّقاً على قيامها بأن حكم على ما قامت الأمارة على وجوبه بالوجوب، وعلى ما قامت على حرمته بالحرمة، وعند تحقّق الأمارة وقيامها على الوجوب أو الحرمة يكون ذلك الشيء من جملة مصاديق موضوع ذلك الحكم الكلّيّ، فإذا قامت أمارة على وجوبه وأُخرى على حرمته كان من مصاديق كلا الموضوعين، فيكون مشتملاً على كلا الملاكين، فذلك نظير ما لو قال: من استطاع وجب عليه المسافرة إلى الحجّ، ومن منعه أبوه عن السفر كانت المسافرة محرّمة عليه، فإذا اتّفق استطاعة شخص مع منع أبيه له عن المسافرة كان سفر ذلك داخلاً في كلا الموضوعين، فكما أنّ ذلك يكون التزاحم فيه من قبيل التزاحم في مقام التأثير، فكذا ما نحن فيه.

وبالجملة: الشارع حكم بحكم معلّق على قيام الأمارة فعند قيامها يتنجّز ذلك الحكم، لتحقّق موضوعه، لا أنّه عند قيامها ينشئ الشارع حكماً على طبقها.

الصورة الثانية: أن يكون التعارض بين الأمارتين على نحو الصورة الثانية، بأن تدلّ إحداهما على وجوب شيء والأُخرى على وجوب ضدّه مع القول بأنّ السببيّة على نحو الصورة الأولى ـ أعني أنّها تعطي الموضوع يختلف صلاحه وفساده باختلاف ما أدّت إليه ـ والظاهر أنّ التزاحم في ذلك يكون من قبيل التزاحم في مقام الامتثال، حيث إنّ كلّاً من الضدّين يكون واجباً لكون كلّ منهما قامت الأمارة على وجوبه، وما قامت الأمارة على وجوبه، فهو واجب، فلا فرق بين أن يقول الشارع: «إنّ إنقاذ الغريق واجب وإطفاء الحريق واجب» ويتّفق للمكلّف وجود كلا الموضوعين، وبين أن يقول الشارع: «ما قامت الأمارة على وجوبه فهو واجب»

ويتّفق قيام أمارة على وجوب الحركة وأُخرى على وجوب السكون.

ألا ترى أنّه لو قامت أمارة على وجوب إنقاذ الغريق ـ مثلاً ـ وأُخرى على وجوب إطفاء الحريق ألم يحكم بوجوب كلّ منهما، وأنّه لو اتّفق في الخارج وجود غريق وحريق كان من باب التزاحم في مقام الامتثال، فكذا لو قامت إحدى الأمارتين على وجوب أحد الضدّين الذين لا ثالث لهما، والأُخرى على وجوب الآخر، فإنّه يكون كلّ منهما واجباً ويكون التزاحم بينهما في مقام الامتثال، ويحتمل أن يكون التزاحم في ذلك من قبيل التزاحم في مقام التأثير، حيث إنّ قيام الأمارة على وجوب كلّ منهما موجباً لكون كلّ منهما مشتملاً على ملاك الإيجاب، ولا يمكن تأثير كلا الملاكين، للزوم وجوب الجمع بين الضدّين وهو غير مقدور، فيكون المؤثّر هو الأقوى فيكون التزاحم في مقام التأثير، وعلى أيّ حال لا يمكن القول بكون التزاحم في ذلك من قبيل التزاحم في مقام الجعل والتشريع إلّا على ما قدّمناه من التوهّم الذي تقدّم وجه فساده.

الصورة الثالثة: أن يكون التعارض على نحو الصورة الأولى مع كون السببيّة على نحو الصورة الثانية، بأن يكون إحدى الأمارتين دالّة على وجوب شيء، والأُخرى دالّة على حرمته مع القول بأنّ قيام الأمارة سبب لحدوث صلاح في إنشاء حكم على طبقها.

الصورة الرابعة: هي هذه الثالثة بعينها سوى أنّ التعارض يكون على النحو الثاني، بأن يكون إحدى الأمارتين دالّة على وجوب أحد الضدّين والأُخرى دالّة على وجوب الآخر. والكلام في هاتين الصورتين عين الكلام في الصورتين السابقتين، إذ لا فرق بين أن يكون قيام الأمارة سبباً في حدوث صلاح في الحكم على طبقها أو تكون سبباً في حدوث عنوان مناسب لما أدّت إليه، فيحكم بما يناسبه، لرجوع

الجميع حينئذٍ إلى القول بأنّ الشارع حكم بأنّ ما أدّت الأمارة إلى وجوبه أو إلى حرمته، فهو واجب أو حرام، غاية [الأمر]: أنّ الحكم بالوجوب أو الحرمة يكون في الصورتين السابقتين لأجل حدوث ذلك العنوان، وفي هاتين الصورتين يكون لأجل حدوث صلاح في ذلك الحكم، وهذا الفرق لا أثر له، حيث إنّ الشارع على أيّ حال قد حكم على ما قامت الأمارة على وجوبه بالوجوب وعلى ما قامت على حرمته بالتحريم.

اللَّهُمَّ إلّا أن يفرّق بينهما بأنّه في صورة إعطاء العنوان يكون الحكم الكلّيّ على ذاك العنوان وعند قيام الأمارة يوجد مصداق من مصاديق ذلك الموضوع الكلّيّ، وفي صورة إعطاء الصلاح في جعل الحكم لا يكون الجعل والإنشاء إلّا عند قيام الأمارة، فحينئذٍ يكون من قبيل التزاحم في مقام الجعل.

الصورة الخامسة: أن يكون التعارض على النحو الأوَّل مع كون السببيّة على النحو الثالث ـ أعني حكم الشارع بسلوك الأمارة ولزوم الجري على طبقها ـ والظاهر أنّ التزاحم في ذلك يكون في مقام الامتثال، حيث إنّ كلّيّ الأمارة على هذا التقدير قد حكم الشارع بوجوب سلوكها، فإذا قامت إحداهما على وجوب شيء والأُخرى على حرمته كان كلّ من الأمارتين من مصاديق موضوع ذلك الحكم، فيقع التزاحم بين الأمارتين في مقام الامتثال والأخذ بأيّ واحدة منهما.

الصورة السادسة: هي هذه الصورة الخامسة بعينها سوى أنّ التعارض يكون على النحو الثاني، والظاهر أنّ التزاحم في ذلك يكون في مقام الامتثال أيضاً. ويمكن القول بكون التزاحم في هاتين الصورتين من قبيل التزاحم في مقام التأثير كما ذكرنا في الصورة الثانية.

هذا ما عرض لي حسب فهمي القاصر، وفي اليوم الثاني ذكر الأستاذ (سلّمه الله) ما حاصله: أنّه إذا قلنا بالسببيّة بمعنى أنّها تكون سبباً لإنشاء أحكام على طبق

نعم، يكون نفي الثالث بأحدهما؛ لبقائه على الحجّيّة، وصلاحيّته ـ على ما هو عليه من عدم التعيّن ـ لذلك، لا بهما.

هذا بناءً على حجّيّة الأمارات من باب الطريقيّة ـ كما هو كذلك ـ؛ حيث لا يكاد يكون حجّة طريقاً إلّا ما احتمل إصابته، فلا محالة كان العلم بكذب أحدهما مانعاً عن حجّيّته.

وأمّا بناءً على حجّيّتها من باب السببيّة، فكذلك لو كان الحجّة هو خصوص ما لم يعلم كذبه، بأن لا يكون المقتضي للسببيّة فيها إلّا فيه، كما هو المتيقّن من دليل اعتبار غير السند منها، وهو بناء العقلاء على أصالتي الظهور والصدور، لا للتقيّة ونحوها؛ وكذا السند، لو كان دليل اعتباره هو بناؤهم أيضاً، وظهوره فيه لو كان هو الآيات والأخبار؛ ضرورة ظهورها فيه، لو لم نقل بظهورها في

مؤدّاها وقامت أمارة على وجوب شيء، وأُخرى على حرمته، كان ذلك من قبيل اجتماع الأمر والنهي، يعني أنّه يكون التزاحم فيه من قبيل التزاحم في مقام التأثير.

والظاهر أنّ كلامه ـ سلّمه الله ـ مطلق بمعنى أنّه شامل لكلا الصورتين الأوّلتين من صور السببيّة. غاية الأمر: أنّه من قبيل الاجتماع في ناحية الأمر، يعني أنّه يكون من قبيل ما لا مندوحة للمكلّف فيه، وهو غير جائز حتّى عند القائلين بالجواز فضلاً عن القائلين بالامتناع، للزوم التكليف بغير المقدور، فلا بُدَّ من جعله من باب التزاحم في مقام التأثير فيؤثّر ما هو الأقوى فيكون هو المتّبع، وإن لم يكن في البين أقوى وجب الرجوع إلى ما تقتضيه الأُصول العمليّة، ولا معنى للرجوع إلى التخيير في مثل ذلك.

قلتُ: نعم، لو أدّت إحدى الأمارتين إلى وجوب شيء والأُخرى إلى وجوب

خصوص ما إذا حصل الظنّ منه أو الاطمئنان.

وأمّا لو كان المقتضي للحجّيّة في كلّ واحدٍ من المتعارضين، لكان التعارض بينهما من تزاحم الواجبين، في ما إذا كانا مؤدّيين إلى وجوب الضدّين، أو لزوم المتناقضين، لا في ما إذا كان مؤدّى أحدهما حكماً غير إلزامي، فإنّه حينئذٍ لا يزاحم الآخر؛ ضرورة عدم صلاحيّة ما لا اقتضاء فيه أن يزاحم به ما فيه الاقتضاء.

إلّا أن يقال: بأنّ قضيّة اعتبار دليل غير الإلزامي أن يكون عن اقتضاء، فيزاحم به حينئذٍ ما يقتضي الإلزامي، ويحكم فعلاً بغير الإلزامي، ولا يزاحم بمقتضاه ما يقتضي غير الإلزامي؛ لكفاية عدم تماميّة علّة الإلزاميّ في الحكم بغيره [٦٩٩].

ضدّه لكان المرجع مع عدم وجود ما هو الأقوى إلى التخيير، لكون التزاحم في مثل ذلك من قبيل التزاحم في مقام الامتثال.

٦٩٩ ـ قوله رحمه الله: ((لا في ما إذا كان مؤدّى أحدهما حكماً غير إلزاميّ)) إلى قوله: ((لكفاية عدم تماميّة علّة الإلزاميّ في الحكم بغيره ... إلخ)).

المراد أنّ الحكم غير الإلزاميّ كالإباحة إن قلنا: إنّه عبارة عن اللااقتضاء كما ادّعي ذلك من حصر الأحكام في أربعة لم يكن معنى لمزاحمته مع الحكم الإلزاميّ، لعدم صلاحيّة ما لا اقتضاء فيه أن يزاحم ما فيه الاقتضاء.

وإن قلنا: إنّ الإباحة لا بُدَّ أن تكون ناشئة عن اقتضاء للحكم بجواز الفعل والترك، كما رُبّما يدّعى أنّ قضيّة اعتبار دليل الأمارة الدالّة على إباحة شيء هو ذلك؛ إذ لو لم تكن الإباحة ناشئة عن اقتضاء لما كان معنى لدليل اعتبار تلك الأمارة، حيث إنّها ـ أعني الإباحة ـ على هذا التقدير لا تحتاج إلى دليل يدلّ عليها، بل يكفي فيها عدم ثبوت غيرها، فلا بُدَّ من القول بكونها ناشئة عن اقتضاء.

نعم، يكون باب التعارض من باب التزاحم مطلقاً، لو كان قضيّة الاعتبار هو لزوم البناء والالتزام بما يؤدّي إليه من الأحكام ، لا مجرّد العمل على وفقه بلا لزوم الالتزام به.

وكونهما من تزاحم الواجبين حينئذٍ وإن كان واضحاً؛ ـ ضرورة عدم إمكان الالتزام بحكمين في موضوع واحد من الأحكام ـ إلّا أنّه لا دليل ـ نقلاً ولا عقلاً ـ على الموافقة الإلتزاميّة للأحكام الواقعيّة، فضلاً عن الظاهريّة، كما مرّ تحقيقه.

وحكم التعارض بناء على السببيّة ـ في ما كان من باب التزاحم ـ هو التخيير، لو لم يكن أحدهما معلوم الأهمّيّة أو محتملها في الجملة، حسبما فصّلناه في مسألة الضدّ ـ

فإن دلّت إحدى الأمارتين على الحكم الإلزاميّ، والأُخرى على الإباحة كان بين كلّ من مقتضى الإلزاميّ ومقتضى غير الإلزاميّ تزاحم، فيؤثّر ما هو الأقوى منهما إن كان، وإلّا حكم بغير الإلزاميّ، حيث إنّه في صورة تساوي المقتضيين يكفي في ثبوت غير الإلزاميّ ـ أعني الإباحة ـ عدم تماميّة علّة الإلزاميّ، إلّا أنّ الإباحة المثبتة في هذه الصورة عبارة عن اللااقتضاء.

فتلخّص: أنّه على تقدير كون الإباحة ناشئة عن المقتضي يكون مقتضيها مزاحماً لمقتضى الحكم الإلزاميّ، فإن كان مقتضى الحكم الإلزاميّ أقوى كان هو المتّبع، وإلّا كان المتّبع هو الحكم بالإباحة، سواء كان مقتضيها أقوى أم لم يكن كذلك. غاية الأمر: في الصورة ـ أعني ما لو تساويا ـ تكون الإباحة عبارة عن اللااقتضاء. هذا ما أراده المصنِّف (رحمه الله) وفي عبارته إدماج.

قلتُ: والظاهر أنّ فيها نقصان فكان عليه أن يقول ـ بعد قوله: «ويحكم فعلاً بغير الإلزاميّ» ـ لو لم يكن الإلزاميّ أقوى.

وإلّا فالتعيين.

وفي ما لم يكن من باب التزاحم هو لزوم الأخذ بما دلّ على الحكم الالزامي، لو لم يكن في الآخر مقتضياً لغير الالزاميّ، وإلّا فلا بأس بأخذه والعمل عليه؛ لما أشرنا إليه ـ من وجهه ـ آنفاً، فافهم.

هذا هو قضيّة القاعدة في تعارض الأمارات، لا الجمع بينها بالتصرّف في أحد المتعارضين أو في كليهما، كما هو قضيّة ما يتراءى ممّا قيل من ((أنّ الجمع مهما أمكن أولى من الطرح))؛ إذ لا دليل عليه في ما لا يساعد عليه العرف، ممّا كان المجموع أو أحدهما قرينة عرفيّة على التصرّف في أحدهما بعينه أو فيهما، كما عرفته في الصور السابقة.

مع أنّ في الجمع كذلك أيضاً طرحاً للأمارة أو الأمارتين؛ ضرورة سقوط أصالة الظهور في أحدهما أو كليهما معه وقد عرفت: أنّ التعارض بين الظهورين في ما كان سنداهما قطعيّين، وفي السندين إذا كانا ظنّيّين.

وقد عرفت: أنّ قضيّة التعارض إنّما هو سقوط المتعارضين في خصوص كلّ ما يؤدّيان إليه من الحكمين، لا بقاؤهما على الحجّيّة بما يتصرّف فيهما أو في أحدهما، أو بقاء سنديهما عليها كذلك، بلا دليل يساعد عليه من عقل أو نقل.

فلا يبعد أن يكون المراد: من إمكان الجمع هو: إمكانه عرفاً. ولا ينافيه الحكم بأنّه أولى مع لزومه حينئذٍ وتعيّنه؛ فإنّ أولويّته من قبيل الأولويّة في أُولي الأرحام، وعليه لا إشكال فيه ولا كلام.

فصل

[مقتضى الأصل الثانويّ في المتعارضين]

لا يخفى: أنّ ما ذكر من قضيّة التعارض بين الأمارات، إنّما هو بملاحظة القاعدة في تعارضها، وإلّا فربما يدّعى الإجماع على عدم سقوط كلا المتعارضين في الأخبار، كما اتّفقت عليه كلمة غير واحد من الأخبار.

ولا يخفى: أنّ اللازم في ما إذا لم تنهض حجّة على التعيين أو التخيير بينهما، هو الاقتصار على الراجح منهما [٧٠٠]؛ للقطع بحجّيّته ـ تخييراً أو تعييناً ـ بخلاف الآخر؛ لعدم القطع بحجّيّته، والأصل عدم حجّيّة ما لم يقطع بحجّيّته، بل ربما ادّعي الإجماع أيضاً على حجّيّة خصوص الراجح.

---

٧٠٠ ـ قوله رحمه الله: (ولا يخفى: أنّ اللازمَ في ما إذا لم تنهض حجّةٌ على التعيين أو التخيير بينهما، هو الاقتصار على الراجح منهما ... إلخ)).

يعني أنّه بعد أن دلّت الأدلّة الخاصّة ـ كالإجماع والأخبار ـ على عدم سقوطهما عن الحجّيّة رأساً، [فـ]لو شكّ في أنّ الحجّة هل هو أحدهما المعيّن أو المخيّر فمقتضى القاعدة هو التعيين. وهذا الأصل نافع في مقامين:

[المقام] الأوّل: في ما لو لم يترجّح عندنا أخبار التخيير على أخبار الأخذ بالراجح بأحد المزايا المذكورة في تلك الأخبار ولا العكس، وبقينا نحن ومقتضى القاعدة بعد الفراغ عن عدم سقوط الخبرين المتعارضين عن الحجّيّة رأساً بمقتضى تلك الأخبار ـ أعني أخبار التخيير وأخبار الترجيح ـ لاشتراكهما في الدلالة على عدم السقوط عن الحجّيّة، فإنّها حجّة في ذلك المقدار، لكونه قدراً مشتركاً بينهما كما تقدّم،

وإن سقط كلّ من الطائفتين في ما يخصّه.

المقام الثاني: في ما لو قدّمنا أخبار الأخذ بالراجح بأحد تلك المزايا الخاصّة وشككنا في أنّ الترجيح هل هو مختصّ بتلك المزايا المذكورة في تلك الأخبار، أو أنّها ذكرت فيها من باب المثال وأنّ المدار على مطلق الرجحان بأيّ صفة ومزيّة كان؟ ففي هذين المقامين نشكّ في أنّ الحجّة هل هو صاحب تلك المزيّة الخاصّة معيّناً أو مخيّراً بينه وبين الآخر ممّا لا يكون فيه تلك المزيّة؟ فيدور الأمر بين التعيين والتخيير، ومقتضى القاعدة لزوم التعيين، وإن قلنا بعدم لزوم التعيين في موارد الشكّ في كون المكلّف به معيّناً أو مخيّراً.

والفرق أنّه في ذلك المقام ـ أعني مقام التكليف ـ يمكن أن يقول: إنّ التعيين وتخصيص المكلّف به بواحد معيّن كلفة زائدة فهي منفيّة بدليل البراءة، بخلاف ما نحن فيه؛ إذ ليس فيه تكليف كي يقول: إنّ التعيين كلفة زائدة، حيث إنّك قد عرفت أنّ الأمر فيه طريقيّ لأجل الوصول إلى الواقع، فإذا دار الأمر بين كون الطريق الموصل إلى الواقع المبرء للذمّة هو هذا المعيّن، أو هو مخيّر بينه وبين ذاك الآخر، فلا إشكال في أنّ سلوك ما يحتمل التعيين مبرء للذمّة قطعاً بخلاف ما قابله.

ولسنا نفتي بأنّه يلزم الأخذ بالراجح، أو أنّ المزيّة الكذائيّة مرجّحة كي يرد علينا أنّ ذلك فتوى بلا دليل، بل إنّا نقول: إنّ الأخذ بما يحتمل التعيين لمّا كان مبرءاً للذمّة قطعاً، لزم الأخذ به من باب الاحتياط العقليّ، وكذا الكلام على القول بالسببيّة بجميع صورها، حيث إنّه إذا دار الأمر بين امتثال هذا التكليف على نحو التعيين ـ لرجحانه بواسطة اشتمال الأمارة فيه على أحد المزايا المذكورة ـ وبين امتثاله مخيّراً بينه وبين التكليف الآخر الناشئ من الأمارة الأُخرى الخالية من تلك المزيّة فلا

واستدلّ عليه بوجوه [٧٠١] أُخر، أحسنها الأخبار.

وهي على طوائف:

منها: ما دلّ على التخيير على الإطلاق.

كخبر الحسن بن الجهم، عن الرضا عليه السلام : قلت: يجيئنا الرجلان ـ وكلاهما ثقة ـ بحديثين مختلفين، ولا يعلم أيّهما الحقّ؟ قال: ((فإذا لم يعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت)).

وخبر الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام: ((إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة، فموسّع عليك حتّى ترى القائم فترد عليه)).

ومكاتبة عبد الله بن محمّد إلى أبي الحسن عليه السلام: (اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر، فروى بعضهم: صلِّ في المحمل، وروى بعضهم: لا تصلّها إلّا في الأرض، فوقّع عليه السلام: ((موسّع عليك بأيّة عملت)) ومكاتبة الحميري إلى الحجّة عليه السلام.... إلى أن قال في الجواب عن ذلك حديثان .... إلى أن قال عليه السلام: ((وبأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً)) إلى غير ذلك من الإطلاقات.

إشكال في أنّ مقتضى القاعدة لزوم امتثال ما يحتمل التعيين.

٧٠١ ـ قوله رحمه الله: ((واستدلّ عليه بوجوه ... إلخ)).

الظاهر أنّ ضمير (عليه) راجع إلى قوله: (عدم سقوط كلا المتعارضين)، وهو أولى من إرجاعه إلى (حجّيّة خصوص الراجح)، وإرجاع (وهي) إلى الأخبار في قوله: (كلمة غير واحد من الأخبار).

ومنها: ما دلّ على التوقّف مطلقاً [٧٠٢].

ومنها: ما دلّ على ما هو الحائط منها.

ومنها: ما دلّ على الترجيح بمزايا مخصوصة ومرجّحات منصوصة ـ من مخالفة القوم، وموافقة الكتاب والسنّة، والأعدليّة، والأصدقيّة، والأفقهيّة، والأورعيّة، والأوثقيّة، والشهرة ـ على اختلافها في الاقتصار على بعضها، وفي الترتيب بينها.

ولأجل اختلاف الأخبار اختلفت الأنظار:

فمنهم من أوجب الترجيح بها [٧٠٣] مقيّدين بأخباره إطلاقات التخيير.

---

٧٠٢ ـ قوله رحمه الله: ((ومنها: ما دلّ على التوقّف مطلقاً ... إلخ)).

لم أعثر على خبر يدلّ على التوقّف مطلقاً. نعم، هناك خبر ذكره الشيخ (رحمه الله) وهو الخبر الثامن[١] فيه أمر بالتوقّف، وبعده سؤال من الراوي أنّه لا بُدَّ من العمل، فأجابه (عليه السلام) بالأخذ بما خالف العامّة[٢].

قلتُ: لكن ليس ذلك من أخبار التوقّف المطلق، فإنّه مشتمل على قوله عليه السلام: «لا تعمل بواحد منهما حتّى تلقى صاحبك فتسأل». وهو ظاهر في زمان الحضور.

٧٠٣ ـ قوله رحمه الله: ((فمنهم من أوجب الترجيح بها ... إلخ)).

لا يخفى أنّ القائل بالترجيح يحتاج إلى مطلبين:

الأوّل: جعل الأخبار الدالّة على التخيير من قبيل المطلق وأخبار الترجيح من

---

(١) ينظر: فرائد الأُصول: ٤/ ٦٥.

(٢) وسائل الشيعة: ١٨/ ٨٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، ب٩، ح ٤٢.

وهم بين من اقتصر على الترجيح بها، ومن تعدّى منها إلى سائر المزايا، الموجبة لأقوائيّة ذي المزيّة وأقربيّته ـ كما صار إليه شيخنا العلّامة (أعلى الله مقامه) ـ أو المفيدة للظنّ، كما ربما يظهر من غيره.

قبيل المقيّد لتلك الأخبار، فيكون الأمر بالتخيير في تلك الأخبار مقيّداً بما إذا لم يكن في أحد الخبرين واحد من تلك المزايا المذكورة في أخبار الترجيح، فيكون التخيير مختصّاً بما إذا تساوى الخبران المتعارضان.

الثاني: علاج أخبار الترجيح في نفسها مع الغضّ عن أخبار التخيير، حيث إنّ بعضها يذكر فيه بعض المزايا دون بعض وأنّها مختلفة في الترتيب بين تلك المزايا.

ولا يخفى أنّ أجمع تلك الأخبار للمزايا المرجّحة المقبولة والمرفوعة، فلا بُدَّ له من جعل الأخبار التي ذكر فيها المزايا مقيّداً بهاتين الروايتين، مثلاً الرواية التي ذكر فيها الترجيح بما وافق الكتاب فقط، وإن دلّ بإطلاقه على عدم الترجيح بغير ذلك، وأنّه إذا لم يكن ذلك المرجّح كان المرجع هو التخيير أو التوقّف والإرجاء أنّ تلك الروايتين لمّا دلّت على الترجيح بأشياء أخر زيادة على موافقة الكتاب كانت تلك الروايتان مقيّدة لذلك، بأنّه إذا لم يكن المرجّح المذكور فيهما موجوداً.

وحينئذٍ يبقى على ذلك القائل المعارضة بين نفس هاتين الروايتين، لاختلافهما في التقديم والتأخير.

ويمكنه أن يقدّم المقبولة على المرفوعة، لضعف المرفوعة، حيث إنّها لم يذكرها إلّا صاحب كتاب غوالي اللئالي[1] مع عدم اعتماد أهل الرجال عليه خصوصاً في ذلك الكتاب، وحينئذٍ فالعمدة هو جعل أخبار التخيير مقيّدة بهذه المقبولة.

---

(١) ينظر: عوالي اللآلئ العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ٤/ ١٣٣.

ولا يخفى على من لاحظها صدراً وذيلاً وموردا اختصاصها بخصوص التحكيم والرجوع إلى القضاة في مقام المرافعة، ولا دخل لها في ما نحن فيه من المرجع في جميع الروايات المتعارضة هو الترجيح بتلك المزايا.

ولو سلّم ذلك، فلا وجه لجعلها مقيّدة لأخبار التخيير، حيث إنّ في هذه المقبولة بعد أن فرغ من تلك المرجّحات أمر بالتوقّف، فلو أردنا أن نجعل أخبار التخيير مختصّة بصورة التساوي وعدم وجود شيء من تلك المرجّحات لكانت دالّة على أنّ في صورة التساوي وعدم المرجّح يجب التخيير بين الخبرين، مع أنّ هذه المقبولة آمرة في هذه الصورة بالتوقّف، وحينئذٍ فيحصل بينهما التعارض.

قال الكلينيّ (قدّس سرّه) في أوّل الكافي: (اعلم يا أخي أنّه لا يسع أحداً تمييز شيء ممّا اختلفت الرواية فيه عن العلماء [(عليهم السلام)] برأيه إلّا ما أطلقه العالم عليه السلام بقوله (عليه السلام): (اعرضوها على كتاب الله عزّ وجلّ فما وافق كتاب الله عزّ وجلّ فخذوه، وما خالف كتاب الله فذروه). وقوله (عليه السلام): (دعوا ما وافق القوم، فإنّ الرشد في خلافهم) ، وقوله عليه السلام: (خذ بالمجمع عليه فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه).

ونحن لا نعرف من ذلك إلّا أقلّه ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من ردّ علم ذلك كلّه إلى العالم (عليه السلام) وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله (عليه السلام): (بأيّهما أخذتم من باب التسليم وسعكم))[1] انتهى.

والظاهر أنّ مراده من الاحتياط لزوم التسليم لهم (عليهم السلام) والأخذ

---

(١) ينظر: الكافي: ١/ ٦٦، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ح٧، (ط. دار الحديث).

بأقوالهم التي من جملتها الترجيح بأحد الأوصاف الثلاثة التي ذكرها، فهو وإن لم يمكن ذلك وجب الرجوع إلى الأخبار الآمرة بالتخيير، فكان لزوم الترجيح مقيّد بمعرفة الصغرى وإحراز موافقة هذا الخبر للكتاب ـ مثلاً ـ دون الآخر، وحيث لا يمكن تحقيق ذلك وتشخيصه لعدم إحاطتنا إلّا بالقليل منه وجب الرجوع إلى أخبار التخيير، فتكون أخبار التخيير مقيّدة بها إذا لم يمكن الترجيح بأحد الأُمور الثلاثة.

وحاصل مسلكه (قدّس سرّه): جعل الخبر الآمر بالترجيح بأحد هذه الأُمور الثلاثة مقيّداً لأخبار التخيير، وأنّه إذا أحرز أحد هذه المرجّحات فهو، وإلّا وجب المصير إلى إطلاقات التخيير.

ورُبّما يشكل عليه: بأنّه بعد البناء على كون تلك الإطلاقات مقيّدة ومخصّصة بما يدلّ على الترجيح بأحد تلك الأُمور لا وجه للرجوع في موارد الشكّ في كونه ممّا فيه أحد تلك الأُمور إلى تلك الإطلاقات، لكون ذلك من قبيل التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة.

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال: إمّا بأنّه (رحمه الله) قائل بجواز التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة، وإمّا بأنّه يجوز التمسّك عند من يمنعه إذا كان هناك أصل موضوعي، فأصالة عدم تحقّق مخالفة الكتاب في أحد هذين الخبرين ولو على نحو (ليس) التامّة كافٍ في الحكم بالتخيير، لكون الباقي تحت ذلك العامّ، غير معنون بعنوان يخصّه. وإمّا بما أشرنا إليه من أنّه يرى أنّ المقيّد لتلك الإطلاقات هو العلم بالاشتمال على أحد تلك المرجّحات، بحيث يكون ما دلّ على الترجيح بمخالفة العامّة ـ مثلاً ـ مقيّداً بما أحرزت المخالفة ليكون إحراز المخالفة هو المرجّح.

والغرض من نقل عبارته رحمه الله: بيان أنّ كلام هذا الشخص الجليل ناظر إلى المقبولة، لروايته لها في كتابه، فهي منه بمنظر وبمسمع، فيكون كلامه هذا نقلاً

لمضمون تلك الرواية، ومع ذلك لم يذكر المرجّحات المذكورة في صدر الرواية ـ أعني الأصدقيّة، والأورعيّة، والأعدليّة ـ فلا بُدَّ أن يكون هذا الشخص الخبير بمزايا الأخبار العليم بما يراد منها قد فهم أنّ تلك الصفات إنَّما تكون مرجّحاً لحكم أحد الحاكمين على حكم الآخر، كما يؤيّده أخبار الباب حيث إنّ كلّ خبر كان فيه الترجيح بهذه الصفات فهو وارد في مقام ترجيح أحد الحكمين على الآخر. فالإمام عليه السلام في صدر هذه الرواية كان بصدد ترجيح أحد هذين الحكمين على الآخر، ثمّ لمّا فرض السائل تساوي الحاكمين في تلك الصفات انتقل (عليه السلام) إلى الترجيح في مستند حكمهما، فرجّح الرواية الموافقة للكتاب على المخالفة له، والمشهورة على غيرها، والمخالفة للعامّة على الموافقة.

فتلخّص: أنّه لو سلّم الرجوع إلى الترجيح لكان الترجيح مختصّاً بهذه الأُمور الثلاثة. فإن قلنا: إنّ الترجيح بهذه الأمور مختصّ بزمان إمكان لقاء الإمام (عليه السلام) ـ كما يؤيّده الأمر في آخر الرواية بالإرجاء حتّى يلقاه (عليه السلام) ـ فلا إشكال حينئذٍ بلزوم الجري في زماننا هذا على طبق أخبار التخيير، لأنّها تبقى حينئذٍ بلا معارض.

وكذا لو قلنا: إنّ هذه الأُمور ليست من قبيل المرجّحات، وإنَّما هي من قبيل التنبيه على تمييز الحجّة عن غيره، فإنّه على ذلك تكون أخبار التخيير واردة في خصوص تعارض الحجّتين، وهذه الرواية واردة في خصوص تمييز الحجّة عن غيره فلا تعارض بينهما أصلاً.

نعم، لو قلنا بأنّ الترجيح بهذه الأمور غير مختصّ بزمان إمكان رؤية المعصوم وأنّ ذكرها ليس من قبيل تمييز الحجّة عن غيره، بل من قبيل المرجّح لإحدى الحجّتين على الأخرى، فلا بُدَّ من الالتزام بكون هذه الرواية بذيلها مقيّدة لإطلاقات

التخيير، وأنّ التخيير إنّما يكون في ما إذا لم يكن رجحان بأحد هذه الأُمور الثلاثة.

وعليه لا بُدَّ من الالتزام أيضاً بأنّ الأمر في تلك الرواية بالإرجاء والتوقّف إنّما هو لأجل خصوص المورد، حيث إنّ موردها التنازع والخصومة، وظاهر أنّ التخيير لا يكون رافعاً لذلك، ولذا أمر عليه السلام في صورة التساوي من جهة تلك الأمور الثلاث بالتوقّف وإرجاء الواقعة إلى لقائه.

قلتُ: هذا إن قلنا: إنّ المراد بالإرجاء إرجاء الروايتين. وإن قلنا: [بـ]أنّ المراد إرجاء الحكمين المختلفين كما هو الظاهر منه، فلا تعارض أصلاً بينه وبين أخبار التخيير؛ كي يلتزم بأنّه لأجل خصوص المورد.

فتلخّص: أنّ المرجّحات المذكورة في صدر هذه الرواية إنّما هي في ترجيح أحد الحكمين على الآخر فلا ربط لها بما نحن فيه ـ من ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى ـ وكذا ذيل هذه الرواية أعني الحكم بالإرجاء والتوقّف إنّما هو إرجاء لكلّ من الحكمين المختلفين من دون تعرّض للروايتين المختلفتين.

نعم، وسط هذه الرواية ـ أعني الترجيح بأحد تلك الأُمور الثلاث ـ كان من باب الترجيح لإحدى الروايتين على الأُخرى.

فإن قلنا: [بـ]أنّ ذلك الترجيح مختصّ بصورة التعارض في مورد اختلاف الحاكمين فلا إشكال في أخبار التخيير، لكونها في مقام الفتوى.

وكذا لو قلنا: بعدم ذلك الاختصاص لكن قلنا بأنّ ذلك ليس من باب الترجيح، بل من باب تمييز الحجّة عن غير الحجّة.

نعم، لو قلنا بعدم ذلك الاختصاص وقلنا بكون ذلك من باب الترجيح فلا بُدَّ من الالتزام بكون أخبار التخيير مقيّدة بما إذا تساويا من جهة هذه الأُمور الثلاثة إن لم نقل بأنّ الترجيح بذلك مختصّ بزمان إمكان لقاء الإمام عليه السلام .

فالتحقيق أن يقال: إنّ أجمع خبر للمزايا المنصوصة في الأخبار هو المقبولة والمرفوعة، مع اختلافهما وضعف سند المرفوعة جدّاً.

والاحتجاج بهما على وجوب الترجيح في مقام الفتوى لا يخلو عن إشكال؛ لقوّة احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومة، لرفع المنازعة وفصل الخصومة، كما هو موردهما، ولا وجه معه للتعدّي منه إلى غيره، كما لا يخفى.

ولا وجه لدعوى تنقيح المناط، مع ملاحظة أنّ رفع الخصومة بالحكومة في صورة تعارض الحكمين، وتعارض ما استندا إليه من الروايتين، لا يكاد يكون إلّا بالترجيحْ، ولذا أمر عليه السلام بإرجاء الواقعة إلى لقائه عليه السلام في صورة تساويهما في ما ذكر من المزايا، بخلاف مقام الفتوى.

ومجرّد مناسبة الترجيح لمقامها أيضاً، لا يوجب ظهور الرواية في وجوبه مطلقاً، ولو في غير مورد الحكومة، كما لا يخفى.

وإن أبيت إلّا عن ظهورهما في الترجيح في كلا المقامين، فلا مجال لتقييد إطلاقات التخيير في مثل زماننا ـ ممّا لا يتمكّن من لقاء الإمام عليه السلام ـ بهما؛ لقصور المرفوعة سنداً، وقصور المقبولة دلالةً؛ لاختصاصها بزمان التمكّن من لقائه عليه السلام، ولذا ما أرجع إلى التخيير بعد فقد الترجيح.

مع أنّ تقييد الإطلاقات الواردة في مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين ـ بلا استفصال عن كونهما متعادلين او متفاضلين، مع ندرة كونهما متساويين جدّاً ـ بعيد قطعاً، بحيث لو لم يكن ظهور المقبولة في ذاك الاختصاص لوجب حملها عليه، أو على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب ـ كما فعله بعض الأصحاب ـ ويشهد به الاختلاف الكثير بين ما دلّ على الترجيح من الأخبار.

ومنه قد انقدح حال سائر أخباره.

مع أنّ في كون أخبار موافقة الكتاب، أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظراً، وجههُ: قوّة احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجّة: بشهادة ما ورد: في أنّه زخرف، وباطل، وليس بشيء، أو أنّه لم نقله، أو أمر بطرحه على الجدار. وكذا الخبر الموافق للقوم؛ ضرورة أنّ أصالة عدم صدوره تقيّة ـ بملاحظة الخبر المخالف لهم، مع الوثوق بصدوره لولا القطع به ـ غير جارية؛ للوثوق حينئذٍ بصدوره كذلك. وكذا الصدور أو الظهور في الخبر المخالف للكتاب يكون موهوناً، بحيث لا يعمّه أدلّة اعتبار السند، ولا الظهور، كما لا يخفى.

فتكون هذه الأخبار في مقام تمييز الحجّة عن اللاحجّة، لا ترجيح الحجّة على الحجّة، فافهم.

وإن أبيت عن ذلك، فلا محيص عن حملها ـ توفيقاً بينها وبين الإطلاقات ـ إمّا على ذلك، أو على الاستحباب، كما أشرنا إليه آنفاً، هذا.

ثمّ إنّه لولا التوفيق بذلك للزم التقييد أيضاً في أخبار المرجّحات، وهي آبية عنه، كيف يمكن تقييد مثل: ((ما خالف قول ربّنا لم أقله))، أو: ((زخرف)) أو ((باطل))؟ كما لا يخفى.

فتلخّص ممّا ذكرنا: أنّ اطلاقات التخيير محكّمة، وليس في الأخبار ما يصلح لتقييدها.

نعم، قد استدلّ على تقييدها ـ ووجوب الترجيح في المتفاضلين ـ بوجوه أُخر:

منها: دعوى الاجماع على الأخذ بأقوى الدليلين.

وفيه: أنّ دعوى الإجماع ـ مع مصير مثل الكلينيّ إلى التخيير، وهو في عهد الغيبة

الصغرى، ويخالط النوّاب والسفراء، قال في ديباجة الكافي: ((ولا نجد شيئاً أوسع ولا أحوط من التخيير)) مجازفة.

ومنها: أنّه لو لم يجب ترجيح ذي المزيّة لزم [٧٠٤] ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح عقلاً، بل ممتنع قطعاً.

وفيه: أنّه إنّما يجب الترجيح لو كانت المزيّة موجبة لتأكّد ملاك الحجّيّة في نظر

---

٧٠٤ ـ قوله رحمه الله: ((لو لم يجب ترجيح ذي المزيّة لزم))[1].

تحقيق هذا الدليل أنّه على القول بكون حجّيّة الأمارات من باب الطريقيّة كما هو الحقّ نعلم أنّ الغرض من جعل الحجّيّة هو حفظ الواقع، فكلّ ما كان أدخل في ذلك الغرض يكون هو المقدّم عند التعارض، وحينئذٍ ما كان راويه أصدق أو أورع أو غير ذلك، فهو أحفظ للواقع من غيره، وكلّ ما كان أحفظ للواقع فهو المقدّم؛ لأنّه أدخل في الغرض، ويقبح تقديم غير الأدخل ـ الذي هو المرجوح ـ على الأدخل الذي هو الراجح.

هذا، ولكن يرد على ذلك: أنّه يمكن أن يترك الشارع تلك الزيادة من الحفظ في ما يكون أحفظ، لأجل حكمة تدعو إلى ذلك ـ كالتسهيل على المكلّف ونحو ذلك ـ كما أنّ الاحتياط أحفظ للواقع وقد تركه إلى الأمارة تسهيلاً على المكلّفين، وحينئذٍ لا يكون ترجيح المرجوح على الراجح قبيحاً، بل رُبّما يُقال: إنّ تقديم ذي المزيّة لا يكون حينئذٍ من باب تقديم المرجوح على الراجح.

---

(١) هذه الفقرة ختمها المقرّر قدّس سرّه بما نصّه: (منقول عنه ـ سلّمه الله ـ في الدورة السابقة.

الشارع؛ ضرورة إمكان أن تكون تلك المزيّة بالإِضافة إلى ملاكها، من قبيل الحجر في جنب الإِنسان [٧٠٥]، و [معه] كان الترجيح بها بلا مرجّح، وهو قبيح، كما هو واضح، هذا.

مضافاً إلى ما هو في الإِضراب من الحكم بالقبح إلى الامتناع، من أنّ الترجيح بلا مرجّح في الأفعال الاختياريّة ـ ومنها الأحكام الشرعيّة ـ لا يكون إلّا قبيحاً، ولا يستحيل وقوعه إلّا على الحكيم ـ تعالى ـ وإلّا فهو بمكان من الإِمكان؛ لكفاية إرادة المختار علّة لفعله، وإنّما الممتنع هو وجود الممكن بلا علّة، فلا استحالة في ترجيحه ـ تعالى ـ للمرجوح، إلّا من باب امتناع صدوره منه ـ تعالى ـ وأمّا غيره فلا استحالة في ترجيحه لما هو المرجوح ممّا باختياره.

وبالجملة: الترجيح بلا مرجّح بمعنى: ((بلا علّة)) محال، وبمعنى: ((بلا داعٍ عقلائيّ)) قبيح ليس بمحال، فلا تشتبه.

ومنها: غير ذلك ممّا لا يكاد يفيد الظنّ، فالصفح عنه أولى وأحسن.

---

٧٠٥ ـ قوله رحمه الله: ((ضرورة إمكان أن تكون تلك المزيّة بالإضافة إلى ملاكها من قبيل الحجر في جنب الإنسان ... إلخ)).

لا يخفى أنّ غرض هذا المستدلّ: أنّه لمّا كان الملاك في حجّيّة الخبر بل كلّ أمارة هو الحكاية عن الواقع وكشفه وكون تلك الأمارة طريقاً موصلاً إليه فلا شبهة أنّ كلّ ما هو الأقوى في هذه الجهة ـ أعني جهة الكشف والإراءة ككون الراوي أصدق وأعدل مثلاً ـ كان هو المقدّم، لكونه هو الراجح، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن تكون تلك المزيّة ممّا يمكن أن تكون مرجّحة، بأن تكون مناسبة لملاك الحجّيّة، فليس كلّ مزيّة يقول المستدلّ إنّها مرجّحة لذيها على غيره ممّا قابله وكان خالياً عن تلك المزيّة.

ثمّ إنّه لا إشكال في الافتاء بما اختاره من الخبرين، في عمل نفسه وعمل مقلّديه [٧٠٦]

وحينئذٍ فلا يرد أنّ ضمّ تلك المزايا إلى ملاك الحجّيّة كالحجر إلى جنب الإنسان.

نعم، يرد على ذلك أنّه وإن كانت تلك المزايا مرجّحة وأنّه لا وجه لترجيح المرجوح على الراجح إلّا أنّه من الممكن أن يكون هناك مصلحة في ترك ذلك الراجح والأخذ بالمرجوح أو التخيير بينهما، ولذلك يعترف المستدلّ بأنّه لو وردت أدلّة خاصّة دالّة على التخيير بقبول تلك الأدلّة وعدم طرحها أو تأويلها، لإمكان وجود مصلحة يتدارك منها فوات رجحان الأخذ بذلك الراجح، إلّا أنّ الشأن في ثبوت تلك المصلحة، ومجرّد إمكان ذلك لا يوجب رفع اليد عن الأخذ بما هو راجح.

٧٠٦ ـ قوله رحمه الله: ((ثمّ إنّه لا إشكال في الإفتاء بما اختاره من الخبرين، في عمل نفسه وعمل مقلّديه ... الخ)).

وجه عدم الإشكال في الإفتاء بما اختاره في عمل مقلّديه مع أنّه إذا لم يكن الخبران مرتبطين بعمل المجتهد نفسه فلا معنى لاختياره أحدها أحد أمرين، وذلك إمّا من جهة أنّ نفس الإفتاء بمضمون الخبر نحو من العمل على طبقه، فيصحّ له أن يختار أحد الخبرين للإفتاء به، وإذا اختاره كان حجّة عليه، فيصحّ له أن يفتي على طبقه، فيكون تقليداً له في ذلك نتيجة لاختياره ذلك للإفتاء به.

وإمّا من جهة أنّ التخيير بين الخبرين وإن كان وظيفته حيث إنّه ليسا مرتبطين بعمل نفس المقلّد، إلّا أنّ التقليد اختيار إجماليّ لما يختاره المقلّد، ففي الحقيقة الذي يختاره العامّيّ المقلّد هو ما يختاره المجتهد.

ولكنّ هذا على كلّيّته ممنوع، لاختلاف الموارد، فإنّ اختيار المقلّد إنّما يكون تابعاً

ولا وجه للافتاء بالتخيير في المسألة الفرعيّة [٧٠٧]؛ لعدم الدليل عليه فيها.

نعم، له الافتاء به في المسألة الأصوليّة [٧٠٨]، فلا بأس حينئذٍ باختيار المقلّد غير

لاختيار المقلّد إذا كان المقلّد مختاراً لما يوافق غرضه دون ما إذا اختار ما يوجب الثقل والكلفة عليه.

٧٠٧ـ قوله رحمه الله: ((لا وجه للإفتاء بالتخيير في المسألة الفرعيّة))[1].

لا يخفى أنّ الحكم الواقعيّ في الخبرين المتعارضين على القول بالتخيير واحد، وإنَّما وقع التخيير في الطريق الموصل إليه بناءً على القول بالطريقيَّة، وقبل اختيار أحد الطريقين لا حجّة فعليّة في البين، وإنَّما الموجود هو الحجّة الشأنيّة لأحدهما غير المعيّن، وبعد الاختيار يكون المختار هو الحجّة الفعليّة، فيجب العمل والفتوى على طبقه.

فظهر: أنّه لا يصحّ الإفتاء بالتخيير في المسألة الفرعيّة قبل الاختيار، لعدم الحجّة الفعليّة ولا يصحّ الإفتاء مع عدمها، ولا بعده لوجوب الإفتاء على طبق المختار، لأنّه هو الحجّة الفعليّة.

نعم، لو قلنا بجواز التقليد في المسألة الأُصوليّة صحّ الإفتاء بالتخيير بين الحجّتين.

٧٠٨ـ قوله رحمه الله: ((نعم، له الإفتاء به في المسألة الأُصوليّة ... الخ)).

وجهه أنّ المقلّد إنَّما يرجع إلى المجتهد في ما لا قدرة له عليه، أمّا إذا كان له ممكناً

---

(١) هذه الفقرة ختمها المقرّر قدّس سرّه بما نصّه: (منقول عنه ـ سلّمه الله ـ في الدورة السابقة).

ما اختاره المفتي، فيعمل بما يفهم منه، بصريحه أو بظهوره الذي لا شبهة فيه.

وهل التخيير بدويّ أم استمراريّ؟

قضيّة الاستصحاب ـ لو لم نقل بأنّه قضيّة الإطلاقات أيضاً ـ كونه استمرارياً [٧٠٩].

وتوهّم: أنّ المتحيّر كان محكوماً بالتخيير، ولا تحيّر له بعد الاختيار، فلا يكون الإطلاق ولا الاستصحاب مقتضياً للاستمرار؛ لاختلاف الموضوع فيهما.

فاسدٌ [٧١٠]؛ فإنّ التحيّر بمعنى تعارض الخبرين باق على حاله، وبمعنى آخر، لم يقع في خطاب موضوعاً للتخيير أصلاً، كما لا يخفى.

فلا وجه للرجوع فيه إليه.

وظاهر أنّ التخيير بين الخبرين ـ بعد بيان المراد منهما وأنّ الحكم في مثل ذلك هو التخيير بين الأخذ بكلّ منهما ـ يكون من وظيفة المقلّد، لكونه مقدوراً له.

ولكن لا يخفى: أنّ ذلك خلاف ما جرت به سيرة المقلِّدين [ـ بالكسر ـ] مع المقلَّدين [ـ بالفتح ـ].

٧٠٩ ـ قوله رحمه الله: ((قضيّة الاستصحاب ـ لو لم نقل بأنّه قضيّة الإطلاقات [أيضاً] ـ كونه استمرارياً ... إلخ)).

وهذا الاستصحاب ـ أعني استصحاب التخيير ـ لا يعارضه استصحاب بقاء حكم الخبر الذي اختاره أوّلاً، لأنّهما من قبيل السببيّ والمسبّبيّ، فإنّ الشكّ في بقاء ذلك الحكم مسبّبٌ عن الشكّ في بقاء التخيير.

٧١٠ ـ قوله رحمه الله: ((وتوهّم أنّ المتحيّر)) إلى قوله ((فاسد ... إلخ)).

الظاهر أنّ المقصود بذلك هو الشيخ (رحمه الله). ولكنّ الشيخ (رحمه الله) إنّما

منع من الاستصحاب لا من جهة تبدّل الموضوع، بل من جهة أنّه من قبيل الشكّ في المقتضي.

وكذا منعه من الإطلاقات إنَّما هو من جهة إنكاره الإطلاق، بدعوى أنّ كون الحكم بعد اختيار أحدهما هو التخيير أيضاً يحتاج إلى دلالة، ولا يكفي الإطلاق إلّا في أنّ الحكم في المرتبة الأولى هو التخيير.

فصل

[الاقتصار على المرجّحات المنصوصة أو التعدّي عنها]

هل على القول بالترجيح، يقتصر فيه على المرجّحات المخصوصة المنصوصة، أو يتعدّى إلى غيرها؟

قيل بالتعدّي؛ لما في الترجيح بمثل الأصدقيّة والأوثقيّة ونحوهما، ممّا فيه من الدلالة على أنّ المناط في الترجيح بها، هو كونها موجبة للأقربيّة إلى الواقع.

ولما في التعليل بـ ((أنّ المشهور ممّا لا ريب فيه)) من استظهار أنّ العلّة هو: عدم الريب فيه، بالإِضافة إلى الخبر الآخر، ولو كان فيه ألف ريب[٧١١].

ولما في التعليل بأنّ الرشد في خلافهم.

---

٧١١ ـ قوله رحمه الله: ((ولما في التعليل بـ(أنّ المشهور ممّا لا ريب فيه) من استظهار أنّ العلّة هو: عدم الريب فيه بالإضافة إلى الخبر الآخر، ولو كان فيه ألف ريب ... إلخ)).

غرضه: أنّه يفهم من الترجيح بالشهرة أنّ المدار على كون أحد الخبرين خالياً من الريب الموجود في الآخر وإن اشتركا في اشتمالهما على الريب من جهات شتّى، فمجرّد اشتمال أحد الخبرين على جهة توجب نفي الريب فيه وخلوّ الآخر عن تلك يقدّم الأوّل على الثاني وإن اشتركا في اشتمال كلّ منهما على ألف [ريب]، فالغرض من نفي الريب عن المشهور في قوله (عليه السلام): (فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه) نفي الريب بالإضافة إلى الريب الموجود في الآخر، وحينئذٍ فينتقل إلى كلّ جهة توجب نفي ريب عن أحد الخبرين مع ثبوته في الآخر لخلوّه عن تلك الجهة.

ولا يخفى ما في الاستدلال بها:

أمّا الأوّل: فإنّ جعل خصوص شيء فيه جهة الإراءة والطريقيّة حجّة أو مرجّحاً، لا دلالة فيه على أنّ الملاك [٧١٢] فيه بتمامه جهة إراءته، بل لا إشعار فيه كما لا يخفى؛ لاحتمال دخل خصوصيّته في مرجّحيّته أو حجّيّته، لا سيّما قد ذكر فيها ما لا يحتمل الترجيح به إلّا تعبّداً، فافهم.

وأمّا الثاني: فلتوقّفه على عدم كون الرواية المشهورة في نفسها ممّا لا ريب فيها، مع أنّ الشهرة في الصدر الأوّل بين الرواة وأصحاب الأئمّة عليهم السلام موجبة لكون الرواية ممّا يطمأن بصدورها، بحيث يصحّ أن يقال عرفاً: إنّها ممّا لا ريب فيها، كما لا يخفى.

---

٧١٢ ـ قوله رحمه الله: ((أمّا الأوّل فإنّ جعل خصوص شيء فيه جهة الإراءة والطريقيّة حجّة أو مرجّحاً لا دلالة فيه على أنّ الملاك ... إلخ)).

غرضه: أنّ الترجيح بالأصدقيّة، والأوثقيّة لا يوجب الانتقال إلى كلّ ما يكون فيه جهة الإراءة والطريقيّة وإن كانت تلك الصفات كذلك، لاحتمال كون الترجيح بها لأجل خصوصيّة فيها توجب الترجيح، لا لأجل جهة إراءتها للواقع وطريقيّتها.

ويؤيّد ذلك ذكر الأفقهيّة والأورعيّة، فإنّ مثل هاتين الصفتين لا بُدَّ أن يكون الترجيح بهما تعبّديّاً، لأجل خصوصيّة لا نعلمها، لعدم اشتمالهما على جهة الإراءة والطريقيّة، حيث إنّ الأفقهيّة بمعنى كثرة التتبّع في المسائل الفقهيّة أو المهارة في القواعد الأُصوليّة، والأورعيّة بمعنى التورّع عن الشبهات لا دخل لهما بجهة الإراءة للواقع أصلاً.

ولو أُريد منهما معنى مناسب لجهة الإراءة والطريقيّة كأن يُقال: المراد بالأفقهيّة كثرة التتبّع للأخبار الفقهيّة وتمييز الصحيح منها من السقيم، ومعرفة الصادر من

ولا بأس بالتعدّي منه إلى مثله، ممّا يوجب الوثوق والاطمئنان بالصدور، لا إلى كلّ مزيّة ولو لم يوجب إلّا أقربيّة ذي المزيّة إلى الواقع [٧١٣]، من المعارض الفاقد لها.

الإمام عن غيره، والمراد بالأورعيّة التورّع عن رواية ما فيه شبهة الوضع لأجل شبهة في راويه، كان ذلك راجعاً إلى الأصدقيّة، فلا وجه لجعله مرجّحاً على حدة، كما يظهر من الرواية.

هذا، وقد عرفت ـ في ما تقدّم ـ من أنّا في غنى من ذلك؛ لما تقدّم من أنّ صدر الرواية المشتمل على ذكر هذه الأوصاف إنّما هو في مقام ترجيح أحد الحكمين على الآخر، فراجع وتأمّل.

٧١٣ ـ قوله رحمه الله: ((ولا بأس بالتعدّي منه إلى مثله، ممّا يوجب الوثوق والاطمئنان بالصدور، لا إلى كلّ مزيّة ولو لم توجب إلّا أقربيّة ذي المزيّة إلى الواقع... إلخ)).

الفرق بين الأقربيّة إلى الواقع والأقربيّة إلى الصدور واضح، فإنّه ربّما يكون الخبران مقطوعي الصدور مع كون أحدهما أقرب إلى الواقع من الآخر، لجواز كون الآخر خلاف الواقع مع كونه مقطوع الصدور، لأجل إرادته خلاف ظاهره، أو لأجل صدوره تقيّة.

وكذا يمكن أن يكون أحد الحكمين أقرب إلى الواقع مع القطع بعدم صدور اللفظ الخاصّ عن الإمام. وعليه فلا تلازم بين الأقربيّة إلى الواقع وبين الأقربيّة صدوراً، وحينئذٍ فكون شهرة رواية أحد الخبرين مرجّحاً لأجل أنّه أقرب صدوراً لا يوجب الانتقال إلى كون الشهرة الفتوائيّة مرجّحة، لأنّ هذه إنّما توجب الأقربيّة إلى الواقع، وتلك إنّما توجب الأقربيّة من حيث الصدور، فلا يلزم من حكم الشارع على

وأمّا الثالث: فلاحتمال أن يكون الرشد في نفس المخالفة؛ لحسنها [٧١٤].

ولو سلّم أنّه لغلبة الحقّ في طرف الخبر المخالف [٧١٥]، فلا شبهة في حصول الوثوق بأنّ الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا يخلو من الخلل صدوراً، أو جهة، ولا بأس بالتعدّي منه إلى مثله، كما مرّ آنفاً.

ومنه انقدح حال ما إذا كان التعليل لأجل انفتاح باب التقيّة فيه؛ ضرورة كمال

تلك بأنّها مرجّحة الحكم على هذه بذلك.

نعم، ما كان مثل الشهرة الروائيّة موجباً لرجحان الصدور والاطمئنان به، يحكم بكونه مرجّحاً.

٧١٤ ـ قوله رحمه الله: ((وأمّا الثالث فلاحتمال أن يكون الرشد في نفس المخالفة لحسنها ... إلخ)).

فيكون مرجّحيّة مخالفة العامّة من باب الموضوعيّة، فلا وجه للانتقال إلى غيرها، فإنّه على ذلك تكون المخالفة لهم بنفسها من الأمور الحسنة المطلوبة للشارع. وهذا الوجه لا يخفى بعده، لاشتماله على ما يظهر من التعصّب، وهو بعيد من الإمام عليه السلام، مع أنّه إذا كانت المخالفة حسنة بذاتها كانت كذلك حتّى في مورد عدم التعارض، إلّا أن يفرّق بالتعبّد.

٧١٥ ـ قوله رحمه الله: ((لو سُلّم أنّه لغلبة الحقّ في طرف الخبر المخالف ... إلخ)).

وجه غلبة الحقّ في طرف الخبر المخالف لهم غلبة مخالفتهم للواقع ومعاندتهم الحقّ، أو عدم الوصول إليه، فيكون الغالب في الخبر المخالف لهم إصابة الواقع، وأنّه هو الحقّ.

الوثوق بصدوره كذلك، مع الوثوق بصدورهما ـ لولا القطع به ـ في الصدر الأوّل؛ لقلّة الوسائط [٧١٦] ومعرفتها، هذا.

مع ما في عدم بيان الامام عليه السلام للكلّيّة، كي لا يحتاج السائل إلى إعادة السؤال مراراً، وما في أمره عليه السلام بالإرجاء بعد فرض التساوي في ما ذكره من المزايا المنصوصة ـ من الظهور في أنّ المدار في الترجيح على المزايا المخصوصة، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه بناء على التعدّي، حيث كان في المزايا المنصوصة ما لا يوجب الظنّ بذي المزيّة، ولا أقربيّته ـ كبعض صفات الراوي، مثل الأورعيّة أو الأفقهيّة، إذا كان موجبها ممّا لا يوجب الظنّ أو الأقربيّة [٧١٧]، كالتورّع من الشبهات، والجهد في

---

٧١٦ ـ **قوله رحمه الله: ((ومنه انقدح حال ما إذا كان التعليل لأجل انفتاح باب التقيّة فيه))** أي في الخبر الموافق **((ضرورة كمال الوثوق بصدوره كذلك))** أي تقيّة **((مع الوثوق بصدورهما لولا القطع به))** يعني أنّ باب التقيّة وقوّة احتمالها في الخبر الموافق لهم يتأتّى مع الوثوق بصدورهما، بل يتأتّى مع القطع بصدورهما كما **((في الصدر الأوّل))**، فإنّه **((لقلّة الوسائط))** مع أنّهم عارفون بأشخاص أولئك الوسائط، بل ربّما كانوا مباشرين لهم يحصل لهم الوثوق أو القطع بصدور ذينك الخبرين فيحملون ما وافق العامّة على التقيّة.

٧١٧ ـ **قوله رحمه الله: ((إذا كان موجِبها ممّا لا يوجب الظنّ أو الأقربيّة ... الخ))**.

أمّا إذا كان علّة الترجيح بها، وموجبه ممّا يكون سبباً موجباً لحصول الظنّ بالواقع، وأقربيّته كما تقدّم من أحد الاحتمالين في معناهما فلا بدّ من الاقتصار على خصوص ما يوجب ذلك.

العبادات، وكثرة التتبّع في المسائل الفقهيّة، أو المهارة في القواعد الأصوليّة ـ فلا وجه للاقتصار على التعدّي إلى خصوص ما يوجب الظنّ أو الأقربيّة، بل إلى كلّ مزيّة، ولو لم تكن بموجبة لأحدهما، كما لا يخفى.

وتوهّم: أنّ ما يوجب الظنّ بصدق أحد الخبرين لا يكون بمرجّح، بل موجب لسقوط الآخر عن الحجّيّة للظنّ بكذبه حينئذٍ.

فاسد؛ فإنّ الظنّ بالكذب لا يضرّ بحجّيّة ما اعتبر من باب الظنّ نوعاً، وإنّما يضرّ في ما أُخذ في اعتباره عدم الظنّ بخلافه، ولم يؤخذ في اعتبار الأخبار ـ صدوراً ولا ظهوراً ولا جهةً ـ ذلك، هذا.

مضافاً إلى اختصاص حصول الظنّ بالكذب بما إذا علم بكذب أحدهما صدوراً، وإلّا فلا يوجب الظنّ بصدور أحدهما؛ لإمكان صدورهما مع عدم إرادة الظهور في أحدهما أو فيهما، أو إرادته تقيّة، كما لا يخفى.

نعم، لو كان وجه التعدّي اندراج ذي المزيّة في أقوى الدليلين، لوجب الاقتصار على ما يوجب القوّة في دليليّته، وفي جهة إثباته وطريقيّته، من دون التعدّي إلى ما لا يوجب ذلك، وإن كان موجباً لقوّة مضمون ذيه ثبوتاً، كالشهرة الفتوائيّة أو الأولويّة الظنّيّة ونحوهما، فإنّ المنساق من قاعدة: أقوى الدليلين، ـ أو المتيقّن منها ـ إنّما هو الأقوى دلالة، كما لا يخفى، فافهم.

فصل

[الكلام في شمول أخبار العلاج لموارد الجمع العرفيّ]

قد عرفت سابقاً: أنّه لا تعارض في موارد الجمع والتوفيق العرفي، ولا يعمّها ما يقتضيه الأصل في المتعارضين، من سقوط أحدهما رأساً، وسقوط كلّ منهما، في خصوص مضمونه، كما إذا لم يكونا في البين؛ فهل التخيير أو الترجيح يختصّ أيضاً [٧١٨] بغير مواردها أو يعمّها؟ قولان:

أوّلهما المشهور، وقصارى ما يقال في وجهه: أنّ الظاهر من الأخبار العلاجيّة ـ سؤالاً وجواباً ـ هو التخيير أو الترجيح في موارد التحيّر، ممّا لا يكاد يستفاد المراد هناك عرفاً، لا في ما يستفاد ولو بالتوفيق، فإنّه من أنحاء طرق الاستفادة عند أبناء المحاورة.

ويشكل: بأنّ مساعدة العرف على الجمع والتوفيق، وارتكازه في أذهانهم على وجه وثيق، لا يوجب اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع؛

---

٧١٨ ـ قوله رحمه الله: ((فصل: قد عرفت سابقاً أنّه لا تعارض، إلى قوله: فهل التخيير أو الترجيح يختصّ أيضاً ... إلخ)).

قلت: الذي يظهر منه (قدّس سرّه) أنّ مورد الجمع العرفيّ خارج قطعاً عمّا تقتضيه القاعدة الأوّليّة في باب التعارض، بخلاف أخبار العلاج، فإنّ للكلام والتأمّل في شمولها لمورد الجمع العرفيّ مجالاً، وغاية الفرق بينهما أنّ تلك الأخبار لمّا كان لها لسان لفظيّ فيمكن القول بشموله لمورد الجمع العرفيّ ولو بالنظرة الأولى إلى صورة التعارض، أمّا القاعدة الأوّليّة فلمّا كانت لبّيّة لأنّها عقليّة صرفة فلا يمكن أن تكون

لصحّة السؤال بملاحظة التحيّر في الحال، لأجل ما يتراءى من المعارضة، وإن كان يزول عرفاً بحسب المآل [٧١٩]

شاملة إلّا لما كانا متعارضين واقعاً، ولا تعارض واقعاً في مورد الجمع العرفيّ.

ولكن لا يخفى: أنّ دعوى شمول تلك الأخبار لمورد الجمع العرفيّ لا يتمّ إلّا بناءً على مسلكه قدّس سرّه في الجمع العرفيّ: من أنّه [من] باب التزاحم بين الظهورين وتقديم ما هو الأظهر على الظاهر، فإنّه حينئذٍ يصدق عليه التعارض ولو بالنسبة إلى المرتبة الأولى ـ أعني مرتبة التزاحم ـ والتدافع بين الظهورين وإن ارتفع ذلك التدافع بعد تقديم ما هو الأقوى ظهوراً.

أمّا بناءً على ما هو التحقيق في ذلك وأنّ ملاك الجمع العرفيّ هو كون أحد الدليلين بالنسبة إلى الآخر كنسبة القرينة إلى ذي القرينة، وأنّ ظهور القرينة حاكم على ظهور ذيها وإن كان ظهورها أضعف بمراتب من ظهور ذيها فلا يأتي عليه احتمال شمول أخبار العلاج لمورد الجمع العرفيّ، حيث إنّه لا تدافع ولو صورة وفي المرتبة الأولى بين القرينة وذيها.

٧١٩ ـ قوله رحمه الله: ((لصحّة السؤال بملاحظة التحيّر في الحال، لأجل ما يتراءى من المعارضة، وإن كان يزول عرفاً بحسب المآل ... إلخ)).

لا يخفى بُعد ذلك، وأنّه خلاف ظاهر الحال، فإنّه بعد أن كان العرف بمقتضى ذوقهم وأفهامهم الجبلّيّة لا يرون معارضة بين العامّ والخاصّ ـ مثلاً ـ يبعد كلّ البعد أن يسألوا عن حكم تنافيهما، ولا مصحّح لذلك السؤال سوى احتمالهم أن يكون ذلك ـ أعني عدم التنافي مختصّاً بمحاوراتهم ـ وأنّ الشارع جرى في خطابهم على غير هذه الطريقة، ولا يخفى بُعد ذلك، إذ بعد العلم القطعيّ بأنّ الشارع المقدّس جرى

أو للتحيّر في الحكم واقعاً، وإن لم يتحيّر فيه ظاهراً [٧٢٠]، وهو كافٍ في صحّته قطعاً. مع إمكان أن يكون لاحتمال الردع شرعاً عن هذه الطريقة المتعارفة بين أبناء المحاورة، وجلّ العناوين المأخوذة في الأسئلة لولا ـ كلّها ـ يعمّها، كما لا يخفى.

في خطاباته معهم على الطريقة المألوفة بينهم في محاوراتهم يبعد منهم كلّ البعد أن يحتملوا هذا الاحتمال.

قلتُ: ومنه يعلم بُعد الاحتمال الثالث الذي ذكره المصنِّف (رحمه الله) أعني احتمالهم الردع عن هذه الطريقة.

٧٢٠ ـ قوله رحمه الله: ((أو للتحيّر في الحكم واقعاً وإن لم يتحيّر فيه ظاهراً ... إلخ)).

قلت: لا يخفى أنّه بعد فرض جريان طريقتهم على عدم التنافي بين العامّ والخاصّ وأنّ الشارع جرى في خطاباته معهم على الطريقة المألوفة عندهم لا يبقى لهم تحيّر في الجمع بينهما في الحكم الواقعيّ لتعارضهما.

ثمّ إنّه لا يخفى: أنّ التحيّر في الحكم الواقعيّ إن كان مع قطع النظر عن الدليلين اللذين هما مورد الجمع العرفيّ فهو موجود حتّى لو لم يوجد إلّا أحد الدليلين المذكورين.

وإن كان بالنظر إلى الدليلين المذكورين فالتحيّر المذكور يرتفع بالجمع العرفيّ إلّا أن يكون دخوله تحت التحيّر من جهة النظرة الأولى، وحينئذٍ يكون الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة محتاجاً إلى الوجه الأوّل منها.

هذا كلّه مضافاً إلى أنّه أخبار العلاج لم يؤخذ فيها سؤالاً وجواباً التحيّر في الحكم الواقعيّ. وأمّا ما أفاده (قدّس سرّه) من الوجه الثالث وهو تصحيح السؤال لاحتمال الردع ففيه ما لا يخفى، فإنّه أجنبيّ عن كون تلك الأخبار شاملة لمورد

ودعوى: أنّ المتيقّن منها غيرها، مجازفة، غايته أنّه كان كذلك خارجاً، لا بحسب مقام التخاطب.

وبذلك ينقدح وجه القول الثاني.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ التوفيق في مثل الخاصّ والعامّ، والمقيّد والمطلق، كان عليه السيرة القطعيّة من لدن زمان الأئمّة عليهم السلام، وهي كاشفة ـ إجمالاً ـ عمّا يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفيّ، لولا دعوى اختصاصها به، وأنّها ـ سؤالاً وجواباً ـ بصدد الاستعلاج والعلاج في موارد التحيّر والاحتياج، أو دعوى الإجمال، وتساوي احتمال العموم مع احتمال الاختصاص.

ولا ينافيها مجرّد صحّة السؤال لما لا ينافي العموم ما لم يكن هناك ظهور أنّه لذلك.

فلم يثبت بأخبار العلاج ردع عمّا هو عليه بناء العقلاء وسيرة العلماء، من التوفيق، وحمل الظاهر على الأظهر، والتصرّف في ما يكون صدورهما قرينة عليه، فتأمّل.

الجمع العرفيّ، فتأمّل (اه س).

ثمّ إنّه رُبّما يستدلّ لشمول الأخبار لصورة الجمع العرفيّ بالمكاتبة المرويّة عن الحجّة روحي له الفداء ـ التي تقدّم من المصنّف (رحمه الله) الإشارة إليها في ذكر أخبار الترجيح ـ وذلك ما رواه في الاحتجاج عن الحميريّ: (أنّه كتب إلى الصاحب عليه السلام وعجّل فرجه يسألني بعض الفقهاء عن المصلّي إذا قام من التشهّد الأوّل إلى الركعة الثالثة هل يجب عليه أن يكبّر؟ فإنّ بعض أصحابنا قال: لا يجب

عليه تكبيرة، ويجوز أن يقول: بحول الله وقوّته أقوم وأقعد.

فكتب الجواب في ذلك حديثان: أمّا أحدهما: فإنّه إذا انتقل عن حالة إلى أخرى فعليه التكبير. وأمّا الحديث الآخر: فإنّه روي أنّه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبّر ثمّ جلس ثمّ قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، والتشهّد الأوّل يجري هذا المجرى، وبأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً)[1].

ووجه الاستدلال بهما واضح، حيث إنّ الخبر الدالّ على التكبير أعمّ من الثاني، ومع ذلك حكم الإمام عليه السلام بالتخيير بينهما، فدلّ على أنّ أخبار العلاج شاملة لما إذا كان هناك جمع عرفيّ.

وعمدة الجواب عن ذلك: أنّه يمكن أن يكون الحكم الواقعيّ في ذلك ـ أعني مسألة التكبير أو القول بحول الله ـ هو التخيير، وأنّ الغرض من قوله (عليه السلام): «بأيّهما أخذت» أي بأيّ الحكمين المستفادين من هذين الخبرين.

قلتُ: لكن يرد على ذلك أنّه إذا كان الحكم هو التخيير، وكان الجواب هو التخيير بين الحكمين فلا داعي لذكر الخبرين، فالأولى أن يجاب عن ذلك بما ذكره الشيخ رحمه الله في مسألة البراءة عند الكلام على هذه المكاتبة، وذلك قوله: (فإنّ الحديث الثاني وإن كان أخصّ من الأوّل، وكان اللازم تخصيص الأوّل به والحكم بعدم وجوب التكبير، إلّا أنّ جوابه [(صلوات الله وسلامه عليه)] بالأخذ بأحد الحديثين من باب التسليم يدلّ على أنّ الحديث الأوّل نقله الإمام عليه السلام بالمعنى، وأراد شموله لحالة الانتقال من القعود إلى القيام بحيث لا يتمكّن [من] إرادة ما عدا هذا الفرد فأجاب عليه السلام بالتخيير.

ثمّ إنّ وظيفة الإمام عليه السلام وإن كانت إزالة الشبهة عن الحكم الواقعيّ إلّا

---

(١) ينظر: الاحتجاج: ٢/ ٣٠٤.

أنّ هذا الجواب لعلّه تعليم طريق العمل عند التعارض مع عدم وجوب التكبير عنده في الواقع، وليس فيه الإغراء بالجهل من حيث قصد الوجوب في ما ليس بواجب، ولعلّه من جهة كفاية قصد القربة في العمل)[1]. انتهى كلامه رحمه الله.

(١) فرائد الأُصول: ٢/ ١٦٧.

فصل

[الكلام في المرجّحات النوعيّة الدلاليّة]

قد عرفت حكم تعارض الظاهر والأظهر، وحمل الأوّل على الآخر، فلا إشكال في ما إذا ظهر أنّ أيّهما ظاهر وأيّهما أظهر.

وقد ذكر في ما أشتبه الحال لتمييز ذلك ما لا عبرة به أصلاً، فلا بأس بالإشارة إلى جملةٍ منها وبيان ضعفها:

منها: ما قيل في ترجيح ظهور العموم على الإطلاق، وتقديم التقييد على التخصيص ـ في ما دار الأمر بينهما ـ من كون ظهور العامّ في العموم تنجيزيّاً، بخلاف ظهور المطلق في الإطلاق، فإنّه معلّق على عدم البيان، والعامّ يصلح بياناً، فتقديم العامّ حينئذٍ لعدم تماميّة مقتضي الإطلاق معه، بخلاف العكس، فإنّه موجب لتخصيصه بلا وجهٍ إلّا على نحو دائر: ومن: أنّ التقييد أغلب من التخصيص.

وفيه: أنّ عدم البيان ـ الذي هو جزء المقتضي في مقدّمات الحكمة ـ إنّما هو عدم البيان في مقام التخاطب، لا إلى الأبد.

وأغلبيّة التقييد مع كثرة التخصيص ـ بمثابة قد قيل: ((ما من عامّ إلّا وقد خصّ)) ـ غير مفيد، فلا بدّ في كلّ قضيّة من ملاحظة خصوصيّاتها الموجبة لأظهريّة أحدهما من الآخر، فتدبّر.

ومنها: ما قيل في ما إذا دار بين التخصيص والنسخ ـ كما إذا ورد عامّ بعد حضور وقت العمل بالخاصّ، حيث يدور بين أن يكون الخاصّ مخصّصاً، أو يكون العامّ

ناسخاً؛ أو ورد الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ، حيث يدور بين أن يكون الخاصّ مخصّصاً للعامّ، أو ناسخاً له ورافعاً لاستمراره ودوامه ـ في وجه تقديم التخصيص على النسخ من: غلبة التخصيص وندرة النسخ.

ولا يخفى: أنّ دلالة الخاصّ أو العامّ على الاستمرار والدوام إنّما هو بالإطلاق، لا بالوضع، فعلى الوجه العقليّ في تقديم التقييد على التخصيص، كان اللازم في هذا الدوران تقديم النسخ على التخصيص أيضاً.

وأنّ غلبة التخصيص إنّما توجب أقوائيّة ظهور الكلام في الاستمرار والدوام من ظهور العامّ في العموم، إذا كانت مرتكزة في أذهان أهل المحاورة، بمثابة تعدّ من القرائن المكتنفة بالكلام، وإلّا فهي وإن كانت مفيدة للظنّ بالتخصيص، إلّا أنّها غير موجبة لها، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه بناءً على اعتبار عدم حضور وقت العمل في التخصيص ـ لئلّا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة ـ يشكل الأمر في تخصيص الكتاب أو السنّة بالخصوصات الصادرة عن الأئمّة عليهم السلام؛ فإنّها صادرة بعد حضور وقت العمل بعموماتها، والتزام نسخها بها ـ ولو قيل بجواز نسخها بالرواية عنهم عليهم السلام ـ كما ترى، [٧٢١] فلا محيص في حلّه من أن يقال: إنّ اعتبار ذلك حيث كان لأجل قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ـ وكان من الواضح أنّ ذلك في ما إذا لم يكن هناك مصلحة في

---

٧٢١ ـ قوله رحمه الله: ((والتزام نسخها بها ولو قيل بجواز نسخها بالرواية عنهم [(عليهم السلام)] كما ترى ... إلخ)).

وجه الإشكال في كون تلك الأخبار ناسخة: إمّا ندرة النسخ مع كثرة تلك

إخفاء الخصوصات، أو مفسدة في إبدائها، كإخفاء غير واحد من التكاليف [٧٢٢] في الصدر الأول ـ لم يكن بأس بتخصيص عموماتها بها، واستكشاف أنّ موردها كان خارجاً عن حكم العامّ واقعاً، وإن كان داخلاً فيه ظاهراً.

ولأجله لا بأس بالالتزام بالنسخ، بمعنى رفع اليد بها عن ظهور تلك العمومات ـ بإطلاقها ـ في الاستمرار والدوام أيضاً، فتفطّن.

الأخبار، وإمّا أنّ معنى كون الخبر الوارد عنهم [(عليهم السلام)] ناسخاً للكتاب أو السنّة أنّ النبيّ [(صلّى الله عليه وآله وسلّم)] يبيّن لهم نسخه، وبقي ذلك البيان مخزوناً عندهم إلى حين صدور بيانه منهم [(عليهم السلام)]، فيلزم منه تأخير البيان عن وقت الحاجة. كذا قرّره السيّد الأستاذ مدّ ظلّه.

قلتُ: إنّما يكون تأخير بيان النسخ من باب تأخير البيان عن وقت الحاجة إذا كان وقت رفع الحكم ونسخه متقدّماً على بيانهم [(عليهم السلام)] له، بحيث وقع عمل الناس عليه مدّة مع كونه منسوخاً في الواقع. أمّا إذا كان نسخ الحكم ورفعه مقارناً لبيانهم (عليهم السلام) فلا يكون من قبيل تأخير البيان عن وقت الحاجة، بل من قبيل تأخير البيان عن الخطاب إلى وقت الحاجة.

٧٢٢ ـ قوله رحمه الله: ((كإخفاء غير واحد من التكاليف ... إلخ)).

قلتُ: يعني كما أنّه جاز إخفاء التكليف في الصدر الأوّل من الإسلام مع ثبوته واقعاً لأجل مصلحة في الإخفاء أو مفسدة في الإظهار فليجز تأخير بيان تخصيص العموم، مع أنّه في الواقع مخصّص لأجل مصلحة في إخفائه أو مفسدة في إظهاره.

ولا يخفى: أنّ المقيس عليه إنّما يكون ممّا نحن فيه إذا قلنا بأنّ الأحكام تابعة

للمصالح والمفاسد في المتعلّق، فإنّه عليه يكون الحكم ثابتاً للمتعلّق واقعاً لأجل تحقّق مقتضيه فيه وإن لم يظهر لأجل مفسدة في إظهاره أو مصلحة في ترك إظهاره فيكون ممّا نحن فيه.

وأمّا بناءً على كونها تابعة للمصالح في جعلها وإنشائها فيجوز أن يكون تأخيرها عن أوّل الإسلام، لأجل عدم حصول ما يقتضي جعلها من المصلحة، فلا تكون متحقّقة في الواقع مع إخفائها كي تكون ممّا نحن فيه.

فصل

[الكلام في انقلاب النسبة]

لا إشكال في تعيين الأظهر ـ لو كان في البين ـ إذا كان التعارض بين الإثنين، وأما إذا كان بين الزائد عليهما فتعيّنه ربما لا يخلو عن خفاء.

ولذا وقع بعض الأعلام في اشتباه وخطأ، حيث توهّم: أنّه إذا كان هناك عامّ وخصوصات، وقد خصّص ببعضها، كان اللازم ملاحظة النسبة بينه وبين سائر الخصوصات بعد تخصيصه به، فربما تنقلب النسبة إلى عموم وخصوص من وجه، فلا بدّ من رعاية هذه النسبة، وتقديم الراجح منه ومنها، أو التخيير بينه وبينها لو لم يكن هناك راجح، لا تقديمها عليه، إلّا إذا كانت النسبة بعده على حالها.

وفيه: أنّ النسبة إنّما هي بملاحظة الظهورات، وتخصيص العامّ بمخصّص منفصل ـ ولو كان قطعيّاً لا يتثلم به ظهوره، وإن انثلم به حجّيّته، ولذلك يكون بعد التخصيص حجّة في الباقي؛ لأصالة عمومه بالنسبة إليه.

لا يقال: إنّ العامّ بعد تخصيصه بالقطعيّ لا يكون مستعملاً في العموم قطعاً، فكيف يكون ظاهراً فيه؟

فإنّه يقال: إنّ المعلوم عدم إرادة العموم، لا عدم استعماله فيه لإفادة القاعدة الكلّيّة، فيعمل بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها، وإلّا لم يكن وجه في حجّيّته في تمام الباقي؛ لجواز استعماله حينئذٍ فيه وفي غيره من المراتب التي يجوز أن ينتهي إليها التخصيص.

وأصالة عدم مخصّص آخر لا يوجب انعقاد ظهور له، لا فيه ولا في غيره من

المراتب؛ لعدم الوضع ولا القرينة المعيّنة لمرتبة منها، كما لا يخفى؛ لجواز إرادتها وعدم نصب قرينة عليها.

نعم، ربما يكون عدم نصب قرينة مع كون العامّ في مقام البيان قرينة على إرادة التمام، وهو غير ظهور العامّ فيه في كلّ مقام.

فانقدح بذلك: أنّه لا بدّ من تخصيص العامّ بكلّ واحدٍ من الخصوصات مطلقاً، ولو كان بعضها مقدّماً أو قطعيّاً، ما لم يلزم منه محذور انتهائه إلى ما لا يجوز الانتهاء إليه عرفاً، ولو لم يكن مستوعبة لأفراده، فضلاً عمّا إذا كانت مستوعبة لها، فلا بدّ حينئذٍ من معاملة التباين بينه وبين مجموعها [٧٢٣]، ومن ملاحظة الترجيح بينهما وعدمه، فلو رجّح جانبها، أو اختير ـ في ما لم يكن هناك ترجيح ـ فلا مجال للعمل به أصلاً. بخلاف ما لو رجّح طرفه، أو قدّم تخييراً،

---

٧٢٣ ـ قوله رحمه الله: ((فلا بُدَّ حينئذٍ من معاملة التباين بينه وبين مجموعها ... إلخ)).

لا يخفى أنّه وإن كان لا يرجع في مسألة تعارض الظاهر والأظهر ـ كالعامّ والخاصّ ـ إلى التخيير أو المرجّحات السنديّة، إلّا أنّه لمّا كان العامّ نصّاً في ما ينتهي إليه التخصيص من الأفراد كان مجموع الخصوصيّات التي تجاوز ذلك القدر أو تستأصل[1] ذلك العامّ معارضة له معارضة المتباينين، فيجب حينئذٍ ملاحظة أخبار الترجيح السنديّ أو التخيير.

---

(١) كذا وجد في أصل المخطوط، والعبارة من قوله: (إلّا أنّه ... إلى هذا الموضع) فيها إبهام وإغلاق تحتاج بيان، فلاحظ.

لا يُقال: معارضة المتباينين إنَّما تكون في القدر الذي ينتهي إليه، وأمّا في ما زاد فالمعارضة بين الظاهر والأظهر.

لأنّا نقول: نعم، ولكنّه لمّا كان ذلك القدر غير متميّز الأفراد كانت المعارضة معارضة التباين.

ثمّ إنّ الصور المتصوّرة في هذا المقام ستّ:

الأولى: أن يكون العامّ أرجح سنداً من كلّ واحد من الخاصّين ـ مثلاً ـ ولا إشكال في هذه الصورة في تقديم العامّ.

الثانية: أن يكون العامّ مرجوحاً سنداً بالنسبة إلى كلّ واحد منهما، ولا إشكال في هذه الصورة في تقديمهما على العامّ.

الثالثة: أن يكون سند العامّ مساوياً لسند كلّ واحد منهما، ولا إشكال في هذه الصورة في التخيير بينهما، فلو اخترنا العامّ أو عملنا به لرجحانه ـ كما في الصورة الأولى ـ لوجب طرح مجموع الخاصّين، لأنّه هو الذي كان معارضاً للعامّ، وحينئذٍ ينشأ من طرح المجموع تخيير عقليّ بين كلّ من الخاصّين؛ لعدم المنع من العمل بأحدهما، فإنّ المعارضة إنَّما كانت بين العامّ وبين مجموع الخاصّين لا بينه وبين كلّ واحد منهما حتّى يكون الأخذ بالعامّ موجباً لسقوط كلّ منهما عن الحجّيّة.

لا يُقال: لِمَ لا يكتفى في صورة العمل بمجموع الخاصّين ـ كما في الصورة الثانية ـ بالعمل بأحدهما كما في صورة الطرح.

لأنّا نقول: فرق واضح بين صورة العمل وبين صورة الطرح، فإنّ العمل بهما على سبيل المجموع لا يتأتّى إلّا بالعمل بهما جميعاً، وإلّا فلا يتحقّق العمل بالمجموع، بل يكون ذلك طرحاً للمجموع، بخلاف الطرح فإنّ طرح المجموع ونفي الحجّيّة

عن مجموعهما يمكن أن يكون بنفي حجّيّتهما معاً، وأن يكون بنفي حجّيّة أحدهما.

وحاصل الفرق: أنّ العمل من مقولة الإثبات فلا يحصل إلّا بالجميع، إذ لا يحصل إثبات المجموع إلّا بإثبات الجميع، والطرح من مقولة السلب، وسلب المجموع كما يحصل بسلب الجميع يحصل بسلب أحدهما.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ التخيير بين الخاصّين المذكورين ليس كالتخيير المتقدّم حتّى يكون مشمولاً لأخباره أو لأخبار الترجيح ـ كما ربّما يظهر من المصنِّف رحمه الله ـ بل هو تخيير عقليّ ناش من إلغاء المجموع وبقاء أحدهما لا بعينه على الحجّيّة.

هذا كلّه في ما إذا اخترنا العامّ، أمّا إذا اخترناهما أو عملنا بهما لرجحانهما سنداً ـ كما في الصورة الثانية ـ وجب إلغاء العامّ والعمل بهما معاً وذلك واضح.

الصورة الرابعة: أن يكون سند أحدهما مساوياً لسند العامّ وسند الآخر مرجوحاً، وفي هذه الصورة يتردّد الأمر بين تقديم العامّ؛ لأنّه يصدق عليه أنّه أرجح سنداً منهما ولو بالنسبة إلى المرجوح وبين التخيير بينه وبينهما؛ لأنّه ليس بأرجح منهما معاً وليسا بأرجح منه.

الخامسة: أن يكون أحدهما أرجح سنداً من العامّ والآخر مساوياً، وهذه يتردّد فيها بين تقديمها عليه، لأنّها أرجح سنداً منه، وبين التخيير بينهما وبين العامّ لأنّهما معاً ليسا بأرجح منه كما أنّه ليس بأرجح منهما.

السادسة: أن يكون أحدهما أرجح سنداً من العامّ والآخر مرجوح، وهذه الصورة يتردّد الأمر فيها بين تقديمهما عليه لأنّها أرجح سنداً منه ولو بالقياس إلى أحدهما، وبين تقديمه عليهما لأنّه أرجح منهما ولو بالقياس إلى أحدهما أيضاً، وبين التخيير لأنّه ليس بأرجح منهما معاً، ولا هما معاً بأرجح منه.

ثمّ إنّه إذا تعيّن أحد هذه الاحتمالات التي ذكرت في هذه الصور الثلاث عمل به، وإلّا فالشكّ في الرجحان موجب للشكّ في تناول أخبار الترجيح لهذه الصور، فيبقى إطلاق أخبار التخيير بحاله فهو المحكّم، أو نقول: يدور الأمر بين التخيير والتعيين فالتخيير هو المقدّم ـ كذا وجدته في ما نقلته عنه.

والصواب فالتعيين كما تقدّم من الأستاذ ـ سلّمه الله ـ ومن المصنِّف (رحمه الله) ـ وهذا ـ أعني كونه من قبيل دوران الأمر بين التخيير والتعيين ـ إنّما يكون في الصورة الرابعة والخامسة دون السادسة، حيث إنّ الأمر دائر بين أُمور ثلاثة: التخيير وتعيين العامّ وتعيين الخاصّين.

قلتُ: لا يخفى أنّ التمسّك بذلك الإطلاق من قبيل التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة.

هذا كلّه إذا كانت التخصيصات مستفادة من دليل لفظي.

أمّا إذا كان أحدهما لفظي والآخر لبّيّ ـ من إجماع أو عقل ـ فإن كان الخاصّ الذي ليس بلفظيّ بمثابة من الوضوح بحيث يصحّ أن يعتمد عليه في مقام البيان، ويكون بمنزلة المخصّص المتّصل كان موجباً لعدم ظهور العامّ في ما يخرجه منه، كما إذا قيل: «أكرم العلماء» ودلّ دليل لبّيّ قطعيّ ـ من إجماع أو عقل ـ على عدم جواز إكرام فسّاق العلماء، وورد دليل لفظي يدلّ على عدم جواز إكرام النحويّين، وكان ذلك الدليل اللبّيّ بمثابة يوجب عدم ظهور العامّ في الأفراد التي يخرجها عنه كان قوله: أكرم العلماء، بمنزلة قوله: أكرم عدول العلماء، وحينئذٍ فيجب ملاحظة النسبة بين هذا وبين الخاصّ اللفظيّ، فقد تكون النسبة هي العموم من وجه، كما في مثالنا، أو التباين ـ كما إذا كان الخاصّ اللفظي مستوعباً لما بقي من أفراد العامّ بعد

المخصّص اللبّيّ ـ أو بحكم التباين، كما إذا [كان] الباقي تحت [العامّ] بقدر لا يجوز انتهاء التخصيص إليه أو العموم المطلق في غير ذلك. هذا منقول عنه ـ سلّمه الله ـ في الدورة السابقة.

ولكنّه ـ سلّمه الله ـ ذكر في هذه الدورة: أنّه بعد الأخذ بالعامّ وطرح مجموع الخصوصات لا يلزم طرح كلّ واحد منها، بل في الحقيقة يقع بين تلك الخصوصات تعارض عارضيّ، فإن كان أحدها أرجح قدّم على الباقي، وإلّا فالتخيير.

و بالجملة: يكون ما نحن [فيه] بمنزلة ما لو كان ذلك العامّ قطعيّاً، بأن كان عامّ كتابيّ، وورد له مخصّصات تستوعب أفراده، أو تنتهي إلى ما لا يجوز انتهاء التخصيص إليه، فإنّه لا إشكال في أنّه بعد أن كان مجموع تلك الخصوصات معارضاً لذلك العامّ، و بعد طرح ذلك المجموع لكون العامّ قطعيّاً يقع التعارض بين تلك الخصوصات، فإنّها وإن لم تكن متعارضة في أنفسها إلّا أنّها بعد أن كان المنافي للعامّ هو مجموعها وكان طرح المجموع حاصلاً بطرح البعض ينتج من ذلك أنّ بعضها باقٍ على الحجّيّة، والبعض الآخر ساقط عن الحجّيّة، حيث إنّه يمكن إعمال بعضها مع العامّ وإن لم يمكن إعمالها جميعاً، وحينئذٍ فيحصل التعارض بين تلك الخصوصات فيؤخذ بما هو الأرجح إن كان وإلّا لزم التخيير، فكما أنّ ذلك التعارض العارض كان مصحّحاً للرجوع إلى أخبار العلاج فكذا ما نحن فيه، إذ لا فرق بينهما سوى أنّ تقديم العامّ في ما تقدّم كان لكونه قطعيّ الصدور، وفي ما نحن فيه لأجل كونه أرجح من تلك الخصوصات، فكما أنّ منافاة العامّ القطعيّ توجب العلم بكذب أحد تلك الخصوصات وسقوطه عن الحجّيّة، فكذا منافاة العامّ الذي هو حجّة فعليّة، فإنّها وإن لم توجب العلم الوجدانيّ بكذب أحدها إلّا أنّها توجب العلم التنزيليّ بذلك.

وبالجملة: منافاة تلك الخصوصات للعامّ الراجح توجب العلم بأنّ أحد تلك الخصوصات مناف للحجّة الفعليّة وذلك موجب لسقوطه عن الحجّيّة، وحينئذٍ فيقع الإشكال في تعيين ذلك، فكلّ واحد من أدلّة تلك الخصوصات يعيّن نفسه للحجّة وينفي حجّيّة الآخر وهذا [هو] معنى التعارض، غاية الأمر أنّه تعارض عارضيّ ولا يفرق في الرجوع إلى أخبار العلاج بين التعارض العارضيّ والأصليّ، ولا وجه لعدم الرجوع إلى تلك الأخبار وادّعاء أنّ التخيير في هذا المقام تخيير عقليّ ناشئ من إسقاط المجموع عن الحجّيّة.

وغاية ما يمكن أن يقال في بيان عدم جواز الرجوع إلى تلك: هو أنّ حدوث التعارض بين تلك الخصوصات فرع جريان تلك الأخبار في التعارض بينها وبين العامّ، فالتعارض الثاني في طول إجراء الحكم ـ أعني الترجّح في التعارض الأوّل ـ فكان إجراء ذلك الحكم في الفرد الثاني متوقّفاً على تحقّقه لتوقّف جريانه على موضوعه، وتحقّق الفرد الثاني متوقّف على جريان ذلك الحكم في الفرد الأوّل، فلزم الدور.

وبالجملة: يكون الحكم وهو ترجيح العامّ محقّقاً لموضوعه وهو التعارض بين الخصوصات؛ إذ لا يقع بينها التعارض إلّا بعد ترجيح العامّ عليها، وإحداث الحكم لموضوعه في غاية من الفساد، ضرورة توقّف الحكم على موضوعه، فلا يمكن جعله ناشئاً منه.

هذا، ولكنّ غاية ما يلزم من ذلك أن يكون إجراء الحكم في فرد من أفراد موضوع حكمه محدثاً لفرد آخر من أفراد ذلك الموضوع. ونظائر هذا الإشكال كثيرة، كما في مثل «كلّ خبر لي فهو صادق» بناءً على سريان الحكم المذكور إلى نفس

فلا يطرح منها إلّا خصوص ما لا يلزم ـ مع طرحه ـ المحذور من التخصيص بغيره؛ [٧٢٤] فإن التباين إنّما كان بينه وبين مجموعها، لا جميعها ، وحينئذٍ فربما يقع التعارض بين الخصوصات، فيخصّص ببعضها ترجيحاً أو تخييراً، فلا تغفل.

هذا في ما كانت النسبة بين المتعارضات متّحدة.

وقد ظهر منه حالها في ما كانت النسبة بينها متعدّدة، كما إذا ورد هناك عامّان من وجه، مع ما هو أخص مطلقاً من أحدهما، وأنّه لابدّ من تقديم الخاصّ على العامّ ومعاملة العموم من وجه بين العامّين، من الترجيح والتخيير بينهما، وان انقلبت النسبة بينهما إلى العموم المطلق بعد تخصيص أحدهما؛ لما عرفت من أنّه لا وجه إلّا لملاحظة النسبة قبل العلاج.

نعم، لو لم يكن الباقي تحته بعد تخصيصه إلّا ما لا يجوز أن يجوز عنه التخصيص أو كان بعيداً جداً ، لقدم على العام الآخر ، لا لانقلاب النسبة بينهما ، بل لكونه كالنص فيه ، فيقدّم على الآخر الظاهر فيه بعمومه، كما لا يخفى.

هذه القضيّة. وقد عرف الجواب عن هذا الإشكال إمّا بالقضيّة الطبيعيّة وإمّا بتنقيح المناط كما حقّق في محلّه.

٧٢٤ ـ قوله رحمه الله: ((فلا يطرح منها إلّا خصوصُ ما لا يلزم ـ مع طرحه ـ المحذورُ من التخصيص بغيره ... إلخ)).

قوله: «من التخصيص» متعلّق بقوله «يلزم» والمعنى أنّه إذا طرح الخصوصات فلا يطرح جميعها، بل يطرح بعضها الذي لا يلزم من التخصيص بالباقي من تلك الخصوصات المحذور المتقدّم، أعني انتهاء التخصيص إلى ما لا يجوز الانتهاء إليه.

فصل

[رجوع جميع المرجّحات إلى المرجّح الصدوريّ وعدم الترتيب بينها]

لا يخفى: أنّ المزايا المرجّحة لأحد المتعارضين، الموجبة للأخذ به وطرح الآخر ـ بناءً على وجوب الترجيح ـ وان كانت على أنحاء مختلفة، ومواردها متعدّدة ـ من راوي الخبر، ونفسه، ووجه صدوره، ومتنه، ومضمونه، مثل: الوثاقة، والفقاهة، والشهرة، ومخالفة العامّة، والفصاحة، وموافقة الكتاب، والموافقة لفتوى الأصحاب... إلى غير ذلك ممّا يوجب مزيّة في طرف من أطرافه، خصوصاً لو قيل بالتعدّي من المزايا المنصوصة ـ، إلّا إنّها موجبة لتقديم أحد السندين وترجيحه وطرح الآخر؛ فإن أخبار العلاج دلّت على تقديم روايةٍ ذات مزيّة في أحد أطرافها ونواحيها.

فجميع هذه من مرجّحات السند، حتى موافقة الخبر للتقيّة، فإنّها أيضاً ممّا يوجب ترجيح أحد السندين وحجّيّته فعلاً، وطرح الآخر رأساً.

وكونها في مقطوعي الصدور متمحّضة في ترجيح الجهة، لا يوجب كونها كذلك في غيرهما؛ ضرورة أنّه لا معنى للتعبّد بسند ما يتعيّن حمله على التقيّة، فكيف يقاس على ما لا تعبّد فيه؛ للقطع بصدوره؟.

ثمّ إنّه لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجّحات، لو قيل بالتعدّي وإناطة الترجيح بالظنّ، أو بالأقربيّة إلى الواقع؛ ضرورة أنّ قضيّة ذلك تقديم الخبر الذي ظنّ صدقه، أو كان أقرب إلى الواقع منهما، والتخيير بينهما إذا تساويا، فلا وجه لإتعاب النفس في بيان أنّ أيّها يُقدّم أو يؤخّر، إلّا تعيين أنّ أيّها يكون فيه المناط في صورة مزاحمة بعضها مع الآخر.

وأمّا لو قيل بالاقتصار على المزايا المنصوصة فله وجهٌ؛ لما يتراءى من ذكرها مرتّباً

في المقبولة والمرفوعة. مع إمكان أن يقال: إنّ الظاهر كونهما ـ كسائر أخبار الترجيح ـ بصدد بيان أنّ هذا مرجّح وذاك مرجّح، ولذا اقتصر في غير واحد منها على ذكر مرجّح واحد، وإلاّ لزم تقييد جميعها ـ على كثرتها ـ بما في المقبولة، وهو بعيد جدّاً. وعليه فمتى وجد في أحدهما مرجّح، وفي الآخر آخر منها، كان المرجع هو إطلاقات التخيير، ولا كذلك على الأوّل، بل لابدّ من ملاحظة الترتيب، إلّا إذا كانا في عرض واحد.

وانقدح بذلك: أنّ حال المرجّح الجهتي حال سائر المرجّحات [٧٢٥]،

---

٧٢٥ ـ قوله رحمه الله: ((وقد[1] انقدح بذلك أنّ حال المرجّح الجهتيّ حال سائر المرجّحات ... إلخ)).

فإنّه بناءً على ما تقدّم منه من أنّ موافقة العامّة ومخالفتهم من جملة المرجّحات لا يبقى فرق بينه وبين سائر المرجّحات، بل يكون حاله حالها، فإن لم نقتصر عليها وقلنا بالتجاوز إلى غيرها ممّا يتحقّق فيه مناط الترجيح ـ أعني الظنّ بالصدور أو الأقربيّة إلى الواقع ـ كان المرجع في صورة معارضة هذا المرجّح ـ أعني المرجّح الجهتي ـ مع سائر المرجّحات إلى ما كان فيه ذلك الملاك أقوى إن كان، وإلّا فلا بدّ من التخيير بين الخبرين. وإن اقتصرنا على المرجّحات المنصوصة ولم نتعدّاها كان المرجع في صورة المعارضة بين هذا المرجّح وبين غيره إلى التخيير من دون ملاحظة ما هو الأقوى.

هذا ـ أعني الرجوع إلى التخيير ـ على القول بعدم التعدّي إنّما هو إذا لم نقل

---

(١) في المتن أعلاه من دون (قد).

بالترتيب وإلّا فلا تتصوّر المعارضة بين هذا المرجّح وبين ما ذكر قبله، فإنّه بناءً على القول بالترتيب يكون هذا المرجّح متأخّراً عمّا قبله فلا يتصوّر معارضته.

قلتُ: يمكن أن يُقال: بأنّا وإن قلنا بالترتيب وكان هذا المرجّح متأخّراً في المقبولة عن جميع المرجّحات إلّا أنّ لهذا المرجّح خصوصيّة توجب تقدّمه وإن ذكر متأخّراً أو توجب تأخّره.

والحاصل: أنّ القول بالترتيب إنّما [هو] في ما لم يقم دليل من خارج [على] خلافه، وفي هذا المرجّح بالخصوص قام الدليل القطعيّ على تقدّمه، وإن كان الظاهر من المقبولة أنّه متأخّر بناءً على استفادة الترتيب منها، إلّا أنّ الظاهر [أنّه] يحكم بخلافه إذا دلّ على ذلك دليل أقوى من ذلك الظهور.

إذا قلنا[1]: بعدم دلالة أخبار الترجيح على الترتيب، فهل يكون لبعضها تقدّم ذاتيّ على بعض أو لا؟ لا إشكال في ما عدا المرجّحات الجهتيّة في عدم التقدّم الذاتيّ لبعضها على بعض، إنّما الإشكال في المرجّحات الجهتيّة، كالموافقة للعامّة والمخالفة لهم.

فنقول: إذا قلنا إنّ المستفاد من قوله عليه السلام: «خذ بما خالف العامّة» الحكم بأنّ الموافق لهم صدر تقيّة، فربّما يقال: إنّ المرجّح الجهتيّ متقدّم طبعاً على غيره، وقد يُقال بتقدّم غيره عليه.

أمّا وجه تقديمه على غيره فغاية تقريبه: ما أشار إليه الشيخ (رحمه الله) في ما نقله عنه المصنِّف (رحمه الله) بقوله: (فإن قلت ... الخ).

---

(١) وضع المقرّر هذه الفقرة بعد قوله رحمه الله: (وانقدح بذلك أنّ حال المرجّح الجهتيّ ... إلخ)، ونحن دمجنا بين الفقرتين للاتّحاد بينهما.

وتوضيحه: هو أنّ المرجّح الصدوري إنَّما يحتاج إليه حيث لا يمكن الجمع إلّا بتكذيب أحد الخبرين ويكون المرجّح الصدوري معيّناً للصادق والكاذب.

أمّا إذا أمكن الجمع بينهما بحمل أحدهما على التقيّة لم يبقَ موضوع للمرجّح الصدوريّ، لعدم الحاجة إليه حينئذٍ، فإنّه إذا حكم بأنّ الخبر الموافق صدر تقيّة يتعيّن العمل بالخبر المخالف، ولا يبقى بينهما ترديد حتّى يحتاج إلى تعيين الكاذب ليطرح، فيكون ذلك نظير الجمع العرفيّ، فإنّه إذا حمل الظاهر على الأظهر أو النصّ يرتفع التحيّر، ولا يبقى موضوع للمرجّح الصدوريّ.

هذا غاية تقريب القول بتقديم المرجّح الجهتيّ على المرجّح الصدوريّ.

وأمّا ما قيل في تقريبه: من أنّه إذا عارضه غيره بأن كان الخبر الموافق أرجح صدوراً من الخبر المخالف كان الخبر المخالف وإن كان مرجوحاً هو المقدّم للعلم بكذب الموافق أو صدوره تقيّة فممّا لا وجه له، كما بيّنه المصنِّف (رحمه الله) بما لا مزيد عليه.

أمّا وجه تقديم غيره من المرجّحات عليه فهو أن يُقال: إنّه إنَّما يحتاج إلى المرجّح الجهتيّ مع عدم المرجّح صدوراً، فيحكم حينئذٍ بأنّ الخبر الموافق صدر تقيّة فيجب طرحه والعمل على طبق المخالف.

أمّا إذا كان الخبر الموافق أرجح صدوراً من المخالف وجب الأخذ بالراجح وطرح المرجوح، وحينئذٍ لا يبقى موضوع للمرجّح الجهتيّ، إذ لا يبقى معارض للخبر الموافق حتّى يردّد بينهما، ويحكم بطرح الموافق لكونه عن تقيّة.

والحاصل: أنّ موضوع الترجيح بحسب الجهة والحكم بأنّ الموافق صدر تقيّة إنَّما هو في ما إذا عارضه المخالف، أمّا إذا طرح المخالف لمرجوحيّته صدوراً لم يبقَ مجال للحكم بصدور الموافق تقيّة، لعدم المعارض حينئذٍ.

وبالجملة: إذا ورد خبر مخالف وخبر موافق فقبل المرجّح الصدوريّ نقول: أصالة الصدور في الخبر المخالف ـ التي هي مقتضى أدلّة حجّيّة الخبر ـ يعارضها أصالة الصدور وأصالة عدم التقيّة في الخبر الموافق، فإنّ أصالة الصدور فيه وحدها لا تعارض أصالة الصدور في المخالف، لاحتمال صدوره تقيّة، وكذلك أصالة عدم التقيّة فيه وحدها لا تعارض أصالة الصدور في المخالف؛ لأنّها فرع صدوره، وأصالة عدم التقيّة وحدها لا تثبت صدوره؛ إذ ليس معنى أصالة عدم كونه تقيّة الحكم بصدوره لا لتقيّة، بل معناها الحكم بعدم كونه تقيّة على تقدير صدوره، فالمعارض لأصالة صدور الخبر المخالف إنّما هو أصالة صدور الموافق، مع أصالة عدم التقيّة فيه على تقدير صدوره، فلو لم نقل بالترجيح الصدوريّ لا بُدَّ من الحكم بالتساقط. وإذا قلنا بالترجيح صدوراً وكان الخبر الموافق أرجح صدوراً يحكم بصدوره وعدم صدور المخالف، وحينئذٍ لا يبقى للموافق معارض حتّى نحتاج إلى المرجّح الجهتي.

فظهر: أنّه قبل إعمال المرجّح الصدوريّ في الخبر الموافق والحكم بصدوره لا وجه لإعمال المرجّح الجهتيّ والحكم بأنّه تقيّة، فإنّه لا معنى للتعبّد بصدوره وإجراء أصالة الصدور فيه مع الحكم بكونه تقيّة، فإنّ معنى التعبّد بصدوره هو وجوب العمل على طبقه، فلا يتمّ مع الحكم بكونه تقيّة، لأنّه يلزم من وجوده عدمه.

وحاصل ذلك: أنّ الحكم بكونه تقيّة موقوف على صدوره، فإذا أثبتناه بالمرجّح الصدوري لم يبقَ مورد للمرجّح الجهتيّ كما عرفت، وإذا أثبتناه بأصالة الصدور ـ أعني التعبّد بصدوره الذي هو مقتضى أدلّة حجّيّة الأخبار ـ يلزم من وجوده عدمه أي يلزم من التعبّد به طرحه لكونه تقيّة الذي هو عبارة عن عدم التعبّد به.

في أنّه لا بدّ في صورة مزاحمته مع بعضها، من ملاحظة أنّ أيّها فعلاً موجب للظنّ بصدق ذيه بمضمونه، أو الأقربيّة كذلك إلى الواقع [٧٢٦]، فيوجب ترجيحه وطرح الآخر؛ أو أنّه لا مزيّة لأحدهما على الآخر، كما إذا كان الخبر الموافق للتقيّة ـ بما له من المزيّة ـ مساوياً للخبر المخالف لها بحسب المناطين، فلا بدّ حينئذٍ من التخيير بين الخبرين.

وأمّا قياس ما نحن فيه على الجمع العرفيّ ـ كالعامّ و الخاصّ، بتقريب: أنّه إذا حمل العامّ على الخاصّ وحكم على العامّ بأنّه مخصّص به لم يبقَ مورد للمرجّحات الصدوريّة، لعدم بقاء المعارضة حينئذٍ، فكذلك ما نحن فيه إذا حكم بأنّ الموافق صدر تقيّة لم يبقَ مورد للمرجّحات الصدوريّة، لعدم بقاء المعارضة حينئذٍ ـ فقياس مع الفارق، فإنّ العامّ يمكن التعبّد به مع الحكم بالتخصيص، فإنّه لا يلزم منه إسقاط العامّ بالكلّيّة، بل يبقى حجّة في الباقي بعد التخصيص، فلا يلزم من التعبّد بالعامّ عدم التعبّد به، بخلاف ما نحن فيه، فإنّه لا يمكن التعبّد بالخبر الموافق مع الحكم بكونه تقيّة، لأنّ الحكم بذلك يلزم منه إلغاؤه بالكلّيّة، فيلزم من التعبّد به عدمه انتهى. [هذا] منقول عنه [ـ سلّمه الله ـ] في الدورة السابقة.

٧٢٦ ـ قوله رحمه الله: (في أنّه لا بُدَّ في صورة مزاحمته مع بعضها، من ملاحظة أنّ أيّها فعلاً موجب للظنّ بصدق ذيه بمضمونه، أو الأقربيّة كذلك إلى الواقع ... إلخ).

قلتُ: الظاهر أنّ هذا مبنيّ على تنقيح مناط الترجيح، وأنّه هو الظنّ بالصدور أو الأقربيّة، فيتعدّى من المرجّحات المنصوصة إلى غيرها، وإلّا فبناءً على عدم التعدّي وعدم تنقيح المناط والاطّلاع عليه كان المرجع في صورة مزاحمة هذا المرجّح مع غيره إلى التخيير بين الخبرين ابتداءً، من دون توقّف على ملاحظة أنّ أيّ المرجّحين كانت جهة الملاك فيه أقوى.

والحاصل: أنّ كلام المصنِّف (رحمه الله) هذا مبنيّ على التعدّي عن المرجّحات المنصوصة، وتنقيح أنّ الملاك في الترجيح هو الظنّ بالصدور أو القرب إلى الواقع، حيث إنّه بناءً على عدم التعدّي يرجع إلى التخيير رأساً.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّه يمكن القول بعدم التعدّي مع دعوى أنّ الملاك هو ذلك، ففي صورة المزاحمة يرجّح ما هو الأقوى أوّلاً، ثمّ يرجع إلى التخيير بين الخبرين لو لم يكن أحد المرجّحين أقوى من الآخر.

ولكنّ الظاهر ملازمة هذه الدعوى للقول بالتعدّي، فلا يلتئم كلام المصنِّف (رحمه الله) إلّا على القول به، (اه س)[1].

ثمّ إنّه لا يخفى: أنّ الخلاف في أنّ المرجّح الجهتيّ كسائر المرجّحات، أو أنّ له تقدّم ذاتيّ عليها، أو أنّ لها تقدّماً ذاتيّاً عليه غير مختصّ بقول من الأقوال، بل كلّ من القول بالتعدّي من المرجّحات المنصوصة، ومن القول بعدم التعدّي والاقتصار عليها مرتّبة، أو غير مرتّبة يتأتّى فيه الخلاف المذكور.

أمّا القول بالتعدّي فجريان هذا الخلاف عليه واضح. وكذا القول بعدم التعدّي مع عدم الالتزام بالترتّب، فإنّ ذلك القول وإن لم يكن ترتّب بين المرجّحات، إلّا أنّه يمكن أن يكون لهذا المرجّح الخاصّ خصوصيّة توجب تقدّمه على غيره من المرجّحات أو تأخّره عنها. وكذا لو قيل بعدم التعدّي مع الترتّب، فإنّه وإن كان جميع تلك المرجّحات مرتّب بعضها على بعض، إلّا أنّ هذا المرجّح الخاصّ يمكن أن يكون له خصوصيّة توجب تقدّمه على الجميع أو أنّ له خصوصيّة توجب تأخّره عن الجميع.

---

(١) كذا في الأصل ولعلّها إشارة للدورة السابقة.

فلا وجه لتقديمه على غيره، كما عن الوحيد البهبهانيّ قدّس سرّه [٧٢٧] وبالغ فيه بعض أعاظم المعاصرين ـ أعلى الله درجته ـ

---

٧٢٧ ـ قوله رحمه الله: ((فلا وجه لتقديمه على غيره، كما عن الوحيد البهبهانيّ (قدّس سرّه) ... إلخ)).

يمكن أن يوجّه هذا القول بما أشار إليه المصنِّف (رحمه الله) في آخر هذا المبحث: من أنّ الحمل على التقيّة يحتاج إلى الالتزام بالتورية، تحرّزاً من الالتزام بكذب الصادر من الإمام وعدم مطابقته للواقع، بحيث يكون معنى الحمل على كون الخبر تقيّة أنّ الإمام عليه السلام ورّى به، وأراد منه خلاف ما يظهر منه، تحرّزاً عن الإخبار بخلاف الواقع، وإن كان ذلك جائزاً عند الاضطرار، ولا ريب في أنّ التقيّة اضطرار مجوّز، بل موجب للإخبار بخلاف الواقع، إلّا أنّه لمّا أمكن أن يجعل ذلك من قبيل التورية كان ذلك أولى من الالتزام بكونه كذباً، وإن كان جائزاً.

وإذا كان معنى الحمل على التقيّة عبارة عن حمل الكلام على إرادة خلاف ظاهره، كان ترجيح الخبر المخالف لهم على الموافق من قبيل جعل الخبر المخالف قرينة على إرادة خلاف الظاهر من الموافق، فيكون من قبيل الجمع من جهة الدلالة، وظاهر أنّ الجمع الدلالي مقدّم على الترجيح من حيث السند.

وفيه: أنّ الحمل على التقيّة بهذا المعنى وإن كان من قبيل حمل اللفظ على خلاف ظاهره إلّا أنّ الخبر المخالف لا يعدّ عرفاً قرينة على التصرّف في ذلك الموافق بحمله على التقيّة بهذا المعنى بحيث لا يرونه معارضاً له، بل إنّ هذا الحمل حينئذٍ يكون من قبيل التأويل الذي لا يكون رافعاً عرفاً للمعارضة، بل إنّ أهل العرف يرون بمقتضى

ولا لتقديم غيره عليه، كما يظهر من شيخنا العلّامة ـ أعلى الله مقامه ـ [٧٢٨]، قال : ((أمّا لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور ـ بأن كان الأرجح صدوراً موافقاً للعامّة ـ فالظاهر تقديمه على غيره، وإن كان مخالفاً للعامّة،

بناءً على تعليل الترجيح بمخالفة العامّة باحتمال التقيّة في الموافق؛ لأنّ هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً كما في المتواترين، أو تعبّداً كما في الخبرين، بعد عدم إمكان التعبّد بصدور أحدهما، وترك التعبّد بصدور الآخر، وفي ما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدلّة الترجيح من حيث الصدور.

أفهامهم أنّ الخبر المخالف معارض للخبر الموافق، لا أنّه عندهم قرينة على التصرّف كي يقال: إنّ ذلك من قبيل الجمع الدلاليّ المقدّم على الجمع من حيث السند.

٧٢٨ ـ قوله رحمه الله: ((ولا لتقديم غيره عليه كما يظهر من شيخنا العلّامة أعلى الله مقامه ... الخ)).

ملخّص استدلال الشيخ (رحمه الله)[1] على تقديم الغير عليه: أنّ المرجّح الجهتيّ إنّما يتصوّر بعد الصدور، حيث إنّ الحمل على التقيّة إنّما هو بعد فرض الصدور. فإذا كان الخبر المخالف لهم أضعف سنداً من الموافق، وأريد أن يحكم بأنّ الموافق صدر تقيّة، فلا بُدَّ من ملاحظة صدور ذينك الخبرين، وإذا لوحظ ذلك تعيّن تقديم الموافق لكونه أقوى صدوراً وسنداً وطرح المخالف، وحينئذٍ فيبقى الخبر الموافق بلا معارض فلا يحتاج إلى المرجّح الجهتيّ.

نعم، لو لم يكن أحد الخبرين أقوى سنداً أو كان كلّ منهما قطعيّ الصدور لكان

---

(١) ينظر: فرائد الأُصول: ٢/ ٨١٢- ٨١٣.

إن قلت: إنّ الأصل في الخبرين: الصدور، فإذا تعبّدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقيّة، كما يقتضي ذلك الحكم بإرادة خلاف الظاهر في أضعفهما، فيكون هذا المرجّح ـ نظير الترجيح بحسب الدلالة ـ مقدّماً على الترجيح بحسب الصدور.

قلت: لا معنى للتعبّد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعيّن على التقيّة؛ لأنّه إلغاء لأحدهما في الحقيقة)).

وقال ـ بعد جملة من الكلام ـ : ((فمورد هذا الترجيح تساوي الخبرين من حيث الصدور، إمّا علماً كما في المتواترين، أو تعبّداً كما في المتكافئين من الأخبار. وأمّا ما وجب فيه التعبّد بصدور أحدهما المعيّن دون الآخر، فلا وجه لإعمال هذا المرجّح فيه؛ لأنّ جهة الصدور متفرع على أصل الصدور)). انتهى موضع الحاجة من كلامه، زيد في علوّ مقامه.

المرجع إلى المرجّح الجهتيّ، وحينئذٍ فينحصر المرجّح الجهتيّ في ذلك.

إن قلت: يرد عليه أنّ الجمع العرفيّ بين العامّ والخاصّ أيضاً كذلك، فإنّه متوقّف على صدورهما. وإذا كان العامّ أقوى سنداً من الخاصّ قدّم عليه، وحينئذٍ فلا نحتاج إلى الجمع العرفيّ، لسقوط الخاصّ عن الحجّيّة.

لا يُقال: إنّه إذا لوحظ الصدور في العامّ والخاصّ يحكم بصدورهما، فتبقى [الحاجة] إلى الجمع العرفيّ، بخلاف ما نحن فيه، فإنّه بعد ملاحظة الصدور يحكم بسقوط المخالف، فلا تبقى حاجة إلى المرجّح الجهتيّ.

لأنّا نقول: إنّما يحكم بصدور العامّ والخاصّ عند ملاحظة صدورهما لأجل ذلك الجمع العرفيّ، فيكون الجمع العرفيّ متوقّفاً على ملاحظة الصدور والحكم بصدورهما

وفيه ـ مضافاً إلى ما عرفت ـ أنّ حديث فرعيّة جهة الصدور على أصله، إنّما يفيد [٧٢٩] إذا لم يكن المرجّح الجهتيّ من مرجّحات أصل الصدور، بل من مرجّحاتها. وأما إذا كان من مرجّحاته ـ بأحد المناطين ـ فأيّ فرق بينه وبين سائر

وذلك ـ أعني الحكم بصدورهما ـ متوقّف على الجمع العرفيّ.

قلتُ: التحقيق أنّ الجمع العرفيّ غير متوقّف على الصدور؛ كي يتحقّق النقض المذكور، بل إنّ العامّ والخاصّ بمجرّد عرضهما على العرف يجمع بينهما بتقديم الخاصّ على العامّ وتخصيصه به، من دون توقّف على الحكم بصدورهما من شخص معيّن، فتأمّل.

وملخّص الجواب: أنّه لو كان المرجّح الجهتيّ غير داخل في المرجّحات السنديّة لكان الأمر كما ذكره الشيخ (رحمه الله).

أمّا لو كان المرجّح الجهتيّ من جملة تلك المرجّحات وإن كان مورده ومحلّه هو جهة الصدور، إلّا أنّه يكون مرجّحاً للسند والصدور، إذ لا مانع من كون المحلّ للصيغة الراجحة مغايراً لما ترجّحه.

٧٢٩ ـ قوله رحمه الله: ((وفيه: ـ مضافاً إلى ما عرفت ـ أنّ حديث فرعيّة جهة الصدور على أصله إنّما يفيد ... إلخ)).

قلتُ: الظاهر أنّه لم يتقدّم منه ما يوجب فساد مطلب الشيخ (رحمه الله) سوى ما ذكره سابقاً: من أنّ جهة الصدور كسائر المرجّحات تكون من مرجّحات السند، وإن كان محلّها الصدور، وظاهر إنّ هذا عين ما ذكره هنا بقوله: «إنّ حديث فرعيّة جهة الصدور ... الخ» فلا وجه لما يظهر منه من إضافة أحدهما إلى الآخر.

المرجّحات؟ ولم يقم دليل بعد في الخبرين المتعارضين على وجوب التعبّد بصدور الراجح منهما من حيث غير الجهة، مع كون الآخر راجحاً بحسبها، بل هو أوّل الكلام، كما لا يخفى.

فلا محيص من ملاحظة الراجح من المرجّحين بحسب أحد المناطين [٧٣٠]، أو من دلالة أخبار العلاج، على الترجيح بينهما مع المزاحمة [٧٣١]، ومع عدم الدلالة ـ ولو لعدم التعرّض لهذه الصورة ـ فالمحكّم هو إطلاق التخيير، فلا تغفل.

---

٧٣٠ ـ قوله رحمه الله: ((فلا محيصَ من ملاحظة الراجح من المرجّحين بحسب أحد المناطين ... إلخ)).

أعني الظنّ بالصدور أو القرب إلى الواقع إذا قلنا بتنقيح المناط والتعدّي عن المرجّحات المنصوصة، وإلّا فقد تقدّم أنّه على عدم التعدّي لا يلاحظ ما هو الأقوى في الترجيح، بل يرجع ابتداءً إلى التخيير بين الخبرين.

٧٣١ ـ قوله رحمه الله: ((أو من دلالة أخبار العلاج على الترجيح بينهما مع المزاحمة ... إلخ)).

فإن دلّت على تعيين أحدهما ولو من جهة دلالتها على الترتيب بين المرجّحات إن قلنا به وجب تقديم ما هو المعيّن، (ومع عدم الدلالة) على تعيين أحدهما (ولو لعدم التعرّض لهذه الصورة) ـ أعني صورة مزاحمة بعض هذه المرجّحات مع بعض ـ كما ذكرنا من أنّ هذه الأخبار لا تدلّ على أزيد من أنّ الشيء الفلانيّ مرجّح من دون تعرّض لبيان كيفيّة التعارض بين تلك المرجّحات فلا بُدَّ من (كون المحكّم) في ذلك (هو إطلاق) أخبار (التخيير).

وقد أورد بعض أعاظم تلاميذه عليه: بانتقاضه بالمتكافئين من حيث الصدور [٧٣٢]؛ فإنّه لو لم يعقل التعبد بصدور المتخالفين من حيث الصدور، مع حمل أحدهما على التقيّة، لم يعقل التعبّد بصدورهما مع حمل أحدهما عليها؛ لأنّه إلغاء لأحدهما أيضاً في الحقيقة.

فتلخّص: أنّه إن قلنا بالتعدّي كان المرجع هو الأقوى بحسب ملاك الترجيح.

وإن قلنا بعدم التعدّي والترتيب كان المرجع إلى أخبار الترجيح، فيقدّم ما قدّمته.

وإن قلنا بعدم التعدّي وعدم الترتيب كان المرجع إلى أخبار التخيير.

ولا يخفى: أنّه على القول بالتعدّي رُبّما يكون المرجع إلى أخبار التخيير كما إذا كانا متساويين في ملاك الترجيح.

فلا تغفل عن ذلك وتجعل الرجوع إلى أخبار التخيير منحصراً بالقول بعدم التعدّي وعدم الترتيب.

٧٣٢ ـ قوله رحمه الله: ((وقد أورد بعض أعاظم تلاميذه عليه: بانتقاضه بالمتكافئين من حيث الصدور ... إلخ)).

لا يخفى أنّ عمدة نظر الشيخ (رحمه الله) في تقديم المرجّح الصدوريّ على المرجّح الجهتيّ: أنّ المرجّح الصدوريّ مرتبته متقدّمة على المرجّح الجهتيّ، حيث إنّ محلّ ذلك المرجّح هو الصدور، ومحلّ هذا المرجّح هو جهة الصدور، ولا إشكال في تقدّم الأوّل رتبة على الثاني، مثلاً لو قلنا بأنّ الترجيح بموافقة الكتاب من باب تمييز الحجّة عن غيرها لا من باب ترجيح إحدى الحجّتين ـ على الإشكال ـ فلا إشكال في

أنّه حينئذٍ يكون مقدّماً على المرجّحات الصدوريّة، فإنّ تلك المرجّحات إنّما هي مرجّحات لإحدى الحجّتين على الأُخرى، وظاهر أنّ مرتبة ذلك بعد ما يعيّن الحجّة ويميّزها عن غيرها، لا بمعنى أنّ مرجّح إحدى الحجّتين على الأخرى لا بدّ أن يكون بعد تحقيق كونهما حجّتين فعلاً كي يقال: لا معنى للحكم بحجّيّة المرجوح فعلاً مع العلم بطرحه لكونه مرجوحاً، بل بمعنى أنّ مرتبة مرجّح إحدى الحجّتين لا بدّ أن يكون بعد الفراغ من شمول دليل الحجّيّة لكلّ منهما، فنحتاج إلى ما يرجّح إحداهما على الأُخرى.

أمّا إذا فرض عدم تساويهما في شمول دليل الحجّيّة لهما بأن دلّ الدليل على أنّ مخالف الكتاب ليس بحجّة فيكون خارجاً عن دليل الحجّيّة، فلا يبقى موضوع لما يرجّح إحدى الحجّتين على الأُخرى.

وهكذا الكلام بالنسبة إلى المرجّح الصدوريّ مع المرجّح الجهتيّ، فإنّ مرتبة المرجّح الصدوريّ قبل مرتبة المرجّح الجهتيّ، حيث إنّ المرجّح الجهتيّ إنّما يحتاج إليه بعد الفراغ عن المرجّح الصدوريّ، فإنّ الترجيح بجهة الصدور بعد الفراغ عمّا يعيّن الصدور، لا بمعنى أنّ المرجّح الجهتيّ لا بُدَّ أن يكون بعد تحقيق صدور الخبرين فعلاً كي يقال: لا معنى للتعبّد بصدور ما يجب حمله على التقيّة وينتقض بالمتكافئين صدوراً، فيقال: إنّه لم يتحقّق صدورهما فعلاً، فكيف يعمل فيهما المرجّح الجهتيّ، مع أنّ الفرض أنّ رتبته بعد الفراغ عن الصدور، بل بمعنى أنّ إعمال المرجّح الجهتيّ لا بدّ أن يكون بعد الفراغ عن شمول دليل الصدور لكلّ من الخبرين من دون معيّن يعيّن ما هو الصادر منهما، وحينئذٍ فيرجّح صدور أحدهما على الآخر بالمرجّح الجهتيّ، بمعنى أنّه يقال: إنّ هذا الخبر الموافق لهم لو صدر كما تقتضيه أدلّة

وفيه ما لا يخفى من الغفلة وحسبان أنّه (قدّس سرّه) التزم في مورد الترجيح بحسب الجهة، باعتبار تساويهما من حيث الصدور، إمّا للعلم بصدورهما، وإمّا للتعبّد به فعلاً، مع بداهة أنّ غرضه من التساوي من حيث الصدور تعبّداً: تساويهما بحسب دليل التعبّد بالصدور قطعاً؛ ضرورة أنّ دليل حجّيّة الخبر لا يقتضي التعبّد فعلاً بالمتعارضين، بل ولا بأحدهما، وقضيّة دليل العلاج ليس إلّا التعبّد بأحدهما تخييراً أو ترجيحاً.

والعجب كلّ العجب أنّه رحمه الله لم يكتف بما أورده من النقض، حتّى ادّعى استحالة تقديم الترجيح بغير هذا المرجّح على الترجيح به، وبرهن عليه بما حاصله: امتناع التعبّد بصدور الموافق؛ لدوران أمره بين عدم صدوره من أصله، وبين صدوره تقيّة، ولا يعقل التعبّد به على التقديرين بداهةً، كما أنّه لا يعقل التعبّد بالقطعيّ الصدور الموافق، بل الأمر في الظنّيّ الصدور أهون؛ لاحتمال عدم صدوره، بخلافه.

ثمّ قال: ((فاحتمال تقديم المرجّحات السنديّة على مخالفة العامّة، ـ مع نصّ الإمام عليه السلام على طرح موافقهم ـ من العجائب والغرائب التي لم يعهد صدورها من ذي مسكة، فضلاً عمّن هو تالي العصمة علماً وعملاً)).

الصدور لكان صدوره تقيّة، فنحكم بأنّه صادر تقيّة على تقدير صدوره بخلاف المخالف لهم.

أمّا إذا لم يشملهما معاً دليل الصدور بأن كان هناك مرجّح يعيّن أحدهما للصدور وينفي الصدور عن الآخر ـ كما هو مقتضى المرجّح الصدوريّ ـ فلا يبقى هناك تعارض بين الصدورين كي يحتاج إلى إعمال المرجّح الجهتيّ، فلا يبقى مع المرجّح الصدوريّ موضوع للمرجّح الجهتيّ، فيكون حينئذٍ مقدّماً عليه رتبة.

ثمّ قال: ((وليت شعري، أنّ هذه الغفلة الواضحة كيف صدرت منه؟ مع أنّه في جودة النظر يأتي بما يقرب من شقّ القمر)).

وأنت خبير بوضوح فساد برهانه؛ ضرورة عدم دوران أمر الموافق بين الصدور تقيّة، وعدم الصدور رأساً؛ لاحتمال صدوره لبيان حكم الله واقعاً، وعدم صدور المخالف المعارض له أصلاً، ولا يكاد يحتاج في التعبّد إلى أزيد من احتمال صدور الخبر لبيان ذلك بداهة.

وإنّما دار احتمال الموافق بين الإثنين، إذا كان المخالف قطعيّاً صدوراً وجهةً ودلالةً؛ ضرورة دوران معارضه حينئذٍ بين عدم صدوره وصدوره تقيّة [٧٣٣]، وفي غير هذه الصورة كان دوران أمره بين الثلاثة لا محالة؛ لاحتمال صدوره لبيان الحكم الواقعي حينئذٍ أيضاً.

ومنه قد انقدح إمكان التعبّد بصدور الموافق القطعيّ لبيان الحكم الواقعيّ أيضاً، وإنّما لم يكن التعبّد بصدوره لذلك إذا كان معارضه المخالف قطعيّاً بحسب السند والدلالة، لتعيين حمله على التقيّة حينئذٍ لا محالة.

---

٧٣٣ ـ قوله رحمه الله: ((ضرورة دوران معارضه حينئذٍ بين عدم صدوره وصدوره تقيّةً ... الخ)).

مع أنّ في هذه الصورة أيضاً لا ينحصر الخبر الموافق لهم بين عدم صدوره وبين صدوره تقيّة، لجواز أن يكون صادراً لبيان الواقع، ولكن المراد خلاف ظاهره مع عدم اطّلاعنا عليه، وإنّما ينحصر أمره بين المذكورين إذا كان نصّاً في معناه، بحيث لا يحتمل فيه إرادة خلافه.

ولعمري إنّ ما ذكرنا أوضح من أن يخفى على مثله، إلّا أنّ الخطأ والنسيان كالطبيعة الثانية للإنسان، عصمنا الله من زلل الأقدام والأقلام في كلّ ورطة ومقام.

ثمّ إنّ هذا كلّه إنّما هو بملاحظة أنّ هذا المرجّح مرجّح من حيث الجهة، وأمّا بما هو موجب لأقوائيّة دلالة ذيه من معارضه ـ لاحتمال التورية في المعارض المحتمل فيه التقيّة، دونه ـ فهو مقدّم على جميع مرجّحات الصدور، بناءً على ما هو المشهور من تقدّم التوفيق ـ بحمل الظاهر على الأظهر ـ على الترجيح بها.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ باب احتمال التورية وإن كان مفتوحاً في ما احتمل فيه التقيّة، إلّا أنّه حيث كان بالتأمّل والنظر، لم يوجب أن يكون معارضه أظهر، بحيث يكون قرينة على التصرّف عرفاً في الآخر، فتدبّر.

فصل

[المرجّحات الخارجيّة]

موافقة الخبر لما يوجب الظنّ بمضمونه ـ ولو نوعاً ـ من المرجّحات في الجملة، ـ بناءً على لزوم الترجيح ـ لو قيل بالتعدّي من المرجّحات المنصوصة، أو قيل بدخوله في القاعدة المجمع عليها ـ كما ادّعي ـ وهي لزوم العمل بأقوى الدليلين.

وقد عرفت: أنّ التعدي محلّ نظر، بل منع؛ وأنّ الظاهر من القاعدة هو ما كان الأقوائيّة من حيث الدليليّة والكشفيّة. ومضمون أحدهما مظنوناً ـ لأجل مساعدة أمارة ظنّيّة عليه ـ لا يوجب قوّة فيه من هذه الحيثيّة، بل هو على ما هو عليه، من القوّة لولا مساعدتها، كما لا يخفى.

ومطابقة أحد الخبرين لها لا يكون لازمه الظنّ بوجود خلل في الآخر: إمّا من حيث الصدور، أو من حيث جهته. كيف؟ وقد اجتمع مع القطع بوجود جميع ما اعتبر في حجّيّة المخالف، لولا معارضة الموافق.

والصدق واقعاً لا يكاد يعتبر في الحجّيّة، كما لا يكاد يضرّ بها الكذب كذلك، فافهم.

هذا حال الأمارة غير المعتبرة، لعدم الدليل على اعتبارها.

أمّا ما ليس بمعتبر بالخصوص ـ لأجل الدليل على عدم اعتباره بالخصوص، كالقياس ـ فهو وإن كان كغير المعتبر لعدم الدليل، بحسب ما يقتضي الترجيح به من الأخبار ـ بناءً على التعدّي ـ والقاعدة ـ بناءً على دخول مظنون المضمون في أقوى

الدليلين ـ إلّا أنّ الأخبار الناهية عن القياس؛ ـ و((أنّ السنّة إذا قيست محق الدين))، مانعة عن الترجيح به؛ ضرورة أنّ استعماله في ترجيح أحد الخبرين، استعمال له في المسألة الشرعيّة الأصوليّة، وخطره ليس بأقلّ من استعماله في المسألة الفرعيّة.

وتوهّم: أنّ حال القياس هاهنا ليس في تحقّق الأقوائيّة به، إلّا كحاله في ما ينقّح به موضوع آخر ذو حكم، من دون اعتماد عليه في مسألة أُصوليّة ولا فرعيّة.

قياس مع الفارق؛ لوضوح الفرق بين المقام والقياس في الموضوعات الخارجيّة الصرفة؛ فإنّ القياس المعمول فيها ليس في الدين، فيكون إفساده أكثر من إصلاحه. وهذا بخلاف المعمول في المقام، فإنّه نحو إعمال له في الدين؛ ضرورة أنّه لولاه لما تعيّن الخبر الموافق له للحجّيّة بعد سقوطه عن الحجّيّة ـ بمقتضى أدلّة الاعتبار ـ والتخيير بينه وبين معارضه ـ بمقتضى أدلّة العلاج ـ فتأمّل جيّداً.

وأمّا ما إذا اعتضد بما كان دليلاً مستقلّاً في نفسه ـ كالكتاب والسنّة القطعيّة ـ: فالمعارض المخالف لأحدهما إن كانت مخالفته بالمباينة الكلّيّة، فهذه الصورة خارجة عن مورد الترجيح؛ لعدم حجّيّة الخبر المخالف كذلك من أصله، ولو مع عدم المعارض، فإنّه المتيقّن من الأخبار الدالّة على أنّه: ((زخرف)) أو ((باطل))، أو أنّه: ((لم نقله))، أو غير ذلك.

وإن كانت مخالفته بالعموم والخصوص المطلق، فقضيّة القاعدة فيها وإن كانت ملاحظة المرجّحات بينه وبين الموافق، وتخصيص الكتاب به تعييناً أو تخييراً، لو لم يكن الترجيح في الموافق ـ بناءً على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ـ إلّا أنّ الأخبار الدالّة على أخذ الموافق من المتعارضين، غير قاصرة عن العموم لهذه الصورة، لو قيل بأنّها في مقام ترجيح أحدهما، لا تعيين الحجّة عن اللاحجّة، كما نزّلناها عليه.

ويؤيّده أخبار العرض على الكتاب، الدالّة على عدم حجّيّة المخالف من أصله، فإنّهما تفرغان عن لسان واحد، فلا وجه لحمل المخالفة في أحدهما على خلاف المخالفة في الأخرى، كما لا يخفى.

اللّهمّ إلّا أن يقال: نعم، إلّا أنّ دعوى: اختصاص هذه الطائفة بما إذا كانت المخالفة بالمباينة، ـ بقرينة القطع بصدور المخالف غير المباين عنهم عليهم السلام كثيراً، وإباءِ مثل: ((ما خالف قول ربّنا لم أقله))، أو: ((زخرف))، أو: ((باطل)) عن التخصيص ـ غير بعيدة.

وإن كانت المخالفة بالعموم والخصوص من وجه، فالظاهر أنّها كالمخالفة في الصورة الأُولى، كما لا يخفى.

وأمّا الترجيح بمثل الاستصحاب ـ كما وقع في كلام غير واحد من الأصحاب ـ: فالظاهر أنّه لأجل اعتباره من باب الظنّ والطريقيّة عندهم. وأمّا بناءً على اعتباره تعبّداً من باب الأخبار، وظيفةً للشاكّ ـ كما هو المختارّ، كسائر الأُصول العمليّة التي تكون كذلك عقلاً أو نقلاً ـ فلا وجه للترجيح به أصلاً؛ لعدم تقوية مضمون الخبر بموافقته، ولو بملاحظة دليل اعتباره، كما لا يخفى.

هذا آخر ما أردنا إيراده، والحمد لله أوّلاً وآخراً وباطناً وظاهراً.

أمّا الخاتمة: فهي في ما يتعلّق بالاجتهاد والتقليد.

الخاتمة

في الاجتهاد والتقليد

فصل

[تعريف الاجتهاد]

الاجتهاد لغةً: تحمّل المشقّة.

واصطلاحاً ـ كما عن الحاجبيّ والعلّامة ـ: ((استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعيّ)).

وعن غيرهما: ((ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعيّ الفرعيّ من الأصل، فعلاً أو قوّة قريبة)).

ولا يخفى: أنّ اختلاف عباراتهم في بيان معناه اصطلاحاً، ليس من جهة الاختلاف في حقيقته وماهيّته؛ لوضوح أنّهم ليسوا في مقام بيان حدّه أو رسمه، بل إنّما كانوا في مقام شرح اسمه، والإِشارة إليه بلفظ آخر، وإن لم يكن مساوياً له بحسب مفهومه، كاللغويّ في بيان معاني الألفاظ، بتبديل لفظٍ بلفظٍ آخر، ولو كان أخصّ منه مفهوماً أو أعمّ.

ومن هنا انقدح: أنّه لا وقع للإِيراد على تعريفاته بعدم الانعكاس أو الاطراد، كما هو الحال في تعريف جُلّ الأشياء ـ لولا الكلّ ـ؛ ضرورة عدم الإِحاطة بها بكنهها، أو بخواصّها الموجبة لامتيازها عمّا عداها ـ لغير علّام الغيوب، فافهم.

وكيف كان، فالأولى: تبديل ((الظنّ بالحكم)) بـ ((الحجّة عليه))؛ فإنّ المناط فيه هو تحصيلها قوّة أو فعلاً، لا الظنّ، حتّى عند العامّة القائلين بحجّيّته مطلقاً، أو بعض الخاصّة القائل بها عند انسداد باب العلم بالأحكام ، فإنّه مطلقاً عندهم، أو عند الانسداد عنده من أفراد الحجّة؛ ولذا لا شبهة في كون استفراغ الوسع في تحصيل غيره من أفرادها ـ من العلم بالحكم أو غيره، ممّا اعتبر من الطرق التعبّديّة غير المفيدة للظنّ

ولو نوعاً ـ اجتهاداً أيضاً.

ومنه قد انقدح: أنّه لا وجه لتأبّي الأخباريّ عن الاجتهاد بهذا المعنى، فإنّه لا محيص عنه، كما لا يخفى [٧٣٤].

غاية الأمر، له أن ينازع في حجّيّة بعض ما يقول الأُصوليّ باعتباره، ويمنع عنها، وهو غير ضائر بالاتّفاق على صحّة الاجتهاد بذاك المعنى؛ ضرورة أنّه ربما يقع بين الأخباريّين، كما وقع بينهم وبين الأصوليّين.

---

٧٣٤ ـ قوله رحمه الله: ((ومنه قد انقدح: أنّه لا وجه لتأبّي الأخباريّ عن الاجتهاد بهذا المعنى، فإنّه لا محيصَ عنه، كما لا يخفى ... إلخ)).

حيث إنّ الأخباريّ لا بُدَّ [له] من إقامة الحجّة على الأحكام الشرعيَّة ومن استفراغ الوسع في ذلك، غاية الأمر النزاع بين الأخباريّين والأُصوليّين إنَّما وقع في تعيين ما هو الحجّة، كما وقع بين نفس الأُصوليّين أو بين الأخباريّين أنفسهم.

ففي الحقيقة ليس النزاع في جواز الاجتهاد وعدم جوازه، كما يتوهّمه بعض الأخباريّين، ويستدلّ على عدم جوازه بالأخبار الكثيرة الناهية عن الاجتهاد في الأحكام الشرعيَّة.

والمنشأ لهذا التوهّم: أنّ هذا اللفظ ـ أعني لفظ الاجتهاد ـ قد أخذه الأُصوليّون من العامّة ـ الذين كانوا معروفين بالقول بالرأي والاستحسانات الظنّيّة وسمّوها اجتهاداً، وعرّفوا الاجتهاد بأنّه: استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعيّ ـ و لمّا أخذ الأُصوليّون هذا اللفظ لم يغيّروا معناه الذي جعله له أولئك، بل أخذوه

بذاك المعنى وأدرجوه في كتبهم وسمّوا به أنفسهم، وإذا سأل أحد منهم عن ذلك لا محيصَ له عن الجواب بأنّهم متّصفون بتلك الصفة ـ أعني الاجتهاد ـ فصار ذلك منشأ لأن يكونوا هدفاً لسهام الأخباريّين وتوجّه الاعتراض عليهم، وإلّا فلو عرّفوه بما ذكره المصنِّف (رحمه الله) ـ أعني استفراغ الوسع في تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي ـ لم يتوجّه عليهم شيء سوى الاشتراك في الاسم.

فظهر لك: أنّه لا نزاع في الحقيقة بين الأخباريّين والأصوليّين، ولا داعي إلى الافتراق بينهما على ما تراه في كتب الفريقين، بل ليس نسبة الأخباريّين إلى الأصوليّين إلّا كنسبة الأصوليّين بعضهم مع بعض في الاتّفاق على أصل لزوم استفراغ الوسع في تحصيل الحجّة على الحكم الشرعيّ وإن اختلفوا في تعيين الحجّة، كما أنّ اختصاص الأُصوليّين بهذه التسمية ـ أعني التسمية بالأُصوليّين ـ لا وجه له، لأنّ كلًّا من الطائفتين أُصوليّ عند التحقيق، حيث إنّ جميع مباحث الأُصول من أوّل مباحث الألفاظ إلى آخر الأدلّة العقليَّة كلّها دائرة بين النفي والإثبات، فالأُصوليّ يختار أحد الطرفين، والأخباريّ يختار الطرف الآخر.

نعم، يبقى الكلام فيمن يقول بحجّيّة الظنّ المطلق من الأُصوليّين، فإنّه في الظاهر ممّن يقول بالرأي ويعمل عليه، فيكون داخلاً تحت الأخبار الناهية عن العمل بالرأي.

ولكنّ التحقيق أنّه ليس كذلك؛ لما نراه بالوجدان عند مراجعة كتبهم الفقهيّة، فإنّك عند مراجعة فقه صاحب القوانين الذي هو من أهل الظنّ المطلق، وفقه غيره ممّن لا يقول بذلك، تجد كلًّا منهما في مقام الاستدلال مشاركاً للآخر في الأدلّة،

بمعنى أنّ كلّاً منهما يستدلّ بالكتاب والسنّة والإجماع، غايته أنّ صاحب القوانين إنّما يستدلّ بها من جهة إفادتها الظنّ المطلق، وغيره من جهة حجّيّتها بالخصوص، وإن كان مقتضى مذهب صاحب القوانين [(رحمه الله)] أن يستدلّ بكلّ ظنّ حصل له، ما عدا القياس للنهي عنه، إلّا أنّه في مقام العمل لا يعمل إلّا على تلك الأدلّة الموجودة في ما بيننا. غاية الأمر: أنّ عمله عليها من جهة إفادتها الظنّ، و هذا لا يخرجه عن كونه عملاً بها، فتأمّل.

وعلى أيّ حال فالاجتهاد بالمعنى الذي ذكره المصنِّف (رحمه الله) لا إشكال في جوازه.

وأمّا الكلام في وجوبه وأنّه هل يجب عيناً أو يجب كفاية؟

والتحقيق: أنّ وجوبه إن كان من جهة حفظ الأحكام الشرعيَّة عن الاندراس فلا إشكال في كونه كفائيّاً من هذه الجهة، وإن كان من جهة المقدّميّة للعمل بها، فتارة يكون العمل به في مقابل العمل بالاحتياط، وتارة يكون في مقابل التقليد.

أمّا من جهة مقابلته مع الاحتياط فقد مرّ في باب العلم الإجماليّ أنّه يمكن الركون إلى الاحتياط والعمل عليه، وإن تمكّن من الاجتهاد أو التقليد.

وأمّا من جهة مقابلته مع التقليد فهو موقوف على النظر في دليل التقليد، فإن استدلّ عليه بطريق العقل، كان الاجتهاد واجباً عيناً على من يتمكّن منه، لعدم تسويغ العقل لمن يتمكّن من الوصلة إلى الطريق بنفسه الاعتماد على الغير، فإنّ ذلك بمنزلة من يقدر على سلوك الطريق بنفسه بلا اعتماد على أحد ومع ذلك لا يفتح بصره ويجعل نفسه كالأعمى، ويعتمد على غيره في السلوك في ذلك الطريق، فكما لا

إشكال في قبح ذلك، وأنّ العقل لا يجوّزه، فكذا ما نحن فيه.

وإن استدلّ عليه بالآية الشريفة، أعني قوله تعالى: ﴿فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدين وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[1] الدالّة على وجوب الاجتهاد ووجوب التقليد، وقوله تعالى: «نَفَرَ» مقدّمة للتفقّه، لجريان العادة بذلك، والمقصود هو التفقّه، فكأنّه قال: فلولا تفقّه من كلّ فرقة طائفة.

فقد يقال: باستفادة الوجوب الكفائيّ منها، لدلالتها على أنّ التفقّه لا يجب على الجميع، بل إذا تفقّه من كلّ فرقة طائفة كان الغرض حاصلاً، ولا حاجة إلى تفقّه الكلّ، وإن كان ما عدا تلك الطائفة مقدوراً له التفقّه.

ويمكن أن يخدش ذلك: بأنّه لمّا كان المتعارف في كلّ فرقة أنّهم على طائفتين فطائفة منهم مقدور لها التفقّه، وطائفة أُخرى غير مقدور لها، قال: فلولا تفقّه من كلّ فرقة طائفة ـ يعني الطائفة المتمكّنة ـ وحينئذٍ فيجب التفقّه على كلّ من تمكّن، وهذا معنى وجوبه عيناً.

ولا يرد على هذا أنّ تقييد الطائفة بكونها متمكّنة خلاف ظاهر الإطلاق، وذلك لأنّه بعد مراجعة هذا المتعارف ـ أعني أنّ كلّ فرقة طائفتان ـ لا يكون ذلك التقييد خلاف الظاهر، ولا أقلّ من مساواته لذلك الاحتمال، فتبقى الآية مجملة لا دلالة لها على كون الوجوب كفائيّاً أو عينيّاً.

والحاصل: أنّ كون الاجتهاد واجباً كفائيّاً لا نساعد عليه، وإن قال به المشهور، إلّا أن يدّعى جريان السيرة القطعيّة من أوّل الإسلام إلى الآن مع عدم الردع عنها،

---

(١) سورة التوبة، الآية: ١٢٢.

أو قيام الإجماع على الوجوب الكفائيّ، فإنّ الظاهر أنّه لم يخالف فيه أحد سوى ما ينقل عن علماء حلب ـ من أبي الصلاح وغيره ـ أو دلالة الأخبار الواردة في الإرجاع إلى علماء الحديث، ومثل قوله عليه السلام: «اجلس في المسجد وأفت الناس فإنّي أحبّ أن يكون في أصحابي مثلك»[1] لظهوره في الوجوب الكفائيّ.

(١) ينظر: وسائل الشيعة: ٣٠/ ٢٩١، الفائدة الثانية، باب الهمزة في الحديث عن أبان بن تغلب. (ط. الإسلاميّة).

فصل

[الاجتهاد المطلق والتجزّي]

ينقسم الاجتهاد الى مطلق وتجزٍّ:

فالاجتهاد المطلق هو: ما يقتدر به على استنباط الأحكام الفعليّة من أمارة معتبرة، أو أصلٍ معتبرٍ عقلاً أو نقلاً، في الموارد التي لم يظفر فيها بها.

والتجزّي هو: ما يقتدر به على استنباط بعض الأحكام .

ثمّ إنّه لا إشكال في إمكان المطلق وحصوله للأعلام. وعدم التمكّن من الترجيح في المسألة وتعيين حكمها، والتردّد منهم في بعض المسائل [٧٣٥]، إنّما هو بالنسبة الى حكمها الواقعيّ، لأجل عدم دليلٍ مساعد في كلّ مسألة عليه، أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم، لا لقلّة الاطّلاع أو قصور الباع، وأمّا بالنسبة الى حكمها الفعليّ فلا تردّد لهم أصلاً.

كما لا إشكال في جواز العمل بهذا الاجتهاد لمن اتّصف به.

وأمّا لغيره فكذا لا إشكال فيه، إذا كان المجتهد ممّن كان باب العلم أو العلميّ بالأحكام مفتوحاً له، على ما يأتي من الأدلّة على جواز التقليد.

---

٧٣٥ ـ قوله رحمه الله: ((وحصوله لبعض الأعلام[1] وعدم التمكّن من الترجيح في المسألة وتعيين حكمها والتردّد منهم في بعض المسائل ... إلخ)).

ثمّ إنّ هذا ـ أعني الترديد في البعض ـ تارة يكون ناشئاً من قلّة البضاعة، وعدم القوّة الفقهيّة، وتارة يكون ناشئاً من كثرة الممارسة والوصول إلى جهات توجب الترديد رُبّما يغفل عنها من لا يكون واصلاً إلى تلك الدرجة فيفتي ولا يتردّد، لعدم

---

(١) في المتن أعلاه : (للأعلام) بدل (لبعض الأعلام).

بخلاف ما إذا انسدّ عليه بابها، فجواز تقليد الغير عنه في غاية الإشكال [٧٣٦]، فإنّ رجوعه إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم، بل إلى الجاهل، وأدلّة جواز التقليد إنّما دلّت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم كما لا يخفى. وقضيّة مقدّمات الانسداد ليست إلّا حجّيّة الظنّ عليه، لا على غيره. فلا بدّ في حجّيّة اجتهاد مثله على غيره من التماس دليل آخر، غير دليل التقليد، وغير دليل الانسداد الجاري

وصوله إلى الاطّلاع عمّا يوجب التردّد، كما أنّه قد يكون ناشئاً من اختلاف نسخ الخبر كما في علامة الحيض؛ أنّه الخارج من الجانب الأيسر، وفي بعض النسخ الأيمن[1]، وربّما يحصل هناك شخص عنده نسخة مضبوطة فيفتي على طبقها، وأيضاً هذا التردّد ربّما ينشأ من اختلاف المشارب، فربّ شخص لا يعتني بالشهرة الفتوائيّة فيفتي على طبق الخبر المخالف، وآخر يعتني بها فيتوقّف، إلى غير ذلك من موارد التردّد.

وقد يكون التردّد لا لأجل التوقّف في الفتوى، بل لمجرّد بيان منشأ القولين وإراءة الطريقين ليتعلّم القارئ طرق الدخول في المسألة والخروج عنها، مع أنّه يفتي في الرسالة العمليّة على طبق أحدهما ـ كما في أغلب تردّدات العلّامة والمحقّق [(قدّس سرّه وأضرابهما)] ـ و هذا هو المنشأ أيضاً في ذكرهم الاحتمالات التي لا يعتنى بشأنها كما يذكرون الوجوه التي هي للعامّة، مثلاً.

٧٣٦ ـ قوله رحمه الله: ((بخلاف ما إذا انسدّ عليه بابُها، فجواز تقليد الغير عنه في غاية الإشكال ... إلخ)).

وبما قدّمناه من أنّ القائل بالانسداد لا يعمل إلّا بالطرق التي يعمل بها القائل بالانفتاح لا يبقى موضع لهذا الإشكال.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢ / ٣٠٧، كتاب الطهارة، من أبواب الحيض، ب١٦،ح١، ٢.

في حقّ المجتهد، من إجماعٍ أو جريان مقدّمات دليل الانسداد في حقّه، بحيث تكون منتجة لحجّيّة الظنّ ـ الثابت حجّيّته بمقدّماته ـ له أيضاً [٧٣٧].

ولا مجال لدعوى الإجماع، ومقدّماته كذلك غير جارية في حقّه؛ لعدم انحصار المجتهد به، أو عدم لزوم محذور عقليّ من عمله بالاحتياط، وإن لزم منه العسر، إذا لم يكن له سبيل إلى إثبات عدم وجوبه مع عسره.

نعم، لو سلك القائل بالانسداد في فقهه مسلكاً آخر، بحيث صار يعمل على كلّ ظنّ حصل عنده ولو من طريق لا يعتنى به كان ذلك خارجاً، إلّا أنّ هذا الفرد غير واقع.

قلت: مجرّد التوافق في العمل لا يصيّر القائل بالانسداد عالماً بالأحكام الشرعيَّة ومتفقّهاً بها كي يرجع إليه، فإنّه وإن عمل بنفس الطرق التي يعمل بها القائل بالانفتاح، إلّا أنّ عمله بها لمّا كان من جهة الظنّ الذي يحصل له منها، لا من جهة حجّيّتها بالخصوص، بل من جهة أنّه لمّا لم يكن عالماً بالواقع ولا طريق معتبر عنده يوصله إليه، فكانت وظيفته أن يعمل على طبق ظنّه، كان في الحقيقة عاملاً بظنّه لا أنّه عالم بالحكم من طريق ظنّه، وإنَّما جاز الرجوع إلى من كان عالماً بالحكم لا إلى من كان عاملاً، فتأمّل.

٧٣٧ ـ قوله رحمه الله: ((أو جريان مقدّمات الانسداد في حقّه، بحيث تكون منتجةً لحجّيّة الظنّ ـ الثابت حجّيّته بمقدّماته ـ له أيضاً ... الخ)).

الغرض أن يكون جريان مقدّمات دليل الانسداد في حقّ ذلك العامّيّ منتجاً له حجّيّة ظنّ ذلك المجتهد الذي ثبتت حجّيّته لذلك المجتهد بدليل الانسداد، فيكون ظنّ ذلك المجتهد حجّة عليه وعلى ذلك العامّيّ، لا أنّ تلك المقدّمات تكون منتجة

نعم، لو جرت المقدّمات كذلك، ـ بأن انحصر المجتهد، ولزم من الاحتياط المحذور، أو لزم منه العسر مع التمكّن من إبطال وجوبه حينئذٍ ـ كانت منتجة لحجّيّته في حقّه أيضاً، لكن دونه خرط القتاد.

هذا على تقدير الحكومة.

لحجّيّة ظنّ ذلك العامّيّ على نفسه، حيث إنّ تلك المقدّمات إنّما تنتج حجّيّة الظنّ الذي يعتنى به في الجملة، ولا ريب أنّ ظنّ العامّيّ غير الممارس لا يعتنى به أصلاً، بل قد يقال: إنّ ظنّه لا يصدق عليه أنّه ظنّ، وإن تخيّله أنّه ظنّ، بل قد يُقال: إنّ العامّيّ لا يحصل له الظنّ أصلاً.

قلتُ: لا يخفى أنّ المدار في الظنّ أن يكون طرفاً راجحاً، ولا إشكال في حصول ذلك للعامّيّ المحض، والقول بأنّه لا يعتنى بظنّه أو أنّه لا يسمّى ظنّاً لا وجه له، لأنّ المدار في تسمية الظنّ أن يكون راجحاً عند الظانّ، وقد عرفت أنّه ربّما يحصل الرجحان عنده فلا وجه للمنع من التسمية، ولو ادّعي أنّ المنصرف من الظنّ غيره فهو ممنوع، مع أنّه ليس لنا دليل لفظيّ كي يدّعى فيه الانصراف.

وأمّا دعوى عدم الاعتناء به فواضحة البطلان، حيث إنّه بعد أن جرت مقدّمات الانسداد في حقّه كان اللازم عليه الاعتناء بظنّه؛ إذ ليس عنده ما يكون أقرب إلى الواقع منه. نعم، غيره لا يعتني بهذا الظنّ، وهذا لا يُوجب عدم اعتنائه بظنّ نفسه.

ومن هذا يظهر: أنّ الوجه في إنتاج مقدّمات الانسداد في حقّ العامّيّ حجّيّة ظنّ المجتهد، حيث إنّه يدور أمره بين أن يعمل بظنّه، أو يعمل بظنّ المجتهد الممارس، ولا شكّ أنّ مقدّمات الانسداد تعيّن عليه ما هو أقرب الطرق عنده، ولا ريب أنّ ظنّ المجتهد أقرب إلى الواقع من ظنّ نفسه، فكان ظنّ المجتهد متعيّناً عليه بمقدّمات الانسداد.

وأما على تقدير الكشف وصحّته، فجواز الرجوع إليه في غاية الإشكال؛ لعدم مساعدة أدلّة التقليد على جواز الرجوع إلى من اختصّ حجّيّة ظنّه به. وقضيّة مقدّمات الانسداد: اختصاص حجّيّة الظنّ بمن جرت في حقّه، دون غيره، ولو سلّم أنّ قضيّتها كون الظنّ المطلق معتبراً شرعاً، كالظنون الخاصّة التي دلّ الدليل على اعتبارها بالخصوص، فتأمّل.

إن قلت: حجّيّة الشيء شرعاً، مطلقاً، لا يوجب القطع بما أدّى إليه من الحكم ولو ظاهراً، كما مرّ تحقيقه، وأنّه ليس أثره إلّا تنجّز الواقع مع الإصابة، والعذر مع عدمها، فيكون رجوعه إليه ـ مع انفتاح باب العلميّ عليه أيضاً ـ رجوعاً إلى الجاهل، فضلاً عمّا إذا انسدّ عليه.

قلت: نعم، إلّا أنّه عالم بموارد قيام الحجّة الشرعيّة على الأحكام ، فيكون من رجوع الجاهل إلى العالم.

إن قلت: رجوعه إليه في موارد فقد الأمارة المعتبرة عنده ـ التي يكون المرجع فيها الأصول العقليّة ـ ليس إلّا الرجوع إلى الجاهل.

قلت: رجوعه إليه فيها إنّما هو لأجل اطّلاعه على عدم الأمارة الشرعيّة فيها، وهو عاجز عن الاطّلاع على ذلك [٧٣٨]. وأمّا تعيين ما هو حكم العقل، وأنّه مع عدمها

---

٧٣٨ ـ قوله رحمه الله: ((قلتُ: رجوعه إليه فيها إنّما هو لأجل اطّلاعه على عدم الأمارة الشرعيّة فيها، وهو عاجز عن الاطّلاع على ذلك ... إلخ)).

لا يخفى أنّ رجوع المقلّد العامّيّ إلى المجتهد منحصر في مقامين:

[المقام] الأوّل: مقام استعلام الحكم الواقعيّ للواقعة، كأن يسأله عن حكم

الصيام في السفر، وعن حكم النبيذ، فيجيبه بما حصّله من الأدلّة الشرعيَّة واستنبطه منها.

المقام الثاني: عن الوظيفة في مقام العمل، كأن يسأله عن أنّ وظيفة الشكّ بين الثلاث والأربع ما هي؟ فيجيبه بما حصّله من أدلّة الشكوك من أنّه يبني على الأربع ـ مثلاً ـ وذلك فإنّ الوظيفة وإن لم تكن من الأحكام الواقعيّة المستنبطة من الأدلّة الشرعيَّة، إلّا أنّها أيضاً من المجعولات الشرعيَّة، فهي في الحقيقة حكم شرعيّ. غاية الأمر: أنّه مقرّر للشاكّ بين الثلاث والأربع ـ مثلاً ـ وهكذا جميع الوظائف المقرّرة شرعاً للشاكّ.

فتلخّص: أنّ المجتهد لا يرجع إليه المقلّد إلّا في مقام بيان الأحكام الشرعيَّة الواقعيّة، أو الوظائف المقرّرة للشاكّ، أي الأحكام الشرعيَّة، أي المجعولة لخصوص الشاكّ.

إذا عرفت ذلك تعرف أنّه لا إشكال في الرجوع إلى المجتهد في موارد الاستصحاب الجاري في الشبهة الموضوعيّة ـ كاستصحاب الطهارة لمن تيقّنها وشكّ في الحدث، أو بالعكس ـ فإنّ ذلك وظيفة مقرّرة للشاكّ المخصوص. فإذا سأل العامّيّ من المجتهد وقال له: إنّي كنت متيقّناً للطهارة، والآن أنا شاكّ في الحدث. أجابه: بأنّ وظيفتك الأخذ بالحالة السابقة وهي الطهارة، وذلك لتحقّق ما هو أركان الاستصحاب ـ كالشكّ اللاحق واليقين السابق ـ بالنسبة إلى ذلك المقلّد العامّيّ.

وكذا لا إشكال في أنّ من وظيفة المجتهد بيان الاحتياط، فيفتي به سواء كان احتياطاً لازماً، أو غيره، فإنّ موضوع الاحتياط عدم العلم بالواقع، مع احتمال العقاب على مخالفته، وهو متحقّق بالنسبة إلى العامّيّ. وكذلك الكلام في التخيير.

وإنَّما الإشكال في الاستصحاب الجاري في الشبهات الحكميّة كاستصحاب نجاسة الماء المتغيّر بعد زوال التغيير، وفي البراءة.

أمّا الاستصحاب فإن قلنا بجواز الإفتاء اعتماداً عليه، وأنّه يمكن الإخبار بالحكم الواقعيّ استناداً إلى الاستصحاب، وأنّ ذلك ـ أعني الإفتاء ـ اعتماداً عليه ليس من قبيل القول بغير علم، بل قول بالعلم عرفاً ـ حيث إنّ الاستصحاب ممّا يركن إليه عندهم، كما قلنا بأنّه يجوز الشهادة بالمستصحب استناداً إلى الاستصحاب، فإنّه عرفاً مدخل للشهادة في مثل قوله عليه السلام: «على مثل هذا فاشهد»[1]، لما هو مألوف عند العقلاء ومعروف لديهم من الإخبار بالأمور الواقعيّة الخارجيّة، كالحياة وما ماثلها من الأمور الواقعيّة استناداً إلى الاستصحاب ـ كان للمفتي أن يفتي بذلك الحكم المستصحب استناداً إلى الاستصحاب، وإن لم يكن ذلك الحكم ممّا يتعلّق بذلك المجتهد، كما إذا فرض أنّه من أحكام الحيض ـ مثلاً ـ، كما جاز للمخبر أن يخبر عن الشيء استناداً إلى الاستصحاب.

غاية الأمر: أنّ جريان الاستصحاب في حقّ ذلك المجتهد يتوقّف على أثر في حقّه، وصحّة الإفتاء على طبق الاستصحاب كافٍ في ذلك، من دون توقّف على أن يكون الحكم المستصحب ممّا له تعلّق بذلك المفتي.

بقي الكلام في البراءة، وحاصل الإشكال فيها: أنّ العقليَّة منها موضوعها عدم البيان، وهو لا يتحقّق إلّا بعد المقدار الكافي من الفحص، وهو لا يتأتّى من العامّيّ.

وكذا البراءة الشرعيَّة، حيث إنّها وإن كانت وظيفة مجعولة شرعاً لغير العالم

---

(١) ينظر: وسائل الشيعة: ٢٧/ ٣٤٢، كتاب الشهادات، ب ٢٠، ح٣.

بالحكم الواقعيّ، إلّا أنّ ذلك ـ أعني عدم العلم بالحكم ـ لا يتحقّق إلّا في حقّ المجتهد دون المقلّد، لما عرفت في ما تقدّم من أنّ عدم العلم من العامّيّ لا اعتناء به ولا أثر له، وحينئذٍ لو فرض ـ مثلاً ـ أنّ العامّيّ كان جاهلاً بحرمة شرب التتن، واستفتى المجتهد في ذلك ولم يكن عند ذلك المجتهد ما يدلّ على الحكم الواقعيّ، لم يكن لذلك المجتهد أن يفتي لذلك العامّيّ بأنّ وظيفتك البراءة، حيث إنّ البراءة إنّما هي وظيفة غير العالم بالحكم الواقعيّ، والمفروض أنّ ذلك العامّيّ لا يصدق عليه أنّه غير عالم، بل ليس وظيفة ذلك العامّيّ إلّا الاحتياط، حيث إنّه حينئذٍ ليس بمجتهد ولا بمقلّد لمن يفتي له بالحكم الواقعيّ، فيجب عليه الاحتياط.

نعم، تجري البراءة في حقّ ذلك المجتهد، وتكون وظيفته، لتحقّق موضوعها في حقّه ـ وهو عدم العلم ـ و لكن جريانها في حقّه لا يستلزم جريانها في حقّ ذلك العامّيّ، لعدم تحقّق موضوعها بالقياس إليه. فكما أنّه إذا لم تجرِ البراءة في حقّ المجتهد، إمّا لعدم كون الحكم المشكوك محلّ ابتلائه، وإمّا لعلمه بالحكم الواقعيّ، ولكن كان هناك مانع من إبدائه ومن الإفتاء به، لأجل مصلحة تقتضي ذلك لا يمكن جريانها في حقّ العامّيّ، لعدم تحقّق موضوعها، فكذا في ما إذا جرت في حقّ ذلك المجتهد؛ إذ لا فرق في ما نحن فيه من هذه الجهة.

وهكذا الإشكال في الاستصحاب الجاري في الشبهات الحكميّة إذا لم نقل بجواز الاستناد في مقام الفتوى إليه.

وملخّص ما أجاب به المصنِّف (رحمه الله) عن الإشكال: أنّ في ذلك جهتين:

إحداهما: وظيفة المجتهد، وهي الفحص عن الدليل الاجتهاديّ، وتحقيق موضوع الأصل وهو عدم العلم بالحكم الواقعيّ.

هو: البراءة أو الاحتياط، فهو إنّما يرجع إليه؛ فالمتّبع ما استقلّ به عقله، ولو على خلاف ما ذهب إليه مجتهده، فافهم.

وكذلك لا خلاف ولا إشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق، إذا كان باب العلم أو العلميّ له مفتوحاً.

وأمّا إذا انسدّ عليه بابهما: ففيه إشكال على الصحيح، من تقرير المقدّمات على نحو الحكومة؛ فإنّ مثله ـ كما أشرت آنفاً ـ ليس ممّن يعرف الأحكام، مع

ثانيتهما: أنّ المورد بعد الفحص من موارد البراءة ـ مثلاً ـ أو الاحتياط.

والمجتهد إنّما يرجع في موارد الأُصول من الجهة الأولى، لا من الجهة الثانية، حيث إنّ الجهة الثانية وتعيين أنّ المرجع هو البراءة أو الاحتياط من وظائف المقلّد، لا من وظائف المجتهد.

وفيه:

أوّلاً: أنّ الرجوع إلى المجتهد في الفحص عن الدليل الاجتهاديّ ممّا لم يقم عليه دليل، وإنّما قام الدليل على الرجوع إليه في بيان الحكم الشرعيّ، وظاهر أنّ الفحص المذكور لا دخل له بذلك.

وثانياً: أنّ هذا خلاف الواقع لما نرى المجتهدين في رسائلهم العمليّة يفتون على طبق الأصل، لا أنّهم يذكرون أنّه لم نعثر على ما يدلّ على الحكم في المسألة، فذلك موكول إليك إن حكم عقلك بالبراءة ـ مثلاً ـ فهو و إلّا لزمك الاحتياط.

وثالثاً: أنّ العامّيّ لا قدرة له على تعيين أنّ المرجع بعد الفحص المذكور هو البراءة أو الاحتياط، فأيّ عامّيّ يقدر أن يعيّن المرجع في مثل الشكّ بين الأكثر والأقلّ الارتباطيّين هو البراءة أو الاحتياط؟

أنّ معرفتها معتبرة في الحاكم، كما في المقبولة.

إلّا أن يدّعى عدم القول بالفصل: وهو وإن كان غير بعيد، إلّا أنّه ليس بمثابة يكون حجّة على عدم الفصل.

إلّا أن يقال بكفاية انفتاح باب العلم في موارد الإجماعات، والضروريّات من الدين أو المذهب، والمتواترات، إذا كانت جملة يعتدّ بها، وإن انسدّ باب العلم بمعظم الفقه، فإنّه يصدق عليه حينئذٍ: أنّه ممّن روى حديثهم عليهم السلام ونظر في حلالهم وحرامهم، وعرف أحكامهم عرفاً حقيقة.

وأمّا قوله عليه السلام في المقبولة: ((فإذا حكم بحكمنا)) فالمراد: أنّ مثله إذا حكم كان بحكمهم حكم؛ حيث كان منصوباً منهم، كيف؟ وحكمه غالباً يكون في الموضوعات الخارجيّة، وليس مثل ملكيّة دار لزيد، أو زوجيّة امرأة له من أحكامهم، فصحّة إسناد حكمه إليهم عليهم السلام إنّما هو لأجل كونه من المنصوب من قبلهم.

وأمّا التجزّي في الاجتهاد ففيه مواضع من الكلام:

الأوّل: في إمكانه، وهو وإن كان محلّ الخلاف بين الأعلام، إلّا أنّه لا ينبغي الارتياب فيه، حيث كان أبواب الفقه مختلفة مدركاً، والمدارك متفاوتة سهولة وصعوبة، عقليّة ونقليّة، مع اختلاف الأشخاص في الاطّلاع عليها، وفي طول الباع وقصوره بالنسبة إليها، فربّ شخص كثير الاطّلاع وطويل الباع في مدرك باب: بمهارته في النقليّات أو العقليّات، وليس كذلك في آخر؛ لعدم مهارته فيها وابتنائه عليها، وهذا بالضرورة ربما يوجب حصول القدرة على الاستنباط في بعضها؛ لسهولة مدركه، أو لمهارة الشخص فيه مع صعوبته، مع عدم القدرة على ما ليس كذلك.

بل يستحيل حصول اجتهادٍ مطلقٍ ـ عادة ـ غير مسبوق بالتجزّي؛ للزوم الطفرة.

وبساطة الملكة وعدم قبولها التجزئة، لا تمنع من حصولها بالنسبة إلى بعض الأبواب، بحيث يتمكّن بها من الإحاطة بمداركه، كما إذا كانت هناك ملكة الاستنباط في جميعها.

ويقطع بعدم دخل ما في سائرها به أصلاً، أو لا يعتنى باحتماله؛ لأجل الفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمئنان بعدم دخله، كما في الملكة المطلقة؛ بداهة أنّه لا يعتبر في استنباط مسألة معها من الاطّلاع فعلاً على مدارك جميع المسائل، كما لا يخفى.

الثاني: في حجّيّة ما يؤدّي إليه على المتّصف به

وهو أيضاً محلّ الخلاف، إلّا أنّ قضيّة أدلّة المدارك: حجّيّته؛ لعدم اختصاصها بالمتّصف بالاجتهاد المطلق [٧٣٩]؛ ضرورة أنّ بناء العقلاء على حجّيّة الظواهر مطلقاً، وكذا ما دلّ على حجّيّة خبر الواحد، غايته تقييده بما إذا تمكّن من دفع معارضاته، كما هو المفروض.

---

٧٣٩ ـ قوله رحمه الله: ((إلّا أنّ قضيّة أدلّة المدارك حجّيّته؛ لعدم اختصاصها بالمتّصف بالاجتهاد المطلق ... إلخ)).

لا يخفى أنّ نفس هذه المسألة ـ أعني جواز عمل المتجزّي على طبق اجتهاده في خصوص ما اجتهد فيه من المسائل الفقهيّة ـ محتاجة إلى الاجتهاد فيها أو التقليد، حيث إنّا وإن بنينا على ما ذكره المصنِّف (رحمه الله) من جواز العمل بذلك الاجتهاد استناداً إلى إطلاق حجّيّة ما استند إليه ذلك المتجزّي، إلّا أنّ ذلك ليس من الوضوح بحيث لا يحتاج فيه إلى اجتهاد أو تقليد، ولذا صار محلّاً للخلاف، ولو كان من الوضوح بتلك الدرجة لم يكن صدور القول بعدم الجواز من عاقل، والمفروض صدوره من جملة من العلماء. وحينئذٍ فإن كان ذلك المجتهد المتجزّي مجتهداً أيضاً في

الثالث: في جواز رجوع غير المتّصف به إليه في كلّ مسألة اجتهد فيها [٧٤٠] وهو أيضاً محلّ الإشكال: من أنّه من رجوع الجاهل إلى العالم، فتعمّه أدلّة جواز التقليد. ومن دعوى عدم إطلاق فيها، وعدم إحراز أنّ بناء العقلاء، أو سيرة المتشرّعة على الرجوع إلى مثله أيضاً؛ وستعرف ـ إن شاء الله تعالى ـ ما هو قضيّة الأدلّة.

جواز العمل باجتهاده، فلا إشكال في صحّة عمله على طبق اجتهاده. وإن لم يكن كذلك، فإن قلّد في ذلك من يقول بجواز العمل فلا إشكال في ذلك أيضاً.

غاية الأمر: يكون في عمله مجتهداً في خصوص استنباط حكمه الخاصّ، مقلّداً في عمله بذلك الذي استنبطه، وفي الحقيقة يكون مقلّداً، حيث إنّ النتيجة تكون تابعة لأخسّ المقدّمات، وإن لم يقلّد في ذلك، فإن كان الحكم الذي استنبطه موافقاً لرأي من يمكن تقليده، كأن يؤدّي اجتهاده إلى إباحة شرب التتن ـ مثلاً ـ ويكون رأي من يمكن أن يقلّده ممّن يكون اجتهاده مطلقاً على ذلك أيضاً، بأن أدّى اجتهادهم أيضاً إلى إباحة شرب التتن فلا إشكال أيضاً، للعلم بأنّ عمله مطابق للحجّة، [فهي] إمّا قوله، وإمّا قول أولئك الذين يكون اجتهادهم مطلقاً، وإن لم يوافق قولهم، قوله أخذ بأحوط القولين.

٧٤٠ ـ قوله رحمه الله: ((الثالث: في جواز رجوع غير المتّصف به إليه في كلّ مسألة اجتهد فيها ... إلخ)).

إن كان اجتهاد المتجزّي في المسألة التي اجتهد فيها أضعف من اجتهاد المجتهد المطلق في نفس المسألة، بحيث كان المجتهد المطلق أعلم منه في نفس تلك المسألة كان رجوع الغير إلى هذا المتجزّي من قبيل تقليد غير الأعلم، وسيأتي الكلام فيه إن

شاء الله [تعالى] وإن لم يكن كذلك، بل كان علم المتجزّي في تلك المسألة مساوياً لعلم [المجتهد] المطلق، بحيث يكون اطّلاعه على جهاتها وخصوصيّاتها كاطّلاعه، بل ربّما يزيد عليه وإن كان المجتهد المطلق زائداً عليه بواسطة اطّلاعه على المسائل الأخر، إلّا أنّ ذلك أمر آخر لا يوجب له خصوصيّة زائدة بالقياس إلى الاجتهاد في هذه المسألة.

فالظاهر أنّه لا مانع من الرجوع إلى المتجزّي في مثل هذه الصورة، لإطلاق أدلّة التقليد، وعدم تقييدها بكون العالم الذي يرجع إليه عالماً ببقيّة المسائل الفقهيّة.

ورُبّما يستدلّ عليه بما في المقبولة: من الرجوع إلى الأفقه، ولا إشكال في كون المجتهد المطلق أفقه من المتجزّي، بمعنى أنّه أكثر اطّلاعاً على المسائل الفقهيّة، لكون معلوماته منها أكثر من معلومات المتجزّي.

إلّا أنّ هذا الاستدلال متوقّف على كون ما في المقبولة له تعرّض إلى مطلب التقليد، وقد عرفت في باب التعادل والتراجيح أنّها لا تعرّض لها إلّا في ترجيح أحد الحكمين على الآخر، فنحن في راحة من هذا الاستدلال.

نعم يمكن أن يُقال: إنّ ما نحن فيه يكون من قبيل الترديد بين التخيير والتعيين؛ وذلك لأنّ الترديد فيه بين كون الحجّة هو قول المجتهد المطلق معيّناً أو مخيّراً بينه وبين قول المتجزّي، إذ لا يحتمل أن يكون قول المتجزّي حجّة معيّناً دون المطلق، وإذا كان كذلك كان المتعيّن هو الأخذ بما يحتمل كونه حجّة على التعيين، لأنّ العمل على طبقه مبرئ للذمّة قطعاً بخلاف غيره.

[الرابع: في نفوذ قضائه في المرافعات]

وأمّا جواز حكومته ونفوذ فصل خصومته فأشكل [٧٤١].

نعم، لا يبعد نفوذه في ما إذا عرف جملة معتدّة بها، واجتهد فيها، بحيث يصحّ أن يقال في حقّه عرفاً: أنّه ممّن عرف أحكامهم، كما مرّ في المجتهد المطلق المنسدّ عليه باب العلم والعلميّ في معظم الأحكام .

---

٧٤١ ـ قوله رحمه الله: ((وأمّا جواز حكومته ونفوذ فصل خصومته فأشكل ... إلخ)).

قد حقّقنا في مباحث القضاء: أنّه لا يعتبر في القاضي أزيد من الاجتهاد في المسائل المتعلّقة بالقضاء، وأنّه لا يستفاد من أدلّة ذلك الباب إلّا ذلك ـ أعني الاجتهاد في المسائل الراجعة إلى باب القضاء ـ وحينئذٍ لو كان مجتهداً في خصوص تلك المسائل كان حكمه جائزاً وفصل خصومته نافذاً.

فصل

[مبادئ الاجتهاد]

لا يخفى: احتياج الاجتهاد إلى معرفة العلوم العربيّة في الجملة، ولو بأن يقدر على معرفة ما يبتني عليه الاجتهاد في المسألة، بالرجوع الى ما دوّن فيه.

ومعرفة التفسير كذلك.

وعمدة ما يحتاج إليه هو علم الأصول؛ ضرورة أنّه ما من مسألة إلّا ويحتاج في استنباط حكمها إلىٰ قاعدة أو قواعد برهن عليها في الأصول، أو برهن عليها مقدّمة في نفس المسألة الفرعيّة، كما هو طريقة الأخباريّ.

وتدوين تلك القواعد المحتاج إليها على حدة لا يوجب كونها بدعة. وعدم تدوينها في زمانهم عليهم السلام لا يوجب ذلك، وإلّا كان تدوين الفقه والنحو والصرف بدعة.

وبالجملة: لا محيص لأحد في استنباط الأحكام الفرعيّة من أدلّتها، إلّا الرجوع إلى ما بنى عليه في المسائل الأصوليّة، وبدونه لا يكاد يتمكّن من استنباطٍ واجتهاد، مجتهداً كان أو أخباريّاً.

نعم، يختلف الاحتياج إليها بحسب اختلاف المسائل والأزمنة والأشخاص؛ ضرورة خفّة مؤونة الاجتهاد في الصدر الأوّل، وعدم حاجته إلى كثيرٍ ممّا يحتاج إليه في الأزمنة اللاحقة، ممّا لا يكاد يحقّق ويختار عادة إلّا بالرجوع الى ما دوّن فيه من الكتب الأصوليّة.

فصل

[التخطئة والتصويب]

اتّفقت الكلمة على التخطئة في العقليّات، واختلفت في الشرعيّات: فقال أصحابنا بالتخطئة فيها أيضاً، وأنّ له ـ تبارك وتعالى ـ في كلّ مسألة حكماً يؤدّي إليه الاجتهاد تارة، وإلى غيره أخرى.

وقال مخالفونا بالتصويب [٧٤٢]، وأنّ له ـ تعالى ـ أحكاماً بعدد آراء المجتهدين، فما يؤدّي إليه الاجتهاد هو حكمه ـ تبارك وتعالى ـ.

ولا يخفى: أنّه لا يكاد يعقل الاجتهاد في حكم المسألة، إلّا إذا كان لها حكم واقعاً، حتّى صار المجتهد بصدد استنباطه من أدلّته، وتعيينه بحسبها ظاهراً.

فلو كان غرضهم من التصويب هو: الالتزام بإنشاء أحكام في الواقع بعدد الآراء ـ بأن تكون الأحكام المؤدّي إليها الاجتهادات أحكاماً واقعيّة، كما هي ظاهريّة ـ فهو وإن كان خطأ من جهة تواتر الأخبار، وإجماع أصحابنا الأخيار على أنّ له ـ تبارك وتعالى ـ في كلّ واقعة حكماً يشترك فيه الكلّ، إلّا أنّه غير محال،

---

٧٤٢ ـ قوله رحمه الله: ((وقال مخالفونا بالتصويب ... إلخ)).

وهذا من نتائج القول بالآراء ومفاسد إعمال الظنون الفاسدة وحجّيّة الخيالات الكاسدة في أحكام الشريعة الغرّاء، فكان نتيجة قولهم بذلك وخطأهم في ما هنالك تصويب الخيالات والآراء والتلاعب بأحكام المحمّديّة البيضاء، وجعل أحكام الشريعة الشريفة ونواميس الملّة الإسلاميّة المنيفة وقواعد المحمّديّة الحنيفة منوطة بخيالات مثل أبي يوسف وأبي حنيفة، فإنّهم لما التفتوا إلى أنّ الخيالات والوهميّات لا نهاية لها، وأنّها تستلزم كثرة الاختلافات، أرادوا أن يصلحوا ذلك بجعل كلّ رأي مصيب فكان ذلك الإصلاح أفسد.

ولو كان غرضهم منه: الالتزام بإنشاء الأحكام على وفق آراء الأعلام بعد الاجتهاد، فهو ممّا لا يكاد يعقل [٧٤٣]، فكيف يتفحّص عمّا لا يكون له عين ولا أثر؟ أو يستظهر من الآية أو الخبر؟

إلّا أن يراد: التصويب بالنسبة الى الحكم الفعليّ، وأنّ المجتهد وإن كان يتفحّص عمّا هو الحكم واقعاً وإنشاءً، إلّا أنّ ما أدّى إليه اجتهاده يكون هو حكمه الفعليّ حقيقة، وهو ممّا يختلف باختلاف الآراء ضرورة، ولا يشترك فيه الجاهل والعالم بداهة، وما يشتركان فيه ليس بحكم حقيقةً، بل إنشاء، فلا استحالة في التصويب بهذا المعنى، بل لا محيص عنه في الجملة، بناءً على اعتبار الأخبار من باب السببيّة والموضوعيّة، كما لا يخفى. وربما يشير إليه ما اشتهر بيننا: أنّ ظنّيّة الطريق لا تنافي قطعيّة الحكم.

نعم، بناءً على اعتبارها من باب الطريقيّة ـ كما هو كذلك ـ فمؤدّيات الطرق والامارات المعتبرة ليست بأحكام حقيقيّة نفسيّة، ولو قيل بكونها أحكاماً طريقيّة. وقد مرّ غير مرّة: إمكان منع كونها أحكاماً كذلك أيضاً، وأنّ قضيّة حجّيّتها ليس إلّا تنجّز [تنجيز] مؤدّياتها عند إصابتها، والعذر عند خطئها، فلا يكون حكم أصلاً إلّا الحكم الواقعيّ، فيصير منجّزاً في ما قام عليه حجّة من علم أو طريق معتبر، ويكون غير منجّز ـ بل غير فعليّ ـ في ما لم تكن هناك حجّة مصيبة، فتأمّل جيّداً.

---

٧٤٣ ـ قوله رحمه الله: ((ولو كان غرضهم منه الالتزام بإنشاء الأحكام على وفق آراء الأعلام بعد الاجتهاد، فهو ممّا لا يكاد يعقل ... إلخ)).

فإنّ الحكم على ذلك لا يتحقّق إلّا بتحقّق موضوعه، أعني القطع به أو الظنّ، وحينئذٍ كيف يكون القطع بالحكم أو الظنّ به موضوعاً لذلك، مع أنّ القطع بالحكم

أو الظنّ به متأخّر في الرتبة عن الحكم، فلا يكاد يؤخذ قيداً في موضوعه.

والحاصل: أنّ القطع بالحكم، وكذا الظنّ من شؤون الحكم وأطواره، فهي متأخّرة في الرتبة عنه، لكونها تابعة له ومتفرّعة عنه ـ تبعيّة العلم للمعلوم وتفرّع الكشف عن الواقع المكشوف ـ وبناءً على أنّ الحكم دائر مدار الاجتهاد يكون القطع أو الظنّ الذي هو عبارة عن الاجتهاد مأخوذاً في موضوع ذلك الحكم الذي تعلّق به القطع أو الظنّ. وحينئذٍ كيف يمكن أن تؤخذ في موضوع ذلك الحكم، مع أنّه متقدّم عليها رتبة، ومقتضى أخذها في موضوعه تقدّمها عليه؛ لأنّ مرتبة الموضوع قبل مرتبة الحكم.

وهذا الإشكال لا يتأتّى بناءً على التفسير الأوّل الذي ذكره المصنِّف (رحمه الله) للتصويب، فإنّه بناءً عليه وإن كان الحكم على طبق آراء المجتهدين، إلّا أنّه لا دخل للظنّ أو القطع به، فإنّ تمام موضوع ذلك الحكم الواقعيّ إنَّما هو الشخص الخاصّ «المجتهد» و لا دخل لرأيه فيه أصلاً.

غاية الأمر: أنّ ذلك الحكم جعل على طبق رأيه واجتهاده.

وبالجملة: أنّه على هذا الوجه يكون المحصّل أنّ الله تعالى أنشأ لكلّ واحد من أولئك المجتهدين حكماً على طبق رأيه، لا بمعنى أنّ لرأيه دخلاً في ذلك الحكم، بل أنّ ما له الدخل فيه وما هو تمام الموضوع إنَّما هو ذلك الشخص الخاصّ.

غاية الأمر: أنّ ذلك الشخص اتّفق أنّ رأيه كان مطابقاً لحكمه الواقعيّ المجعول في حقّه. نعم، لو كان لرأي ذلك الشخص وظنّه دخل في ذلك الحكم السابق الذي جعله لذلك الشخص لتأتّى فيه الإشكال المذكور وكان الأوَّل مشاركاً للوجه الثاني في الامتناع عقلاً.

فصل

[تبدّل رأي المجتهد]

إذا اضمحل الاجتهاد السابق ـ بتبدّل الرأي الأوّل بالآخر، أو بزواله بدونه ـ [٧٤٤] فلا شبهة في عدم العبرة به في الأعمال اللاحقة، ولزوم اتّباع اجتهاد اللاحق مطلقاً، أو الاحتياط فيها.

وأمّا الأعمال السابقة الواقعة على وفقه، المختلّ فيها ما اعتبر في صحّتها بحسب هذا الاجتهاد:

فلا بدّ من معاملة البطلان معها، في ما لم ينهض دليل على صحّة العمل في ما إذا اختلّ فيه لعذر، كما نهض في الصلاة وغيرها مثل ((لا تعاد)) و((حديث الرفع))، بل الإجماع على الإجزاء في العبادات على ما ادّعي.

وذلك في ما كان بحسب الاجتهاد الأوّل قد حصل القطع بالحكم وقد اضمحلّ، واضح؛ بداهة أنّه لا حكم معه شرعاً، غايته المعذوريّة في المخالفة عقلاً.

وكذلك في ما كان هناك طريق معتبر شرعاً عليه بحسبه، وقد ظهر خلافه ـ بالظفر بالمقيّد، أو المخصّص، أو قرينة المجاز، أو المعارض ـ بناءً على ما هو التحقيق من اعتبار الأمارات من باب الطريقيّة، قيل بأنّ قضيّة اعتبارها إنشاء أحكامٍ طريقيّة، أم لا، على ما مرّ منّا غير مرّة، من غير فرقٍ بين تعلّقه بالأحكام ، أو بمتعلّقاتها؛ ضرورة أنّ كيفيّة اعتبارها فيهما على نهج واحد.

---

٧٤٤ ـ قوله رحمه الله: ((فصل: إذا اضمحلّ الاجتهاد السابق بتبدّل الرأي الأوّل بالآخر أو بزواله بدونه ... إلخ)).

مراده أنّ اضمحلال الاجتهاد السابق يتحقّق في صورتين:

الأولى: أن يحصل اجتهادٌ آخر ورأي غير الرأي السابق.

والثانية: أن يحصل له تردّد في اجتهاده ورأيه السابق بأن يحصل ما يوجب الشكّ في أدلّة ذلك الاجتهاد، كأن يكون بانياً على حجّيّة الخبر الضعيف ـ مثلاً ـ ويفتي على طبقه، وورد خبر ضعيف يدلّ على وجوب النظر إلى الهلال فأفتى بالوجوب ـ مثلاً ـ ثمّ يحصل له ما يوجب الشكّ في حجّيّة الخبر الضعيف.

ولا إشكال في الصورتين في عدم جواز الجري على الاجتهاد السابق والعمل بعد ذلك على طبقه.

غاية الأمر: الفرق بين الصورتين أنّه في الصورة الأولى يجب عليه العمل على طبق اجتهاده الجديد، وفي الثانية يلزمه العمل بالاحتياط وإن كان في تلك المسألة جاهلاً، إلّا أنّه لا يصحّ له التقليد فيها، للإجماع على عدم جواز التقليد بالنسبة إلى ذلك الشخص إذا كان اجتهاده مطلقاً. وأمّا الأعمال السابقة ففي الصورة الثانية يبقى متردّداً في صحّتها وفسادها، فلا يحصل له ما يوجب إعادتها إلّا من باب الاحتياط.

وفي الصورة الثانية قيل بوجوب إعادتها إن كانت الأولى حاكمة بصحّتها والثانية حاكمة بفسادها، وقيل بعدم الوجوب. وهذه المسألة هي محلّ الكلام بين الأعلام.

وليعلم: أنّ محلّ الكلام إنّما هو إذا كان الاجتهاد السابق صحيحاً في نفسه حتّى بعد الاجتهاد الثاني. غاية الأمر يكون رفع اليد عنه عند حصول الاجتهاد الثاني.

فالأمارة الأولى حجّة في ظرفها حتّى أنّها لو كانت عموماً كان العمل به بعد الفحص عن المخصّص بالمقدار اللازم، ولو كانت خبراً كان العمل به بعد الفحص

عمّا يعارضه أو يكون حاكماً عليه أيضاً بالمقدار اللازم ليكون حجّة في ذلك الوقت، وليكون وجود الخاصّ بعد ذلك موجباً لرفع اليد عن حجّيّة ذلك العامّ من حين وجود ذلك الخاصّ، لا أنّه يكون كاشفاً عن أنّ العامّ ليس بحجّة في ظرفه.

وهكذا الكلام لو كان مستند الاجتهاد الأوّل خبر واحد، وبعد العمل اطّلع على خبر آخر أقوى منه معارض له، بل وهكذا لو كان المستند للعمل السابق أحد الأُصول العمليّة.

فلا بُدَّ أن يكون ذلك بعد الفحص عن الدليل الاجتهاديّ بالمقدار اللازم ليكون وجدان الدليل بعده موجباً لرفع اليد عن ذلك الأصل من حين وجدان الدليل، لا من حين جريان الأصل كي يكون ذلك كاشفاً عن عدم حجّيّة ذلك الأصل في ظرفه؛ إذ لا فرق من هذه الجهة بين الأصل الذي عمل على طبقه ثمّ وجد الدليل على خلافه، وبين العامّ أو الخبر الذي عمل على طبقه، ثمّ وجد ما يوجب تخصيص ذلك العامّ أو ما يوجب رفع اليد عن ذلك الخبر، للعثور على ما يكون مقدّماً عليه في أنّه: إن كان العمل على طبق السابق قبل الفحص كان عملاً بغير حجّة وكان اجتهاداً فاسداً من حينه، وإن كان بعد الفحص كان وجدان ذلك اللاحق موجباً لرفع اليد عن حجّيّة السابق من حين وجدانه، لا أنّه كاشف عن فساد الاجتهاد السابق، وأنّ ذلك السابق ليس بحجّة من حين العمل السابق الواقع على طبقه.

ومن ذلك يظهر: أنّه لا وجه للحكم بفساد ذلك العمل السابق ولزوم إعادته، حيث إنّ فرض الكلام إنّما هو بعد فرض صحّة الاجتهاد السابق، والاعتراف بأنّ العمل السابق كان واقعاً على طبق حجّة معتبرة في ظرفها، وأنّ تلك الحجّة باقية على

الحجّيّة في ظرفها.

غاية الأمر: أنّها لا يعمل بها فعلاً لوجود ما يوجب رفع اليد عنها فعلاً، ومجرّد ذلك لا يكون موجباً لفساد العمل السابق الواقع على طبق الحجّة الصحيحة في ظرفها.

وبالجملة: العمل السابق كالصلاة بلا سورة ـ مثلاً ـ محكوم بصحّته لوقوعه في ظرفه على طبق حجّة معتبرة في ذلك الظرف، وكون الحجّة الثانية حاكمة بفساد الصلاة الخالية من السورة لا يوجب فساد ذلك العمل السابق ـ أعني الصلاة بلا سورة ـ، فإنّ وقوعه على طبق حجّة معتبرة في ظرف وقوعه يمنع من فساده ويوجب الحكم بصحّته، وإن قلنا بأنّ الحجّة الثانية غير مقصورة على الأعمال الواقعة بعدها بل كانت شاملة للأعمال الواقعة قبلها حتّى ذلك العمل الواقع على طبق الحجّة الأولى، فإنّ ذلك لا يوجب فساد ذلك العمل، وذلك لما عرفت من أنّ ذلك العمل السابق بعد أن فرض أنّه واقع على طبق حجّة معتبرة صحيحة يكون صحيحاً.

والسرّ في ذلك: ما أشرنا إليه من أنّ ذلك الاجتهاد السابق محكوم بصحّته فعلاً، وأنّ تلك الحجّة السابقة محكوم باعتبارها فعلاً، بمعنى أنّها في ذلك الظرف حجّة فعليّة معتبرة شرعاً والعمل الواقع على طبقها في ذلك الظرف واقع على طبق الحجّة المعتبرة وإن رفعنا اليد عن حجّيّتها بعد قيام الحجّة الثانية، إلّا أنّ ذلك لا ينافي كونها محكوماً فعلاً بصحّتها في ظرفها، ونتيجة ذلك: الحكم فعلاً بصحّة العمل الواقع في ظرف حجّيّتها لا بفساده.

وبعبارة أُخرى: أنّ الحجّة الثانية وإن كان لسانها شاملاً للأفعال السابقة، إلّا أنّ دليل حجّيّتها لمّا لم يكن منافياً لحجّيّة الأولى في ظرفها، بل كان معترفاً بحجّيّتها في

ظرفها لم يخرج ذلك الفعل السابق عن كونه واقعاً على طبق الحجّة المعتبرة، ولا يكون محكوماً بالفساد، لعدم كونه مشمولاً لدليل الحجّة الثانية، وإن كان مشمولاً لنفس الحجّة الثانية، فإنّ مجرّد شمول تلك الحجّة له لا ينفع في كونه محكوماً على طبقها، ما لم يكن دليل حجّيّتها شاملاً له (كذا قرّبه السيّد الأستاذ ـ سلّمه الله ـ في هذه الدورة الأخيرة، فتأمّل).

هذا كلّه على تقدير كون الحجّيّة من باب الطريقيَّة، وكذلك على تقدير الموضوعيّة والسببيّة، بل جريان ذلك على هذا التقدير أوضح، فإنّ تبدّل الرأي على هذا القول يكون من قبيل تبدّل الموضوع، ولا يكاد الحكم الثاني المتعلّق بالموضوع الثاني موجباً لرفع اليد عن الحكم السابق الثابت للموضوع السابق. فلا فرق بين القول بالطريقيَّة والقول بالموضوعيّة في عدم فساد الأعمال السابقة، وعدم لزوم إعادتها، وإن حكمت الحجّة الثانية بفسادها.

هذا ما استفدته من الأستاذ ـ سلّمه الله ـ في هذا المقام، وقد تقدّم منه في باب الإجزاء التفرقة بين القولين، وأنّه على تقدير الطريقيَّة لا معنى للحكم بصحّة الأعمال السابقة، بل يحكم بفسادها ولزوم إعادتها وفاقاً للمصنّف (رحمه الله).

والذي يعرض للنظر القاصر لزوم الإعادة على كلا القولين والحكم بالفساد على كلا الطريقتين.

وتوضيح ذلك: أنّه بعد البناء على أنّ حجّيّة الأمارة الثانية غير مقصورة على الأفعال الواقعة بعد قيامها، بل كما تشمل الأفعال الواقعة بعدها تشمل الأفعال الواقعة قبلها، ولا وجه للحكم بصحّة الأفعال السابقة لو قامت الأمارة الثانية على فسادها، وإن كانت الأمارة الأولى قائمة على صحّتها، فإنّا وإن قلنا بالموضوعيّة بل

وإن قلنا بالتصويب وإنّ الحكم الواقعيّ دائر مدار قيام الأمارات، إلّا أنّ ذلك لا يستلزم إلّا الحكم بصحّة العمل الواقع على طبق الأولى قبل قيام الثانية، بمعنى أنّه من حين قيام الأولى إلى قيام الثانية محكوم بالصحّة واقعاً، إلّا أنّه بعد قيام الثانية يكون محكوماً بالفساد واقعاً، والأمارة الثانية وإن لم تكن معارضة للأولى في ظرفها، بمعنى أنّا نأخذ بعد قيام الثانية بمقتضى الأمارتين فنحكم بصحّة ذلك العمل الواقع على طبق الأولى وننسب إليه الصحّة الواقعيّة ونحكم بفساد نفس ذلك العمل أيضاً وننسب إليه الفساد الواقعيّ.

غاية الأمر: أنّ ظرف النسبة فيهما مختلف فظرف نسبة الصحّة هو ما قبل قيام الثانية، وظرف نسبة الفساد هو ما بعد قيامها، فذلك العمل الخاصّ قبل قيام الثانية صحيح واقعاً، وبعد قيامها ليس بصحيح وفاسد واقعاً.

وبهذا التقرير يندفع ما ربّما يتوهّم من أنّ ذلك جمع بين النقيضين أو الضدّين.

ووجه الاندفاع: أنّ اجتماع الضدّين أو النقيضين إنّما يكون محالاً إذا كان زمان الحكم واحداً، وإلّا فلا محاليّة فيه لعدم الاجتماع حينئذٍ، فإنّه يجوز أن يكون زيد أمس محكوماً بعدم القيام، ومحكوماً عليه اليوم بأنّه قائم، أو نقول: إنّ ذلك الظرف ـ أعني ما قبل قيام الأمارة الثانية وما بعدها ـ قيد لنفس المحكوم به، أعني الصحّة، فيكون ذلك العمل محكوماً عليه بالصحّة الواقعيّة التي هي قبل قيام الأمارة الثانية وبالفساد الواقعيّ وعدم الصحّة بعد قيام الثانية.

والحاصل: أنّه لا مانع من كون الفعل الواحد الشخصيّ محكوماً عليه بحكمين متناقضين مختلفين بحسب الزمان، خصوصاً بملاحظة أنّ الصحّة والفساد من الأمور الاعتباريّة التي يكون تحقّقها دائراً مدار اعتبار المعتبر، فيصحّ له أن يجعل

الصحّة الواقعيّة لذلك العمل السابق بلحاظ قيام الأمارة الأولى على صحّته واقعاً، ويجعل له أيضا الفساد الواقعيّ بلحاظ قيام الأمارة الثانية على فساده.

وعلى أيّ حال: فمقتضى الأمارة الثانية أنّه فاسد واقعاً فيجب ترتيب آثار الفساد من وجوب الإعادة أو القضاء، والأمارة الأولى وإن كان مقتضاها الصحّة الواقعيّة، إلّا أنّ ذلك المقتضي ـ أعني الصحّة الواقعيّة ـ إنّما يترتّب عليها في ظرف حجيّتها، وقد رتّبناه في ذلك الظرف، بمعنى أنّا حكمنا في ذلك الظرف بصحّته واقعاً، بل نحكم الآن بصحّته في ذلك الظرف.

غاية الأمر من جهة اقتضاء الثانية فساده نحكم بفساده، فيكون ذلك نظير الانقلاب، أعني أنّه من حين صدوره إلى حدّ قيام الثانية محكوم بالصحّة الواقعيّة ومن حين قيام الثانية يحكم عليه بالفساد من حين صدوره، فينقلب حكمه من الصحّة إلى الفساد، ويكون ذلك الانقلاب من حين قيام الثانية.

وعلى هذا فلا تعارض بين مقتضى الأمارتين أصلاً، فإنّ الثانية معترفة بأنّ ذلك الفعل من حين صدوره إلى حدّ قيامها متّصف بالصحّة، إلّا أنّها مقتضية لأن ينقلب حكمه من الصحّة، ويكون من حين قيامها متّصفاً بالفساد من حين صدوره، فإنّ طروّ الفساد على ذلك الفعل الخاصّ لأجل قيام الأمارة فعلاً على فساده لا ينافي كونه صحيحاً قبل طروّ ذلك عليه.

إن قلت: إنّ الأمارة الأولى مقتضية لصحّته إلى آخر الأبدَّ وحاكمة بأنّ صحّته مستمرّة، والأمارة الثانية مقتضية لانقطاع تلك الصحّة بل لارتفاعها، وأنّه من حين صدوره ينقلب حكمه إلى الفساد فتكون الثانية منافية للأولى.

قلت: إن كانت المنافاة بينهما من جهة أنّ الثانية ترفع مقتضى الأولى حيث إنّ

مقتضى الأولى صحّته من حين صدوره، ومقتضى الثانية فساده من ذلك الحين فقد عرفت أنّه لا تنافي بينهما من هذه الجهة، حيث إنّه من الممكن أن يكون الفعل صحيحاً أمس، واليوم ينقلب إلى الفساد، وإن كان من جهة اقتضاء الأولى الصحّة إلى آخر الأبد والثانية قاطعة للصحّة المذكورة ففيه المنع، من كون الأولى مقتضية للصحّة إلى آخر الأبد، وذلك فإنّها إنّما تقتضي الصحّة مطلقاً، لا الصحّة المطلقة.

وفرق واضح بين اقتضائها الصحّة مطلقاً، وبين اقتضائها الصحّة المطلقة، فإنّها على الأوّل لا تعارض ما يوجب فساده بعد ذلك، بخلافها على الثاني.

ويظهر ذلك في مثل الطهارة والنجاسة، فإنّ الأمارة الأولى إذا قامت على طهارة ملاقي المتنجّس، والثانية قامت على نجاسته.

فإن قلنا: إنّ الأمارة الأولى اقتضت الطهارة المطلقة كان ذلك منافياً لعروض كلّ ما يوجب نجاسته، ولو مثل ملاقاته لنجس العين، فيكون قيام الأمارة الثانية على نجاسته منافياً للأمارة الأولى، فإنّها على القول بالسببيّة أو التصويب تكون بمنزلة ملاقاته لنجس العين، أعني أنّها أحد العناوين الموجبة لنجاسته القاطعة لطهارته الواقعيّة التي تثبت له إلى آخر الأبد.

وإن قلنا: إنّ الأمارة الأولى اقتضت الطهارة مطلقاً كان ذلك غير منافٍ لعروض ما يوجب نجاسته، والظاهر أنّ الأمارة القائمة على طهارة شيء ـ مثلاً ـ لا تقتضي إلّا كون الشيء طاهراً، إلّا أنّه محكوم بالطهارة إلى آخره، فلا تنافي بين الأمارتين.

ولو سلّم أنّ الأمارة الأولى مقتضية لكونه طاهراً إلى آخره فلا بُدّ أن يكون معنى ذلك أنّه كذلك في نفسه مع الغضّ عن العناوين الموجبة لنجاسته، وقد عرفت أنّ

من جملتها قيام الأمارة الثانية على نجاسته.

على أنّه يمكننا أن نقول: إنّها تقتضي الطهارة إلى آخره مطلقاً، مع ملاحظة جميع العناوين الطارئة عليه.

ولا إشكال من جهة تنافي الأمارتين، فإنّ الثانية مقدّمة على الأولى حيث إنّ حجّيّة الأولى قد انقطعت عند قيام الثانية.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّ هذا التقديم غير نافع في ما نحن فيه، حيث إنّ ما نحن فيه إنَّما هو الصحّة الواقعيّة قبل قيام الثانية، والأمارة الثانية لا ترفع تلك الصحّة وإنَّما يكون حكمها برفع الصحّة بعد قيامها.

هذا، ولكن التحقيق ما أشرنا إليه سابقاً: من أنّ صحّة العمل أو طهارة ملاقي المتنجّس من جهة قيام الأمارة الأولى على الصحّة أو الطهارة لا ينفع في إثبات صحّته أو طهارته فعلاً، حيث إنّ الفساد أو النجاسة قد سرى إليه وهو في ظرفه وانقلب حكمه من الصحّة إلى الفساد أو من الطهارة إلى النجاسة، فقيام الأمارة الثانية بمنزلة النسخ لحكم ذلك العمل السابق، بل بمنزلة المسخ لذلك العمل وانقلابه من الصحّة إلى الفساد، فلا يكون بين الأمارتين تنافٍ أصلاً، حيث إنّ طروّ الفساد على ذلك العمل السابق لا ينافي الحكم عليه فعلاً أنّه صحيح واقعاً قبل طروّ ذلك. ولو كانت تلك الصحّة إلى آخر الأبد، كما لا ينافي الحكم قبل الإجازة على هذه الدار ـ مثلاً ـ بأنّها ملك مالكها واقعاً وإلى آخر الأبد في ما لو بيعت فضولاً، الحكم بعد[م] ملكيّتها له بعد الإجازة.

وبالجملة: أنّ نسبة قيام الأمارة الثانية إلى العمل السابق نسبة الإجازة المتأخّرة عن العقد إلى العقد، على القول بأنّها تؤثّر في حينها في صحّة العقد من حينه، فلو وقع

عقد من فضوليّ يوم السبت ـ مثلاً ـ وأجازه المالك يوم الجمعة فذلك العقد من يوم السبت إلى يوم الجمعة فاسد، كما أنّ تلك العين المبيعة من يوم السبت إلى يوم الجمعة هي على ملك مالكها، وأنّ تصرّف المشتري فيها تصرّف في ملك الغير، وهذا الحكم ـ أعني أنّ العقد فاسد وأنّ العين ملك مالكها، وأنّ التصرّف بها تصرّف في ملك الغير ـ من الأحكام الواقعيّة، ومن حين صدور تلك الإجازة يكون العقد صحيحاً من حين صدوره، وينقلب حكمه من الفساد إلى الصحّة، ويكون ذلك التصرّف السابق تصرّفاً في ملك المالك ـ أعني المشتري ـ فكما أنّ الإجازة تقلب العقد السابق من حينه من الفساد إلى الصحّة. فكذا قيام الأمارة الثانية يقلب ذلك الفعل السابق من حينه من الصحّة إلى الفساد، من دون فرق في ذلك بين القول بالطريقيَّة وبين القول بالسببيّة، بل بالتصويب، إذ لا فرق من هذه الجهة بين هذه الأقوال الثلاثة، وإنّا قد تكلّمنا في هذه المسألة على القول بالموضوعيّة، وعلى القول بالتصويب دون القول بالطريقيَّة؛ لأنّه إذا وجبت الإعادة على ذينك القولين فوجوبها على القول بالطريق أوضح وأولى.

نعم، يمكن أن يفرّق بين القول بالطريقيَّة وبين ذينك القولين: بأنّ حجّيّة الأمارة على ذينك القولين مقصورة على الأعمال المتأخّرة عنها، فإنّه بناءً عليهما وأنّ الأمارة تعطي ما قامت على فساده ـ مثلاً ـ عنواناً يقتضي الحكم بفساده يكون الحكم بالفساد مقصوراً على الأفعال الواقعة بعدها؛ لأنّ ذلك يكون من قبيل تبدّل الموضوع. ولا شكّ في أنّ الحكم الثابت للموضوع الثاني لا تعرّض له للحكم الثابت للموضوع الأوّل، مثلاً العصير قبل ذهاب ثلثيه محكوم عليه بالنجاسة، وبعد ذهاب ثلثيه محكوم عليه بالطهارة.

ولا شكّ في أنّ الحكم الثاني الثابت له بعد ذهاب الثلثين لا يكون منافياً للحكم الثابت له قبل ذلك.

وهكذا إذا انقلب الخمر خلّاً أو بالعكس، أو صار الكافر مسلماً والحاضر مسافراً إلى غير ذلك من أمثلة تبدّل الموضوع، فكما أنّه في جميع هذه الصور والأمثلة لا يكون الحكم الثابت للشيء إذا كان داخلاً في العنوان الثاني معارضاً لحكمه قبل دخوله في ذلك العنوان، فكذا في ما نحن فيه، فإنّه بناءً على أحد ذينك القولين يكون من قبيل تبدّل الموضوع. فما قامت الأمارة على صحّته ـ مثلاً ـ موضوع حكمه الصحّة، وما قامت على فساده موضوع آخر حكمه الفساد. فإذا فرض شيء واحد وعمل خاصّ قامت الأمارة أوّلاً على صحّته، وبعد الفراغ عنه قامت أمارة أخرى على فساده، فلا يكون الحكم الثابت للموضوع الثاني معارضاً للحكم الثابت للموضوع الأوّل، بل يكون الحكم الثاني مختصّاً بما يوجد بعد تحقّقه من تلك الأعمال، ولا يكون شاملاً لذلك العمل الواقع قبل تحقّق موضوعه، كما أنّ حكم ذلك الشخص الخاصّ بعد تحقّق موضوعه ـ أعني إسلام ذلك الشخص ـ شاملاً لنفس ذلك الشخص قبل ذلك الموضوع أعني الإسلام، بل يكون مقصوراً عليه بعد انطباق ذلك الموضوع عليه.

وهذا بخلاف القول بالطريقيّة، فإنّه على ذلك القول لا تكون حجّيّة الأمارة الثانية مقصورة على ما يقع بعدها من الأعمال، بل تكون شاملة لما قبلها، كشمولها لما بعدها، وحينئذٍ فتكون الأمارة الثانية حاكمة بفساد العمل السابق الواقع على طبق الأمارة الأولى.

هذا، ولكنّ هذا الفرق لا ينفع في ما نحن فيه، حيث إنّ الأمارة الثانية على ذينك

القولين أيضاً شاملة للأفعال السابقة، فإنّ الموضوع المنتزع من قيامها المنطبق على العمل الذي قامت على فساده، كالصلاة الخالية من السورة ـ مثلاً ـ لا يفرّق فيه بين السابق واللاحق، فإنّه حين قيامها ينطبق على العمل السابق الواقع قبلها أنّه قامت الأمارة على فساده فيكون محكوماً بالفساد.

وبالجملة: أنّه على ذينك القولين وإن كان من قبيل تبدّل الموضوع، إلّا أنّه لمّا كان الموضوع الثاني منطبقاً على ما انطبق عليه الموضوع الأوّل، أعني أنّه يصدق على الفعل الذي وقع أوّلاً ـ الذي قامت الأمارة الأولى على صحّته ـ أنّه ممّا قامت الأمارة على فساده، فيكون فاسداً. وهذا بخلاف بقيّة أقسام تبدّل الموضوع، كالأمثلة المذكورة، فإنّه لا يكون[1] الموضوع الثاني فيها منطبقاً على نفس ما انطبق عليه الموضوع الأوّل، فلا يكون الفعل السابق محكوماً بحكم الموضوع الثاني؛ إذ لا ينطبق على الشخص المسافر أنّه حاضر، ولا على الكافر أنّه مسلم، فلا يكون الحكم الثاني سارياً إلى نفس ما انطبق عليه الموضوع الأوّل، لعدم انطباق موضوعه عليه. وهذا هو سرّ الفرق بين ما نحن فيه، وبين تلك الأمثلة، وإن اشترك الجميع في أنّه من قبيل تبدّل الموضوع.

والحاصل: أنّه عند قيام الأمارة الثانية على الفساد ينطبق على نفس ذلك الفعل الواقع في ذلك الظرف ـ أعني قبل قيامها ـ أنّه قامت الأمارة على فساده فيفسد، وينقلب حكم نفس ذلك الفعل في الصحّة إلى الفساد، بخلاف ما إذا صار الكافر مسلماً، فإنّه عند إسلامه لا ينطبق هذا العنوان ـ أعني الإسلام ـ على نفس ذلك الشخص في ذلك الظرف ـ أعني قبل إسلامه ـ فلذا لا يسري إليه الحكم الثاني، أعني الطهارة.

---

(١) في الأصل: (ينطبق) بدل (يكون).

وليس الغرض أنّ عنوان الحكم الثاني وموضوعه ـ أعني المسلم ـ لا يصدق على عنوان الحكم الأوّل وموضوعه ـ أعني الكافر ـ كي يقال: إنّ عنوان ما قامت الأمارة على فساده أيضاً لا يصدق على نفس عنوان ما قامت الأمارة على صحّته، لكون الأمارة الثانية القائمة على الفساد لم تقم على فساد ما تعنون بعنوان ما قامت الأمارة على صحّته، من حيث إنّه معنون بذاك العنوان، حيث إنّها إنّما قامت على فساد نفس العمل، من دون نظر إلى ذلك العنوان، فلا يكون موضوع الحكم الثاني منطبقاً على موضوع الحكم الأوّل، بل الغرض أنّ موضوع الحكم الثاني ـ أعني ما قامت الأمارة على فساده ـ صادق على نفس ذلك العمل في حال صدق الموضوع الأوّل عليه، وحينئذٍ فيحكم عليه بالحكم الثاني، لصدق موضوعه عليه، لأنّ نفس ذلك العمل حال كونه واقعاً في ذاك الظرف متّصف فعلاً بأنّه قامت الأمارة على فساده فيفسد فعلاً وينقلب حكمه من الصحّة إلى الفساد، بخلاف ذلك الشخص حال كونه واقعاً في ذلك الظرف ـ أعني ما قبل الإسلام ـ فإنّه لا يصدق عليه فعلاً ـ أي بعد الإسلام ـ أنّه مسلم فلا يكون الحكم الثاني سارياً إلى نفس ذلك الشخص في ذلك الظرف.

ومن هذا الذي ذكرناه ـ أعني عدم الفرق بين القول بالموضوعيّة والقول بالطريقيَّة من جهة لزوم الأخذ بالأمارة الثانية بالنسبة إلى الأعمال السابقة فيحكم بفسادها لو كانت الأمارة الثانية مؤدّية إلى الفساد ـ يظهر لك أنّه لا فرق بين بعض الأُصول وبعض، حيث إنّ منشأ الفرق بين الأُصول التي لسانها لسان جعل الحكم للمشكوك ـ كقاعدة الحلّيّة ـ و بين التي لسانها لسان إحراز الواقع ـ كالاستصحاب على ما قيل ـ إنَّما يتمّ إذا فرّقنا بين القول بالموضوعيّة، والقول بالطريقيَّة، ليكون الأُصول التي لسانها جعل الحكم للمشكوك بمنزلة القول بالموضوعيّة في أنّه يكون

ولم يعلم وجه للتفصيل بينهما ـ كما في الفصول ـ [٧٤٥] وأنّ المتعلّقات لا تتحمّل اجتهادين، بخلاف الأحكام ، إلّا حسبان أنّ الأحكام قابلة للتغيّر والتبدّل، بخلاف المتعلّقات والموضوعات.

وأنت خبير بأنّ الواقع واحدٌ فيهما، وقد عيّن أوّلاً بما ظهر خطؤه ثانياً، ولزوم العسر والحرج والهرج والمرج، المخلّ بالنظام، والموجب

الأمر فيها من قبيل تبدّل الموضوع، والأُصول التي لسانها إحراز الواقع والحكاية عنه بمنزلة القول بالطريقيَّة في لزوم الإعادة وعدم تغيير الواقع عمّا هو عليه.

وإذا ظهر لك عدم الفرق بين ذينك القولين، يظهر لك عدم الفرق بين القسمين المذكورين ... انتهى.

ثمّ إنّ الأستاذ ـ سلّمه الله ـ ذكر الحكم في مسألة العدول من مجتهد إلى آخر وحكم المقلِّد في ما لو عدل مجتهده من فتوى إلى أخرى، وبيّن حاصل ما ذكره في مسألة الإجزاء عند الكلام هناك في هذه المسألة، وقد نقلناه عنه في ذلك المقام فلا داعي لذكره هاهنا، فراجعه وتأمّل.

٧٤٥ ـ قوله رحمه الله: ((ولم يعلم وجه للتفصيل بينهما كما في الفصول ... إلخ)).

لا يخفى إجمال عبارة الفصول في هذا المقام بحيث لا يظهر منها ما أراده فضلاً عن وجهه، بل المنقول أنّ الشيخ ـ أعلى الله مقامه ـ أرسل إليه في تفصيل ما أراده في ذلك، فأجاب بأنّه لا أدري.

والحاصل: أنّ عبارة الفصول في هذا المقام في غاية الإجمال، و ليس فيها تصريح بالتفصيل بين الحكم ومتعلّقه، وكأنّ المصنِّف رحمه الله إنَّما فهم ذلك من أمثلته، ولكنّه لا يخفى على من راجعها أنّ بعضها غير مطابق لهذا التفصيل فراجع وتأمّل.

للمخاصمة بين الأنام ـ لو قيل بعدم صحّة العقود والإيقاعات والعبادات الواقعة على طبق الاجتهاد الأوّل، الفاسدة بحسب الاجتهاد الثاني، ووجوب العمل على طبق الثاني: من عدم ترتيب الأثر على المعاملة، وإعادة العبادة ـ لا يكون إلّا أحياناً، وأدلّة نفي العسر لا تنفي إلّا خصوص ما لزم منه العسر فعلاً.

مع عدم اختصاص ذلك بالمتعلّقات، ولزوم العسر في الأحكام كذلك أيضاً، لو قيل بلزوم ترتيب الأثر على طبق الاجتهاد الثاني في الأعمال السابقة.

وباب الهرج والمرج ينسدّ بالحكومة وفصل الخصومة.

وبالجملة: لا يكون التفاوت بين الأحكام ومتعلّقاتها ـ بتحمّل الاجتهادين وعدم التحمّل ـ بيّناً ولا مبيّناً، بما يرجع الى محصّل في كلامه ـ زيد في علوّ مقامه ـ فراجع وتأمّل.

وأمّا بناءً على اعتبارها من باب السببيّة والموضوعيّة: فلا محيص عن القول بصحّة العمل على طبق الاجتهاد الأوّل، عبادةً كان أو معاملةً، وكون مؤدّاه ـ ما لم يضمحل ـ حكماً حقيقة.

وكذلك الحال إذا كان بحسب الاجتهاد الأوّل مجرى الاستصحاب أو البراءة النقليّة، [٧٤٦] وقد ظفر في الاجتهاد الثاني بدليل على الخلاف، فإنّه عمل بما هو وظيفته على تلك الحال.

وقد مرّ في مبحث الإجزاء تحقيق المقال، فراجع هناك.

فصل
في التقليد

وهو أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيّات، أو للالتزام به في الاعتقاديّات تعبّداً، بلا مطالبة دليل على رأيه.

ولا يخفى: أنّه لا وجه لتفسيره بنفس العمل؛ ضرورة سبقه عليه، وإلّا كان بلا تقليد، فافهم [٧٤٧].

---

٧٤٦ ـ قوله رحمه الله: ((وكذلك الحال إذا كان بحسب الاجتهاد الأوّل مجرى الاستصحاب أو البراءة النقليّة ... إلخ))

كون البراءة النقليّة حكمها حكم القول بالموضوعيّة واضح، فإنّ لسانها جعل الحكم للشكّ.

وأمّا الاستصحاب ففيه إشكال، حيث إنّ الظاهر أنّ لسانه الحكاية عن الواقع فيكون بمنزلة الأمارة على القول بالطريقيَّة إلّا أنّ المصنِّف رحمه الله جعله بمنزلة قاعدة الطهارة والحلّيّة كما تقدّم في مسألة الإجزاء.

٧٤٧ ـ قوله رحمه الله: (ولا يخفى: أنّه لا وجه لتفسيره بنفس العمل؛ ضرورة سبقه عليه، وإلّا كان بلا تقليد، فافهم ... إلخ)).

التقليد لغة: عبارة عن جعل القلادة في عنق الغير، وكأنّه جعل في ما نحن فيه كفاية عن جعل العمل في عنق الغير، بمعنى أنّه إن كانت فيه مخالفة للواقع فهي في عنق المقلَّد.

ولا يخفى أنّه بهذا التوجيه لا محيصَ عن كونه من عناوين الأعمال، غاية الأمر يشترط في صحّة العمل أن يكون مستنداً إلى حجّة هي إمّا أحد الحجج الشرعيَّة

ثمّ إنّه لا يذهب عليك: أنّ جواز التقليد، ورجوع الجاهل الى العالم ـ في الجملة ـ يكون بديهيّاً جِبِلّيّاً فطريّاً [٧٤٨]، لا يحتاج إلى دليل، وإلّا لزم سدّ باب العلم به على

ـ كالأمارات والأُصول العمليّة ـ وإمّا كون الحكم فيه مأخوذاً عن قول من يكون عالماً بالأحكام.

وهذا المعنى ـ أعني الأخذ بقول الغير ـ مقدّمة لكون العمل على طبقه يسمّى تقليداً أيضاً.

ويتفرّع على ذلك: أنّه إذا قلنا بأنّ التخيير في صورة تساوي المجتهدين ليس باستمراريّ فلا يجوز لمن قلّد شخصاً العدول إلى آخر، كما يدّعى عليه الإجماع. فعلى الأوّل لا يكون ممنوعاً عن العدول إذا لم يعمل على طبق أقوال ذلك الشخص وإن تعلّمها، وعلى الثاني يكون ممنوعاً بمجرّد التعلّم من دون توقّف على العمل.

ولو تردّدنا في معنى التقليد عند أولئك المجمعين فنقول: القدر المتيقّن من معاقد إجماعاتهم هو المنع في ما لو تعلّم وعمل، وما لم يعمل يبقى على حكم الأصل من الجواز.

ثمّ لا يخفى: أنّه يختلف عنوان هذه المسألة باختلاف معنى التقليد فعلى الأوّل يكون عنوان النزاع أنّه بعد تقليد الأوّل يكون العمل الثاني صحيحاً أم لا؟ وعلى الثاني يكون عنوان النزاع أنّه إذا قلّد الأوّل، فهل يجوز الأخذ بقول الآخر أم لا؟

٧٤٨ ـ قوله رحمه الله: ((ثمّ لا يذهب عليك أنّ جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم في الجملة يكون بديهيّاً جبلّيّاً فطريّاً ... إلخ)).

والظاهر أنّ سرّ هذا الأمر الفطريّ هو دليل الانسداد، فإنّ جريانه في حقّ العامّيّ يكون ارتكازيّاً وإن لم يكن ملتفتاً إلى تفصيله حين الرجوع إلى العالم، إلّا أنّه

العاميّ مطلقاً غالباً؛ لعجزه عن معرفة ما دلّ عليه كتاباً وسنّةً، ولا يجوز التقليد فيه أيضاً، وإلّا لدار أو تسلسل، بل هذه هي العمدة في أدلّته.

وأغلب ما عداه قابل للمناقشة: لبُعد تحصيل الإجماع في مثل هذه المسألة، ممّا يمكن أن يكون القول فيه لأجل كونه من الأمور الفطريّة الارتكازيّة. والمنقول منه غير حجّة في مثلها ـ ولو قيل بحجّيّتها في غيرها ـ لوهنه بذلك.

ومنه قد انقدح: إمكان القدح في دعوى كونه من ضروريّات الدين؛ لاحتمال أن يكون من ضروريّات العقل وفطريّاته، لا من ضروريّاته. وكذا القدح في دعوى سيرة

مرتكز في ذهنه أنّ طريق العلم بالأحكام منسدّ عليه، وأنّ الاحتياط إمّا ليس بلازم، أو ليس بواجب، وأنّ تكليفه بتلك الأحكام لم يسقط، فينتج له لزوم اتّباع أقرب الطرق، ولا طريق عنده كذلك سوى قول العالم فيرجع إليه ويمتثل الأحكام على طبق قوله.

والظاهر أنّ النتيجة في هذه المقدّمات على الحكومة كما ذكرنا أنّها كذلك في ذلك الانسداد الذي تقدّم في حجّيّة الظنّ المطلق، كما تقدّم من أنّه لا وجه للكشف، لجواز اكتفاء الشارع عن نصب الدليل بالإطاعة الظنّيّة، وكما ذكرنا هناك أنّه لا وجه للإشكال بخروج مثل الظنّ الحاصل من القياس للعلم بمنع الشارع عنه، وأنّ حكم العقل بسلوك كلّ ظنّ لا ينفع في كونه حجّة، لأ[نّ] حكومة العقل بذلك معلّقة على عدم منع الشارع، فكذا ما نحن فيه بالقياس إلى أقوال العلماء التي لا يجوز العمل بها، كالعالم الفاسق وغيره من موارد المنع.

ثمّ إنّ الظاهر رجوع جميع الأدلّة اللفظيّة مثل الآيات القرآنيّة والأخبار الدالّة على جواز التقليد إلى هذا الوجه وأنّها إمضاء لهذه الحكومة العقليّة.

المتدينين.

وأمّا الآيات: فلعدم دلالة آية النفر والسؤال على جوازه؛ لقوّة احتمال أن يكون الإرجاع لتحصيل العلم، لا للأخذ تعبّداً.

مع أنّ المسؤول في آية السؤال هم أهل الكتاب، كما هو ظاهرها، أو أهل بيت العصمة الأطهار، كما فسّر به في الأخبار.

نعم، لا بأس بدلالة الأخبار عليه بالمطابقة أو الملازمة؛ حيث دلّ بعضها على وجوب اتّباع قول العلماء، وبعضها على أنّ للعوامّ تقليد العلماء، وبعضها على جواز الإفتاء مفهوماً ـ مثل ما دلّ على المنع عن الفتوى بغير علم ـ أو منطوقاً ـ مثل ما دلّ على إظهاره (عليه السلام) المحبّة لأن يرى في أصحابه من يفتي الناس بالحلال والحرام..

لا يقال: إنّ مجرد إظهار الفتوى للغير لا يدلّ على جواز أخذه واتّباعه.

فإنّه يقال: إنّ الملازمة العرفيّة بين جواز الإفتاء وجواز اتّباعه واضحة، وهذا غير وجوب إظهار الحقّ والواقع؛ حيث لا ملازمة بينه وبين وجوب أخذه تعبّداً، فافهم وتأمّل.

وهذه الأخبار على اختلاف مضامينها وتعدّد أسانيدها؛ لا يبعد دعوى القطع بصدور بعضها، فيكون دليلاً قاطعاً على جواز التقليد، وإن لم يكن كلّ واحدٍ منها بحجّة، فيكون مخصّصاً لما دلّ على عدم جواز اتّباع غير العلم، والذمّ على التقليد، من الآيات والروايات، قال الله ـ تبارك وتعالى ـ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾.

مع احتمال أنّ الذمّ إنّما كان على تقليدهم للجاهل، أو في الأصول الاعتقاديّة التي لا بدّ فيها من اليقين.

وأما قياس المسائل الفرعيّة على الأصول الاعتقاديّة ـ في أنّه كما لا يجوز التقليد فيها مع الغموض فيها، كذلك لا يجوز فيها بالطريق الأولى؛ لسهولتها ـ فباطل.

مع أنّه مع الفارق؛ ضرورة أنّ الأُصول الاعتقاديّة مسائل معدودة، بخلافها، فإنّها ممّا لا تعدّ ولا تحصى، ولا يكاد يتيسّر من الاجتهاد فيها فعلاً طول العمر إلّا للأوحديّ في كلّيّاتها، كما لا يخفى.

فصل
[تقليد الأعلم]

إذا علم المقلّد اختلاف الأحياء في الفتوى، مع اختلافهم في العلم والفقاهة، [٧٤٩]، فلا بدّ من الرجوع إلى الأفضل إذا احتمل تعيّنه؛ للقطع بحجّيّته، والشكّ في حجّيّة غيره، ولا وجه لرجوعه الى الغير في تقليده إلّا على نحوٍ دائر.

نعم، لا بأس برجوعه إليه إذا استقلّ عقله بالتساوي، وجواز الرجوع إليه أيضاً، أو جوّز له الأفضل بعد رجوعه إليه.

هذا حال العاجز عن الاجتهاد، في تعيين ما هو قضيّة الأدلّة في هذه المسألة.

---

٧٤٩ ـ قوله رحمه الله: ((إذا علم المقلّد اختلاف الأحياء في الفتوى مع اختلافهم في العلم والفقاهة ... إلخ)).

بعد الفراغ عن مشروعيّة التقليد في الجملة يقع الكلام في تعيين ما يرجع فيه المقلّد إلى المجتهد تارة، وأخرى في تعيين من يرجع إليه من المجتهدين وتعيين من يلزمه الرجوع إلى الغير.

فنقول: أمّا ما يُرجَع فيه إلى المجتهد فهو كلّ ما كان من وظيفة الشارع بيانه، كالأحكام وموضوعاتها الكلّيّة مطلقاً، سواء كانت من الماهيّات المخترعة للشارع ـ كالصلاة والصوم ـ بناءً على ثبوت الحقيقة الشرعيَّة، أو غيرها من المفاهيم العرفيّة أو اللغويّة كمفهوم الغناء ـ مثلاً ـ فإنّ الشارع إذا حكم على مفهوم الغناء بالحرمة فما كان منه مطرباً مع اشتماله على ترجيع الصوت ـ مثلاً ـ لا إشكال في كونه حراماً، وما كان مطرباً بدون ترجيع أو ترجيعاً بدون طرب يشكّ في كونه محرّماً، فيكون الشكّ فيه

وأمّا غيره: فقد اختلفوا في جواز تقليد المفضول وعدم جوازه:

ذهب بعضهم إلى الجواز. والمعروف بين الأصحاب ـ على ما قيل ـ عدمه. وهو الأقوى؛ للأصل، وعدم دليل على خلافه.

ولا إطلاق في أدلّة التقليد ـ بعد الغضّ عن نهوضها على مشروعيّة أصله ـ؛ لوضوح أنّها إنّما تكون بصدد بيان أصل جواز الأخذ بقول العالم، لا في كلّ حال، من غير تعرّض أصلاً لصورة معارضته بقول الفاضل، كما هو شأن سائر الطرق والأمارات، على ما لا يخفى.

ودعوى السيرة على الأخذ بفتوى أحد المخالفَين في الفتوى، من دون فحص عن أعلميّته، مع العلم بأعلميّة أحدهما، ممنوعة.

من قبيل الشبهة الحكميّة التي يؤخذ بيانها من الشارع، فيكون ذلك ممّا يرجع فيه إلى المجتهد، وليس من وظيفة العامّيّ بما هو عامّي.

نعم، من كان قادراً على تحصيل رفع هذه الشبهة ولو بالرجوع إلى العرف في فهم معنى الغناء ومفهومه، بحيث يمكنه أن يحصّل أنّ معنى الغناء عرفاً هو ما أطرب بترجيع ـ مثلاً ـ أو مطلق المطرب، وإن لم يكن مع ترجيع، كان ذلك الشخص مستنبطاً، ويكون حجّيّة استنباطه مبنيّاً على حجّيّة اجتهاد المتجزّي.

والحاصل: أنّ الشكّ في مفاهيم موضوعات الأحكام سواء كان من قبيل تردّد المفهوم بين المتباينين أو من قبيل التردّد بين العموم والخصوص المطلق أو من وجه، كلُّ ذلك المرجع فيه إلى المجتهد، وليس للمقلّد بما هو مقلّد وظيفة فيه، فإنّ تشخيص ذلك نحو من الاستنباط، إلّا أن يخرج عن كونه مقلّداً، فيكون مستنبطاً ولو في خصوص هذه المسألة ـ أعني تعيين ما هو مورد الحكم ـ فكما أنّه يرجع إلى

ولا عسر في تقليد الأعلم، لا عليه؛ لأخذ فتاواه من رسائله وكتبه، ولا لمقلّديه؛ لذلك أيضاً.

وليس تشخيص الأعلميّة بأشكل من تشخيص أصل الاجتهاد.

مع أنّ قضيّة نفي العسر: الاقتصار على موضع العسر، فيجب في ما لا يلزم منه عسر، فتأمّل جيّداً.

وقد استدلّ للمنع أيضاً بوجوه:

أحدها: نقل الإجماع على تعيّن تقليد الأفضل.

ثانيها: الأخبار الدالّة على ترجيحه مع المعارضة، كما في المقبولة وغيرها، أو على اختياره للحكم بين الناس، كما دلّ عليه المنقول عن أمير المؤمنين عليه السلام: ((اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك)).

ثالثها: أنّ قول الأفضل أقرب من غيره جزماً، فيجب الأخذ به عند المعارضة عقلاً.

المجتهد في بيان المحمولات الشرعيَّة يرجع إليه في بيان موضوعاتها.

والسرّ في ذلك: أنّ الشكّ في تناول الموضوع المحكوم عليه بالحرمة كالغناء ـ مثلاً ـ للصوت المطرب بلا ترجيع ـ مثلاً ـ وإن كان شكّاً في صدق ذلك المفهوم على الصوت المطرب بلا ترجيع، وكان ذلك ممّا يرجع فيه أهل العرف أو اللغة، إلّا أنّه في الحقيقة شكّ في حرمة الصوت المطرب بلا ترجيع، فيسأل المقلّد من المجتهد عن حكم هذا المفهوم الكلّيّ ـ أعني مطلق المطرب ـ ولا شبهة في أنّ مثل هذه الشبهة على المجتهد بيانها ومنه يؤخذ الحكم فيها.

فهذه الشبهة وإن كانت موضوعيّة إلا أنّها عند التحقيق شبهة حكميّة كما بيّنّا،

ولا يخفى ضعفها:

أمّا الأوّل: فلقوّة احتمال أن يكون وجه القول بالتعيين للكلّ ـ أو الجلّ ـ هو الأصل، فلا مجال لتحصيل الإجماع مع الظفر بالاتّفاق، فيكون نقله موهوناً؛ مع عدم حجّيّة نقله ولو مع عدم وهنه.

وأمّا الثاني: فلأنّ الترجيح مع المعارضة في مقام الحكومة ـ لأجل رفع الخصومة التي لا تكاد ترتفع إلّا به ـ لا يستلزم الترجيح في مقام الفتوى، كما لا يخفى.

وأمّا الثالث: فممنوع، صغرى وكبرى:

أمّا الصغرى: فلأجل أنّ فتوى غير الأفضل ربما يكون أقرب من فتواه؛ لموافقته لفتوى من هو أفضل منه، ممّن مات.

ولا يصغى إلى: أنّ فتوى الأفضل أقرب في نفسه؛ فإنّه لو سلّم أنّه كذلك، إلّا أنّه ليس بصغرى لما ادّعي عقلاً من الكبرى؛ بداهة أنّ العقل لا يرى تفاوتاً بين أن تكون الأقربيّة في الأمارة لنفسها، أو لأجل موافقتها لأمارة أخرى، كما لا يخفى.

وهذا بخلاف الشبهة الموضوعيّة الصرفة كما لو شكّ في مائع أنّه خمر أو خلّ في أنّ مثل هذه الشبهة لا يرجع فيها إلى المجتهد وليس الحكم فيها من وظيفته.

وعمدة الفرق ما أشرنا إليه: من أنّ تلك الشبهة[1] في الحقيقة راجعة إلى الشكّ في حكم كلّيّ ـ أعني الشكّ في حرمة الصوت المطرب بلا ترجيع ـ بخلاف هذه الشبهة.

قلت: لا يخفى أنّ مجرّد كون الشبهة في الموضوع منحلّة إلى الشبهة في الحكم لا

---

(١) المتولّدة من الشكّ في كونه غناء بعد العلم بحرمة الغناء.

وأمّا الكبرى: فلأنّ ملاك حجّيّة قول الغير تعبّداً ـ ولو على نحو الطريقيّة ـ لم يعلم أنّه القرب من الواقع، فلعلّه يكون ما هو في الأفضل وغيره سيّان، ولم يكن لزيادة القرب في أحدهما دخل أصلاً.

نعم، لو كان تمام الملاك هو القرب، ـ كما إذا كان حجّة بنظر العقل ـ لتعيّن الأقرب قطعاً، فافهم.

يوجب كونها من الأمور التي يرجع فيها إلى الشارع، وذلك فإنّ الشكّ في حرمة الصوت المطرب بلا ترجيع ـ مثلاً ـ متولّد ومسبّب من الشكّ في أنّ ذلك الموضوع الذي حكم الشارع عليه بالحرمة ـ أعني الغناء ـ هل يكون شاملاً لذلك أم لا؟ فإذا فرض أنّ ذلك الموضوع ـ أعني الغناء ـ ليس من المخترعات الشرعيَّة، بل هو من المفاهيم العرفيّة أو اللغويّة فالمرجع فيه إلى العرف، فإنّ الرجوع إليهم يكون مزيلاً لهذه الشبهة ورافعاً لها من أصلها، فلا يبقى بعد الرجوع إليهم مورد للشكّ في حكم الصوت المطرب بلا ترجيع، وحينئذٍ يكون انحلال هذه الشبهة إلى الشبهة الحكميّة ـ أعني الشكّ في حرمة الصوت المطرب بلا ترجيع ـ نظير الشكّ في حرمة هذا المائع الخاصّ المتولّد عن الشكّ في كونه خمراً بعد العلم بأنّ الخمر حرام، وكما أنّ المزيل لهذا الشكّ هو الرجوع إلى أهل المعرفة بذلك المائع الخاصّ أو البيّنة أو غير ذلك من مشخّصات كونه خمراً أو خلّاً وبعد الرجوع إلى ذلك وارتفاع الشكّ الأوّل لا يبقى شكّ في الحكم، فكذا ما نحن فيه يرجع فيه إلى العرف وبعد الرجوع إليهم وارتفاع الشكّ الأوّل لا يبقى الشكّ الثاني ـ أعني الشكّ في الحكم ـ كي يرجع فيه إلى المجتهد.

نعم، لو بقي الشكّ بعد الرجوع، بأن رجع ولم يحصّل شيئاً كان هناك محلّ للرجوع إلى المجتهد لكونه رجوعاً إليه في بيان وظيفة الشاكّ، كما أنّه لو بقي الشكّ في الصورة الأولى ولم يعرف كونه خمراً أو خلّاً كان المرجع في تعيين الوظيفة لهذا الشكّ هو المجتهد.

وبالجملة: لا فرق من هذه الجهة التي ذكرها السيّد الأستاذ سلّمه الله ـ أعني انحلال الشبهة الموضوعيّة إلى الشبهة الحكميّة ـ بين أن يكون الشكّ والترديد في الجنس أو النوع الذي يشكّ في حكم صنف منه للشكّ في كونه منه، أو في الكلّيّ الذي يشكّ في حكم فرد منه للشكّ في كونه منه أيضاً.

فتلخّص: أنّه لا فرق بين كون الشبهة الموضوعيّة شبهة مفهوميّة أو شبهة مصداقيّة في أنّه لا يكون المرجع فيها هو المجتهد، وأنّ الانحلال إلى الشبهة الحكميّة في الأولى لا ينفع في كونها من وظيفته وإلا لنفع في الثانية، لجريان الانحلال المذكور فيها.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ الأولى ـ أعني الشبهة المفهوميّة ـ تتوقّف على إعمال نظرة وقوّة إدراك ونحو اجتهاد فلا تكون من وظيفة العامّيّ، فإنّه عاجز عن ذلك، فإنّ ذلك راجع إلى تمييز ذلك المفهوم الكلّيّ ـ أعني الغناء مثلاً ـ وتعيين أنّ الموضوع في مثل الغناء حرام، هل هو واسع فيشمل مثل الصوت المطرب بلا ترجيع أو هو مضيّق فلا يشتمل إلّا ما اشتمل على الأمرين؟ وظاهر أنّ ذلك متوقّف على تحقيق المعنى العرفيّ لذلك اللفظ الواقع في لسان ذلك الدليل، وبعد فهم المعنى العرفيّ وتحقيقه يتوقّف على إثبات أنّ الشارع أراد ذلك المعنى العرفيّ من لفظ الغناء وأنّه لم يقيّده بقيد ـ مثلاً ـ ولم ينصّب قرينة على إرادة صنف خاصّ منه وإرادة ما هو أوسع

منه، وليس الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعيَّة من الكتاب والسنّة إلّا عبارة عن ذلك، فلا وجه لجعله من وظيفة العامّيّ الذي يكون عاجزاً عمّا هو أقلّ من ذلك.

نعم، بعد تحقيق المعنى العرفيّ وأنّ الشارع أراد نفس ذلك المعنى العرفيّ لا أوسع منه ولا أضيق يفتي المفتي بأنّ ذلك المعنى العرفيّ حكمه كذا، ويكون تطبيق ذلك المعنى العرفيّ المبيّن المفهوم على صغرياته ومصاديقه من وظيفة المقلّد.

فالشكّ إن كان في سعة موضوع الحكم وضيقه ـ كما في مثل الغناء ـ كان من وظيفة المجتهد، لأنّ إزالة هذا الشكّ تتوقّف على معرفة المراد من لسان الدليل، ومعرفة ذلك منحصرة بالمجتهد. وهكذا إن كان الشكّ في المراد من موضوع الحكم لتردّده بين المتباينين أو بين العموم والخصوص من وجه، لتوقّف إزالة الشكّ في جميع ذلك على معرفة المراد من لسان الدليل. وإن كان الشكّ في صدق ذلك الموضوع على الشيء الفلانيّ بعد الفراغ عن معرفة المراد به في لسان الدليل كان إزالة ذلك الشكّ من وظيفة المقلّد.

والظاهر أنّه لا فرق في هذه الصورة بين أن يكون مورد الشكّ أمراً شخصيّاً ـ كأن يشكّ في أنّ هذا المائع أنّه خمر بعد الفراغ عن معرفة أنّ المراد بالخمر في لسان الدليل ماذا ـ وبين أن يكون أمراً كلّيّاً، كأن يشكّ في أنّ الجلوس في ظلّ المغصوب، أو المطالعة على ضيائه تصرّف فيه أم لا؟ بعد الفراغ عن أنّ التصرّف في المغصوب حرام وأنّ المراد بالتصرّف هو التصرّف العرفيّ ولذا يرجع في مثل ذلك إلى العرف لا إلى المجتهد.

ويشكل الفرق بينه وبين الغناء بل بينه وبين مثل الآنية في صورة الشكّ في قاب الساعة أو رأس الغليان، فإنّ الظاهر منهم أنّ الرجوع في ذلك إلى المجتهد.

ولعلّ منشأ الفرق أنّ الشكّ تارة يكون في نفس المراد من اللفظ الواقع في لسان الدليل وأنّه هل المراد منه المعنى العرفيّ أو ما هو أوسع منه أو أضيق؟

وتارة يكون في تحقيق المعنى العرفيّ بعد معرفة أنّه هو المراد من لسان الدليل. والمزيل للشكّ الأوّل هو المجتهد كما في مسألة الآنية، والمزيل للشكّ الثاني لا ينحصر بالمجتهد بل المرجع فيه هو العرف، فلا يجب التقليد فيه، بل ربّما لا يجوز، كما في مثل الشكّ في أنّ الاستظلال تصرّف؟ وفي هذه الصورة ربّما يكون المقلِّد مخطّئاً لمقلَّده. ولعلّ هذا هو المائز بين الشبهات الموضوعيّة، والمسألة محتاجة إلى التأمّل والتتبّع.

و أمّا الكلام في تعيين من يجب عليه الرجوع إلى الغير ومن لا يجب ومن يجب أن يرجع إليه.

فملخّصه: أنّ الشخص إمّا أن تكون له قوّة استنباط الحكم من دليله أو لا تكون له تلك القوّة، ولا شكّ في الجملة في وجوب رجوع الثاني إلى الغير ممّن له تلك القوّة.

ثمّ إنّ من له تلك القوّة لو ابتلي بواقعة إمّا أن يعمل تلك القوّة في تحصيل الحكم في تلك الواقعة وإمّا أن لا يعملها، ومن يعملها إمّا أن يستنتج بإعمالها حكماً من الأحكام ، وإمّا لا يستنتج بل يبقى متردّداً، ومن لا يعمل تلك القوّة إمّا أنّه لا يعملها لتوقّف إعمالها على آلة، كمراجعة كتاب لا يتمكّن منه فعلاً، أو ما أشبه ذلك، وإمّا أن لا يعملها عجزاً وتشهّياً فهناك أقسام أربعة:

الأوّل: من يعمل القوّة ويستنتج بإعمالها حكماً من الأحكام ، وهذا لا إشكال في عدم جواز رجوعه إلى الغير.

الثاني: من يعملها ولا يستنتج حكماً من الأحكام ، بل يبقى متردّداً، وذكروا أنّه لا يجوز الرجوع إلى الغير إجماعاً، ويجب عليه الرجوع إلى ما تقتضيه الأُصول العمليّة في تلك الواقعة.

وفي الحقيقة أنّ هذا إن كان عالماً بأنّ ذلك الغير لم يحصل له شيء زائد على ما حصل عنده من الأدلّة، وكانت تلك الفتوى منه في تلك الواقعة استناداً إلى أحد الأدلّة التي لم يعتنِ بها هذا الشخص المتردّد. فلا إشكال في عدم جواز رجوعه إليه، لعلمه بفساد دليله، وإن كان ذلك الغير ممّن يعتني به هذا الشخص بحيث يعلم أنّه إنّما أفتى في ذلك لأنّه اطّلع على شيء لم يطّلع هو عليه، فلا إشكال في هذه الصورة في وجوب رجوعه إلى ذلك الغير، بمقتضى كونه جاهلاً مع أنّ ذاك عالم، وفي صورة عدم العلم بحال ذلك الغير المرجع إلى ما تقتضيه الأُصول.

هذا، مع الغضّ عن الإجماع، وإلّا فالظاهر الإجماع على أنّه لا يجوز الرجوع إلى الغير مطلقاً.

الثالث: من لا يعمل تلك القوّة لأجل عدم الآلة فالظاهر أنّه داخل تحت عنوان الجاهل الذي لا يتمكّن من معرفة الحكم فيجب عليه الرجوع إلى الغير، ومقتضى ظاهر الإجماع أنّه لا يجوز له ذلك بل يرجع إلى ما تقتضيه الأُصول.

الرابع: من لا يعمل تلك القوّة تشهّياً، وقد مرّ أنّ مثل هذا لا يسوّغ له العقل التقليد، بل تقدّم أنّه حتّى لو لم تكن عنده تلك القوّة وكان متمكّناً من تحصيلها لا يسوّغ له العقل الرجوع إلى الغير والاعتماد عليه.

وأمّا الكلام فيمن يرجع إليه فملخّصه: أنّه يشترط فيه الإيمان، للإجماع ولمثل

قوله عليه السلام: «لا تأخذ معالم دينك إلّا من شيعتنا»[١] لظهوره في أنّه لا تأخذ بقول من يروي عنّا أو يفتي على مذهبنا إلّا من شيعتنا. واحتمال أنّه نهى عن التديّن بدين المخالفين بعيد.

ويشترط فيه أن يكون عالماً بالأحكام الشرعيَّة متفقّهاً فيها، لما تقدّم من أدلّة رجوع العامّيّ إلى العالم.

ويشترط فيه أيضاً العدالة، والظاهر أنّه لا دليل على اعتبارها بالخصوص إلّا الإجماع.

لا يُقال: إنّه حاكٍ عن الواقع، فيعتبر فيه ما يعتبر في باب خبر الواحد من العدالة.

لأنّا نقول: لا نعتبر في خبر الواحد أزيد من الوثوق والاطمئنان.

لا يُقال: يدلّ على اعتبار العدالة فيه المقبولة، فإنّ الظاهر من الترجيح بالأعدليّة أنّ العدالة مفروغ من اشتراطها، وأنّه في مقام التعارض يؤخذ بما هو أقوى في هذه الصفة، أعني الأعدليّة.

لأنّا نقول: قد تقدّم أنّ المقبولة ليست واردة في مقام الفتوى، بل في مقام الحكومة واختلاف الحكمين، ولو كانت واردة في مقام الفتوى لدلّت على اعتبار جميع ما هو مذكور في هذه المقبولة من المزايا المرجّحة، كالورع وغيره، فتأمّل.

لا يُقال: يعتبر العدالة في المفتي، لاعتبارها في الشاهد، فيكون اعتبارها في المفتي

---

(١) ينظر: وسائل الشيعة: ٢٧/ ١٥٠، كتاب القضاء من أبواب صفات القاضي، ب٢٠، ح٤٢.

بطريق أولى.

لأنّا نقول: الأولويّة ممنوعة، فإنّ اعتبار العدالة في الشاهد تعبّدي لدليل خاصّ، وإلّا فلا إشكال في اعتبار التعدّد في العدالة، مع [أنّه] لا يعتبر في المفتي قطعاً.

فظهر: أنّ دليل اعتبار العدالة في المفتي منحصر في الإجماع.

ثمّ إنّ الظاهر أنّه لا تعتبر في المفتي أزيد من هذه الأمور الثلاثة، أعني الإيمان والاجتهاد والعدالة.

ثمّ إنّه إذا تعدّد من كان متّصفاً بهذه الصفات الثلاث واتّفقوا في الفتوى فلا إشكال في أنّه يجوز تقليدهم أجمع، أو اختيار أيّهم شاء، ولا دليل يدلّ على اعتبار تقليد واحد منهم، ولا مانع من العمل على طبق أقوالهم وتقليدهم أجمع من دون حاجة إلى التعيين.

وإن اختلفوا في الفتوى فلا إشكال من جهة الصفة الأولى ـ أعني الإيمان ـ لعدم قبولها للشدّة والضعف. وإنّما الإشكال في الصفتين الأخريين ـ أعني العلم والعدالة ـ فإن اتّفقوا فيها فلا إشكال أيضاً في التخيير في تقليد أيّهم شاء.

وإن اختلفوا فيهما فهناك صور ثلاث:

الأولى: أن يكون أحدهم أعلم مع اتّحادهم في صفة العدالة.

الثانية: أن يكون أحدهم أعلم مع كون الآخر أعدل.

الثالثة: أن يكون أحدهم أعدل مع اتّحادهم في صفة العلم.

أمّا الصورة الأولى فيقع الكلام فيها تارة في كيفيّة عمل المقلّد قبل الرجوع إلينا، وأخرى في بيان الحكم له في ذلك إذا رجع إلينا وذكر ما تقتضيه القواعد في ذلك.

فنقول: أمّا الكلام من الجهة الأولى فملخّصه: أنّ ذلك العامّيّ إن لم يتحيّر في

ذلك وجرى بحسب ما ارتكز في ذهنه من التخيير بينهما أو الرجوع إلى خصوص الأفضل منهما فلا إشكال في كونه معذوراً ولو كان في الواقع يجب عليه الرجوع إلى الأفضل، فإنّ ذلك لا يوجب استحقاقه العقاب إذا كان رجوعه إلى التخيير واختيار المفضول عن قصور منه، ولو فرض أنّه في الواقع يجب عليه الرجوع إلى الأفضل.

نعم، لو كان اختياره المفضول عن تقصير، وكان في الواقع يجب عليه الرجوع إلى الأفضل. وإن لم يحكم عقله بحسب ما ارتكز في ذهنه بشيء من ذلك بل بقي متحيّراً، فلا إشكال في أنّه في هذه الصورة لا يرجع إلى المفضول في هذه المسألة ـ أعني مسألة جواز تقليد المفضول مع مخالفته للفاضل في الفتوى ـ لتوقّفه وتحيّره في جواز رجوعه إليه، فلا يصحّ له الرجوع إليه في هذه المسألة إلّا على وجه دائر، حيث إنّ رجوعه إليه في هذه المسألة يتوقّف على جواز تقليده، حيث إنّها من المسائل التقليديّة وجواز تقليده يتوقّف على رجوعه إليه فيها، حينئذٍ فلا محيصَ له عن أحد أمور ثلاثة: إمّا العمل بالاحتياط في المسألة الفرعيّة، وإمّا العمل بالاحتياط في المسألة الأُصوليّة، حيث إنّ الأخذ بقول الأفضل يكون مفرّغاً لذمّته قطعاً، بخلاف غير الأفضل، أو الرجوع إلى الأفضل في هذه المسألة، فإن أفتى له بلزوم تقليد الأفضل لزمه تقليده، وإن أفتى له بجواز تقليد المفضول صحّ له تقليد المفضول، إلّا أنّه في الحقيقة تقليد للأفضل.

فظهر لك: أنّ رجوعه إلى الأفضل في هذه المسألة ليس من جهة أنّ الرجوع إليه أحوط كي يكون الوجه الثالث راجعاً إلى الوجه الثاني، وذلك لأنّه على الوجه الثالث يرجع إليه ابتداءً من دون لحاظ أنّ تقليده أحوط، بل يكون رجوعه إليه، كما يرجع إلى غير الأفضل.

غاية الأمر: أنّ الرجوع إلى غير الأفضل ليس بجائز، للزومه الدور والرجوع إلى الأفضل جائز، لعدم لزوم الدور.

وأمّا الكلام من الجهة الثانية فملخّصه: أنّه إن كان الدليل على وجوب التقليد هو العقل ـ الذي هو عبارة عن جريان مقدّمات دليل الانسداد في حقّ العامّيّ العاجز عن الاستنباط كما تقدّم ـ فلا إشكال في تعيين الرجوع إلى الأفضل، أمّا على الكشف فواضح، فإنّا وإن عمّمنا النتيجة في ما سبق في تحقيق أنّ النتيجة مهملة أو عامّة بأحد المعمّمات الثلاث التي ذكرت هناك ـ أعني عدم الترجيح بلا مرجّح وعدم كفاية القدر المتيقّن وغير ذلك ـ أنّ ذلك التعميم لا يكاد يأتي هاهنا، فإنّ قول الأفضل وفتواه قدر متيقّن، وهو كافٍ في عمل ذلك العامّيّ، وكذا على الحكومة، فإنّه وإن حكم العقل بحجّيّة قول العالم مطلقاً ولزوم الجري على طبقه إلّا أنّه بعد أن عرفنا أنّ مناط حكم العقل هو الوصول إلى الواقع وتردّد الأمر بين قول الأعلم وقول غيره فلا شكّ في أنّ العقل يعيّن ما يكون ملاكه فيه أقوى ـ أعني قول الأعلم ـ كما هو مطرّد في الرجوع إلى أهل كلّ فنّ في ما يرجع إليهم ـ كالطبّ واللغة ـ فإنّه في مقام اختلاف الطبيبين في الدواء ـ مثلاً ـ مع كون أحدهما أعلم لا يسوّغ العقل الرجوع إلى غيره، ويعدّ الراجع إلى غيره فاعلاً للقبيح عند العقلاء، مذموماً عندهم، ملوماً لديهم.

وإن كان الدليل على التقليد هو الأدلّة السمعيّة كالآيات والأخبار فالظاهر أنّه لا يمكن التمسّك بإطلاقها على التخيير؛ لعدم ورودهما في مقام البيان من هذه الجهة، كما أنّ التمسّك بالمقبولة على الأخذ بقول الأفضل لقوله: (خذ بأفقههما) لا وجه له، لما عرفت غير مرّة من كونها واردة في مقام الحكومة لا الفتوى، وحينئذٍ فلا

بدّ على هذا التقدير ـ أعني كون الدليل على التقليد سمعيّاً ـ من الرجوع إلى ما تقتضيه الأُصول العمليّة في هذه المسألة.

وقد عرفت مراراً أنّه إذا دار الأمر في باب الحجّيّة بين التخيير والتعيين كان اللازم هو الأخذ بما يحتمل تعيّنه، وإن كان في باب التكاليف يحكم بأصالة البراءة من التعيين.

هذا كلّه في الأفضليّة بمعنى أنّ قوّته أشدّ، وأمّا بمعنى أنّه تكون معلوماته الفقهيّة أكثر فالظاهر أنّه لا مزيّة فيه إلّا إذا أوجبت زيادة في تلك القوّة.

ومنه يعلم الكلام في الصورتين الأخيرتين ـ أعني التساوي في الفقاهة مع التفاوت في العدالة والاختلاف في الوصفين، بأن يكون أحدهما أعدل والآخر أفقه ـ فإنّ الظاهر أنّ الأعدليّة لا توجب مزيّة في الجهة المطلوبة في حجّيّة الفتوى ـ أعني قوّة الاستنباط ـ فلا تكون الأعدليّة مرجّحة لفتوى من يكون أعدل سواء تساويا في صفة الفقاهة أو اختلفا فيها.

ولو فرض أنّ للتفاوت في الأعدليّة مدخليّة في اختلاف الجهة المطلوبة من حجّيّة الفتوى كان الكلام في صورة اتّفاقهما في صفة الفقاهة مع اختلافهما في صفة العدالة ما تقدّم في وجه تقديم فتوى الأفضل.

وأمّا في صورة كون أحدهما أفقه والآخر أعدل فالظاهر أنّ مزيّة الفقاهة مقدّمة على مزيّة العدالة، فإنّا وإن قلنا: إنّ للتفاوت في العدالة مدخل[يّة] في حجّيّة الفتوى إلّا أنّ الظاهر أنّها لا تقدّم على مزيّة الفقاهة، فإنّ صفة الفقاهة أدخل في ذلك.

ثمّ إنّ هذا كلّه على تقدير عدم كون مثل المقبولة لها دلالة في مقام حجّيّة الفتوى.

وأمّا على تقدير دلالتها على ذلك فالمتّبع هو ما يستفاد من تلك من الترتيب بين

تلك الصفات المذكورة فيها أو عدم الترتيب. وعلى تقدير عدم دلالتها على الترتيب لو دار الأمر بين مزيّة الفقاهة وغيرها من الصفات كانت صفة الفقاهة مقدّمة، فإنّه لو كان أحدهما أفقه والآخر أعدل أو أورع ـ مثلاً ـ يدور الأمر بين تعيين الأفقه أو التخيير بينه وبين غيره، إذ لا يحتمل تعيين غيره، فحينئذٍ يلزم الأخذ بمحتمل التعيين.

ثمّ إنّها هنا مطلب ينبغي التنبيه عليه وهو: أنّ حجّيّة فتوى المفتي هل هي معلّقة على الأخذ بها أو هي مطلقة وإن لم يؤخذ بها؟ بمعنى أنّ فتوى المفتي هل تكون حجّة وإن لم يؤخذ بها؟ بحيث لو اتّفق وقوع العمل على طبقها من دون أخذ يكون واقعاً على طبق الحجّة فيكون الأخذ بها أخذاً بالحجّة، أو أنّها قبل الأخذ بها لا تكون حجّة وإنّما تكون حجّة بعد الأخذ فيكون الأخذ بها أخذاً بما يكون حجّة بعد الأخذ، فلا يكون العمل الواقع على طبقها من دون أخذ عملاً بالحجّة.

وعليه ففي صورة اختلاف المجتهدين في الفتوى لا يكون هناك حجّة قبل الأخذ والرجوع، وإنّما تكون الحجّة بعد الرجوع إليهما والأخذ بقوليهما، فقبل الأخذ لا يكون هناك تعارض بين الحجّتين كي يرجع بالأفقهيّة أو الأعدليّة، فيكون الأخذ نظير الترافع، فقبل الترافع إلى كلا الشخصين معاً لا تعارض بين الحكمين كي يرجّح حكم أحدهما على الآخر. فلو ترافع المتنازعان إلى أحدهما فقط لا تحصل المعارضة حتّى يرجّح أحدهما على الآخر، وإنّما يجب الترجيح بعد الترافع إليهما معاً واختلافهما في الحكم، بخلاف الوجه الأوّل فإنّه يقع التعارض بين الفتويين قبل الأخذ والرجوع إليهما، وحينئذٍ يجب الترجيح بما مرّ تفصيله.

والحاصل: أنّه إذا قلنا بأنّ فتوى المفتي حجّة في نفسها وإن لم يرجع إلى المفتي

وتؤخذ منه الفتوى، يحصل التعارض بين الفتويين، لكون كلّ منهما فعلاً حجّة في نفسها، فيجب الترجيح بما مرّ ذكره تفصيلاً.

وإن قلنا: إنّه قبل الرجوع والأخذ لا حجّة أصلاً، وإنّما تحقّق الحجّيّة بعد ذلك، فلا تعارض قبل الأخذ حينئذٍ، ويصحّ الرجوع إلى أيّهما شاء، ولو كان مفضولاً، حيث إنّ حجّيّة فتوى الأفضل إنّما تتحقّق بعد الرجوع إليه والأخذ منه، فلو أخذ من المفضول لا تكون له حجّة إلّا فتوى ذلك المفضول، فلا تعارضها فتوى الأفضل كي يجب ترجيحها عليها، كما أنّه لو ترافعا إلى المفضول كان حكمه حجّة عليهما، ولا يكون حكم الأفضل عليهما حجّة إلّا بعد الترافع إليه، فقبل الترافع إليه لا يكون حكمه حجّة كي يجب ترجيحه على حكم المفضول.

لا يُقال: فرق واضح بين الفتوى والحكم فإنّه قبل الترافع لا حكم أصلاً، وإنّما يتحقّق الحكم بعد الترافع، بخلاف الفتوى فإنّها متحقّقة قبل الأخذ والرجوع فلا وجه لقياس الفتوى على الحكم.

لأنّا نقول: إذا قلنا إنّ حجّيّة الفتوى معلّقة على الأخذ والرجوع، كانت مثل الحكم من جهة أنّه لا يجب الجري على طبقه إلّا بعد الترافع، ومجرّد تحقّق الفتوى قبل الأخذ والرجوع لا أثر له إذا لم تكن حجّة.

هذا، ولكنّ المستفاد من أدلّة حجّيّة فتوى المجتهد أنّ الفتوى حجّة فعليّة وإن لم يؤخذ بها ويرجع إليه.

قلتُ: لا يخفى أنّه وإن قلنا بأنّ الحجّيّة معلّقة على الأخذ والرجوع فلا يصحّ الرجوع إلى فتوى المفضول والأخذ منه، وذلك فإنّه بعد جريان مقدّمات الانسداد بالنسبة إلى العامّيّ، وحكم العقل عليه بالرجوع إلى العالم، فلا يجوّز له العقل الرجوع

إلى المفضول مع وجود الأفضل، وإن لم تكن فتوى الأفضل ولا فتوى المفضول حجّة عليه قبل الرجوع إلى أحدهما.

والحاصل: إنّ هذا العامّيّ بعد أن حكم العقل عليه بأنّ وظيفتك الرجوع إلى العالم وأخذ فتواه لتكون حجّة عليك، يتردّد أمره بين الرجوع إلى الأفضل والأخذ منه، والرجوع إلى غيره والأخذ منه، ولا إشكال في أنّ العقل يعيّن عليه الرجوع إلى الأفضل ولا يسوّغ له الرجوع في هذه الصورة إلى غير الأفضل وإن لم تكن فتوى الأفضل قبل الأخذ حجّة عليه.

وكذا إذا قلنا بأنّه يجب تقليد الأفضل لأنّه محتمل التعيين، فإنّ الأخذ من الأفضل يكون مفرّغاً للذمّة ومبرء لها قطعاً بخلاف الأخذ من غيره.

هذا، ولكنّ الإنصاف أنّ ما يحكم به العقل إنّما هو العمل على طبق الحجّة ـ أعني الفتوى ـ لا نفس الأخذ، فإذا فرض أنّ الحجّيّة معلّقة على الأخذ فيجوز له الأخذ من أيّهما شاء.

ولا معنى للقول بأنّ العقل يعيّن عليه الرجوع إلى الأفضل، إذ المفروض أنّ الرجوع ليس بحجّة، وإنّما الحجّة هي الفتوى بعد الأخذ، فنفس الأخذ لا أثر له كي يوجبه العقل.

وكذا نقول: إنّ المفرّغ للذمّة هو ما يقطع بحجّيّته وهو الفتوى بعد الأخذ، فنفس الأخذ لا أثر له كي يُقال: إنّ الأخذ من الأفضل مبرّئ للذمّة قطعاً فيتعيّن. هذا في ما إذا أحرزت المخالفة والأفضليّة.

وأمّا لو شكّ في ذلك فإمّا أن يشكّ في مخالفة أحدهما الآخر مع العلم بكون أحدهما أفضل، وإمّا أن يشكّ في الأفضليّة مع العلم بالمخالفة، وإمّا أن لا يعلم شيئاً

من ذلك، فالصور ثلاث:

الأولى: أنّ هذا الشخص مفضولاً بالقياس إلى الآخر ويشكّ في مخالفة الأفضل لفتواه، فإن كانت فتوى المفضول من قبيل إثبات التكليف، ويحتمل كون فتوى الأفضل مخالفة لها، بأن تكون نافية للتكليف، فلا إشكال في صحّة العمل على طبق فتوى المفضول لموافقتها الاحتياط.

وإن لم يكن كذلك، فإن كان هناك علم إجمالي بالمخالفة، بأن يعلم إجمالاً بمخالفتها في الفتوى، وكان ذلك على نحو الشبهة المحصورة، وكان كلّاً من أطراف ذلك العلم محلّ ابتلائه، بأن كانت الفتاوى التي يعلم اختلافها فيها إجمالاً كلّها من موارد ابتلائه، ولم يكن هناك علم تفصيليّ بالمخالفة بمقدار ذلك المعلوم بالإجمال، فلا شبهة في لزوم الاحتياط عليه، إمّا في المسألة الأُصوليّة بأن يرجع إلى الأفضل، وإمّا في المسألة الفرعيّة بأن يكون عمله على طبق الاحتياط.

وإن لم يكن هناك علم إجماليّ بهذا النحو من العلم كان ذلك بمنزلة من قام عنده أمارة ويحتمل وجود مخالف لها، حيث إنّ فتوى المفضول بمنزلة الأمارة في الحجّيّة بالنسبة إلى ذلك العامّيّ، وفتوى الأفضل المخالفة لها بمنزلة الأمارة المخالفة لما في اليد من الأمارة، ولا إشكال في مثل ذلك في الرجوع إلى أصالة عدم وجود ذلك المخالف.

لا يُقال: بعد العلم بوجود فتوى الأفضل لا أصل لنا يحرز أنّها غير مخالفة، حيث إنّها لم تكن لها حالة سابقة بل هي من حين وجودها إمّا موافقة أو مخالفة، فلا أصل يحرز الموافقة، وحينئذٍ فلا يجوز له الرجوع إلى فتوى المفضول.

لأنّا نقول: لا نحتاج في جواز الرجوع إلى فتوى المفضول إلى إحراز أنّ فتوى

الأفضل موافقة لها، ولا إلى إحراز أنّها ليست مخالفة لها كي يقال لا أصل لنا يحرز ذلك، بل يكفي في جواز الرجوع إليها عدم وجود ما يخالفها. وأصالة عدم مخالفة فتوى الأفضل لها ولو بنحو (ليس) التامّة كافية في ذلك، حيث إنّ فتوى المفضول حجّة في نفسها، بمعنى أنّ فيها اقتضاء الحجّيّة، فتكون حجّة إذا لم يُوجد مانعها ـ أعني فتوى الأفضل المخالفة لها ـ وأصالة عدم مخالفتها لها بمعنى أصالة عدم تحقّق المخالفة بينهما ـ الذي هو عبارة عن استصحاب العدم الأزليّ ـ كافية في ذلك.

قلتُ: نعم لو كانت حجّيّة فتوى المفضول مقيّدة بحسب دليلها ـ بأن تكون فتوى الأفضل موافقة لها، أو بأن تكون غير مخالفة لها ـ لما كان استصحاب عدم تحقّق المخالفة كافياً في جواز الرجوع إلى فتوى المفضول، ولو سلّم التقييد، فلا نسلّم أنّه بهذه المرتبة ـ أعني أنّها مقيّدة بكون فتوى الأفضل موافقة، أو بكونها غير مخالفة لها ـ بل القدر المسلّم أنّه مقيّدة، بأن لا تكون فتوى الأفضل مخالفة لها، بمعنى عدم المخالفة بينهما، وذلك الاستصحاب كافٍ في ذلك، لكون الفتوى محرزة بالوجدان وقيدها ـ أعني العدم المحض ـ محرز بالأصل. فتأمّل (اه س).

نعم، يشترط في الرجوع إلى هذا الأصل أن يكون بعد الفحص ـ بناءً على لزوم الفحص ـ عمّا يكون معارضاً للأمارة التي توجد بأيدينا فعلاً، كما يلزم الفحص عن الدليل الاجتهاديّ في الرجوع إلى الأُصول العمليّة، وعليه فلا يصحّ الرجوع إلى فتوى المفضول إلّا بعد الفحص بالمقدار اللازم عن كون فتوى الأفضل مخالفة له، كما ربّما يؤيّد ذلك بقوّة احتمال المخالفة بحيث لا يبني العقلاء على عدمها بمجرّد الشكّ فيها، بل لا يبنون على عدمها إلّا بعد الفحص المضعّف لهذا الاحتمال وجعله بمنزلة العدم في أنظارهم، إلّا أنّ هذا الاحتمال يختلف بحسب اختلاف الأشخاص

والأوقات، إذ قد يكون هذا الاحتمال ضعيفاً بالنسبة إلى بعض المجتهدين، بحيث لا يعتني فيه العقلاء، وربّما يكون بالنسبة إلى آخرين قويّاً لا يزول إلّا بعد الفحص.

قلتُ: مع العلم بوجود فتوى الأفضل لا يبني العقلاء على عدم المخالفة بينهما إلّا بعد الفحص عنها، فإنّ الظاهر أنّ ذلك من قبيل الشكّ في قرينيّة الموجود الموجب للتوقّف في الأصل العقلائيّ، أعني أصالة عدم القرينة.

ومنه يعلم الفرق بين ما نحن فيه وبين الشكّ في وجود ما يخالف الأمارة التي بأيدينا، فإنّ ذلك من قبيل الشكّ في أصل وجود المخالف فهو بمنزلة الشكّ في أصل وجود القرينة، وما نحن فيه من قبيل الشكّ في مخالفة الموجود، فهو بمنزلة الشك في قرينيّة الموجود.

ورُبّما يفرّق العقلاء في ما بين الاحتمالين لإمكان أن يُقال: إنّ احتمال وجود المخالف في ذلك ضعيف في نظرهم بخلاف ما نحن فيه.

ومنه يعلم أنّه لو قلنا هناك بعدم لزوم الفحص فلا نقول به هنا.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ الفحص في ما نحن فيه مغاير للفحص في ذلك، حيث إنّ الفحص في ذلك ربّما يتحقّق فيه العثور على المخالف فيرفع اليد عن الأمارة الموجودة، ورُبّما لا يعثر على المخالف، ويبقى احتمال وجوده ضعيفاً بدويّاً فينفى بالأصل، ويرجع إلى الأمارة الموجودة، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الفحص مستلزم للعثور إمّا على الموافقة وإمّا على المخالفة، حيث إنّ الفحص عن فتوى الأعلم في هذه المسألة إمّا بأن يسأل منه، وإمّا بأن ينظر في رسالته، أو ما أشبه ذلك ممّا يستلزم العثور على فتواه، فإن رآها مخالفة عمل بها وطرح قول المفضول، وإن رآها موافقة عمل بهما، وعلى أيّ حال لا يحتاج بعد الفحص إلى أصالة عدم تحقّق المخالفة.

نعم، يتّفق في بعض الأحيان عدم العثور بعد الفحص كأن يكون مقام هذا العامّيّ ومحلّه بعيداً عن محلّ إقامة ذلك الأفضل ولا يطّلع على فتواه وإن فحص عنها أو ما أشبه ذلك من موارد المنع عن الاطّلاع بعد الفحص.

اللَّهُمَّ إلّا أن يقال: إنّ مثل هذه الفروض خارج عن محلّ [الكلام]، حيث إنّ الكلام في الفحص العقلائيّ الذي هو عبارة أخرى عن الفحص في الفتوى من مظانّها، وظاهر أنّ الفحص على هذا النحو مستلزم للعثور.

وأمّا فحص النائيّ عن بلد الأفضل كما في المثال فلا يكون فحصاً معتدّاً به، بل بمنزلة الفحص عن وجود الخبر المعارض من غير مظانّه، كالفحص عنه في كتب السيرة ـ مثلاً ـ لاحتمال أن يتّفق ذكر خبر هناك معارض لما في يده.

وبالجملة: يعتبر في الفحص أن يكون مضعّفاً عند العقلاء لاحتمال وجود ما يفحص عنه، والفحص في هذه الأمثلة لا يكون لتضعيف الاحتمال المذكور، فتأمّل(ا ه س).

[التأمّل] إشارة إلى أنّه لو كان الأمر كذلك، بحيث كانت فتوى الأعلم ممّا لا يمكن الوصول إليها كان المتعيّن حينئذٍ العمل بفتوى المفضول ما لم يحصل له العلم بأنّها مخالفة لفتوى الأفضل على الإجمال، وإن لم يعرف فتوى الأفضل ما هي، فإنّه في هذه الصورة يتعيّن عليه العمل بالاحتياط.

الصورة الثانية: أن يعلم بمخالفتهما في الفتوى، ولا يعلم أنّ أحدهما بالخصوص أفضل، فإن علم إجمالاً بكون أحدهما أفضل من الآخر من دون تعيين. وإن احتمل كون أحدهما المعيّن أفضل من الآخر بدون العكس، كأن يكون بعد العلم بمخالفة فتوى زيد لفتوى عمرو، قاطعاً بأنّ عمراً ليس بأفضل من زيد، ولكن يحتمل أنّ زيداً

أفضل، فالظاهر أنّه يتعيّن عليه الأخذ بفتوى زيد، لدوران الأمر بين التخيير بينهما إن كانا في الواقع متساويين، وتعيين فتوى زيد إن كان في الواقع أفضل، فيكون الأخذ بفتوى زيد مبرّئ لذمّته قطعاً، بخلاف فتوى عمرو.

قلت: يمكن أن يقال: إنّ هاهنا أصلاً موضوعيّاً يكون حاكماً على ذلك الاحتياط العقليّ، وذلك الأصل هو أصالة عدم كون زيد أفضل، فإنّ فتوى عمرو يجوز العمل بها في نفسها.

غاية [الأمر] يكون زيد إذا كان أفضل منه مانعاً من الأخذ بها، وحينئذٍ يكفي في جواز العمل بها والحكم بالتخيير بينهما أصالة عدم كون زيد أفضل، بمعنى استصحاب العدم الأزليّ لأفضليّة زيد.

اللَّهُمَّ إلّا أن [يقال:] ـ كما أشار إليه الأستاذ في أثناء كلامه ـ إنّ التخيير معلّق على كونهما في الواقع متساويين في الفضيلة وأصالة عدم الأفضليّة لا يحرز ذلك. فتأمّل (ا ه س).

وإن لم يكن كذلك ـ بأن يكون كما احتمل كون أحدهما بالخصوص أفضل يحتمل كون الآخر كذلك، ويحتمل تساويهما ـ فالظاهر في هذه الصورة الحكم بالتخيير ظاهراً، بمعنى أنّ التخيير الواقعيّ معلّق على التساوي واقعاً، وفي هذه الصورة لمّا لم يحرز كون أحدهما أفضل من الآخر كانا متساويين ظاهراً فيكون الحكم بالتخيير بينهما حكماً ظاهريّاً.

قلتُ أوّلاً: إنّ التخيير في هذا المقام إنّما هو بحكم العقل ولا ريب أنّ حكم العقل لا يكون إلّا واقعيّاً.

لا يُقال: يمكن كون الحكم العقليّ ظاهريّاً، فإنّ حكمه بالتعيين في الصورة

السابقة ظاهريّ.

لأنّا نقول: إنّ الحكم في تلك الصورة واقعيّ لا ظاهريّ.

غاية الأمر: المحكوم به ـ أعني الاحتياط بلزوم الأخذ بما يحتمل التعيين ـ ظاهريّ، فإنّ حاصل حكم العقل في تلك إنَّما هو لزوم تفريغ الذمّة وتحصيل القطع بفراغها ولا شكّ في أنّ ذلك الحكم واقعيّ. غاية الأمر: يتحقّق امتثال ذلك الحكم الواقعيّ بالاحتياط الذي هو حكم ظاهريّ.

وثانياً: أنّ التخيير إن كان معلّقاً على التساوي الواقعيّ فلا يكاد يتحقّق في مورد عدم العلم به ولو ظاهراً، وإن كان معلّقاً على عدم العلم بأفضليّة أحدهما على الآخر كان التخيير في هذه الصورة واقعيّاً، مع أنّه يجب أن تكون الصورة السابقة محكومةً بالتخيير واقعاً، لمشاركتها لهذه في عدم العلم بالأفضليّة. وإن أريد أنّ التخيير معلّق على أن لا يكون أحدهما في الواقع أفضل من الآخر، فإن أحرز ذلك بالقطع بالتساوي كان التخيير واقعيّاً، وإن أحرز ذلك بأصالة عدم التفاضل بينهما كان التخيير ظاهريّاً.

ففيه:

أوّلاً: ما أشرنا إليه: من أنّ موضوع حكم العقل لا يكاد يحرز بالأصل.

فإن كان موضوعه عدم التفاضل واقعاً فلا يتحقّق ذلك الحكم في صورة الشكّ بالتفاضل، وإحراز عدم التفاضل بالأصل لا ينفع في تحقّقه، وإن كان موضوعه عدم التفاضل ولو في مرحلة الظاهر كان الحكم بالتخيير في صورة إحراز ذلك الموضوع بالأصل حكماً واقعيّاً.

وثانياً: ما تقدّم أيضاً من النقض بالصورة السابقة لما تقدّم من إمكان إحراز

عدم التفاضل فيها بالأصل، فينبغي الحكم فيها بالتخيير، ولا يقول به الأستاذ (سلّمه الله) (اه س).

والحاصل: أنّ ما نحن فيه يكون من قبيل الواجبين المتزاحمين اللذين لم يعلم كون أحدهما أهمّ من الآخر، ولا شبهة في حكم العقل بالتخيير في مثل ذلك. غاية الأمر: يكون التخيير ظاهريّاً، فكذا ما نحن فيه، حيث إنّ كلّاً من الحجّتين ـ أعني الفتويين المتخالفتين ـ مزاحمة لحجّيّة الأخرى، ولم يعلم بأقوائيّة إحداهما على الأخرى، لعدم العلم بكون أحد المجتهدين أفضل من الآخر، فلا بُدّ من الحكم بالتخيير ظاهراً كما حكم به كذلك في الواجبين المتزاحمين.

وهذا ـ أعني كون الفتويين من قبيل الواجبين المتزاحمين ـ ليس مبنيّاً على القول بالموضوعيّة، إذ ليس غرضنا من التزاحم التزاحم بين التكليفين الناشئين عنهما حتّى يكون مبنيّاً على ذلك، بل غرضنا من التزاحم التزاحم في الحجّيّة وصحّة العمل على طبق أحدهما، وظاهر أنّ التزاحم في الحجّيّة إنّما يتوقّف على مجرّد أن يكون كلّ منهما فيه ملاك الحجّيّة، ولا يتوقّف على القول بالسببيّة.

نعم، الظاهر أنّه إنّما يكونان من ذاك القبيل ـ أعني من قبيل التزاحم ـ إذا لم يمكن الاحتياط في المسألة الفرعيّة ـ بأن كان أحد القولين محرّماً والآخر موجباً ـ فإنّه في هذه الصورة لا بُدّ من الأخذ بأحدهما فيقع بينهما التزاحم، بخلاف ما إذا لم يكونا كذلك ـ بأن [كان] أحد القولين مثبتاً للتكليف، والآخر نافياً ـ فلا يتعيّن على العامّيّ الأخذ بأحدهما كي يقع بينهما التزاحم فيتخيّر بينهما.

ومن ذلك يظهر لك: أنّ إطلاق التخيير كما هو مذكور في بعض الرسائل العمليّة الفارسيّة في مثل ما نحن فيه في غير محلّه، حيث إنّه يظهر من ذلك الإطلاق

أنّه يتعيّن على العامّيّ التخيير، وإن أمكنه الاحتياط في المسألة الفرعيّة فينبغي تقييده بما إذا كان أحد الفتويين تحريم والأخرى إيجاب.

اللَّهُمَّ إلّا أن يقال: إنّ ذلك الإطلاق إنَّما هو بعد الفراغ عن بطلان العمل بالاحتياط، وحينئذٍ فينحصر أمر العامّيّ في مثل ما نحن [فيه] بالتخيير بين الفتويين وإن لم يكن أحد الفتويين تحريم، والأخرى إيجاب.

فصل

[تقليد الميّت]

اختلفوا في اشتراط الحياة في المفتي:

والمعروف بين الأصحاب: الاشتراط [٧٥٠].

وبين العامّة: عدمه، وهو خيرة الأخباريّين، وبعض المجتهدين من أصحابنا.

وربما نقل تفاصيل، منها: التفصيل بين البدويّ فيشترط، والاستمراريّ فلا يشترط.

والمختار: ما هو المعروف بين الأصحاب؛ للشكّ في جواز تقليد الميّت، والأصل عدم جوازه.

---

٧٥٠ ـ قوله رحمه الله: ((فصل: قد اختلفوا في اشتراط الحياة في المفتي، والمعروف بين الأصحاب الاشتراط ... إلخ)).

الكلام في هذا المقام يقع تارة في التقليد الابتدائيّ، وأخرى في التقليد الاستمراريّ.

والكلام في الابتدائيّ يقع من جهتين:

[الجهة] الأولى: من حيث عمل نفس العامّيّ قبل الرجوع إلينا.

وملخّص الكلام: في ذلك أنّ العامّيّ إن حكم عقله بمقتضى فطرته بجواز تقليد الميت أو بتعيين تقليد الحيّ كان معذوراً كما تقدّم في مسألة تقليد الأفضل.

وإن تردّد في ذلك لزمه الاحتياط، إمّا في المسألة الفرعيّة، وإمّا في المسألة الأُصوليّة بلزوم تقليد الحيّ، أو بالرجوع إليه في خصوص هذه المسألة، ولا يسوغ له تقليد الميت أو الرجوع إليه في هذه المسألة، وذلك لما تقدّم مراراً من لزوم تعيين ما

ولا مخرج عن هذا الأصل إلّا ما استدلّ به المجوّز على الجواز من وجوهٍ ضعيفة:

منها: استصحاب جواز تقليده في حال حياته.

ولا يذهب عليك: أنّه لا مجال له؛ لعدم بقاء موضوعه عرفاً؛ لعدم بقاء الرأي معه، فإنّه متقوّم بالحياة بنظر العرف ـ وإن لم يكن كذلك واقعاً ـ؛ حيث إنّ الموت عند أهله موجب لانعدام الميّت ورأيه.

ولا ينافي ذلك صحّة استصحاب بعض أحكام حال حياته، كطهارته ونجاسته، وجواز نظر زوجته إليه؛ فإنّ ذلك إنّما يكون في ما لا يتقوّم بحياته عرفاً، بحسبان بقائه ببدنه الباقي بعد موته، وإن احتمل أن يكون للحياة دخل في عروضه واقعاً. وبقاء الرأي لا بدّ منه في جواز التقليد قطعاً، ولذا لا يجوز التقليد في ما إذا تبدّل الرأي، أو ارتفع لمرضٍ أو هرمٍ إجماعاً.

هو القدر المتيقّن، وليس القدر المتيقّن في هذا المقام إلّا مراجعة الحيّ، إمّا تقليداً، وإمّا في خصوص هذه المسألة.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّه في صورة كون الميت أعلم من الحيّ لا يكون المقام من قبيل التردّد بين التخيير والتعيين، بل من قبيل التردّد بين المتباينين ـ أعني الأخذ بقول الميت معيّناً، لكونه أعلم لاحتمال جواز تقليده، والأخذ بقول الحيّ وإن كان مفضولاً لاحتمال عدم جواز تقليد الميت ـ وحينئذٍ فيتعيّن عليه في هذه الصورة الاحتياط في المسألة الفرعيّة إن أمكن، وإلّا كان مخيّراً.

ومنه يعلم فساد ما قد يتوهّم: من الاستدلال على لزوم تقليد الحيّ لكونه أعلم، حيث إنّه لا بدّ أن يكون مطّلعاً على ما اطّلع عليه الميت السابق وزيادة، فإنّ ذلك لو

سلّم فإنّما يتمّ في ما إذا كان زمان الحيّ بعيداً عن زمان الميت.

وبالجملة: ليس المدار في الأعلميّة على السبق في الزمان، ولا على التقدّم والتأخّر ولو في الجملة[١].

الجهة الثانية: في حكم هذه المسألة وما تقتضيه القواعد فنقول: إن كان الدليل على التقليد هو ما تقدّم من الدليل العقليّ ـ الذي هو عبارة عن مقدّمات الانسداد ـ فإن قلنا بالحكومة فالظاهر عدم الفرق بين الحيّ والميت. نعم، لو ثبت بالإجماع أو بغيره من الأدلّة القطعيّة عدم جواز تقليد الميت، كان تقليده نظير القياس في الخروج عن ذلك الحكم العقليّ الثابت بمقدّمات الانسداد.

وإن قلنا بالكشف تعيّن الأخذ بقول الحيّ، لما تقدّم من أنّه وإن قلنا بعموم النتيجة على ذلك القول بأحد المعمّمات المذكورة هناك إلّا أنّه قد حقّق هناك أيضاً أنّ التعميم إنّما يتمّ في ما إذا لم يكن هناك قدر متيقّن يكون كافياً لذلك المكلّف الذي انسدّ عليه باب العلم، وقد عرفت أنّ تقليد الحيّ قدر متيقّن وهو كاف. إلّا أنّك قد عرفت أنّ تقليد الحيّ قد لا يكون قدراً متيقّناً.

وإن كان الدليل على التقليد هو الأدلّة الخاصّة من الآيات الشريفة، والأخبار الخاصّة الآمرة بالرجوع إلى بعض أصحاب الأئمّة [(عليهم السلام)]، أو الآمرة لبعض الأصحاب بالإفتاء، أمّا الأخبار فالظاهر أنّه لم يكن في مقام البيان من هذه الجهة كي يتمسّك به على جواز تقليد الميت. وأمّا الآيات فقد يُقال: بدلالة مثل ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾[٢] ومثل آية النفر على اعتبار الحياة، حيث إنّ السؤال وكون

---

(١) في الأصل (بالجملة) بدل (في الجملة).

(٢) سورة النحل، الآية:٤٣.

المسؤول من أهل الذكر والإنذار والحذر منه، كلُّ ذلك يستدعي كون الشخص حيّاً، إذ لو كان ميّتاً لما صحّ اتّصافه بهذه الأوصاف.

إلّا أنّ الإنصاف أنّه لا دلالة لذلك على اعتبار الحياة.

أمّا السؤال فالظاهر أنّه ليس المراد منه إلّا الرجوع إلى فتواه والأخذ بها، ولذا يصدق هذا العنوان ـ أعني السؤال ـ في ما لو كان المجتهد الحيّ بعيداً عن محلّ إقامة المقلّد ولم يكن بينه وبين ذلك المقلّد مراسلة، وكتب ذلك المقلّد إلى من يرتبط به الساكن مع ذلك المجتهد يسأله عن خصوص حكم مسألة، فإنّه إذا كتب ذلك المراسل إلى ذلك المقلّد بفتوى ذلك المجتهد لم يكن إشكال في جواز أخذ ذلك المقلّد بتلك الفتوى، إذا علم أنّها فتوى ذلك المجتهد، مع أنّه لا يصدق في ذلك عنوان السؤال.

والعمدة في ذلك ما عرفت: من أنّ المراد من السؤال هو مجرّد الأخذ بفتوى المجتهد.

وأمّا عنوان أهل الذكر فلا دلالة فيه على اعتبار الحياة إلّا إذا كان المراد أنّه من أهل الذكر حين السؤال والرجوع إلى فتواه ليكون الميت خارجاً، لعدم كونه حين الرجوع إليه والأخذ بفتواه متّصفاً بأنّه من أهل الذكر.

إلّا أنّ الظاهر أنّه لا دليل على أنّ المراد منها ذلك، بل الظاهر أنّ المراد أنّه يلزم الرجوع إلى أهل الذكر والأخذ برأيهم وفتواهم، وإن كانوا حين الرجوع والأخذ ليسوا من أهل الذكر؛ لكفاية صدق كونهم من أهل الذكر كونهم كذلك حين الفتوى.

ومن ذلك يعلم وجه عدم دلالة عنوان الإنذار على اعتبار الحياة، وذلك لكفاية

التلبّس بهذا العنوان حين الفتوى في صدق ذلك العنوان، وإن كان حين الرجوع والأخذ غير متلبّس بكونه منذراً.

هذا كلّه إن لم نقل بأنّ المستفاد من تلك الأدلّة أنّ المطلوب للشارع هو الوصول إلى الواقع، وأنّ اعتبار هذه العناوين إنَّما هو لأجل الوصول إلى ذلك لا لأجل خصوصيّة فيها، وحينئذٍ فلو حصل ذلك المطلوب للشارع أعني الوصول إلى الواقع مع عدم تحقّق تلك العناوين كان ذلك كافياً، وإن كان المورد مجرّداً عن تلك العناوين فيكون ذلك من قبيل تنقيح المناط.

قلتُ: هذا كلّه إن قلنا: إنّ الأدلّة السمعيّة الواردة في مقام التقليد كان ورودها تأسيساً لحكم شرعيّ تعبّدي أو إمضاء للسيرة العقلائيّة، فإنّه يكون المتّبع على ذلك هو مقدار ما يدلّ عليه تلك الأدلّة.

أمّا إذا قلنا بأنّها للإرشاد إلى ما يحكم به العقل ويستقلّ به من لزوم رجوع الجاهل إلى العاميّ، بناءً على أنّ ذلك من المستقلّات العقليَّة، كما هو الظاهر من تلك الأدلّة، فإنّ الظاهر من آية النفر والسؤال التحريض على فعل ما تحكم به العقول وتستقلّ به والتوبيخ على تركه، والدليل على ذلك أنّ التقليد والأخذ بفتوى العالم للعمل بها إنَّما هو مقدّمة للإطاعة وامتثال الأحكام الشرعيَّة.

وظاهر أنّ الإطاعة وما هو من شؤونها إنَّما يحكم بها هو العقل وحده، وأنّ الطلب الوارد من الشارع في ذلك الباب لا يكون إلّا إرشاديّاً، وحينئذٍ فالمتّبع في هذه المسألة هو ما يحكم به العقل ويستقلّ به، ولا وجه للرجوع إلى الأدلّة السمعيّة.

ومنه يظهر أنّ الإجماع في هذا المقام لا يكون حجّة؛ لأنّه إنَّما يكون كذلك لكشفه عن رأي المعصوم (عليه السلام).

وقد عرفت: أنّ هذه المسألة من المستقلّات العقليَّة التي لا تصرّف للشارع فيها. وقولنا: إنّها من المستقلّات العقليَّة، الغرض منه أنّه ليس للشارع تصرّف فيها، لا أنّها من البديهيّات العقليَّة كي يرد علينا أنّه يلزم اشتراك جميع ذوي العقول في ذلك، واللازم باطل، وإلّا لزم عدم وقوع الخلاف بينهم في ذلك، بل المراد أنّ الحكم في هذه المسألة للعقل، لا للشرع.

بل قد يُقال: إنّ مسألة التقليد فطريّة جبلّيّة فتكون بديهيّة، ولا ينافيه وقوع الخلاف من البعض فيها، إذ يمكن خفاء بعض ما هو بديهيّ على بعض لعدم ما يكون شرطاً في حصوله له على ما حقّق في محلّه.

وكيف كان: فلا مجال للحكم الشرعيّ في هذه المسألة، حيث إنّ العقل إذا حكم بأنّ تطبيق العمل على رأي الميت امتثال لأحكام الشارع وإطاعة لها فلا يمكن الحكم شرعاً بعدم جواز ذلك.

اللَّهُمَّ إلّا أن يقال: إنّ العقل وإن حكم بأنّ امتثال الأحكام على طبق فتوى الميت إطاعة وامتثال لها، إلّا أنّه للشارع أن يحكم بأنّي لا أُريد تلك الإطاعة، وذلك الامتثال وإن كان ذلك في نفسه إطاعة وامتثالاً لأوامري، إلّا أنّي لا أُريده، وإنَّما أريد إطاعة أوامري وامتثال أحكامي في أخذ الفتوى من الحيّ وتطبيقها على فتواه دون الميت.

وكذا لو حكم العقل بأنّ تطبيق العمل على فتوى الميت ليس بإطاعة لأحكام الشارع، فإنّه يمكن للشارع أن يحكم بأنّي أكتفي بهذا المقدار من الامتثال، وإن لم يكن إطاعة بنظر العقل، سواء كان ذلك أعني مخالفة الشارع للعقل من باب التأسيس والحكم على خلاف ما حكم به العقل، أو من باب تخطئة العقل، وأنّ

الواقع على خلاف ما حكم به العقل.

وعلى أيّ حال: فيمكن الرجوع إلى الأدلّة السمعيّة الواردة في هذا الباب، ويمكن أيضاً كون الإجماع كاشفاً عن حكم المعصوم.

إلّا أنّك قد عرفت: عدم دلالة تلك الأدلّة على الاعتبار، فلم يبقَ لنا إلّا الإجماع على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً، وذلك كافٍ.

وأمّا ما ذكره المصنِّف (رحمه الله) من أصالة عدم الجواز ففيه: أنّ العقل حاكم بعدم الفرق كما تقدّم، وحينئذٍ فلا يرفع اليد عن هذا الحكم العقليّ إلّا بمنع من الشارع، وحيث لم يثبت المنع، فلا نشكّ في جواز الرجوع إلى الميت كي يتمسّك بأصالة عدم الجواز.

وبالجملة: ما لم يرد من الشارع تخطئة لذلك الحكم العقليّ أو حكم بخلاف حكمه لا وجه لرفع اليد عن حكمه.

نعم، لو كان كلّيّ مسألة التقليد على خلاف الأصل، وأنّ مقتضى القاعدة فيها المنع وإنَّما ثبت جواز تقليد الحيّ فيبقى تقليد الميت على أصالة المنع، كان للرجوع إلى أصالة الجواز مجال، كما أنّه يمكن الرجوع أيضاً إلى أصالة اشتغال الذمّة بالأحكام ، وعدم فراغها بتطبيق العمل على رأي الميت. إلّا أنّك قد عرفت أنّ العقل حاكم بلزوم رجوع الجاهل إلى العالم، وأنّه لا يفرّق بين كون العالم ميتاً أو حيّاً، وحينئذٍ فيكون الأصل هو الجواز ما لم يقم على خلافه دليل شرعيّ، فتأمّل.

وبالجملة: بعد فرض حكم العقل على العامّيّ بلزوم تطبيق عمله على رأي العالم وأنّ العمل الواقع على طبق فتوى الميت إطاعة وامتثال لأحكام الشارع كالعمل الواقع على طبق رأي الحيّ من دون تفاوت في ذلك فلا وجه للرجوع إلى أصل عدم

الجواز أو أصالة الاشتغال، إذ لا وجه للمنع عمّا حكم به العقل إلّا بأن يثبت حكم من الشارع على خلافه، وما لم يثبت فالمتّبع هو حكم العقل.

نعم، لو كان العقل مانعاً من صدق الإطاعة على تطبيق العمل على رأي الميت لكان تقليده غير جائز، للشكّ في ورود حكم من الشارع على ذلك الحكم العقليّ، كما أنّه لو تردّد العقل وشكّ في كون ذلك العمل إطاعة وامتثالاً كان المرجع إلى أصالة عدم الجواز، كما هو مقتضى الأصل الأوّليّ، فإنّ الأصل الأصيل في التقليد هو عدم الجواز، فإن استقلّ العقل بالجواز في الموردين بالنسبة إلى العامّيّ كان جائزاً، وكان منع الشارع على خلاف حكم العقل محكوماً بأصالة العدم. وإن استقلّ في الجواز في الحيّ فقط والمنع في الميت، كان تقليد الميت غير جائز، وتجويز الشارع على خلاف حكم العقل محكوم بعدمه. وإن توقّف في الميت كان المرجع فيه الأصل الأوّليّ من عدم الجواز، وكأنّ المصنِّف (رحمه الله) بنى على ذلك.

فالعمدة حينئذٍ في المسألة تحقيق هذه الحكومة العقليَّة، وتنقيح حال الإجماع والنظر في ما تقتضيه الأدلّة السمعيّة.

فنقول: أمّا الأدلّة فقد عرفت حالها، وأنّه لا دلالة لها على اعتبار [الحياة]، وأمّا الإجماع فبعد تسليمه يمكن الخدشة باحتمال كون مستنده عدم الرأي للميت، أو ما أشبه ذلك من الأمور العقليَّة، أو أنّ المستند فيه تلك الأدلّة السمعيّة، وحينئذٍ لا يكون كاشفاً عن رأي المعصوم، فلم يبق إلّا الحكم العقليّ الناشئ من مقدّمات الانسداد، أو الفطريّ الجبلّيّ، وقد عرفت أنّه عليه لا فرق بين الرجوع إلى الحيّ أو إلى الميت، بل رُبّما يتعيّن الرجوع إلى الميت إذا كان أفضل، فتأمّل.

هذا، ولكن لا يخفى فساد جميع ما رتّبناه على دعوى عدم إمكان التصرّف

الشرعيّ، فإنّه بمكان من الإمكان؛ لأنّ حكم العقل بلزوم رجوع الجاهل إلى العالم وإن كان مسلّماً، إلّا أنّه لا مانع من أن يحكم الشارع بذلك أيضاً ويجعل قول العالم حجّة شرعيّة على الجاهل، وبذلك ينفتح باب العلم للجاهل بقيام الطريق الشرعيّ المذكور، وبه يرتفع موضوع حكمه الذي هو الانسداد، فتأمّل (اه س).

وأمّا الكلام في التقليد الاستمراريّ فعمدة ما ينفع فيه الأدلّة السمعيّة، والظاهر أنّها كافية في جواز البقاء على تقليد الميت، لإطلاق تلك الأدلّة من هذه الجهة، و كون ذلك الإطلاق في مقام البيان.

والفرق بين ما نحن فيه وما تقدّم: أنّ الإشكال في ما تقدّم كان في جواز الأخذ بفتوى الميت ابتداءً، بحيث يكون الأخذ بها في حال موته ـ وربّما يقال بظهور عنوان السؤال والإنذار بكون المسؤول أو المنذر حيّاً حين السؤال والإنذار ـ والإشكال في ما نحن فيه إنّما هو في جواز البقاء على العمل على فتواه بعد أن كان حين الأخذ بها حيّاً ـ بمعنى أنّ عنوان السؤال والإنذار كان محقّقاً لكون ذلك أعني السؤال والإنذار في المعبّر عنه بالأخذ كان في حال حياته ـ فلا إشكال في ما نحن فيه في صدق تحقّق تلك العناوين الذي [هو] مناط الإشكال في ما تقدّم، وإنّما الإشكال فيه من جهة أخرى وهي: أنّه تكون فتوى المفتي الحيّ بعد الأخذ بها في حال حياته حجّة مطلقاً، حتّى بعد مماته، أو تكون حجّيّتها مقيّدة بما دام حيّاً.

والظاهر من الأدلّة السمعيّة الدالّة على حجّيّة فتوى المفتي الإطلاق من هذه الجهة، وأنّها حجّة مطلقاً بعد الأخذ بها، وتحقّق عنوان السؤال والإنذار تكون حجّة مطلقاً حتّى لو مات بعد ذلك.

فالعمدة حينئذٍ هو ملاحظة ذلك وأنّ هذا الإطلاق وارد في مقام البيان من هذه الجهة.

ومن ذلك يظهر فساد ما قيل: من أنّه لا فرق بين المقامين، وأنّه إذا قلنا بعدم الجواز في الابتدائيّ لدلالة تلك الأدلّة على اعتبار الحياة، فلا بُدَّ من القول بعدم الجواز في الاستمراريّ، بدعوى أنّه يعتبر في العمل على فتوى المفتي الأخذ منه بفتواه في كلّ آن، ولا يكفي الأخذ الأوَّل، بل كلّ ما يقع من المقلّد من العمل لا بدّ فيه من أخذ جديد. وحينئذٍ فيتأتّى في الاستمراريّ ما ذكر في الابتدائيّ من المنع، لظهور عنوان السؤال والإنذار الذي هو عبارة عن الأخذ بالفتوى في اعتبار كون المسؤول عنه أو المنذر حيّاً، وذلك لما أشرنا إليه من الفرق، وأنّ الكلام في الاستمراريّ إنَّما هو بعد الفراغ عن الإشكال المذكور في الابتدائيّ.

وعمدة الفرق هو أنّ الأخذ الأوّل كاف في صحّة الأعمال المتأخّرة، ولا يحتاج كلّ عمل إلى أخذ جديد كي يقال: إنّ الأخذ الجديد عبارة عن الإنذار، والسؤال التي ذكر في الابتدائيّ أنّها ظاهرة في الحياة.

ورُبّما يستدلّ على المنع في الاستمراريّ أنّ موت المفتي نظير عدوله، فكما أنّه في العدول لا إشكال في عدم جواز العمل على طبق الفتوى السابقة فكذلك في الموت.

والجواب عن ذلك: بالفرق الواضح بين العدول والموت، فإنّ العدول نقض للفتوى السابقة، بخلاف الموت فإنّه وإن قلنا: إنّ الفتوى لا تكون حجّة بعد الموت، بمعنى أنّها لا يؤخذ بها ابتداءً، إلّا أنّ الموت لا يكون ناقضاً لها كي لا يجوز البقاء عليها بعد الأخذ بها في حال الحياة.

وبالجملة: التقليد من هذه الجهة بمنزلة الاعتماد على إخبار المخبر وتصديقه، فكما أنّ إخبار العادل إنَّما يعتمد عليه ويصدق ما دام لم ينقضه أو لم يتّفق له بعد الإخبار به الترديد فيه، فكأنّ تصديقه والاعتماد عليه كان من أوّل الأمر معلّقاً على

وبالجملة: يكون انتفاء الرأي بالموت ـ بنظر العرف ـ بانعدام موضوعه، ويكون حشره في القيامة إنّما هو من باب إعادة المعدوم، وإن لم يكن كذلك حقيقة؛ لبقاء موضوعه، وهو النفس الناطقة الباقية حال الموت؛ لتجرّده.

وقد عرفت في باب الاستصحاب: أنّ المدار في بقاء الموضوع وعدمه هو العرف، فلا يجدي بقاء النفس عقلاً في صحّة الاستصحاب مع عدم مساعدة العرف عليه، وحسبان أهله أنّها غير باقية، وإنّما تعاد يوم القيامة بعد انعدامها، فتأمّل جيّداً.

لا يقال: نعم، الاعتقاد والرأي وإن كان يزول بالموت ـ لانعدام موضوعه ـ إلّا أنّ حدوثه في حال حياته، كافٍ في جواز تقليده في حال موته، كما هو الحال في الرواية.

فإنّه يقال: لا شبهة في أنّه لا بدّ في جوازه من بقاء الرأي والاعتقاد، ولذا لو زال بجنون أو تبدّلٍ ونحوهما لما جاز قطعاً، كما أُشير إليه آنفاً.

هذا بالنسبة إلى التقليد الابتدائيّ.

وأمّا الاستمراريّ: فربما يقال بأنه قضيّة استصحاب الأحكام التي قلّده فيها؛ فإنّ رأيه وإن كان مناطاً لعروضها وحدوثها، إلّا أنّه عرفاً من أسباب العروض، لا من

عدم ذلك، بحيث إذا حصل منه النقض له أو التردّد فيه لا يعتمد عليه ولا يصدق فيه. وأمّا لو مات بعد الإخبار لم يكن ذلك نقضاً لخبره ولم يكن منافياً للأخذ بخبره وتصديقه. وإن مات بعد ذلك، فكذلك الفتوى ينقضها تبدّل الرأي أو حصول التردّد فيها ولا ينقضها الموت، فلذا اختلف الحكم في التبدّل فكان يجب العدول من الفتوى الأولى إلى الثانية، بخلاف الموت فلا يجب العدول من فتوى الميت إلى فتوى الحيّ.

مقوّمات الموضوع والمعروض.

ولكنّه لا يخفى أنّه لا يقين بالحكم شرعاً سابقاً؛ فإنّ جواز التقليد إن كان بحكم العقل وقضيّة الفطرة ـ كما عرفت ـ فواضح؛ فإنّه لا يقتضي أزيد من تنجّز ما أصابه من التكليف، والعذر في ما أخطأ، وهو واضح.

وإن كان بالنقل، فكذلك، على ما هو التحقيق: من أنّ قضيّة الحجّيّة شرعاً ليس إلّا ذلك، لا إنشاء أحكام شرعيّة على طبق مؤدّاها، فلا مجال لاستصحاب ما قلّده؛ لعدم القطع به سابقاً، إلّا على ما تكلّفنا في بعض تنبيهات الاستصحاب [٧٥١].

---

٧٥١ ـ قوله رحمه الله: ((إلّا على ما تكلّفنا في بعض تنبيهات الاستصحاب ... إلخ)).

قلتُ: كأنّه أشار إلى ما أفاده [(رحمه الله)] في التنبيه الثاني: من أنّ مفاد الاستصحاب هو الحكم بالبقاء على تقدير الثبوت.

لكن لا يخفى أنّ الشكّ في المقام لم يكن في بقاء الحكم الواقعيّ، وإنّما هو في بقاء الحكم الظاهريّ. فراجع وتأمّل.

قد تمّ، والحمد لله بحث سيّدنا حجّة الإسلام، وملاذ الخاصّ والعامّ، العالم الربانيّ سيّدنا وأُستاذنا السيّد أبي الحسن الأصفهاني (أدام الله ظلّه)، ووفّقنا للاستفادة منه، وكان ذلك في يوم الأحد السادس والعشرين من ربيع الثاني سنة الثامنة والثلاثين بعد الألف والثلاثمائة هجريّة، وكان شروعه في هذه الدورة في أوّل شوال سنة الرابعة والثلاثين بعد الألف والثلاثمائة.

أقلّ الطلّاب حسين الشيخ عليّ الحِلّيّ

الفهارس الفنية

(١)

فهرس الآيات الكريمة

الجزء الأوّل

﴿فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُون﴾	التوبة ١٢٢	٣
﴿وَأَوْصانِي بِالصَّلاة وَالزَّكاةِ ما دُمْتُ حَيًّا﴾	مريم ٣١	١٤٧
﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ﴾	العنكبوت ٤٥	١٥٥، ١٦٩
﴿إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَة﴾	يوسف ٥٣	١٧٣
﴿أَحَلَ اللَّهُ الْبَيْع﴾	البقرة ٢٧٥	١٩٦، ٢٠٠
﴿فَلَمَّا جاءَ أَمْرُنا﴾	هود ٦٦	٣٠١، ٣٠٢
﴿فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّبا﴾	المائدة ٦	٤٤١، ٤٤٢
﴿وَما أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيد﴾	هود ٩٧	٣٠١
﴿مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ وَأُخَرُ مُتَشابِهات﴾	آل عمران ٧	٢٠٦
﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِه﴾	النور ٦٣	٣٠٨
﴿ما مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُك﴾	الاعراف ١٢	٣٠٨، ٣٠٩
﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَها﴾	البقرة ٢٨٦	٣٧٨
﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا ما آتاها﴾	التوبة ١١٥	٣٧٨

﴿وَسارِعُوا إِلى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُم﴾	آل عمران ١٣٣	٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٩
﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرات﴾	البقرة ١٤٨	٤٢٤، ٤٢٥
﴿فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا﴾	المجادلة ١٢	٤٤٢
﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾	المائدة ٦	٥٨٧
﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ كَما كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُم﴾	البقرة ١٨٣	١٤٧
﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَج﴾	الحجّ ٢٧	١٤٧
﴿لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمِين﴾	البقرة ١٢٤	٢٥٩

الجزء الثاني

﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْع﴾	البقرة ٢٧٥	٤٨٧، ٥٣٠
﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعام﴾	المائدة ١	٥٣١
أَ﴿كَلَهُ الذِّئْبُ﴾	يوسف ١٤	٤٩٤
﴿إِنَّ الْإِنْسانَ لَفِي خُسْر﴾	العصر ٢	٤٩٣
﴿أَوْفُوا بِالْعُقُود﴾	المائدة ١	٤٣٢
﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُم﴾	النساء ٢٣	٥٣١
﴿فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّبا﴾	المائدة ٦	٢٩٤
﴿ما نَكَحَ آباؤُكُم﴾	النساء ٢٢	٤٨١
﴿يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِت﴾	الرعد ٣٩	٤٨٢
﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصادِه﴾	الانعام ١٤١	٥٣٣

﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُم﴾	البقرة ٢٨٢	٣١٨
﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوء..﴾	البقرة ٢٢٨	٤٦٢
﴿وَجاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعى﴾	القصص ٢٠	٥٠٢
﴿وَرَبائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم﴾	النساء ٢٣	٣٦١
﴿وَلا تُكْرِهُوا فَتَياتِكُمْ عَلَى الْبِغاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً﴾	النور ٣٣	٢١٩
﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمِين﴾	الحجرات ٦	٣٥٦

الجزء الثالث

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا﴾	البقرة ١٥٩	١٦١
﴿إِلَّا ما ذَكَّيْتُم﴾	المائدة ٣	٣٠٢
﴿إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾	الحجرات ٦	١٥٨
﴿إِنَّا وَجَدْنا آباءَنا عَلى أُمَّةٍ وَ إِنَّا عَلى آثارِهِمْ مُقْتَدُون﴾	الزخرف ٢٣	٧٧٩
﴿أَوْفُوا بِالْعُقُود﴾	المائدة ١	٤٤٧، ٦٢١
﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُم﴾	التغابن ١٦	٢٩٣
﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُون﴾	النحل ٤٣	١٦٤، ٢٩٥، ٨٠٢
﴿فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ	التوبة ١٢٢	١٦٢، ٧٣٦،

لِيَتَفَقَّهُوا ﴾		٧٧٤، ٨٠٢، ٨٠٤
﴿لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُون﴾	الواقعة ٧٩	٤٤٣
﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يَحْيى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَة ﴾	الأنفال ٤٢	٤٢
﴿وَ كِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِين﴾	الذاريات ٥٥	٤٢
﴿ما كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْ لا أَنْ هَدانَا اللَّه﴾	الأعراف ٤٣	٤٢
﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ ﴾	آل عمران ١٠٢	٢٩٣
﴿وَالَّذِينَ جاهَدُوا فِينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا﴾	العنكبوت ٦٩	٣٣٥
﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾	النجم ٢٨	١٦٧
﴿وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾	الإسراء ٣٦	١٦٧، ٧٧٤
﴿وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَة﴾	البقرة ١٩٥	٢٩٣
﴿وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْس﴾	التوبة ١٢٢	٢٣٤
﴿وَما كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولا﴾	الإسراء ١٥	٢٤٦
﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَ وَ يَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ﴾	التوبة ٦١	١٦٤

(٢)

فهرس الأحاديث

الجزء الأوّل

إذا التقى الختانان وجب الغسل	٥٨٧
إنَّما علينا إلقاء الأُصول وعليكم التفريع	٩
بني الإسلام على خمس	١٨٤، ١٨٥، ١٨٦
التراب أحد الطهورين	٤٤٢، ٤٤٣
دعي الصلاة أيام أقرائك	١٨٥
رفع عن أُمتي ما لا يعلمون	١٣٨، ٣٧٩، ٤٦٥
السعيد سعيد في بطن أُمه	٣٢٥
الصلاة عمود الدين	١٥٥، ١٥٦، ١٦٩، ١٧٦، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٥، ١٨٦
الصلاة معراج المؤمن	١٥٥، ١٥٦، ١٦٩، ١٧٦، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠
الصوم جنة من النار	١٦٩، ١٧٦، ٥٨٠
فلو أن أحداً صام نهاره	١٨٥، ١٨٧
كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنَّه حرام	٤٦٤
كل شيء لك طاهر حتّى تعلم أنَّه نجس	٤٦٣، ٤٦٤
لا بل إنَّما أنا شافع	٣٠٨، ٣٠٩

لا تعاد الصلاة ٤٦٤
لا صلاة إلّا بطهور ١٨٢
لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب ١٨١
لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد ١٨٢، ١٨٣
لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك ٣٠٨، ٣٠٩
الناس معادن كمعادن الذهب والفضة ٣٢٥
هل كلّف الناس بالمعرفة قال: لا ٣٧٨
وكمال توحيده الإخلاص له ٣٢٦
يكفيك عشر سنين ٤٤٣

الجزء الثاني

إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجّسه شيء ٣٢٠، ٣٣١
إذا خفي الأذان فقصر ٢٩٨، ٣٣٠، ٣٣٣
إذا خفي الجدران فقصّر ٣٣٠
أرقهما ٢١٥
إنَّ أصل النكاح فاسد ولا يحل ٢٧٩
إنّه لم يعص الله إنَّما عصى سيّده ٢٧٩
أهرقهما ٢١٥
سأله عن مملوك تزوج بغير إذن سيّده ٢٧٩
كل شيء حلال حتى تعرف أنّه حرام ٣٦٦
كلّ شيء لك طاهر حتى تعلم أنّه قذر ٢١٠، ٣٦٦، ٤٠٦، ٤٠٨،

٤١٠

لا صلاة الا بطهور ٣٧١، ٥٣١

لعن الله بني أمية قاطبة ٤١٨

من أتلف مال غيره فهو له ضامن ٢١٧

المؤمنون عند شروطهم ٤٣١

الجزء الثالث

اجلس في المسجد وأفت الناس فإني أحب أن يكون في أصحابي مثلك ٧٣٧

أخبرك عن الجبن وغيره ٢٧٤

اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك ٧٧٨

اختلف اصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله ٦٧٤

إذا اشتبه عليكم الأمر ، فقفوا عنده ٢٩٥

إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم ٤٠٠، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٦

إذا حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم ٦٢٢

إذا حكم بحكمنا ٧٤٥

إذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة ٦٧٤

أروع الناس من وقف عند الشبهة ٢٩٥

استأذن في الدخول إلى ملكي ٤٤٨

اعرضوها على كتاب الله فما وافق كتاب الله عزوجل فخذوه ٦٧٧

أنّك رجل مضارّ ٤٤٨
إنَّما هلك الناس في المتشابه ١٣٤
أنّه كتب إلى الصاحب عليه السلام وعجل فرجه يسالني بعض الفقهاء ٦٩٨
أنه لا يسعكم فيما نزل بكم ممّا لا تعلمون ٢٩٥
بأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً ٦٧٤، ٦٧٧، ٦٩٩
حديث الثقلين ١٣٤
حديث الحجب ٢٧٢، ٢٩٦
حلال بين، وحرام بين وشبهات بين ذلك ٢٥٠
خذ بالمجمع عليه فإن المجمع عليه لا ريب فيه ٦٧٧
خذ بما اشتهر بين أصحابك ١٥٧
دعوا ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم ٦٧٧
رفع عن أُمتي ما لا يعلمون ٥١، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٥٦، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٧١، ٢٩٦، ٣٨٨، ٣٩٨، ٣٩٩
السنة إذا قيست محق الدين ٧٢٨
صم للرؤية وأفطر للرؤية ٥١٧
الطواف بالبيت صلاة ٢٦٩
على مثل هذا فاشهد ٧٤٤
فإذا علمت فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك ٥٢٩

فإذا علمت فقد قذر	٥٢٩
فأن الشكّ لا ينقض اليقين	٥١٥، ٥١٦
فان المجمع عليه لا ريب فيه	٦٨٩
فإن اليقين لا يدفع	٥١٢
فإنّه على يقين من وضوئه	٤٧٣، ٤٨١، ٤٧٩، ٤٧٧
فصدّقه وكذّبهم	١٦٥
فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك	٤٧٣، ٥٠٥
قال قلت أصاب ثوبي رعاف أو غيره أو شيء من المني	٤٨٦
قال: قلتُ أصاب ثوبي دم رعافٍ أو غيره أو شيء من المني	٤٨٦
قف عند الشبهة	٢٩٧، ٣٠٠
قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة	٦٧٤
كتبت إليه وأنا في المدينة عن اليوم الذي يشك فيه	٥١٦
كل شيء حلال حتى تعرف أنّه حرام	٥١، ٨٧، ٨٩، ٢٧٣، ٤٩٤، ٥١٩، ٥٢٩
كلّ شيء لك طاهر حتى تعلم أنّه قذر	٥١، ٥١٩، ٥٢٢، ٥٢٩
كل شيء لك طاهر حتّى يرد فيه نهي	١١١
كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي	٢٧٦، ٢٧٨، ٢٨١، ٢٩٧، ٤١٩
كل شيء يكون فيه حرام وحلال، فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه	٢٧٤
لا تأخذ معالم دينك إلّا من شيعتنا	٧٨٤

لا تصلّ في شيء من ولا شسع ٣٠٣
لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة ٣٨١، ٣٨٦
لا تنقض اليقين إلّا بيقين مثله ٦٣٤، ٦٣٦
لا تنقض اليقين بالشك ٥٠، ٦٧، ٤٥٧، ٤٦٦، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٤، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٤، ٤٨٨، ٥٦٠، ٥٩٤، ٥٩٦، ٦٢٣، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٦، ٦٤٥
لا حتى يستيقن أنّه قد نام ٦٢٢
لا حتى يستيقن أنّه قد نام ٦٢٢
لا صلاة إلّا بطهور ٣٩٨
لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب ٢٦٨، ٣٩٨
لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٥٩
لا ضرر ولا ضرار ٤٤٨، ٤٥٠، ٤٥١
لا يجوز الصلاة في الميّتة ٣٠٣
لا يخلط أحدهما بالآخر ٥١٣
لا ينقض اليقين أبداً بالشك ٤٧١
لانّك كنت على يقين من طهارتك ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٥٠٠، ٥٠٣، ٥٠٥، ٥٠٩، ٥١٠
لو قلتُ: نعم لوجب، ولو وجب ما استطعتم ٤٠٥، ٤٠٦

ما أراك يا سمرة إلّا مضارّاً ٤٣٩
ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة، كم فيها؟ ٧٩
ما خالف قول ربنا باطل ٦٨٢
ما خالف قول ربنا زخرف ٦٨٢
ما خالف قول ربنا لم أقله ٦٨٢
ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه ٤٠٠
الماء كلّه طاهر حتى تعلم أنّه نجس ٥١٩، ٥٢٩
من بلغه عن النبي شيء من الثواب ٣٢١، ٣٣٠، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤
من ترك ما اشتبه عليه من الإثم، فهو لما أستبان له أترك ٢٩٥
من سرح لحيته فله كذا ٣٣٦
من سمع شيئاً من الثواب على شيء، فصنعه كان له أجره ٣٣٣
من فسّر القران برأيه ١٣٤
من كان على يقين فأصابه شكّ فاليمض على يقينه ٥١٢، ٥١٥
الميسور لا يسقط بالمعسور ٤٠٠، ٤٠٦
الناس في سعة ما لا يعلمون ٢٧٥، ٢٧٦
هلا تعلمت ٤٢٢
وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع ٥١١
ولكن تنقضه بيقين آخر ٦٢٢، ٦٤٤
وما أعلم شيئا بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس ٢٣٤
وما لم تجدوا فيه شيئاً من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه ٢٩٦

يا أشباه الرجال ولا رجال ٤٤٣، ٤٥٩
يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، ٤٧٠
يا محمد كذب سمعك وبصرك عن أخيك ١٦٥
ينظر إلى من كان من روايتهم عنا ١٥٧

(٣)

فهرس الأعلام

الجزء الأوّل

ابن أبي عقيل ١٤

ابن ادريس = محمّد بن أحمد ١٥

ابن الجنيد ١٤

ابن خلكان ١٣

ابن قولويه = جعفر بن محمّد ١٤

أبو الحسن الموسويّ الأصفهانيّ = سيّدنا الأُستاذ = الأستاذ سلمه الله ٥، ٦، ١٧، ١٨، ٢٥، ٢٦، ٣٧، ٥٨، ٦١، ٦٨، ٧٢، ٧٥، ٧٧، ٧٨، ٨٥، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٣٠، ١٣٥، ١٣٧، ١٤١، ١٤٢، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٤، ١٧٥، ١٨٠، ١٨١، ١٩٩، ٢٠٢، ٢١٢، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٥، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٦، ٢٩٧، ٣١٦، ٣٢٠، ٣٢٥، ٣٣١، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٥١، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٦٠، ٣٦٤، ٣٦٦، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٩، ٣٩٢، ٣٩٣، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٤٦، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥٢، ٤٥٤، ٤٥٩، ٤٦٣، ٤٦٦، ٤٧٨، ٤٨٧، ٥١١، ٥١٣، ٥١٤،

٥١٥، ٥١٨، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٤٧،
٥٣٠، ٥٤١، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٤، ٥٨١، ٥٨٥،
٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٧، ٥٩٨،
٥٩٩، ٦٠٤، ٦٠٩، ٦١٩، ٦٣٢، ٦٣٥، ٦٤٥،
٦٦٣، ٦٦٥، ٦٦٨، ٦٧١، ٦٧٥، ٦٧٩، ٦٨٦،
٦٨٨

أبو حنيفة = النعمان بن ثابت ١٣

أبو هاشم ٤٣٤

الاسكافيّ = محمّد بن أحمد الكاتب ١٤

آغا ضياء الدين العراقيّ ١٧

الإمام الباقر عليه السلام = أبي جعفر ١٠

الإمام الحسين عليه السلام ٦٠٠

الإمام الحكيم ٢٨

الإمام الرضا عليه السلام = عليّ بن موسى ٩، ١٣

الإمام الصادق عليه السلام = جعفر بن محمّد ٩، ١٠، ١٢، ١٣، ٣٢، ٣٧٨، ٣٧٩

الإمام القائم عجل الله تعالى فرجه ٥٣١

الإمام الكاظم عليه السلام = موسى بن جعفر ١٢، ١٣، ١٨

الآمديّ = علي بن أبي علي ٤٣٣
الأئمة الأطهار عليهم السلام ٩، ١٠، ١١، ١٤١، ٥٣١
الباقلّانيّ ١٥٣
البهائيّ = محمد بن الحسين ٥٣٨، ٥٤٤
جمال الدين الكلبايكانيّ ٢٤
جواد الحكيم ٢٨
حبيب الله الرشتيّ ٢٠
الحرّ العامليّ = محمّد بن الحسن ١١
حريز بن عبد الله ٣٧٩
حسن الحلّيّ ٣٧
حسن السيادتيّ السبزواريّ ٢٢، ٢٤
حسن الصدر ١٣
حسين الحلّيّ ٥، ٦، ١٧، ٢٢، ٢٣، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٣١، ٣٢
حسين الحماميّ النجفيّ ٢٤
سعيد المعلم الجزائريّ ٣٠
السكاكيّ = يوسف بن أبي بكر ٩٧، ١٣٢، ١٦٥، ١٦٦، ٤٠٣
سلّار بن عبد العزيز ١٣
السيّد المرتضى = علي بن الحسين ١٤، ١١٩، ١٣٧
السيوطيّ ١٢
الشافعيّ = محمد بن ادريس ١٢، ١٣
الشريف الجرجانيّ ٢٨١
الشهيد الثاني = زين الدين العامليّ ١٥

الشيخ الرضيّ = نجم الأئمة ٨٥، ٣٠٧، ٥٢١
الشيخ الرئيس = الحسين بن عبد الله ١١٣، ٢٩٣
شيخ الشريعة الأصفهانيّ = فتح الله النمازيّ ٢٥
صاحب الجواهر = محمد حسن النجفيّ ١٨، ٢١
صاحب الحاشية = محمد تقي الرزيّ الأصفهانيّ = المحقّق القميّ ١٦، ٧٩، ١٢٨، ١٣٢
صاحب الفصول = محمّد بن حسين الطهرانيّ ٥٩، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨٢، ١٢٩، ٢١٥، ٢٦٥، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٨٨، ٢٧٤، ٢٨٩، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٣٠٣، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٥٤،
صاحب القسطاس ٢٩٣
صاحب القوانين = أبو القاسم بن محمد حسن الجيلانيّ القميّ ١٢٩، ١٧٠، ١٧١، ٢١٥، ٢٢١، ٣٦٨، ٤٠١، ٤٠٣، ٦٠٢، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٤٠
صاحب المعالم = حسن بن زين الدين ٢١٠، ٢١٩، ٢٢١، ٢٢٦، ٦٢٥، ٦٢٧
صادق التبريزيّ ٨٦، ٤٠٤
الطوسيّ = محمد بن الحسن ١٢، ١٣، ١٤
عبّاس الخوبيروايّ ٢٤

عبد الأعلى ٣٧٨
عبد الأعلى الموسويّ السبزواريّ ٢٥
عبد الحميد بن محمّد الاصفهانيّ ١٨
عبد الرسول الطالقانيّ ٢٤
عبد الكريم الحائريّ ٢٥
عبد الكريم علي خان المدنيّ ٢٤
عبد الله شبر الكاظميّ ١١
عبد الهادي الشيرازيّ ٢٤
عبد الهادي حموزيّ ٢٨
العلّامة الحلّيّ = الحسن بن يوسف ١٥، ٢١
علي الحسيني السيستانيّ ٢٧
علي القوجانيّ = القوجانيّ ١٥٩، ١٨٦
علي بن أبو الحسن الأصفهانيّ ٢٥
علي بن فتح الله النهاونديّ ٥٤٨
القاضيّ عبد الجبار = عبد الجبار ٤٣٣، ٤٣٤
الكعبيّ ٦٨٣
الكلينيّ = محمد بن يعقوب ١٤
مجيد حموزيّ ٢٨
المحقّق الحلّيّ = جعفر بن الحسن ١٥
المحقّق الطوسيّ = محمد بن محمد ١١٣
محمّد إبراهيم الكرباسيّ ٢٣، ٢٤
محمّد أبو زهرة ١٢

محمّد الأخوند الكاشانيّ ٢٠
محمد الحسين آل كاشف الغطاء ٢٥
محمّد الطباطبائيّ ٤٣٤
محمّد باقر الزنجانيّ ٢٥
محمّد بن اسحاق النديم = النديم ١٢، ١٣
محمّد بن الحسن الشيبانيّ ١٣
محمّد بن عبد الحميد الاصفهانيّ ١٨
محمّد بن هاشم الخوانساريّ ١١
محمّد تقيّ الآمليّ الطهرانيّ ٢٣، ٢٤
محمّد تقي الشيرازيّ ٢٥
محمّد تقي بحر العلوم ٢٤
محمّد جواد الحلّيّ ٢٨
محمّد حسين الاصفهانيّ الكمبانيّ ١٦، ١٧، ٢٠،١٩
محمد حُسَين الغروي النائينيّ ١٦، ٢٥
محمد حسين الكلباسيّ ٢٢، ٢٤
محمّد حسين المظفر ٢٥
محمّد رضا الطبسيّ ٢٣
محمّد رضا الكلبايكانيّ ٢٤
محمّد عليّ (آقا بزرك) الأشرفيّ ٢٤
محمّد عليّ هبة الدّين الشهرستانيّ ٢٤
محمد كاظم الخراسانيّ = المحقّق ٥، ١٦، ٢٠، ٢١، ٢٦، ٣٩، ٤٠، ٥٢، ٥٥،

الخراسانيّ = المصنف رحمه الله ٥٩، ٦٧، ٨٥، ٩٢، ١٠٠، ١٠٥، ١٠٨، ١٠٩، ١١١، ١٢٧، ١٣٣، ١٤٠، ١٤١، ١٤٨، ١٦٣، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩١، ٢٠٥، ٢٠٩، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٦، ٢١٧، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٣٨، ٢٤٠، ٢٤٧، ٢٦٨، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٩٤، ٢٩٥، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣١٧، ٣٢١،٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٤١، ٣٤٣، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٥٠، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٦٠، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٧٣، ٣٩٢، ٣٩٣، ٤٢٣، ٤٥٠، ٤٥٤، ٤٥٦، ٤٧٤، ٤٧٦، ٤٧٨، ٤٩١، ٤٩٣، ٤٩٦، ٤٩٨، ٥١١، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٣٢، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٤٠، ٥٤٢، ٥٥٠، ٥٥٤، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦٤، ٥٧٨، ٥٨٢، ٥٨٩، ٥٩٤، ٦٠٤، ٦٠٩، ٦١٥، ٦١٦، ٦٢١، ٦٢٥، ٦٢٧، ٦٣٥، ٦٤٦، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٤، ٦٥٧، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦٣، ٦٧٠، ٦٨٣، ٦٨٥، ٦٨٧، ٦٨٨

محمّد هادي الميلانيّ ٢٤

مرتضى الانصاريّ = الشيخ الأنصاري ١٦، ٤٩، ١٧٠، ١٧١، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٨٠، ٤٩٠، ٥٠٤، ٥٠٧، ٥١١، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٣، ٥٢٨، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٦،

٥٣٧، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٦٦، ٥٧٠، ٥٧١،
٥٧٢، ٥٧٣، ٥٩١، ٥٩٢، ٦١٤، ٦١٦، ٦٢٧،
٦٢٨
مسعود المعلم الجزائريّ ٣٠
المشكينيّ ٢٧٣
المفيد = محمد بن محمد ١٤
ملّا محسن الفيض الكاشانيّ = ١١
محمّد بن مرتضى
مهدي المازندراني ٥٣٥
ميرزا حسن الموسويّ البجنورديّ ٢٤
النبيّ (صلى الله عليه وآله) = ١٤١، ١٤٢، ٣٠٨، ٣٧٨، ٣٧٩، ٤٤٢، ٤٦٥،
رسول الله ٥٣١، ٥٨٨
النجاشيّ ١٢
هادي الطهرانيّ ٨٦
هاشم الآمليّ ٢٤
هشام بن الحكم = أبو محمّد ١٢، ١٣
اليزديّ = محمد كاظم الطباطبائي ٢٠، ٢١،٢٥
اليزديّ
يعقوب بن إبراهيم = أبا يوسف ١٢
يونس بن عبد الرحمن ١٣

الجزء الثاني

إبراهيم (عليه السلام) ٤٨

إبراهيم النخعيّ ٢٧٩

ابـن الحاجـب = عـثمان بـن عمرو ٨، ١٢٤، ١٥٩

أبو حنيفة = النعمان بن ثابت ٢٨١

الأستاذ سلمه الله ١٦، ١٧، ٢٤، ٣٦، ٣٧، ٤٠، ٤١، ٤٦، ٥٨، ٦٢، ٧٢، ٩٣، ١٢٣، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٣٠، ١٣٥، ١٣٨، ١٣٩، ١٥٧، ١٨٨، ١٩٦، ٢٠٥، ٢١١، ٢١٥، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٣٤، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤٧، ٢٥٦، ٢٦٠، ٢٧٨، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٦، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٦، ٣١٦، ٣٢٦، ٣٧٠، ٣٧٧، ٣٧٩، ٣٨٥، ٤١٩، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٣٢، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤١، ٤٦٥، ٤٩٠، ٥٠٤، ٥٠٥

الإمـام البـاقر عليـه السـلام = محمد بن علي ٢٧٩

الآمديّ = علي بن أبي علي ١٢٤

الأئمة الأطهار عليهم السلام ٤٧٤

البهائيّ = محمّد بن الحسين ٢٥، ١٨٦، ٢٦٩

حسين الحلّيّ ٧٨، ٩٦، ١٧٤، ٣١٨، ٣٩٤، ٤٥٤، ٥٣٥

زرارة بن أعين ٢٧٩
الزركليّ = خير الدين ١٢٤
السيّد المرتضى = علي بن الحسين ٣١٨
الشيبانيّ ٢٨١
الشيرازيّ = المجدّد الشيرازيّ = سيّدنا الأُستاذ ٤٠
صاحب الفصول = محمّد بن حسين الطهرانيّ ٢٣، ٢٥، ٢٢٨، ٥٠٣، ٥٠٤
صاحب القوانين = أبو القاسم بن محمد حسن الجيلانيّ القميّ ٢٣، ٢٤، ١٩٧، ٢٢٦، ٢٣٧، ٢٣٨
صاحب المعالم = حسن بن زين الدين ٦، ٤٩، ٤٧٠
العضديّ = عبد الرحمن بن أحمد ٨، ١٢٤، ١٥٩
العلّامة الحلّيّ = الحسن بن يوسف ١٢٤، ٥٢٩
علي القوجانيّ = القوجانيّ ٢٥٣
فخر المحقّقين = محمد بن الحسن ٣٤٨، ٣٤٩

القاضيّ عبد الوهاب ١٢٤
الكعبيّ ٨، ١٦٤
المحقّق الخوانساريّ = حسين بن محمد ٩، ١١، ٣٣٧
محمّد تقيّ الأصفهانيّ ١٢٤
محمد كاظم الخراسانيّ = المحقّق الخراسانيّ = المصنف رحمه الله ٧،٩، ١١، ١٣، ١٨، ٢٠، ٢٤،٢٥، ٢٧، ٣٨، ٤٠، ٤٥، ٤٦، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٦٨، ٧٧، ٧٨، ٨٠، ٨٤، ٨٨، ٩٢، ٩٩، ١٢٢، ١٢٨، ١٤٥، ١٥٠، ١٥١، ١٥٣، ١٥٤، ١٦٣، ١٧١، ١٧٢، ١٧٧، ١٩٨، ٢٠٦، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٣٠، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٥٠، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٦٤، ٢٧٨، ٢٨١، ٢٨٥، ٢٩٦، ٢٩٩، ٣٠٣، ٣١٠، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢٦، ٣٣٠، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٤٣، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٥، ٣٦٩، ٣٧٢، ٣٧٤، ٣٧٧، ٣٨٤، ٣٩٠، ٣٩٤، ٣٩٧، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢٦، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٥، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٧٩، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥١٢، ٥١٧، ٥١٨، ٥٢٥، ٥٢٨، ٥٣٢
مرتضى الأنصاريّ = الشيخ الأنصاريّ ١٢١، ١٢٢، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٤٠٩، ٥١٤
النراقيّ = أحمد بن محمد ٣٤٨

مهديّ

الجزء الثالث

أبان بن تغلب ٧٩
ابن طاووس ٣٣٣
ابن قبة = محمد بن عبد الرحمن ٩٨
أبو حنيفة = النعمان بن ثابت ١٢٦
أبو الصلاح ٧٣٦
أبو جعفر بن قولويه ٣٣٣
الأستاذ سلمه الله ١٧، ٢٠، ٢٨، ٣٤، ٣٦، ٣٧، ٦٣، ٦٤، ٧٣، ١٠٢، ١١٧، ١٣١، ١٣٥، ١٧٦، ٢١٥، ٢٦٠، ٢٨١، ٢٨٤، ٢٩١، ٣٢٨، ٣٣٠، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٧٠، ٣٧٢، ٣٨٠، ٤٣١، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٤٨، ٤٧٢، ٤٧٧، ٤٩٣، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦٩، ٥٩٣، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٣٥، ٦٥٧، ٦٦٧، ٦٨٣، ٧٠٢، ٧٦٠، ٧٦٩، ٧٨١، ٨١١
الإمام الباقر عليه السلام ٧٩، ٢٧٤، ٢٩٥، ٣٣٤، ٤٣٩
الإمام الحسن عليه السلام = الحسن بن علي ٣٣٠
الإمام الرضا عليه السلام = ٦٧٤

علي بن موسى
الإمام الصادق عليه السلام = ٧٩، ٨٩، ٢٧٤، ٣٠٣، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٦٧٤
جعفر بن محمد
أمير المؤمنين عليه السلام ٢٩٥، ٧٧٨
الأمين الاسترآباديّ ٨١
الأئمة عليهم السلام ٨٠، ٨١، ١٥٨، ١٦٨، ١٧٤، ١٨٦، ٢٩٩، ٣٠٥، ٤١٩، ٥٣٢، ٦٩٠، ٨٠٢
البرقيّ ٧٩
جابر بن عبد الله ٢٩٥
الحارث بن المغيرة ٦٧٤
الحذاء ٤٣٩
حسن الحلّيّ ٣٣٧، ٣٧٠
الحسن بن الجهم ٦٧٤
حمزة بن طيّارة ٢٩٥
الحميريّ ٦٧٤، ٦٩٨
زرارة بن أعين ١٥٠، ١٦٤، ٣٣٨، ٤٣٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٨٦، ٤٩٧
سراقة بن مالك ٤٠٦
السفراء الأربعة ٦٨٢
سمرة بن جندب ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٨، ٤٥٨
السيّد الصدر (صدر الدين) ٨١
السيّد الطباطبائيّ = محمد ١٨٤
كاظم اليزديّ

السيّد المرتضى= علي بن الحسين ١٧٦، ٤٢٩
شريف العلماء = محمد بن شريف المازندرانيّ ٢٢٦
الشهيد الأوّل = محمّد بن مكّي العاملي ٤٢٩
الشيخ الرئيس = الحسين بن عبد الله ٩٦، ٩٧
الشيرازيّ = المجدّد الشيرازيّ = محمد حسن الشيرازيّ ٢٩
صاحب الجواهر = محمد حسن بن باقر ٥٥
صاحب الحاشيّة = محمد تقي الرزيّ الأصفهانيّ ٢١٣
صاحب الحدائق = يوسف بن أحمد ٧٨
صاحب الفصول = محمد حسين بن محمد رحيم ٣٧، ٣٨، ١٩٤، ١٩٥، ٢٠٢، ٢٢٦، ٦٠٦
صاحب القوانين = أبو القاسم بن محمد حسن الجيلانيّ القميّ ٧٣٥، ٢٤٨، ٦٣١

صاحب المدارك = محمد بن علي ٤٢٢، ٧٣٥
الصدوق ٧٩، ٣٣٠
الصفار = محمد بن الحسن ١٦٢، ٥١٦
صفوان ٣٣٣
الطوسيّ = محمد بن الحسن ٧٩، ١٦٦، ٢٩٢
عبد الرحمن بن الحجاج ٧٩
عبد الله بن سنان ٢٧٤
عبد الله بن محمد ٦٧٤
عكاشة بن محصن ٤٠٦
العلّامة الحلّيّ = الحسن بن يوسف ٢٧٣
علي بن إبراهيم ٧٩
عليّ بن محمّد القاسانيّ ٥١٥
عمار ٥٢٩
الفاضل التونيّ ٢٤٨، ٤٣٥، ٦٣١
الفخر الرازيّ ٩٨
الفضل بن شاذان ٧٩
القائم عجل الله فرجه ١٨، ٦٧٤
قتادة ١٢٦
الكلينيّ = محمّد بن يعقوب ٦٨٢
محمد بن أبي عمير ٧٩، ٣٠٣

محمد بن إسماعيل ٧٩
محمد بن مروان ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٦
محمد بن مسلم ١٥٠، ١٦٤
محمد حسن الأشتيانيّ ٣٠، ٥٣
محمد كاظم الخراسانيّ = المحقّق الخراسانيّ = المصنف رحمه الله ٧، ١٠، ١١، ١٢، ٢١، ٢٥، ٣٤، ٤٠، ٥٦، ٦٢، ٧٢، ٧٣، ٧٨، ٨١، ٩٢، ١٠٤، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١٢٣، ١٣٥، ١٣٨، ١٤٠، ١٤٢، ١٤٥، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٨٤، ١٨٧، ١٩٢، ١٩٥، ٢١٤، ٢٢١، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٣١، ٢٤٩، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٧٠، ٢٧٣، ٢٧٨، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣١٣، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٩٠، ٣٩٢، ٣٩٥، ٤١١، ٤١٥، ٤٣٤، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٦٨، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٥١٥، ٥٢٠، ٥٢٤، ٥٢٨، ٥٣٢، ٥٣٧، ٥٥٥، ٥٥٧، ٥٥٩، ٥٦١، ٥٦٩، ٥٩٢، ٥٩٧، ٦٠٢، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٢٤، ٦٣٥، ٦٤٣، ٦٥١، ٦٥٧، ٦٦٣، ٦٧٠، ٦٩٧، ٧١٤، ٧١٨، ٧١٩، ٧٣٤، ٧٣٦، ٧٤٥، ٧٤٨، ٧٥٥، ٧٦٠، ٨٠٥، ٨٠٧
محمّد مهديّ الكجوريّ ٥٤
مرتضى الأنصاريّ = الشيخ ٧، ٨، ١١، ١٢، ٢٢، ٢٣، ٢٥، ٢٩، ٣٠، ٥٢، ٥٤،

الأنصاريّ ٥٥، ٥٧، ٧٥، ٨٢، ٨٩، ١١١، ١١٢، ١٢٠، ١٢٣، ١٤١، ١٧٤، ١٧٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٩١، ١٩٢، ٢١٣، ٢١٤، ٥١٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٤٩، ٢٥١، ٣٤٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٨٠، ٣٨٢، ٣٨٤، ٣٩٢، ٣٩٤، ٣٩٥، ٤١١، ٤٣٢، ٤٣٥، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٧٨، ٥٢٤، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٦٤، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٧٢، ٥٧٣، ٦٠٧، ٦٠٩، ٦١٠، ٦٢٢، ٦٥٩، ٧١٤، ٧٢٠، ٧٢٣

مسعدة بن صدقة ٢٧٣

المسمعيّ ٢٩٦

المقدّس الأردبيليّ = أحمد بن محمد ٤٢٢

النبيّ (صلّى الله عليه وآله) = رسول الله ٧٣، ١٣٩، ١٤٠، ١٦٣، ٢٣٢، ٢٣٤، ٢٤٩، ٢٥٥، ٣٣٠، ٣٣٢، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٨، ٤٤٩، ٧٠٢

النجاشيّ ٩٨

النراقيّ = أحمد بن محمد مهديّ ٢١٤

هشام بن سالم ٣٣٢

(٤)

فهرس الأقوال والاشعار

الجزء الأوّل

احرقه فالقاه ١٩٢

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنَّما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا ٣١٢

الإنسان كاتب ٣١٥

الإنسان نوع ٦٨، ٧٢، ٣١٥

أوجبت عليك بشرط كذا ٥٢٠

بعت بشرط كذا ٥٢٠

الجسم سريع أو شديد ٢٩٤

حجّ ان استطعت ٥٠٤

الحركة سريعة ٢٩٤

خبري صادق ٣٥١، ٣٥٢

رأيت اليوم أمر عجيباً ٣٠١، ٣٠٢

الرجلُ خيرٌ من المرأة ٦٨، ١٧٨

صم إذا كنت مقيماً ٥٦٧

عين باكية ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٢٣

عين جارية ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٢٣

القاه فاحرقه ١٩٢
لا رجل في الدار ١٨٢
اللون شديد ٢٩٤
الماء في الكوز ٨٥
وكلٌّ يدّعي وصلاً بليلى * وليلى لا تقرّ لهم بذاكا ١٧٢

الجزء الثاني

إذا زالت الشمس فصليّ ٣٢٦
إذا لم تخفَ الجدران فلا يجب القصر ٣٣٣
إذا لم تفطر في رمضان فلا تجب الكفّارة ٣٣٢
إذا لم تنم فلا يجب الوضوء ٣٣٢
إذا نمت فتوضّأ، وإذا بلت فتوضّأ ٣٠١، ٣٠٩، ٣٣٢، ٣٣٧، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٤
أريد أحد هذين وأنت مخير في اتيان أيهما شئت ٣٩
أفعل هذا، فإن عصيت فأفعل ضدّه ٣٩
اوفوا بالنذور ٤٣٠
أئتِ بالأهم في ذلك الوقت ٢٩
رفع الحجر الثقيل ٥٨
رمى السهم في كبد الصيد ٩١
سر إلى المكان الفلانيّ ٣٦٨

الشمس في رابعة النهار	٢١
صل ولا تغصب	١٣١، ٢١٦
صم إلى يوم الجمعة	٣٦٨
طابق النعل بالنعل	١٥٨
الطبيعة من حيث هي	٥٩
عبارتنا شتى وحسنك واحد وكل إلى ذاك الجمال يشير	١٤٥
في الغنم السائمة زكاة	٣٦٢
مر عبديّ بفعل كذا	١٠١
من أفطر في نهار رمضان فليكفّر	٣٣٢
من جامع في الحيض فليكفّر	٣٣٢
النار على المنار	٢١
والمطلقات أزواجهن أحقّ بردّهن	٤٦٢
يا أيها المؤمنون	٤٥٥
يا أيها الناس اتقوا	٤٥٥، ٤٥٨
يا كوكبا ما كان أقصر عمره [وكذا تكون كواكب الأسحار]	٤٥٥

الجزء الثالث

إذا انبجست دموع من عيون * تبيّن من بكى ممّن تباكا	٢١
إذا رايت زيداً فأعطه درهماً	٥٣
أنبت الحجر البقل	٢٥٩

أنبت الربيع البقل ٢٥٩
أنبت الله البقل ٢٥٩
انتقض اليقين باشتعال السراج ٤٨٢
توأمان يرتضعان من لبن واحد ٢١
دون اثبات ذلك خرط القتاد ١٥٧، ١٦٦
كلّ ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ٩٧
ما وراء عبّادان قرية ١٥
نقضت الحجر من مكانه ٤٨١
وكلٌّ يدّعي وصلاً بليلى * وليلى لا تقرّ لهم بذاكا ٢١

فهرس مصادر التحقيق

١. الاجتهاد والتقليد، للشيّخ حسين بن علي الحلّيّ (ت:١٣٩٤)، تحقيق: الشيخ مصطفى أبو الطابوق، دار المؤرخ بيروت لبنان (١٤٤٠هـ).

٢. أجود التقريرات، الميرزا محمّد حسين الغرويّ النائينيّ (قدّس سرّه) (ت:١٣٥٥هـ)، المقرّر: السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئيّ (قدّس سرّه) (ت:١٤١٣هـ) طبعة صاحب الأمر (عليه السلام)، قم المقدّسة (١٤٣٠هـ).

٣. أحسن الوديعة في تراجم أشهر مشاهير مجتهديّ الشيعة، أو تتميم روضات الجنّات، السيّد محمّد مهدي الأصفهانيّ الكاظميّ (ت: ١٣٩٠)، بغداد، مطبعة النجاح (١٣٤٨هـ).

٤. الإحكام في أُصول الأحكام: الشيخ عليّ بن سالم سيف الدين الآمديّ (ت: ٦٣١هـ)، إعداد السيّد الجميليّ، الطبعة الثانية، بيروت لبنان، دار الكتاب العربي، (١٤٠٦هـ).

٥. اختيار معرفة الرجال المعروف بـ(رجال الكشيّ)، الشيخ محمّد بن الحسن الطوسيّ (٤٦٠هـ)، تحقيق: محمد تقي فاضل المبيديّ، والسيّد أبو الفضل الموسويان، مؤسسة الطباعة والنشر لوزارة الثقافة والارشاد الاسلاميّ، الطبعة الأولى، طهران (١٤٢٤هـ).

٦. الإستبصار فيما اختلف من الأخبار، الشيخ أبو جعفر ـ شيخ الطائفة ـ محمّد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسيّ (ت:٤٦٠)، تحقيق: السيّد حسن الموسويّ الخرسان، الطبعة الثالثة، طهران، دار الكتب الإسلامية، (١٣٩٠ هـ).

٧. إشارات الأُصول، الشَّيخ محمّد إبراهيم بن محمد حسن الكلباسيّ (قدّس سرّه)،

(ت:١٢٦٢ هـ)، الطبعة الأولى سنة (١٣٦٥هـ) ايران حجريّ.

٨. أُصول الفقه، الشيخ حسين بن علي الحلّيّ قدّس سرّه (ت:١٣٩٤)، مؤسسة أهل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المقدّسة (١٤٣٣هـ).

٩. الأُصول النقية والقواعد الشرعيّة، السيّد عبد الله شبر (ت:١٢٤٢هـ)، تحقيق: الشيخ نزار الحسن، مؤسّسة البلاغ الطبعة الأولى بيروت لبنان (١٤٣٧هـ).

١٠. أعيان الشيعة، السيّد محسن بن عبد الكريم الأمين العامليّ (ت: ١٣٧١هـ)، إعداد السيّد حسن الأمين، بيروت، دار التعارف للمطبوعات الطبعة الخامسة (١٤٠٣ هـ).

١١. الأنصاف في مسائل الخلاف، الشيخ كمال الدين بن محمّد الأنباريّ (ت:٥٧٧هـ)، تحقيق: محمّد محي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى مصر (١٣٨٠هـ).

١٢. إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد: لفخر المحقّقين محمّد بن الحسن الحلّيّ قدّس سرّه (ت:٧٧١هـ)، بإشراف السيّد حسين الموسويّ الكرمانيّ، والشيخ على پناه الاشتهارديّ، والشيخ عبد الرحيم البروجرديّ، الطبعة الأولى، بنياد كوشانپور مؤسسة مطبوعات اسماعيليان، قم المقدّسة (١٣٨٧هـ).

١٣. بحار الأنوار، لمحمّد باقر بن محمّد تقي المجلسيّ الأصفهانيّ قدّس سرّه (ت:١١١٠هـ) نشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت (١٤٠٣هـ).

١٤. بحر الفوائد في شرح الفرائد، للشيخ محمّد حسن بن جعفر الآشتيانيّ قدّس سرّه (ت:١٣١٩هـ)، تحقيق: لجنة أحياء التراث العربي، الناشر: مؤسسة التاريخ العربي، بيروت. لبنان.

١٥. بدائع الافكار، الشيّخ ميرزا حبيب الله بن محمّد علي الرّشتيّ، قدّس سرّه، (ت:١٣١٢هـ)، مؤسّسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التّراث، قمّ المقدّسة

الطبعة الأولى حجريّ.

١٦. تذكرة الفقهاء، الشيخ جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهّر، المعروف بالعلّامة الحلّيّ (ت: ٧٢٦)، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، قم، (١٤١٤هـ).

١٧. تشريح الأُصول، الشيخ على بن فتح الله النهاونديّ (ت:١٣٢٢هـ)، طهران دار الخلاف (١٣٢٠ هـ) حجريّ.

١٨. تعليقة القوجانيّ على كفاية الأُصول، الشيخ علي القوجانيّ (ت:١٣٣٣هـ)، تحقيق: محمّد رضا الدانياليّ، مطبعة ستارة، قم المقدسة (١٤٣٠هـ).

١٩. تعليقة على معالم الأصول، السّيّد عليّ الموسوي القزوينيّ قدّس سرّه، (ت:١٢٩٧هـ)، مؤسسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم المقدسة (١٤٢٢هـ).

٢٠. تقريرات المجدّد الشيرازيّ، الشيخ علي الروزدريّ (ت:١٢٩٠هـ)، تقرير لدروس الميرزا الشيرازيّ السيّد محمّد حسن (صاحب فتوى التنباك) (ت:١٣١٢ هـ) تحقيق ونشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، قم (١٤٠٩ هـ) .

٢١. تهذيب الأحكام في شرح المقنعة، لأبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ قدّس سرّه (ت:٤٦٠) تحقيق: السيّد حسن الموسويّ الخرسان، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، الطبعة الرابعة، ١٣٧٩هـ.

٢٢. ثواب الاعمال، أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّيّ (ت:٣٨١) المعروف بـ(الشيّخ الصدوق) المطبعة الحيدرية، النجف، سنة (١٣٩٢ هـ).

٢٣. جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، الشيخ عبد النبيّ بن عبد الرسول الأحمد نكري، مطبعة دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد الدكن الهند (الطبعة الأولى،

ويُنظر أيضاً (الطبعة الثانية، نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان (١٣٩٥هـ).

٢٤. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، للشيخ محمّد حسن النجفي قدّس سرّه (ت:١٢٦٦هـ) حقّقه وعلّق عليه: الشيخ عباس القوجانيّ، الناشر: دار الكتب الإسلاميّة، سنة (١٣٧٨هـ).

٢٥. حاشية شرح المطالع، السيّد الشريف علي بن محمّد الجرجانيّ (ت: ٨١٢ هـ)، انتشارات كتبي نجفي حجريّ.

٢٦. الحاشية على قوانين الأُصول، الشيخ جواد الطارميّ (ت: ١٣٢٥هـ) نشر: إبراهيم باسمجي، حجريّ.

٢٧. حاشية فرائد الأُصول، الشيخ محمّد مهدي الكجوريّ الشيرازيّ (ت:١٢٩٣هـ)، الطبعة الحجريّة، طهران (١٣٠٥هـ).

٢٨. الحدائق الناظرة في أحكام العترة الطاهرة، الشيخ يوسف بن أحمد البحرانيّ (ت: ١١٨٦هـ)، طبع ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٦ هـ.

٢٩. خلاصة الأقوال في معرفة الرّجال، الشيخ جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهّر، المعروف بالعلّامة الحلّيّ (ت: ٧٢٦)، إعداد السيّد محمد صادق بحر العلوم، قم، منشورات الشريف الرضيّ (١٤٠٢ هـ).

٣٠. درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، الشيخ محمّد كاظم الخراسانيّ (ت:١٣٢٩هـ)، تحقيق: السيّد مهدي شمس الدين، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، سنة (١٤١٠هـ).

٣١. دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام، للقاضي نعمان بن محمّد

التميمي المغربي (ت:٣٦٣ هـ)، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيض، دار المعارف (١٣٨٣هـ) أفست مؤسّسة آل البيت عليهم السّلام لإحياء التراث، قم- إيران.

٣٢. دليل العروة الوثقى، للشيخ حسين بن علي الحلّيّ (قدّس سرّه) (ت١٣٩٤هـ)، المقرّر: حسن سعيد الطهراني، مطبعة النجف (١٣٧٩هـ).

٣٣. الذريعة إلى أُصول الشريعة، السيّد علي بن الحسين الموسويّ الشريف المرتضى، (ت: ٤٣٦ هـ)، تحقيق أبو القاسم گرجى، جامعة طهران (١٣٦٣ هـ).

٣٤. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، الشيخ محمّد محسن آقا بزرك الطهرانيّ، (ت:١٣٨٩هـ) منشورات دار الأضواء، بيروت لبنان (١٤٠٣هـ).

٣٥. ذكرى الشيعة في احكام الشريعة، الشيخ شمس الدين محمّد بن مكّيّ العامليّ الشهيد الأوّل، منشورات مؤسّسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، الأولى سنة (١٤١٩ هـ).

٣٦. رجال الشيخ الطوسيّ، لأبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ (قدّس سرّه) (ت:٤٦٠هـ)، تحقيق: الأستاذ جواد القيوميّ الأصفهانيّ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة (١٤٣٠هـ).

٣٧. رجال النجاشيّ، الشيخ أحمد بن علي بن العبّاس النجاشيّ (ت:٤٥٠)، تحقيق السيّد موسى الشبيريّ الزنجانيّ، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدّسة (١٤٠٧ هـ).

٣٨. رسالة في الوضع، الشيخ حُسين بن علي الحلّيّ (ت:١٣٩٤هـ) تحقيق: الشيخ مصطفى أبو الطابوق، مخطوط.

٣٩. الرسائل (رسالة في مقدّمة الواجب)، السيّد حسين بن محمّد الخونساريّ، (ت:١٠٩٨هـ)، اعداد: رضا استاديّ، نشر مؤتمر آغا حسين الخونساريّ، طهران

بهار (١٣٧٨).

٤٠. رسائل الشريف المرتضى، السيّد أبي القاسم عليّ بن الحسين الموسويّ المعروف بالشريف المرتضى (ت: ٤٣٦ ه). إعداد السيّد مهدي الرجائيّ، بيروت، مؤسّسة النور للمطبوعات.

٤١. رسائل فقهيّة، للشيخ الأعظم مرتضى محمّد أمين الأنصاريّ (ت: ١٢٨١ه)، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، مجمع الفكر الإسلامي (١٤٣٢ه).

٤٢. سنن النسائي. الشيخ أبي عبد الرحمن بن أحمد بن عليّ بن شعيب النسائيّ (ت: ٣٠٣). تحقيق صدقي جميل العطار، بيروت، دار الفكر، (١٤١٥ ه ـ ١٩٩٥م).

٤٣. شرح الإشارات والتنبيهات، المحقّق محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسيّ (ت: ٦٧٢ ه)، المطبعة الحيدريّة طهران (١٣٧٧ ه).

٤٤. شرح الكافية، الشيخ رضي الدين محمّد بن الحسن الاسترآباديّ (ت:٦٨٩ه)، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان (١٣٩٩ ه).

٤٥. الشيعة وفنون الإسلام، السيّد حسن الصدر (ت:١٣٥٤ه)، تحقيق: السيّد مرتضى المير سجاديّ، موسّسة السبطين العالميّة، قم المقدسة، الطبعة الأولى (١٤٢٧ه).

٤٦. الصحاح في اللغة، الشيخ إسماعيل بن حماد الجوهريّ (ت:٣٩٣ه)، دار العلم للملايين، بيروت. تحقيق: أحمد العطار.

٤٧. طبقات أعلام الشيعة، الشيخ محمد محسن أقا بزرك الطهرانيّ (ت: ١٣٨٩ ه)، منشورات مؤسّسة فقه الشيعة، بيروت- لبنان- (١٤١١ ه).

٤٨. عناوين الأُصول، السيّد مير عبد الفتاح بن على الحسينيّ مراغي (١٢٥٠ ه).

٤٩. عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة، الشيخ محمّد بن زين الدين، أبن أبي جمهور (حي: ٩٠١ه) قدم له: السيّد شهاب الدين الحسيني المرعشيّ النجفيّ

الناشر: دار سيد الشهداء، قم الطبعة الأولى، سنة (١٤٠٥هـ).

٥٠. عوائد الأيّام في بيان قواعد الأحكام، الشيخ أحمد بن محمّد مهدي النراقيّ، (ت:١٢٤٥هـ)، منشورات مكتب الإعلام الإسلامي، قم المقدسة (١٤١٧ هـ).

٥١. فرائد الأُصول: الشيخ الأعظم مرتضى محمّد أمين الانصاريّ (ت: ١٢٨١هـ)، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، مجمع الفكر الإسلامي (١٤٣٢هـ).

٥٢. الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة، الشيخ محمّد حسين بن محمّد رحيم الطهرانيّ الأصفهانيّ الحائريّ، (ت:١٢٥٤ه) دار أحياء العلوم الإسلاميّة (١٤٠٤هـ) قم المشرفة.

٥٣. الفصول المهمّة في أصول الأئمّة (تكملة الوسائل)، الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العامليّ (ت: ١١٠٤)، تحقيق: محمّد القائنيّ، الطبعة الأولى ، مؤسّسة معارف إسلامي إمام رضا عليه السّلام، قم المشرفة (١٤١٨هـ).

٥٤. الفهرست، الشيخ محمّد بن إسحاق النديم (ت: ٣٨٥ هـ)، تحقيق رضا تجدّد، جامعة طهران (١٣٩٣هـ).

٥٥. الفهرست، الشيخ محمّد بن الحسن الطوسيّ (ت:٤٦٠هـ)، تحقيق: الشيخ جواد القيوميّ، الطبعة الأولى ، مؤسّسة نشر الفقهاة، مطبعة: موسّسة النشر الإسلاميّ (١٤١٧هـ) .

٥٦. فوائد الأصول، الميرزا محمد حسين الغرويّ النائينيّ (ت:١٣٥٥هـ)، المقرر الشيخ محمّد عليّ الكاظمي (ت:١٣٦٥هـ) ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، (١٤١٤ هـ).

٥٧. الفوائد المدنيّة، الشيخ محمّد أمين بن محمّد شريف الأسترآباديّ (ت: ١٠٣٣هـ)، الطبعة الحجريّة، دار النشر لأهل البيت، قم- إيران (١٤١٠ هـ).

٥٨. قلائد الفرائد، للشيخ غلام رضا القميّ (ت:١٣٣٢هـ)، تحقيق: محمّد حسن

الشفيعيّ الشاهروديّ، الناشر: مؤسّسة ميراث النبوة، مطبعة زلال كوثر قم (١٤٢٨هـ).

٥٩. القوانين المحكمة في الأُصول المتقنة، للشيخ أبي القاسم بن محمد حسن ابن نظر الجيلانيّ القمّيّ (ت:١٢٣١هـ)، تحقيق: السيّد رضا حسين صبح، نشر دار المحجة بيروت(١٤٣١هـ).

٦٠. الكافي، الشيخ أبو جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكلينيّ الرازيّ (ت: ٣٢٩) تحقيق: علي أكبر الغفاري، ومحمد الأخونديّ، الناشر: دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ.

٦١. كتاب الطهارة، للشيخ مرتضى محمد أمين الانصاري (ت: ١٢٨١هـ)، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، مجمع الفكر الإسلامي (١٤٢٨هـ).

٦٢. كشف الظنون عن أساميّ الكتب والفنون، لحاج خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبّ (ت: ١٠٦٧ هـ) الطبعة الثالثة بالأوفست، طهران (١٣٧٨ هـ).

٦٣. كفاية الأُصول مع حواشي المشكينيّ، الميرزا أبي الحسن المشكينيّ، (ت:١٣٥٨) تحقيق: الشيخ ساميّ الخفاجيّ، انتشارات دار الحكمة، مطبعة سيد الشهداء، قم المقدّسة (١٤٣٠هـ).

٦٤. كفاية الأصول، الشّيخ محمّد كاظم الآخوند الخراسانيّ (ت:١٣٢٩هـ)، مؤسّسة آل البيت (عليهم السّلام) لإحياء التّراث، قمّ المقدّسة (١٤١٧هـ).

٦٥. كفاية الأصول، الشّيخ محمّد كاظم الآخوند الخراسانيّ (قدّس سرّه)، تحقيق: الشيخ مجتبى المحموديّ، مجمع النشر الإسلاميّ، قم المقدّسة (١٤٣٩هـ)

٦٦. لسان العرب، ، أبو الفضل محمّد بن مكرّم أبن منضور المصريّ (ت:٧١١هـ) نشر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (١٤٠٨ هـ).

٦٧. مجلة دراسات علمية، مجلة تعنى بالأبحاث التخصصية في الحوزة العلمية، دار الكفيل سنة (١٤٢٥هـ) العدد ٦ ، ٧.

٦٨. مجمع البحرين، للشيخ فخر الدين الطريحيّ (ت:١٠٨٥هـ)، مكتب نشر الثقافة الاسلامية، تحقيق: السيّد أحمد الحسينيّ الاشكوريّ.

٦٩. مجمع البيان في تفسير القرآن. الشيخ أبي عليّ الفضل بن الحسن الطبرسيّ (ت:٥٤٨) من منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي سنة (١٤٠٣ هـ).

٧٠. المحاسن، الشيخ أحمد بن محمّد بن خالد البرقيّ (ت: ٢٧٤ أو ٢٨٠)، تحقيق جلال الدين الحسينيّ، المحدّث الأرمويّ، دار الكتب الإسلامية طهران (١٣٧٠هـ).

٧١. محجّة العلماء، الشيخ محمّد هادي الطهرانيّ (ت:١٣٢١هـ) طهران الطبعة الأولى (١٣١٨هـ) حجري.

٧٢. مستدرك الوسائل ، الميرزا حسين بن محمد تقي النوريّ الطبرسيّ (ت:١٣٢٠هـ) ، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المقدسة .

٧٣. المصباح المنيرفي غريب الشرح الكبير، الشيخ أحمد بن محمّد بن عليّ المقري الفيّومي (ت: ٧٧٠هـ) صحّحه محمّد محيي الدين عبد الحميد، جزءان في مجلّد واحد، سنة ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٩م.

٧٤. مطارح الأنظار، الشيخ مرتضى محمّد أمين الانصاريّ (ت: ١٢٨١هـ)، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، مجمع الفكر الإسلاميّ (١٤٣٢هـ).

٧٥. معالم الدين وملاذ المجتهدين، الشيخ حسن بن زين الدين العامليّ (ت:١١٠١هـ) مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم المقدسة، (١٤١٧هـ).

٧٦. مفاتيح العلوم، الشيخ يوسف بن محمّد السكاكيّ (ت:٦٢٦هـ) ضبط وتعليق:

نعيم زرزور، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان (١٤٠٣هـ).

٧٧. المقالات الغرويّة في تحقيق المباحث الأصوليّة، الميرزا مُحمَّد صادق التبريزي (قدّس سرّه) (ت: ١٣٥١هـ)، تحقيق: الشيخ باسم محمّد الساعديّ، مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الاسلامية سنة (١٤٣٧هـ)

٧٨. من لا يحضره الفقيه، أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّيّ (ت:٣٨١) المعروف بـ(الشيّخ الصدوق) صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاريّ، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية في قم المقدّسة.

٧٩. منتهى المطلب، الشيخ جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهّر، المعروف بالعلّامة الحلّيّ (ت: ٧٢٦)، تحقيق: قسم البحوث في مجمع الفقه الإسلاميّة، نشر: مؤسسة النشر والطبع في الاستانة الرضويّة (١٤١٢هـ)

٨٠. منهاج الأُصول، للقاضي ناصر الدين عبد الله البيضاويّ (ت:٦٨٥هـ). المطبوع ضمن «نهاية السئول في شرح منهاج الأصول»، القاهرة، عالم الكتب (١٤١٣ هـ).

٨١. نهاية الدراية في شرح الكفاية، الشيخ محمّد حسين الأصفهانيّ (ت: ١٣٦١هـ)، تحقيق مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم المقدسة (١٤١٤ هـ).

٨٢. هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين، الشَّيخ محمّد تقي الرازيّ النجفيّ الأصفهانيّ ، (ت:١٢٤٨هـ)، تقديم الشيخ مهدي مجد الإسلام، مؤسّسة النشر الأسلاميّ لتابعة لجماعة المدرسين بقمّ المقدّسة.

٨٣. الوافية في أُصول الفقه، الشيخ عبد اللّه بن محمّد الفاضل التونيّ (ت: ١٠٧١ هـ) ، مجمع الفكر الإسلامي، قم المقدسة (١٤١٢ هـ).

٨٤. وسائل الشيعة ، الشيخ محمّد بن الحسن الحر العامليّ (ت: ١١٠٤هـ) مؤسّسة آل

البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، قم المقدسة.

٨٥. وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول، السيّد أبو الحسن الموسويّ الأصفهانيّ، (ت:١٣٦٥هـ)، تقرير الميرزا حسن السيادتيّ السبزواريّ، والشيخ محمّد حسين الكلباسيّ، نشر مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم المقدّسة (١٤٣١هـ) .

٨٦. وفيات الأعيان، الشيخ أحمد بن محمّد ابن خلّكان (ت: ٦٨١ هـ) منشورات الشريف الرضيّ، قم (١٣٦٤ هـ).

فهرس الموضوعات

في بيان الأمارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً
مباحث القطع ٧
أحكام القطع وأقسامه ١٣
الأمر الأوّل: لزوم العمل بالقطع عقلاً ١٤
الأمر الثاني: التجرّي والانقياد ٢٠
تنبيهان ٣٧
الأمر الثالث: أقسام القطع وأحكامها ٤٣
الأمر الرابع: امتناع أخذ القطع بحكمٍ في موضوع نفسه أو مثله أو ضدّه ٦٨
الأمر الخامس: الموافقة الالتزاميّة ٧٢
الأمر السادس: حجّيّة القطع الطريقيّ مطلقاً ٧٥
الأمر السابع: حجّيّة العلم الإجماليّ ٨١
مباحث الأمارات
تمهيد ٩٣
فصل: حجّيّة الظواهر ١٢٠
فصل: طرق إحراز الظهور ١٣٩
فصل: الإجماع المنقول ١٤٧

فصل: الشهرة في الفتوى ١٥٥
فصل: حجّيّة خبر الواحد ١٥٦
فصل: في الآيات التي استدلّ بها ١٥٨
فصل: في الأخبار التي دلّت على اعتبار أخبار الآحاد ١٦٣
فصل: في الإجماع على حجّيّة الخبر ١٦٤
فصل: في الوجوه العقليّة التي أقيمت على حجّيّة الخبر الواحد ١٦٦
مباحث الظنّ
فصلٌ: في الوجوه التي أقاموها على حجّيّة الظنّ ١٧٧
فصل: الظنّ بالطريق والظنّ بالواقع ١٩١
فصل: الكشف والحكومة ٢٠٥
فصل: الإشكال في خروج القياس عن عموم النتيجة ٢١٤
فصل: الظنّ المانع والممنوع ٢٢١
فصل: لا فرق في نتيجة دليل الانسداد بين أقسام الظنّ بالحكم ٢٢٦
فصل: عدم اعتبار الظنّ الانسداديّ في مقام الامتثال ٢٢٨
خاتمة ٢٢٨
الأوّل: عدم اعتبار الظنّ في الاعتقادات ٢٢٩
الثاني: الجبر والوهن والترجيح بالظنّ غير المعتبر ٢٣٤
فصل: في البراءة ٢٤٤
الاستدلال على البراءة بالأدلّة الأربعة ٢٤٤
أدلّة القول بالاحتياط في الشبهات البدويّة والجواب عنها ٢٩٠
فصل: في التخيير ٣٤١

فصل: في الاشتغال
المقام الأوّل: في دوران الأمر بين المتباينين ٣٤٤
تنبيهات ٣٤٦
المقام الثاني: (في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين) ٣٦٦
خاتمة: في شرائط الأصول ٤١٧
قاعدة نفي الضرر ٤٣٧
فصل: في الاستصحاب ٤٦١
خاتمة ٦٣٩
تذنيب: النسبة بين الاستصحاب والقواعد ٦٤٧
فصل: ضابط التعارض ٦٥١
فصل: مقتضى الأصل الأوّليّ في المتعارضين ٦٥٦
فصل: مقتضى الأصل الثانويّ في المتعارضين ٦٧٣
فصل: الاقتصار على المرجّحات المنصوصة أو التعدّي عنها ٦٩٠
فصل: الكلام في شمول أخبار العلاج لموارد الجمع العرفيّ ٦٩٦
فصل: الكلام في المرجّحات النوعيّة الدلاليّة ٧٠٢
فصل: الكلام في انقلاب النسبة ٧٠٦
فصل: رجوع جميع المرجّحات إلى المرجّح الصدوريّ وعدم الترتيب بينها ٧١٤
فصل: المرجّحات الخارجيّة ٧٣١
فصل: تعريف الاجتهاد ٧٣٧

فصل: الاجتهاد المطلق والتجزّي ٧٤٣
فصل: مبادئ الاجتهاد ٧٥٧
فصل: التخطئة والتصويب ٧٥٨
فصل: تبدّل رأي المجتهد ٧٦١
فصل: في التقليد ٧٧٦
فصل: تقليد الأعلم ٧٨١
فصل: تقليد الميّت ٨٠٦
الفهارس الفنية ٨١٩
فهرس الآيات الكريمة ٨٢١
فهرس الأحاديث الشريفة ٨٢٥
فهرس الأعلام ٨٣٣
فهرس الأقوال والأشعار ٨٥٠
فهرس مصادر التحقيق ٨٥٥
فهرس الموضوعات ٨٦٧