

أَصْبَوْلُ الْفَرِيقَةِ

بِشْرٍ

الْأَصْبَوْلِ الشَّهِيرِ كَتَبَهُ اللَّهُ الْعَظِيمُ

الشَّيْخُ حَسَنُ بْنُ عَلَى

(١٢٤٤-١٣٩)

الْجَزْءُ السَّادُونُ

أصْوَلُ الْفُقَرَاءِ

تألیف

الأصْوَلُ الشَّهِيرُ لِكَبِيْرِ اللَّهِ الْعَظِيْمِ

الشَّيخُ حَسَنُ الْحَلَّاجُ

(١٣٩٤-١٣٠٩)

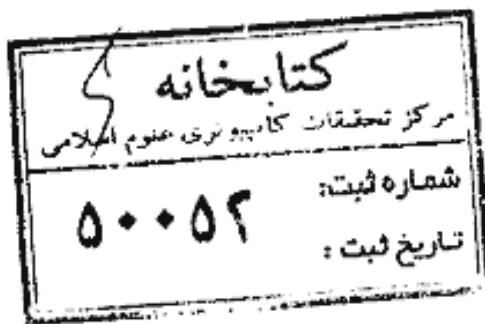
جمداری اموال

مرکز تحقیقات کامپیوٹری علوم اسلامی

۵۸۱۹۲

ش-اموال:

الجُنُونُ الْسَّادِسُ



شاپیک (ردمک) ۲-۴۳-۵۲۱۳-۶۰۰-۹۷۸ / دوره ۱۵ جزء احتمالاً

ISBN 978 - 600 - 5213 - 23 - 2 / 15 VOLS.

شاپیک (ردمک) ۳-۷۱-۵۲۱۳-۶۰۰-۹۷۸ / ج ۶

ISBN 978 - 600 - 5213 - 71 - 3 / VOL 6

مَرْكُوزَةِ تَحْقِيقَاتِ کَبِيْرَهُ وَنَسْخَهُ عَلَمَانِی

الكتاب :	أصول الفقه ج ٦
المؤلف :	آية الله العظمى الشيخ حسين الحلي
الناشر :	مكتبة الفقه والأصول المختصة
الطبعة :	الأولى - ذي القعدة ١٤٣١ هـ
المطبعة :	القلم والألوان الحساسة (الزينك) : تيرزهوش - قم
الكمية :	ستارة - قم
السعر :	٢٠٠٠ نسخة ٣٥٠٠ ريال

[باحث القطع]

قوله : والمراد من المكلف هو خصوص المجتهد ... الخ^(١).
لا يخفى أن الواقعية التي يبتلي بها المكلف إما أن تكون من قبيل الشبهات
الحكمية ، وإما أن تكون من قبيل الشبهات الموضوعية . أما الشبهات الحكمية
فحاصل الكلام فيها يكون في مقامات أربعة ، لأن الجاري فيها إما أن يكون من
قبيل الأمارات ، وإما أن يكون من قبيل الأصول الاحرازية ، وإما أن يكون من قبيل
الأصول الشرعية غير الاحرازية ، وإنما أن يكون الجاري فيها هو الأصول العقلية .
أما المقام الأول ، فمثاليه الرواية الدالة على وجوب السورة وجزئيتها في
الصلاه ، فقد قالوا إن إعمالها من خصائص المجتهد . ولابد من شرح هذا
الاختصاص ، فإن فيه خفاء ، حيث إن مدلول تلك الأمارة وهو وجوب السورة لا

بسم الله الرحمن الرحيم وله الحمد وعليه تتوكل وبه نستعين . والصلاه والسلام على
خير خلقه محمد وآلـه الطاهرين . لقد من الله تعالى على هذا العبد باستمرار الدرس
من هذه المباحث وإليها ، ونسأله تعالى التوفيق والاستمرار على ذلك ، إنه هو الموفق
ومنه تعالى نستمد المعونة إن شاء الله تعالى . الاثنين ٢٦ جمادى الأولى سنة ١٣٧٨
الأقل حسين الحلبي .

بسم الله الرحمن الرحيم وبحمد الله وفضله قد استمر الدرس منها وإليها ، وشرعنا منها
في يوم السبت ٢٨ ربيع الثاني سنة ١٣٨٤ ونسأله تعالى التوفيق إنه أرحم الراحمين
[منه] .

(١) فوائد الأصول ٣:٣

يختص بالمجتهد ، كما أن حجيتها وكشفها التعبدي عن الواقع المستفادة من مثل آية النبأ أو الروايات أو السيرة الدالة على ذلك لا يختص به أيضاً ، لكن لما كان أثر الحجية وهو تنجيز الواقع فيما أصابت والعذر فيما أخطأت ، وكذلك صحة الإخبار عن الحكم الواقعي وهو وجوب السورة ، كل هذه الآثار متوقفة على الوصول والعلم بالحجية المزبورة ، ولا يمكن حصول ذلك إلا للمجتهد ، كانت تلك الآثار منحصرة بالمجتهد .

ومن هذه الجهة صح لنا أن نقول إن حجيتها منحصرة بالمجتهد ، فتلك الأمارة بعد تمامية حجيتها عند المجتهد تنجز عليه وجوب السورة فيلزمه العمل على طبقها ، فإن أصابت الواقع كانت منجزة له ، وإن أخطأت كان معذوراً ، هذا بالقياس إلى عمل نفسه .

وأما بالقياس إلى عمل العami المقلد له ، فيكون أثر قيام تلك الأمارة عند ذلك المجتهد هو كونها مصححة ل الاخباره عن الحكم الواقعي ، وأنه هو وجوب السورة حسب قيام تلك الأمارة عنده ، وهذا الاخبار عبارة عن الفتوى ، وهذا الاخبار من المجتهد يكون هو الحجة على المقلد له ، ويستحيل في حقه حجية نفس تلك الأمارة ، تكون حجيتها مشروطة بالقيام عنده ووصولها إليه ، وهو عاجز عن ذلك .

ومن ذلك يظهر لك الكلام في المقام الثاني أعني الأصول الشرعية الاحرارية ، فإن المجتهد بعد إعماله لها يكون قد أحرز الواقع ، فيصبح له الاخبار به اعتماداً عليها ، وهذا الاخبار يكون حجة على العامي . من دون فرق في ذلك بين كون ذلك التكليف الثابت عند المجتهد بالأمارة أو الأصل الاحراري مشتركاً بينه وبين مقلدته كما مثلنا من وجوب السورة ، أو يكون مختصاً بالمقلد كما في أحكام

الحيض والنفاس ونحوهما مما لا تعلق له بالمجتهد إلا باعتبار الأثر الثالث ، وهو صحة الأخبار عن الواقع الذي أذت إليه تلك الأمارة ، أو أدى إليه ذلك الأصل الاحراري .

أما الكلام في المقام الثالث ، وهو موارد الأصول الشرعية غير الاحرارية مثل البراءة الشرعية ونحوها ، مثل أصالة البراءة عن وجوب الاستعاذه مثلاً قبل الفاتحة في الصلاة ، ومثل أصالة البراءة عن حرمة حمل المصحف للحائض ، فقد يشكل في مثل ذلك بأن البراءة إنما تجري في حق الشاك الذي يكون متعلق شكه تكليفاً راجعاً إلى نفسه دون غيره ، فالبراءة في المثال الأول وإن جرت في حق المجتهد باعتبار تكليف نفسه ، إلا أن ذلك لا دخل له بالمقلد العامي ، لأن ذلك التكليف وإن كان تكليفاً للمقلد أيضاً إلا أنه لا عبرة بشكه ، فلا يصدق عليه أنه شاك في ذلك التكليف الواقعي كي تجري في حقه البراءة المذكورة .

أما المثال الثاني فبناءً على الإشكال المذكور لا يكون فيه إجراء البراءة ممكناً ، لا بالنسبة إلى المجتهد لأنه وإن كان شاكاً إلا أن متعلق ذلك الشك ليس تكليفاً له ، ولا بالنسبة إلى المقلد لأن متعلق الشك وإن كان تكليفاً راجعاً إليه ، إلا أنه لعدم العبرة بشكه لا يكون داخلاً في عموم الشك وعدم العلم بالحكم الواقعي الذي هو موضوع البراءة الشرعية .

وهذا الإشكال إنما نشأ من هذه الكلمة وهي أنه لا عبرة بشك العامي الظاهر في إلغاء شكه وأنه لا حكم له لذلك الشك ، مع أنه متتحقق وجданاً ، وأقصى ما في البين هو أن تكون عدم علمه وشكه موضوعاً للبراءة الشرعية متوقف على الفحص ، ولا ريب أن الفحص عن الحجّة في قبال البراءة المذكورة ، وتلك الحجّة التي يفحص عنها العامي ليست هي الحجّة الأولى على الحكم الواقعي ،

أعني الرواية أو الاستصحاب الجاريين في الحكم المذكور ، لأن الحصول على ذلك التحو من الحجّة بل الفحص عنه لا يكون مقدوراً له ، فلا يكون فحصه حياله إلا فحصاً عمّا يمكن أن يكون حجّة عليه ، وذلك منحصر بفتوى المجتهد ، وبعد فرض أنَّ ذلك المجتهد الذي يقلّدُه لا يمكنه الاطّهار عن الحكم الواقعي ، لأنَّه لم تقم لديه حجّة على وجوده ولا على نفيه واقعاً ، يكون شكُّ ذلك العامي وعدم علمه بالحكم الواقعي موضوعاً للبراءة الشرعية ، وعلى هذا الأساس يفتّه بالجواز تسامحاً ، لأنَّ ذلك ليس على نحو الحكایة عن أنَّ الحكم الواقعي هو الجواز والاباحة ، بل روحه هو جواز الاقدام باعتبار كونه شائكاً ، وأنَّ جواز عذرِي منشئه قوله ﷺ : « رفع عن أمتى ما لا يعلمون »^(١) . وهكذا الحال في الفتوى بطهارة الحديد استناداً إلى قاعدة الطهارة في الشبهات الحكمية .

لا يقال : لو كان في الأحياء مجتهد آخر قد اقتنع بأحد الأدلة على ثبوت الحكم في المسألة المزبورة أو على نفيه ، فلِمَ لا يرجع إليه هذا العامي .

لأننا نقول : إنَّه بعد أن كان قد تعيَّنَ عليه الرجوع إلى المجتهد السابق بأحد الوجوه المعتبرة من كونه أعلم ونحوه ، لا يمكنه الرجوع إلى ذلك الآخر ، لأنَّ فتوى ذلك الآخر وإنْ خبرَه عن الواقع حسبما استفاده من الدليل المذكور لا يكون حجة عليه .

فإن قلت: إن تعين الأول عليه إنما هو فيما له فيه فتوى وإخبار عن الحكم الواقعى ، والمفترض أنه في خصوص هذه المسألة لا فتوى له حاكمة ومخبرة عن الواقع ، وحيثنة فيلزم الرجوع إلى ذلك الآخر .

قلت : إنَّ لازم كونَ الأوَّل مجتهداً وأعلمَ مثلاً هو أَنَّه لا يُبرِئ ذلك الدليل

(١) وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩ / أبواب جهاد النفس ب٥٦ ح ١.

الذي استند إليه ذلك الآخر دليلاً مصححاً لفتوى والحكاية عن الحكم الواقعى ، وفي الحقيقة يكون المجتهد الأول مفتياً بعدم ثبوت ذلك الحكم الواقعى ، وهذا المقدار من الإخبار عن الواقع بأنه لم يثبت يكفي لذلك العامي في عدم وجوب الرجوع إلى المجتهد الآخر ، وإن صح له العمل بفتواه من باب الاحتياط ، لكن ربما كان الاحتياط بالخلاف ، كما لو كانت الشبهة في ناحية الأقل والأكثر الارتباطيين كالشك في جزئية الاستعاذه ، وكان مجتهده الأول قائلاً بلزوم الاحتياط ، وكان المجتهد الآخر قد اقتنع بدليل ينفي الجزئية ، فإن رجوعه إلى ذلك الآخر يكون على خلاف الاحتياط .

وهكذا الحال لو كانت الشبهة بدوية تحريمية بأن شك في حرمة التباك ، وكان المجتهد الأول قائلاً بالاحتياط الشرعي في الشبهة التحريمية البدوية ، وكان المجتهد الآخر قد قام عنده الدليل الاجتهادي على عدم حرمة التباك وأنه حلال ومحاج ، ففي هذه الصورة يتبعـن عليه العمل على رأي مجتهده الأول ، وأن التباك لا دليل على حرمته ، وأن الشـاك في الشـبهـة التـحرـيمـية يـلـزـمـهـ الـاحـتـياـطـ ، ولا يـجـوزـ حيثـنـذـ لـهـ الرـجـوعـ إـلـىـ المـجـتـهـدـ الـآـخـرـ فـيـ فـتـواـهـ الـحـاكـيـةـ عـنـ أـنـ حـكـمـ التـبـاكـ وـاقـعـاـ هوـ الـحـلـيـةـ وـعـدـمـ الـحرـمـةـ .

وأـماـ الـكـلامـ فـيـ الـمـقـامـ الـرـابـعـ ،ـ وـهـوـ مـوـارـدـ الـأـصـوـلـ الـعـقـلـيـةـ مـثـلـ مـسـائلـ الدـورـانـ بـيـنـ الـمـحـذـورـيـنـ الـوـجـوبـ وـالـحـرـمـةـ ،ـ وـمـثـلـ مـاـ لـوـ اـنـتـهـتـ النـوـبةـ إـلـىـ الـبـرـاءـةـ الـعـقـلـيـةـ ،ـ فـحـاـصـلـ إـلـىـشـكـالـ فـيـهـ أـنـ حـكـمـ الـعـقـلـيـ لـاـ يـجـرـيـ فـيـهـ التـقـلـيدـ ،ـ لـاشـتـراكـ
العامي والمجتهد فيه .

ويمكن الجواب عنه بما حاصله : أن ذلك العامي بعد فرض الوصول إلى تلك الدرجة لو كان معن يمكن أن يميز بين قاعدة دفع المفسدة أولى من جلب

المصلحة ، وقاعدة التخيير العقلي ، بحيث إنَّه يحصل له العلم بفساد إحدى القاعدتين في المورد وعدم جريانها فيه ، وأنَّ المحكم فيه هو القاعدة الأخرى ، لم يصحَّ لذلك العامي أن يقلُّد في هذه الجهة ، وإنْ قلَّد في تنقيح أنَّ ما هو محلَّ ابتلائه من صغريات هاتين القاعدتين ، فإنه في هذه الصورة ليس على المجتهد إلا أن يخبره بأنَّ هذه المسألة التي هي محلَّ ابتلائه ، وأنَّ الحكم الواقعي فيها هو أحد الحكمين المذكورين ، ويذره وما يحكم به عقله في تحكيم أيِّ منهما .

وهكذا الحال فيما إذا انتهت النوبة إلى قاعدة قبح العقاب من دون بيان ، أو قاعدة دفع الضرر المحتمل ، فإنَّ على المجتهد أن يخبره بأنَّ محلَّ ابتلائه من ذلك القبيل ، ويذره وما يحكم به عقله من تحكيم إحدى القاعدتين على الأخرى .

لكنَّ أثْنى للمقلَّد أن يعرف معنى أنَّ دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة ، أو معنى دفع الضرر المحتمل وكونه محكوماً لقاعدة قبح العقاب من دون بيان ، وحيثئذ فعليه أن يقلُّد أيضاً في هذا الحكم العقلي ، بعد فرض كونه عاجزاً عن حقيقته وتحكيم إحدى قاعدتيه على الأخرى .

ثمَّ إنَّك بعد اطلاعك على هذه التفاصيل التي ذكرناها ، تعرف أنَّه لا حاجة في توجيه إجراء المجتهد الأصول الشرعية في الشبهات الحكمية إلى ما أفاده شيخنا الأستاذ الأعظم ^{رحمه الله} في أوائل الاستصحاب من قوله : ولا عبرة ببيان المقلَّد وشكَّه في ذلك ، بل العبرة ببيان المجتهد وشكَّه ، وهو الذي يجري الاستصحاب ، ويكون بوحدته بمنزلة كلِّ المكلَّفين ^(١) لما عرفت من أنَّه أعني المجتهد يصحَّ له الإخبار على طبق مؤدى الاستصحاب ، وذلك هو تحصيل الفتوى ، من دون حاجة إلى دعوى كونه بمنزلة كلِّ المكلَّفين ، كما أَنَّه لا حاجة إلى

(١) فوائد الأصول ٤ : ٣١٠ .

دعوى كونه نائباً عنهم كما نقله^(١) عن الشيخ في التخيير بين الخبرين المتعارضين بعد تكافئهما.

كما أنه لا حاجة إلى ما تكلّفه صاحب الكفاية في مبحث الاجتهاد والتقليد من توجيهه رجوع المقلد إلى المجتهد في موارد الأمارات في الشبهات، بأنّه وإن كان ذلك المجتهد جاهلاً بالحكم الواقعى إلا أنه عالم بموارد قيام الحجّة الشرعية على الأحكام ، فيكون من رجوع العاجل إلى العالم^(٢).

فإنك قد عرفت أنّ رجوعه إليه في موارد الأمارات بل والأصول التنزيلية إنما هو رجوع إليه باعتبار إخباره عن الحكم الواقعى الذي أحرزه بذلك ، فإنه يكون عالماً تنزيلاً بالحكم الواقعى بواسطة قيام الحجّة الشرعية عليه عنده ، لا من باب أنه عالم بموارد الطرق والأمارات ، إذ هم العامي إنما هو السؤال عن الحكم الواقعى ، لا السؤال عما قامت عليه الأمارة والطرق .

ثم إنّه في لم يتعرّض لموارد الأصول الشرعية ، بل انتقل من الكلام على الطرق والأمارات إلى الأصول العقلية^(٣) ، ولعلّ هذا مأخذ ممّا أفاده في هذا المقام من جعل القسمة هنا ثنائية مرددة بين القطع بالحكم الفعلى الشرعي الأعمّ من الواقعى والظاهري وعدم حصول القطع بذلك ، وأنّ المرجع على الثاني هو ما يستقلّ به العقل^(٤) ، وسيأتي إن شاء الله تعالى الكلام على ذلك .

(١) راجع ما حررّه عن شيخه في المجلد الثاني عشر من هذا الكتاب ، الصفحة : ١٧٠ وما بعدها .

(٢) كفاية الأصول : ٤٦٥ .

(٣) كفاية الأصول : ٤٦٦ .

(٤) كفاية الأصول : ٢٥٧ .

وكيف كان ، فإنه ^{يُنكر} قد أفاد في مبحث الاجتهاد والتقليد أن المقلد إنما يرجع إلى المجتهد في فقد الأمارة ، فكأنه يقلده في ذلك لا في الحكم الشرعي أو العقلي^(١) وقد عرفت أن رجوع المقلد إليه في جميع موارد الشبهات الحكمية إنما هو من باب الفحص عن الحجّة على التكليف ، وهي فتوى ذلك المجتهد ، فإذا فرضنا أن ذلك المجتهد لم تقم عنده الحجّة على إحراز التكليف ، كان ذلك العامي ممتن لم تقم عنده الحجّة على ذلك التكليف ، وحيثند يكون شك ذلك العامي مصداقاً لما هو موضوع الأصول الشرعية على التفصيل الذي حررناه ، من دون حاجة إلى الالتزام بأنّ العامي يكون مقلداً للمجتهد في عدم قيام الأمارة على التكليف . على أنك قد عرفت أنه يمكنه أن يقلده باخباره عن عدم ثبوت التكليف .

وما أفاده بعض سادة مشايخي ^{يُنكر} فيما حررته عنه من أنه لا دليل على صحة تقلide في ذلك ، يمكن الجواب عنه بالاستناد إلى إطلاقات التقليد أو مطلق لزوم رجوع الجاهل إلى العالم ، إذ يصدق على ذلك المجتهد أنه عالم بأنّ ذلك التكليف غير ثابت ، وأنه لم تقم عليه حجّة شرعية .

وأمّا ما أفاده ^{يُنكر} بقوله : وأمّا تعين ما هو حكم العقل ، وأنه مع عدمها هو البراءة أو الاحتياط ، فهو إنما يرجع إليه الخ^(٢) فقد [تقدّم] تفصيل الحال فيه فيما شرحناه في المقام الرابع^(٣) ، فراجع وتأمل .

وي ينبغي أن يعلم أن هذا الذي نقلناه عن الكفاية إنما هو فيما فرضه من

(١ و ٢) كفاية الأصول : ٤٦٦.

(٣) في الصفحة : ٧.

حججية الظن بمقدّمات الانسداد ، لكنه بعينه ينبغي أن يتزم به في حجاجة الظن الخاص ، وأنه عند فقده يكون المرجع هو الأصول الشرعية أو العقلية ، وأن العملي يكون مقلداً له في عدم الأمارة ، إلى آخر ما أفاده .

لكن الذي يظهر من الكفاية أنه لو قلنا بالافتتاح لم يكن إشكال في تقليد العملي لمن فقد الدليل الاجتهادي ، لأنّه يكون عالماً بالحكم الفعلي ، فإنه قال : فالاجتهد المطلق هو ما يقتدر به على استنباط الأحكام الفعلية من أمارة معتبرة أو أصل معتبر عقلاً أو نقاً في الموارد التي لم يظفر فيها بها - إلى قوله - كما لا إشكال في جواز العمل بهذا الاجتهد لمن اتصف به ، وأما لغيره فكذا لا إشكال فيه إذا كان المجتهد ممن كان بباب العلم أو العلمي بالأحكام مفتوحاً له ، على ما يأتي من الأدلة على جواز التقليد الخ^(١)، فنراه جعل المقامات الأربع كلها مورداً للتقليد والفتوى ، وقد عرفت ما في ذلك وأن التفصيل هو ما ذكرناه ، فلاحظ .

ومن ذلك كله يظهر لك الإشكال فيما ذكره في الكفاية من جعل المقسم هو الحكم الفعلي المتعلق بالمجتهد أو بمقتضيه ، وأنه إما أن يحصل له القطع به أو لا يحصل^(٢)، فإنك قد عرفت في هذه المقامات الأربع أن الحكم الذي يكون متعلقاً بالمقتضى إنما يكون مربوطاً بالمجتهد باعتبار قيام الأمارة أو الأصل الاحرازي عليه عند المجتهد ، فيصح له الإخبار به ، أما ما لم يقم عليه شيء من الأمارات ولا الأصول الاحرازية ، وكان المرجع فيه هو الأصول الشرعية غير الاحرازية أو الأصول العقلية ، فقد عرفت أن تلك الأصول إنما تجري في حق تكليف المجتهد نفسه ، وأما جريانه في حق العملي فإنما هو في الرتبة المتأخرة عن عدم إفتاء

(١) كفاية الأصول : ٤٦٤.

(٢) كفاية الأصول : ٢٥٧.

المجتهد وإنباره عن الحكم الواقعي .

وبالجملة : أنهما لا يشاركان ابتداءً في الحكم الفعلي كما يعطيه ظاهر قوله : إذا التفت إلى حكم فعلي متعلق به أو بمقتضديه^(١) .

ثم إنما لو أسلقنا قوله : أو بمقتضديه ، واقتصرنا على قوله : إن البالغ الذي وضع عليه القلم إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري متعلق به ، فإنما أن يحصل له القطع به أو لا الخ^(٢) ، لم يكن ظاهر التقسيم صحيحاً ، لأن رتبة الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي ، فالملتفت إنما يتلتفت أولاً إلى نفس الحكم الواقعي ، فإنما أن يحصل له القطع أو تقوم عليه الأمارة أو يكون شاكاً فيه ، فإن قامت عليه الأمارة كان حكمه الظاهري على طبقها ، وإن بقي شاكاً كان حكمه الظاهري على طبق الأصول الجارية ، فلا يكون تحقق الحكم الظاهري إلا بعد مرتبة الحكم الواقعي ومرتبة قيام الأمارة عليه ومرتبة الشك ، فلا يمكن أن يكون الحكم الظاهري هو الملتفت إليه أولاً في عرض الالتفات إلى الحكم الواقعي ، هذا كله .

مضافاً إلى ما حَقَّ في محله^(٣) من أنه لا محض للحكم الظاهري وأنه لا واقعية له ، وأنه ليس في البين إلا محض المنجزية والمعذورية ، إلا على القول بالسببية فتأمل . هذا كله في الشبهات الحكمية .

وأما الشبهات الموضوعية فقد أطلقوا القول بأن إجراء الأصول والقواعد فيها يشترك فيه المجتهد والمقلد ، وأنه لا خصوصية فيها للمجتهد . إلا أن ذلك بعد إثبات أصل تلك الوظائف وتحكيم بعضها على بعض ، وذلك راجع إلى

(١) و(٢) كفاية الأصول : ٢٥٧ .

(٣) راجع فوائد الأصول ٣ : ١٠٥ - ١١٩ . وحواشي المصنف تأثر على ذلك في هذا المجلد .

المجتهد ، كما في تحكيم يد المسلم مثلاً على أصالة عدم التذكرة ، وإخبار ذي اليد بالنجasa على أصالة الطهارة مثلاً ، ومن ذلك تحكيم بعض هذه الأصول الجارية في الشبهات الموضوعية على بعضها في أبواب الخلل ، بل تحكيم الأصل الواحد على نفسه ، كما في من فاتته سجدتان ولم يعلم أنهما من ركعة واحدة أو من ركعتين ، في أن الجاري هو قاعدة الفراغ أو التجاوز في الركعة الأولى أو الثانية ، أو أنهما يتعارضان ، كل ذلك شغل المجتهد ولا حظ فيه للمقلد .

وبالجملة : أن في الشبهات الموضوعية عين تلك المقامات الأربع في الشبهات الحكمية ، فأمارات وأصول إحرازية ، وأصول شرعية غير إحرازية ، وأصول عقلية ، والأمارات مثل إخبار ذي [اليد] بنجasa ما تحت يده ، ومثل اليد في كونها أمارة الملكية ، ومثل الإقرار ، لكن بعد الرجوع إلى المجتهد في مفاده ، لأن ذلك راجع إلى إعمال قواعد الظهور اللغطي ، وذلك مما يعجز عنه المقلد ، وبعد تقييح ظهوره يكون كسائر الأمارات والقواعد والأصول الجارية في الشبهات الموضوعية ، في أن المرجع في تعيين مواردها وتميز العاكم منها على المحكوم إنما هو المجتهد دون المقلد ، فما أفادوه من [أن] [إعمالها] يكون مشتركاً بين المجتهد وغيره ، لا يخلو عن خفاء ، بل قد يكون من خصائص المجتهد ، فتأمل .

قوله : وإنما قيَّدنا مجرى الاستصحاب بلحاظ الحالة السابقة ، ولم نكتف بمجرد وجودها - إلى قوله - إذ هناك من ينكر اعتبار الاستصحاب كلية ، أو في خصوص الأحكام الكلية ، أو في خصوص الشك في المقتضي على اختلاف الأقوال فيه ... الخ^(١) .

لا يخفى أن الثاني وهو من لا يعلم بالتكليف أصلاً ولو بجنسه ، لا وجه

(١) فوائد الأصول ٤: ٣ - ٥ .

أيضاً لحصر المرجع فيه بالبراءة ، بل هو محل خلاف ، فقال المحدثون إنَّ المرجع فيه هو الاحتياط ، فإنْ كان الخلاف مؤثراً في الرجوع إلى الاستصحاب فلِمَ لا يؤثُر في الرجوع إلى البراءة . وهكذا الكلام في التخيير فإنه ربما يقال فيه بالمنع من التخيير ، وأنَّ المرجع هو كون دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة . فالأولى أن يقال : إنَّ الحالة السابقة يعتبر العلم بها في جريان الاستصحاب ، لأنَّ العلم بالحالة السابقة هو الركن في جريان الاستصحاب على نحو جزء الموضوع ، ولا يكفي فيه مجرد تحقق الحالة السابقة مع فرض عدم العلم بها ، كما لا يكفي القطع بالحالة السابقة مع عدم تتحققها واقعاً ، أمَّا لحاظ الحالة السابقة فليس هو إلَّا عبارة عن نفس الاستصحاب ، لا أنَّه مورد للاستصحاب .

قوله : ولا يخفى أنَّ الحصر في مجري الأصول إنما يكون عقلياً لدورانه بين النفي والإثبات ، وأمَّا حصر الأصول في الأربع فليس بعقلٍ ، لا مُكَان أن يكون هناك أصل آخر وراء هذه الأصول الأربع ، ولكن هذا بالنسبة إلى خصوص الاستصحاب حيث إنَّ اعتباره شرعي ... الخ^(١) .

لا يخفى أنَّه مع الاعتراف بكون الحصر في الموارد الأربع عقلياً دائرياً بين النفي والإثبات ، لا يمكن القول بامكان زيادة الوظائف المقررة لكل واحد منها على الأربع ، إلَّا بأن يكون للمورد الواحد من تلك الموارد وظيفتان ، فت تكون الوظائف زائدة على الأربع ، بأن يقال إنَّ مورد لحاظ الحالة السابقة لو كانت هي الإباحة تكون الوظيفة فيه هي التخيير بين الأخذ بالحالة السابقة والأخذ بضدَّها ، أو تعين الأخذ بضدَّها ، كما أنَّه يمكن التفصيص بأن يقال : الوظيفة لمورد العلم

(١) فوائد الأصول ٣: ٥.

بجنس التكليف مع إمكان الاحتياط ، ولمورد عدم العلم بجنس التكليف هو الاحتياط كما عن الأخباريين ، وحيثند تسقط البراءة الشرعية والعقلية ، كما أنه يمكن تبديل التخيير بقاعدة دفع المفسدة ، ولإمكان إسقاط الاحتياط في مورده وتبديله بالبراءة كما ر بما قيل بأن العلم الاجمالي غير منجز ، ولإمكان تبديل البراءة العقلية بالاحتياط العقلاني ، يدعوى أن قاعدة دفعضرر المحتمل مقدمة على قاعدة قبح العقاب بدون بيان .

ثم إن قوله : ولكن هذا بالنسبة إلى خصوص الاستصحاب ، حيث إن اعتباره شرعي الخ ، يمكن الخدشة فيه بأنه لا يختص بالشرعية ، بل الشرعية تجري فيه وفي البراءة والاحتياط ، فحصر موارد الشك في التكليف بجريان البراءة الشرعية منقوض بأنه يمكن إبدالها بالاحتياط الشرعي كما أدعاه المحدثون .

لكن هذه النقوض الراجعة إلى تكثير الوظائف أو تنفيصها أو تبديل بعضها ببعض ، لا ترد على ما أفاده شيخنا ^{رحمه الله} من الحصر العقلاني للأصول العقلية ، لأنه ^{رحمه الله} ناظر في هذا الحصر إلى نفس الأصل العقلاني في مقام الشك مع قطع النظر عن مورده ، بل مع قطع النظر عن الدليل ، وأن المنظور في ذلك إنما [هو] عالم الامكان ، ولا ريب في أن حكم العقل في مقام الشك إنما أن يكون المنظور فيه مراعاة التكليف من كل وجه وهو الاحتياط ، وإنما أن يكون المنظور هو الاعتناء باحتمال التكليف في الجملة لا من كل وجه وهو التخيير ، وإنما أن يكون المنظور فيه هو عدم الاعتناء باحتمال التكليف وهو البراءة . لكن كون التخيير مراعاة للتكليف في الجملة محل تأمل ، نعم لو حكم العقل في مورد دوران الأمر بين المحدودرين بلزوم مراعاة دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة ، لكان فيه

مراجعة للتکلیف فی الجملة ، أمّا حکمہ بالتخیر فليس هو من قبیل مراجعة التکلیف ، بل من باب عدم المندوحة ، وآنه لا حیلة فیه للمکلف ، فیحکم العقل بالتخیر من أجل ذلك .

ولا يخفی أن نفس هذه الأصول يمكن أن تكون شرعية ، وهي الاحتیاط الشرعي ولو في موارد الشبهات البدوية كما يدعیه الأخباريون ، والبراءة الشرعية كما عليه الأصوليون ، والتخیر الشرعي بأن يحکم الشارع في موارد دوران الأمر بين المحذورین بالتخیر فيما لو أمكنـت المخالفة القطعية ، كما لو كان أحد الأمرين من الفعل والترك عبادیاً ، بل حتى لو كان كلـ منهما توصیلیاً ، فإنـ العقل وإنـ حکم بالتخیر إلا أنه لا يكون مانعاً من حکمـ الشارع ، كما حکمـ في الشبهات البدوية بقبح العقاب من دون بیان ، ولمـ يكنـ حکمـه بذلك منافیاً لـ حکمـ الشارع بالبراءة ، وحيثـنـذـ يكونـ الحصرـ فـيـ هـذـهـ الأـصـولـ الشـرـعـيـةـ عـقـلـیـاًـ ، عـلـىـ حـذـوـ ماـ قـلـنـاهـ . فيـ هـذـهـ الأـصـولـ لوـ كـانـ عـقـلـیـةـ ، بـأـنـ يـقـالـ : إـنـ الأـصـلـ الشـرـعـیـ إـمـاـ أنـ يـكـونـ المـلـحوـظـ فـیـهـ هوـ اـحـتمـالـ التـکـلـیـفـ ... إـلـىـ آـخـرـهـ ، غـایـتـهـ أـنـ الثـالـثـ لمـ يـقـمـ عـلـیـ دـلـیـلـ كـالـأـوـلـ ، لـكـنـ عـدـمـ قـیـامـ الدـلـیـلـ عـلـیـهـ لـاـ يـخـرـجـهـ عـنـ حـیـزـ الـامـکـانـ الذـیـ هوـ الـمـلـاـکـ وـالـمـنـظـورـ إـلـیـهـ فـیـ هـذـاـ الحـصـرـ عـقـلـیـ .

قوله : إـمـاـ عـلـقـةـ التـلـازـمـ وـإـمـاـ عـلـقـةـ الـعـلـیـةـ وـالـمـعـلـوـیـةـ ، سـوـاءـ کـانـ الوـسـطـ عـلـقـةـ لـشـبـوتـ الـأـكـبـرـ الذـیـ هوـ الـبـرـهـانـ اللـمـیـ ، أوـ کـانـ مـعـلـوـلـاًـ لـهـ الذـیـ هوـ الـبـرـهـانـ الإـنـیـ ... الخـ^(١) .

لمـ يـذـکـرـ الوـسـطـ الذـیـ يـکـونـ هوـ وـالـأـكـبـرـ مـعـلـوـلـینـ لـعـلـةـ ثـالـثـةـ ، وـلـعـلـهـ هوـ المرـادـ بـعـلـقـةـ التـلـازـمـ اـصـطـلاـحـاًـ ، وـإـلـاـ فـیـنـ التـلـازـمـ بـینـ الشـیـئـینـ يـکـونـ لأـحـدـ هـذـهـ الـأـمـرـ

(١) فـوـانـدـ الأـصـولـ ٢:٧ .

الثلاثة ولا رابع لها حتى علقة التضائف كالأخوة والبنوة ، فإنهما معلومان لعلة ثلاثة وهي تولد هذا من ذاك . ثم إن تسمية الثالث وهو كونهما معلومين لعلة ثلاثة بالبرهان الإثني اصطلاح ، وإنما يشتمل على كلا الانتقالين ، لأنّه يكون الانتقال فيه من الأوسط الذي هو أحد المعلومين إلى علته ، ثم الانتقال من هذه العلبة إلى معلولها الآخر الذي هو الأكبر .

قوله : فإن الحجّة باصطلاح الأصولي عبارة عن الأدلة الشرعية من الطرق والأمارات التي تقع وسطاً لإثبات متعلقاتها بحسب الجعل الشرعي ... الخ^(١) .

الظاهر أن الحجّة الأصولية لا تنحصر بالأدلة الشرعية ، بل إن الحجّة الأصولية أعمّ شاملة لذلك وللحجّة المنطقية المعتبر عنها بالدليل العقلي ، حيث إن أدلة الفقه أربعة : الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل ، الذي هو مأمور من قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ، الذي يكون لسانها هو الحسن والقبح العقليين ، فيقال : هذا قبيح عقلاً ، وكل ما حكم العقل بقيبه فقد حرمه الشارع ، وهو استدلال لمي ، لأن القبح العقلي علة للحرمة الشرعية .

ثم بعد بيان مصطلح المنطقيين والأصوليين في الحجّة ينبغي تحرير البحث في مقامات ثلاثة :

المقام الأول : في القطع الطريري ، ولا ريب في عدم كونه دليلاً باصطلاح المنطقيين ولا باصطلاح الأصوليين .

المقام الثاني : في القطع الموضوعي ، وهو بالنسبة إلى متعلقه يكون حاله حال القطع الطريري ، وبالنسبة إلى الحكم المترتب عليه ، أو عليه وعلى متعلقه

(١) فوائد الأصول ٣: ٧.

بكون دليلاً باصطلاح المنطقين ، فيتألف منه الشكل الأول ، فيقال هذه الملكية مقطوعة ، وكل ما هو مقطوع يجوز الشهادة به . وهو ملحق بالقياس اللمي ، لأن الموضوع بمنزلة العلة لحكمه .

وينبغي أن يعلم أن الكبri التي يتتألف منها القياس في القطع الموضوعي ، لا بد أن تكون هي عين الكبri المجعلولة شرعاً ، ففيما كان القطع تمام الموضوع ، لا ريب في صحة أخذ الكبri التي يكون القطع فيها منسوباً إلى المكلف ، فيقال أنا قاطع بملكية الدار ، وكل قاطع بملكيتها يجوز له الشهادة بها . أما أخذ القطع منسوباً إلى المقطوع به ، بأن يقال هذا مقطوع الخمرية وكل مقطوع الخمرية نجس مثلاً ، ففيه تأمل ، إذ هذه الكبri لا تطابق الكبri المجعلولة في صورة كون القطع تمام الموضوع ، لأن ظاهر الكبri المذكورة هو أن الحكم بالنجاسة لاحق لمصاديق مقطوع الخمرية ، وليس الحكم في الكبri كذلك ، وإنما يكون متربتاً على نفس القطع .

اللهم إلا أن يقال : إن المراد من كون القطع تمام الموضوع أن الحكم بالنجاسة مثلاً يكون على مصاديق مقطوع الخمرية وإن كان خلاً في الواقع ، هذا في القطع الذي أخذ تمام الموضوع .

وأما ما أخذ فيه جزء الموضوع فلا بد أن يكون تألف القياس منه بهذه الصورة : هذا خمر مقطوع الخمرية ، وكل خمر مقطوع الخمرية نجس . ويكون الجزء الأول من الصغرى وهو الخمرية الواقعية محرازاً بجزئها الثاني وهو مقطوع الخمرية .

وكيف [كان] فلا ريب أن تأليف القياس من القطع الموضوعي سواء كان تمام الموضوع أو كان جزء الموضوع ، لا يكون فائدته الاحتجاج على الخصم ،

وأنما يكون سوقه لإقناع النفس ، فإن الحرمة الواقعية لا تكون لاحقة إلا للقاطع دون غيره . وإن شئت فقل : إن مرجع القياس المذكور إلى إثبات الحرمة على نفس القاطع ، فيقول : هذا أنا قاطع بخمرتيه ، وكل ما أنا قاطع بخمرتيه هو حرام عليّ .

المقام الثالث : في الأمارات ونحوها من الحجج الشرعية . ولا ريب في كونها دليلاً باصطلاح الأصوليين ، أمّا باصطلاح المنطقين وصحّة تألف الشكل الأول منها فيه تفصيل ، وهو أنّها بالنسبة إلى نفس الواقع يكون حالها حال القطع الظريقي في عدم صحّة تألف الشكل الأول منها ، وأمّا بالنسبة إلى الحكم الظاهري فصحّة تألف الشكل الأول منها موقوفة على المبني في جعل الحكم الظاهري ، فإن قلنا إنّه عبارة عن الحكم على طبق مؤدي الأمارة ، أو عبارة عن لزوم العمل بها كان حالها بالنسبة إليه حال القطع الموضوعي بالنسبة إلى الحكم المترتب عليه ، فيصبح أن يتألف منها الشكل الأول . وإن قلنا إنّه عبارة عن جعل الحججية بمعنى جعل الكشف كما سيأتي شرحه إن شاء الله تعالى في كيفية جعل الطرق^(١) ، كان حالها بالنسبة [إلى] ذلك الحكم الظاهري حال القطع الظريقي في عدم صحّة تألف الشكل الأول منها ، فلا حظ وتأمل .

قوله : وكذا يكون طریقاً محضاً بالنسبة إلى الحكم الشرعي المترتب على ذلك الموضوع^(٢) .

هذه العبارة لا تخلو من تسامح ، فإن العلم المتعلق بالموضوع وإن كان طریقاً صرفاً بالقياس إليه ، إلا أنه لا ربط لذلك العلم بحكم ذلك الموضوع ، فإن العلم المتعلق بحكم ذلك الموضوع يكون علمًا آخر ، وهو أيضاً طريق إلى ذلك

(١) راجع فوائد الأصول ٣: ١٧ و ١٠٥ وما بعدهما .

(٢) فوائد الأصول ٣: ١٠ .

الحكم فلاحظ . بل وهكذا الحال في الحكم الذي يكون العلم بالموضوع جزءاً لموضوعه أو تمام موضوعه ، فإن العلم بذلك الحكم لا يكون إلا طريراً صرفاً ، فلاحظ وتأمل .

قوله : بل الظاهر أنه لا يمكن ، من جهة أنَّ أخذَه تمامَ المَوْضُوع يستدعي عدم لحاظ الواقع وذي الصورة بوجه من الوجه ، وأخذَه على وجه الطريقة يستدعي لحاظ ذي الطريق وذي الصورة ، ويكون النظر في الحقيقة إلى الواقع المنكشف بالعلم ... الخ^(١) .

إن كان المراد هو أنَّ أخذَ العلم طريراً إلى متعلقه هو أن يكون المحكوم عليه هو المتعلق ولم يكن العلم إلا طريراً إليه ، ففيه أنه خلاف الفرض ، لأنَّ المفروض هو كون القطع موضعاً أو جزءاً للموضوع . مضافاً إلى أنَّ لازمه هو عدم إمكان أخذَه جزءاً للموضوع ، وسقوطه القطع الطريري عن الموضوعية بالمرة .

وإن كان المراد هو أنَّ أخذَ القطع من حيث الطريقة عبارة أخرى عن كونه ملحوظاً آلياً ، وهو لا يجتمع مع كونه تمامَ المَوْضُوع ، لأنَّ ذلك يستدعي لحاظه الاستقلالي ، ففيه أولاً : أنَّ لازم ذلك هو عدم اجتماعه مع أخذَه جزءاً للموضوع ، لأنَّ ذلك أيضاً يتوقف على لحاظه الاستقلالي . وثانياً : أنَّ اللحاظ الآلي للقطع الطريري إنما [هو] في وجوده الواقعي أعني مصاديق القطع ، أمّا مفهومه الكلّي فهو استقلالي وإن كان مصداقه آلياً ، وما ذلك إلا مثل الابتداء المستفاد من لفظ (من) في قولك سرت من البصرة ، والابتداء المستفاد من قولك : الابتداء الآلي معنى حرفي ، هذا كلّه .

(١) فوائد الأصول ٣ : ١١ .

مضافاً إلى وقوعه في الأحكام الشرعية ، مثل إحراز عدالة الإمام المأمور
موضوعاً لجواز الاقتداء به وصحة الصلة حتى مع انكشاف الخلاف ، ومثل إحراز
عدالة شهود الطلاق ، فقد قال شيخنا ^{رحمه الله} إن الشرط المسought للطلاق وللحكم
بصحته واقعاً هو الاحراز أو العدالة الواقعية ، بل وسع المنطقة في ذلك إلى كل
شرط يكون مبنياً على الاحراز ، على وجه يكون ابتناؤه على الواقع وانكشاف
الفساد عند انكشاف الخلاف موجباً لعدم استقرار النظام في ذلك النحو من
الأحكام ^(١).

ثم لا يخفى أن الذي حررته عنه ^{رحمه الله} في هذا المقام لا يخلو عن اضطراب ،
ففي بعضه التصریع بأن القبط الطريقي لا يعقل أخذه تمام الموضوع ، كما في هذا
التحریر والتحریر المطبوع في صيدا ^(٢) ، وفي بعضه أن غير المعقول هو أخذ القبط
الصفتي جزء الموضوع ، ببيان أنه إذا أخذ بما أنه صفة خاصة جزءاً للموضوع لم
يكن عندنا ما يكون محرزاً للجزء الآخر الذي هو الواقع ، وفي بعضها أن ما أخذ
على الصفتية لا يكون جزء الموضوع ، وما أخذ على نحو الطريقة لا يكون تمام
الموضوع ، فراجع التحریر ص ٣ وص ٢٥ وص ٢٧ ^(٣).

قلت : ولعل الوجه في إسقاط العلم الصفتي عن كونه جزء الموضوع ، هو
أن أخذه صفة يوجب غض النظر عن متعلقه ، ويكون متعلقه أجنبياً عنه ، فلا
محصل لكون القبط ومتعلقه الواقعي هو الموضوع .

وفيه : أنه وإن كان أجنبياً في هذه المرحلة من لحاظه صفة ، إلا أنه لا يخرج

(١) لم نثر عليه في مظانه ، ولعله في تحريراته المخطوطه عن شيخه ^{رحمه الله} .

(٢) أجود التقريرات ٣ : ١٣ .

(٣) مخطوط لم يطبع بعد .

عن كونه في حد نفسه متعلقاً بذلك القطع . ولو سلم فليكن أجنبياً عن القطع ، لكن كونه أجنبياً لا يمنع من ضمه إلى القطع في كونهما معاً تمام الموضوع . أما عدم إحراز الجزء الثاني الذي هو الواقع فهو محرز وجداً للقاطع الذي هو المكلَف ، فإنَّ الحاكم وإنْ أخذ العلم بما أنه صفة للعالم قائمة بنفس المكلَف ، إلا أنَّ العلم عند وجوده للمكلَف وقيامه في نفسه ، لا يخرج عن كونه محرزاً للواقع بالنسبة إلى ذلك المكلَف ، وإنْ كان الحاكم قد نظر إليه بما أنه صفة قائمة في نفس المكلَف .

ثم إنَّه ~~ذلك~~ قد تنظر في إسقاط هذا القسم ، ورجح إسقاط ما كان العلم الطريقي فيه تمام الموضوع ، من جهة عدم مناسبة الطريقة لكونه تمام الموضوع ، فراجع ما حررته في ص ٢٩ من التحريرات^(١) .

قوله : فلا بدَّ من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الاطلاق أو التقييد ، وهو المصطلح عليه بمتَّمِّ الجعل ، فاستكشف كلَّ من نتيجة الاطلاق والتقييد يكون من دليل آخر ... الخ^(٢) .

الظاهر أنه لا بدَّ من الجعل الثاني ليتمَّ التعميم ، ومجَرَّد كون الاشتراك قطعياً لا يكفي في تحقق متَّمِّ الجعل الذي يتوقف عليه تعميم الجعل الأول ، اللهم إلا أنْ يقال : إنَّا نستكشف من قطعية الاشتراك تحقق الجعل الثانوي المتَّمِّ للجعل الأولي .

ويمكن أن يقال : إنَّ التعميم المذكور لا يحتاج إلى جعل ثانٍ ، بل يكفي مجرد جعل الحكم الأولي ، فإنه وإن لم يمكن فيه الاطلاق اللحاظي ، لتأخر كلَّ

(١) مخطوط لم يطبع بعد .

(٢) فوائد الأصول ٣ : ١٢ .

من العلم والجهل المتعلّقين بالحكم عن نفس ذلك الحكم - من دون فرق في ذلك بين مقام الثبوت ومقام الإثبات ، فلا وجه لما قد يقال من إمكان الاطلاق في مقام الثبوت - إلا أن الحكم بنفسه يكون متحققاً قهراً في كل من الموردين ، على حذو تحقق العلة مع معلولها ، وإن كانت سابقة في الرتبة على معلولها ، فإن سبق الحكم على العلم به من سبّق العلة على معلولها ، وحيثذا يكون نفس الحكم متحققاً مع كل من حالي العلم والجهل المتعلّقين به ، غايةه أن تتحققه يكون سابقاً في الرتبة ، فهما - أعني الحكم وأحد الأمرين من العلم به والجهل - موجودان معاً غير أن الأول سابق في الرتبة على الثاني ، ونعتبر عن هذا التحقق في كل من حالي العلم والجهل بالاطلاق الذاتي ، من دون حاجة إلى جعل ثان .

وذلك كما يشاهد في أوامر الموالي العرفية بالنسبة إلى من لهم الأمر عليه ، فإنهم لا يحتاجون في شمولها لكل من العالم والجاهل إلى جعل ثان ، إذ ليس في مثل ذلك إجماع ونحوه على الاشتراك كي يستكشف منه الجعل الثاني المتمم للجعل الأول ، وما ذلك إلا من جهة ما ذكرناه من الاطلاق الذاتي . وكون إمكان الاطلاق تابعاً لإمكان التقييد مسلم ، إلا [أن] ذلك في الاطلاق اللحاظي ، أما الاطلاق الذاتي الذي هو إطلاق قهري فلا يكون إمكانه متوقفاً على إمكان التقييد اللحاظي ، بل يكفي فيه تعلق الحكم بالذات ، فتكون الذات في حال العلم بالحكم متعلقة لذلك الحكم ، لكن في الرتبة السابقة على العلم ، كما أنها بالنسبة إلى الجهل كذلك . وهذا هو محض الاطلاق الذاتي القهري . ولعمري إنّه في الحقيقة ليس باطلاق ، لكنه في حكم الاطلاق من حيث النتيجة .

وأما ما أفاده شيخنا الأستاذ الأعظم رحمه الله من تصحيح ذلك بمتّمم الجعل ، ففيه تأمل ، لأن ذلك الجعل الثانوي إن كان من مجرد الاخبار والحكایة عن أن الحكم

ثابت في كلتا الحالتين ، ففيه أولاً : أنه لا يكون حيثاً من قبيل الجعل . وثانياً : أنه بعد أن كان وجود الحكم في مرتبة العلم والجهل به غير معقول كيف يصبح الأخبار به .

وإن كان المراد هو سحب الحكم من مرتبته السابقة على العلم به والجهل إلى ما بعدهما فهو محال ، لأنّ ما هو في مرتبة العلة يستحيل سحبه إلى مرتبة المعلول .

وإن كان المراد به جعلاً ثانوياً يكون المجنول فيه مماثلاً للمجنول الأول ، ففيه أولاً : أن ذلك خلاف ما هو المشاهد بالوجودان من الأوامر العرفية وغيرها ، في أن تسرية الحكم فيها وشموله لكل من حالي العلم به والجهل ، لا يحتاج إلى جعل المماثل .

وثانياً : أنه يلزم اجتماع المثلين ، وتعدد الرتبة لا ينفع في دفع إشكال اجتماعهما ، وإن لصح ذلك في ضد ذلك الحكم ، بأن يقال : إذا علمت بحرمة شرب الخمر وجب عليك أو جاز لك شريها . ودعوى عدم إمكان ذلك في العلم ، لكونه تناقضاً بنظر المكلّف ، بخلاف ما لو كان المأمور هو الجهل بأن يقول : إذا جهلت بحرمة شرب الخمر جاز لك شريها ، وبخلاف ما لو كان المجنول مماثلاً للمجنول الأول ، فإنه لا تناقض فيه ، يدفعها أنه بعد فرض كون اجتماع المثلين كالضدين محالاً يكون المانع من صحته موجوداً فيه .

وثالثاً : لو سلمنا ذلك لكان خارجاً عما نحن بصدده من إطلاق الحكم بالنسبة إلى كل من العلم والجهل المتعلّقين به ، بل هو من قبيلأخذ العلم بالحكم والجهل به موضوعاً لحكم آخر ، غايته أنه يماثل الحكم الأول .

ورابعاً : أن هذا الحكم المجنول ثانياً في مرتبة العلم والجهل المتعلّقين

بالحكم الأول أيضاً يكون متعلقاً لكلٍ من العلم والجهل ، فهو بالنسبة إلى العلم والجهل المتعلقين به يحتاج إلى متمم يجعل بالقياس إليه وهكذا ، فيلزم التسلسل . وسيأتي إن شاء الله تعالى في مبحث جعل الأحكام الظاهرية في موارد الأمارات والأصول الشرعية^(١)، وفيما علقناه على ما حررناه عنه ^{هذا} في ذلك المبحث ، ما فيه زيادة توضيح لهذه الجهات ، فراجع ص ٧٦ مما حررناه هناك^(٢) . ومن ذلك كله يظهر لك أنَّ قيام الدليل الخارجي على اختصاص الحكم في بعض الموارد بصورة العلم ، لا يحتاج إلى جعل ثانٍ يكون محصلة رفع ذلك الحكم عن الجاهل به ، نظير النسخ ، على وجه يكون الحكم الواقعي ثابتاً للذات معرَّاة عن كلٍ من العلم والجهل ، ويكون تحقق الجهل موجباً للحكم الشرعي برفع ذلك الحكم ، ليكون لازمه تتحقق الحكم في حق الجاهل في الرتبة السابقة على الجهل ، ونفيه ورفعه عنه في رتبة الجهل ، على وجه يكون الجهل بالحكم الواقعي موضوعاً للحكم الشرعي برفعه ، فإن ذلك عين التناقض ، ولا يدفعه اختلاف المرتبة .

بل المراد من الاختصاص المذكور هو قيام الدليل الخارجي على كون المجعل له ذلك الحكم الواقعي ، هو خصوص الذات التي يعلم الله تعالى أنها يتحقق منها العلم بذلك ، لا على وجه يكون العلم دخيلاً في الموضوع ، والألزم كون الحكم سابقاً في الرتبة على العلم لتعلقه به ، ومتأنِّراً في الرتبة عنه لكونه مأخوذاً في موضوعه .

هذا هو خلاصة الإشكال فيأخذ التقييد أو الاطلاق لحاظيين في مثل

(١) راجع الحاشية المفضلة الآتية في الصفحة : ٣١٢ وما بعدها .

(٢) مخطوط لم يطبع بعد .

الجهل ، وليس هو بالدور المصطلح ، فإن الحكم وإن توقف على العلم من جهة كونه حسب الفرض موضوعاً له ، إلا أن العلم بالحكم لا يتوقف على تحقق الحكم واقعاً ، إلا إذا كان المأمور قيداً هو العلم على نحو جزء الموضوع ، فتأمل . وكيف كان ، فإن المراد من دليل الاختصاص ليس هوأخذ العلم بالحكم جزء الموضوع أو تمام الموضوع ، بل المراد هو أن المحكوم عليه هو نفس تلك الذات الخاصة التي اقترن بالعلم ، فلا يكون المحكوم عليه إلا خصوص تلك الذات معرّاة في حال إيراد الحكم عليها عمّا هي واجدة له من خصوصية العلم . وبعبارة أخرى لا يكون المنظور إليه في حال إيراد الحكم إلا نفس الحصة من الذات الخاصة . وهذا التحوّل من التوجيه لا يتأتى في مسألة قيد القرية وداعي الأمر ، لأنّ أخذها قيداً لا يمكن إلا مع دخول القيد المذبور تحت الأمر على وجه يكون جزء المأمور به ، على تأمل في ذلك ، فراجع ما حررناه عن بعض الأجلة من مشايخنا فيما علقناه في مبحث التعبد والتوصلي^(١) . وقد حررنا هذه المسألة المتعلقة بدليل الاشتراك فيما علقناه على ما حررناه عن شيخنا^(٢) في هذا المقام . وفي أوائل إمكان جعل الطرق والأمارات عند التعرض للجواب عن إشكال التناقض ، وأنّ دليل الاشتراك ينافي الترجيح في مقام الشك فراجعه^(٣) .

(١) لعل المقصود بذلك ما تقدّم في المجلد الأول من هذا الكتاب ، صفحة : ٤٠١ - ٤٠٣ .

(٢) الظاهر أن المقصود بذلك تحريراته المخطوطه عن شيخه^{رحمه الله} . وعلى أي حال فلتراجع الحاشية المفصلة الآتية في الصفحة : ٣١٢ وما بعدها .

(٣) هذا ولكن لا يخفى أن اختصاص الحكم بخصوص العالم به لا يتوقف إمكانه على أخذ الذات توأمًا مع العلم ، أعني الذات التي يعلم الله أنها يتحقق منها العلم بالحكم ،

قوله : وقد ادعى توادر الأدلة على اشتراك الأحكام في حق العالم والجاهل ، ونحن وإن لم نعثر على تلك الأدلة سوى بعض أخبار الآحاد التي ذكرها صاحب الحدائق في مقدمات كتابه ... الخ^(١).

لعل المراد بذلك ما ذكره صاحب الحدائق في المقدمة الخامسة^(٢) في حكم الجاهل وأنه غير معذور ، لكن لم يذكر هناك ما يدل على عدم المعذورية إلا ما دل على وجوب الفحص والتعلم والسؤال والتفقه . ولا يخفى عدم صراحتها في الاشتراك ، ولو من جهة إمكان كون التعلم واجباً نفسياً ليتهيأ إلى إيراد التكاليف عليه . نعم ذكر في الوجه الثاني مما رد به على القائلين بالبراءة العقلية في أوائل كتابه ما هذا نصه : الثاني استفاضة الأخبار بآئن الله تعالى في كل واقعة حكماً شرعاً مخزوناً عند أهله ، حتى أرش الخدشة والجلدة ونصف الجلدة الخ^(٣). وهذا أيضاً

⇒ بل يكفي فيه ما عرفت من جعل الحكم لنفس الذات معرضاً عن لحاظ العلم والجهل به ، لعدم إمكان لحاظها كذلك في حال إيراد الحكم عليها ، ثم بعد جعل الحكم على عنوان الذات القاضي بتحققه لها لو طرأها العلم أو طرأها الجهل يرفعه عن الذات عند طرفة الجهل ، ولا يكون ذلك موجباً للتناقض في مرتبتين ، بل هو من قبيل العناوين الأولية والثانوية ، فالمكلَّف بعنوانه الأولي يكون محكوماً بذلك الحكم ، وبعنوانه الثانوي - أعني كونه جاهلاً بذلك الحكم - يكون ذلك الحكم مرتفعاً عنه ، بمعنى أن الشارع يرفع ذلك الحكم عنه عند جهله به نظير الاضطرار .

ويتبغى التأمل في عدم معقولة الإهمال في الواقع ، مع فرض أنه لا يمكن الاطلاق والتقييد وما ذلك إلا عبارة عن الإهمال ، وما الإهمال الواقعي إلا ما التزم به ~~منه~~ من متمم الجعل ، فإن المجعل الأولي لابد أن يكون مهملاً [منه ~~منه~~].

(١) فوائد الأصول ٣: ١٢.

(٢) الحدائق الناصرة ١: ٧٧.

(٣) الحدائق الناصرة ١: ٤٥.

ليس بضرر في إفادة الاشتراك فتأمل ، لجواز كون تلك الأحكام مختصة أيضاً بخصوص العالم ، فإن كون كل واقعة لها حكم لا يوجب أن يكون ذلك الحكم مجعلولاً في حق العاجل به ، فتأمل .

قوله : وقد خصّت في غير مورد ، كما في مورد الجهر والأخفات والقصر والاتمام ، حيث قام الدليل على اختصاص الحكم في حق العالم ، فقد أخذ العلم شرطاً في ثبوت الحكم واقعاً ... الخ^(١) .

ينبغي مراجعة ما أفاده في توجيه هذه المسألة في مبحث لزوم الفحص من الأصول^(٢) ومبحث القصر والاتمام من الفقه^(٣)، فإنه أفاد هناك أن التوجيه لهذه المسألة باختصاص الحكم بوجوب الجهر بمن كان عالماً به يلزم عدم استحقاق العقاب عند الافتات جهلاً في مورد الجهر ، وأنه بناءً على الالتزام باستحقاق العقاب لابد من توجيه ذلك بأن الجهر واجب مستقل نفسي عام للعاجل والعالم ، وأنه عند العلم بهذا الوجوب النفسي يكون الإجهاز قيداً في الصلاة ، ولازم ذلك أنه عند الافتات مع العجل تكون الصلاة صحيحة ، لعدم كون الجهر حينئذ قيداً ، مع كونه معاقباً على ترك الجهر الذي هو واجب نفسي .

ومن ذلك كله يظهر لك التأمل فيما أفاده بقوله : وكما يصح أخذ العلم بالحكم شرطاً في ثبوت الحكم ، كذلك يصح أخذ العلم بالحكم من وجه خاص وسبب خاص مانعاً عن ثبوت الحكم واقعاً ، بحيث لا حكم مع العلم به من ذلك السبب ، كما في باب القياس - إلى قوله - وبذلك يمكن أن توجه مقالة الأنباريين

(١) فوائد الأصول ٣ : ١٣ .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٢٩٤ وما بعدها .

(٣) كتاب الصلاة ٣ : ٣٨٠ .

من أنه لا عبرة بالعلم الحاصل من غير الكتاب والسنة ... الخ^(١).
 فإن لازم هذا التوجيه أن أخذ الحكم الواقعي من غير الكتاب والسنة
 يوجب ارتفاع ذلك الحكم الواقعي عن قطع به من غير الكتاب والسنة ، وأن
 شرط تحقق الحكم الواقعي وإن كان بنحو نتيجة التقيد هو أخذه من طريق
 الكتاب والسنة ، على وجه لا حكم في حق من أخذه من غير الكتاب والسنة ،
 وهذا على الظاهر مما لا يرضى به الأخباريون ، لأن لازمه هو كون من أخذ
 الأحكام من غير الكتاب أو السنة غير مكمل بتلك الأحكام الواقعية المفروض
 كونها بحسب الواقع مقيدة بمن أخذها من الكتاب أو السنة ، وأن من أخذها من
 غيرهما لا حكم في حقه ، سواء كان مرجع ذلك إلى اختصاص الأحكام الواقعية
 بخصوص من علمها من الكتاب والسنة ، دون الجاهلين بها ودون من أخذها من
 غيرهما ، أو كان مرجعه إلى أن خصوص من أخذها من غير الكتاب والسنة ليست
 مجعلة في حقه ، والأول أوسع إشكالاً من الثاني ، لأن لازمه أن لا حكم للجاهل ،
 كما لا حكم لمن علم الحكم من غيرهما .

فالأولى توجيه مقالتهم بما واجهها به في الكفاية^(٢) من منع قاعدة الملازمة ، أو
 دعوى كون المقدمات العقلية لا تفيد العلم ، وأنها إنما تفيد الظن .

ولو قال قائل منهم أو من غيرهم بأن الشرط في صحة ما يكون مورداً
 للتشريع من أفعال أو ترك لها آثار تكليفية أو آثار وضعية هو أخذ أحكامها من
 المعصومين ، على وجه لو حصل القطع بأحكامها من الطرق الآخر لم يكن
 الجري على طبقها مجازياً ، ولا يتترتب عليه الأثر من إجزاء عن التكليف ومن

(١) فوائد الأصول ٣: ١٤ - ١٣ .

(٢) كفاية الأصول : ٢٧٠ .

ترتب الأثر الوضعي ، فلو باع أو تزوج أو طلق أو صلّى أو أعتق جامعاً لجميع الشرائط المعتبرة ، ولم يكن أخذه ذلك من المعصومين (صلوات الله عليهم) لم يكن ذلك صحيحاً ، ولا يترتب عليه شيء من الآثار ، وكان معاقباً على ذلك ، لم يكن بذلك بأس على الظاهر ، كما ربما يستفاد من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : «لم يكن له على الله ثواب»^(١).

وكيف كان ، فالظاهر أن توجيهه مقالة الأخباريين بما يرجع إلى نفي الحكم الواقعي عن قطع به من غير الكتاب والسنّة يمكن الجزم بأنهم لا يريدونه . وكيف كان ، فليس المراد به هو اختصاص الأحكام بمن حصلها من طريق الكتاب والسنّة ، على وجه يكون كل من الجاهل بها والعالم بها من غير طريق الكتاب والسنّة لا حكم له ، لأن ذلك مما يجب معدورية كل من الجاهل بالصرف الذي لم يسلك طريقاً أصلاً ، وسالك طريق الاستحسان والطرق العقلية المحسنة ، إذ لا حكم حينئذ لهم في الواقع ، من دون فرق بين الجاهل الذي لم يسلك طريقاً أو السالك طريق غير الكتاب والسنّة .

بل المراد هو أن الحكم الواقعي غير مجعل في خصوص من حصل العلم به من غير الكتاب والسنّة ، فإن من قطع بالحكم الواقعي من غير الكتاب والسنّة إن كان قطعه مطابقاً للواقع ، يقال له : إن هذا الحكم الواقعي الذي حصلته من غير الكتاب والسنّة غير مجعل في حقك ، وحينئذ فعليه أن يحصل حكمه الواقعي في تلك الواقعة ، وأن يفحص عنه من طريق الكتاب والسنّة ، فإن تفحص وكان مقتضى الكتاب والسنّة هو ذلك الذي حصله أولاً فهو ، وإنما وصل من طريق الكتاب والسنّة إلى خلاف ذلك الذي حصله أولاً كان معدوراً . هذا فيما إذا كان

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٤٢ / أبواب صفات القاضي باب ٦ ح ١٣.

قطعه السابق الذي حصله من غير الكتاب والسنة مطابقاً للواقع .

ومنه يعرف الحال فيما لو فرض كونه غير مطابق للواقع ، فإنه يرى قطعه مطابقاً للواقع ، فيقال له أيضاً : إن هذا الحكم الواقعي ليس بحكم لك ، وحيثند فالعقل أيضاً يلزم بالفحص عن حكمه الواقعي من طريق الكتاب والسنة ، فإن أوصلاه إلى الحكم الواقعي فهو ، وإن كان معدوراً أيضاً ، هذا .

ولكن لا يخفى أنَّ من فرضنا قطعه غير مطابق للواقع ، لا ريب في أنَّ حكمه الواقعي هو غير هذا الذي توصل إليه من غير الكتاب والسنة ، غايته أنه لأجل كونه قاطعاً به لا يمكن أن يقال له إنَّ هذا ليس بحكمك الواقعي ، بل يقال له إنَّ توصلك إلى الواقع بالقياس مثلاً أوجب أن لا يكون هذا حكمك الواقعي . أمَّا الذي فرضنا كون قطعه مطابقاً للواقع غايته أنه حصله من القياس ، فهذا لا يمكننا الالتزام بأنَّ هذا الحكم الذي حصله ليس حكمه الواقعي مع علمنا بأنَّ قطعه مطابق للواقع ، وأنَّ حكمه الواقعي هو هذا .

والحاصل : أنا نسأل أنفسنا عن حكم هذا الشخص عندما توصل إلى القطع بهذا الحكم الواقعي من القياس ، فنقول : إنَّ حكمه الواقعي لا يعقل أن يكون هو غير هذا الحكم ، لأنَّ المفروض كون قطعه مطابقاً للواقع ، وحيثند إذا قلنا إنَّ هذا الحكم الذي حصله من القياس ليس بحكمه الواقعي ، كان ذلك عبارة أخرى عن أنه لا حكم له في هذه الواقعة .

ومن ذلك كله يظهر لك التأمل فيما أفاده الشيخ عليه السلام في الرد على الأخباريين في ضمن قوله ثانياً بقوله عليه السلام : إلا أن يدعى أن الأخبار المتقدمة وأدلة وجوب الرجوع إلى الأئمة (صلوات الله عليهم أجمعين) تدل على مدخلية تبليغ الحجة وبيانه في طريق الحكم ، وأن كل حكم لم يعلم بطريق السمع عنهم عليه السلام ولو

بالواسطة فهو غير واجب الاطاعة ، وحيثند فلا يجدي مطابقة الحكم المدرك لما صدر عن المحجة ^{عليها}^(١) . فإن أمثال هذه الكلمات لا معنى لها إلا على ما أفاده الأستاذ ^{عليها} من رفع الحكم الذي حصل القطع به من غير طريق الكتاب والسنة . ويمكن أن توجه مقالة الأخباريين بوجه آخر غير ما تقدم من التوجيهات وذلك بأن توجه مقالتهم بأن الأحكام الواقعية لا أثر لها ما لم تصل إلى درجة الفعلية ، التي هي درجة التبليغ والإعلان ، والمفروض أنه منحصر بالكتاب والسنة فلا أثر للحكم الواقعي الذي حصل القطع به من غير الكتاب والسنة . وهذا توجيهه حسن .

ولا يخفى أنه لا يرد على هذا التوجيه ما تقدم ذكره من أن لازمه هو أنه لا حكم لذلك القاطع ، بل أقصى ما فيه هو أن هذا الحكم الذي حصل القطع به لا من الكتاب والسنة يكون مورداً الشك في فعليته إن كان يحتمل أنه قد بلغه المحجة . كما أنه لا يرد عليه أنه محتاج إلى إقامة الدليل ، لأن هذه المقدمة وهي أنه لا أثر للحكم الواقعي ما لم يصل إلى درجة الاجراء والتبليغ كافية في الدلالة عليه .

نعم ، لابد لها من ضم المقدمة الأخرى وهي انحصار التبليغ بالكتاب والسنة . وهذه المقدمة الثانية غير بعيدة ، لأن المراد من التبليغ هو الإعلان والاجراء ، وصيغة المولى بصدق تحصيل ذلك الحكم ، ومن الواضح أن هذه المرتبة لا يكفي في تحققها مجرد الحكم العقلي ، إلا إذا كان بحيث يمكن الاعتماد عليه في حصول ما كان المولى بصدقه من الإعلان والاجراء وتحصيله من المكلفين ، وذلك لا يكون إلا إذا كان الحكم العقلي حاصلاً لنوع المكلفين ، وهو ما يعتبر عنه بكونه فطرياً ، ولا ريب في ندرته ، بل يمكن القطع بعدم تتحققه

(١) فرائد الأصول ١ : ٦٢ .

فيما نحن فيه من مورد الأحكام الشرعية ، كما هو المشاهد لمن سبر الفقه ، فإنه لا يجد مسألة يكون الدليل على الحكم الشرعي فيها هو محض الدليل العقلي . وأما التحسين والتبيح العقليان وقاعدة الملازمة فهي فرض صرف ، فain المسألة التي استقل العقل بالحكم الشرعي فيها ، بحيث يكون ذلك الحكم العقلي هو الكاشف الوحيد عن الحكم الشرعي ، بحيث يكون الحكم العقلي كافياً في ثبوت ذلك الحكم الشرعي حتى في مثل الظلم ، فإنه مضافاً إلى تصرف الشارع المقدس في موارده مما يكون قد خرج عن قبح الظلم حكماً أو موضوعاً بواسطة الطوارئ والعارض ، مثل باب معاملاته مع الكافر الحربي ، ومثل أمره باخراج الكافر عن الجزيرة ، الذي ظاهره لزوم إخراجهم منها حتى مع عدم تعذيبهم على المسلمين ، بل مثل حلية الذباع والصيد فإنه من الظلم بنظر جملة من العقلاة ، وهو مباح شرعاً لأمور هناك تخرجه عن كونه ظلماً قبيحاً إخراجاً موضوعياً أو إخراجاً حكيمياً ، هذا حال المستقلات العقلية .

وأما الوساوس الشيطانية من القياسات والأمور الاستحسانية فهي أخس وأحقر من أن تكون كاشفة عن الأحكام الشرعية . وهكذا الحال في مثل الجفر ونحوه من الأطياف وغيره من الأمور الخيالية .

والحاصل : أن الحكم العقلي إن كان على وجه يستكشف منه أن الحجج قد بلغوا ذلك الحكم ، غايته أن ذلك لم يصل إلينا ، فلا أظن أن أحداً من الأخباريين لا يعني بمثل ذلك الحكم العقلي الموجب حسب الفرض للقطع بأن الحجج قد بلغوا ذلك الحكم . وإن كان ذلك الحكم العقلي مفروضاً بالعلم بأن الحجج لم يبلغوا بذلك الحكم ، كان ذلك عبارة أخرى عن أن ذلك الحكم لم يبلغ مرتبة الاجراء والتبيح ، فلا أثر له في مقام العمل . اللهم إلا أن يعد ذلك الحكم

العقلاني تبليغاً، ويكون عدم تبليغ الحجج ذلك الحكم اعتماداً على ذلك الحكم العقلاني واكتفاء به لوضوحةه. لكن يمكن أن يقال: إن المستفاد من الأخبار التي هي بضمون «اسكتوا عمما سكت الله تعالى عنه»^(١) هو عدم ترتب الأثر على ذلك الحكم العقلاني، ولو شئ في ذلك فالبراءة حاكمة بتنفيذه.

وي ينبغي أن يعلم أن مسألة حكم العقل بوجوب المقدمة، وحرمة الضد المأمور بضده، وتصحیح العبادة المأمور بضدها اعتماداً على الملاك، جميع هذه المسائل ونحوها خارجة عمما هو محل النزاع مع الأخباريين في حججية العقل، فإن الأولين لا يخرجان عن الاعتماد على الدليل الدال على وجوب ذي المقدمة والدال على وجوب أحد الضدين، ولأجل الملازمة الذاتية بين الوجوبين أو بين وجوب الشيء وحرمة ضده نحكم بذلك، وكذلك الاعتماد على الملاك في المسألة المفروضة، لأن إثباته إنما هو بالاطلاق لا بالمقدمات العقلية كما حقق في محله، فراجع^(٢).

ثم لا يخفى أن الشيخ رحمه الله قال في أول رسالة القطع في مقام بيان القطع الموضوعي، وأنه ربما كان القطع فيه مطلقاً أو كان قطعاً خاصاً من طريق خاص قال ما هذا الفظه: وحكمه أنه يتبع في اعتباره مطلقاً أو على وجه خاص دليل ذلك الحكم الثابت الذي أخذ العلم في موضوعه، فقد يدل على ثبوت الحكم لشيء بشرط العلم به، بمعنى انكشفه للمكلَّف من غير خصوصية للانكشف كما في حكم العقل بحسن إتيان ما قطع العبد بكونه مطلوباً لモلاه، وقبح ما يقطع بكونه

(١) بحار الأنوار ٢ : ٢٦٠ / ٣١ ، ١٤ / ٢٦٠ ، من لا يحضره الفقيه ٤ : ٧٥ / باب نوادر . الحدود ح ٥١٤٩

(٢) راجع المجلد الثالث من هذا الكتاب ، الصفحة : ١٥١ وما بعدها .

مبغوضاً ، فإن مدخلية القطع بالمطلوبية أو المبغوضية في صيغة الفعل حسناً أو قبيحاً عند العقل ، لا يختص ببعض أفراده ، وكما في حكم الشارع بحرمة ما اعلم أنه خمر أو نجاسته بقول مطلق ، بناءً على أن الحرمة والنجاسة الواقعتين إنما تعرضاً مواردهما بشرط العلم لا في نفس الأمر كما هو قول بعض . وقد يدل دليل ذلك الحكم على ثبوته لشيء بشرط حصول القطع به من سبب خاص أو شخص خاص ، مثل ما ذهب إليه بعض الأخباريين من عدم جواز العمل في الشرعيات بالعلم الغير الحاصل من الكتاب والسنة كما سيجيء ، وما ذهب إليه بعض من منع عمل القاضي بعلمه في حقوق الله تعالى الخ^(١).

ولا يخفى أن هذا الذي أفاده نقلاً عن بعض الأخباريين لا دخل له بدعوى كون الحكم الشرعي مختصاً بخصوص من علم به من طريق الكتاب والسنة ، وأن من علم الحكم الشرعي من الطرق الأخرى لا حكم له ، بل إن تلك الجملة مسوقة لبيان دعوى بعض الأخباريين اختصاص حجية القطع ولزوم العمل به بخصوص القطع الحاصل من الكتاب والسنة ، إذ ليس مراده بالحكم في قوله : وقد يدل دليل ذلك الحكم ، هو الحكم الشرعي الواقعي ، بل المراد بالحكم المذكور هو الحكم العقلي الذي هو وجوب العمل بالقطع في الشرعيات ، فإن هذا الحكم العقلي حكم من الأحكام ، يكون موضوعه هو القطع بأمر شرعي ، وهذا الحكم يكون مقيداً بما إذا كان القطع حاصلاً من الكتاب والسنة ، غاية الأمر أن هذا الحكم ليس بحكم شرعي ، بل هو حكم عقلي موضوعه القطع بالحكم الشرعي ، وكون القطع موضوعاً لحكم من الأحكام لا ينحصر بما إذا كان ذلك الحكم شرعياً ، فإنه قد مثُل للقطع الموضوعي الذي كان مطلقاً وغير مقيد بسبب خاص بلزم إطاعة

(١) فرائد الأصول ١: ٣٢ - ٣١.

العبد وامتثال ما علم أَنْ مولاه قد أمر به ، مع أَنْ وجوب الاطاعة حكم عقلي لا شرعي .

وعلى هذا فيكون الحاصل من مجموع كلامه ~~ذلك~~ في ذلك المقام أَنَّه بصدق بيان أَنَّ القطع الموضوعي يمكن أن يكون مطلقاً ، ويمكن أن يكون مقيداً بسبب خاص ، والحكم في كلِّ منها تارةً يكون حكماً شرعياً ، وأُخرى يكون حكماً عقلياً ، فتكون الصور أربعاً .

وقد مثل لكل واحدة منها بمثال ، فمثال الصورة التي يكون الحكم فيها عقلياً ويكون القطع الموضوعي مطلقاً ، هو ما ذكره من حكم العقل بحسن امتثال ما قطع العبد أَنَّه أمره به المولى ويصبح عصيائمه .

ومثال الصورة التي يكون الحكم فيها شرعاً مع كون القطع الموضوعي مطلقاً ، هو ما ذكره من مثال العلم بالخمرية بالنسبة إلى الحكم الشرعي بالنجاسة على رأي بعضهم .

ومثال الصورة التي يكون الحكم فيها عقلياً ، مع كون القطع الموضوعي مقيداً بسبب خاص ، هو ما ذكره من جواز العمل بالقطع في الشرعيات ، بناء على ما ذهب إليه بعض الأخباريين من اختصاص القطع المذكور بما إذا كان ناشئاً من الكتاب أو السنة ، فإنَّ الجواز المذكور حكم عقلي ، وموضوعه هو القطع المقيد بكونه حاصلاً من الكتاب والسنة ، فيكون مراده بالحكم في قوله : وقد يدل دليل الحكم على ثبوته لشيء بشرط حصول القطع به الخ ، هو نفس جواز العمل بالقطع المتعلق بالشرعيات لا نفسها ، والمراد بالشيء في قوله : على ثبوته لشيء ، هو أحد الأمور الشرعية ، والضمير في قوله : بشرط حصول القطع به ، راجع إلى الشيء لا إلى الحكم .

نعم ، يرد على هذا البعض من الأخباريين ما هو واضح ، من عدم معقولية تخصيص حجج القطع بخصوص قطع خاص ، وهو ما عقده بعد ذلك للنزاع مع الأخباريين في حجج القطع الناشئ من المقدمات العقلية ، وليس غرضه هنا إلا مجرد المثال .

ومن ذلك يظهر لك التأمل في قوله : وبما ذكرنا يرتفع ما ربما يستشكل في عبارة الشيخ من جعله مقالة الأخباريين من أمثلة العلم المأخوذ موضوعاً ، مع أنه لا يمكن الخ^(١) ، فإنه قد يتضح لك أن ذلك ليس من قبيل المثال لما يكون العلم فيه جزءاً من الموضوع للحكم الشرعي ، كي يتوجه عليه الإشكال المذكور ، ويحتاج إلى الجواب بما أفيد من متّم العمل ، بل هو من قبيل المثال لما يكون العلم فيه جزءاً من الموضوع للحكم العقلي ، فلاحظ وتأمل .

ومثال الصورة التي يكون الحكم فيها شرعاً مع كون القطع الموضوعي مقيداً بسبب خاص ، هو ما ذكره من جواز عمل القاضي بما ثبت عنده من حقوق الله تعالى ، فإن ثبوت فيه يكون موضوعاً لجواز العمل ، وهو - أعني ثبوت المذكور - مقيد بما إذا كان من الموازين الشرعية المقررة في كتاب القضاء ، دون ما إذا كان ثبوت ذلك بعلمه .

ثم إنّه ~~مثلاً~~ استطرد في التمثيل بما لو كان قطع شخص موضوعاً للحكم في حق شخص آخر ، فإنه ربما كان القطع المذكور مقيداً بما إذا كان حاصلاً من سبب خاص ، كما في رجوع العامي إلى المجتهد العالم بالحكم ، فإنه مقيد بما إذا كان علمه به ناشئاً عن الموازين المقررة للمجتهد ، دون ما إذا كان من مثل الجفر والرمل ونحوهما ، ومثل قبول الشهادة إذا كان الشاهد عالماً بما يشهد به عن حس

(١) فوائد الأصول ٣:١٤

لا عن حدس .

وأما ما ذكره ^{نهائاً} من مثال رجوع العامي إلى المجتهد الفاسق أو غير الإمامي ، فليس من قبيل تقييد القطع بما إذا كان من سبب خاص ، بل هو من قبيل التقييد بكون القاطع شخصاً خاصاً .

قوله : وليس هذا في الحقيقة نهائاً عن العمل بالعلم - إلى قوله - بل مرجع ذلك إلى التصرف في المعلوم والواقع الذي أمره بيد الشارع فالتصرف يرجع إلى ناحية المتعلق - إلى قوله - إذ الحكم الواقعي قيد بغير ما أدى إليه القياس ... الخ ^(١) .

ظاهره بل لازمه أنه لو أدى القياس الموجب للقطع إلى القطع بالحكم الواقعي ، بحيث إنه كان ما أدى إليه القياس هو نفس الحكم الواقعي ، بأن اتفق أن ذلك القياس المؤدي إلى القطع بالحكم الواقعي كان مطابقاً للواقع ، لكنه لم يأخذه إلا من طريق القياس ، لم يكن الحكم الواقعي المذكور متحققاً في حق ذلك المستدل ، لأنَّه حسب الفرض مقيد بغير ما أدى إليه القياس ، وهذا مما لا يمكن الالتزام به .

فالأولى أن يقال : إنَّ روایة أیان ^(٢) كما لا دلالة فيها على النهي عن العمل بالقطع القياسي ، فكذلك لا دلالة فيها على تقييد الحكم الواقعي بغير ما أدى إليه القياس ، بل أقصى ما دلت عليه هو بيان أنَّ القياس لا يكون من الأدلة ، وأنَّ السنة إذا قيست محق الدين ، لكثرة الخطأ في القياس . ثمَّ إنَّه ^{عليه} ناقشه في مقدمات قياسه ، وبين له القاعدة في معاملة المرأة للرجل ، وأنَّها تعامله إلى حدَّ الثالث من

(١) فوائد الأصول ٣: ١٣ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٩: ٣٥٢ / أبواب ديات الأعضاء ب٤٤ ح ١ .

الدية ، فإذا زادت على الثلث رجعت إلى النصف . وبهذا البيان أفسد مقدمات قياسه ، وأزال قطعه الحاصل من ذلك القياس .

فائدة : أن هذه الجملة الشريفة وهي « إن المرأة تعامل الرجل إلى ثلث الدية » ذكرها ابن قتيبة في أول كتابه أدب الكاتب فقال : ولا بد له (أي للكاتب) مع ذلك من النظر في جمل الفقه ومعرفة أصوله من حديث رسول الله ﷺ وصحابته كقوله : البيينة على المدعى واليمين على المدعى عليه ، والخرج بالضمان ، وجراح العجماء جبار - إلى قوله - والمرأة تعامل الرجل إلى ثلث الدية ، الخ^(١) .

قوله : فتحصل من جميع ما ذكرناه : أن العلم إذا تعلق بموضوع خارجي فالعلم بالنسبة إلى ذلك الموضوع يكون طريقاً محضاً ، وبالنسبة إلى أحكام ذلك الموضوع يمكن أن يكون طريقاً ويمكن أن يكون موضوعاً^(٢) .

قلت : هذا بالنسبة إلى حكم ذلك الموضوع الذي تعلق به القطع ، وأما بالنسبة إلى حكم آخر فلا بد أن يكون موضوعاً ، مثلاً إن الخمر موضوع وحكمه الواقعي هي الحرمة ، لكن يمكن أن يكون العلم بالخمرية موضوعاً لحكم آخر مثل أن يقول : إذا علمت بخمرية المائع الفلامي وجب عليك التصدق بدرهم ، أو أن يقول : إن معلوم الخمرية حكمه النجاسة ، لكن لا بد في ذلك الحكم الآخر [أن يكون] غير مضاد ولا مماثل للحكم الواقعي المتعلق بالخمر كما مثلنا ، ولا يصح أن يقول : إذا علمت بخمرية المائع وجب عليك شربه أو حرم عليك شربه ، مع فرض كون حكم الخمر الواقعي هو الحرمة .

(١) أدب الكاتب : ١٠ .

(٢) فوائد الأصول ٣ : ١٤ .

قوله : وإذا تعلق بحكم شرعي فيمكن أن يكون بالنسبة إلى حكم آخر موضوعاً ، كما أنه يمكن أن يكون موضوعاً بالنسبة إلى نفس ذلك الحكم لكن بنتيجة التقيد ... الخ^(١) .

أما الأخير فقد عرفت^(٢) أنه لا يمكن إصلاحه بمتمم الجعل الراجح إلى رفع ذلك الحكم عن الجاهل ، وأن توجيهه منحصر بجعل الحكم على الذات التي تكون مقتنة بالعلم بنفس ذلك الحكم ، من دون أن يؤخذ ذلك قياداً فيها ، لكنني في شك من ذلك ، ولم نظر فعلاً على حكم من الأحكام الشرعية يكون مقيداً بالعلم به بنفسه . ومسألة الجهر والإخفاء والقصر والاتمام لا ينحصر توجيهها بذلك ، بل لها توجيهات أخرى تعرّضنا لها في محلها^(٣) ، فراجعها .

وأما الأول وهوأخذ العلم بالحكم موضوعاً لحكم آخر فهو أيضاً مشروط بما تقدم ذكره من عدم كونه مضاداً ومتاللا للحكم الذي تعلق به القطع المذكور ، مثل أن يقول : إذا علمت بحرمة شرب الخمر فتصدق بدرهم ، دون ما لو قال : إذا علمت بحرمة شرب الخمر جاز لك شريها أو حرم عليك شريها .

أما الأول فواضح لكونه تناقضاً ، ولا يصلحه اختلاف الرتبة .

ومنه يظهر لك الحال في الثاني ، بناءً على محالية اجتماع المثلين

(١) فوائد الأصول ٣ : ١٤ .

(٢) في الحاشية المتقدمة في الصفحة : ٢٢ وما بعدها .

(٣) أشار^١ إلى ذلك في ذلك في الصفحة : ٢٨ ، و تعرض^٢ لذلك في مبحث الترتيب ، فراجع المجلد الثالث من هذا الكتاب الصفحة : ٣٩٨ وما بعدها ، وسيأتي في المجلد الثامن من هذا الكتاب التعرض له أيضاً ، فراجع الصفحة : ٥٥٠ وما بعدها في التعليق على فوائد الأصول ٤ : ٢٩١ - ٢٩٢ وكذا ما بعدها من الحواشى .

كالضدين ، إذ لا يصلحه حينئذ اختلاف الرتبة . أما إصلاحه بالتأكد فهو أيضاً غير تام ، إذ لا يمكن تأكيد السابق في الرتبة بما يكون متأخراً عنه .

نعم ، من جمع بين الأحكام الواقعية والأحكام الظاهرية باختلاف الرتبة بحيث إنه أجاب عن التدافع بينهما باختلاف الرتبة ، يتوجه عليه الإشكال بذلك ، وأنه ينبغي أن يسوغ للحاكم أن يقول : إذا قطعت بحرمة الخمر جاز أو وجب عليك شربها ، أو حرم عليك شربها بحرمة ثانية مماثلة للأولى . ولا يمكنه الجواب عنه بأنه تناقض أو اجتماع مثلين في نظر القاطع ، فلأجل ذلك لم يصح ذلك العمل الثاني .

ولكن لا يخفى أنه بعد فرض أن اختلاف الرتبة مسوغ لذلك الجمع كيف يكون ذلك تناقضاً بنظر القاطع ، فتأمل .

نعم ، أجاب عنه المرحوم الشيخ عبدالكريم رحمه الله في أوائل القطع بأن القطع بالحكم يتحقق موضوع الاطاعة والمعصية في نظر القاطع ، ومع تتحققهما في نظر القاطع يكون الحكم على خلاف ما قطع به ترخيصاً في ترك الاطاعة وفي فعل المعصية ، وهو قبيح عقلاً ، لا من جهة التناقض بين الحكمين ^(١) .

ولا يخفى أنها لو سلمنا ذلك كله يبقى الإشكال في الحكم المماثل ، فإنه لا يشتمل على ما ذكره من الترخيص في ترك الطاعة وفعل المعصية . كما أنه لا وجه فيه للاندراك ، لأن المفروض اختلاف الرتبة المانع من الاندراك . اللهم إلا أن يتلزم فيه بكون ذلك من قبيل اجتماع العنوان الأولي والثانوي ، لكن لازمه الالتزام بالكسر والانكسار في الحكم المضاد أو المناقض ، فلا حظ وتأمل .

(١) درر القوائد ١ - ٢ : ٣٢٧ - ٣٢٩ (تقليل بالمضمون) .

ولشيخنا ^{رحمه الله} في هذا المقام كلمات حررناها فيما علقناه ص ٢٤^(١)، وراجع ما في التحريرات المطبوعة في صيدا ، فإنه قال في التحريرات المزبورة : بقي هناك شيء وهو أن موضوع الحكم إذا كان مرسلاً وغير مقيد بكونه معلوماً ، فهل يمكنأخذ القاطع به في موضوع حكم آخر مثله أو ضدّه أم لا ؟ أمّا بالنسبة إلى الضد فلا إشكال في عدم جوازه ، لما فيه من اجتماع الضدين ، وامتناع امثال المكّلّف في الخارج . وأمّا بالنسبة إلى الحكم المماثل فربما يقال فيه بالجواز ، نظراً إلى عدم ترتب محذور على ذلك إلا ما يتوهّم من استلزمـه لاجتماع المثلين ، وهو لا يكون بمحذور في أمثال المقام أصلاً ، فإن اجتماع عنوانين في شيء واحد يوجب تأكيد الطلب ، وأين ذلك من اجتماع الحكمين المتماثلين ، وقد وقع نظير ذلك في جملة من الموارد ، كما في موارد النذر على الواجب وأمثاله .

ولكن التحقيق هو استحالة ذلك أيضاً ، فإن القاطع بالخمرية مثلاً إنما يرى الخمر الواقعي ، ولا يرى الضرر عما قطع بخمرته إلا زجراً عن الواقع ، فليس عنوان مقطوع الخمرية عنده عنواناً آخر منفكًا عن الخمر الواقعي ومجتمعـاً معه أحياناً حتى يمكن تعلق حكم آخر عليه في قبال الواقع ، كما في موارد اجتماع وجوب الشيء في حد نفسه مع وجوب الوفاء بالنذر وأمثاله ، ومع عدم قابلية هذا العنوان لعروض حكم عليه في نظر القاطع لا يمكن جعله له حتى يلتزم بالتأكد في موارد الاجتماع^(٢) .

وينحو ذلك صرّح فيما حررته ، قال : بقي في المقام مطلب متعلق بما تقدّم من إمكانأخذ العلم قيداً أو مانعاً بالنسبة إلى ما تعلق به من الحكم على نحو

(١) لعل المقصود بذلك تحريراته ^{رحمه الله} المخطوطة .

(٢) أجود التقريرات ٣ : ٣٤ - ٣٥ .

نتيجة التقيد ، فاتتنا الاشارة إليه في محله ، وهو أن ذلك العلم المتعلق بحكم من الأحكام لا يعقل أن يكون موضوعاً لحكم آخر يماثله أو يضاده . أمّا الثاني فواضح ، لكونه موجباً لاجتماع الضدين . وأمّا الأول فقد يتوهّم أنه لا بأس به فيكون من قبيل العناوين الأولى والثانوية ، بأن يكون الأولى لاحقاً لنفس موضوعه ، ويكون الحكم الثاني لاحقاً له بعنوان كون ذلك الحكم معلوماً ، ويندك أحد الحكمين بالأخر ، ويتأكد الأول بالثاني .

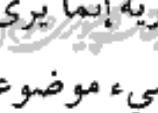
وفيه : ما لا يخفى من الفرق الواضح بين العنوان الثنوي الذي يكون من قبيل النذر ، وبين ما إذا كان من قبيل العلم ، فإنّ الأول يصلح لأنّ يكون علة في إيجاد حكم ثان ، بخلاف الثاني - أعني العلم - فإنه لا يصلح لذلك ، حيث لا يكون النظر فيه إلا من جهة الكشف عن متعلقه ، فلا يكون مؤثراً في الواقع أصلاً ، فلا يعقل أن يكون له المدخلية في شيء أصلاً ، ولا يمكن أن يكون مؤثراً في المصالح والمقاصد الواقعية ، فهو غير صالح لأن يكون مؤثراً في جعل حكم على موضوع الحكم الذي تعلق به لا ملاكاً ولا خطاباً ، فتأمل .

قلت : وبين التحريرين فرق ، في أنّ الأول مسوق لبيان أنّ العلم المتعلق بموضوع ذي حكم واقعي لا يمكن أخذه في موضوع آخر يماثل حكم متعلقه أو يضاده ، والثاني مسوق لبيان أنّ العلم المتعلق بحكم واقعي لا يمكن أخذه موضوعاً لحكم آخر يماثل متعلقه أو يضاده .

ولا يخفى أنّ التأكّد لا يتأتّى في الفرض الثاني ، وهو أخذ القطع بالحكم الواقعي موضوعاً لحكم آخر يضاده أو يماثله ، كما هو آت في أخذ القطع بموضوع ذي حكم موضوعاً لحكم آخر يضاد حكم متعلقه أو يماثله ، إذ لا يمكن تصحيح أخذه في المماثل بالتأكّد ، لما عرفت من أنّ التأكّد إنما يتأتّى في اتحاد

الرتبة كما في نذر الفعل الواجب ، فإن ذلك الفعل المنذور في حد نفسه يكون واجباً ، وبواسطة تعلق النذر به يكون واجباً بوجوب آخر ، فنلتزم بتأكيد الوجوبين لكونهما معاً في رتبة واحدة ، حيث إن تعلق النذر بذات الفعل المفروض كونه واجباً لا يكون متأخراً في الرتبة عن نفس وجوبه الأولى ، بخلاف العلم بنفس الوجوب ، فإنه لو أخذ في وجوب مماثل لما تعلق به العلم المذكور ، كان الوجوب الثاني متأخراً في الرتبة عن الوجوب الأول ، ولا يمكن أن يكون الثاني منهما مؤكدأ للأول .

نعم ، يتأنى ذلك في الأول ، وهو أخذ العلم بموضوع ذي حكم واقعي موضوعاً للحكم آخر مماثل للحكم الأول ، مثل أن يقول : إذا علمت بكون الشيء خمراً - المفروض كونه حراماً في الواقع - فقد حرم شربها .

وما أفاده  في التحريرات المشار إليها من الجواب عنه بما يرجع إلى استحالته من جهة أن القاطع بالخمرية إنما يرى الخمر الواقعي ، قابل للتأمل ، فإن لازمه هو عدم إمكان أخذ القطع بشيء موضوعاً للحكم من الأحكام ، من جهة أن القاطع لا يرى إلا متعلق قطعه . وكذلك الحال فيما نقلناه عنه  من كون العلم غير قابل للتأثير في عالم المصالح والمفاسد .

والخلاصة : أنه على الظاهر لا مانع من أخذ العلم بموضوع ذي حكم موضوعاً لما يماثل حكم ذلك الموضوع .

لا يقال : إذا سوغتم اجتماع المتماثلين ودفعتم الإشكال بالتأكد ، فلهم لم تسوّغوه في الصدرين أو المتناقضين وتدفعوا الإشكال فيه بالكسر والإنسكار ، بناءً على ما ذكرتموه من كون عنوان القطع مؤثراً في الصلاح والفساد .

لأننا نقول : إنما لم نلتزم بذلك لأنه موجب للغورية الحكم الواقعي ، إذ لا أثر

له إلا عند قيام الحجّة عليه التي هي القطع أو الظن المعتبر القائم مقامه ، فإذا قلنا إن هذه العناوين موجبة لقلب الواقع ، كان ذلك الحكم الواقعي لغواً في مورد قيام القطع أو الظن المعتبر على تحقق موضوعه .

نعم ، في مثل ما لو قال : إذا قطعت بخمرية الشيء - المفروض كون حكمها الواقعي هو الحرمة - فقد حرمت عليك ، لو كان أخذ القطع المذكور في الحرمة الثانية على نحو تمام الموضوع ، واتفق خطأ ذلك القطع بأن كان ذلك الشيء ماءً مطلقاً وحكمه الواقعي الأولى هو الجواز ، يكون اللازم هو اجتماع النقيضين بالنسبة إلى ذلك القاطع ، فلابد في مثل ذلك من الالتزام بالكسر والانكسار ، فتأمل .

والخلاصة : أن ما نقلناه عنه ^{في التحريرات المشار إليها} من أن القطع بالخمرية مثلاً لا يعقل أن يكون مؤثراً في صلاح أو فساد ، لعله سد لباب القطع الموضوعي بالمرة . وأما ما نقله عنه ^{في التحريرات المشار إليها} من أن القاطع بالخمرية مثلاً إنما يرى الخمر الواقعي ، ولا يرى الزجر عما قطع بخمرية إلا زجراً عن الواقع الخ ، يمكن القول بأنه من باب المغالطة الناشئة عن اشتباه المفهوم بالمصدق ، فإن الذي لا يرى نفس القطع إنما هو القاطع في مرتبة عروض قطعه ، والذي يأخذ القطع موضوعاً إنما هو الحاكم ، غايته أنه في حال جعل الحكم بلا حظ القطع حاكياً عما في الخارج من القطع الواقع آلة للحاظ متعلقه ، ومن الواضح أن الحاكم في مرتبة لحاظه القطع حاكياً عما هو في الخارج آلة للحاظ متعلقه ، لا يكون القطع بالنسبة إليه حاكياً عن متعلقه ، بل لا يكون إلا حاكياً عن نفسه كما عرفت ^(١) في تصوير أخذ القطع من حيث الطريقة تمام الموضوع .

(١) في الصفحة : ٢٠ قوله : وثانياً .

لا يقال: إن القاطع إذا فرض أنه لا يرى من قطعه إلا الواقع ، كيف يلتفت إلى قطعه المفروض كونه موضوعاً للحكم .

لأننا نقول : هذا أمر سهل ، فإنه بعد مرتبة عروض القطع بالخمرية يلتفت إلى أنه قد قطع بها وصارت معلومة لديه ، وبذلك يتحقق عنده موضوع الحكم الثاني .

وأما ما أفاده لبرهان المتنع منأخذ القطع بالموضع موضوعاً للحكم يكون ضدّاً لحكم ذلك الموضوع ، بقوله : أمّا بالنسبة إلى الضد فلا إشكال في عدم جوازه ، لما فيه من اجتماع الضدين وامتناع امثالي المكلّف في الخارج ^(١) فيمكن القول بأنّ المسألة لا تنتهي إلى اجتماع الضدين ، لأنّ الموضوع مختلف ، حيث إنّ موضوع الحكم الأول هو نفس الضرر مثلاً ، وموضوع الحكم الثاني هو العلم بالخمرية ، فلا يكون اجتماع الحكمين المتضادين في موضوع واحد . نعم إنّ الخمر بعنوانها الأولى تكون محكومة بالحرمة ، وبعنوانها الثاني تكون محكومة بالوجوب أو الجواز مثلاً ، وحيثند يكون المقام من قبيل الكسر والانكسار ، كما هو الشأن في اجتماع العناوين الأولى مع العناوين الثانية ، وحيث يكون الغالب هو ذا العنوان الثاني ، يكون الحكم اللاحق للعنوان الأولى لغوياً كما عرفت . وأما التعليل بعدم المقدورية على التكليفين ، فهو إنما يتّأثّر فيما لو كان كلّ من الحكمين إلزامياً ، أمّا إذا لم يكونا إلزاميين ، مثل أن يكون الأول هو الكراهة والثاني هو الإباحة ، أو كان أحدهما إلزاماً والأخر غير الزامي ، فلا يتّأثّر التعليل ، لعدم إمكان اجتماعهما بعدم القدرة على امثاليهما .

واعلم أنّ صاحب الكفاية ^٢ أشار إلى بعض صور هذه المسألة فقال : الأمر

(١) أجود التقريرات ٣ : ٣٤ .

الرابع : لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم للزوم الدور ، ولا مثله للزوم اجتماع المثلين ، ولا ضدّه للزوم اجتماع الضدّين . نعم يصحّ أخذ القطع بمરتبة من الحكم في مرتبة أخرى منه أو مثله أو ضدّه الخ^(١) فلم يذكر إلّا صورة أخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر يماثله أو يضادّه .

وسيخنا ~~نهائًّا~~ حسبما نقله في التحرير المشار إليه^(٢) لم يذكر إلّا الصورة الثانية ، وهي صورة أخذ القطع بموضوع ذي حكم موضوعاً لحكم آخر يماثل حكم متعلّقه أو يضادّه .

وكيف كان ، فقد يقال في الصورة الأولى بالصحة ، نظراً إلى اختلاف المرتبة ، وبذلك جمع هذا القائل بين الأحكام الواقعية والأحكام الظاهرة ، غير أنه منعه في صورة العلم لكونه تناقضاً في نظر القاطع .

وفيه : أنه لو كان اختلاف المرتبة مصححاً لاجتماع النقيضين أو الضدّين ، لم يكن ذلك تناقضاً حتى في نظر القاطع ، وحيثنة يتعين عليه أن يقول في الجواب عن صورة العلم بالحكم الواقعي إنّ المانع منه هو عدم القدرة .

وعلى كلّ حال ، أنّ الجواب بالتناقض أو عدم القدرة إنما يحسن في صورة أخذ القطع بحكم موضوعاً لحكم آخر يضادّ ذلك الحكم الذي تعلّق به القطع . أمّا صورة أخذ القطع بموضوع ذي حكم موضوعاً لحكم آخر يضادّ حكم ذلك المتعلّق ، فالأولى في الجواب عنها بأنّها من قبيل العناوين الأولية والثانوية الموجبة للكسر والانكسار ، الموجب للغوية الجعل الأول إن كان هو المغلوب ، أو الجعل الثاني إن كان هو المغلوب .

(١) كفاية الأصول : ٢٦٦ - ٢٦٧ .

(٢) أجود التقريرات ٣ : ٣٤ - ٣٥ .

وحيثـ لا يكون الأمر مـتـهـياً إلى اجـتمـاع الضـدـين ، ولا إلى عدم الـقـدرـة ، بل يكون عـمـدة الإـشـكـال هو لـزـوم الـلـغـوـيـة . نـعـم بـنـاءً عـلـى أـنـ ذـلـك من قـبـيل العـنـاوـيـن الأولـيـة والـثـانـوـيـة يـكـون الـلـازـم فـي صـورـة المـمـاثـل هو الـالـتـزـام بـالـتـأـكـد ، فـتـأـمـل (١) .

هـذـا كـلـه مـبـني عـلـى أـنـ الـحـكـم الـآـتـي مـنـ نـاحـيـة الـقـطـع فـي الصـورـة الثـانـيـة غـير مـتأـخـر فـي الرـتـبة عـنـ الـحـكـم الـوـاقـعـي لـلـمـوـضـوع الـذـي تـعـلـقـ بـه الـقـطـعـ المـذـكـور وـحـيـثـ ذـلـك يـكـون مـوـرـدـاً لـلـتـأـكـد لـوـ كـانـ الـحـكـمـ الثـانـيـ مـمـاثـلـاً لـلـأـولـ ، وـلـلـكـسـرـ وـلـلـانـكـسـارـ لـوـ كـانـ مـضـادـاً لـهـ ، بـخـلـافـ الصـورـة [الأـولـيـ] [فـإـنـ الـحـكـمـ الثـانـيـ الـآـتـيـ مـنـ نـاحـيـة الـقـطـعـ لـمـاـ كـانـ مـتـأـخـراًـ فـيـ الرـتـبةـ عـنـ الـحـكـمـ الـذـيـ تـعـلـقـ بـهـ الـقـطـعـ المـذـكـورـ ، لـمـ يـمـكـنـ الـالـتـزـامـ فـيـهـ بـالـانـدـكـاـكـ وـالـتـأـكـدـ فـيـمـاـ لـوـ كـانـ مـمـاثـلـاًـ ، وـلـاـ بـالـكـسـرـ وـالـانـكـسـارـ لـوـ كـانـ مـضـادـاًـ ، لـأـنـهـمـاـ الـأـجـلـ اـخـلـافـهـمـاـ فـيـ الرـتـبةـ لـاـ يـعـقـلـ فـيـهـمـاـ الـانـدـكـاـكـ وـالـتـأـكـدـ ، وـلـاـ

(١) [وـجـدـنـاـ هـنـاـ وـرـقـةـ مـنـفـصـلـةـ ذـكـرـ مـيـثـاـقـ فـيـهـ مـاـ يـلـيـ] [وـخـلـاصـةـ الـبـحـثـ] : أـنـ الـعـلـمـ الـمـتـعـلـقـ بـحـكـمـ أوـ بـمـوـضـوعـ ذـيـ حـكـمـ لـاـ يـمـكـنـ جـعـلـهـ مـوـضـوعـاـ لـحـكـمـ آـخـرـ مـمـاثـلـ لـمـتـعـلـقـهـ أوـ لـحـكـمـ مـتـعـلـقـهـ وـلـاـ مـضـادـاـ لـهـ ، لـلـزـومـ اـجـتمـاعـ الـمـثـلـيـنـ أوـ الـضـدـيـنـ ، وـاـخـلـافـ الرـتـبةـ لـاـ يـدـفعـ الـغـائـلـةـ . وـلـوـ التـزـمـنـاـ بـالـتـأـكـدـ فـيـ الـمـثـلـيـنـ كـانـ ذـلـكـ تـخـرـيـجاـ عـلـىـ الـعـنـاوـيـنـ الثـانـيـةـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ الـعـنـاوـيـنـ الـأـولـيـةـ لـيـكـونـ قـولـنـاـ إـذـاـ قـطـعـتـ بـحـرـمـةـ الـخـمـرـ حـرـمـتـ عـلـيـكـ ، أـوـ إـذـاـ قـطـعـتـ بـأـنـ هـذـاـ خـمـرـ الـذـيـ هـوـ حـرـامـ وـاقـعاـ حـرـمـ عـلـيـكـ ، مـنـ قـبـيلـ حـرـمـةـ شـرـبـ النـجـسـ ، وـأـنـهـ لـوـ كـانـ مـغـصـوبـاـ كـانـ شـرـبـهـ حـرـاماـ . وـإـذـاـ أـحـقـنـاـ مـاـ نـحـنـ فـيـهـ بـذـلـكـ الـبـابـ أـعـنـيـ بـابـ الـعـنـاوـيـنـ الـأـولـيـةـ ، كـانـ الـلـازـمـ هـوـ الـالـتـزـامـ بـالـكـسـرـ وـالـانـكـسـارـ فـيـ صـورـةـ كـونـ الـحـكـمـ آـخـرـ مـضـادـاـ لـلـحـكـمـ الـأـولـ ، وـحـيـثـ ذـلـكـ يـكـونـ جـعـلـ الـحـكـمـ الـأـولـ لـغـواـ ، لـأـنـهـ لـاـ أـثـرـ لـهـ عـنـدـ عـدـمـ الـعـلـمـ ، وـعـنـدـ الـعـلـمـ بـهـ يـتـأـكـدـ بـالـحـكـمـ آـخـرـ أوـ يـرـتفـعـ بـذـلـكـ الـحـكـمـ آـخـرـ . نـعـمـ يـمـكـنـ ذـلـكـ فـيـ الـجـهـلـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ الـحـكـمـ الـأـولـيـ الـمـجـعـولـ لـلـذـاتـ ، بـجـعـلـ الـجـهـلـ عـنـوانـاـ ثـانـوـيـاـ رـافـعـاـ لـحـكـمـ الـذـاتـ ، وـلـاـ يـكـونـ مـوجـباـ لـلـلـغـوـيـةـ جـعـلـ الـحـكـمـ الـأـولـ ، لـتـحـقـقـهـ وـتـرـتـبـ الـأـثـرـ عـلـيـهـ عـنـدـ الـعـلـمـ بـهـ ، فـلاـ حـظـ وـتـأـمـلـ .

يُعقل فيهما الكسر والانكسار أيضاً.

ولكن هذا الفرق لا يخلو من تأمل ، فإن الحكم الآتي من القطع في الصورة [الثانية] أيضاً يكون متأخراً في الرتبة عن الحكم الذي هو لاحق للموضوع الذي تعلق به القطع المزبور ، فإن الحكم الواقعي للخمر الواقعي لا شبهة في تأخره رتبة عن موضوعه الذي هو الخمر ، كما أن العلم بالخمرية أيضاً يكون متأخراً عن نفس الخمرية ، فيكون العلم بالخمرية مع الحرمة اللاحقة للخمر في رتبة واحدة ، لكون كلّ منهما متأخراً رتبة عن نفس الخمرية ، فالحكم الآخر الآتي من ناحية العلم بالخمرية لابد أن يكون متأخراً عن الحكم الأول اللاحق لنفس الخمرية ، لكونه متأخراً عن العلم بها الواقع في رتبة الحرمة اللاحقة لنفس الخمرية ، لأنّ ما هو متأخر رتبة عن الشيء يكون متأخراً رتبة عما هو في رتبة ذلك الشيء ، مثلًا لو كان للعلة الواحدة معلومان وكان أحد المعلومين علة لمعلوم آخر ، يكون ذلك المعلوم الثالث واقعاً في رتبة المعلوم الآخر الذي هو في الرتبة توأم مع علته ، وبناءً على ذلك تشحد الصورتان في عدم إمكان الالتزام فيهما بالتأكد في صورة المماثلة والكسر والانكسار في صورة المضادة .

لا يقال : إن الحكم الواقعي يعني الحرمة اللاحقة للخمر لما كان موضوعها وهو الخمر مطلقاً من ناحية العلم به إطلاقاً لحاظياً ، كانت الحرمة المذكورة واردة على كلّ من الخمر المعلوم الخمرية والخمر المجهول الخمرية ، فتكون الحرمة المذكورة متأخرة رتبة عن العلم والجهل بالخمرية ، فتكون في عرض الحكم الآتي من ناحية العلم بالخمرية ، فيكون الحكمان في رتبة واحدة .

لأنّا نقول : ليس مفاد الإطلاق اللحاظي هو كون العلم بالخمرية والجهل بها واقعين تحت الحكم بالحرمة المذكورة ، على وجه يكونان جزءاً موضوعها لتكون

متاخرة رتبة عنهم ، بل مفاده هو أن هذا الحكم وهو الحرمة وارد على ذات الخمر ولا دخل للجهل ولا للعلم بالخمرية في موضوعيته للحرمة المذكورة ، فلا يكون العلم بالخمرية متقدماً رتبة على حكم الخمر واقعاً ، كي يكون الحكم الثاني الحاصل من العلم واقعاً في عرض الحكم الأول ، بل هو متاخر عنه لكونه واقعاً في مرتبة ما هو متاخر عنه ، لأن ما هو متاخر عن الشيء يكون متاخراً عمما هو في رتبة ذلك الشيء .

اللهم إلا أن يقال : إن ما هو متاخر رتبة عن الشيء لا يلزم أن يكون متاخراً في الرتبة عمما هو في عرض ذلك الشيء ، وكما أنه ليس بمتاخر عنه فهو أيضاً ليس بمقدم عليه ، بمعنى أنه ليس بينهما تأخر ولا تقدم رتبتي ، إذ لا عليه ومعلولية بينهما ، ومجرد كونه واقعاً في عرض علته لا يوجب كونه متاخراً عنه ، كما أنه ليس بمقدم عليه .

وكيف كان ، فقد عرفت أن التأخير الرببي يمنع من التأكيد كما يمنع من الكسر والانكسار ، لكنه لا يصحح الاجتماع ، لأن ما يحكم بمحالته هو الاجتماع في الزمان الواحد وهو حاصل وجданاً ، واختلافهما في الرتبة لا يرفع غائلاً اجتماعهما في الزمان .

لا يقال : إن اختلاف الرتبة يرفع غائلاً الاجتماع كاختلاف الزمان ، كما في العلة والمعلول فإنهما مجتمعان في الزمان الواحد ، مع أن المعلول معدوم في مرتبة العلة ، كما أن العلة ليست متحققة في رتبة المعلول ، فيلزم من ذلك اجتماع النقيضين أعني وجود العلة يعني في الرتبة السابقة على المعلول ، وعدمه يعني في رتبة المعلول ، وهكذا الحال في المعلول فإنه معدوم يعني في رتبة العلة ، ووجود يعني في الرتبة المتاخرة عن العلة ، فكان كل منهما موجوداً ومعدوماً في

زمان واحد . لكن المصحح لهذا الوجود والعدم بالنسبة إلى كلّ منها هو الاختلاف في الرتبة .

لأننا نقول : هذه مغالطة ناشئة عن خلط الوجود بالتحقق في الرتبة ، إذ لا إشكال في وجود العلة مع المعلول ، وليست هي بمعدومة معه ، فلا يصح أن يقال إنّها ليست بمحضها معه ، إذ ليست هي بمنعدمة بعد وجودها . نعم رتبة تتحققها قبل رتبة تتحققه ، وأين هذا من انحصر وجودها بما قبل وجوده على وجه تكون عند وجوده منعدمة . وهكذا الحال في ناحية المعلول فإنه ليس بمنعدم في حال وجود العلة ، بل هو موجود معها . وإن شئت فقل : هما موجودان معاً ، وليس أحدهما منعدماً عند وجود الآخر ، غاية الأمر أنّ ذات العلة متقدمة على ذات المعلول ، لأنّ وجودها يكون متقدماً على وجود المعلول على [نحو] يكون وجود الثاني بعد وجود الأول ، فإنه خلف لما ذكرناه من كونهما موجودين معاً في زمان واحد .

والحاصل : أنّ اجتماع وجود الشيء مع عدمه في الزمان الواحد محال عقلاً ، وهو حاصل في المتناقضين المختلفين رتبة الموجودين في زمان واحد .
نعم هذا التأخر الرتبي يمنع من التأكيد والاندراك في صورة التماثل والكسر والانكسار في صورة التضاد . وقد تعريضاً لهاتين الجهتين - وهما لأنّ ما هو متأخر عن رتبة الشيء يكون متأخراً عما يكون في عرضه ، وأنّ النقيض لا يكون إلا في رتبة نقيضه - في أوائل مسألة الضد فيما علقناه على التحرير المطبوع في صيدا ص ٢١٦^(١) فراجعه تجد فيه اختلافاً مع ما حررناه هنا ، والمسألة بعد عندي في

(١) وهي الحاشية المتقدمة في المجلد الثالث من هذا الكتاب ، الصفحة : ١٢٨ وما بعدها .

غاية الإشكال .

أما مسألة تأثير الشيء رتبة عما هو في عرض عليه ، أعني بذلك معلول أحد معلولي العلة الواحدة ، فالتأمل فيها من ناحية إمكان كون الواحد علة ل الاثنين ، فإنهم منعوا من ذلك ، وحيثندلابد من فرض ذلك الشيء الواحد ذا جهتين يؤثر بإحداهما في أحد المعلولين وبالآخر في الآخر ، وحيثند يكون كل واحد من المعلولين مستندا إلى علة مستقلة ، فلا يكون بينهما اتحاد في الرتبة ، إذ لا ربط بينهما ولا بين علتيهما ، غاية [الأمر] أنه قد اجتمع علتيهما في زمان واحد ، وهذا لا يوجب اتحاد الرتبة بين العلتين ولا بين المعلولين .

وأما مسألة العلة والمعلول ، وأن العلة معروفة في مرتبة المعلول ، كما أن المعلول منعدم في مرتبة العلة مع أنها موجودان معاً في زمان واحد فيلزم اجتماع النقيضين ، فإنك وإن عرفت الجواب عنه فيما تقدم من كونه من قبيل الخلط بين الوجود (الرتبى والوجود الزمانى) فهو في الحقيقة راجع إلى حصر التناقض بالوجود وعدم الزمانى ، وأن أحد النقيضين لو كان رتبياً والآخر زمانياً لم يكن ذلك من التناقض^(١) إلا أن نفسي لا تكاد تطمئن به وتركت إليه ، لأن ذلك إن رجع إلى أن انعدام المعلول في صنع العلة ليس بانعدام ، فهو خلاف المعلوم بالوجودان ، إذ لا ريب في أن المعلول في مرتبة العلة منعدم ، وإلا لكان هو متحققاً في مرتبة العلة . وإن كان مرجعه إلى أنه انعدام للمعلول لكنه ليس بنقيض لوجود المعلول في صنع نفسه ، بل إن نقيضه هو وجود المعلول في ذلك الصنع أعني صنع العلة ، كما أن وجود المعلول في صنع نفسه لا يكون نقيضه إلا عدمه في ذلك الصنع أعني صنع نفسه ، فلم يجتمع النقيضان في صنع ، وإن جمعهما زمان

(١) العبارة ما بين القوسين ضرب عليها المصطف ثم خط المحو ، فلا حظ .

واحد ، فذلك هو عين ما يقال من أنه يكفي في رفع التناقض اختلاف الرتبة وإن أتّحد الزمان .

نعم ، هنا شيء وهو أن نسبة المعلوم إلى العلم المتعلق به ليس هو عين نسبة العلة إلى معلولها ، فلا تكون الحرمة الواقعية علة حقيقة بالنسبة إلى العلم بها^(١) ، لما نشاهد من تتحقق الحرمة الواقعية مع عدم تتحقق العلم بها .

وبالجملة : أن تلك الحرمة الواقعية لا تكون علة حقيقة للعلم بها ، بل إن ذلك من قبيل المعرض والعارض ، وحيثند لو قال : إذا علمت بحرمة شرب الخمر وجب عليك شربها ، لا تكون الحرمة الواقعية علة حقيقة للعلم بها ، فلا يكون تأخّر العلم بالحرمة الواقعية عن نفس تلك الحرمة من قبيل تأخّر المعلوم عن علته .

نعم ، إن العلم بالحرمة الواقعية وإن لم يكن في حد نفسه علة حقيقة لوجوب شربها ، إلا أنه بعد أن جعله الشارع موضوعاً للوجوب المذكور ، يكون علة شرعية للوجوب المذكور ، فيكون تأخّر الوجوب المذكور عن العلم بالحرمة الواقعية من قبيل تأخّر المعلوم عن علته ، لكن تأخّر العلم المذكور عن متعلقه الذي هو الحرمة الواقعية ليس من قبيل تأخّر المعلوم عن علته ، لما عرفت من عدم كون المعلوم علة حقيقة للعلم ، وإلا لكان المعلوم محققاً للعلم ، واستحال تأخّر العلم زماناً عن المعلوم ، بل هما من قبيل المعرض والعارض ، وليس بينهما تأخّر رتبى خارجي .

نعم ، إنّهما في مقام التصور واللحاظ يكون الأول منهما وهو الحرمة

(١) [في الأصل وردت العبارة هكذا : فلا تكون الخمرية الواقعية علة حقيقة بالنسبة إلى حرمتها . لكن سياق العبارة يقتضي ما أثبتناه] .

المعلومة متقدماً على الثاني وهو العلم بها ، فإنك عند تصورك لهما لا تتصور كلاً منهما في عرض الآخر ، بل تتصورهما متدرجين ، فترى ذات المعلوم وهو الحرمة الواقعية ، وترى نفس العلم متعلقاً وترى بينهما اثنينية ، وترى الثاني متعلقاً بالأول منهما ، كما هو الشأن في كل معرض وعارضه ، من دون أن يكون بينهما في الخارج تقدماً وتأخر رتبتي . وهذا بخلاف العلة الحقيقة ومعلولها ، فإنهما وإن اجتمعا في الزمان إلا أن الأول منهما وهو العلة متقدماً في الرتبة على الثاني الذي هو المعلول متقدماً واقعياً ، لا بحسب مجرد التصور واللحاظ ، بل تدرج في الوجود الخارجي وإن كان الزمان واحداً .

وحيثند نقول : لو قال : إذا علمت بحرمة شرب الخمر وجب عليك شربها ، لم يكن الوجوب متاخراً في الرتبة عن الحرمة الواقعية ، فإنه وإن سلمنا تأخره عن العلم بالحرمة الواقعية ، إلا أن العلم بالحرمة الواقعية ليس بمتاخر عن نفس تلك الحرمة ، وإنما أقصى ما في البين أن تصور العلم بالحرمة المذكورة يكون متاخراً عن تصور نفس الحرمة المذكورة ، ومن الواضح أن التأخير التصوري ليس هو عين التأخير الواقعي ، كي يقال إن العلم بالحرمة يكون متاخراً رتبة عن الحرمة المذكورة واقعاً ، كما أنه متاخر عنها زماناً .

على أن في النفس شيئاً من هذا التقدم الرتبوي الواقعي حتى في مقام العلة والمعلول ، فإنه ليس بتقدم واقعي أو خارجي ، مضافاً إلى أنه ليس بتقدم زماني ، بل ليس هو إلا عبارة عن أنك ترى الاثنينية بينهما ، وترى في مقام التصور واللحاظ أن الأول منهما سابق على الثاني ، فلا يكون ذلك إلا عبارة عن أن لحظة العلة قبل لحظة المعلول . وبعبارة أخرى : يكون الوجود الذهني للعلة سابقاً على الوجود الذهني للمعلول مع كون وجود أحدهما في الخارج مقارناً لوجود الآخر .

وحاصل ذلك : أنك في مرتبة لحاظك للعلة ونظرك إليها لا ترى المعلول ، وفي مرتبة لحاظك للمعلول لا ترى العلة ، مع أن وجود أحدهما في الخارج كان مقررناً بوجود الآخر ، وحيثند فلنندع العلم بالحرمة جانبًا ونقول : إذا [قال] المولى إذا حرم عليك شرب الخمر وجب عليك شربها ، كان الحكم الأول موضوعاً للثاني ، فيكون الثاني متأخراً رتبة عن الأول على حذو تأخر المعلول عن العلة^(١) ، فلو تحقق حرمة شرب الخمر في الخارج تتحقق فيه وجوب شربها ، فهل ترى من نفسك أن اجتماعهما جائز لمجرد أنك في حال لحاظك لحرمة الشرب لا ترى وجوبه ، وفي لحاظك وجوبه لا ترى حرمتة ، فيكونان مختلفين في الرتبة مع كونهما موجودين في الخارج معاً على وجه لا تقدم خارجاً لأحدهما على الآخر ، كلام كلام ، وما ذلك إلا من جهة أن هذا التقدم الريفي المقصور على مقام اللحاظ لا تندفع به غائلاً التدافع الخارججي بين الحكمين ، فلا لحظ وتأمل .

ولو صح ما ذكر من أن التقدم الريفي مصحح لاجتماع النقيضين ، لبطل ما قالوه من استحالة كون موضوع الحكم معدماً لنفسه ، مثل أن يقول إذا حرم عليك شرب الخمر لم تحرم عليك ، إذ مع كون اختلاف الرتبة مصححاً لاجتماع النقيضين لا يكون مانع من صحة هذا القول ، لأن رتبة حرمة شرب الخمر فيه تكون متقدمة على عدم حرمتها ، ولا ريب في بطلان ذلك القول ، أعني قوله : إذا حرم عليك شرب الخمر لم يكن شربه حراماً عليك .

وبالجملة : أن الشيء لا يعقل أن يكون موضوعاً لضده ولا لنقيضه ، لاستحالة كون وجود الشيء علة لوجود ضده أو لوجود نقيضه . وكما يبطل هذا فليبطل قوله : إذا علمت بحرمة شرب الخمر وجب عليك شربه ، لأنه لو كان الأمر

(١) [في الأصل : تأخر العلة عن المعلول ، وهو من سهو قلمه الشريف] .

كما يزعمون من أن الحرمة الواقعية علة للعلم بها والعلم بها علة لوجوب شربها، وحيثند تكون الحرمة الواقعية لشرب الخمر علة لضدّها الذي هو وجوب شربها. وهكذا الحال في قوله: إذا علمت بالخمرية وجب عليك شربها، لأن المفروض أن الخمرية الواقعية علة لحرمة شربها، لكنها حسب الفرض موضوعاً لحرمة الشرب واقعاً، كما أنها -أعني الخمرية الواقعية- علة للعلم بها، وبهذا القول صار العلم بها علة لوجوب شربها، فصار الخمر الواقعي علة في كل من حرمة شربه ووجوب شربه . بل وهكذا الحال في قوله: إذا جهلت بحرمة شرب الخمر وجب عليك شربها، لأن الواقع الذي هو الحرمة الواقعية كما يكون علة للعلم به فكذلك يكون علة للجهل به ، لأن المفروض تأخرهما رتبة عن الواقع ، فلازم هذا القول هو أن تكون الحرمة الواقعية علة لوجوب شربها الذي هو ضدّها . وهكذا الحال في قوله: إذا جهلت بخمرية الشيء جاز لك أو وجب شربها مع فرض كون الحرمة الواقعية لاحقة لنفس الخمر بقول مطلق ، سواء كانت الخمرية معلومة أو كانت مجهولة ، وحيثند تكون الخمرية الواقعية علة لحرمة شربها ، كما أنها علة للجهل بها ، والجهل بها علة لوجوب شربها ، وبالآخرة تكون الخمرية الواقعية علة لكل من حرمة شربها ووجوب شربها .

وخلالص المبحث : أن هذا التأخير الريفي لا يصحح اجتماع الضدين والنقيضين ، لأنه مقصور على الوجود الذهني ، والأحكام لاحقة لما هو الوجود الخارجي ، والمفروض أنه لا تعدد فيه ولا تقدم فيه ولا تأخر .

ومن ذلك يظهر لك أن عدم المعلول في صنع العلة إنما هو في وجودها الذهني ، بمعنى أن عدم المعلول ذهناً إنما هو في الوجود الذهني للعنة ، فإنك في مرتبة لحافظك العلة لا تلاحظ وجود المعلول ، فالمنعدم في مرتبة لحافظك العلة

إنما هو لحظتك المعلول لا وجوده الخارجي ، والموجود مع العلة إنما هو الوجود الخارجي للمعلول لا الوجود الذهني للمعلول ، ومن المعلوم أن عدم الوجود الذهني للمعلول إنما ينافي وجوده الذهني ، ولا ينافي وجوده الخارجي ، فليس العدم الذهني منافياً للوجود الخارجي كي يقال إن المصحح لاجتماعهما هو اختلاف الرتبة .

ومن ذلك كله يظهر لك أن الحكم اللاحق للعلة لا يعقل كونه منافياً أو مضاداً للحكم اللاحق للمعلول ، وإن كان الموضوعان أعني العلة والمعلول مختلفين رتبة ، إذ لا أثر لهذا الاختلاف في الرتبة إلا تقدم الوجود الذهني للأول على الوجود الذهني للأخر ، والمفروض أن الحكم اللاحق للأول وكذلك الحكم اللاحق للثاني إنما يلحق الوجود الخارجي الذي لا تقدم فيه لأحدهما على الآخر فلا يخرج بذلك عن اجتماع الضدين أو التقيضين ، فلاحظ وتأمل .

واعلم أن صاحب الكفاية ^{نهى} منع من تصحيح الجمع بين الأحكام الواقعية والأحكام الظاهرة بتعدد الرتبة . لكن منعه من ذلك ليس من جهة ما ذكرناه من أن هذا التععدد إنما هو في الوجود الذهني ، وأنه لا يجدي في الجمع بين الحكمين المتضادين أو المتناقضين ، لأن موردهما هو الوجود الواقعي الخارجي ، بل لم يكن [منعه] من ذلك إلا من جهة دعوى أن الحكم الظاهري وإن كان في المرتبة المتأخرة عن الحكم الواقعي ، إلا أن الحكم الواقعي يكون متحققاً في مرتبة الحكم الظاهري ، فإنه قال : كما لا يصح (التفريق) بأن الحكمين (يعني الواقعي والظاهري) ليسا في مرتبة واحدة بل في مرتبتين ، ضرورة تأخر الحكم الظاهري عن الواقعي بمررتين ، وذلك لا يكاد يجدي ، فإن الظاهري وإن لم يكن في تمام مراتب الواقعي إلا أنه (يعني الحكم الواقعي) يكون في مرتبته أيضاً (يعني في

مرتبة الحكم الظاهري) وعلى تقدير المنافة لزم اجتماع المتنافيين في هذه المرتبة^(١) (يعني مرتبة الحكم إلظاهري).

وحاصله: أن الحكم الظاهري وإن كان في المرتبة متأخرًا عن الحكم الواقعى ، إلا أن الحكم الواقعى يكون متحققاً في مرتبة الحكم الظاهري ، فالظاهري وإن لم يصعد إلى مرتبة الحكم الواقعى ، إلا أن الحكم الواقعى ينزل إلى مرتبة الحكم الظاهري .

ولا يخفى ما فيه من الخلف ، لأنَّه بعد فرض كون مرتبة الحكم الظاهري متأخرة عن مرتبة الحكم الواقعى ، كيف يمكن أن يكون الحكم الواقعى متحققاً في مرتبة الحكم الظاهري . ولعله يدعى إطلاق الحكم الواقعى وشموله لكل من الجهل والعلم به ولو إطلاقاً ذاتياً .

ولا يخفى أن هذا الإطلاق لا يقتضي إلا كونه مجتمعاً معه في الزمان ، لأنَّه -أعني الواقعى - متحقق في مرتبة الحكم الظاهري المفروض كونها متأخرة عن مرتبة الحكم الواقعى ، بل لا يكون حالهما إلا كحال العلة والمعلول في كونهما مجتمعين في الوجود الزماني ، مع كون الأول وهو العلة متقدماً ذاتاً على المعلول .

وقد أومأ المرحوم الشيخ عبدالكريم إلى شرحه بقوله : فإن قلت : العنوان المتأخر وإن لم يكن متعقلاً في مرتبة تعقل الذات ، ولكن الذات ملحوظة في مرتبة تعقل العنوان المتأخر ، فعند ملاحظة العنوان المتأخر يجتمع العنوانان في اللحاظ ، فلا يعقل المبغوضية في الرتبة الثانية مع محبوبية الذات^(٢) . وأجاب عنه بما حاصله: أنَّ الذات التي هي موضوع الحكم الأولى لا يعقل أن تكون موجودة

(١) كفاية الأصول : ٢٧٩.

(٢) درر الفوائد ١ - ٢ : ٣٥٣.

في رتبة الذات المتأخرة عن الحكم الأولي ، فراجعه .

ونظير هذا الإشكال ما ذكره في مبحث الترتب بقوله : قلت ما هو ملاك استحالة طلب الضدين في عرض واحد آت في طلبهما كذلك ، فإنه وإن لم يكن في مرتبة طلب الأهم اجتماع طلبهما ، إلا أنه كان في مرتبة الأمر بغيره اجتماعهما ، بداهة فعليه الأمر بالأهم في هذه المرتبة ، وعدم سقوطه بعد بمجرد المعصية فيما بعد ما لم يعص أو العزم عليها ، مع فعليه الأمر بغيره أيضاً ، لتحقق ما هو شرط فعليته فرضاً^(١) .

أما شيخنا ^(٢) فلم يكن التزامه بصحة الترتب لمجرد التأخر الرتبوي ، بل لعدم المطاردة بين الأمر بالضدين إذا كان الثاني منهما مشروطاً بعصيان الأول . بل وهكذا ما حررته عن المرحوم الأستاذ العراقي في مسألة الترتب ، وفي مسألة اجتماع الحكم الظاهري مع الواقعى ، فإنه أيضاً مصريح بأن اختلاف الرتبة وحده لا ينفع في صحة الجمع ، قال : وإنما لصح في قوله : إذا وجب عليك إزالة النجاسة وجبت عليك الصلاة ، بل لأجل عدم المطاردة بينهما بال نحو الذي قرر من تعدد الأعدام . فراجع ما حررناه عنه في مسألة الترتب ومسألة الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية^(٣) وتأقلم .

(١) كفاية الأصول : ١٣٤ .

(٢) فوائد الأصول ١ - ٢ - ٣٥١ - ٣٥٢ ، أجود التقريرات ٢ : ٧٠ وما بعدها .

(٣) مخطوط لم يطبع بعد . نعم قد أشار المصنف ^٦ إلى ذلك في بحث الترتب ، فراجع المجلد الثالث من هذا الكتاب الصفحة : ٣١١ وما بعدها ، كما يشير إليه أيضاً في بحث الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية ، فراجع الصفحة : ٣٣٥ وما بعدها من هذا المجلد .

ولكن شيخنا ^{رحمه الله} مع هذا كلّه أجاب عن الجمجمة بين الأحكام الواقعية والظاهرية باختلاف الرتبة بعين ما أجاب به صاحب الكفاية ^{رحمه الله} فراجع ذلك البحث وما علقناه عليه^(١) وتأمل.

قوله : الجهة الثالثة : جهة البناء والجري العملي على وفق العلم ، حيث إنَّ العلم بوجود الأسد مثلاً في الطريق يقتضي الفرار عنه ، وبوجود الماء يوجب التوجُّه إليه إذا كان العالم عطشاناً ، ولعله لذا سمى العلم اعتقاداً ، لما فيه من عقد القلب على وفق المعتقد والبناء العملي عليه ... الخ^(٢).

لا يخفى أنَّ هذا التحرير لا يخلو عن إجمال ، إذ ربما يتواهم منه أنَّ المرتبة الثالثة هي مرتبة الجري العملي على وفق القطع ، وحيثُد يتوجه عليه أنَّ الجري العملي من الأحكام العقلية المترتبة على القطع ، وهو غير قابل بنفسه للتصرف ليكون الأصل الاحرازي قائماً مقام القطع في ذلك ، على وجه يكُون المجعلُ هو مجرد الجري العملي ، ومن الواضح أنَّ ذلك ليس هو مراد شيخنا ^{رحمه الله}.

بل مراده أنَّ الجهة الثالثة هي الاعتقاد ، وهي المعيَّر عنها بمرتبة عقد القلب على الواقع المعلوم ، وأثر هذه المرتبة هو الجري العملي ، والأصول الاحرازية تقوم مقام العلم في هذه الجهة ، أعني عقد القلب والبناء على أحد طرفي الشك وأثر هذا البناء هو الجري العملي على طبق ذلك الطرف ، فإنه ^{رحمه الله} قال فيما حرَّره عنه في بيان هذه المرتبة ما هذا لفظه : وهي مرتبة عقد القلب ، ويعبر عنها بالاعتقاد ، وكأنَّ من فسر العلم بالاعتقاد قد نظر إلى هذه المرتبة ، وهذه المرتبة

(١) راجع فوائد الأصول ١١٣:٣، وراجع أيضاً الصفحة ٣٠٩ وما بعدها من هذا المجلد.

(٢) فوائد الأصول ٣:١٧.

هي محطة التشريع الذي هو عبارة عن عقد القلب على ما ليس بواقع واعتقاد أنه هو الواقع مكابرة وعثواً، من باب جحد القلب وتيقن النفس المعتبر عنه في القرآن المجيد بقوله تعالى : «وَجَحَدُوا بِهَا وَأَشْتَقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ»^(١) ويترفع على هذه المرتبة أن ذلك الواقع المعلوم إن كان مما ينفر عنه تحقق النفرة عنه ، وإن كان مما يرغب فيه تتحقق الميل إليه والسعى نحوه ، انتهى .

بل إن تحرير هذه المقدمة من أصلها بهذا التحرير في هذا الكتاب ليس كما ينبغي ، ولعل ذلك من الدورة السابقة ، والذي حزرته عنه ^{هذا} في بيان هذه المقدمة ما هذا لفظه : وهو أنك قد عرفت أن أهل المعقول قسموا المعلوم إلى المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض . ومرادهم بالأول هو الصورة التي تحدثها النفس في صنعها الداخل عند تمامية مقدمات حصول العلم لها ، ومرادهم بالثاني هو الأمر الخارجي الذي تنطبق عليه تلك الصورة ، سواء قلنا بأن العلم من مقوله كيف أو مقوله الانفعال أو مقوله الإضافة . ولا يبعد صحة جميع هذه الأقوال باعتبارات مختلفة ، فباعتبار أن حصول مقدمات العلم وتماميتها تكون موجبة لانفعال النفس بذلك ، بحيث إن النفس بواسطة انفعالها عن تلك المقدمات تحدث تلك الصورة في صنعها الداخل ، وهذه هي المرتبة الأولى من مراتب العلم المعتبر عنها بانفعال النفس عن تلك المقدمات .

ثم من بعد هذه المرتبة مرتبة تلك الصورة التي أحدثتها النفس في صنعها الداخل ، وبهذا الاعتبار يكون العلم من مقوله كيف ، باعتبار تكيف النفس بتلك الصورة .

ثم من بعد هذه المرتبة مرتبة ثالثة ، وهي مرتبة إضافة تلك الصورة إلى ما

في الخارج باعتبار انكشفه بها ، وبالنظر إلى هذه المرتبة يكون العلم من مقوله الاضافة .

ثمَّ من بعد هذه المرتبة مرتبة رابعة ، وهي مرتبة عقد القلب والاعتقاد بذلك الواقع (حسبما عرفته فيما تقدم) ويترفع عن هذه المرتبة الهرب عن ذلك الأمر الخارجي إنْ كان مما يهرب وينفر عنه ، والميل إليه والسعى نحوه إنْ كان مما يرحب فيه ويسعى نحوه . وقد عرفت أنَّ القابل للجعل والتصرف الشرعي إنما هو المرتبان الأخيرتان ، دون المرتبتين الأوليين فإنهما من الأمور التكوينية الصرفة بخلاف الآخرين فإنهما وإن كانتا من اللوازم الذاتية للقطع إلا أنهما قابلان للجعل الشرعي ، كما تقدم من جعل المرتبة الثالثة للأمارات الشرعية ، وجعل المرتبة الرابعة للأصول الاحرازية ، انتهى .

والإنصاف : أنَّ ما اشتمل عليه التحرير المطبوع في صيدا^(١) هو أوفى بياناً في هذا المقام من هذا التحرير ، فراجعه وتأمل . وراجع ما سيأتي^(٢) في الجواب عن إشكال ابن قبة فيما يعود إلى الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري في أوائل الظن .

قوله : الثالث : قيامها مقام القطع الطرقي مطلقاً ولو كان مأخوذاً في الموضوع ، وعدم قيامها مقام القطع الصفتى ، وهذا هو الأقوى ... الخ^(٣) . بناءً على ما تقدم منه يتبَّع من أنَّ المجعل في الأصول الاحرازية هو الجهة الثالثة من جهات القطع أعني الاعتقاد والبناء العملي ، يشكل الأمر في قيام

(١) أجود التقريرات ٣:١٩-٢١.

(٢) راجع ما سيأتي في الحاشية الآتية في الصفحة : ٢٩٩ وما بعدها .

(٣) فوائد الأصول ٣:٢١ .

الأصول المذكورة مقام القطع الظريقي الذي يكون له الدخل في الموضوع ، سواء كان بنحو تمام الموضوع أو كان جزءاً منه ، فإنَّ الذي له الدخل في الموضوع هو القطع بالجهة الثانية ، أعني جهة الكشف والطريقة ، وجعل الاعتقاد والبناء القلبيين من حيث العمل لا يكون محققاً لذلك الموضوع ، وحيثئذ لابد أن نقول إنَّ المجعل في الأصول الاحرازية هو جهة الكشف والطريقة المعبر عنها بالاحراز ، غايتها أنَّ ذلك الكشف والاحراز يكون من ناحية العمل على نفس المحرز بالاستصحاب ، لخرج بذلك الأصول المثبتة على ما سيجيء شرحه إن شاء الله تعالى^(١) .

لا يقال : إنَّ إذا كان حال الأمارة في كون المجعل فيها هو الاحراز والكشف ، لم يكن وجه في تقديمها وحكمتها عليه .

لأنَّ نقول : إنَّ الوجه في ذلك هو أنَّ موضوعه الشك ، والأمارة بكشفها تزيل ذلك الشك الذي هو موضوعه ، بخلاف كشفه فإنه لا يزيل موضوع الأمارة ، حيث إنَّ الجهل ليس بموضوع لها ، بل أقصى ما في البين أنه مورد لها ، وهذا المقدار من الفرق هو الموجب للحكومة ، فتأمل .

ثمَّ إنَّ في كون المجعل في باب الاستصحاب هو الجهة الثالثة - أعني البناء وعقد القلب - إشكالاً آخر ، وهو أنَّ الجهة الثانية وهي جهة الاحراز والكشف والطريقة ليست قابلة للأمر التكليفي ، بحيث يأمره المولى في مقام الشك بعد اليقين باحراز الواقع ، لأنَّ الاحراز إنما يحصل بأسبابه ، وليس هو - أعني الاحراز - في حدَّ نفسه اختيارياً للمكلف كي يتعلق به التكليف . نعم يقع الكلام في أنَّ هذه

(١) راجع الحاشية الآتية في الصفحة : ٢٩٩ وما بعدها .

الجهة هل هي قابلة للجعل الشرعي ، وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى^(١) .
أما الجهة الثالثة وهي جهة البناء القلبي وعقد القلب فهي غير قابلة للجعل
قطعاً ، فإنها من الأفعال القلبية الاختيارية للقاطع . نعم يمكن التعبّد في هذه
المراحلة بالأمر بالبناء وعقد القلب على أحد طرفي الشك ، والشارع بعد أمره
بذلك البناء وعقد القلب يأخذ مفروض الوجود ، فيكون اللازم على المكلف
الجري العملي على طبق ذلك الاعتقاد والبناء القلبي ، لأن جهة أن الأمر به يكون
مرجعه إلى الأمر بترتيب الأثر من باب الأمر لذلك الشك بأن ينزل نفسه منزلة
المعتقد ، بل من جهة أن الأمر بذلك الاعتقاد يجب تتحققه في نظر الشارع ، ومع
فرض تتحققه يتلزم المكلف قهراً بالجري العملي على طبقه ، فتأمل فإن ذلك في
غاية البعد .

وال الأولى الالتزام في أن المجعل في الأصول الاحرازية هو نفس حجية
البيين السابق والاحراز بالغاء الشك الطارئ ، ويكون الوجه في تقدم الأمارة عليه
ما عرفته من كون موضوعه الشك ، والوجه في عدم ترتيب اللوازم عليه بخلاف
الأمارة هو إطلاق دليل الأمارة ، بخلاف الأصل الاحرازي فإن المنظور في جعل
الاحراز فيه هو الجري العملي على طبق المحرز . ولا يخفى بعده .

وال الأولى أن يقال : المجعل فيه هو الأمر التعبدي بالغاء احتمال الخلاف ،
لكن لازمه هو الحكم بترتيب آثار المتيقن السابق ، وسيأتي له مزيد توضيح في
مباحث الاستصحاب^(٢) إن شاء الله تعالى ، وينبغي مراجعة مبحث الجمع بين

(١) راجع الصفحة : ٨٢ وما بعدها .

(٢) راجع مبحث الأصل المثبت في المجلد العاشر من هذا الكتاب ، خصوصاً الصفحة :

الحكم الواقعي والظاهري في أوائل حجية الظن^(١).

ثم إنَّه بعد القول بجعل الأحراز في الأمارات والأصول الأحرازية نقول: إنَّ قيامها مقام القطع الموضوعي المأخذ في الموضوع من حيث الكشف والطريقة لا يتوقف على كون المؤذى بنفسه ذا أثر شرعي، كي يخرج بذلك ما لا يكون له أثر أصلًا مع فرض كون القطع فيه تمام الموضوع عن صلاحية قيام الأمارة والأصل الأحرازي فيه مقام ذلك القطع، لما سبجيء منه^(٢) من أنَّ مجرد جعل الحجية والاحراز يكون كافيًّا في ترتيب أثر القطع الموضوعي.

نعم يتوجه هذا الإشكال على القول بأنَّ مفاد الحجية هو تنزيل المؤذى منزلة الواقع، إذ يتوجه الإشكال حينئذ بأنه لو فرض كون الواقع المؤذى لا أثر له في حد نفسه ومع ذلك كان القطع تمام الموضوع، لم يكن ذلك الواقع قابلاً لجريان دليل الأمارة والأصل فيه، حتى لو قلنا بأنَّ تنزيل المؤذى منزلة الواقع يلزمه تنزيل الأمارة والأصل منزلة القطع، لما عرفت من توقف جريانهما في المورد على كون الواقع فيه ذا أثر في حد نفسه، وبعد تمامية جريانهما فيه نقول: إنَّ تنزيل المؤذى يلزمه تنزيل الأمارة أو الأصل منزلة القطع، لأنَّ هذه الملازمة المدعاة إنما تتم فيما لو كان الواقع له في حد نفسه أثر ولو باعتبار كونه جزء الموضوع، أو باعتبار كونه في حد نفسه موضوع أثر شرعي ثابت له في حد نفسه، مثل حرمة شرب الخمر،

⇒ وما بعدها وهي حاشيتها^{٤٨٦} في ذلك المبحث على قوله في فوائد الأصول ٤:٤٨٦: نعم المجعل في باب الأصول العملية مطلقاً

(١) راجع الحاشية الآتية في الصفحة: ٢٩٩ وما بعدها.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٢١ - ٢٥.

فيصبح جريان دليل الأمارة والأصل فيه ، ثم بالملازمة بين تنزيل المؤذن منزلته^(١) يترتب عليهما الأثر المترتب على القطع بالخمرية التي هي النجاسة ، بناءً على كون موضوعها هو القطع بالخمرية على نحو تمام الموضوع ، ولا يكون الأصل في ذلك مثبتاً ، للتللزم المزعوم بين التنزيلين .

أما ما لا يكون له أثر أصلاً ، ولم يكن القطع به جزء الموضوع كي تكون جزئية الواقع لذلك الموضوع كافية في جريان دليل الأمارة والأصل فيه ، بل لا يكون في البين إلا الأثر المترتب على الواقع على نحو تمام الموضوع ، فلا يمكن جريان دليل الأمارة والأصل فيه المبني على التنزيل في ناحية المؤذن ، كي يقال إنَّ التنزيل في المؤذن يلزم التنزيل في ناحية الأمارة والقطع ، فتأمل .

قوله : وأما على المختار من أنَّ المجعلول في باب الطرق والأمارات والأصول الإحرازية^(٢) هو نفس الكاشفية والمحرمية والوسطية في الإثبات ... الخ^(٣).

تقدَّمت الاشارة^(٤) إلى أنَّ الأدلة الشرعية كالأمارات والأصول الشرعية لا تكون وسطاً في الإثبات ، لعدم علقة العلية والمعلولة بين الدال والدليل ، فلا يصح أن يكون وسطاً في الإثبات كي يتَّلَف منه الشكل الأول ، إلا على تقدير

(١) لا يخفى عدم تمامية العبارة ، لكن المقصود واضح] .

(٢) في الطبعة الحديثة لا توجد عبارة « والأصول الإحرازية » ولكن في الطبعة القديمة يوجد فراغ في وسط العبارة ، وقد كتب المصنف ~~هُنَّ~~ مكان الفراغ « والأصول الإحرازية » .

(٣) فوائد الأصول ٣ : ٢١ .

(٤) راجع فوائد الأصول ٣ : ٧ - ٨ ، وراجع أيضاً الصفحة : ١٩ من هذا المجلد .

القول بالسببية ، فراجع .

ثم لا يخفى أن الوجوه المحتملة في حجية الأمارة تدور على وجوه أربعة ،
لا خامس لها على الظاهر :

الوجه الأول : هو كون المجعلو نفس الحجية إما ابتداء ، أو أن المجعلو هو
الحكم التكليفي ولو بمثل الأمر بالعمل على طبقها ، وعنه تتبع الحجية كما هو
مبني الشيخ ^{رحمه الله}^(١) .

الثاني : هو تنزيل الأمارة منزلة العلم .

الثالث : كون المجعلو هو تنزيل مؤدّها منزلة الواقع .

الرابع : كون المجعلو هو تنزيل مؤدّها منزلة الواقع المعلوم ، وإن شئت
فقل : تنزيل مؤدّي الأمارة الذي هو مظنو منزلة المعلوم .
أما الوجه الأول فقد شرحه الأستاذ ^{رحمه الله}^(٢) بما لا مزيد عليه ، وسيأتي ^(٣) إن
شاء الله مزيد شرحه والتأمل فيه من ناحية دخول القطع الموضوعي فيه .

وأما الثاني فالكلام فيه من جهات :

الجهة الأولى : هل أن قوله : نزل الأمارة منزلة العلم يشمل العلم الطريقي
الصرف ، أو أنه يختص بالقطع الموضوعي في الجملة ؟ الظاهر الثاني . ولا وجه
لاستظهار خصوصي القطع الطريقي الصرف ، بأن يكون المراد من العلم في قوله :
نزل الأمارة منزلة العلم ، هو خصوص العلم الطريقي الصرف ، فإن ذلك خلاف
الظاهر من تنزيلها منزلته ، فإن الظاهر من تنزيلها منزلته هو ترتيب الآثار الشرعية

(١) راجع فوائد الأصول ١: ١١٤ وما بعدها .

(٢) فوائد الأصول ٣: ١٧ .

(٣) في الصفحة : ٨١ وما بعدها .

المترتبة على العلم ، فلا يشمل الآثار المترتبة على الواقع على وجه لا يكون العلم بالنسبة إليها إلا طريقاً صرفاً .

وعلى أي حال ، فإن ذلك التنزيل لا يكاد يكون واقعاً بلحاظ كلا الأثرين ، أعني الأثر المترتب على الواقع ، والأثر المترتب على العلم بالواقع . مثلاً لو فرضنا أن للخمر حكمين : أحدهما متعلق بنفس الخمر الواقع وهو حرمة الشرب ، والأخر مترتب على العلم بالخمرية ، إما بنحو تمام الموضوع أو بنحو جزء الموضوع ، ثم قامت الأمارة على كون هذا الماء خمراً ، فدليل حججية تلك الأمارة المتکفل لتنزيلها منزلة العلم في ترتيب أثره عليها ، إن كان ناظراً إلى خصوص الأثر الأول المترتب على الخمر الواقع ، المفروض أن العلم بالقياس إليه لا يكون إلا طريقاً صرفاً ، ولم يكن العلم فيه بالخمرية إلا أجنبياً عن ذلك الأثر الذي هو محظوظ التنزيل المذكور ، كان ذكر العلم فيه من باب الكنائية عن الواقع المعلوم ، بخلاف ما لو كان المنظور به هو الأثر الثاني ، فإن العلم حينئذ يكون هو محظوظ التنزيل ، ويكون الأثر المحكوم بترتبه على الأمارة هو الأثر المترتب على العلم ، ويكون ذكر العلم فيه من باب الحقيقة ، إذ لا يكون المراد به هو الواقع الذي وقع متعلقاً للعلم ، بل المراد به هو نفس العلم .

ومن ذلك يظهر لك أنه لا يمكن الجمع بينهما في عبارة واحدة ، لما عرفت من كون العلم على الأول كنائية عن الواقع المعلوم ، وأن الأثر المحكم بترتبه على الأمارة هو أثر الواقع الذي أخذ العلم كنائية عنه ، بخلافه على الثاني فإن العلم فيه لا يكون إلا حاكياً عن نفسه ، وهذا معنى ما يقال من أن الجمع بينهما في عبارة واحدة غير ممكن من جهة أخذ العلم في أحدهما آلياً وفي الآخر استقلالياً ، فليس المراد بالأالية والاستقلالية هو لحاظ العلم بنفسه ولحاظه طريقاً كما ربما

يظهر ذلك من الكفاية بقوله : ولحظهما في أحدهما ألى وفي الآخر استقلالي ،
بداهة أنَّ النظر في حججته وتنزيله منزلة القطع في طريقته في الحقيقة إلى الواقع
ومؤدِّي الطريق ، وفي كونه بمنزلته في دخله في الموضوع إلى أنفسهما ، ولا يكاد
يمكن الجمع بينهما الخ^(١) فإنَّ العلم في ذلك كله لا يكون إلا طرقياً ، لما سيأتي^(٢)
إن شاء الله من عدم شمول دليل التنزيل للعلم الصفتى ، بل المراد من الآلية هو ما
ذكرناه من لحظ العلم كنایة عن متعلقه ، نعم إنَّ الوجه فيأخذ كنایة عن الواقع
المعلوم هو كونه طرقياً كاشفاً عنه ، والمراد من الاستقلالية هو أنَّ ذلك الحاكم قد
لاحظ العلم بنفسه ، وإنْ كان لحظه بنفسه لم يخرجه عن كونه طرقياً . وبعبارة
أُخرى : لاحظه بنفسه من حيث الكشف والطريقة كما سيأتي شرحه إن شاء الله
تعالى^(٣) .

وإنْ شئت فقل : إنَّما في ذلك نظيرُ الخلق والمخلوق ، فإنَّ الخلق قد يطلق
ويراد به نفس المعنى الحدثي المعتبر عنه بالمصدر تارةً وياسم المصدر أخرى ،
وقد يطلق ويراد به المخلوق الذي هو اسم عين ، ومن الواضح أنَّه لا جامع بين ما
هو بمعنى الحدث وما هو بمعنى اسم العين ، بل إنَّ ما نحن فيه أرداً من هذا المثال
لأنَّ العلم بالقياس إلى الأثر لا يكون من قبيل استعمال المصدر في اسم المفعول
إذ ليس محظًّا ذلك الأثر هو المعلوم بما أنه معلوم ، بل إنَّ محظًّا الأثر إنَّما هو نفس
الواقع الذي هو الخمر ، فيكون من قبيل استعمال العلم في الواقع الذي تعلق به
العلم ، لا المعلوم بما أنه معلوم .

(١) كفاية الأصول : ٢٦٤ .

(٢) في الجهة الثانية .

(٣) في الصفحة : ٧٤ وما بعدها .

الجهة الثانية : هل أنّ هذه الجملة - أعني قول نَزَلَ الأمارة منزلة العلم - يشمل العلم المأخذوذ في الموضوع على نحو الصفتية ، أو أنه لا يشمله ؟ الظاهر الثاني ، لتوقف الشمول على وجود القدر الجامع بين العلم المأخذوذ على نحو الصفتية ، والعلم المأخذوذ على نحو الطريقة ، وليس ذلك من قبيل الجمع بين اللحاظ الاستقلالي واللحاظ الآلي ، لما عرفت من أنّ أخذ العلم موضوعاً من حيث الطريقة لا يخرجه عن الاستقلالية في اللحاظ ، غايته أنه لاحظه مستقلاً لكن لا بما أنه صفة خاصة ، بل بما أنه كاشف عن متعلقه ، فلا يكون اللحاظ في كلّ منهما إلا استقلالياً . نعم الملحوظ في الأول منهما استقلالي ، والثاني آلي مع كونه ملحوظاً استقلالاً ، فال الأول منهما نظير قوله : ابتدائي السير من البصرة كان في أول الزوال ، والثاني نظير قوله : الابتداء المستفاد من لفظة « من البصرة » معنى حرفي ، فلاحظ وتأمل ، وسيأتي لذلك مزيد توضيح إن شاء الله تعالى^(١) وقد مررت إليه الاشارة^(٢) في التأمل فيما ذكره شيخنا رحمه الله من عدم إمكان أخذ العلم الطريقي تمام الموضوع ، فراجع وتأمل .

وإن شئت فقل : إن اللحاظ والملحوظ في كلّ منهما استقلالي ، غير أن المحكي في الملحوظ الأول هو استقلالي ، والمحكي بالملحوظ الثاني آلي ، أعني به العلم في وجوده الخارجي للعالم ، فتأمل .

الجهة الثالثة : وهي أنّ هذه الجملة بعد أن خرج عن مفادها القطع الطريقي الصرف والقطع الصفتى ، ولم يبق تحتها إلا القطع الموضوعي المأخذوذ على نحو الطريقة ، هل تشمل ما يكون القطع فيه جزء الموضوع ، أو تشمله وما

(١) المصدر السابق .

(٢) في الحاشية المتقدمة في الصفحة : ٢٠ - ٢٢ .

يكون تمام الموضوع ؟ الظاهر شمولها لهما معاً .

أما الثاني فواضح . وأما الأول ، فلأنّ كونه جزءاً الموضوع كافٍ في تنزيل الأمارة منزلتها وترتيب الأثر المترتب على المجموع منه ومن الواقع ، على تأمل في ذلك ، من جهة أنه عند العلم بالواقع يكون الجزء الأول من الموضوع وهو العلم محرازاً بالوجودان ، والجزء الثاني منه وهو الواقع محرازاً بنفس العلم ، ومن الواضح أنّ هذا التنزيل لا يفي إلا بتنزيل الأمارة منزلة العلم ، فيكون قيامها منزلة الجزء الأول من الموضوع ، ويبقى الكلام في الجزء الثاني وهو الواقع .

إلا أن يقال : إنّ تنزيل الأمارة منزلة الاحتراز العلمي يوجب إحتراز الجزء الثاني وهو الواقع . لكن هذا إنما يتم على مسلك شيخنا رحمه الله من جعل الاحتراز للأمارة ، أما على هذا الوجه من أنّ مفاد الحججية هو تنزيل الأمارة منزلة العلم ، يكون الجزء الثاني بلا محراز له .

إلا أن يدعى أنّ تنزيلها منزلة العلم يستلزم تنزيل مؤدّاهما منزلة الواقع ، على العكس مما قالوه بناءً على أنّ المجعل هو [تنزيل] مؤدّاهما منزلة الواقع من أنه يستلزم تنزيلها منزلة العلم ^(١) ، فتأمل .

فقد ظهر لك من ذلك أنّ مفاد دليل اعتبار الأمارة لو كان هو تنزيلها منزلة العلم ، لم يكن مصححاً إلا لقيامها مقام العلم الطريقي المأخذ في الحكم الشرعي على نحو تمام الموضوع ، خلافاً لما يظهر من الكفاية ^(٢) من أنه حيث إنّ يكون مصححاً لقيامها مقام القطع الطريقي . نعم لو لم يكن مفاده التنزيل ، بل كان مفاده مجرد جعل الحججية التي هي من مقوله الأحكام الوضعية ، لأمكن القول بأنه لا

(١) [في الأصل : منزلة الواقع ، والصحيح ما أثبتناه] .

(٢) كفاية الأصول : ٢٦٣ (الأمر الثالث) .

يصحح إلا قيامها مقام القطع الطريفي الصرف ، بناءً على ما اشتمل عليه صدر كلامه من أنَّ قيامها مقام العلم الموضوعي يحتاج إلى جعل آخر زائد على جعل الحججية خلافاً لما أفاده شيخنا رحمه الله من أنَّ جعل الحججية كافٍ بذلك ، لكون مرجعه إلى جعل الأحرار والكافرية كما سيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى ^(١) .

وأما على الوجه الثالث ، فالظاهر اختصاص مفاد الجملة المذكورة بمورد القطع الطريفي الصرف ، فلا تكون الأمارة قائمة مقام القطع الموضوعي ، سواء كان تمام الموضوع أو كان جزءاً الموضوع . أما على الأول فواضح . وأما على الثاني فلأنَّ الواقع وإن كان جزءاً الموضوع إلا أنَّ جزءاً الآخر وهو القطع لما لم يكن مورداً للتنزيل لم يكن في البين ما يوجب التنزيل في ناحيته ، إلا أنَّ يدعى الملازمة بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع وتنزيل العلم به منزلة العلم بالواقع ، ولا دليل على الملازمة المذكورة .

نعم ، لو ورد دليل بالخصوص يدلُّ على تنزيل المؤدى منزلة الواقع في خصوص المورد الذي يكون الأثر فيه متربتاً على الواقع المعلوم ، لقلنا بالالملازمة المذكورة إخراجاً لمفاد ذلك الدليل عن اللغوية .

وكيف كان ، فليس الإشكال في شمول تلك الجملة للقطع الموضوعي هو عدم إمكان الجمع بين المحاظتين ، بل هو عدم كون الواقع ذا أثر مصحح للتنزيل في ناحيته فيما كان القطع فيه تمام الموضوع ، أو كان جزءاً الموضوع ، وسيأتي إن شاء الله تعالى مزيد توضيح لذلك ^(٢) .

وأما على الوجه الرابع ، أعني تنزيل المؤدى منزلة الواقع المعلوم في

(١) راجع ما يأتي في الصفحة : ٧٨ وما بعدها .

(٢) في الصفحة : ٧٦ .

ترتيب أثره عليه ، فلا يخفى أنَّ الأثر في صورة كون العلم طرِيقاً صرفاً يكون متربِّياً على نفس الواقع ، ولا يكون صفة الانكشاف والمعلومية في ذلك إلا من قبيل المعرف والاشارة إلى ما هو موضوع الحكم ، نظير ما لو مات شخص وترك ولدين أحدهما مجتهد والأخر غير مجتهد ، فإنَّك تقول : نصف متروكاهن للمجتهد والنصف الآخر منها للأخر ، ولا يكون ذكرك لعنوان المجتهد في مثل هذا المقام إلا من جهة كونه إشارة ومعرفة لصاحب النصف الذي هو نفس الموضوع ، بخلاف ما لو كان الأثر متربِّياً على العلم بنحو تمام الموضوع أو جزءه ، فإنَّ ذكر صفة المعلومية في ذلك لكونها عنوان الموضوع ، نظير عنوان المجتهد في قوله قوله قلد المجتهد .

وحيثُنَّ نقول : لو قال الشارع : نزل مؤدي الأمارة منزلة الواقع المعلوم في ترتيب أثره عليه ، إنَّ كان مسوقاً بلحاظ النحو الأول من الآثار ، لم يكن توصيف الواقع بالمعلومية في هذه الجملة إلا من باب المعرفة ، بحيث يكون عنوان المعلومية أجنبياً عن محظ الحكم ، نظير قوله في المثال السابق : النصف من المتrocفات للولد المجتهد ، بل هو أسوأ منه ، إذ ليس في مورد الجملة المذكورة اشتباه وتعدد كي يسْتَحِاجُ إلى التعرِيف والاشارة بما لا يكون له الدخول في موضوعيته ، بخلاف ما لو كان مسوقاً بلحاظ النحو الثاني من الآثار ، فإنه بناءً عليه يكون لصفة المعلومية مدخلية في موضوعية الحكم ، نظير قوله : قلد المجتهد . ولو خلَّينا نحن وهذه العبارة فلا يبعد ظهورها في المعنى الثاني ، فلا يكون دليلاً حجَّةً الأمارة إلا متكتفلاً لقيامها مقام القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الطريقة بنحو يكون العلم جزءاً الموضوع لاتمامه ، إذ الواقع حيثُنَّ يكون أجنبياً عن التنزيل . ولو جردت الجملة عن الواقع وقيل : نزل مؤدي الأمارة منزلة

المعلوم ، كان ذلك موجباً لقيامها مقام العلم المأْخوذ بنحو تمام الموضوع لا جزءاً له ، هذا كله لو حملت الجملة المذكورة على المعنى الثاني .

أما حملها على المعنى الأول فهو في غاية البعد ، لأنّ الظاهر من أخذ العنوان في موضوع الحكم هو مدخلته في ذلك الحكم .

وكيف كان ، فلا يمكن أن يقال : إنّ هذه الجملة شاملة لكلا المعنين ، لما عرفت من أنّ لازمه الجمع بين لحاظ الآلية والاستقلالية ، ومرادنا من الآلية في هذا المقام هو أخذ عنوان المعلومية معرفاً للذات الموضوع ، ومن الاستقلالية هو أخذه دخيلاً في الموضوع ، ومن الواضح أنّ ذلك لا دخل له بل لحاظ الآلية والاستقلالية بل لحاظ العلم طريقاً ولحاظه موضوعاً ، لما عرفت من كون لحاظه طرقياً على التقديررين ، بل لا دخل له بما تقدّم ذكره في الوجه الثاني^(١) من لحاظه كنایة عن متعلقه ولحاظه في نفسه ، فلاحظ وتأمل .

وبالجملة : أنّ أخذ العلم كنایة عن الواقع كما في الوجه الثاني ، أو أخذ المعلوم صفة معرفة لما هو الموضوع كما في هذا الوجه الرابع ، لا دخل له بأخذ العلم آلة أعني لحاظه آلياً ، فإنّ ذلك - أعني كون العلم آلة لمتعلقه - لا يكون إلا من نفس العالم في مرتبة طرق العلم عليه ، فإنّ العلم في تلك المرتبة يكون وجوده آلة للنظر إلى متعلقه ، لا أنه يكون ملحوظاً آلة ، فإنه في تلك المرتبة - أعني مرتبة عروضه على العالم - لا يكون ملحوظاً أصلأً حتى باللحاظ الآلي ، بل أقصى ما في بين هو أنّ وجوده آلة للحاظ ورؤيه متعلقه . وأما كيفية لحاظ الحاكم لذلك العلم فتارةً يلاحظه بنفسه ونعتبر عنه بالصفية ، وأخرى يلاحظه باعتبار كونه عند عروضه للعالم يكون آلة للنظر إلى متعلقه ، ونعتبر عنه بل لحاظ العلم من حيث

(١) في الصفحة : ٦٨ - ٦٩ .

الكشف والطريقة ، وفي هذه الصورة تارة يأخذه الحاكم موضوعاً أو جزءاً الموضوع كما لو قال : الخمر المعلوم الخمرية حكمه النجاسة ، وأخرى يأخذه طریقاً صرفاً كما لو قال : إذا علمت بخمرية الماء حرم عليك شربه ، مع فرض كون الحرمة لاحقة لنفس الخمر من دون دخل فيها للعلم به ، وفي كلا الحالتين لم يأخذه الحاكم إلا بلحاظ طريقيه وكشفه الذي نعبر عنه بلحاظ كونه آلة في الخارج يكون وصلة للنظر إلى متعلقه ، وإنما لم يمكن الجمع بينهما في مثل نزل الأمارة منزلة العلم ، أو نزل مؤذها منزلة المعلوم ، لأن الأول - أعني نزل الأمارة منزلة العلم - لو كان المقصود به كلا الأثرين ، يكون من قبيل الجمع بين المعنى الكنائي والمعنى الحقيقي ، والثاني أعني نزل مؤذى الأمارة منزلة المعلوم ، لو كان المقصود به كلا الأثرين ، يكون من قبيل أحد العنوان الواحد وهو المعلومية دخيلاً في الموضوع وغير دخيل فيه .

وأين هذه الإشكالات من إشكال الجمع بين لحاظ العلم استقلالاً ولحاظه آلة ، فإن الجمع بين الأثرين المذكورين في العبارة المذكورة لا يكون موجباً لذلك ، لما عرفت من أن العلم لم يلاحظه الحاكم في كل من الأثرين إلا من حيث الكشف والطريقة ، وأن العلم يستحيل أن يكون آلة في لحاظ الحاكم ، وإنما يكون آلة في وجوده الخارجي للعالم في مرتبة عروضه عليه ، أما الحاكم فلا يوجد العلم في ذهنه إلا معنى اسمياً أعني مستقلاً . نعم هو يلاحظه من حيث كونه باعتبار وجوده الخارجي آلة^(١) .

(١) ويشهد بذلك ما لو قبل : هل تقوم الأمارة مقام القطع الطريقي سواء كان قد أخذ موضوعاً أو لم يؤخذ ، بل يمكن تصوير الجامع بين الصفتني والطريقي بجميع أنواعه ، بأن نقول هل تقوم الأمارة مقام القطع بجميع أنواعه أو لا [منه تعالى] .

وبعبارة أخرى: أن العلم الطريقي الواقع في كلام الحاكم لا يكون حاكياً إلا عمما يكون بوجوده الخارجي آلة، سواء كان طريقاً صرفاً أو كان له الدخل في الموضوع، وإن كان وجود ذلك العلم في ذهن ذلك الحاكم لا يكون إلا استقلالاً. ومن ذلك يتضح أنه لا يلزم على الجمع بين الأثرين ما ذكروه من لحاظ العلم آلة واستقلالاً، نعم يلزم عليه ما ذكرناه من الجمع بين أخذه كنایة عن الواقع وحاكيها عن نفسه، أو أخذ المعلوم أجنبياً ودخلاً، ولعل هذا هو المراد لهم (قدست أسرارهم) فلاحظ كلماتهم وتأمل فيها.

ومن ذلك كلّه يظهر لك التأمل في قوله: فإنّ ما ذكر مانعاً عن قيامها مقام القطع المأمور موضوعاً على وجه الطريقة من استلزم الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في لحاظ واحد ضعيف غایته، فإن الاستلزم المذكور مبني على جعل المؤدي الذي قد تبيّن فساده الخ^(١).

فإنه إن كان المراد من جعل المؤدي هو تنزيل المؤدي منزلة الواقع، لم يكن الإشكال في قيامها مقام العلم الطريقي الصرف والعلم الطريقي الموضوعي من جهة الجمع بين اللحاظين، بل هو كما عرفت^(٢) في الوجه الثالث من جهة عدم كون الواقع في العلم الموضوعي ذا أثر مصحح للتنزيل.

وإن كان المراد من جعل المؤدي هو تنزيل المؤدي منزلة الواقع المعلوم، كان الإشكال فيه من جهة أخذ صفة المعلومية معرفة وأجنبية عن موضوع الحكم في الطريقي الصرف، وأخذها عنواناً له المدخلية في العلم الموضوعي كما

(١) فوائد الأصول ٣: ٢١.

(٢) في صفحة: ٧٢.

عرفت^(١) في الوجه الرابع .

وإن كان المراد من جعل المؤدّى هو إنشاء حكم على طبق مؤدّها ، كما ر بما يومئ إليه قوله فيما تقدّم : فإنه ليس في الحكومة الظاهرية توسيعة وتفسيق واقعي إلا بناء على بعض وجوه جعل المؤدّى الذي يرجع إلى التصويب الخ^(٢) فلا يخفى أنه بناء على هذا المعنى من جعل المؤدّى لا تكون الأマارة قائمة مقام العلم بجميع أقسامه ، بل لا تكون حيثـذا إلا سبباً أو موضوعاً لأحكام شرعية مجعلـة على طبق ما أدّت إليه .

ومن ذلك كله يتضح لك التأمل أيضاً فيما أفاده ~~فلا~~ قوله : ولا يحتاج إلى جعلـين حتى يقال إنه ليس في البين جعلـان ، والجعلـ الواحد لا يمكن أن يتكلـل كلاـ الجزـأين لاستلزمـه الجمعـ بين اللـحاظـ الآليـ والاستقلـاليـ ، حيثـ إنـ تنـزيلـ الـظنـ منـزلـةـ الـعلمـ باعتبارـ المؤـدـىـ يـرـجـعـ فـيـ الحـقـيقـةـ إـلـىـ تنـزـيلـ المـظـنـونـ منـزلـةـ الـعلمـ ، فـيـكـونـ النـظـرـ إـلـىـ الـظنـ وـالـعلمـ نـظـراًـ مـرـآـتـيـاًـ ، وـتنـزـيلـ الـظنـ منـزلـةـ الـعلمـ باعتبارـ نفسهـ وبـماـ آـنـهـ جـزـءـ المـوضـوعـ يـرـجـعـ فـيـ الحـقـيقـةـ إـلـىـ لـحـاظـ الـظنـ وـالـعلمـ شـيـئـاًـ بـحـيـالـ ذـاتـهـ ، وـيـكـونـ النـظـرـ إـلـيـهـماـ اـسـتـقـلـالـيـاًـ ، وـلاـ يـمـكـنـ الـجـمـعـ بـيـنـ الـلـحـاظـيـنـ فـيـ جـعـلـ وـاحـدـ ، لـاـمـكـانـ آـنـهـ لـيـسـ هـنـاكـ مـفـهـومـ عـامـ يـجـمـعـهـماـ ، كـمـاـ يـقـالـ إـنـ الـجـمـعـ بـيـنـ الشـيـئـيـنـ فـيـ اـسـتـعـمـالـ وـاحـدـ لـاـ يـمـكـنـ لـعـدـمـ الـجـامـعـ بـيـنـهـماـ ، بـلـ لـمـكـانـ عـدـمـ إـمـكـانـ الـجـمـعـ بـيـنـ الـلـحـاظـيـنـ لـتـنـافـيـهـماـ ذـاتـاـ الخـ^(٣) .

فـإـنـ الـظـاهـرـ مـنـهـ هـوـ آـنـ تـنـزـيلـ الـأـمـارـةـ منـزلـةـ الـعـلـمـ الطـرـيـقـيـ الـصـرـفـ وـالـطـرـيـقـيـ

(١) في صفحة : ٧٢ - ٧٣ .

(٢) فوائد الأصول ٣ : ١٩ .

(٣) فوائد الأصول ٣ : ٢٢ .

الموضوعي يحتاج إلى جعلين ، يعني تنزيلين ، الأول تنزيل المؤدى منزلة الواقع ، والنظر إلى العلم من هذه الجهة طريقي صرف لا دخل له بالموضوع ، والثاني تنزيل نفس الأمارة منزلة العلم من حيث كونه موضوعاً للحكم ، والنظر إلى العلم من هذه الجهة موضوعي ، ويكون لحاظ العلم في الأول طرقياً مراتياً وفي الثاني موضوعياً استقلالياً ، ولا يمكن الجمع بين اللحاظ الآلي للعلم ولحاظه الاستقلالي وحيثند يكون المنظور بهذا الإشكال هو الوجه الثاني المبني على تنزيل الأمارة منزلة العلم ، وقد تقدم أنَّ الجمع في دليل التنزيل بين العلم الطرقيي الصرف والعلم الموضوعي من حيث الطريقة إنما يلزم منه الجمع بين لحاظ العلم كنابة عن المعلوم ولحاظه على حقيقته ، لا الجمع بين لحاظه آلياً ولحاظه استقلالياً .

وي ينبغي أن يعلم أنَّ هذا الكلام الذي أفاده ^{رحمه الله} في هذه الأسطر إنما هو للرد على صاحب الكفاية ، فإنه بعد أن منع من قيام الأمارة بمجرد دليل حجيتها الذي لا يتكلل إلا جعل الحجية لها مقام القطع الصفتى ^{وأى} وأنه لابد في قيامها مقامه من دليل آخر يدل على التنزيل ، قال : فإنَّ قضية الحجية والاعتبار ترتيب ماللقطع بما هو حجة من الآثار لا له بما هو صفة وموضع ، ضرورة أنه كذلك يكون كسائر الموضوعات والصفات . ومنه قد انقدح عدم قيامها بذلك الدليل (يعني دليل حجية الأمارة الذي لا يتكلل إلا جعل الحجية لها) مقام ما أخذ (من العلم) في الموضوع على نحو الكشف ، فإنَّ القطع المأخذ بهذا النحو في الموضوع شرعاً كسائر ما لها دخل في الموضوعات أيضاً ، فلا يقوم مقامه شيء بمجرد حجيتها أو قيام دليل على اعتباره (لما عرفت من أنَّ دليل الاعتبار للحجية لا يكفي في ترتيب الآثار اللاحقة للقطع بما أنه دخيل في الموضوع) ما لم يقم دليل (آخر يدل) على

تنزيله (أي تنزيل ذلك الشيء منزلته) و (على) دخله في الموضوع كدخله^(١) (أي كدخل القطع في الموضوع).

والحاصل : أن دليل الحججية للأمارة لا يتكلّل إلا بقيامها مقام القطع من حيث الحججية والطريقة الصرفة ، وأما قيامها مقام القطع الموضوعي فهو يحتاج إلى دليل آخر يدل على تنزيلها منزلة القطع من حيث دخله في الموضوع .

ثم قال : وتوهم كفاية دليل الاعتبار الدال على إلغاء احتمال خلافه ، وجعله بمنزلة القطع ، من جهة كونه موضوعاً ومن جهة كونه طريراً ، فيقوم (ذلك الشيء الذي هو حجّة أعني الأمارة) مقامه (أي مقام القطع) طريراً كان أو موضوعاً ، فاسد جداً ، فإن الدليل الدال على (الحججية و) إلغاء الاحتمال لا يكاد يفي إلا بأحد التنزيلين (أعني تنزيلها منزلة القطع الصرف من حيث كونه حجّة ، وتنزيلها منزلة القطع الموضوعي من حيث كونه دخيلاً في موضوع الحكم) حيث إنه لابد في كل تنزيل منها من لحاظ المنزل والمنزل عليه ، وللحاظهما (أي المنزل والمنزل عليه) في أحدهما (أي أحد التنزيلين ، وهو تنزيلها منزلة القطع الطريري الصرف) آلي ، وفي الآخر (وهو تنزيلها منزلة القطع الموضوعي) استقلالي ، بداهة أن النظر في حجيته (أي في حجّية ذلك الشيء الذي هو الأمارة) وتنزيله منزلة القطع في طريقته (لا يكون) في الحقيقة (في ناحية المنزل عليه الذي هو القطع إلا نظراً) إلى الواقع و (في ناحية المنزل الذي هو الأمارة لا يكون النظر إليها إلا نظراً إلى) مؤذى الطريق (فيكون المنظور في قوله : نزل الأمارة منزلة القطع ، المفروض كونه طريرياً صرفاً هو الواقع في ناحية القطع ، ومؤذى الأمارة في ناحية الأمارة ، ولا

(١) كفاية الأصول : ٢٦٣ - ٢٦٤ [لا يخفى أن ما بين القوسين هو شرح المصنف للكلامات صاحب الكفاية فيقول].

يكون النظر في هذا التنزيل إلى القطع والأمارة إلا نظراً آلياً) وفي (تنزيلها منزلة القطع الذي يكون دخيلاً في الموضوع يكون النظر إلى كل من الأمارة والقطع نظراً استقلالياً، بحيث يكون الدليل المتکفل لتنزيل شيء منزلة القطع في كونه دخيلاً في الموضوع مشتملاً على) كونه بمنزلته في دخله في الموضوع (ومن الواضح أن النظر إليهما في هذا الدليل لا يكون إلا استقلالياً، لأن النظر فيه إنما يكون) إلى أنفسهما (فقد اختلف النظر إليهما في التنزيلين بالآلية والاستقلالية)، و(من الواضح أنه) لا يكاد يمكن الجمع بينهما^(١). هذا شرح ما أفاده في الكفاية.

ومنه يعلم أن مسلكه في الأمارات هو عين مسلك شيخنا رحمه الله من أن المجعل في دليل اعتبارها هو الحججية لا التنزيل. ولكن صاحب الكفاية رحمه الله يرى أن مجرد جعل الحججية لا يترتب عليه إلا قيامها مقام القطع الطريفي الصرف، لا من جهة أن قيامها مقام القطع الموضوعي مع قيامها مقام القطع الطريفي الصرف يحتاج إلى الجمع بين اللحاظتين، بل من جهة أن دليل الحججية في حد نفسه لا يفي بقيامها مقام الأول - أعني القطع الموضوعي - حتى مع قطع النظر عن ضم قيامها مقام القطع الطريفي الصرف، بأن نفرض أن المراد من دليل اعتبارها وجعل حججتها هو مجرد قيامها مقام القطع الموضوعي، وذلك لأن مجرد جعل الحججية لها لا يترتب عليه قيامها مقام القطع الموضوعي.

وبالجملة: أن قيامها مقام القطع الموضوعي يحتاج إلى دليل خاص، يكون مضمونه تنزيلها منزلة القطع من حيث دخله في الموضوع، ودليل الحججية المتکفل لمجرد جعل حججتها لا يكون مؤدياً لذلك على وجه يترتب عليه قيامها مقام القطع الموضوعي، هذا حاصل ما أفاده رحمه الله في الكفاية في صدر كلامه.

(١) كفاية الأصول : ٢٦٤.

وأما ما أفاده في ذيل كلامه بقوله ^{هذا}: وتوهم كفاية دليل الاعتبار الدال على إلغاء احتمال خلافه وجعله بمنزلة القطع من جهة كونه موضوعاً ومن جهة كونه طريراً الخ ، فهو إشارة إلى مسلك آخر ، وهو كون مفاد دليل اعتبار الأمارة هو تنزيلها منزلة القطع بقول مطلق ، الشامل للقطع الموضوعي والقطع الطريري الصرف ، وهذا المسلك وإن لم يكن هو ^{هذا} قائلًا به ، إلا أنه قد رده بما ملخصه : هو أننا لو بنينا على ذلك ، وقلنا بأنّ مفاد دليل اعتبارها هو تنزيلها منزلة القطع ، لم يكن ذلك التنزيل قابلاً للجمع في التنزيل من الجهتين ، لكون الملحوظ في المنزل والمنزل عليه في الجهة الأولى هو الأمارة والقطع باللحاظ الآلي لكل منهما ، والملاحظ فيهما في الجهة الثانية هو الأمارة والقطع باللحاظ الاستقلالي ، ولا يمكن الجمع بين اللحاظتين في عبارة واحدة تكون متکفلة للتنزيلين .

وحيث لا يرد عليه ما أفاده شيخنا ^{هذا} بما حاصله : أن الاحتياج إلى الجمع بين اللحاظتين إنما هو على تقدير القول بأنّ مفاد دليل الاعتبار هو التنزيل ، وأما إذا قلنا كما هو المختار بأنّ مفاد دليل الاعتبار هو جعل الحججية ، فلا مورد فيه للجمع بين التنزيلين .

نعم ، إنّ الذي ينبغي المناقشة فيه مع صاحب الكفاية ^{هذا} هو هذه الجهة ، وهي ما تضمنه صدر كلامه من أنّ مجرد جعل الحججية للأمارة لا يفي إلا بقيامها مقام القطع الطريري الصرف دون القطع الموضوعي ، لأنّ أقصى ما يفيده جعل الحججية لها هو قيامها مقام القطع في الحججية ، الذي هو عبارة عن القطع الطريري الصرف ، فشيخنا ^{هذا} يعرض عليه في ذلك بأنّ القطع المأمور في الموضوع إنما أخذ فيه من حيث إنه حجّة ، فإذا جعل الشارع الحججية للأمارة وصيّرها حجّة ، قامت قهراً مقام العلم في مدخلته في الموضوع ، كما قامت مقامه في الحججية

والطريقة الصرفية .

ولا يخفى أنّ هذا إنما يتمّ لو قلنا بأنّ ما أخذ في الموضوع هو الحجّة التي هي الأعمّ من الحجّة الذاتية والحجّة الجعلية ، كما هو محض الجواب الأول الذي أفاده بقوله ^١: الأول دعوى أنّ المراد من العلم الذي أخذ في ظاهر الدليل موضوعاً الخ ^(١) . أمّا بعد البناء على إبطال ذلك الوجه الأول بقوله ^٢: ولكن للمنع عن هذه الدعوى مجال الخ ^(٢) وبعد إبطال الوجه الراجم إلى دعوى استنباط العلة أو تنقيع المناط بقوله : وللمنع عن هذه الدعوى أيضاً مجال ، فإنّها موقوفة على استخراج المناط القطعي ، ولا سيل إلى إثبات ذلك ^(٣) فيشكل الأمر في كفاية دليل جعل الحجّية في قيامها مقام القطع الموضوعي .

وأمّا الحكومة الظاهيرية التي اعتمد عليها ^٤ في ذلك ، فهي بالنسبة إلى أدلة الأحكام الواقعية اللاحقة لموضوعاتها الواقعية مسلمة لا شبهة فيها ، ولكنّها لا تقتضي إلا قيام الأمارة مقام القطع الطريري الصرف ، أمّا حكمتها على الأدلة المتکفلة لإثبات الأحكام للقطع على نحو تمام الموضوع أو جزئه فهي غير ثابتة ، وجعل الحجّية لا يقتضيها ، فلا يكون في البين ما يقتضي قيامها مقام ذلك القطع . ومن ذلك يظهر لك التأمل فيما أفاده ^٥ بقوله : والحاصل أنّ نتيجة الحكومة الظاهيرية هي التوسيعة في الإحراز ، وأنّه أعمّ من الإحراز الوجданى ، وإنّ لم يكن للحكومة معنى الخ ^(٤) . ووجه التأمل هو أنّ جهة الإحراز أو إلغاء احتمال

(١) فوائد الأصول ٣: ٢٣ .

(٢) فوائد الأصول ٣: ٢٤ .

(٣) فوائد الأصول ٣: ٢٤ .

(٤) فوائد الأصول ٣: ٢٥ .

الخلاف غير قابلة للجعل الشرعي إلا باعتبار التنزيل وترتيب الأثر ، وهو لا يقول به ، لأنّ مرجع ذلك إلى تنزيل الأمارة منزلة العلم الوجданى ، وهو لا يرى مفاد دليل الاعتبار إلا جعل الاحراز والحججية ، دون غيره مما يرجع إلى التنزيل وجعل الآثار .

وبالجملة : أنّ نفس الأمارة لا تخلو في حد ذاتها عن الاحراز الوجدانى ومن الواضح أنّ ذلك المقدار من الاحراز وجداً غير قابل للتبعد الشرعي ، وترقية ذلك الاحراز إلى مرتبة العلم المنفي فيه احتمال الخلاف غير قابل للجعل الشرعي ، لأنّه من الأمور الواقعية غير القابلة للجعل الشرعي إلا بالتنزيل الراجع إلى الحكم بترتيب الأثر ، الذي أقل ما يرد عليه هو عدم إمكان الجمع على ما تقدم تفصيله في الوجوه المتقدمة^(١) المحتملة في مفاد دليل اعتبار الأمارة ، فمن أين لنا الحكم بالحكومة الظاهرية على أدلة الأحكام الشرعية اللاحقة للقطع الموضوعي

سواء كان تمام الموضوع أو جزءاً

ومن ذلك يظهر التأمل فيما أفاده في التحريرات المطبوعة في صيدا بقوله : والحاصل أنّ تحقق الواقع بعد قيام البينة مثلاً إنما هو من جهة إعطاء الشارع صفة المحرزية والكافحة للبينة ، التي هي ليست بمحرزة تامة للواقع ، فصفة المحرزية إنما هي المجنولة أولاً وبالذات ، وكون الواقع محرزاً إنما هو بتبعها ، فقيامها بعد اتصافها بهذه الصفة المجنولة مقام القطع الوجданى في كونه جزءاً للموضوع أولى من قيام المؤدى منزلة الواقع الخ^(٢) .

فإنّ ذلك كله مبني على جعل الاحراز التام للأمارة ، وقد عرفت أنه غير قابل

(١) في الصفحة : ٦٧ وما بعدها .

(٢) أجود التقريرات ٣ : ٢٨ .

للجعل التبعدي ، بل هو أمر وجداني واقعي ، إما أن يكون موجوداً وإنما أن يكون معدوماً ، كسائر الموضوعات التكوينية الواقعية غير القابلة للجعل التبعدي والتكون الشرعي إلا بلحاظ التنزيل والحكم بترتيب الأثر ، وإنما أقصى ما في البين هو دعوى كون الحججية من الأحكام الوضعية القابلة للجعل التبعدي ، ولن يست هي عين الاحراز التبعدي كي يكون جعل الحججية للأمارة عبارة أخرى عن جعلها محرزة ل الواقع بخلق الاحراز فيها خلقاً تبعدياً ، فإن ذلك لا يمكن إلا بجعل الآثار اللاحقة للاحراز الوجданی ، بتنزيل ذلك المقدار من الاحراز الوجدانی الناقص الحاصل للأمارة منزلة الاحراز الوجدانی التام الحاصل للقطع .

و عمدة الإشكال هو هذه الجهة ، وأن الاحراز قابل للتبعيد وللجعل الشرعي ، وشيخنا ^{رحمه الله} يراه قابلاً لذلك كما صرّح فيما حرر عنه في التحريرات المطبوعة في صيدا في مقام الجواب عن إشكال الجمع بين اللحاظين ، فإنه قال : وأما إذا بنينا على عدم تكفل دليل الحججية والاعتبار للتنزيل أصلاً ، بل غاية شأنه هو إعطاء صفة الطريقة والكافحة للأمارة ، وجعل ما ليس بمحرز ل الواقع حقيقة محرازاً له شرعاً ، فليس هناك تنزيل حتى يتربّ عليه الجمع بين اللحاظين الخ ^(١) .

لكن النظر القاصر قاصر عن إدراك قابلية الاحراز للجعل من دون توسط التنزيل الراجع إلى ترتيب الآثار ، ولا يمكنني الجزم بذلك فعلاً ، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً .

وإن شئت فراجع ما حرر عنه ^{رحمه الله} في التحرير المذكور في المقدمة الثالثة فإن عباراته هناك في جعل الاحراز أصرح ، لكنه مع ذلك يقول في أثناء الكلام :

(١) أجود التحريرات ٢٦: ٣ .

فما يجري على الألسنة بأنّ ما قامت الأمارة على خمريته مثلاً خمر تعبدًا ، أو أنّ نفس البيّنة علم تعبدًا ، فممّا لا محضّ له ، وليس له معنى معقول ، إذ الخمرية أو العلم من الأمور التكوينية الواقعية التي لا تزالها يد الجعل تشرعًا . مضافاً إلى أنه لم يرد في آية ولا رواية أنّ ما قامت البيّنة على خمريته خمر ، أو أنّ الأمارة علم حتى يصحّ دعوى كون المجعل هو الخمرية ، أو كون البيّنة علمًا ولو بنحو المسامحة ومن باب الضيق في التعبير . وبالجملة : ما يكون قابلاً لتعلق الجعل التشريعي به كبقية المجموعات التشريعية هو نفس صفة الكاشفية والطريقة لما ليس كذلك بحسب ذاته ، من دون تنزيل للمؤدي منزلة الواقع ، ولا لتنزيل نفسه منزلة العلم ^(١) . وبنحو ذلك صرّح فيما حرّرته عنه ^٢ في هذه المقدمة الثالثة .

والأصل في هذا كله هو ما صرّح به في المقدمة الأولى في بيان جهات العلم من أنه بنفسه لا يكون قابلاً للجعل ، لكن الجهة الثانية منه وهي جهة الكشف والاراءة ، والجهة الثالثة وهي جهة البناء وعقد القلب ، كلّ منها قابل للجعل الشرعي ، والأولى منهم مجعلولة للأمارات ، والثانية مجعلولة للأصول الاحرازية ، وقد تقدم نقل ما حرّرته عنه ^٣ في بيان أنّ الجهة الثانية والجهة الثالثة من جهات القطع قابلان للجعل الشرعي لغير القطع ، بخلاف الجهة الأولى منه والثانية ^(٤) فإنّهما غير قابلتين للجعل الشرعي أصلاً .

(١) أجود التقريرات ٣ : ٢٥ .

(٢) هكذا في الأصل ، والظاهر أنّ المصطف ^٤ يشير بذلك إلى ما نقله سابقاً عن شيخه ^٥ من المراتب الأربع للقطع ، فيكون المراد : أنّ المرتبة الثالثة والرابعة قابلتان للجعل الشرعي بخلاف المرتبة الأولى والثانية ، فراجع الحاشية المتقدمة في الصفحة : ٦٠ - ٦٢ .

وبناءً على ذلك يتم ما أفاده ^{هذا} من الحكومة الظاهرية ، وأن خلق الاحراز في الأماراة يوجب قهراً ترتيب آثار الواقع لتحقق إحرازه ، وترتيب آثار القطع نفسه المفروض كونه موضوعاً لتلك الآثار من ناحية جهة الثانية ، وهي جهة الكشف والاحراز والطريقية ، ولا يتوجه عليه الإشكال بأن تلك الآثار مترتبة على الاحراز الوجданى ، وهذا الاحراز العاصل من الأماراة ليس باحراز وجданى ، وإنما هو إحراز جعلى من الشارع ، لأن ترتيب تلك الآثار أولى من ترتيب آثار الواقع ، لأن آثار الواقع لم تكن لاحقة للإحراز ، بل إنما هي لاحقة للواقع ، وأما الاحراز فغايته أنه ينجّزها ، بخلاف الآثار المترتبة على الاحراز .

نعم ، لما كان هذا الاحراز تعبدياً ظاهرياً ، كان ترتيب أثر الاحراز الوجدانى عليه حكماً ظاهرياً ، فتكون حكمته على دليله حكومة ظاهرية ، هذا .

ولكن قد يقال : لو سلمنا إمكان جعل الاحراز تعبداً ، فلا نسلم أن مجرد جعل الاحراز يوجب ترتيب آثار الاحراز الوجدانى عليه ، ما لم يكن في البين ما يدل على تنزيل هذا الاحراز التعبدى منزلة الاحراز الوجدانى ، وإنما فلو خلينا نحن ودليل جعل ذلك الاحراز لم يترتب عليه إلا تنجيز آثار الواقع لكونها محربزة .

ويمكن الجواب عنه : بأنه كما رتبنا على ذلك الاحراز آثار الواقع ، وحكم العقل بكونها منجزة لكونها محربزة ، فكذلك يحكم العقل بترتيب آثار إحراز الواقع لتحقق الاحراز نفسه ، غايتها أنه تحقق تعبدى لا وجданى ، وهذه التفرقة إنما توجب كون الحكومة حكومة ظاهرية ، فتأمل لإمكان أن يقال : إن جعل الاحراز لا أثر له حتى في ترتيب آثار الواقع ، ما لم يرجع إلى التنزيل وجعل الآثار .

ويمكن أن يقال : إنما لو سلمنا ذلك كلّه فهو لا يقتضي كون الحكومة بالنسبة إلى القطع الموضوعي حكومة ظاهرية ، بل الذي ينبغي هو كون الحكومة بالنسبة

إلى ذلك حكمة واقعية ، على وجه يكون انكشف الخلاف وتبين خطأ الأمارة من قبيل تبدل الموضوع ، كما لو انكشف خطأ القطع . نعم هي بالنسبة إلى القطع الطريري الصرف تكون حكمة ظاهرية ، فتأمل .

فالأولى أن يقال : إن الأمارة في حد نفسها لا تخلو عن مقدار من الكشف والاحراز ، وهذا المقدار لم يزده الشارع لابدأ ولا تكيناً ، وإنما أقصى ما صنعه الشارع هو أنه أعطاه صفة الحجية ، فجعله حجة بعد ما لم يكن كذلك ، وبعد أن جعله حجة يحكم العقل بلزوم ترتيب آثار الواقع لقيام الحجية الشرعية عليه ، وبذلك تكون الأمارة قائمة مقام القطع الطريري الصرف ليس إلا .

لا يقال : لو قلتم بجعل الاحراز يكون اللازم عدم قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي المأمور تمام الموضوع ، لأن ما قامت [عليه] الأمارة في مثل الفرض لا يكون له أثر أصلاً ، فلا يشتمله دليل حجية الأمارة ، إذ لا بد فيما قامت عليه الأمارة من كونه ذا أثر شرعي بنفسه ، أو لا أقل من كونه ذا لازم يترتب عليه الأثر الشرعي ، بناءً على كفاية هذا الأخير في شمول دليل الحجية .

لأننا نقول : بناء على كون مفاد الحجية هو جعل الاحراز ، نقول : إنه لا دليل على اعتبار كون مؤدى الأمارة ذا أثر شرعي ، إلا من جهة لغوية يجعل فيما لم يكن في البين أثر شرعي ، ويكتفي في الالتجاز عن اللغوية ترتب الأثر على نفس العمل ، أعني جعل الاحراز ، فإن ترتب الأثر على نفس الاحراز كاف في خروجه عن اللغوية ، ولا يلزم الدور ، لأنه إنما يلزم لو كان الأثر شرطاً على وجه يكون متقدماً رتبة على العمل ، كما لو قلنا بأن مفاد دليل الاعتبار هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع في ترتيب أثره عليه ، إذ لا يعقل حيث أن يكون ذلك الأثر ناشئاً من ذلك التنزيل . أما إذا لم يكن في البين إلا مجرد جعل الاحراز ، فيكتفي فيه ترتب الأثر

ولو في المرتبة المتأخرة عن الجعل ، لكونه لا حقاً للمجعل بذلك .

ومن ذلك يعلم أنه لا حاجة في قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي الذي على نحو تمام الموضوع إلى أن يكون الواقع الذي قامت عليه الأمارة ذا أثر في حد نفسه ليكون ذلك الأثر مصححاً لقيام الأمارة ، وبعد تحقق قيامها عليه وتحقق إثرازه بها يتربّب الأثر المترتب على القطع الموضوعي الذي هو تمام الموضوع ، لتحقق موضوعه تبعداً وهو الاحراز .

لا يقال : لو كان المجعل في الأمارة هو نفس الحجية لا الاحراز والكشف والطريقة ، لم يكن وجه تقدّمها على الاستصحاب وحكمتها عليه ، لأن المجعل فيه أيضاً هو الحجية ، بناءً على ما ذكرت فيه في أول البحث^(١) من عدم إمكان جعل الجهة الثالثة ، أعني عقد القلب المعتبر عنه بالاعتقاد .

لأنّا نقول : تقدّمت الاشارة إلى أنه يكفي في الحكومة كون موضوعه هو الشك ، بخلاف موضوعها فإنه غير مقيد بذلك . مضافاً إلى إمكان القول بالفرق بينهما ، بأنّ المجعل فيها هو الحجية من حيث الكشف والاحراز ، والمجعل فيه هو الحجية من حيث البناء القلبي على أحد طرفي الشك ، الذي هو مستلزم للجري العملي على طبقه ، فإنّ هذا المقدار من الفرق بين الحجتين هو الموجب لتقدّم الأولى على الثانية وحكمتها عليها ، ولعلّ هذا هو المراد لشيخنا رحمه الله من كون المجعل فيها هو الاحراز ، وفيه هو البناء القلبي ، بأن يكون الاحراز فيها والبناء القلبي فيه حيشية تقيدية للحجية المجعلة فيهما ، فتأمل .

ولكن على الظاهر أنه لا حاجة إلى الالتزام بهذه الوساوس ، بل إنّ الاحراز والدلائل والكشف والطريقة قابلة للجعل في عالم الاعتبار ، وقد بني العقلاة على

(١) في صفحة ٦٢ - ٦٤ .

إعطاء الدليلية والاحراز في موارد كثيرة ، مثل ظهور الألفاظ في إثبات مرادات المتكلمين ، وغير ذلك من الأمارات العقلائية ، وحيثذا يكون من الممكن للشارع اعتبار الدليلية والكشف والاحراز لما يكون كذلك عند العقلاء بطريق الامضاء كما في غالب الأمارات ، أو كان بطريق الجعل والتأسيس ، فلا حظ وتأمل .

وبالجملة : أن العقلاء يرون الواقع من قيام هذه الأمارات ، ولا شك أن تلك الرؤية ليست رؤية حقيقة ، بل هي رؤية جعلية ، بمعنى أن بناءهم كان على أنهم يرون الواقع من هذه الأمارات ولا يشكّون فيه ، فهذا البناء عبارة عن جعلهم الاراءة المذكورة . ومن ذلك يظهر أن الكشف والاحراز والاراءة قابلة للجعل العقلائي ، والشارع أمضى هذا البناء العقلائي وأسس في بعضه .

قوله : **فَبِانَ الْعِلْمُ فِي بَابِ الشَّهادَةِ أَخْذُهُ مِنْ حِيثِ الطَّرِيقَةِ** ، ولذا جاز الشهادة في موارد اليدين كما دلت عليه رواية حفص ، وفي باب الركعتين الأوّلتين لم يؤخذ فيها على نحو الصفتية ، بل على نحو الطريقة كما يدل على ذلك بعض الأخبار الواردة في ذلك الباب ، مثل قوله عليه السلام : « حتى تثبتهما » ... الخ^(١) .

قد يقال : إن ما دلّ على أخذ العلم بالمشهود به في أدلة الشهادة لو كان على نحو الطريقة ، كان مقتضاها على ما أفاده عليه السلام من جعل الاحراز والمحجّة ، وأن دليل حجيتها حاكم على ما دلّ على اعتبار العلم في الموضوع من الطريقة هو قيام الجميع مقام العلم ، فتجوز الشهادة حيثذا استنادا إلى الأمارة أي أمارة كانت ، لكن الظاهر أنّ الفقهاء لم يتلزموا بذلك ، بل الظاهر أن ذلك عندهم مختص باليد . وحيثذا نقول : يمكن أن يكون الدليل الدال على أخذ العلم بالمشهود به

(١) فوائد الأصول ٣: ٢٦ - ٢٧ .

في جواز الشهادة أنه مأمور من حيث الصفتية كما أفاده الشيخ ^{رحمه الله}^(١)، ومقتضاه أن لا يقوم مقامه شيء من الأمارات ، لكن دلـلـ الدليل بالخصوص على قيام الـيدـ مقـامـهـ ، فيـكـونـ مـقـضـاهـ أـنـ الشـارـعـ نـزـلـ الـظـنـ الـحاـصـلـ مـنـ الـيـدـ مـنـزـلـةـ الـعـلـمـ مـنـ حيثـ الصـفـتـيـةـ . ولا يـخـفـىـ بـعـدـهـ .

والأقرب أن يقال : إنـ الـعـلـمـ إـنـماـ أـخـذـ فـيـ المـوـضـوـعـ هـنـاـ مـنـ حيثـ الطـرـيقـيـةـ ، وـأـنـ دـلـلـ حـجـجـةـ الـأـمـارـةـ لـاـ يـوـجـبـ صـحـةـ قـيـامـ الـأـمـارـةـ مـقـامـهـ ، لـأـنـ الـظـاهـرـ مـنـهـ هـوـ الـعـلـمـ الـوـجـدـانـيـ ، وـأـنـ مـاـ أـفـادـهـ ^{رحمه الله}ـ مـنـ الـحـكـومـةـ الـظـاهـرـيـةـ لـاـ يـنـفـعـ فـيـ إـجـرـاءـ حـكـمـ الـعـلـمـ الـوـجـدـانـيـ عـلـىـ الـإـحـرـازـ التـعـبـدـيـ ، لـكـنـ لـمـاـ قـامـ دـلـلـ الدـلـيلـ بـالـخـصـوصـ عـلـىـ جـواـزـ الشـهـادـةـ اـسـتـنـادـاـ إـلـىـ الـيـدـ ، دـلـلـ ذـلـكـ الدـلـيلـ عـلـىـ أـنـ الشـارـعـ أـقـامـهـ مـقـامـ الـعـلـمـ الـوـجـدـانـيـ الـمـأـخـوذـ عـلـىـ نـحـوـ الطـرـيقـيـةـ ، لـمـاـ ذـكـرـنـاهـ مـنـ التـرـددـ^(٢) بـيـنـ الـحـكـمـ بـجـواـزـ الشـهـادـةـ اـسـتـنـادـاـ إـلـيـهاـ ، وـبـيـنـ تـنـزـيلـهـ الـظـنـ الـحاـصـلـ مـنـهـاـ مـقـامـ ذـلـكـ الـعـلـمـ الـمـوـضـوـعـيـ وـأـيـنـ هـذـاـ مـنـ أـنـ دـلـلـ حـجـجـةـ الـأـمـارـةـ يـكـوـنـ بـنـفـسـهـ مـقـضـيـاـ لـقـيـامـهـ مـقـامـ الـعـلـمـ الـمـأـخـوذـ فـيـ المـوـضـوـعـ عـلـىـ نـحـوـ الطـرـيقـيـةـ .

أمـاـ اـحـتمـالـ أـخـذـ الـعـلـمـ الـمـوـضـوـعـيـ هـنـاـ كـنـايـةـ عـنـ مـطـلـقـ الـإـحـرـازـ وـلـوـ تـعـبـدـيـاـ ، فـيمـكـنـ القـطـعـ بـعـدـهـ ، وـإـلـاـ لـقـامـتـ مـقـامـهـ سـائـرـ الـأـمـارـاتـ حـتـىـ الـبـيـنـةـ . نـعـمـ فـيـ الـجـواـهـرـ^(٣) عـنـ الشـيـخـ الطـوـسـيـ ^{رحمه الله}^(٤) جـواـزـ الشـهـادـةـ اـسـتـنـادـاـ إـلـىـ الـبـيـنـةـ ، وـقـدـ مـنـعـ غـيرـهـ مـنـ ذـلـكـ ، قـالـ فـيـ الـجـواـهـرـ : وـمـنـ هـنـاـ لـمـ تـجـزـ الشـهـادـةـ بـشـهـادـةـ الـعـدـلـيـنـ إـلـاـ عـلـىـ

(١) فـرـانـدـ الأـصـولـ ١: ٣٤.

(٢) [هـكـذاـ فـيـ الأـصـلـ ، فـلاـحـظـ].

(٣) جـواـهـرـ الـكـلامـ ٤١: ١٣٥ - ١٣٦.

(٤) المـبـسوـطـ ٨: ١٨٠ - ١٨١.

طريق التحمل وكونها شهادة فرع لا أصل^(١) وقيل في توجيه المぬع : ولعله لما ورد من عدم قبول شهادة الفرع إلا في موارد خاصة ، انتهى ، كذا في المستمسك^(٢) . ولا يخفى أنَّ الذي ينفيه الجماعة هو ما ادعاه الشيخ من الشهادة بالواقع استناداً إلى البينة ، لا الشهادة على الشهادة التي هي شهادة الفرع .

قلت : لكنهم - كما في الروضة -^(٣) جوزوا تحمل الشهادة على المرأة بعد تعريف شخصها بالبينة ، وذلك منصوص ، قال عليهما : « لا بأس بالشهادة على إقرار المرأة وليست بمسفراً إذا عرفت بعينها أو حضر من يعرفها »^(٤) ذكره في الجوواهر^(٥) ، بل نقلوا جواز الشهادة على أمور ثبت بالشیاع استناداً إلى الشیاع ، وجوزوا الشهادة بالنسبة استناداً إلى قاعدة الفراش ، بل جوزوا الشهادة على النجاسة استناداً إلى الاستصحاب ، بل جوزوا الشهادة في غيرها ، واستدلوا على ذلك بروايات لا يكون المدرك فيها للشهادة إلا الاستصحاب ، مثل صححه معاوية بن وهب^(٦) التي ذكرها في الجوواهر^(٧) في هذا السياق ، بل جوزوا الشهادة استناداً إلى قاعدة الصحة ، مثل ما لو تزوج أو طلق أو اشترى ولم يعلم الشاهد بصحة العقد ، وغير ذلك مما تطلع عليه عند مراجعة الجوواهر في باب الشهادات

(١) جواهر الكلام ٤١: ١٢٦.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١: ٢١٣.

(٣) الروضة البهية ٣: ١٣٥.

(٤) وسائل الشيعة ٢٧: ٤٠١ / كتاب الشهادات ب ٤٣ ح ١.

(٥) جواهر الكلام ٤١: ١٢٧.

(٦) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٣٦ / كتاب الشهادات ب ١٧ ح ٢.

(٧) جواهر الكلام ٤١: ١٢٤ - ١٢٥.

ومراجعة العروة في مبحث المياه^(١).

وعلى كل حال ، لو تم ما أفاده شيخنا ^{رحمه الله} من كون مفاد دليل الاعتبار هو جعل الإحراز الذي لازمه الحكومة الظاهرية على ما دل علىأخذ القطع موضوعاً مثل القطع بالمشهود به ، لكان قيام هذه الأصول الإحرازية وغيرها من الأمارات مقامه في جواز الشهادة على القاعدة ، وكان الخروج عن ذلك محتاجاً إلى الدليل الخاص ، على العكس مما يستفاد من الجوادر وغيرها من التنقيب في تجويز الشهادة على الدليل الخاص ، ولأجل ذلك كثر القيل والقال في المسألة ، فراجع الجوادر وغيرها.

قال في الشرائع في الطرف الثاني فيما به يصير شاهداً : ومستندها إما المشاهدة أو السمع أو هما ، فما يفتقر إلى المشاهدة الأفعال - ثم قال - وما يكفي فيه السمع فالنسب والموت والملك المطلق ، لتعذر الوقوف عليه مشاهدة في الأغلب^(٢).

ولا يخفى أنه ^{رحمه الله} الحق بهذه الأمور الوقف والنکاح فيما ذكره في المسألة الثانية من المسائل الآتية ، وقد قال ^{رحمه الله} فيما فرقه على القول بالاستفاضة : الثاني إذا شهد بالملك مستندًا إلى الاستفاضة ، هل يفتقر إلى مشاهدة اليد والتصريف ؟ الوجه لا . ثم قال : مسائل ثلات : الأولى ، لا ريب أن المتصرف بالبناء والهدم والإجارة بغير منازع يشهد له بالملك المطلق ، أمّا من في يده دار فلا شبهة في جواز الشهادة له باليد ، وهل يشهد له بالملك المطلق ؟ قيل : نعم ، وهو المروري .

(١) العروة الوثقى (مع تعليقات عدّة من الفقهاء) ١ : ٩٨ - ٩٩ مسألة (٧) من فصل : ما البتر النابع .

(٢) شرائع الإسلام ٤ : ١٣٥ - ١٣٦ .

وفيه إشكال ، من حيث إنَّ اليد لو أوجبت الملك له لم تسمع دعوى من يقول : الدار التي في يد هذا لي ، كما لا تسمع لو قال : ملك هذا لي . الثانية : الوقف والنكاح يثبت بالاستفاضة^(١) .

وظاهر الكلام على كُلَّ واحدة من هذه القواعد مستقلاً ، أعني الاستفاضة والتصرف واليد ، فدع الاستفاضة واليد ، ولكن هلمَّ الكلام في التصرف ، وكيف يمكن الاستناد إليه في الشهادة كما هو ظاهر اختياره ^{للإمام} فيما لو تجرَّد عن كُلَّ من الاستفاضة واليد ، وهل في البين شيء في مثل التصرف بالهدم والبناء إلَّا أصلة حمل فعل المسلم على الصحة ، الذي لا يقتضي إلَّا عدم الحكم بالعصيان أو الحكم بعدم العصيان ، فلا يكون من الأمارات بل ولا من الأصول الاحرازية ، فكيف يصحَّ الشهادة بالملك استناداً إليه حتى لولم يكن المتصرف مسلماً كما هو ظاهر إطلاق كلامه ^{للإمام} ، أو أنَّ في البين شيئاً آخر وهو كون التصرف المالكي كاشفاً نوعياً عن الملكية حتى لو تجرَّد عن اليد ، فيكون حينئذ من الأمارات على الملكية ولو كان هذا مبناه ^{للإمام} فأقصى ما فيه أنَّ حاله حينئذ حال اليد ، فلماذا استشكل في اليد مع كونها مورد الرواية ، ولم يستشكل في التصرف بهذا الإشكال الذي يشتراكان فيه .

قال في الجوادر : نعم قد يستفاد من صحيحة معاوية بن وهب وغيره جواز الشهادة بالاستصحاب ، قال « قلت لأبي عبدالله ^{عليه السلام} : الرجل يكون في داره ثم يغيب عنها ثالثين سنة ، ويدع فيها عياله ثم يأتينا هلاكه ، ونحن لا ندرِّي ما أحدث في داره ، ولا ما أحدث له من الولد ، إلَّا أنا لا نعلم أنه أحدث في داره شيئاً ولا أحدث له ولد ، ولا تقسم هذه الدار على ورثته الذين ترك في الدار حتى يشهد

(١) شرائع الإسلام ٤ : ١٣٧ .

شاهدنا عدل أن هذه الدار دار فلان بن فلان ، مات وتركها ميراثاً بين فلان وفلان ، أو نشهد على هذا ؟ قال : نعم . قلت : الرجل يكون له العبد والأمة فيقول : أبق غلامي وأبقيت أمتي فيؤخذ في البلد ، فيكلّفه القاضي البيينة أن هذا غلام فلان لم يبعه ولم يهبه ، ففنشهد على هذا إذا كلفنا ونحن لم نعلم أنه أحدث شيئاً ، فقال عليهما : كلّما غاب من يد المرء المسلم غلامه أو أمته أو غاب عنك لم تشهد به ^(١).

لكن في خبره الآخر « قلت له : إن ابن أبي ليلى يسألني الشهادة عن هذه الدار مات فلان وتركها ميراثاً ، وأنه ليس له وارث غير الذي شهدنا له ، فقال عليهما : اشهد بما هو علمك . قلت : إن ابن أبي ليلى يخلفنا الغموس ، فقال : احلف ، إنما هو على علمك » ^(٢).

قال في الجوادر : ويمكن أن يريد بعلمه الحاصل له من الاستصحاب بقرينة الخبر السابق ، كما أنه يمكن حمل الأول على إرادة حصول هذا العلم باعتبار خلطته واطلاعه ، كما أومأ إليه الفاضل هنا في التحرير ^(٣).

قلت : إن قوله عليهما في ذيل الخبر الأول : « كلّما غاب من يد المرء المسلم » الخ ، ظاهره الاستفهام الانكاري ، فلا حاجة إلى الالتزام بما في المستمسك من قوله : وما في ذيل الأول محمول على بعض المحامل أو مطروح لترجمة غيره عليه ^(٤).

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٣٦ / أبواب الشهادات ب ١٧ ح ٢.

(٢) المصدر المتقدم ح ١.

(٣) جواهر الكلام ٤١: ١٢٤ - ١٢٥.

(٤) مستمسك العروة الوثقى ١: ٢١٣.

ثم إن قول صاحب الجوادر ^{عليه السلام} في الخبر الثاني : ويمكن أن يريد بعلمه الحاصل له من الاستصحاب بقرينة الخبر السابق إلخ ، يكون دفعاً لما تقدم منه بقوله : لكن في خبره الآخر الخ من دعوى معارضته الثاني للأول ، فدفع هذه المعارضة بالتصريح في الثاني ، يجعل العلم فيه هو العلم الأدعائي الحاصل من الاستصحاب .

أما قوله ^{عليه السلام} : كما يمكن حمل الأول على إرادة حصول هذا العلم باعتبار خلطته واطلاعه كما أومأ إليه الفاضل في التحرير ، انتهى .

قلت : هذا ، ولكن العلامة قال في التحرير : لو شهد عدلان أن فلاناً مات وخلف من الورثة فلاناً وفلاناً لا نعلم له وارثاً غيرهما ، قبلت شهادتهما وإن لم يبينا أنه لا وارث له سواهما لعدم الاطلاع عليه ، فيكفي فيه الظاهر ، مع اعتقاده بالأصل ، هذا إن كانوا من أهل الخبرة الباطنة ، وإن لم يكونوا من أهل الخبرة الباطنة بحث المحاكم عن وارث آخر ، فإن لم يظهر سلْم التركة إليهما بعد الاستظهار بالتضمين . ولو قالا : لا نعلم له وارثاً بهذه البلدة أو بأرض كذا لم يقبل ، مع احتمال القبول ^(١) .

قلت : لكن فرض العلامة أنه لا نعلم له وارثاً غيرهما يأبى عن حمل كلامه ^{عليه السلام} على صورة العلم للشاهد ، بل إن ظاهره هو تصريح الشاهد بما يحتاج إلى الاستصحاب . نعم لا يبعد حمل الخبر على صورة حصول العلم للشاهد ، إذ لا تصريح فيه بعدم العلم بوارث آخر . ويؤيد ذلك ما اشتمل عليه الخبر من جواز الاقدام على اليمين الغموس ، فإن الظاهر أنه لم يقل أحد بجواز الحلف اعتماداً على الاستصحاب .

(١) تحرير الأحكام ٥ : ٢٦٥ / العاشر .

ثم لا يخفى أن مراد صاحب الجوادر ^{٢٣} بقوله : كما يمكن الخ ، هو إبقاء العلم في الثاني بحاله أعني العلم الوجданى ، والتصرف في الأول بحمله على حصول العلم الوجدانى أيضاً .

قلت : ولكن لا يخفى أن هذا التصرف في الأول بعيد جداً ، لأن السائل مصريح بعدم حصول العلم .

ثم لا يخفى أن صاحب الجوادر ^{٢٤} لما بني على لزوم العلم الوجدانى في الشهادة قال : وحيثند فلا بد من حمل الخبر المزبور على جواز الشهادة لحصول ضرب من العلم ، أو لأن الاستصحاب كافٍ ولكن القضاة لا يكتفون إلا بالشهادة على الوجه المزبور ، فسُوَغ له ذلك استناداً لمال المسلم ، أو على غير ذلك ^(١) .
ولا يخفى بعد الأول كما عرفت . أما الثاني فكأن المراد به هو أن الشهادة تكون على الواقع السابق المعلوم ، والحاكم يكمل ذلك بالاستصحاب ، لكنه خلاف الظاهر ، لأن الظاهر هو كون المشهود به الحالة الفعلية لا السابق . اللهم إلا أن يقال : إن مراد صاحب الجوادر ^{٢٥} هو أن الشاهد لما كان عالماً بالحالة السابقة كان الاستصحاب جارياً عند نفسه ، فهو فعلاً يحكم بأن الحال السابق باقٍ ، لكن لما لم تقبل منه الشهادة جاز له أن يشهد بالفعلية استناداً .

ويمكن المناقشة فيه : بأن كون الشاهد تكليفه ذلك لا يوجب اجراءه على طرفه ، لجواز أن لا تكون أركان الاستصحاب تامة عنده .

ثم إنه ^{٢٦} صنع مثل ذلك في خبر حفص بن غياث ^(٢) الدال على جواز الشهادة استناداً إلى اليد ، فقال : فلا بد من حمل الخبر المزبور على صورة حصول

(١) جواهر الكلام ٤١: ١٢٦ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٩٢ / أبواب كيفية الحكم ب٢٥ ح ٢ .

العلم بالملك من ذلك ، أو على الشهادة مستنداً له إلى اليد ، أو على إرادة الشهادة به اتكالاً على علم المحاكم بأنّ مأخذها من ذلك ، أو على إرادة النسبة بأنّه له التي هي من توابع الملك ، بمعنى الاطلاق المتعارف ، لا الشهادة عند المحاكم التي يختلف الحكم باختلافها ، بل ظاهر قوله عليه السلام في الآخر : « لو لم يجز هذا ما قامت لل المسلمين سوق » أو صريحة ، كون العمل على ملك ذي اليد الذي لا منازع له ، لا الشهادة التي ذكرناها ، فإنه لا مدخلية لسوق المسلمين فيها ، بل الشهادة بالواقع الذي يعلمه لا ينافي قيام السوق ، ولا يتوقف قيامه على الكذب والتلليس ، بل قوله عليه السلام أخيراً : « ولا يجوز أن تنسبه » كالصريح في إرادة هذا المعنى من الشهادة المزبورة ، لا التي تقام عند المحاكم ويختلف الحكم باختلافها . ولعل هذا المعنى المذكور في الرواية هو الذي أشار إليه في الرياض ^(١) بأنّ الضرورة تقتضي الحكم بملكية اليد ، وهو كذلك ، لكنه غير الشهادة به ، فإنّها من الطرق الشرعية لاثبات حكم الملك ، كغيرها من الطرق التي منها إخبار المرأة بخلوها من العبض ومن الزوج وغيرهما مما يقبل فيه خبرها ، لكن لا تجوز الشهادة بذلك ^(٢) .

لكنه عليه السلام التزم في الشهادة على شهود التعريف بخروجه عن القاعدة للنص فقال : وأما ما روي من جواز الشهادة على إقرار المرأة إذا حضر من يعرفها ، فمبيني على استثناء مسألة التعريف من الضابط المزبور ، ففي خبر ابن يقطين عن أبي الحسن الأول عليه السلام « لا بأس بالشهادة على إقرار المرأةوليس بمسفرة إذا عرفت بعينها ، أو حضر من يعرفها » ^(٣) الخ ^(٤) ولم يلتزم بتأنيله بأنّ المراد صورة كون

(١) رياض المسائل ١٥: ٣٩٤.

(٢) جواهر الكلام ٤١: ١٤٤.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧: ٤٠١ / كتاب الشهادات ب٤٣ ح ١.

(٤) جواهر الكلام ٤١: ١٤٤.

التعریف موجباً لحصول العلم ، مع أنَّ فی قباله روایة أخرى تدلُّ على عدم الاكتفاء بشهادة الشهود ، وهي صحيحة الصفار^(١) بل حمل هذا الأخير على التقبة فراجع^(٢) وراجع أيضاً ما ذكره^(٣) في شهادة الأعمى لو كان تحمله متوفقاً على يقين المقرَّ ، وتأمِّل .

ومن ذلك يظهر لك أنَّ ما يرسمونه في السجلات من قولهم : اعترفت فلانة أو اعترف فلان بعد التعریف ، لا يخلو عن تسامح ، لأنَّ الشهادة في ذلك إن كانت صحيحة فلا حاجة إلى قوله : بعد التعریف ، وإن لم تكن صحيحة لم يكن لها أثر حتى مع ضمّ قوله : بعد التعریف ، إلا أن تكون شهادة فرع ، فتأمِّل فإنَّ شهادة الفرع إنما هي شهادته على أنَّ الشاهدين قد عرَفاهما ، وإن لم يسمعا إقرارها ، والمفروض أنَّ الشاهد إنما يشهد باقرارها الذي سمعه منها بعد أن عرَفها الشاهدان . نعم في ذكر قوله : «بعد التعریف» فائدة ، وهي أنَّ الحاكم الذي تعرض عليه تلك الشهادة يعرف أنَّ اعتماد صاحبها كان على بيئة التعریف ، فإنَّ كان ممْنَ يسْوَغ ذلك كانت تلك الشهادة معتبرة عندـه ، وإن كان ممْنَ لا يسْوَغ ذلك ردها ولم يقبلها .

وأنت بعد اطلاعك على هذه التفاصيل ، تعرف أنَّ رفع اليد عن دلالة مثل قوله عليه السلام : «هل ترى الشمس ، على مثلها فاشهد أو دع»^(٤) قوله عليه السلام في خبر على

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٤٠١ / كتاب الشهادات ب ٤٣ ح ٢ .

(٢) جواهر الكلام ٤١: ١٢٧ .

(٣) جواهر الكلام ٤١: ١٥٠ وما بعدها .

(٤) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٤٢ / كتاب الشهادات ب ٢٠ ح ٣ .

ابن غياث : « لا تشهد بشهادة حتى تعرفها كما تعرف كفتك »^(١) ونحوهما ، وتجويز الشهادة استناداً إلى الاستصحاب أو اليد اعتماداً على ما تقدم من رواية الارث واليد ، أو استناداً إلى البيينة المعرفة اعتماداً على ما تقدم من رواية ابن يقطين المعارضة بالمثل ، لا يخلو من مجازفة . لا من جهة كون العلم في ذلك قد أخذ صفتياً بالمعنى الذي تقدم في أوائل تقسيم العلم ، وذلك لوضوح أنَّ أخذه في قوله ﷺ : « على مثلها فأشهد » هو عنوان الكشف والطريقة ، بل من جهة صراحة الخبرين في اعتبار الكشف التام الذي لا يحتمل الخلاف ، بل لا يبعد أن يكون ذلك وارداً في مقام الردع عن الاستناد في الشهادة والاعتماد على الأمارات والأصول العقلائية ، إذ يبعد كلَّ البعد أن يكون مثل هذه الأخبار وارداً في مقام المنع عن الشهادة فيما إذا لم يكن في البين علم ولا ما هو بنظر العقلاة قائماً مقامه ، فإنَّ ذلك لا يرتكبه إلا شاهد الزور ، وليس هذا الاهتمام ناظراً إليه ، بل الظاهر أنَّ نظره إلى ما ذكرناه من الردع عن الاعتماد على الأمارات والأصول الاحرارية في مقام الشهادة .

وبالجملة : أنَّ صدور مثل هذه المبالغة ممن هو عالم بأنَّ في البين أمارات وأصولاً يعملها العقلاة ويعتمدون عليها وهو قد أمضى الكثير منها ، كاشف عن أنه يتصدَّر الردع عنها في خصوص باب الشهادة ، وإن لم يكن يتصدَّر الردع عن ذلك وكانت هذه المبالغة وذلك الاهتمام لمجرد بيان المنع عن الشهادة كذباً عمداً ، أو ما هو ملحق به من الاعتماد على الظنون غير المعتبرة عنده وعند العقلاة .

ومن ذلك يظهر لك أنَّ الأمارات والأصول الاحرارية بمجرد دليل اعتبارها

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ٣٤١ / كتاب الشهادات بـ ٢٠ ح ١ .

لا تقوم مقام هذا العلم حتى لو قلنا بما أفاده شيخنا رحمه الله من الحكومة الظاهرية وجعل الإحراز ، وأن الإحراز قابل للجعل الشرعي ، وأن مقتضى جعله هو ترتيب أثر الإحراز الوجданى عليه ، فإن ذلك كله لو سلم لم يكن نافعاً في مقام الشهادة بعد تصريحه عليه السلام بأنه لابد فيها من العلم التام الذي هو كالعلم بالشمس والكف الذي عرفت أن مرجعه إلى الردع عن الاعتماد على الأصول والأمارات العقلانية في مقام الشهادة .

نعم ، يمكن ذلك بدليل خاص غير دليل اعتبارها يكون متكفلاً لجواز الشهادة اعتماداً على الأمارة الفلانية أو الاستصحاب ، فإن هذا الدليل الخاص يكون مخصوصاً لعموم هذا الردع الوارد في خصوص باب الشهادة ، فتكون النتيجة على مسلك شيخنا رحمه الله هي عين النتيجة على مسلك صاحب الكفاية رحمه الله من الاحتياج إلى الدليل الخاص .

وريما يؤيد جواز الشهادة استناداً إلى الاستصحاب بلزم اليمين الاستظهارية في دعوى الدين على الميت سداً لباب احتمال الإبراء أو الوفاء .

وفيه : أن محتمل الوفاء أو الإبراء إنما هو الحاكم لا الشاهد ، فيمكن أن تكون شهادة الشهود مستندة إلى العلم الوجدانى ، ولكن الحاكم يحتمل الوفاء أو الإبراء وعدم اطلاع الشهود على ذلك ، فلذلك يكلف المذعى باليمين علىبقاء سداً لباب هذا الاحتمال . هذا كله فيما يدعى الدلالة عليه من الروايات ، أما مجرد السمع والتصرف فالمجازفة فيه أعظم .

وأما الاعتماد على أصلالة الصحة في العقود فهي أعظم من الكل ، إذ لا منشأ لذلك إلا دعوى السيرة ، من جهة أن من سمع العقد أو علم بوقوعه ربما كان لا يعلم بصحته .

وفيه : أنه لو فرضنا الالتفات إلى صحة العقد ووقوع الشك في صحته ، لم يكن جريان السيرة على الشهادة مسلماً بل هو ممنوع . نعم إن الغالب في من سمع العقد يقطع بصحته ، أو لا يلتفت إلى احتمال فساده احتمالاً عادياً ، فلأجل ذلك يقدم على الشهادة .

ولا يخفى أن الغالب في السجلات هو الشهادة على وقوع البيع ووقوع الطلاق مثلاً ، لا الشهادة بملكية المشتري أو ببنونة الزوجة ونحو ذلك من آثار ما شهد بوقوعه من المعاملات . وأما الشهادة بالنسبة استناداً إلى قاعدة الفراش فلم يعلم جريان السيرة بها أيضاً ، فلا حظ وتأمل .

وهكذا الحال في الشهادة على مثل انشغال الذمة اعتماداً على الاقرار ، فإن جريان السيرة بها ممنوع ، وأقصى ما في بينها هو الشهادة على نفس الاقرار . وأما العلم في مسألة الركعتين الأوليين ، فالظاهر أنه ليس من قبيل أخذه على نحو الصفتية ، وإنما صحيحاً أن يقوم مقامه الظن ، فإن دليل حجية الظن في عدد الركعات بل في مطلق أفعال الصلاة ليس بمحصور على الأوليين المفروض أخذ العلم فيما موضوعاً ، بل هو عام لجميع الركعات حتى الآخرين المفروض عدم اعتبار العلم فيما من حيث الموضوعية ، وقد عرفت أن دليل الحجية إذا كان عاماً لموارد القطع الطريقي المحسن وللموضوعي ، لا يمكن أن يكون موجباً لقيامه مقام القطع الصفتية ، وأنه إنما يمكن قيامه مقامه لو ورد دليل بالخصوص يدل على قيامه مقام القطع في خصوص المورد الذي أخذ فيه القطع صفتياً .

وبالجملة : أن قيام الظن بعموم دليل حجيته مقام العلم بالنسبة إلى الركعتين الأوليين كاشف عن أخذه فيما موضوعاً من حيث الطريقة . لكن ذلك لا يلزم ما أفاده شيخنا رحمه الله من الالتزام بكون المراد بالعلم المذكور هو العلم

الوجوداني ، ليكون المدرك في قيام الظن مقامه هو ما أفاده عليه السلام من الحكومة الظاهرية ، بل الظاهر أن المراد به هو مطلق الإحراز ولو من سائر الأمارات ، فيكون دليلاً حججية الظن المذكور وارداً على ما دلّ على اعتبار الإحراز في الأوليين ، وإن كان بالنسبة إلى الآخرين حاكماً حكومة ظاهرية ، ولا ضير في ذلك ، بعد أن فرضنا أن دليلاً حججية الظن يجعله محرزاً ، وبالنسبة إلى ما كان الإحراز فيه موضوعاً كال الأوليين يكون وارداً ، وبالنسبة إلى ما لم يؤخذ الإحراز موضوعاً فيه ك الآخرين يكون حاكماً حكومة ظاهرية .

وأنما قلنا إن الظاهر من اعتبار العلم في الأوليين هو مطلق الإحراز ، لأن الظاهر من أخباره كما هو صريح بعضها أنه لا يدخلهما الشك ، ومن الواضح أن حصول الإحراز ولو من الأمارة التي قام [الدليل] [على حجيتها] ، كافٍ في عدم دخول الشك فيهما ، ففي صحيح زرارة : « قال أبو جعفر عليه السلام : كان الذي فرضه الله على العباد عشر ركعات وفيهن القراءة ، وليس فيهن وهم يعني سهواً ، فزاد رسول الله عليه السلام سبعاً ، وفيهن الوهم وليس فيهن قراءة ، فمن شك في الأوليين أعاد حتى يحفظ ويكون على يقين ، ومن شك في الآخرين عمل بالوهم » ^(١) فإن الظاهر من قوله : « يحفظ ويكون على يقين » هو عدم الشك السابق في قوله عليه السلام : « ليس فيهن وهم » .

ومثل ذلك خبر محمد بن مسلم المروي عن الخصال عن الصادق عليه السلام عن أبياته عن علي عليه السلام قال عليه السلام : « لا يكون السهو في خمس : في الوتر والجمعة والركعتين الأولتين من كل صلاة مكتوبة وفي الصبح وفي المغرب » ^(٢) . والمراد

(١) وسائل الشيعة ٨: ١٨٧ / أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب١ ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ٨: ١٩٧ / أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب٢ ح ١٤ ، الخصال : ٦٢٧ / حديث الأربعاء .

بالسهو هو الشك بقرينة مضمرة سمعة ، قال عليه السلام : « والمغرب إذا سها فيها فلم يدركم ركعة صلى فعليه أن يعيد الصلاة »^(١) قوله في مؤئنته : « قال : إذا سها الرجل في الركعتين الأولتين من الظهر والعصر فلم يدر واحدة صلى أم ثنتين فعليه أن يعيد الصلاة »^(٢).

ولعل هذا الذي ذكرناه من أن المراد من الإحراز هنا هو مجرد عدم الشك هو المراد في باقي الروايات ، مثل ما رواه الشيخ عن الفضل بن عبد الملك في الصحيح ، قال « قال لي : إذا لم تحفظ الركعتين الأولتين فأعد صلاتك »^(٣) وعن أبي بصير في الصحيح أو المؤئن عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « إذا سهوت في الأولتين فأعدهما حتى تشتتها »^(٤) وعن الحسن بن علي الوشاء قال « قال لي أبو الحسن الرضا عليه السلام : الإعادة في الركعتين الأولتين والسهو في الركعتين الأخيرتين »^(٥) وبعضها الآخر يتضمن الاعادة بالشك في الأولتين : وفي بعضها : « إذا سها الرجل في الركعتين الأولتين من الظهر والعصر فلم يدر واحدة صلى أم ثنتين فعليه أن يعيد الصلاة »^(٦) وفي بعضها : « إذا لم تدر واحدة صلئت أم ثنتين فاستقبل »^(٧).

فراجع العدائق فإنه قد جمع هذه الأخبار وقال : هذه جملة ما حضرني من

(١) وسائل الشيعة ٨: ١٩٥ / أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب٢ ح٨.

(٢) وسائل الشيعة ٨: ١٩١ / أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب١ ح١٧.

(٣) وسائل الشيعة ٨: ١٩٠ / أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب١ ح١٣.

(٤) وسائل الشيعة ٨: ١٩١ / أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب١ ح١٥.

(٥) وسائل الشيعة ٨: ١٩٠ / أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب١ ح١٠.

(٦) تقدم ذكر مصدرها في هذه الصفحة برقم (٢).

(٧) وسائل الشيعة ٨: ١٩١ / أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب١ ح١٦.

الأخبار الدالة على القول المشهور^(١)، لكنه لم يذكر الخبر السابق أعني صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ، مع أنه ذكره في الفصل الثاني فيما يعمل في الركعتين الأخيرتين من الرباعية^(٢) نقلًا عن ثقة الإسلام في الكافي^(٣) وعن الشيخ في من لا يحضره الفقيه^(٤) باختلاف يسير بين الكتابين .

ثم إنَّه بعد البناء على أنَّ المراد بإحراز الأوليين هو مجرد عدم الشك فيهما ، يكون تقديم ما دلَّ على حجَّة الظنَّ في عدد الركعات على هذه الأخبار وأصحاً لاستردة [فيه] ، سواء كان ذلك الدالُّ على حجَّة الظنَّ مثل النبوِي «إذا شَكَ أحدكم في الصلاة فلينظر أخرى ذلك إلى الصواب ولِيَبْرُئَ عَلَيْهِ»^(٥) أو كان مثل صحيحة صفوان عن أبي الحسن عليه السلام ، قال عليه السلام : «إنْ كنْتَ لَا تَدْرِي كمْ صَلَيْتَ وَلَمْ يَقُعْ وَهُمْكَ عَلَى شَيْءٍ فَأَعْدِ الصَّلَاةَ»^(٦) ، فإنَّ الحكم بإعادة الصلاة عند عدم وقوع وهمه - أي ظنه - على شيء يدلُّ على كون الشك مبطلاً ، وحيثند يكون مورده وهو قوله عليه السلام : «كم صَلَيْتَ» هو خصوص الشك في الأوليين . ولو قلنا إنَّ المراد به هو مجرد عدم العلم بأنه كم صلى من دون قدر متيقن ، كان شاملًا أيضًا للشك في الأوليين .

(١) الحدائق الناصرة ٩: ١٩٤ - ١٩٥.

(٢) الحدائق الناصرة ٩: ١٧٣ / المقام الثاني .

(٣) الكافي ٣: ٢٧٢ .

(٤) من لا يحضره الفقيه ١: ٢٠١ / ٦٠٥ .

(٥) صحيح مسلم ١: ٤٠٠ ، ٥٧٢ / ١٢١١ ، سنن ابن ماجة ١: ٣٨٢ ، السنن الكبرى ٢: ٣٣٥ (مع اختلاف في الألفاظ) .

(٦) وسائل الشيعة ٨: ٢٢٥ / أبواب الخلل الواقع في الصلاة بـ ١٥ ح ١ .

نعم ، نقل عن ابن إدريس المنش(١) ، وقد تعرض لذلك الفقهاء ، ومنهم من منع حججية الظن في الأوليين ، ومنهم من تردد في ذلك وتوقف ، فراجع ما حرره المرحوم الحاج الشيخ عبدالكريم في صلاته في هذه المسألة(٢) .

هذا بعض ما ورد من اعتبار حفظ الأوليين ، ولا يبعد أن يكون المراد بالحفظ ونحوه هو مجرد عدم الشك ، كما هو صريح قوله عليه السلام : « وليس فيهنَّ وهم »(٣) وقوله عليه السلام : « لا يكون السهو في خمس »(٤) .

وحيثما يكون مثل قوله عليه السلام في النبوى : « إذا شك أحدكم في الصلاة فلينظر أخرى ذلك إلى الصواب وليين عليه » حاكماً عليها ، وإن كانت النسبة بينهما عموماً من وجه ، من جهة دلالة الأولى على أن عدم الحفظ في الأوليين مبطل ، سواء كان مع الترجيح أو بدونه ، ودلالة الأخير على أن الرجحان حججة سواء كان في الأوليين أو كان في الآخرين ، ووجه الحكومة هو ما عرفت من دلالة الأخبار السابقة على اعتبار الحفظ ، والخبر المتكفل لحججية الظن يجعله حافظاً . وتتصفح الحكومة بوجه أجلى بناءً على ما ذكرناه من أن المراد من ذلك هو مجرد عدم الشك ، فتأمل .

وأما قوله عليه السلام في صحابة صفوان : « إن كنت لا تدرى كم صلبت ولم يقع

(١) راجع كتاب السرائر ١ : ٢٤٥ ، ٢٥٠ .

(٢) كتاب الصلاة : ٣٥٢ - ٣٥٣ / في الشكوك المتعلقة بالركعات .

(٣) تقدم متن الرواية ومصدرها في الصفحة : ١٠٢ .

(٤) تقدم متن الرواية ومصدرها في الصفحة : ١٠٢ ، راجع الهامش (٢) .

وهمك على شيء فأعد الصلاة «^(١) فإن قلنا إنَّه يصدق على مثل الشك بين الثلاث والأربع ونحوه من الشكوك الصحيحة ، كان حاله حال النبوة في الحكومة . لكن يمكن أن يقال حينئذ : إنَّ الحكم بالاعادة عند عدم الرجحان كاشف عن أنَّ المنظور إليه هو خصوص الشك في الأوليين .

وان قلنا إنَّه لا يصدق على مثل الشك بين الثلاث والأربع من الشكوك الصحيحة ، بأن نقول بأنَّه مسوق لسعة دائرة المحتملات في الشك ، على وجه لا يكون في البين قدر متيقَّن ، كان نصَّاً في الشك في الأوليين ، فيكون مفهومه أخصَّ مطلقاً من منطوق تلك الروايات .

أما احتمال كون العلم والحفظ في الروايات السابقة صفتياً فبعيد غايته ، بل الظاهر أنَّه إنما أخذ في ذلك من حيث الكشف والطريقة . بل قد عرفت أنَّه لا دليل على اعتبار العلم ولو من جهة الطريقة ، بل أقصى ما في البين هو كون الشك وعدم الحفظ والإحراز مبطلاً ، فتكون الحكومة حينئذ أوضح وأسهل منها على تقدير أخذ العلم والحفظ من حيث الطريقة .

أما الاستصحاب وأصلالة عدم الاتيان بالثانية - مثلاً - فهو وإن كان مقتضى القاعدة حكمته على تلك الأخبار ، إلا أنه لو قدم عليها لبقيت بلا مورد ، فلأجل ذلك سقطت حججته في المقام . ومنه يعلم عدم حججته في الشكوك الصحيحة ، إذ لو كان حجَّة لبقيت قاعدة البناء على الأكثر بلا مورد ، ومع هذا كلَّه فقد أنكر ابن إدريس حجَّة الظن في الأوليين وتوقف في ذلك المرحوم الشيخ عبدالكريم في صلاته ، فراجع وتأمل .

(١) وسائل الشيعة ٨: ٢٢٥ / أبواب الخلل الواقع في الصلاة بـ ١٥ ح .

قوله : ورده في الكفاية بما حاصله : أن ذلك يستلزم الدور المحال إلى قوله . هذا ولكن لا يخفى عليك أنه لا ينحصر الإشكال على ما أفاده في الحاشية بالدور ، بل مضافاً إلى الدور يرد عليه أولاً ... الخ^(١) .

ظاهر الكفاية في بيان ما أفاده في الحاشية هو أن التنزيل الأول الذي يتكتنه دليل الاعتبار هو تنزيل المؤذى منزلة الواقع ، وأن هذا التنزيل يلزم تنزيل آخر وهو تنزيل العلم بذلك الواقع التعبدي منزلة العلم بالواقع الحقيقي ، فيلزم الدور كما قررته في الكفاية^(٢) .

ويتوجّه عليه المنع من هذه الملازمة ، إذ لا مدرك لها إلا لغوية التنزيل الأول بالنسبة إلى ما يكون الأثر مترتبًا على الواقع المعلوم ، ومن الواضح أن هذه اللغوّية إنما تلزم لو كان مفاد دليل التنزيل الأول مختصاً بما يكون الواقع جزء الموضع ، أمّا لو كان الدليل المذكور شاملًا لما يكون الواقع فيه تمام الموضع أعني موارد القطع الطريقي الصرف ، فلا يكون الدليل المذكور لغواً إلا بعد جريان أصالة العموم في التنزيل ، ليكون شاملًا لذلك ولما يكون الواقع فيه جزء الموضع ، فنلتزم حينئذ بالتنزيل الثاني إخراجاً للتنزيل الأول عن اللغوّية بالنسبة إلى ما يكون الواقع جزء الموضع ، وقد حقّق في محله أن شمول العام لما يتوقف شموله له على إعمال عنایة ، لا يحکم بكون العام شاملًا لذلك كي نحتاج في إتمامه إلى الالتزام بالعنایة المذكورة .

أمّا لو قلنا بأن ذلك التنزيل الآخر الذي يدعى كونه لازماً للتنزيل الأول إنما هو تنزيل العلم بمؤذى الأمارة منزلة العلم بالواقع ، وأن مدرك هذه الملازمة ليس

(١) فوائد الأصول : ٣ : ٢٨ .

(٢) كفاية الأصول : ٢٦٦ .

هو اللغوية ، بل مدركتها هو دعوى التلازم العرفي بين اطلاق تنزيل المؤذى منزلة الواقع وتنزيل العلم بنفس ذلك المؤذى منزلة العلم بالواقع ، فإن قضية إطلاق تنزيل المؤذى منزلة الواقع هو كونه بمنزلته من جميع الجهات ، حتى من جهة كون العلم به بمنزلة العلم بالواقع ، بحيث إن قوله : نزل مؤذى الأمارة منزلة الواقع ، هو أنه قائم مقام الواقع بقول مطلق حتى من جهة أن العلم بذلك المؤذى يكون علمًا بالواقع .

وحيثند فلا يكون أحد التنزيلين متوقفاً على التنزيل الآخر كي يلزم الدور لأن التنزيل الثاني يكون في عرض التنزيل الأول ، ويكون الدليل المذكور دالاً على كل من التنزيلين ، غايته أن دلالته على التنزيل الأول تكون بالمطابقة ، ودلالته على التنزيل الثاني تكون بالالتزام الذي مدركه هو التلازم العرفي بين التنزيلين والدلالة الالتزامية وإن كانت في طول الدلالة المطابقة ، إلا أن نفس المدلول في الثانية لا يكون في طول المدلول في الأولى كي يكون موجباً للدور .

لا يقال : إن هذه الملازمة العرفية إن كانت متحققة حتى في الموارد التي يكون الواقع فيها تمام الموضوع ، توجه عليه لغوية التنزيل الثاني في الموارد المذكورة ، وإن كانت هذه الملازمة مختصة بخصوص ما يكون الواقع فيها جزءاً الموضوع ، لم يكن لها مدرك إلا لزوم اللغوية ، وحيثند يعود الإشكال الذي وجهتموه سابقاً على اللغوية المذكورة .

لأننا نقول : المراد هو الأول ، أعني دعوى فهم العرف من إطلاق تنزيل المؤذى منزلة الواقع أنه بمنزلته حتى من جهة أن العلم به يكون بمنزلة العلم بالواقع ، من دون فرق في ذلك بين الموارد التي يكون الواقع فيها تمام الموضوع والموارد التي يكون الواقع فيها جزء الموضوع ، لأن هذا التنزيل الثاني لمما كان

لازماً عرفيأا للتنزيل الأول ، كان تحققه قهرياً ، غايته أنه بالنسبة إلى الموارد الأولى لا يترتب عليه أثر شرعى ، ولا ضير فيه بعد أن لم يكن يجعل استقلالى من الشارع وإنما كان لازماً قهرياً للتنزيل الأول ، فيكون أثره مقصوراً على تنجيز الآثار الشرعية المتعلقة بالواقع ، ولا يظهر أثر شرعى للتنزيل الثاني في تلك الموارد وذلك لا يضر بدعوى الملازمة المذكورة ، وإنما يضر لو كان التنزيل الثاني صادراً استقلالاً من الشارع فتأمل . بخلاف الموارد الثانية فإن أثره الشرعى فيها ظاهر وهو ترتب الأثر الشرعى المترتب على الواقع المعلوم .

فالذى تلخص : أنه بناء على أن مفاد التنزيل الثاني هو تنزيل العلم بالمؤدى نفسه لا الواقع الجعلى منزلة العلم بالواقع ، لا يرد عليه إشكال الدور ولا إشكال من الملازمة ، بدعوى أنه لا مدرك لها إلزوم اللغوية ، التي عرفت حالها فيما لو كان مفاد التنزيل الثاني هو تنزيل العلم بالواقع التعبدي منزلة العلم بالواقع الحقيقي .

والظاهر أنه لو كان مفاد التنزيل الثاني هو تنزيل العلم بالواقع التعبدي منزلة العلم بالواقع الحقيقي ، لم يتوجه عليه إلا منع لزوم اللغوية ، أما الدور فيمكن منعه بأن الاستكشاف بطريق الملازمة المذكورة إنما هو في مقام الإثبات ، أما في مقام الثبوت فلا يكون إلا تنزيل المؤدى والعلم به منزلة الواقع والعلم به . وإن شئت فقل : تنزيل المؤدى المعلوم منزلة الواقع المعلوم بلا تقدم لأحد التنزيلين على الآخر كي يكون مستلزمأا للدور .

وفي التحريرات المطبوعة في صيدا في آخر ما أورده ثالثاً على صاحب الكفاية ~~هي~~ ما هذا الفظه : وحيث إن المفروض في المقام هو تركب الموضوع من الإحراز ومتعلقه ، فلو كان الجزء الآخر متزاً في عرض الجزء الأول بأن يكون

مشكوك الخمرية منزلًا منزلة الخمر الواقعي ، وكان إحراز الخمر الواقعي بالأماراة منزلًا منزلة القطع بالواقع ، فيتم الموضع حينئذ . وأما إذا كان الإحراز المتأخر عن التنزيل وهو القطع بالواقع الجعلي الذي لا مساس له بالواقع الحقيقي منزلًا منزلة القطع بالواقع ، فيستحيل التثامن مع الجزء الأول حتى يتحقق المركب الذي هو الموضع للحكم . وليت شعرى ما الذي دعا هذا المتحقق إلى جعل الجزء الآخر المنزّل منزلة القطع بالواقع الجعلي حتى يرد عليه ذلك ، ولم يلتزم بكون الجزء الآخر المنزّل منزلته بالملازمة هو الإحراز الناقص المتعلق بنفس الواقع حتى يسلم من ذلك^(١) .

قلت : يمكن أن يقال : إنَّ كلامه في الحاشية^(٢) بالنسبة إلى أنَّ أساس هذه الملازمة ماذا ، لا يخلو عن اضطراب ، فإنَّ كان أساس ذلك عنده هو دعوى التلازم العرفي بين التنزيلين ، لم يتوجه الإشكال المزبور ، لوضوح أنه لا ملازمة عرفية بين تنزيل مؤدى الأمارة منزلة الواقع وتنزيل كشفها الناقص منزلة الكشف التام ، وإنما الملازمة العرفية مسلمة بين هذا التنزيل وتنزيل القطع المتعلق بمؤدى الأمارة منزلة القطع بالواقع .

نعم ، لو كان المدرك في التلازم المذكور هو عدم اللغوية ، لكان لدعوى كون المنزّل بالتنزيل الثاني هو كشفها الناقص مجال واسع كما لا يخفى .

ثم لا يخفى أنَّ هذه الملازمة لو تمت من طريق العرف أو تمت من طريق لزوم اللغوية ، لكان مقتضاها هو قيام الأمارة مقام العلم الطريقي والموضوعي سواء كان تمام الموضع أو كان جزء الموضع . أما ما يكون مأخذواً على نحو

(١) أجود التقريرات ٣ : ٣٢ - ٣٣ .

(٢) حاشية كتاب فرائد الأصول : ٨ .

الصفتية فيمكن أن يقال بأنه داخل في ذلك أيضاً، خصوصاً على دعوى الملازمة من طريق اللغوية، إذ لا شبهة في أن تنزيل المؤذى منزلة الواقع بدون تنزيل العلم بالواقع التعبدي منزلة العلم بالواقع الحقيقي يكون لغوأ صرفاً في الموارد التي يكون العلم الموضوعي فيها صفتياً، سواء كان تمام الموضوع أو جزءاً.

لكن في النفس إشكال في قيام الأمارة حينئذ مقام العلم الموضوعي المأخوذ على نحو تمام الموضوع، بناءً على كون مدرك الملازمة هو التلازم العرفي، فإن التنزيل الأول لا يتحقق، إذ لا أثر للواقع كي يصح قوله: نزل مؤذى الأمارة منزلة الواقع. اللهم إلا أن يقال: كما صلح هذا التنزيل الأول في صورة جزء الموضوع، يصح أيضاً في صورة تمام الموضوع، بأن يقال يكفي في صحة التنزيل الأول ترتب الأثر على التنزيل الثاني الذي هو لازمه، فتأمل.

وينبغي الالتفات إلى أن هذا الإيراد المذكور بعنوان ثالثاً في التحريرات المشار إليها هو عين الإيراد المذكور في هذا الكتاب بعنوان ثانياً، وحاصله: أن الموضوع المركب من الإحراز ومتعلقه يكون فيه إحراز المتعلق عين تحقق الجزء الثاني الذي هو الإحراز، ويستحيل أن يتأخر تحقق هذا الجزء الذي هو الإحراز عن إحراز الجزء الأول الذي هو المتعلق، فلو قلنا بأن مفاد الحججية هو تنزيل المؤذى منزلة الواقع، فعند قيامها يتحقق لدينا واقع تعبدي، وهو الجزء الأول من الموضوع، ويبقى الجزء الثاني منه وهو الإحراز، وهذا التنزيل الذي يدعى أنه لازم للتنزيل الأول لا يتحققه، لأن أقصى ما في هذا التنزيل الثاني هو أن العلم بهذا الواقع التعبدي يكون بمنزلة العلم بالواقع الحقيقي، وهذا المقدار لا يوجب لنا التمام موضوعنا الذي هو الواقع المحرز، أعني ما هو مركب من الواقع وإحرازه هذا.

ولكن لا يخفى أن التنزيل الثاني وإن لم يتحقق لنا إحرازاً للواقع ، إلا أنه يكفي لترتيب الأثر المرتب على الواقع والإحراز ، وذلك من جهة تكفل التنزيل فيه بذلك من دون حاجة إلى جعل الإحراز ، وهذا هو الذي أشار إليه المرحوم الشيخ محمد علي في حاشية منه في الهاشم^(١) ، فراجع وتأمل .

وأما ما ذكره في التحرير المشار إليه بقوله : رابعاً^(٢) ، فهو ما عرفت من إنكار الملازمة المبنية على اللغوية ، وقد عرفت إمكان بنائها على دعوى الملازمةعرفية . وأما ما اشتمل عليه خامساً فهو راجع إلى إبطال ما أفاده في الكفاية ، من أنه لو تمت هذه الطريقة لعمت القطع الصفتى^(٣) ، وقد عرفت أن الإنفاق هو ذلك .

فقد تلخص لك من جميع ما حرزناه : أن الإيراد الوحيد هو فساد أصل المبني ، وهو كون مفاد دليل الاعتبار هو جعل المؤذى وأنه منزل منزلة الواقع ويتبين هذا الإيراد إنكار الملازمة بكل طرائقهاعرفية ولزوم اللغوية . أما ما أفاد في التحرير المشار إليه ثالثاً وفي هذا التحرير ثانياً فقد عرفت الجواب عنه ، أما ما أفاد في التحريرات المشار إليها بقوله رابعاً ، فقد عرفت أنه إنما يرد لو كانت الملازمة المدعاة هي المبنية على أساس دعوى اللغوية ، دون الملازمةعرفية .

والإنفاق : أن كلامه في الحاشية لا يخلو عن اضطراب ، على وجه لم يتحصل المراد منه ، وأنه هل أساس الملازمة المدعاة هو العرف ، أو أن أساسها هو لزوم اللغوية . نعم لما كان صريح عبارته في الكفاية في المنزل في التنزيل الثاني أنه هو العلم بالواقع التعبدى ، كان لازم ذلك هو كون أساس هذه الملازمة

(١) فوائد الأصول ٣ : ٣٠ / الهاشم (١).

(٢) أجود التحريرات ٣ : ٣٣.

(٣) كفاية الأصول : ٢٦٦ .

عنه هو لزوم اللغوية ، لأنّ [الملازمة] العرفية إنما تدعى بين تنزيل المؤذى منزلة الواقع وتنزيل العلم بذلك المؤذى منزلة العلم بالواقع ، لا العلم بالواقع التعبدي ، إذ لا ملازمة بحسب النظر العرفي بين تنزيل المؤذى منزلة الواقع وتنزيل العلم بالواقع التعبدي الذي أوجده الأمارة منزلة العلم بالواقع الحقيقي .

لكن عبارته في الحاشية ليست صريحة بذلك ، بل قد يقال إنها صريحة في أن المترتب في التنزيل الثاني هو العلم بمؤذى الأمارة لا العلم بالواقع الجعلبي ، فإنه قال في جواب «إن قلت» الثالثة ما هذا لفظه : قلت : نعم ، ولكن لا يبعد دلالة دليل الأمارة على هذا التنزيل بدعوى الملازمة العرفية بينه وبين تنزيل المؤذى ولو فيما كان القطع به معتبراً في الحكم عليه الذي دلّ عليه الدليل بعمومه ، حيث إن العرف لا يرى التفصيكيت بين تنزيل ما قامت البينة على خمريته منزلة الخمر مثلاً ، وتنزيل القطع به كذلك منزلة القطع بها واقعاً ، وإن لم يكن بينهما ملازمة عقلاً^(١) .

فإن الضمير في قوله : وتنزيل القطع به الخ ، راجع إلى ما قامت البينة على خمريته ، يعني مؤذى الأمارة ، لا الخمر الجعلبي التعبدي .

ثم قال في جواب «إن قلت» الرابعة ما هذا لفظه : وقد عرفت أن دليلاً تنزيل مؤذى الأمارة الشامل بعمومه المقام يدلّ على تنزيل القطع به (يعني مؤذى الأمارة) منزلة القطع بالواقع التزاماً ، كما أنه إذا كان هناك دليل على تنزيل المؤذى في خصوص المقام يدلّ عليه مطلقاً ولو لم يكن الملازمة في البين ، إما بالالتزام أو بدلالة الاقتضاء حفظاً للكلام عن اللغو^(٢) .

وصدر هذه العبارة يدلّ على أن المترتب في التنزيل الثاني هو العلم بمؤذى

(١ و ٢) حاشية كتاب فرائد الأصول : ٩ .

الأمارة ، وقد عرفت أنَّ لازم ذلك هو كون أساس الملازمة هو التلازم العرفي الأدعائي ، لا التلازم الحقيقي ولا لزوم اللغوية . أمَّا ما اشتمل عليه الذيل من الترديد بين الطريقتين ، فلعله ناظر إلى خصوص ما فرضه من وجود دليل خاص وارد في مورد العلم الموضوعي ، يدلُّ على تنزيل مؤدى الأمارة منزلة الواقع في ذلك المورد .

ثمَّ إنَّه صرَّح في آخر كلامه بقوله: ثمَّ لا يخفى أنَّه لا يتفاوت الحال في ذلك بين ما إذا أخذ القطع على الصفتية قيداً ، وما أخذ قيداً على نحو الكشفية ، فتأمل^(١) إلَّا أنَّه عقبه بقوله: هذا كله فيما أخذ القطع على نحو الكشف في الموضوع ، وأمَّا إذا أخذ فيه على نحو الصفتية ، فلا ينبغي الإشكال في عدم قيام الأمارة مقامه بمجرد دليل اعتبارها الخ .

ولعلَّ إحدى العبارتين زائدة ، ويشهد بذلك أنَّ في العبارة تقديمًا وتأخيرًا ، كما في نسخة مصححة عندي ، لكنَّ لم يكن في هذه النسخة ما يؤشر إلى زيادة إحدى العبارتين ، فلاحظ وتأمل .

لكنَّ في الكفاية صرَّح بمقتضى العبارة الأولى ، فأورد شيخنا رحمه الله عليه بما تضمنه قوله في التحرير المشار إليه خامسًا^(٢) ، وقد عرفت أنَّه لا يتوجه هذا الإشكال عليه لو كان مدرك الملازمة هو اللغوية ، نعم يتوجه لو كان مدركها هو التلازم العرفي ، وإنْ أمكن القول بأنَّه لا يتوجه حتى لو كان ذلك هو المدرك للملازمة المذكورة ، فتأمل .

(١) نفس المصدر .

(٢) أجود التقريرات ٣ : ٣٤ .

قوله : وأما الظن فمجمل الكلام فيه ... الغ^(١).

ملخص الكلام : أنه ينقسم الظرن الموضوعي إلى أربعة أقسام ، وهي : ما يكون موضوعاً لحكم يخالف متعلقه أو حكم متعلقه ، أو يكون موضوعاً لحكم مضاد لذلك ، أو لحكم مماثل له ، أو يكون موضوعاً لنفس الحكم الذي تعلق به ، فهذه أقسام أربعة . وكل منها إما أن يكون الظن حججة أو غير حججة ، فتكون الأقسام ثمانية . وكل منها إما أن يكون على نحو الصفتية أو على نحو الكاشفية ، فتكون الأقسام ستة عشر . وكل منها إما أن يكون على نحو تمام الموضوع أو على نحو يكون جزاء ، فتكون الأقسام العقلية اثنين وثلاثين^(٢) .

(١) فوائد الأصل ٣: ٣١

(٢) بعد إسقاط ما يكون من الظن موضوعاً للحكم المضاد وما يكون موضوعاً لنفس الحكم الذي تعلق به ، يبقى ما يكون موضوعاً للحكم المخالف ، وما يكون موضوعاً للحكم المماثل ، وذلك ١٦ صورة ، ٨ منها لذوي الحكم المخالف ، ومثلها لذوي الحكم المماثل .

أاما صور ذي الحكم المخالف فهي:

- الظنّ الطريقي الحجّة** (تمام الموضوع).
 - الظنّ الطريقي الحجّة** (جزء الموضوع).
 - الظنّ الصفتّي الحجّة** (تمام الموضوع).
 - الظنّ الصفتّي الحجّة** (جزء الموضوع).
 - الظنّ الطريقي غير الحجّة** (تمام الموضوع).
 - الظنّ الطريقي غير الحجّة** (جزء الموضوع).
 - الظنّ الصفتّي غير الحجّة** (تمام الموضوع).
 - الظنّ الصفتّي غير الحجّة** (جزء الموضوع).

وأفاد ^{هذا} أن هذه الأقسام مجرد تصورات لا واقع لها ، بل بعضها محال لا يعقل . والذى هو واقع في الشريعة ليس إلا اعتبار الظن على وجه الطريقة والكافشية والمحرزية لمتعلقه الذي هو مفاد أدلة حجية الطرق والأمارات ، من دون أن يؤخذ الظن موضوعاً لحكم آخر ^(١).

⇒ وهذه الثمانية بعينها لذى الحكم المماثل . وقد أسقط شيخنا ^{هذا} من ذى الحكم المماثل الأربع الأولى ، وهي ما يكون الظن حجة ، فيبقى لنا ١٢ صورة ، ٤ لذى الحكم المماثل ، و ٨ لذى الحكم المخالف .

ثم إن ^{هذا} أسقط من الأربع الباقية لذى المماثل اثنين ، وهما أخذة من حيث الطريقة مع كونه غير حجة ، تمام الموضوع أو جزء الموضوع ، فيبقى له اثنان : الصفتى غير الحجة تمام الموضوع أو جزء الموضوع . وأيضاً أسقط من ذى المخالف نفس هاتين الصورتين ، وهما أخذة من حيث الطريقة مع كونه غير حجة تمام الموضوع أو جزء ، فيبقى له ستة أقسام ، أسقط منها واحدة وهي الظن الطريقي الحجة تمام الموضوع ، فيبقى له خمسة ، أضف إليها صورتي ذى المماثل ، فتكون الصور الممكنة سبعة ، أضف إليها صورة الطريقي الصرف فتكون الصور ثمانية : وهي صورة واحدة للظن الطريقي الصرف الذي لا يكون موضوعاً ، والسبعة هي ما بقى من الصور الممكنة للظن الموضوعي ، وهي هذه الصور :

الظن الطريقي الحجة (جزء الموضوع) للحكم المخالف .

الظن الصفتى الحجة (تمام الموضوع) للحكم المخالف .

الظن الصفتى الحجة (جزء الموضوع) للحكم المخالف .

الظن الصفتى غير الحجة (تمام الموضوع) للحكم المخالف .

الظن الصفتى غير الحجة (جزء الموضوع) للحكم المخالف .

الظن الصفتى غير الحجة (تمام الموضوع) للحكم المماثل .

الظن الصفتى غير الحجة (جزء الموضوع) للحكم المماثل . [منه ^{هذا}] .

(١) فوائد الأصول ٣ : ٣٢ .

قد يقال : إن الظن ربما كان موضوعاً لحكم ، مثل الظن بالضرر في موضوعيته لوجوب الافطار ولو جوب التيمم مثلاً ، اللهم إلا أن يقال : إن الموضوع في ذلك هو مجرد الاحتمال ، ويكون الحكم وهو عدم وجوب الصوم أو حرمة متربتاً على الظن بالضرر من جهة كونه أحد مصاديق الاحتمال . لكن الظاهر أن ما مرّ من قيام الطرق والأمارات مقام العلم الموضوعي مثل اليد وغيرها من هذا القبيل ، أعني ما أخذ فيه الظن موضوعاً لذلك الحكم الذي أخذ فيه العلم موضوعاً . اللهم إلا أن يقال : إن أمثال ذلك من قبيل التصرف في الموضوع ، وأن الشارع بعد أن جعل اليد حجّة مثلاً فقد صيرها علماً ، فيكون ترتب الحكم عليها وهو جواز أداء الشهادة استناداً إليها من باب ترتبه على العلم ، غايتها أنه علم جعل ، فيخرج بذلك عما أنكره الأستاذ ^{هذا} من كون الظن بما أنه ظنّ موضوعاً

للحكم الشرعي المذكور ، فتأمل ^{متى تكون مسند}

وكيف كان ، فإن الممكن من هذه الأقسام المذكورة للظنّ الموضوعي هو أخذه موضوعاً للحكم المخالف بأقسامه الثمانية ، يعني سواء كان حجّة أو لا ، وكلّ منها إما صفة أو طريق ، فهذه أربعة ، وكلّ منها إما على نحو الجزء أو على نحو التمام ، فهذه أقسام ثمانية ، كلّها ممكنة ، لكن شيخنا ^{هذا} أسقط منها ما أخذ على نحو الطريقة تمام الموضوع ، سواء كان الظنّ حجّة أو لا ، وقد تقدم الكلام في ذلك في المباحث السابقة ^(١) . وحييند تكون الأقسام الممكنة عنده ^{هذا} ستة ، وغير الممكن ثمانية أيضاً ، وهي أقسام ما أخذ موضوعاً للحكم المضاد بأقسامه

(١) راجع الحاشية المتقدمة في الصفحة : ٢٠ - ٢٢ .

الثمانية . وقد علل شيخنا ^{هـ} عدم الامكان في ذلك بقوله : لأنّه يلزم اجتماع الضدّين ولو في الجملة وفي بعض الموارد^(١) ، يعني في صورة مطابقة الظنّ للواقع ، بل في صورة كون الظنّ جزءاً الموضوع يلزم اجتماع الضدّين دائماً .

ولا يخفى أنه يبقى الإشكال في صورة أخذة تمام الموضوع عند عدم الاصابة ، إذ لا يتأتى فيها المانع المذكور . فالأولى التعليل لعدم الصحة بأنه موجب للظنّ باجتماع الضدّين في جميع هذه الأقسام الثمانية .

ثُمَّ إنّه ^{هـ} جعل أقسام ما أخذ موضوعاً للمماثل ، أربعة منها صحيحة توجب التأكيد ، وهي صور ما كان الظنّ غير حجّة ، فجعل ذلك من باب التأكيد . وأربعة أبطلها ^{هـ} ، وهي صور كون ذلك الظنّ حجّة ، فقال في وجه بطلانها : فإن الواقع في طريق إحراز الشيء لا يكون من طوارئ ذلك الشيء ، بحيث يكون من العناوين الثانية الموجبة لحدود ملاك في ذلك الشيء غير ما هو عليه من الملاك^(٢) .

وقد تقدم البحث في ذلك أيضاً في مبحث أخذ العلم موضوعاً^(٣) ، وأنّ هذا المعنى لو تم لانسد باب أخذ العلم موضوعاً ، هذا . مضافاً إلى [أنّ] التفرقة بين ما يكون حجّة وما لا يكون ، في صحة كون الثاني مؤثراً في الملاك بخلاف الأول ، لا يخلو عن تأمل . وكيف كان ، فقد عرفت فيما تقدم أنّ ذلك - يعني أخذ العلم موضوعاً للحكم المماثل - لا يصح^(٤) ، وأنّه لا يتأتى التأكيد لاختلاف الرتبة ، وحيثند تكون أقسام المماثل ملحقة بالمضاد في عدم الصحة والبطلان .

(١) فوائد الأصول ٣ : ٣٢ .

(٢) فوائد الأصول ٣ : ٣٤ .

(٣) و (٤) راجع الحاشية المتقدمة في الصفحة : ٤٠ وما بعدها .

قوله : هو أنَّ الظنَّ الغير المعتبر لا يصحَّ أخذُه موضوعاً على وجه الطريقة ، لا لمقابل حكم متعلَّقه ولا لمخالفه ، فإنَّ أخذُه على وجه الطريقة يستدعي اعتباره ، إذ لا معنى لاعتبار الظنَّ إلَّا لحاظه طرِيقاً ... الخ^(١) .

لا يخلو من تأمل ، لأنَّ لحاظ الحاكم الظنَّ من حيث كونه كاشفاً لا يستلزم كونه حجَّة عنده ولا جعل حجَّيته ، فإنَّ هذه الجهة للظنَّ - أعني جهة كونه كاشفاً - ذاتية للظنَّ ، غايته أَنَّه كشف ناقص ، ومحض حجَّيته هو تكميل ذلك النقص فيه ، ومن الواضح أَنَّ أخذُه موضوعاً من هذه الجهة الناقصة من الكشف في قبال أخذُه صفة قائمة بنفس الظَّان ، وذلك لا دخل له بتكميل ذلك النقص ، فلا يكون أخذُه من هذه الناحية موجباً لحجَّيته ، كما أَنَّه يصحَّ أخذُه بما هو عليه من الكشف الناقص .

وبعبارة أخرى : أنَّ الظنَّ الذي هو غير حجَّة يمكن أن يؤخذ في الموضوع على ما هو عليه من الكشف الناقص ، فلا يكون أخذُه فيه من هذه الجهة موجباً لتكميل نقصه ، ولا أَنَّه يكشف عن أَنَّه قد جعله حجَّة ثمَّ أخذُه في الموضوع .

وبعبارة أخرى : أَنَّ أخذُه في الموضوع من هذه الناحية لا يوجب جعل حجَّيته ولا يكشف عن جعلها ، لإمكان أخذُه كذلك مع فرض كونه ليس بحجَّة ، كما ربما يقال في مسألة الظنَّ في الركعتين الأوليين بأنْ يقال : إنَّ الحكم بصحة الصلاة متوقف على إثرازهما ، فيكون هذا الحكم وهو صحة الصلاة موضوعه هو العلم بهما ، ثمَّ إنَّه جعل ذلك الحكم للظنَّ بهما من دون أن يجعل ذلك الظنَّ حجَّة ، وإنْ أمكن القول بأنَّ ذلك من قبيل التصرُّف بالموضوع ، وأنَّ الظنَّ إنما أقامه مقام العلم لأنَّه جعله علماً ، وإنْ كان جعله علماً من هذه الناحية فقط أعني ناحية إثراز الأوليين وغيرهما من الآخرين ، فتأمل .

(١) فوائد الأصول ٣ : ٣٥.

[الكلام في التجري]

قوله : وحاصل هذه الدعوى ترکب من مقدّمتين ... الخ^(١).

ملخص هاتين المقدّمتين : هو أن إرادة المكلف للفعل الخارجي المتعلق بموضوع خارجي مثل شرب الخمر إنما تتعلق به بعد علمه بكونه شرب خمر ، على وجه يكُون تمام المؤثر في حركته نحوه هو علمه بأنه شرب خمر ، على وجه لا يكُون لكونه خمراً واقعياً تأثير في إرادته ، ويستحيل أن تكون إرادته منبعة عن الوجود الواقعي ، وإنما هي منبعة عن الوجود العلمي ، وحيثند نقول : إنَّه يريد ما علم أنه شرب خمر ، فتكون إرادته متعلقة بشرب معلوم الخمرية على نحو يكون العلم تمام الموضوع في عالم تلك الإرادة ، هذا حاصل إحدى المقدّمتين .

وحاصل المقدمة الأخرى : هو أن التكاليف إيجاباً أو منعاً إنما تتعلق بإرادة المكلف ، فهو في مثل النهي عن شرب الخمر يمنعه من إرادة شرب ما هو معلوم الخمرية ، ويكون ذلك قدرًا مشتركاً بين العلم المصيب والعلم المخطئ .

ومن ذلك تعرف أنَّ أخذ النتيجة المذكورة من هاتين المقدّمتين لا تتوقف على أخذ العلم صفتياً في المقدمة الأولى ، بل يكفي فيها أخذه على نحو تمام الموضوع ولو بنحو الكشف والطريقة . كما أنها لا تتوقف على أخذ الإرادة في متعلق التكليف معنى اسمياً ، بل بعد تمامية المقدمة الأولى يكفي كون متعلق

(١) فوائد الأصول ٣٩ : ٣.

التكليف هو إرادة شرب ما هو معلوم الخمرية ، بأن يمنعه عن إرادة الشرب المذكور ولو بنحو لحاظ الإرادة آلة لما تتعلق به من الشرب المذكور ، المفروض كونه شرب معلوم الخمرية على نحو يكون العلم تمام الموضوع .

وبذلك يتم ما أراده شيخنا ^{رحمه الله} من أن أخذ هذه التبيحة موقف على اجتماع هاتين المقدمتين ، فإنما لو سلمنا المقدمة الأولى من أن إرادة المكلف تتعلق بشرب ما هو معلوم الخمرية عنده أو بما علم أنه شرب خمر ، لكن منعنا المقدمة الثانية وقلنا إن التكليف لا يتعلق بنفس تلك الإرادة بل يتعلق بشرب الخمر ، لم تتم التبيحة المذكورة . كما أنها لو سلمنا المقدمة الثانية وهي أن التكليف يتعلق بإرادة المكلف ، لكن منعنا المقدمة الأولى ، وقلنا إن إرادة المكلف إنما تتعلق بنفس شرب الخمر الواقعي ، على وجه يكون كونه معلوم الخمرية غير داخل تحت الإرادة ، بل يكون من قبيل الداعي لها ، لم تتم التبيحة المذكورة .

وبالجملة : أنها تحتاج إلى إثبات أن إرادة المكلف إنما تتعلق بما علم أنه شرب خمر ، وإلى إثبات أن التكليف إنما يتعلق بإرادة المكلف ، ليكون المحاصل هو أن النهي يتعلق بالمنع من إرادة المكلف ما علم أنه شرب خمر ، ليكون ذلك جاماً بين العلم المصيب والعلم المخاطن .

لا يقال : يكفي في هذا القدر الجامع أن نقول في المقدمة الثانية إن النهي تعلق بما علم أنه شرب خمر ، من دون توسط تعلقه بإرادة المكلف .

لأننا نقول : إنه لو ثبت ذلك لكان كافياً في المطلوب ، لكنه يكون دعوى بلا دليل ، إذ عمدة الدليل هو كون إرادة المكلف تتعلق بما هو المعلوم ، وأن إرادة المولى تتعلق بتحريك إرادة العبد أو بالمنع عنها ليتم أن إرادة المولى في النهي قد تعلقت بالمنع من إرادة المكلف المتعلقة بما علم أنه شرب خمر ، هذا .

ولكن يمكن أن يقال : إنّا لو سلّمنا المقدمة الأولى فلا يحتاج في المقدمة الثانية إلى القول بكون النهي متعلقاً بإرادة المكلّف ، بل نقول إنّ النهي يكون مانعاً عمماً تعلق به إرادة العبد باظهار طلب تركه ، فيكون المطلوب بالنهي هو ترك الشرب الذي علم المكلّف أنه شرب خمر ، فلا تكون هذه المقدمة الثانية محتاجة إلى شيء جديد غير مألف ، بل نقول إنّ النهي على ما هو المعروف من كون الغرض منه أن يكون مانعاً مما يمكن تعلق إرادة المكلّف به ، والذي يمكن تعلق إرادة المكلّف به هو ما علم أنه شرب خمر ، فيكون الممنوع عنه هو هذا ، وحيث إنّ حاصل المقدمة الأولى هو أنّ إرادة العبد إنّما تعلق بما يعلم أنه شرب خمر على وجه يكون العلم تمام الموضوع ، يكون ذلك هو الممنوع عنه في النهي .

وكيف كان ، لابدّ لنا من إبطال كلا المقدّمتين فنقول بعونه تعالى : إنّه لا إشكال في فساد المقدمة الأولى ، فإنّ الفعل الخارجي الصادر من المكلّف مثل شرب الخمر بالقياس إلى كلّ من الآثار والفوائد المتترّبة عليه مثل الإسكار ، ومن العناوين الصادقة عليه مثل كونه شرب خمر ، لا يكون مقيداً بشيء منها ، بمعنى أنّ متعلق إرادته لا يكون هو عنوان الإسكار ولا يكون هو عنوان شرب الخمر ، فإنّ هذه الجهات إنّما تؤثّر في تحريك إرادته نحو ذلك الفعل الخارجي بوجودها العلمي ، بمعنى أنه إنّما يريد شرب هذا المائع لعلمه بأنه مسكر وبأنّه شرب خمر ، فهذه العناوين لا يعقل أن تكون تحت إرادته ومتصلة للإرادة الخارجية منه ، لكونها بوجودها العلمي في مرحلة داعي تلك الإرادة ، ولا يعقل أن تكون واقعة تحت الإرادة الخارجية التي هي المحرّكة لعضلاته ، بل إنّ متعلق تلك الإرادة الخارجية لا يكون إلا شرب ذلك المائع بأي عنوان اتفق ، وإن كان هو إنّما أراده لعلمه بأنه مسكر وبأنّه شرب خمر .

وما يقال من أن العنوان الفلاني أخذ بنحو الداعي أو بنحو التقييد في الفعل الفلاني ، ليس محله الأفعال الخارجية مثل شرب هذا الماء الذي يعلم أنه مسكر وشرب خمر ، أو إكراط هذا الشخص الذي يعلم أنه صديقه ، أو ضرب ذلك الشخص الذي يعلم أنه عدوه ، فإن هذه العناوين في مثل تلك الأفعال الخارجية لا تكون إلا في مرحلة الداعي ، وأن وجودها العلمي هو المؤثر في تعلق الارادة بايجاد ذلك الفعل الخارجي المتعلق بذلك الموجود الخارجي ، ويستحيل أن يتقييد الفعل الخارجي كالضرب الواقع على زيد بكونه عدوأ له مثلاً .

نعم ، إن ذلك الترديد إنما يكون في الأفعال الانشائية مثل التمليل ونحوه من الإذن ، ومن نية الامتثال ، فلو اعتقد أن هذا الشخص صديقه أو آخره وملكه شيئاً ، أو أذن له في دخول داره ، أو اعتقد أن الأربع ركعات بين المغرب والعشاء واجبة عليه ففعلها ، ففي مثل ذلك يصح أن يقال إنه يملّك هذا الشخص بداعي أنه آخره ولو صادف خلاف الواقع يكون التمليل للشخص الحاضر واقعاً . كما يصح أن يقال إنه تملّك له على أنه آخره ، فإن التمليل والإذن والامتثال ونحوها قابلة للتعليق والتقييد بالعنوان ، بخلاف الفعل الخارجي مثل الشرب والإكراط والضرب ونحوها فإنها غير قابلة للتقييد ، فلا يكون العنوان المقصود في مثل ذلك إلا من قبيل الدواعي والخطأ في التطبيق ، مع وقوع الفعل خارجاً على ما وقع عليه ، أيًّا كان ذلك الذي وقع عليه ، هذا حال عنوان مثل شرب الخمر .

ومنه يتضح بطريق أولى حال نفس العلم بذلك العنوان ، فإن العلم بأن هذا الفعل شرب خمر لا يكون إلا من مقدمات الارادة ، ولا يكون واقعاً منها إلا موقع الداعي ، ولا يعقل أن يكون واقعاً تحت الارادة ، فهو وإن كان تمام الموضوع في تحريك الارادة ، إلا أنه فوقها وهو العلة في وجوبها ، لا أنه يكون واقعاً تحتها

على وجه تكون معلومة شرب الخمر واقعة تحت الارادة ، ليكون المراد هو ما علم كونه شرب خمر ، هذا حال المقدمة الأولى .

ومنه يتضح لث الحال في المقدمة الثانية ، فإن طلب الطالب ونهيه من الأفعال الاختيارية له ، والغاية له من ذلك الفعل الاختياري - أعني إيجاد ذلك الأمر أو ذلك النهي - والفائدة المترتبة عليه هو تحريك إرادة المكلَف نحو الفعل بإيجاد الداعي له إلى ذلك الفعل ، فهي - أعني إرادة العبد نحو الفعل - لا تكون بالنسبة إلى إرادة المولى إلَّا واقعة في مرحلة الداعي إلى إيجاد إرادته التي هي الطلب أو النهي ، فكيف يعقل أن تكون نفس تلك الارادة من العبد متعلقة لارادة المولى ، وذلك واضح لا ريب فيه ، هذا ما أفهمه .

أما ما اشتمل عليه هذا التحرير ، وكذلك التحرير المطبوع في صيدا^(١) من التطويل في بيان هاتين المقدمتين وفي بيان ردهما ، فممَّا لم أتوافق لفهمه ، وهناك عبارٌ لا تخلو من الخلط بين الداعي والقيد ، فراجع وتأمل .

قوله : مع أنَّ هذه الدعوى لا تصلح في مثل ما إذا علم بوجوب الصلاة ولم يصلَّ وتخلف علمه عن الواقع ، فإنَّ البيان المتقدم لا يجري في هذا القسم من التجري كما هو واضح^(٢) .

الظاهر أنَّ هذه الطريقة لا تتأتَّ في التجري الذي يكون بنحو الشبهة الحكمية ، سواء كان في الواجبات أو كان في المحرمات ، فإنَّ المدار في هذه الطريقة على كون الفعل الذي يتجرَّى به له تعلُّق بموضوع خارجي ، وكان ذلك الموضوع هو مورد الخطأ . أما إذا كان مورد الاشتباه هو نفس الحكم الشرعي ، بأنَّ

(١) أجود التقريرات ٣: ٤٣ وما بعدها .

(٢) فوائد الأصول ٣: ٤١ .

قطع بوجوب الفعل الفلاني فتركه ثم تبين أنه ليس بواجب ، أو قطع بحرمة الفعل الفلاني فارتکبه ثم تبين أنه ليس بحرام ، فإن أمثل [ذلك] [لاتتأتى فيه المقدمة الثانية التي هي عبارة عن كون متعلق التكليف هو إرادة المكلف و اختياره لما هو معلوم لديه ، وإن تأتت فيه المقدمة الأولى ، بأن يكون علمه بحرمة ذلك الفعل موضوعاً لمتعلق إرادته و قصده ، لكن لا يعقل أن يكون التحريم الشرعي متعلقاً بتلك الإرادة المتعلقة بما هو معلوم الحرمة المذكورة على ما شرحه ^{نهج} في المقدمة الثانية ، وكذلك الحال لو قلنا بأن المقدمة الثانية هي عبارة عن كون النهي متعلقاً بما تتعلق به إرادة المكلف الذي هو معلوم الحرمة ، إذ لا يعقل تعلق الحرمة بما هو معلوم الحرمة .

وبالجملة : أن هذه الطريقة لا تتأتى إلا فيما يكون من الأفعال له تعلق بموضوع خارجي ، سواء كان في الواجبات كما لو قطع بالوقت فلم يصل ، أو قطع بحدوث الآية فلم يصل ، ثم انكشف الخلاف ، أو كان في المحظيات كما في المثال المعروف ، أعني القطع بكون هذا خمر فشربه .

وملخص تأئي المقدمتين في ذلك : هو ما أشار إليه الأستاذ ^{نهج} من أن في مثل ذلك لا يكون وجود ذلك الموضوع ولا تعلق الفعل به راجعاً إلى اختيار المكلف ، فالذي يبقى لاختيار المكلف في مثل شرب الخمر إنما هو قصده و اختياره لما علم أنه شرب خمر ، على نحو يكون ذلك العلم هو تمام الموضوع فإن حركته وإن كانت إلى الخمر الذي يراه خمراً واقعياً ، ولكن الحقيقة أنه متحرك لذلك عن علمه بأنه خمر ، فيكون المراد والمقصود والمحظى إنما هو شرب ما علم أنه خمر لا شرب الخمر الواقعي ، فإن ذلك خارج عن اختياره ، هذا حال ما يبقى اختيارياً للمكلف .

ويتبعه ما يتعلّق به التكليف ، فإنّه تابع لاختيار المكلّف ولما يمكن أن يقع تحت قصده وإرادته ، فراجع ما حرّرته عنه ^٣ في هذا المقام ، وأنت إذا تأمّلته تعرّف اختصاص هذه الطريقة بما يكون من الأفعال له تعلّق بموضوع خارجي دون ما لم يكن كذلك وانحصرت جهة الخطأ فيه في ناحية القطع بالحكم الشرعي على نحو الشبهة الحكمية ، من دون فرق في المقامين بين الواجبات والمحرامات .

قال ^٤ فيما حرّرته عنه : إن التكليف إنما يتعلّق بما يكون داخلاً تحت اختيار المكلّف دون ما هو خارج عن اختياره ، فلو قال صلّ عند الظهر ، فالذى هو داخل تحت اختيار المكلّف هو نفس الصلاة ، وأمّا كون الزمان الذي تقع فيه هو الظهر ، فليس هو أمراً اختيارياً له ، بل يمكن أن يكون ظرفاً لها إن صادف أنّ الزمان الذي أوقعها فيه كان ظهراً في الواقع ، وإن أخطأ لم يكن ذلك الزمان أعني الظهر ظرفاً لها ، ولأجل ذلك أحملنا الواجب المتعلق وأرجعناه إلى المشروط الذي يؤخذ الزمان فيه مفروض الوجود كسائر شروط التكليف ، وحاصل هذه الدعوى مأخذ ممّا أفاده الشيخ ^٥ من الحصر في الوجوه الأربع في المثال المشهور .

والحاصل : أن المولى لو قال لعبده : لا تشرب الخمر - مثلاً - فالذى هو باختيار المكلّف وداخل تحت قدرته إنما هو القصد إلى شرب الخمر ، بمعنى أنه يختار الشرب عن علم وعمد إلى أنه شرب خمر ، وأمّا كون المشروب خمراً واقعياً فذلك أمر خارج عن اختياره ، فلا يكون الداخل في حيز التكليف إلا ذلك الأمر الاختياري ، أعني القصد إلى شرب الخمر عن علم بأنه شرب خمر ، وعن عمد إليه .

وهذا المقدار هو الذي يتعلّق به التكليف ، وهو بعينه موجود فيما لو أخطأ

القطع وكان ما شربه خلاً، فيكون داخلاً في قوله لا تشرب الخمر، فإنه لا يفقد إلا مصادفة ما قطع بكونه خمراً للواقع، وهو أمر خارج عن اختياره، فيكون أجنبياً عن ذلك التكليف المتوجه إليه، فإن مناط صحة التكليف هو الاختيار والعلم، وهما حاصلان، دون المصادفة المفروض عدم حصولها.

والجواب: أن مناط صحة التكليف وإن كان هو الاختيار والعلم كما ذكر، إلا أنهما ليسا على نحو الموضوعية والنظر الاستقلالي بحيث يكون المنهي عنه هو اختيار شرب الخمر عن علم، بل هو على نحو الطريقة واللحاظ الآلي، فالمنهي عنه هو نفس شرب الخمر، وأماماً اختياره وقصده والعلم به فهي عناوين ملحوظة باللحاظ الآلي توصلأ إلى نفس المتعلق، وحيثند يكون النهي عن شرب الخمر عبارة عن المنع عن شرب ما هو خمراً واقعاً، ولا ربط لذلك بشرب الخل المعتقد كونه خمراً، وإن كان شربه عن قصد إلى شرب الخمر وعن اعتقاد بأنه شرب خمر. ثم قال ^ن في توضيح هذه الجملة ما هذا لفظه حسبما حررته عنه:

وتوضيح ذلك: أن جميع القضايا الأحكامية راجعة إلى القضايا الحقيقة التي يكون الحكم فيها على فرض وجود الموضوع، ومن الواضح أن إحراز الحكم حيثند يكون متوقفاً على إحراز موضوعه، وإنما لا يترتب مجرد وجوده الواقعي، فالمعنى إلى امتنال التكليف المتعلق بموضوع خارجي يتوقف على إحراز ذلك الموضوع والعلم به، وإنما لا يعقل أن تتعلق به الإرادة، كما هو الحال في جميع الموضوعات الخارجية، فإن وجود الأسد واقعاً في المكان الخاص لا يؤثر في إرادة الهرب منه إلا مع العلم بذلك، كما أن وجود الماء في المكان المخصوص لا يؤثر في إرادة السعي نحوه لمن كان عطشاناً إلا مع العلم بذلك.

وبالجملة: أن توقف الإرادة على العلم بتحقق الموضوع من الأمور

الوجودانية غير القابلة للاتكال ، وهذا العلم بالنسبة إلى الارادة يكون على نحو الموضوعية والطريقة ، بمعنى كون العلم علة أو بمنزلة العلة للانبعاث .

وهذه المقدمة الأولى من المقدمتين اللتين عليهما يبني أساس القول بدخول التجري تحت عموم الخطاب الواقعي ، وحاصله : أنّ الانبعاث نحو الشيء يتوقف على العلم بتحققه ، على وجه يكون العلم به بالنسبة إلى تلك الارادة من قبيل العلة بالنسبة إلى معلولها ، فيكون معتبراً على نحو الموضوعية .
والمقدمة الثانية : أنّ تعلق الفعل المأمور به أو المنهي عنه بموضوع خارجي يوجب كون ذلك الموضوع الخارجي أجنبياً عن دائرة التكليف ، بل لا بدّ أن يكون مأخوذاً في التكليف على نحو يكون مفروض الوجود كما هو الشأن في جميع شرائط التكليف ، ولا يعقل أن يتعلق التكليف بالفعل المقيد بذلك الموضوع الخارجي بأي نحو من أنحاء التقيد ، سواء كان من قبيل تقيد الفعل بالمفعول به أو كان من قبيل تقديره بالظرف ، أو غير ذلك من أنحاء التقيدات الناشئة عن تعلق الفعل بما تعلق به من الموضوعات الخارجية ، فإنّ جميع تلك المتعلقات إنما تكون مأخوذة في التكليف على نحو مفروض الحصول ، ولا تكون مأخوذة قيداً في الفعل المتعلق به ذلك التكليف ، ولأجل ذلك أبطلنا الواجب المعلم وأرجعناه إلى الوجوب المشروط .

وحascal الأمر : أنّ التكليف إذا كان متعلقاً بفعل له تعلق بموضوع خارجي يكون الداخلي تحت حيز التكليف ما هو راجع إلى اختيار المكلف وداخل تحت قدرته ، وليس ذلك إلا اختيار نفس الفعل وإرادته دون تعلقه بذلك الموضوع الخارجي ، وبضميمة مدخلية العلم بذلك الموضوع الخارجي في انبثاث تلك الارادة ، يتبع أنّ التكليف إنما يتعلق بنفس اختيار ذلك الفعل الناشئ عن العلم

بتحقق موضوعه ، وهو مشترك ومتتحقق في صورة خطأ القطع ، كما أنه متتحقق في صورة إصابته ، هذا غاية توضيح مبني القول بشمول الخطاب الواقعي لمورد التجري .

وفيه : ما لا يخفى ، أمّا المقدمة الأولى ففيها : أنّ الارادة وإن كانت متوقفة على العلم بتحقق الموضوع ، إلا أنّه إنما يؤثّر فيها باعتبار أنّه طريق إلى متعلقه ، لا باعتبار نفسه ، فليس العلم بالنسبة إلى الارادة من قبيل الموضوع بل من قبيل الطريق إلى متعلقه ، فإنّ الهرب إنما ينشأ عن نفس الأسد الذي يراه العالم بوجوده هناك كما يرى المحسوس ، لا أنّ نفس العلم بما أنّه علم يكون هو العلة في الانبعاث إلى الهرب ، وهكذا الحال في غيره من الأمثلة . مضافاً إلى أنّ العلم ليس علة للانبعاث نحو المعلوم ، وإنما هو من قبيل الداعي ، ويكون خطّوه وعدم إصابته للواقع من قبيل تخلّف الداعي .

وأمّا المقدمة الثانية ، ففيها : أنّ مناط التكليف وإن كان هو الاختيار ، إلا أنّه لا يكون متعلقاً بنفس الاختيار ، بل بنفس ما تعلق به الاختيار ، ويكون الاختيار في ذلك ملحوظاً باللحاظ الآلي إلى متعلقه ، لا أنّه ملحوظ استقلالاً كي يكون هو المكلف به ويكون التكليف متعلقاً باختيار ما يراه شرب خمر كي يتم بذلك ما رامه من شمول الخطاب لمورد التجري ، فتأمل .

قوله : الجهة الثانية : دعوى أنّ صفة تعلق العلم بشيء تكون من الصفات والعناوين الطارئة على ذلك الشيء المفيرة لجهة حسنها وقبحه فيكون القطع بخمرية ماء موجباً لحدوث مفسدة في شربه تقتضي قبحه ... الخ^(١) .

إن كان المراد بالطبع المذكور هو ما يكون ملائكاً للحكم الشرعي ، وهو ما

(١) فوائد الأصول ٣ : ٤١ .

نعتبر عنه بالمصالح والمفاسد ، فلا ينبغي الريب في إمكانه ، لما عرفت من إمكان أخذ القطع بحكم أو موضوع ذي حكم موضوعاً لحكم آخر ، لكن ذلك بمجرد الإمكاني غير نافع فيما نحن فيه ، إذ ليس هذا القبح في هذا المقام مما يستقل به العقل نظير قبح الظلم ، كي تستكشف حرمته بمجرد حكم العقل بقبوته على ما حقق في محله^(١) من قاعدة الملازمة ، بل أقصى ما في المقام هو أن الشارع لو حكم بالحرمة مثلاً في هذا المقام لاستكشفنا المفسدة من حكمه المذكور ، ببناء على ما حقق في محله^(٢) من تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد .

وحيثند لابد من الدليل الدال على ثبوت الحرمة في هذا المقام بأن يقول الشارع : لا تشرب معلوم الخمرية ، على أن يكون العلم تمام الموضوع ، لكن يلزم منه أخذ العلم موضوعاً لحكم يماثل حكم متعلقه ، فيلزم منه اجتماع المثلين ولو في نظر القاطع ، إلا أن يلغى الحكم الأولي وهو حرمة شرب الخمر الواقعي ويقتصر على الحكم الثاني الذي كان موضوعه العلم بأنه خمر على نحو تمام الموضوع ، وحيثند تخرج المسألة عن باب التجري .

لكن الظاهر أنه ليس المراد بالقبح المدعى في هذا المقام الناشئ عن القطع بالحرمة ، هو القبح الذي يكون ملائكاً للأحكام الشرعية ، أو القبح الذي يكون مورداً لقاعدة الملازمة ، بل الظاهر أن مرادهم بذلك هو القبح المعصيتي ، بدعوى أن تعلق القطع بكون هذا المانع خمراً مثلاً يوجب اتصافه بكونه معصية ، ولا ريب في قبح المعصية عقلاً ، لكن من الواضح أن هذا الذي يدعى من القبح المعصيتي ، سواء كان قبيحاً فعلياً أو كان قبيحاً فاعلياً ، سواء كان سارياً إلى نفس الفعل أو كان مقصوراً على الجهة الفاعلية ، لا يمكن أن يكون ملائكاً للحكم

(١ و ٢) لاحظ ما يذكره في الحاشية الآتية في الصفحة : ١٥٤ وما بعدها .

الشرعى ، لما حَقَّ فِي مَحْلِه^(١) مِنْ أَنَّ قَبْعَ الْمُعَصِّيَةِ وَكَذَلِكَ حَسْنَ الطَّاعَةِ أَجْنِبِيَّ عَنْ بَابِ الْمَلَازِمَةِ ، وَحِينَئِذٍ لَا يَتَرَبَّعُ عَلَى الْقَبْعِ الْمَذَكُورِ إِلَّا مُحْضُ الْعَقَابِ ، لَكِنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا هُوَ عِنْدَ الْأَصَابَةِ وَتَحْقِيقِ الْعَصِيَانِ وَاقْعًا كَمَا فِي مُورَدِ الْأَصَابَةِ ، أَمَّا فِي مُورَدِ الْخَطَا كَمَا هُوَ مَحْلُ الْكَلَامِ فَلَا رِيبٌ فِي عَدْمِ كُونِهِ مُعَصِّيَةً حَقِيقِيَّةً ، بِنَاءً عَلَى أَخْذِ مُخَالَفَةِ التَّكْلِيفِ فِيهَا ، وَأَقْصَى مَا فِي الْبَيْنِ أَنَّ ذَلِكَ بِحُكْمِ الْمُعَصِّيَةِ ، فَيَرْجِعُ الْكَلَامُ حِينَئِذٍ إِلَى الْجَهَةِ الْأَتِيَّةِ^(٢) وَهِيَ الْإِسْتِدَلَالُ عَلَى اسْتِحْقَاقِ الْمُتَجَرِّيِّ لِلْعَقَابِ بِكُونِهِ بِحُكْمِ الْعَاصِيِّ ، وَأَيْنَ هَذَا مِمَّا أُرِيدُ بِهَذِهِ الْجَهَةِ الَّتِي نَحْنُ فِيهَا مِنْ إِثْبَاتِ الْقَبْعِ الْمَدْعُى أَنَّهُ مُوجِبٌ لِلْحُرْمَةِ الشَّرْعِيَّةِ بِقَاعِدَةِ الْمَلَازِمَةِ .

قُولُهُ : نَعَمْ ، يُمْكِنُ ذَلِكَ بِنَتْيَاجِ الْأَطْلَاقِ وَالتَّقْيِيدِ - إِلَى قُولِهِ - نَعَمْ قَدْ يَتَقْرَبُ تَقْيِيدُ الْخَطَابِ بِصُورَةِ صُدُورِ الْفَعْلِ عَنِ الْفَاعِلِ حَسْنًا ... إلخ^(٣) .

فَإِنَّ الْأَطْلَاقَ وَالتَّقْيِيدَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْعَصِيَانِ وَالْأَطْاعَةِ ، وَالْأَطْلَاقُ وَالتَّقْيِيدُ وَإِنَّ لَمْ يُمْكِنْ أَنْ يَكُونَا لِحَاظِيَا إِلَّا أَنَّهُ يَكُونَا ذَاتِيَا ، بِمَعْنَى كَوْنِ الْخَطَابِ مُتَحَقِّقًا ذَاتَيَا فِي كُلِّ مِنْ حَالَتِي إِطْاعَتِهِ وَعَصِيَانِهِ وَإِنْ كَانَ سَابِقًا فِي الرَّتْبَةِ عَلَى كُلِّ مِنْهُمَا عَلَى نَحْوِ تَحْقِيقِ الْعَلَةِ فِي حَالِ وُجُودِ الْمَعْلُولِ ، إِلَّا أَنَّهُ يَرِيدُ بِالْقَبْعِ الْفَاعِلِيِّ غَيْرَ نَفْسِ الْعَصِيَانِ ، وَحِينَئِذٍ يَحْتَاجُ الْأَطْلَاقُ الْذَّاتِيِّ فِيهِ إِلَى دَلِيلٍ مِنْ قَبْلِ مَتَّمِ الْجَعْلِ ، وَالْإِسْتِشَاهَدُ بِمَسْأَلَةِ الْأَجْتِمَاعِ عَلَى القَوْلِ بِالْجُوازِ مِنِ الْجَهَةِ الْأُولَى لَيْسَ مِنْ جَهَةِ أَخْذِ عَدْمِ عَصِيَانِ النَّهْيِ فِي مُتَعَلَّقِ الْأَمْرِ ، لَأَنَّ ذَلِكَ مِمَّا لَا مَانِعَ مِنْهُ ، بَلْ مِنْ جَهَةِ

(١) راجع المجلد الرابع من هذا الكتاب ، الصفحة ٣٦٢ وما بعدها.

(٢) وهي الجهة الثالثة في فوائد الأصول ٣: ٤٦ ، ويأتي تعليق المصنف ^{عليها} في الصفحة ١٣٤ وما بعدها.

(٣) فوائد الأصول ٣: ٤٣ .

أخذ عدم القبح الفاعلي في نفس الصلاة ، فلا حظ وتأمل .

والإنصاف : أنَّ مقام الاطاعة والعصيان خارج عن كُلَّ من الاطلاق والتقييد الذاتي واللحاظي ، وأنَّ مسألة الاجتماع أجنبية عن التقييد بعدم عصيان نفس الخطاب ، بل هي من وادي أخذ عدم عصيان خطاب في متعلق خطاب آخر ، ففي حد نفسه لا مانع فيه من الاطلاق والتقييد اللحاظيين ، نعم لِمَا كان مضرًا بقصد القرية كان راجعاً إلى القيود الذاتية لا اللحاظية .

قوله : **فِيَانَ** موضوع الخطاب الذي يمكن أن يختص بذلك إنما هو عنوان المتجرِّي أو العالم المخالف علمه للواقع - إلى قوله - بأن يقال لا تشرب معلوم الخمرية ، **فِيَانَ** هذا العنوان يعم كلتا الصورتين ... الخ^(١) .

لا يخفى أنَّ عنوان المتجرِّي اصطلاحاً مختصٌ بمن كان قطعه مخالفًا للواقع وهذا العنوان بقيد المخالفة للواقع لا يمكن أخذه في الخطاب ، لما أُفied من كونه موجباً للانقلاب والتفات المخاطب إلى أنَّ قطعه مخالف للواقع ، لكن أخذه بعنوان المتجرِّي اللغوي بمعنى المتمرد الطاغي يكون شاملًا للصورتين ، فلا حاجة إلى أخذ معلوم الخمرية عنواناً في الخطاب ، بل كفى حيثُ أخذ المتجرِّي موضوعاً في الخطاب ، بأن يقال : أيها القادم على مخالفة مولاه المتجرِّي على معصيته لا تفعل ، وحيثُ يعم من كان قطعه مخالفًا للواقع ومن كان قطعه مطابقاً للواقع ، لكن توجيه الخطاب بهذا العنوان غير ممكن من [جهة] أنَّ المخاطب لا يراه إلَّا نهياً عن المعصية التي لا يكون النهي عنها نهياً مولوياً ، وكأنَّه لأجل ذلك احتاج شيخنا رحمه الله في توجيه العنوان العام إلى أخذ معلوم الخمرية ، فأورد عليه بأنه يلزم اجتماع المثلين في نظر المخاطب . ولا يخفى أنَّ الكلام في القبح الفاعلي

(١) فوائد الأصول ٣ : ٤٤ - ٤٥ .

وهو منحصر بما عرفت من التجري والتمرد والطغيان ، أمّا العلم ومعلوم الخمرية ونحو ذلك فهي على الظاهر أجنبية عن القبح الفاعلي ، بل هي عناوين لنفس الأفعال ، أو لما تعلقت به من الخمر ونحوه .

قوله : بخلاف المقام ، فإنّه لو فرض أنَّ للخمر حكماً ولعلوم الخمرية أيضًا حكماً ، فبمجرد العلم بخمرية شيء يعلم بوجوب الاجتناب عنه الذي فرض أنه رتب على ذات الخمر ، فيكون هو المحرّك والباعث للاجتناب ، والحكم الآخر المترتب على معلوم الخمرية لا يصلح لأن يكون باعثاً ويلزم لغويته ... الخ^(١) .

هذا الإشكال جاري في العلم الموضوعي المأخوذ موضوعاً لحكم مماثل لمتعلقه أو لحكم متعلقه . لكن ربما يقال هناك بالتأكد ، وإن عرفت هناك^(٢) أنه لا يمكن التأكد لاختلاف الرتبة ، لكن في المقام لا يتّأكد التأكيد وإن قلنا به هناك ، وذلك لأنَّ هذا الحكم المماثل إنما يرد على نفس الجهة الفاعلية ، وذلك الأصلي إنما يرد على نفس الفعل ، وبعد فرض عدم اتحاد المتعلق لا يعقل التأكيد في الحكمين ، لأنَّ مورد التأكيد هو وحدة المتعلق .

ثم إنّي لم أتوقف لتعيين الثاني للغوية بعد فرض كونه مما يمكن أن يلتفت إليه ، فلِم لا نقول إنَّ الحكم الأول - أعني ما تعلق بنفس الخمر الواقعي - يكون لغواً لأنَّه مع عدم العلم به لا يؤثّر في انزجار المكلّف ، ومع العلم يكون الحكم الثاني هو الموجب للانزجار . نعم إنَّ الحكم الأول لابدّ من جعله لكي يكون موضوع الثاني الذي هو العلم متعلقاً به .

(١) فوائد الأصول ٣: ٤٥ - ٤٦ .

(٢) راجع الحاشية المتقدمة في الصفحة : ٤٠ وما بعدها .

ثم إنَّه مع قطع النظر عمَّا ذكرناه من عدم إمكان التأكُّد لما ذكرناه من اختلاف المتعلق ، لِم لا يتلزم شيخنا رحمه الله بالتأكُّد ويكون ذلك قهرياً ، حيث إنَّ نفس الفعل فيه مفسدة كافية في المنع عنه ، وقد فرضنا أنَّ هذا العنوان الثاني أيضاً فيه مفسدة كافية في المنع أيضاً ، فيلزم الحاكم إنشاء حكمين ، وجعل نهيين أحدهما متعلق بنفس شرب الخمر واقعاً ، والأخر متعلق بما علم أنه خمر ، غايته أنَّ فعلية أحد هذين الحكمين ملازم لفعلية الآخر ، فدائماً هما متأكُّدان في نظر العالم ، ولا وجه لجعل حكم واحد مؤكَّد ، إذ للأول أثر وهو فيما لو فرض عدم العلم ، وقصرت الأصول النافية عن نفيه ، كما لو وقع طرفاً للعلم الاجمالي ونحو ذلك ، كما أنَّ للثاني أثراً كما لو شرب ما يعلم أنه خمر وكان علمه مخالفًا للواقع ، فإنه لو كان ذلك في الصيام يكون قد أفتر على الحرام ، فتأمل .

وال الأولى أن يقال : إنَّ التأكُّد منسَد هنا ، لأنَّ اختلاف المتعلق وهو الفعل نفسه وجهاً الفاعلية . ومنه يظهر لك المنع من كون المقام من قبيل اجتماع المثلين ، إذ مع اختلاف المتعلق لم يجتمع المثلان ، فليس المقام من قبيل العالم والهاشمي اللذين يتَّحد أحدهما بالأخر عند الاجتماع ، بل هما عند الاجتماع متباينان ، فلا تأكُّد في البين ولا اجتماع المثلين . لكن لا محض لتحرير الجهة الفاعلية إلا تحرير العصيان ، ومن الواضح عدم قابلية العصيان للتحرير المولوي .

قوله : الجهة الثالثة : دعوى استحقاق المتجرِّي للعقاب لا من باب المخالفة لخطاب شرعي كما في الجهاتين الأولىين ، بل من باب استقلال العقل باستحقاق المتجرِّي للعقاب ، وأنَّه يكون في حكم العاصي ... الخ^(١) . الذي نتعقَّله هو العقاب على مخالفة التكليف الشرعي عن علم وعمد ، وإن

(١) فوائد الأصول ٤٦:٣ .

شئت فقل : بعد قيام الحجّة على ذلك التكليف الشرعي بالمعنى الأعمّ من الحجّة العقلية والحجّة الشرعية ، سواء قلنا إنَّ استحقاق العقاب الذي هو بتقرير من الشارع من باب اللطف ليكون رادعاً عن المعصية ، أو قلنا بأنَّه من باب السمع الثابت بالتواتر ، فراجع التجريد وغيره^(١) من الكتب الكلامية في كيفية تقرير الشارع العقاب على المعصية التي هي مخالفة التكليف الشرعي بعد قيام الحجّة عليه . أمّا الأحكام العقلية فهي بنفسها مالم تستتبع تكليفاً شرعياً لا تستتبع ثواباً ولا عقاباً ، وإنّما أقصى ما في موافقتها هو المدح وفي مخالفتها هو الذم العقلائيان .

أمّا حكم العقل بقبح المعصية ، فإنَّ كان من باب شكر المنعم فهو أيضاً لا يستتبع العقاب ، وإنّما يستتبع الذم العقلائي . وإنَّ كان من باب دفع ضرر العقاب المتوعّد به من قبل الشارع ، فحيث إنَّ موضوعه هو الضرر العقابي فهو لا يعقل أن يكون مولداً للعقاب ، وإنّما يكون ذلك الضرر الذي هو العقاب تابعاً لواقعه . و كنت قبل أعوام حرّرت في هذا المقام ما لا يأس بالحاقه هنا ، وهو هذا : بقى الكلام في الجهة الراجعة إلى دعوى كون التجري بحكم العصيان في كونه موجباً لاستحقاق العقاب وإن لم يكن عصياناً حقيقة ، ويرهان هذه الدعوى على ما حرّر الأستاذ فيما نقلناه عنه أحد أمرين : الأول هو كون حكم العقل بقبح المعصية منوطاً بالعلم ، فيكون شاملًا لصورة خطأ العلم ، ولو بناءً على كون العلم تمام موضوع حكم [العقل] بالقبح المذكور . الثاني : هو القبح الفاعلي الذي يحكم به العقل ، بدعوى عدم الفرق بين القبح الفاعلي في صورة الاصابة والقبح الفاعلي في صورة الخطأ .

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد : ٤٠٧ - ٤٠٩ .

ولا يخفى ما في هذه الدعوى ، فإنه يرد عليها - مضافاً إلى ما أفاده ^{في} من الایراد على كل من الوجهين المذكورين بما حررناه عنه ^{في} - أن مخالفه حكم العقل في حد نفسه مع قطع النظر عن مخالفه حكم الشرع لا أثر له فيما نحن بصدده من استحقاق العقاب ، إذ ليست مخالفته بنفسها علة لاستحقاق العقاب الذي هو المدّعى في هذا المقام .

وحيثند نقول : إن حكم العقل بحسن الاطاعة وبقبح المعصية إما أن يكون من باب شكر المنعم ، وإما أن يكون من باب البعث على استحقاق الثواب والفرار عن استحقاق العقاب . فإن كان ملاكه هو الأول ، فإما أن نقول باختصاصه بلزوم شكر المنعم في امثالي أحكامه ولزوم الجري على وفق مراداته ، وإما أن نقول إنه أعم من ذلك ، بحيث يشمل لزوم شكر المنعم بعدم إظهار الطغيان وإن لم يتتفق في البين مخالفة لمراداته .

فإن قلنا بالثاني - أعني تعميم حكم العقل بلزوم شكر المنعم لعدم إظهار الطغيان عليه ، وإن لم يكن في البين مخالفه لمراده كما هو غير بعيد - كان ذلك بالنسبة إلى هذه الجهة من التعميم من باب محض الحكومة العقلية ، التي قد عرفت أنه لا دليل على كون تلك الحكومة علة لاستحقاق العقوبة ، بل وهذا الحال في الحكم المذكور أعني لزوم شكر المنعم بالاتيان بما هو مراده مع مصادفة الواقع ، فإن هذه الجهة - أعني مجرد حكم العقل بلزوم الشكر - لا دليل على كونها علة لاستحقاق مخالفتها العقاب .

فقد ظهر لك من هذا : أن حكم العقل بقبح المعصية من باب مجرد لزوم شكر المنعم لا دليل على كون مخالفته موجبة لاستحقاق العقاب حتى في صورة المصادفة للواقع فضلاً عن صورة الخطأ ، فإن مخالفه الحكومة العقلية لا توجب

العقاب إلا إذا كانت مستتبعة لحكم شرعي ، والمفروض فيما نحن فيه عدم استتباعها للحكم الشرعي ، لما حرق في محله^(١) من عدم قابلية مقام الاطاعة والعصيان للحكم الشرعي .

لا يقال : كيف لا يعاقب وقد صار بقصد الطغيان وأظهر العصيان . لأنّا نقول : إن ذلك بمجرده لا يكون موجباً لاستحقاق العقاب ما لم يكن مخالفة إرادة المولى . ولو سلم استحقاقه بذلك كان توسط حكومة العقل بطبع التجري من باب حكومة العقل بلزوم شكر المنعم لغواً صرفاً ، إذ لم يكن هو المنشأ في الاستحقاق وإنما كان المنشأ له هو كون العبد بقصد الطغيان .

وبالجملة : أن حكومة العقل بطبع التجري لا أثر لها في الاستحقاق ، إذ لا أثر لمخالفة هذه الحكومة العقلية . وإنما تكون مخالفة الحكومة العقلية مقرونة باستحقاق العقاب إذا كان ملاك تلك الحكومة هو الفرار عن العقاب المرتّب على مخالفة إرادة المولى ، وفي الحقيقة يكون حكم العقل بالطبع المذكور معلولاً لاستحقاق العقاب على ما قد حكم بطبعه ، ومن الواضح أن الانتقال من الحكم إلى علته إنما يتم في غير الأحكام العقلية كما في الأحكام الشرعية المعلولة عن المصالح والمفاسد ، فإن الحكم الشرعي يكون كافياً عن ثبوت علته ، بحيث إنه لو ثبت الحكم بطريق آخر غير علته المذكورة لكان ثبوت الحكم المذكور دليلاً عليها وكافياً عنها ، أمّا حكم العقل نفسه فلا يتّأثّر فيه الاستكشاف المزبور ، إذ ليس الحاكم غيره . وفي الحقيقة أنه مع قطع النظر عن لزوم شكر المنعم لا يبقى للعقل حكم استقلالي بطبع المعصية ، بل ليس في البين إلا انزجار العقل وفراره عن المعصية حذراً من الوقوع على ما رتبه الشارع عليها من العقاب ، وفي

(١) راجع المجلد الرابع من هذا الكتاب ، الصفحة : ٣٦٢ وما بعدها .

الحقيقة لا يكون في البين إلا الفرار من العقاب المترتب على مخالفة مراد الشارع ، ومن الواضح أنَّ الفرار من العقاب إنما يتحقق بعد إحراز العقاب .

وحيثند فيكون زيادة المخض في هذا المبحث هو أنَّه هل في البين استحقاق للعقاب أو لا ، وبذلك تعود الحرب جذعة ، كأنَّا لم نصنع شيئاً في تشبيتنا بأذىال هذه الحكومات العقلية التي لا حقيقة لها إلا الفرار من العقاب المتوقف على تتحقق الاستحقاق ، ولا يكون التشبيث بأمثال الحكومات إلا من باب المصادرة ، إذ لا يكون إلا من باب الاستدلال بعين ما هو المدعى ، سيما بعد فرض أنَّ القاطع وإن كان مخططاً فهو لا يرى إلا الواقع ، ولا يرى إلا أنه عاصٍ بالنسبة إلى الحكم الواقعي الذي قطع به ، وأنَّ الذي يحكم بقبح فعله إنما هو شخص آخر غير القاطع المذكور ، ومن الواضح حيثند أنه لا يكون في البين إلا مجرد الحكم باستحقاق العقاب من دون أن يتوسط في البين حكم بقبح عقلي أو فرار وانزجار عقلي .

وإذا انتهى بنا الكلام إلى ذلك ، وعاد بنا البحث إلى أول المسألة الذي هو أول الدعوى أعني استحقاق العقاب فنقول : إنَّ عقاب الشارع لعبيده لا دليل عليه سوى وعبيده على مخالفتهم لما أراده تعالى منهم ، غايتها أنَّ تلك المرادات لا تكون عندنا جزافية ، بل هي ناشئة عن مصالح ومقاصد هو تعالى عالم بها ، كما أنَّ وعبيده بالعذاب على مخالفتها لم يكن جزافياً أيضاً ولا تشفيأاً منهم ، بل كانت هناك حكمة داعية إلى ذلك الوعيد ، وأقلَّ ما يتصور في حكمة ذلك هو إحداث الداعي الملزم لعبيده بالجري على طبق تلك المرادات ، لخوفهم من العقاب المترتب على مخالفتها ، فيكون المنشأ في وعبيده هو المحافظة على تلك المرادات التي لا تكون إلا صلحاً لهم .

وحيثنا ننقل الكلام إلى ذلك الوعيد فنراه كما هو واضح مختصاً بمن خالف مراداته ، غايته أنه لا بد أن تكون تلك المرادات معلومة واصلة إلى ذلك العبد الذي خالفها ، لكن ذلك - أعني تقيدها بالعلم - لا يوجب كون العلم بنفسه هو تمام العلة في الاستحقاق ، وإنما أقصى ما في البين هو خروج الإرادة غير الواسطة عن كون مخالفتها موجبة لاستحقاق العقاب ، لا أنها تتعزل بالمرة عن إيجاب الاستحقاق ، ويكون الموجب للاستحقاق هو مجرد القطع بها وإن لم تكن هي ثابتة في الواقع ، وبذلك ينقدح لك ما في الدليل الأول .

وأما الدليل الثاني ، وهو التمسك بأذياق القبح الفاعلي ، فنحن يمكننا القول به ، وأنه متحقق في صورة الخطأ ، إلا أن ذلك القبح لا أثر له بعد أن عرفت أن المدار في الاستحقاق إنما هو مخالفة مراد المولى . وأما كون العبد بصدق مخالفته لكنه لم يتطرق له ذلك ، فلا دليل على كونه موجباً لاستحقاق العقاب ، وإن كان في حد نفسه مما يقتضيه العقل لكونه مخالفًا لما يستحسن من لزوم شكر المنعم ، ولا يلزم من ذلك إناطة العقاب بأمر غير مقدر ، وإنما يلزم منه عدم العقاب لأمر غير مقدر ، وهذا لا ضير فيه ولا بد من الالتزام به ، كما لو حبس خبيث السريرة ومنع من الخروج عن الدار مثلاً ، وكان بحيث لو أطلق عنانه لارتکب المعاشي العظام ، فهل ترى أحداً يلتزم بأنه يستحق العقاب على تلك المعاشي التي لو أطلق عنانه لارتکبها ، كلام كلام ، مع أنه من قبيل عدم العقاب لأمر غير مقدر .

والحاصل : أن العقاب لا يكون معلولاً إلا لمخالفة إرادة المولى ، ولا دليل على استحقاقه بمجرد إظهار الطغيان ، سواء كان بالتجري المعروف ، أو كان من مجرد النية مع الشروع في المقدمات أو بدون الشروع فيها ، من دون فرق في ذلك بين أن نقول إن العقاب إنما يأتي من ناحية الوعيد على المخالفة كما حرّناه . أو

نقول إنَّه يكون من ناحية كون تلك الأفعال المخالفة لإرادة المولى بحيث يكون ذلك بمنزلة العلة التكوينية للعقاب ، كما أنَّ الثواب يكون من قبيل المعلول التكويني للاطاعة والموافقة لارادة المولى ، سواء كان ذلك على نحو الاقتضاء أو كان على نحو العلية التامة . أو نقول إنَّ العقاب يكون لإزالة الكدوره الطارئة على النفس بواسطة مزاولة ارتكاب المعاصي ، فيكون العقاب بمنزلة المطهير لها من تلك القذارة ، المزيل عنها هاتيك الكدوره ، ليتم بذلك صفائها وقابليتها للالتحاق بالرفيق الأعلى ، لتكون محلًاً لذلك الرضوان والفيض التام ، فإنه على جميع هذه الوجوه أو الأقوال لا يكون إلَّا من ناحية مخالفه إرادة المولى .

نعم ، لو قلنا إنَّ العقاب يكون لإزالة الخبث الباطني وتطهير الطينة الخبيثة ولو لم يكن في البين ارتكاب المخالفة لارادة المولى ، لكن العقاب جاريًا في صورة التجري ، بل اللازم على هذا القول جريان العقاب حتى على الطفل الذي لم يبلغ وحتى على من منع من ارتكاب المعاصي بمانع قهري من حبس ونحوه ، لكن لا أظنَّ أنَّ أحدًا من المسلمين يقول بذلك بحيث إنَّه يتلزم بلوازمه المذكورة .

وممَّا يتفرع على عدم استحقاق المتجرِّي للعقاب ، أنَّه لو علم إجمالاً بخمرية أحد المائعين ، وقامت بيته على كونه أحدهما المعين ، وتجري وشرب ذلك الذي قامت عليه البيته ، وشرب الآخر أيضًا ، ثمَّ تبيَّن العكس وأنَّ ما قامت عليه البيته لم يكن خمراً بل كان الخمر هو الآخر ، فإنَّ مقتضى عدم استحقاق المتجرِّي للعقاب أنَّه لا يستحق العقاب لا على الأول لأنَّه لم يصادف الواقع ، ولا على الثاني لأنَّه لم يكن منجز الحرمة ، ولا ضير في ذلك ، سواء كان من أول الأمر بانياً على شربها على التدريج ، أو كان قد بدأه شرب الثاني بعد شرب الأول ، إذ

ليس ذلك بأقل ممَّ علم تفصيلاً بأنَّ هذا المائع خمر وأنَّ الآخر خل فشربهما على التدرج ثمَّ تبيَّن العكس .

اللهُمَّ إِلَّا أَنْ يقال : إِنَّهُ لَوْ كَانَ بَانِيَا مِنْ أَوَّلِ الْأَمْرِ يَصْدِقُ عَلَيْهِ أَنَّ شَرْبَ الْخَمْرِ عَنْ عِلْمٍ وَعَمْدٍ إِلَيْهِ . لَكِنَّ لَا يَخْفَى مَا فِيهِ ، فَإِنَّ الْعِلْمَ وَالْعَمْدَ إِنَّمَا يَكُونُ فِي الْأَوَّلِ وَهُوَ لَيْسُ بِخَمْرٍ وَاقِعِيٍّ ، وَالثَّانِي وَإِنْ كَانَ خَمْرًا وَاقِعِيًّا لِكَثْرَةِ لَمْ يَكُنْ شَرْبَهُ عَنْ عِلْمٍ بِكُونِهِ خَمْرًا ، فَتَأْمَلْ .

وَأَمَّا مَا أَفَادَهُ شِيخُنَا رحمه الله مِنَ الْجَوابِ عَنِ الْأَوَّلِ فَيُمْكِنُ التَّأْمَلُ فِيهِ بِاعتِبَارِ كُونِهِ مُوجِبًا لِسَدِّ بَابِ كُونِ الْعِلْمِ تَامًا لِمَوْضِعِهِ فِي الْأَحْكَامِ الْعُقْلِيَّةِ ، فَإِنَّ لَازْمَهُ هُوَ كُونُ الْعِلْمِ فِيهَا دَائِمًا جُزْءًا مِنَ الْمَوْضِعِ ، وَلَا يَعْقُلُ كُونَهُ تَامًا لِمَوْضِعِهِ ، بَلْ يَكُونُ الْحَالُ كَذَلِكَ فِي الْأَحْكَامِ الْشُّرُعِيَّةِ الَّتِي يَكُونُ الْعِلْمُ مَأْخُوذًا فِيهَا عَلَى نَحْوِ الْمَوْضِعِيَّةِ ، إِذْ بَعْدِ الْبَنَاءِ عَلَى أَنَّ الْعِلْمَ الْمُخْطَنِ لَا يَكُونُ عِلْمًا بَلْ لَا يَكُونُ إِلَّا مِنْ قَبْلِ الْجَهْلِ الْمُرْكَبِ ، لَا يَكُونُ الْعِلْمُ مَأْخُوذًا إِلَّا مَا يَكُونُ جُزْءًا مِنَ الْمَوْضِعِ .

وَأَمَّا الْجَوابُ عَنِ الثَّانِي فَهُوَ مُنْوَطٌ بِتَامَيَّةِ الْجَوابِ الْأَوَّلِ ، فَإِنَّهُ بَعْدَ تَامَيْتِهِ يَكُونُ الْقَبْحُ الْفَاعِلِيُّ مُنْحَصِّرًا بِسُوءِ السُّرِيرَةِ ، إِذَا لَا يَكُونُ لَنَا حِينَئِذٍ قَبْحٌ فَعْلِيٌّ ، وَقَدْ عَرَفْتُ عَدَمَ تَامَيَّةِ الْجَوابِ عَنِ الْأَوَّلِ ، وَحِينَئِذٍ فَلَا يَنْحَصِرُ الْقَبْحُ الْفَاعِلِيُّ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ بِقَبْحِ السُّرِيرَةِ ، فَلَا حَظٌ وَتَدَبَّرٌ .

ثُمَّ لَا يَخْفَى أَنَّ الْلُّغُوَيْةَ الَّتِي أَشْكَلَ بِهَا هَنَا شِيخُنَا رحمه الله آتِيَةً فِي أَخْذِ الْعِلْمِ تَامًا الْمَوْضِعِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ قَبْلِ اجْتِمَاعِ الْمُثَلِّينَ كَمَا لَوْ قَالَ : مِنْ عِلْمٍ بِطَلُوعِ الْفَجْرِ وَجَبَ عَلَيْهِ التَّصْدِيقُ بِدَرْهَمٍ ، وَأَخْذَنَا الْعِلْمَ تَامًا لِمَوْضِعِهِ بِنَحْوِيْكُونْ شَامِلًا لِمَنْ كَانَ قَطْعَهُ مُخَالِفًا لِلْوَاقِعِ ، فَإِنَّ كُلَّ قَاطِعٍ لَا يَرَى قَطْعَهُ مُخَالِفًا لِلْوَاقِعِ ، فَلَا يَرَى نَفْسَهُ دَاخِلًا فِي الشَّقِّ الثَّانِي الَّذِي هُوَ الْمُخَالِفُ ، بَلْ وَإِنَّمَا يَرَى الْقَاطِعَ أَنَّهُ مِنْ الشَّقِّ الْأَوَّلِ

أعني المصيبة .

قوله : الجهة الثالثة : دعوى استحقاق المتجرّى للعقاب - إلى قوله -
بدعوى أنَّ المناط في استحقاق العاصي للعقاب موجود في المستجرّى
أيضاً ... الخ^(١) .

صدر هذه الجمل يعطي الاشارة إلى البرهان المعروف من فرض شخصين
المتهي بالجواب بأنَّ الممنوع هو إناتة العقاب بأمر غير اختياري ، لا إناتة نفيه
بأمر غير اختياري الذي هو عدم إصابة الواقع . لكن شيخنا رحمه الله ربط هذا البرهان
بمسألة مدخلية العلم في الأحكام العقلية ، فقال^(٢) : بيان أنَّ العلم والالتفات في
باب الأحكام العقلية له جهة موضوعية ، بل هو تمام الموضوع في المستقلات
العقلية ، الخ^(٣) .

والظاهر أنه ليس المراد هو المدخلية في الحكم الكلّي مثل الظلم قبيح ، إذ
لامدخلية للعلم في القبح الكلّي الذي يحكم به العقل على كلّي الظلم ، بل الظاهر
هو مدخلية العلم بالصغرى فيأخذ التبيّنة ، فإنَّ هذا الضرب لهذا اليتيم إنما
يحكم العقل بقبحه بعد إحرازه كونه تعدّياً وظلماً ، فيقول : إنَّ هذا الضرب
الخارجي الواقع على هذا اليتيم ظلم ، وكلَّ ظلم قبيح ، وهذا الضرب قبيح ، في
قبال ما لو احتمل كونه إحساناً وتأديباً . ومن الواضح أنَّ مدخلية العلم بهذا المقدار
لا تختص بالأحكام العقلية ، بل هي جارية في جميع الأحكام ، سواء كانت عقلية
أو عرفية أو شرعية . نعم لما كان العقل هو الحاكم في الأحكام العقلية وهو

(١) فوائد الأصول ٣: ٤٦.

(٢) وقد نقل ذلك عن أستاذه السيد الشيرازي رحمه الله [منه رحمه الله] .

(٣) فوائد الأصول ٣: ٤٦.

المستتيج بعد إحراز الصغرى ، كان علمه بالصغرى تمام الموضوع في حكمه ، بخلاف الأحكام الشرعية والعرفية فإنه لما كان الحاكم فيها هو غير المستتيج لم يكن العلم فيها إلا طريقاً صرفاً .

ثم إن العيائير هنا مضطربة ، فبعضها يظهر منه أن الحكم العقلي الذي هو محل الكلام فيما نحن فيه هو قبح المعصية ، ويظهر من أغلبها أن الحكم العقلي هو حكم العقل بأن المعصية توجب استحقاق العقاب .

أما الأول وهو قبح المعصية ، فلا دخل له بما نحن بصدده من إثبات استحقاق العقاب ، فالمتعين هو الثاني ، وحيثئذ يتعمّن الجواب بأن يقال : إن استحقاق العقاب سواء كان بحكم العقل لا من باب التحسين والتقييم ، بل من باب الملازمة بين المعصية واستحقاق العقاب ، بمعنى أن العقل يحكم بالملازمة بين المعصية وبين استحقاق العقاب ، أو كان بحكم الشرع ، أو كان من جهة إخبار الشارع ، أو غير ذلك من وجوه تصحّح العقاب ، إنما هو تابع لمخالفة التكليف الواقعي ، غايته أنه يحتاج إلى منجز وهو العلم ، فالعلم لا يكون في ذلك تمام الموضوع ، لأنّه يكون عبارة عن الجهل ، بل لما عرفت من أن العقاب تابع لمخالفة التكليف الواقعي ، غايته لابد في ترتيب العقاب على مخالفته من كونه منجزاً بالعلم أو ما يقوم مقامه ، وفي الحقيقة يكون العلة في الاستحقاق هو مخالفه التكليف الواقعي ، لكن بشرط كونه منجزاً بالعلم أو ما يقوم مقامه ، ففي موارد التجري لا يكون تكليف واقعي ليكون هذا العلم منجزاً له ، ليكون نفس العلم هو موضوع استحقاق العقاب ، ليكون حال المتجرّي حال العاصي في استحقاق العقاب . وهذا هو الذي أشار إليه بقوله : بل لمكان أن الإرادة الواقعية

غير قابلة لتحريك إرادة الفاعل الخ^(١) فهذا هو الجواب الصحيح ، دون ما تقدمه من أنَّ العلم المخاطن لا يكون علماً بل يكون جهلاً ، فإنَّ ذلك أجنبيٌّ عما نحن بصدده من دفع الاستدلال على الاستحقاق . فلا حظ وتأمل .

قوله : الجهة الرابعة : دعوى حرمة التجري من جهة قيام الإجماع ودلالة الأخبار عليه ، فيكون البحث من هذه الجهة فقهياً ... الغـ(٢).

لا يخفى أنَّ الجامع بين أقسام التجربَي التي يكون منها التجربَي المعروفة منها ما لو نوى الحرام وشرع في بعض مقدماته ثمَّ عدل أو لم يتيسر له ، إما أن يكون غير شامل لفعل الحرام فلا إشكال في عدم إمكان الخطاب به بالنسبة إلى القسم الأول منه ، وما أفيد من تصوير الجامع بالقصد الذي يكون له مظاهر ، محل تأمل ، فإنه على الظاهر غير قابل للخطاب به بالنسبة إلى القسم الأول منه ، أعني ما لو قطع بحرمة الشيء وارتكبه ثمَّ تبيَّن له الخلاف .

ولو أردنا من الجامع ما يكون جاماً بين هذين القسمين والمعصية الحقيقة ، فـأي جامع تصورناه يكون موجباً للجمع بين العقابين في صورة المصادفة ، لأن الشارع في حكمه بالحرمة على القصد الذي يكون له مظاهر ليس معناه أنه تنازل عن حرمة شرب الخمر الواقعي ، وحيثـذا يكون في هذه الصورة قد خالف كلا الحرمتين فيستحق عقابين . مضافاً إلى أنه في صورة المصادفة يلزم اجتماع المثليـن ، وإن كان مورد أحدهما هو الشرب نفسه ومورد الآخر هو القصد مع المظاهر المذكور ، فإن ذلك الاختلاف لا يخرجـه عن كونـه من قبيل اجتماع الحرمتين ، وغايةـ أثر اختلاف المورد هو المنعـ من التأكـد .

(١) فوائد الأصول ٣ : ٤٨ .

(٢) فوائد الأصول : ٥٠

ولو سلمنا أن اختلاف المورد يخرجه عن اجتماع المثلين حقيقة إلا أنه مثله في الامتناع ولا أقل من الاستبعاد ، هذا في صورة المصادفة .

أما في صورة المخالفة للواقع فيلزمه اجتماع الضدين ، وهكذا نقول لو كان الجامع هو عنوان القطع بالحرمة المفروض كونه جامعاً بين صورة المصادفة وصورة المخالفة ، فإنه يلزم عليه استحقاق العقابين في صورة المصادفة ، كما أنه يلزم اجتماع المثلين في صورة المصادفة ، والضدين في صورة المخالفة ، هذا كلّه بالقياس إلى نفس الواقع .

وأما بالقياس إلى نظر القاطع فهو دائماً يكون من قبيل اجتماع المثلين ، فإنه وإن لم يكن حقيقة من قبيل اجتماع المثلين ، إلا أنه مثله في المحالية ، ولا أقل من استبعاد ذلك ، بل لا أقل من استبعاد تعلق التحرير بالقصد والإرادة مع قطع النظر عن دعوى صاحب الكفاية ^(١) كونها غير اختيارية ، وإنما من التكليف بغير اختياري .

واما الإيراد علىأخذ العنوان هو عنوان العلم والقطع ، بأن العلم لا يكون من العناوين ذات الملك ، فقد مر الكلام ^(٢) في نظيره مراراً وأنه لا مانع من كون العلم له المدخلية [في] الملك ، كما هو الشأن في القطع الموضوعي .

ثم لا يخفى أنه يمكن أن يقال : إن ضمّ القسم الثاني من التجزئ إلى القسم الأول منه بحيث تحتاج إلى التماس الجامع بينهما ، لا داعي إليه ، فإن الظاهر أن القسم الثاني - وهو ما لو نوى وقصد فعل الحرام وشرع في بعض مقدماته ثم عدل أو لم يتيسر له ذلك - داخل في باب نية المعصية ، ولا داعي لادخاله تحت عنوان

(١) كفاية الأصول : ٢٦١ .

(٢) في الصفحة : ٤٢ - ٤٥ .

التجري ، وحيثند ينحصر الكلام في القسم الأول ، وهو ما لو قطع بحرمة شيء وارتكبه ثم تبيّن الخلاف ، فعلى القول بالحرمة لابد من عنوان يكون هو الواسطة في الخطاب فإن كان ذلك العنوان جامعاً بينه وبين المعصية الحقيقة توجّه عليه ما قدمناه ، وليس لنا عنوان يختص بصورة المخالفة .

اللهم إلأ أن يقال : إنما لا نحتاج في الحكم بالحرمة إلى عنوان يختص بصورة المخالفة ، لأن ذلك إنما نحتاج إليه لأجل تصحيح الخطاب ، والمفروض أنه لا داعي للخطاب إلأ زجر المكلّف عن الارتكاب ، وهو - أعني الزجر المذكور - حاصل فيما نحن فيه بواسطة ما يتخيّله المتجرّي من الواقع .

والحاصل : أن المطلوب والغرض من الخطاب إنما هو إحداث داعي الانزجار في حق العبد ، ويكفي في ذلك ما يتخيّله من الحرمة الواقعية ، وإن كان الذي هو محروم عليه في الواقع هو نفس ذلك التجري دون ما تجّرّي به .

ولكن هذا التقرّيب لو سلّمنا تمامته وإن لم يلزم عليه اجتماع المثلين واقعاً في صورة المصادفة ، ولا يلزم عليه اجتماع المثلين دائمًا في نظر القاطع ، إلأ أنه يلزم عليه اجتماع الضدين واقعاً في صورة المخالفة ، كما لو قطع بحرمة شيء وارتكبه وكان في الواقع واجباً عليه ، هذا .

مضافاً إلى أنه إنما يجري في ناحية التجري ، أمّا في ناحية الانقياد الذي هو توأم مع التجري ، ففيه إشكال ، لأنّه لو قطع بأن الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً واجب في الواقع ، لو قلنا بوجوب الدعاء عليه لأجل قطعه المذكور وحرمة تركه كما قلنا في حرمة ما قطع بحرمته وإن لم يكن في الواقع حراماً ، فلابد في توجيه الخطاب من التماس عنوان يكون هو الباعث له على ذلك الفعل العبادي ، ولا ينفع في صحته ما يتخيّله القاطع من الوجوب الواقعي ، لأن الاتيان بالدعاء بداعي

أمره الواقعي الذي تخيل أنه قد تعلق بنفس الدعاء لا يكفي في إتيانه بداعي أمره المتعلق به بعنوان كونه مقطوع الوجوب ، أعني أمره الآتي من ناحية كونه انقياداً فلاحظ وتأمل .

قوله : أمّا في الأوّل ، فلأنّ خوف الضيق يكون تمام الموضوع لوجوب المبادرة بالصلة شرعاً ، ويكون وجوب المبادرة حيثنـذ نفسـياً لا طرـيقـياً إرشاديـاً ... الخ^(١).

لا يخفى أنّ ما حكموا به وادعـي عليه الإجماع من عدم جواز التأخير عند ظنـ الضيق ، وإنـ أمكنـ حملـه علىـ ماـ أفادـهـ منـ كـونـ المنـعـ شـرـعيـاً ثـابـتاًـ بـالـإـجـمـاعـ ،ـ وـأـنـ مـوـضـوـعـهـ هـوـ الأـعـمـ ،ـ لـكـنـ لـازـمـهـ أـنـهـ لـوـ أـخـرـ فـيـ صـورـةـ الـظـنـ بـالـضـيقـ وـأـتـفـقـ مـصـادـفـةـ ذـلـكـ الـظـنـ لـلـوـاقـعـ هوـ اـسـتـحـقـاقـ عـقـابـينـ ،ـ أـحـدـهـماـ منـ جـهـةـ تـرـكـ الصـلـاةـ فـيـ الـوقـتـ ،ـ وـالـآخـرـ منـ جـهـةـ مـخـالـفـتـهـ لـذـلـكـ الـهـيـ الشـرـعيـ ،ـ فـيـكـونـ قـدـ تـرـكـ وـاجـباـ وـفـعـلـ حـرـاماـ .ـ وـهـكـذـاـ الـحـالـ فـيـمـاـ لـوـ أـخـرـ وـظـهـرـ الـخـلـافـ لـكـنـهـ تـرـكـ الصـلـاةـ عـدـمـاـ ،ـ فـيـهـ يـلـزـمـهـ حـيـثـنـذـ الـعـقـابـانـ ،ـ وـيـبـعـدـ الـالتـزـامـ بـالـتـعـدـدـ فـيـ أـمـثالـ ذـلـكـ .ـ كـمـاـ أـنـهـ لـوـ كـانـ مـنـ أـوـلـ الـوقـتـ مـعـذـورـاـ بـمـثـلـ نـوـمـ أـوـ إـغـماءـ وـنـحـوـهـ ثـمـ بـعـدـ اـرـتـفـاعـ الـعـذـرـ ظـنـ أـنـهـ لـمـ يـقـ منـ الـوقـتـ إـلـاـ مـقـدـارـ الـصـلـاةـ وـمـقـدـمـاتـهاـ وـلـوـ مـثـلـ التـيـمـ ،ـ وـمـعـ ذـلـكـ لـمـ يـتـحـركـ نـحـوـ الـمـقـدـمـاتـ ،ـ وـتـبـيـنـ أـنـ الـوقـتـ قـدـ خـرـجـ بـعـدـ اـرـتـفـاعـ الـعـذـرـ وـالـظـنـ المـذـكـورـ بـلـحـظـةـ مـثـلـأـ بـحـيثـ اـنـكـشـفـ أـنـهـ لـاـ يـسـعـ التـيـمـ ،ـ أـوـ اـنـكـشـفـ أـنـ اـرـتـفـاعـ الـعـذـرـ كـانـ بـعـدـ خـرـوجـ الـوقـتـ ،ـ فـيـأـنـ الـلـازـمـ عـلـىـ هـذـاـ القـوـلـ مـوـضـوـعـيـةـ الـظـنـ المـذـكـورـ لـلـحـرـمـةـ أـنـ يـكـونـ مـسـتـحـقـاـ لـلـعـقـابـ ،ـ وـهـوـ بـعـيدـ فـتـأـمـلـ .ـ

والـأـولـىـ أـنـ يـقـالـ :ـ إـنـ هـذـاـ إـجـمـاعـ لـوـ سـلـمـ فـلـيـسـ هـوـ إـجـمـاعـاـ عـلـىـ حـكـمـ

شرعى ، بل ليس هو إلأ عبارة عن الاتفاق على حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل ، أعني العقاب على ترك الصلاة لو أخر واتفاق مصادفة ذلك الظن للواقع فلا يكون قولهم : إنّه لو ظن ضيق الوقت لا يجوز له التأخير حكماً شرعاً ، بل لا يكون منهم إلأ عبارة عن بيان الحكم العقلى .

نعم ، لو كان الإجماع المذكور إجماعاً على العصيان واستحقاق العقاب بمجرد عدم المبادرة إن انكشف بقاء الوقت وصلى بعد ذلك ، كما يظهر مما نقله الشيخ رحمه الله من دعوى جماعة الإجماع على أن ظان ضيق الوقت إذا أخر الصلاة عصى وإن انكشف بقاء الوقت ^(١) ، لتم ما أفاده شيخنا رحمه الله من كون هذا الإجماع كافياً عن الحرمة الشرعية ، وأنه خارج عن محض العقاب على التجري ، لأن الإجماع لا مورد له في مجرد استحقاق العقاب ، كما أشكل به الشيخ رحمه الله على الإجماع المزبور .

لكن يلزم على ما أفاده شيخنا رحمه الله ما تقدم ذكره من لزوم استحقاق العقابين في صورة المصادفة للواقع .

فتلخص لك : أن الإجماع على العصيان واستحقاق العقاب بالتأخير حتى مع انكشف بقاء الوقت ، مما لا يمكن أن يتوجه ، لأنهم إن أرادوا بذلك مجرد استحقاق العقاب على التجري فلا محض للاستدلال به ، لكون المسألة حينئذ عقلية لا شرعية ، وإن أرادوا بذلك الإجماع على الحرمة الشرعية التعبدية التي يكشف عنها الحكم باستحقاق العقاب ، فيكون حكمهم باطلاق العصيان واستحقاق العقاب حتى لو تبيّن الخطأ وانكشف سعة الوقت وأذى الصلاة فيه

(١) فرائد الأصول ١: ٣٧.

كتابة عن الحرمة الشرعية، توجه عليه ما ذكرناه من اللوازم المذكورة .
 لكن يهون الخطيب أن الإجماع المذكور غير ثابت كما نقله الشيخ ^{رحمه الله} بقوله :
 نعم ، حكى عن النهاية ^(١) وشيخنا البهائي ^(٢) التوقف في العصيان ، بل في التذكرة :
 لو ظن ضيق الوقت عصى لو أخر إن استمر الظن ، وإن اكتشف خلافه فالوجه
 عدم العصيان انتهى ^(٣) ، واستقرب العدم سيد مشايخنا في المفاتيح ^{(٤) ، (٥)} .
 وبناء على عدم ثبوت الإجماع المزبور ولا أقل من عدم تتحقق هذه الكلمة
 - أعني العصيان - في معقه ، فلا يكون حكمهم بلزوم المبادرة إلا عبارة عن ذلك
 الحكم العقلي الناشئ عن لزوم دفع الضرر الناشئ عن فوت الصلاة ، هذا كله في
 حرمة تأخير الصلاة مع الظن المزبور .

وأما حرمة سلوك الطريق المظنون الضرر ، فالظاهر أنه لا إشكال فيها ،
 ويكتفي في ذلك حكمهم بلزوم الاتمام في ذلك السفر ، قوله تعالى : «لَا تُلْقُوا
 بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلِكَةِ» ^(٦) . والظاهر أنه لا يتوجه عليها ما ذكر من لزوم اجتماع
 العقابين في صورة المصادفة ، فتأمل ^(٧) .

(١) لاحظ نهاية الوصول ١ : ١١٠-١١١، ٥١٧.

(٢) زينة الأصول : ٧٣.

(٣) تذكرة الفقهاء ٢ : ٣٩١ (مع اختلاف يسير).

(٤) مفاتيح الأصول : ٣٠٨.

(٥) فرائد الأصول ١ : ٣٨.

(٦) البقرة ٢ : ١٩٥.

(٧) في الكلام على التنبيه الأول بعض الجهات لم يسع الوقت لنقلها مما علقناه على ما
 حررناه عن شيخنا ^{رحمه الله} ، فينبغي تلخيصها وإحالتها [منه ^{رحمه الله}].

قوله : وأما في دعوه الثانية من أنَّ العلم بحرمة ما يكون واجباً مغير لجهة قبح التجزي ، ففيها أَنَّه لو سلَّمنَا اختلاف قبح التجزي بالوجه والاعتبار ، ولكن الجهات المغيرة للحسن والقبح لابد وأن تكون ملتفتاً إليها ، لما تقدَّم من أنَّ العلم في باب الحسن والقبح العقلي له جهة موضوعية ... الخ^(١).

قال **الشافعى** فيما حررته عنه : ولا يتقضى ذلك بما تقدَّم في الجواب عن الاستدلال على قبح التجزي وكونه موجباً لاستحقاق العقاب بما مرَّ من المثال المشهور ، بأن يقال : قد اعترفتم في جوابكم عن ذلك الاستدلال بأنَّ الجهة الواقعية الخارجة عن الاختيار مؤثرة في عدم الاتصاف بالقبح ، وعدم استحقاق العقاب ، وبيان عدم الانتقاد : أنَّ ذلك الذي ذكرناه فيما تقدَّم إنما هو كون الجهة الواقعية الخارجة عن الاختيار مؤثرة في رفع قبح الفعل وعدم استحقاق العقاب عليه ، ولا ربط لذلك بما ذكرناه هنا من أنَّ الجهة الواقعية لا يعقل أن تؤثِّر في الحسن ، كي تكون بتأثيرها في ذلك الحسن كاسرة لجهة التجزي المقتضية للقبح .
والحاصل : أنَّ كون الجهة غير الاختيارية رافعة للقبح غير كونها موجبة لحسنها كي تكون بذلك كاسرة لجهة قبحه ، والذي ذكرنا في الجواب عن ذلك المثال هو الأول ، والذي ذكرناه هنا هو الثاني ، ولا تدافع بين الأمرين كما هو واضح ، انتهى .

وينحو ذلك صريح في التقريرات المطبوعة في صيدا^(٢).

(١) فوائد الأصول ٣: ٥٥.

(٢) أجود التقريرات ٣: ٦٣ - ٦٥.

قلت : قد تقدم في بعض المباحث السابقة^(١) أن حكم العقل بقبح التجري لا يكون علة لاستحقاق العقاب ، وأن من قطع بحرمة شيء فارتکبه وانكشف خطأ قطعه لا إشكال في حكم العقل بقبح ارتکابه ، إنما لجهة الفعل أو للجهة الفاعلية ، لكن حكم العقل بقبح ذلك لا يكون علة لاستحقاق العقاب . وأما الإشكال باناطة العقاب بأمر غير مقدور ، فقد تقدم الجواب عنه^(٢) بما هو مأخوذ من كلام الشيخ رحمه الله وحاصله : أن ارتفاع العقاب لأمر غير داخل تحت الاختيار لا ضير فيه ، وحيثنة وليس مرجع ذلك الجواب إلى ارتفاع جهة القبح بأمر غير اختياري ، كي يكون ذلك نقضاً على ما أفاده رحمه الله من أن الجهة الواقعية لم تكن معلومة لم تكن مؤثرة في ارتفاع القبح ، فلا حاجة حيث ذلك إلى ما أفاده رحمه الله من الجواب عن النقض المذكور بالتفرقة بين المقامين .

وقد سبقه الشيخ رحمه الله إلى التفرقـة المذكورة ، فإن قول الشيخ رحمه الله : ودعوى أن الفعل الذي يتحقق به التجري وإن لم يتتصـف في حد نفسه بحسن ولا قبح ، لكونه مجهول العنوان - إلى قوله - مدفوعة مضافاً إلى الفرق بين ما نحن فيه وبين ما تقدم من الدليل العقلي كما لا يخفى الخ^(٣) راجع إلى هذا الذي شرحه شيخنا رحمه الله .

وكل ذلك ناشئ عن دعوى كون حكم العقل بالقبح علة لاستحقاق العقاب ، فأرادوا أن يمنعوا حكم العقل بقبح التجري فراراً من الالتزام باستحقاق العقاب ، وجعلوا ذلك الدليل العقلي مسوفاً لاثبات القبح الموجب لاستحقاق العقاب . وأجابوا عنه بامكان ارتفاع القبح بأمر غير اختياري ، وهو عدم مصادفة

(١) راجع الحاشية المتقدمة في الصفحة : ١٣٤ وما بعدها .

(٢) راجع الحاشية المتقدمة في الصفحة : ١٤٢ وما بعدها .

(٣) فرائد الأصول ١ : ٤٤ .

القطع للواقع ، فورد عليهم الإشكال هنا بأنه يمكن أن تكون الجهة الواقعية المشتملة على الحسن رافعة لقبح التجري ، فاحتاجوا إلى الجواب بالفرق بين المقامين بما أشار إليه الشيخ رحمه الله من أنه يظهر بالتأمل الذي شرحه شيخنا رحمه الله ، وحاصله : أنَّ كلامنا في ذلك المقام كان عبارة عن دعوى كون ما هو خارج عن الاختيار الذي هو عدم مصادفة الواقع مؤثراً في رفع القبح الطارئ على التجري ، وكلامنا في هذا [المقام] هو عبارة عن دعوى أنَّ الجهة الواقعية أعني جهة الحسن التي هي ملاك الوجوب الواقعي لما لم تكن معلومة وكانت غير ملتفت إليها ، لم يعقل أن تكون مؤثرة في الحسن كي يكون ذلك الحسن كاسراً لقبح التجري .

ولا يخفى أنَّ جميع هذه التكفلات إنما نشأت عما أشرنا إليه من دعوى كون حكم العقل بقبح التجري علة لاستحقاق العقاب ، فلذلك احتاجوا إلى إنكار ذلك القبح ، ولكن حسبما عرفت فيما تقدم أنَّ حكم العقل بقبح التجري ينبغي أن يعدَّ من المسلمات ، إلا أنه لا أثر له في استحقاق العقاب ، وأنَّ أقصى ما فيه أن يكون موجباً لاستحقاق الذمَّ واللوم عند العقلاء .

قوله : وأمَّا ما في دعواه الثالثة من أنَّ التجري لو صادف المعصية يتداخل عقابه ، ففيها : أنَّ التجري لا يعقل أن يجتمع مع المعصية حتى يتداخل العقاب ... الخ^(١) .

لم يتضح لنا مسلك صاحب الفصول رحمه الله في مسألة التجري ، فإنه إن كان يقول بحرمة شرعاً في قبال الحرمة الواقعية ، اجتمعت الحرمتان حينئذ في صورة المصادفة ، لكن لا وجه للحكم بتداخل عقابيهما ، بل كان اللازم حينئذ هو استحقاق كلا العقابين ، مضافاً إلى ما تقدم من الإشكالات الواردة على الالتزام

(١) فوائد الأصول ٣ : ٥٥

بحرمة التجري تعبدأ .

وإن لم يكن قائلًا بالحرمة التعبدية وكان قائلًا باستحقاق العقاب على التجري ، توجه عليه أنه لا وجه لاستحقاق العقاب على التجري إلا ما تقدمت الاشارة إليه في المباحث السابقة من أن مدار استحقاق العقوبة وملاكيها متتحقق في من قطع بالحرمة وارتكب ، سواء صادف الواقع أو لم يصادف ، فلا يكون في البين إلا علة واحدة لاستحقاق العقاب وهي متتحققة في كل من المقامين بنسبة واحدة ، فلا معنى لقوله حينئذ إن صادف المعصية تداخل عقاباهما^(١) ، إذ ليس حينئذ إلا عقاب واحد لا عقابان متداخلان .

ولو حملنا كلامه على ما أفاده شيخنا ^{رحمه الله} من أن المراد مصادفة معصية أخرى غير التي قطع بها ، فإن قلنا إن تلك الحرمة الواقعية - أعني الغضبية - تتجزء ولو بالقدر المشترك بالقطع بالخمرية ، كان اللازم استحقاق عقابين ، أحدهما لجنس التحريم المفروض تتجزء ، والأخر للتجري في الخمرية المفروض كونه علة لاستحقاق عقاب ما قطع به ، ولا وجه لتداخل العقابين ، فلا محضل لوحدة العقاب حينئذ .

وأما ما أفاده ^{رحمه الله} من توجيه وحدة العقاب ، فكأنه مبني على أن التجري في حد نفسه لا يوجب استحقاق العقاب ، لكن القطع بالخمرية المفروض خطؤه ومصادفة الغضبية ، يجب تنجز القدر المشترك بينهما ، فتكون النتيجة حينئذ هي استحقاق عقاب أقلهما ، فلاحظ وتأمل .

تنبيه : ينبغي زيادة تنبيه ثالث ، وهو أننا وإن قلنا بعدم حرمة التجري ولا باستحقاق العقاب عليه ، إلا أنه يكون مخلًا بالعدالة ، وهل يوجب الفسق ، أو لا

(١) الفصول الغروريه : ٨٧ / التنبيه الرابع من تنبيهات مقدمة الواجب ، سطر ٣٤ .

فيكون واسطة بين العدالة والفسق ، بمعنى أنه لا عادل ولا فاسق ؟ والوجهان مبنيان على أنّ الفسق هو مجرد عدم العدالة ، أو أنه عبارة عن ارتكاب المعصية الواقعية .

كما أنه بقيت أبحاث ومناقشات في مسألة التحسين والتقبیح وقاعدة الملازمة وما ينصل عن الأخباريين فيما علاقته على الدرس لم يسعني فعلاً نقله إلى هنا .

قوله : المبحث الخامس : يناسب إلى جملة من الأُخباريين عدم اعتبار القطع الحاصل من المقدمات العقلية . وقد أنكر بعض الأعظم هذه النسبة ... الخ^(١) .

من المعروف أنَّ الأدلة في الفقه أربعة : الكتاب والسنّة والإجماع ودليل العقل^(٢) . وقد وقع الكلام في هذا الأخير ، فأنكره جماعة من المحدثين ،

مركز توثيق وتحقيق مخطوطات الإمام الشافعى

(١) فوائد الأصول ٣ : ٥٧.

(٢) [وجدنا ورقة منفصلة كأنها فهرسة للمطالب التي كان يُنوي بحثها ، واليكم نص ما في الورقة] :

هل في الأحكام العقلية وجوب واستحباب ؟

لو قلنا بالانتقال إلى الحكم الشرعي هل يكون المستقل إليه هو الوجوب الشرعي أو الاستحباب الشرعي ؟

هل الانتقال من التحسين العقلاني أو الانتقال من علته التي هي المصلحة والمفسدة ؟

لماذا يجب اللطف على الحكيم في عباده بأمرهم بما فيه المصلحة ؟ هل لأن ذلك حسن أو لأجل أنه ملازم لحكمته أو لأن تركه منافق لها ؟

هل يدرك العقل الصلاح في أمر الشارع أو لا ؟ ولا أقل من كونه كسائر الأفعال رِيْساً

والمقصود منه أمران :

الأول : بحث الملازمات العقلية ، مثل ملازمة وجوب المقدمة لوجوب ذيها ، ومثل ملازمة الأمر بالشيء للنهي عن خذه ، ومثل ملازمة وجود أحد التكليفيين من الوجوب والحرمة لعدم الآخر عند الاجتماع ، وإن شئت فارجعه إلى حكم العقل بعدم اجتماع الضدتين أو النقيضين .

وعلى كل حال ، أن المستدلّ لو استدلّ على وجوب هذا الفعل بأنه مقدمة للفعل الآخر لكونه متوقفاً عليه ، وقد علمنا وجوب ذلك الفعل الآخر فانتقلنا من وجوبه إلى وجوب مقدمته بعد فرض ثبوت الملازمة عقلاً بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ، فهل لأحد أن يناقشه في ذلك بأن « دين الله لا يصاب بالعقول »^(١) كلام ثم كلام . نعم يمكن أن يناقشه في صغريات هذه المقدمات ، بإنكار الملازمة بين الوجوبين ، أو إنكار وجوب المقدمة ، وهذه مناقشات أخرى لا دخل لها بحجية العقل في الأحكام الشرعية .

الأمر الثاني : باب التحسين والتقييم العقليين ، ودعوى الملازمة بين حكم العقل بالقبيح والحسن وحكم الشرع بالوجوب أو الحرمة من باب لطفه بعباده في إيصالهم إلى ما هو الحسن ومنعهم عمما هو القبيح .

ولا يبعد مناقشة الأخباريين في هذا الأمر الثاني من الأدلة العقلية ، بمنع حكم العقل بالتحسين والتقييم أخذنا مما عليه الأشاعرة ، أو منع الملازمة بين

⇒ أدرك مصلحتها وربما لم يدرك ، فلا تثبت الملازمة .

لو تمت قاعدة التحسين والملازمة فأين صغراها في الفقه ؟

(١) بحار الأنوار ٢ : ٣٠٣ ، ٤١ ، مستدرك الوسائل ١٧ : ٢٦٢ / أبواب صفات القاضي بـ ٢٥ ، وفيهما : « بالعقل الناقصة » .

حكم العقل وحكم الشرع بناءً على عدم تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد ، أو منع قاعدة اللطف .

وعلى كل حال ، أنه قد حُقِّق في محله^(١) محض الحكم الشرعي تكليفيًا كان أو وضعياً ، وأنه إنما يكون بجعل الشارع ، وأنه لا وجود له واقعًا قبل جعله . أما الأحكام العقلية فمنها ما يسمونه المستقلات العقلية ، مثل حكمه بمحالبة اجتماع النقيضين ، أو التفكير بين المتلازمين ، أو تقدم المعلوم على علته ، ونحو ذلك من أحكame العقلية .

ولكن من الواضح أن حكم العقل بذلك ليس هو على وتبة ما سبق من الحكم الشرعي بحرمة شيء من كون الحاكم هو الجاعل لذلك الحكم ، وأنه لا وجود له قبل جعله ، إذ من الواضح أن عدم إمكان اجتماع النقيضين متتحقق وثبتت في الواقع ، لا أن العقل يجعله من قبيل نفسه كما يجعل الشارع الحرمة ، فليس للعقل في ذلك إلا الادراك والتصديق والموافقة على تطبيق كبرى المحال على اجتماع النقيضين . فهل أن حكمه بالحسن والقبح من قبيل حكمه بمحالبة اجتماع النقيضين في أنه لا نصيب فيه للعقل إلا الادراك والانكشاف ، كما أن طول شيء أمر واقعي وليس للبصر فيه إلا الادراك والانكشاف ، أو أن حكمه بذلك من قبيل حكم الشارع بحرمة شيء ليكون الحسن أو القبح مجعلًا عقلاً كما تكون الحرمة مجعلة شرعاً ، أو لا هذا ولا ذاك ، بل ليس في البين إلا ميل العقل لما نسميه حسناً واسمرازه عمّا نسميه قبيحاً ، أو عن ذلك الميل نتزع عنوان الحسن فنقول : إنه حسن عقلاً ، أو عن ذلك الاشمراز نتزع عنوان القبح فنقول إنه قبيح

(١) راجع فوائد الأصول ٤ : ٣٧٨ وما بعدها ، وحواشي المصنف ^ت على ذلك تأتي في المجلد التاسع من هذا الكتاب في الصفحة : ١٤٦ وما بعدها .

عقلاً.

ثم نعود ونقول : إن ذلك الميل أو ذلك الاشمئزاز لا يكون منه بلا جهة توجيه ، وتلك الجهة هي ما في الأول من الصلاح وما في الثاني من الفساد ، ونعتبر عن ذلك بجهات الحسن والقبح ، وحيثند يتوجه السؤال في كثير مما يقتضيه العقل مثل الترجيح بلا مرجع ، أو الاقدام على فعل بلا غاية تترتب عليه ، فيقال ما هي المفسدة في ذلك الفعل ، وهل هي شخصية بالنسبة إلى الفاعل أو هي نوعية ، فتؤثر في النوع وإن لم يكن لها في هذا الشخص الفاعل أثر أصلاً ، هذه جهات ينبغي البحث عنها وحلها .

والذي يمكننا القول به فعلاً : هو أنه ليس في الواقع إلا المصالح والمفاسد والعقل بعد اطلاعه على صلاح هذا الشيء يميل إليه ، وبعد اطلاعه على فساد ذلك الشيء الآخر ينفر عنه .

ولنا أن نقول : إن ذلك الميل وذلك الاشمئزاز والنفرة ليس من آثار الصلاح والفساد ابتداءً ، بل بعد كون الشيء ذات صلاح في الواقع أو كونه ذات فساد في الواقع يكون الأول حسناً واقعاً ويكون الثاني قبيحاً واقعاً ، والميل من آثار الحسن الواقعي ، والنفرة من آثار القبح الواقعي ، والعقل بعد اطلاعه على فساد هذا يقول إن هذا فاسد واقعاً ، وكل ما هو فاسد واقعاً يكون قبيحاً واقعاً ، فهذا قبح واقعاً وهكذا في ناحية الصلاح والحسن ، فليس للعقل إلا التطبيق ، أعني إحراز الصغرى وانطباق الكبرى عليها وأخذ التبعة التي هي عبارة عن الحكم على الأصغر بالأكبر ، فهو يحكم ويقول إن الفعل الفلاني حسن أو قبح ، فيكون حاله في الحسن والقبح كحاله في محالية اجتماع النقيضين ، فيقول إن قيام زيد وعدم قيامه نقيضان ، وكل متناقضين يمتنع اجتماعهما ، فقيام زيد وعدم قيامه يمتنع

اجتماعهما ، فهو أيضاً يحكم ويقول إن قيام زيد وعدمه يمتنع اجتماعهما ، لكن ذلك الحكم وهذا الحكم ليس جعلاً منه كما يجعل الشارع الوجوب ، بل هو تصديق واستكشاف ، ولا يكون إلا من الكشف والطريقة لا من باب الجعل والموضوعية ، فتأمل .

والذي تلخص : هو أن في الحسن والقبح العقليين احتمالات أربعة :

الأول : كونهما واقعين ، والأول ناشر عن الصلاح في الشيء والثاني ناشر عن الفساد فيه ، وليس للعقل في ذلك إلا الإدراك كما يدرك نفس الصلاح والفساد .

الثاني : أن الحسن العقلي والقبح العقلي عبارة عن الانفعال ، أعني ميل العقل ونفرته الناشئين عن إدراك المصلحة في الأول والمفسدة في الثاني .

الثالث : كون الحسن العقلي عبارة عن حكم العقل بأن الشيء حسن ، لا من باب تطبيق الكبri على الصغير ، بل من باب الجعل والإنشاء ، نظير جعل الشارع الأحكام الوضعية ، فيكون حكم العقل بحسن الشيء عبارة عن جعله حسناً حكم الشارع بطهارة الشيء ، وحكم العقل بقبح الشيء جعله قبيحاً حكم الشارع بنجاسته الشيء .

الرابع : كون الحسن العقلي عبارة عن حكم العقل بلزم الاتيان بما فيه المصلحة ، وكون القبح عبارة عن حكمه بلزم ترك ما فيه المفسدة ، فيكون من سند الأحكام التكليفية ، نظير حكم الشارع بالوجوب وحكمه بالتحريم أعني بذلك الأمر والنهي الشرعيين ، وهل يتأتى في الأول - أعني أمر العقل - الوجوب والاستحباب ، وفي الثاني - أعني نهي العقل - التحرير والكرامة ، فيه تأمل .

ثم بعد هذا يتوجه السؤال إلى الأشعري المنسوب إليه عدم حكم العقل

بالحسن أو القبح ، أو إلى المعتزلي المنسوب إليه أن العقل يحكم بذلك ، فيقال له أئي عقل هو المخبر عنه بأنه يحكم أو أنه لا يحكم ، هل هو عقل نفسه وعقل غيره أو هو عقل نفسه فقط ، أو أن هناك محكمة خارجة عنه وعن غيره . وبعد وضوح بطلان الأول والثالث وتعيين الثاني ، يتوجه السؤال هل إن عقل الشخص هو غيره أو هو نفسه ، ويكون المحصل هو أن عقلي يحكم بالحسن أو أئي أنا الحاكم ، فيكون المخبر عنه هو عقل المخبر أو هو نفس المخبر ، ولا يكون حال الخلاف في أن هذا الفعل حسن أو أنه قبيح إلا كحال الخلاف بين الأشخاص في المحسوسات كالشجاع من بعيد في أنه جماد أو حيوان ، أو كحال الخلاف بين أهل الخبرة في أن هذه الدار ما قيمتها ، أو أن المرض الفلاطي ما دواه .

بل لنا أن نقول : إنه بعد أن رجع المطلب إلى أساس الصلاح والفساد ، فلنا أن نقول ليس الصلاح إلا ما فيه النفع ، وليس الفساد إلا ما فيه الضرر ، ويكون حكم العقل بقيح هذا أو حسن ذلك من مقوله أحکامه في النفع والضرر بالأقدام على الأول والفرار من الثاني . وهذه جهات طبيعية موجودة في الحيوانات ، فإنها تقدم على الماء فتشربه ، وتفرّ من النار المحرقة لها . نعم يمتاز الإنسان عنها بأنه يدرك النفع والضرر في غير المحسوسات ، وما إقدامه على الفحص عن النبوة مثلاً أو عن التكليف الإلزامي إلا من هذا السُّنْخ ، أعني خوف الضرر الذي هو العقاب والنار الكبيرة ، والميل إلى النفع الذي هو الثواب ، بل هكذا حاله في الاطاعة والمعصية .

ثم إنَّه ربما كان أو كثيراً ما يكون قبح الشيء من جهة التعارف مثل التعري أمام الملأ ، أو من جهة الدين كما تراه في ذبح الحيوان المأكول وذبح غير المأكول غير المؤذى بلا فائدة تترتب على ذبحه ، فهل هو قبيح في نفسه والشارع المالك

ال حقيقي قد جوز بعضه ، أو أنه ليس بقبيح في نفسه ، وعلى الأول فلماذا يفعله من لا يعتقد بالدين بل تعدوا إلى ذبح البشر وأكل لحومهم ، فهل يمكننا أن نقول إن أمثال أولئك ليسوا بعقلاء أو أنهم بمنزلة الوحش الضاربة ، فإذاً لا يكون العقل إلا كسبياً من الدين أو المدينة ، لا أنه جبلي في طبيعة البشر مع قطع النظر عن التعليمات الدينية أو المدينة ، أو نقول إن أمثال هؤلاء يتخيّلون أن غيرهم أعداء لهم وأنهم لو تمكّنوا لأعدموا وجودهم ، ولأجل ذلك يقدمون على قتل أولئك الأعداء بزعمهم وأكل لحومهم .

والغرض من هذه الاطالة أنّا لم نجد حتى الآن فعلاً يمكن الجزم باتفاق البشر على قبحه الذاتي مع قطع النظر عن الأمور التي يكتسبها البشر من الأديان أو قوانين المدينة حتى مع قطع النظر عن كون الشخص متديناً .

ولكن لنرتقي فوق ذلك ونقول : إن القبح الآتي من تعارف البشر باعتبار التعاليم المدنية مثل قبح كشف العورة ، لماذا يكون قبيحاً بعد التعارف ، وبعبارة أخرى كيف كان الخروج عن المتعارف قبيحاً ، فذلك شاهد على تحقق القبح العقلي مع قطع النظر عن التعارف المدني وعن التعارف الديني ، ولا ينتقض بما نقل من عمل جمعية العراة في ألمانيا ، فيقال هل هم عقلاء ، أو يقال إنهم أرادوا قلب هذا التعارف ليترفع القبح الآتي من الشذوذ عن المتعارف ، فهم في بادئ الأمر يرتكبون هذا الفعل القبيح الناشئ قبحه من الشذوذ ، إما لعدم المبالاة ، أو أن قصدتهم بذلك إخراجه عن الشذوذ الموجب لقبحه .

ويمكن أن يقال : إن الشذوذ والخروج عن قواعد المحيط ليس من باب القبح العقلي ، بل من باب المفسدة ، إذ لا أقل من تعريض الشاذ نفسه لمقت الوسط والمحيط وهتكهم عرضه ، وفي ذلك من الفساد والضرر عليه ما لا يخفى ،

فهو من قبيل تجنب الضرر ، وقد عرفت أن الفرار منه بعد إحرازه طبيعي ، وهذه الكلمات أجنبية عن المقام . فلنعد إلى ما كنا فيه .

فنقول بعونه تعالى : إن ما أدعى من الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ليس أساس الملازمة فيه - أعني الملزوم - هو الحسن والقبح العقليين ، بأي وارد أخذناه من هذه الاحتمالات الأربع ، بل إن أساسه وطرف الملازمة فيه إنما هو الصلاح في الفعل أو الفساد فيه ، فإذا أدرك العقل أن في هذا الفعل صلحاً ، انتقل إلى لازمه وهو إيجاب الشارع على نحو الانتقال من العلة إلى المعلول ، أعني الانتقال اللجمي ، بناءً على قاعدة اللطف وأن الشارع الحكيم يلزمه اللطف بعباده ويوصلهم إلى ما فيه صلاتهم بإيجابه عليهم ، ولازم ذلك الانتقال الإئمي ، أعني الانتقال من الوجوب الشرعي إلى كون الواجب ذا مصلحة ، لكونه حينئذ انتقالاً من المعلول إلى العلة .

ثم إن أساس الانتقال الأول هو اللطف ، يدعوي كونه لازماً على الحكيم ، لماذا ؟ لأنه حسن وتركه قبيح ، فتعود مسألة التحسين والتقييع ، أو لأن اللطف لازم حكمته ، فيكون من قبيل الانتقال من أحد المتلازمين إلى الآخر ، أو لأن عدم اللطف مناقض أو مضاد لحكمته ، فيكون الحكم به من باب امتناع اجتماع النقيضين أو الضدين . وعلى كل حال ، ليس ذلك من باب مجرد حسن اللطف عقلاً .

ولا يخفى أنها لو سلمنا أن العقل يدرك الصلاح والفساد في الأفعال ولو في بعضها ، إلا أنه هل يدرك ذلك في أفعال الشارع أعني إيجابه أو تحريمه ، أو أن هذا الباب - أعني الصلاح والفساد - في نفس تكاليف الشارع موصد دون الفعل . ولو سلمنا أنه يدرك ذلك في بعض الأحكام ، فلانسلم أنه يدركه في جميع

الأحكام ، إذ ليست هي بأقرب إليه من الأفعال الخارجية ، وقد قلنا إنه ربما أو كثيراً ما عجز عن إدراك صلاحها وفسادها أو عن حسنها وقبحها .

وحيثنى فيمكن القول بإنكار الملازمة بين ما يدركه العقل في بعض الأفعال من صلاح أو فساد أو من حسن أو قبح ، وبين صدور إيجاب الأول شرعاً ، وتحريم الثاني شرعاً ، ولعله إلى ذلك يرجع ما أفاده في الفصول^(١) من إنكار الملازمة بعد تسليم الملزم أعني الحسن والقبح العقليين ، فإن حسن نفس الفعل لا دخل له بحسن الأمر به ، إذ ربما كان هناك مانع عن نفس الأمر به حيث كان في الأمر به مفسدة ، وإن كان الفعل في حد نفسه لو فعله الفاعل لكان بكمال الحسن ، وكانت مصلحته تامة ، لكن هناك مفسدة في نفس الأمر به تكون مانعة من الأمر به ، ولو من جهة كون الأمر به لغوأ لا يصدر من الحكيم لعلمه بأنه لا يمثله أحد ونحو ذلك من موانع الأمر به مع فرض كون الفعل في حد نفسه بكمال الحسن والصلاح .

وريما انعكس الأمر بأن كان الفعل خالياً من المصلحة ، لكن في الأمر به مصلحة تبعث على الأمر به ، ولا يرد عليه لزوم الترجيح بلا مرجح وهو قبيح ، لما حققناه من أن ذلك - أعني الترجيح بلا مرجح - وإن كان قبيحاً إلا أن الحكيم لابد له من ذلك لأجل تحصيل المصلحة الحاصلة بنفس الأمر مع فرض كونها أهم ، ولا يكون حصول المصلحة بنفس الأمر موجباً لسقوطه ، لامكان توقف المصلحة في الأمر على امثاله ، بحيث يكون في الأمر إذا عقب بالاطاعة مصلحة كافية ، على وجه لم يمثله المكلف فوت على نفسه تلك المصلحة واستحق العقاب على تفويتها .

(١) الفصول الغرورية : ٣٣٧

ومن ذلك يعلم أننا لو قلنا بتبعية الأحكام للمصالح فلا يلزم كونها في المتعلق ، بل يمكن أن تكون المصلحة في نفس الأمر مع فرض امثاله وإن لم يكن في نفس الفعل مصلحة أصلاً ، فلاحظ وتأمل .

قوله ﷺ : حكى عن الشيخ الكبير ... الخ^(١) .

لم يذكر ذلك في البحث المتعلق بالقطع من مباحث كشف الغطاء ، وهو المبحث الخامس والأربعون والمبحث الخمسون ، وإنما ذكره في المقصد العاشر فيما يتعلق بالعبادة : في أنه لو شك في فعل عبادة أو جزئها أو شرطها أو منعها الخ ، ثم قال : وكثير الشك عرفاً - ويعرف بعرض الحال على عادة الناس - لا اعتبار بشك ، وكذا من خرج عن العادة في قطعه وظنه ، فإنه يلغو اعتبارهما في حقه^(٢) .

ولا يبعد أن يكون نظره إلى الموارد التي يكون القطع أو الظن فيها معتبراً من باب الموضوعية ، لقوله : يلغو اعتبارهما في حقه ، لكن هذا إنما يتم في الظن والشك لأنهما موضوعاً في أحكام الخلل ، أمّا القطع فلم يؤخذ موضوعاً في شيء من أحكامه ، إلا أن يريد به ما لو أخذ موضوعاً ولو في غير أحكام الخلل مثل الشهادة ونحوها . ولعل مراده بمن خرج عن العادة بقطعه ، هو في خصوص هذا الباب وهو باب الخلل في الصلاة ، بأن يكون المكلف كثير القطع بأنه قد ترك الجزء الفلاني ، ويكون مرجعه إلى اغتفار الخلل في حق القطاع حتى في مثل زيادة الركن ونقشه .

ولعل من هذا الوادي ما ذكره ﷺ في مباحث الصلاة في المقصد الثالث في

(١) فوائد الأصول ٣ : ٦٤ .

(٢) كشف الغطاء ١ : ٣٠٧ - ٣٠٨ .

الأجزاء المناسبة وأحكامها ، وهو قوله : السادس عشر : أنَّ كثِيرَ السُّهُوِّ كَثِيرُ الشَّكْ لَا اعتبار بسهوه مع تعذر أسباب الضبط ، وإذا أمكنت وجبت . السابع عشر : أنَّ الأحوط ترك الاعتماد على حكم كثرة سهوه مع عدم إمكان تنبئه وضبطه في إمامية أو نيابة عن ميت ، فلا يكون كثير الشك^(١) ، وحينئذ يكون مرجع ما أفاده كاشف الغطاء إلى دعوى اغفار الخلل في كثير السهو وفي قطع القطاع ، ومرجعه إلى إسقاط ذلك الجزء أو الشرط على حدود حديث « لا تعاد » .

وعلى أي حال ، تخرج دعواه عن حيز عدم حججية القطع الذي هو غير معقول ، وتدخل في أمر معقول وهو اغفار الخلل ، غايته يكون ~~ذلك~~ مطالباً بالدليل على سقوط الجزئية أو الشرطية أو المانعية في موارد كثرة القطع أو في موارد كثرة النسيان .



مركز تحقیقات کتبیہ الرسول

(١) كشف الغطاء ٣ : ٤٠٥ [لا يخفى أنه في الطبعة الجديدة ذُكرَت تحت عنوان : السابع عشر ، الثامن عشر] .

[العلم الاجمالي]

قوله : الأمر الأول : ينسب إلى جمهور المتكلمين وبعض الفقهاء
اعتبار معرفة الوجه وقصده في العبادة ... الخ^(١).

قال المحقق الطوسي في التجريد : ويستحق الشواب والمدح بفعل
الواجب والمندوب ، و فعل ضد القبيح والإخلال به ، بشرط فعل الواجب لوجوبه
أو لوجه وجوبه والمندوب كذلك ، والضد لأنه ترك القبيح والإخلال به .

وقال العلامة في الشرح : واعلم أنه يستلزم في استحقاق الفاعل المدح
والثواب إيقاع الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه ، وكذا المندوب بفعله لتدبه أو
لوجه ندبـه ، وكذا في ترك القبيح يتتركه لكونه ترك قبيح أو لوجه ذلك ، والإخلال
بالقبيح لكونه إخلالاً بالقبيح ، فإنه لو فعل الواجب أو المندوب لا لما ذكرناه لم
يستحق مدحاً ولا ثواباً عليهما ، وكذا لو ترك القبيح لغرض آخر من لذة أو غيرها
لم يستحق المدح والثواب^(٢).

وقوله : إيقاع الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه الخ ، مراده هو أن يأتي
بالفعل بداعي وجوبه أو بداعي وجه وجوبه ، وهو الحسن العقلي أو المصلحة
الباعثة على إيجابه . والحاصل : أنه لابد من كون الداعي هو الوجوب أو جهة
الوجوب في قبال فعله بداع آخر من لذة وغيرها ، وهذا المقدار لا دخل له ببنية

(١) فوائد الأصول ٣:٦٦.

(٢) كشف العراد : ٤٠٧ - ٤٠٨.

الوجه التي هي أمر آخر وراء فعله بداعي الوجوب .

قوله : الأمر الثاني : لا إشكال في أنَّ العاكم بالاستقلال في باب الطاعة وحسنها هو العقل ... الخ^(١).

لا يخفى أثرك قد عرفت أنَّ الطاعة التي يستقلُّ بحسنها العقل ، هي مجرد الاتيان بالمامور به في قبال عدم الاتيان به الذي هو العصيان ، وبعض مراتب الرياء ليس تصرفاً في هذه الاطاعة ، وإنما هو تقيد للمامور به ، بأن يكون حالياً عن تلك المرتبة ، وأمّا الأصول الجارية في وادي الفراغ فليس هي تصرفاً في تلك الاطاعة ، وإنما هي أحکام ظاهرية يحرز بها حصول المأمور به ، ولو اتفق الخطأ فيها ولم يعلم به المكلّف يكون مرجعها إلى تنازل الشارع عن وجوب ذلك الجزء المفقود . وأمّا قاعدة « لا تعاد » فهي تنازل صرف عن الجزئية . نعم بنظرية الشيخ رحمه الله وشيخنا رحمه الله أنَّ استحسان العقل وإن كان مقصوراً على أصل الاتيان بالمامور به في قبال عدم الاتيان به ، إلا أنَّ للشارع أن يحكم ثانياً من باب متّمم يجعل بلزوم الاتيان به بداعي [الأمر] ، ولو حصل الشك في هذا يجعل الثاني كان المرجع فيه هو أصالة البراءة .

ومن ذلك يتضح لك التأمل في قوله : فلو لم يقم دليل شرعي على التصرف في بيان كيفية الاطاعة فالأمر موكول إلى نظر العقل^(٢) ، إذ قد عرفت أنَّ التصرف الشرعي الزائد على أصل الاطاعة العقلية التي هي مجرد الاتيان بالمامور به يكون المرجع فيه عند الشك هو البراءة . نعم بعد أن حكم الشارع بلزوم الاتيان به بعنوان الطاعة ، أعني بداعي الأمر الذي سماه شيخنا متّمم يجعل ، لو حصل الشك في شيء زائد عليه كما في نية الوجه كان المرجع فيه هو البراءة أيضاً ، لكن لو كان

(١) و(٢) فوائد الأصول ٣ : ٦٨ .

المشكوك فيه من كيفيات الاطاعة مثل الجزم ونحوه رجع ذلك إلى البحث الآتي^(١) وهو هل أن ذلك راجع إلى الشك بين الأقل والأكثر أو أنه من دوران الأمر بين التعيين والتخbir.

قوله : لأن الشك في اعتبار قصد الوجه يرجع إلى الشك في اعتبار قيد في المأمور به شرعاً زائد عما يعتبره العقل في الطاعة ، لما تقدم من أن العقل لا يعتبر في الاطاعة أزيد من كون الشخص منبعاً عن البعث ومحرراً عن الإرادة ، فقصد الوجه لو كان معتبراً فلابد وأن يكون ذلك من جهة الشرع والمرجع حينئذ عند الشك في الاعتبار هو البراءة ، كما أن المرجع عند الشك في أصل العبودية والتوصلي ذلك ، بناءً على ما هو المختار من أن العبودية تتوقف على الأمر بها ولو بتمام الجعل ، على ما تقدم تفصيله في مبحث العبدي والتوصلي^(٢).

الظاهر أن العبودية التي أفادت أنها تتوقف على الأمر ليست هي إلا عبارة عن الاتيان بالفعل المأمور به بداعي الأمر ، فلابد أن نقول إن الطاعة التي يحكم بها العقل ليست هي هذا المقدار ، بل هي أوسع من ذلك على وجه تكون قدرًا مشتركاً بين العبدي والتوصلي ، وليس ذلك إلا عبارة عن فعل المأمور به وإن لم يكن بداعي الأمر ، في قبال العصيان الذي هو عبارة عن عدم الاتيان بالمأمور به . وكيف كان نقول : إن ذلك الذي تعلق به الأمر الثاني الذي هو بتمام الجعل أي شيء هو كان ، يمكن أن يدعى أن قصد الوجه ليس هو شيئاً زائداً عليه ، بل هو كيفية له ونحو من ألحائه ، وحينئذ يكون الشك في اعتباره من قبيل ما يأتي من

(١) في الحاشية الآتية في الصفحة : ١٧٢ وما بعدها.

(٢) فوائد الأصول ٣ : ٦٧.

الجزم والاطاعة التفصيلية في كونه من قبيل التخيير والتعيين الموجب للشك في حصول ما هو المأمور به بذلك المتمم للجعل بدونه، ويكون اللازم هو الاحتياط. اللهم إلا أن يدعى القطع بحصول الطاعة المأمور بها بمتمم العمل بدون قصد الوجه، بخلاف مثل التمييز والقصد التفصيلي المعتبر عنه بالاطاعة التفصيلية، للشك في مدخلية هذه الأمور في تحقق الطاعة، بخلاف مثل الوجه فإنه على تقدير اعتباره يكون شيئاً زائداً على الاطاعة المذكورة، وبعد إثبات هذه الدعوى نحكم بعدم اعتبار نية الوجه، إما بطريق القطع من جهة ما أفاده ^{هذا} من كون عدم الدليل السمعي عليه دليلاً للعدم^(١)، وإما بطريق البراءة الشرعية عن ذلك الزائد.

ولا يخفى أن إثبات هذه الدعوى المبنية على الفرق المزبور لا يخلو من صعوبة، فإن الظاهر أنه لا فرق بين المقامين، فإن قلنا بالدخول فيهما يلزمنا القول بالدخول فيه، وإن قلنا بأنه غير داخل في حقيقة الاطاعة يلزمنا القول بعدم دخولهما، ولا يبعد القول الثاني وخروج الجميع عمما يحکم به العقل أو ما يحکم به الشرع بطريقة متمم العمل من الاطاعة، كما لعله سيتضح لك من مطاوي الأبحاث الآتية إن شاء الله تعالى .

قوله : نعم بناءً على أن اعتبار قصد الامتثال ... الخ^(٢).

لعل هذا تعريض بما أفاده في الكفاية، فإنه بعد أن بني على كون قصد التقرب له المدخلية في الغرض، وأنه ليس بداخل تحت الأمر الشرعي، وأن المرجع عند الشك في مدخليته هو الاشتغال، قال ما هذا لفظه : نعم، يمكن أن يقال : إن كل ما يحتمل بدواً دخله في الامتثال وكان مما يغفل عنه غالباً العامة، كان على الأمر بيانه ونصب قرينة على دخله واقعاً، والأ Axel بما هو همه وغرضه ،

(١) و(٢) نفس المصدر.

أما إذا لم ينصب دلالة على دخله كشف عن عدم دخله ، وبذلك يمكن القطع بعدم دخل الوجه والتمييز في الطاعة بالعبادة ، حيث ليس منهما عين ولا أثر في الأخبار والأثار ، وكان مما يغفل عنه العامة ، وإن احتمل اعتباره بعض الخاصة فتدبر جيداً^(١)!

لكن لا يخفى أن صاحب الكفاية ~~فلا~~ لم يستند في نفي اعتبار الوجه إلى البراءة كي يتوجه عليه أن ذلك مناف لملكه من أخصية الغرض وأصالته الاشتغال عند الشك في حصوله ، بل إنما استند في ذلك إلى أن ما يتوقف عليه حصول الغرض إن كان مما يلتفت إليه العامة لم يجب على الشارع بيانه ، اكتفاء بأنهم يلتفتون فيشكرون فلتلزمهم عقولهم بالاتيان بما يشكون في حصول الغرض بدونه ، أما ما لا يلتفت إليه عامة الناس فلا يصح من المولى السكوت عن بيانه ، لأن سكوته مفوت لغرضه ، وحيث إن الوجه من هذا القبيل ، حكمنا بعدم اعتباره ، وحيث إن عدم العلم بالبيان لا يكفي في الحكم بعدم الاعتبار في المقام ، بل لابد فيه من العلم بالعدم ، ومجرد عدم وصول ذلك إلينا في الأخبار والأثار لا يكفي في الحكم بعدم صدور البيان ، إذ لعله قد صدر بيانه لكنه لم يصل إلينا ، كان صاحب الكفاية ~~فلا~~ في حاجة إلى الداعي التي أفادها الأستاذ ^{جعفر}^(٢) وهي أن هذا الأمر وهو نية الوجه مما تتوفر الدواعي إلى نقله ، لكونه مما يبتلى به عامة المكلفين ، على وجه لو كان بيانه صادراً لكان قد وصل إلينا ، فيكون المقام من موارد عدم الدليل دليل العدم .

ولكن لا يخفى أن هذه المقدمة لا توجب القطع بالعدم ، إذ [من] الممكن

(١) كفاية الأصول : ٧٥ - ٧٦.

(٢) فوائد الأصول ٣ : ٦٧.

أن يكون قد صدر بيانه ولم يصل إلينا ، كما نراه في كثير مما هو من هذا القبيل ، أعني مما يبتلي به العامة ولم يصل إلينا بيانه ، وليس هو بأعظم من اعتبار قصد القرابة على رأي الأستاذ ^{٢٦٣} من احتجاجها إلى م تمام الجعل ، مع أنه لم يتم الدليل أنقلني التام الدلالة على اعتبارها ، وهكذا الحال في غيرها من الفروع الفقهية التي لم يرد فيها نص بإنفي ولا بآيات مع كثرة الابتلاء بها .

لكن شيخنا ^{٢٦٤} في راحة في هذا المقام من ذلك ، لأنَّه ^{٢٦٥} يجري البراءة لو لم تتم عنده دلالة الدليل السمعي . لكن يبقى الإشكال على مسلك صاحب الكفاية من أنه يلزم الاحتياط في مثل ذلك ، لكن قد حفظنا في الجزء الثاني عند التعرض لذلك في محله من خاتمة البراءة الفرق بين أصل قصد القرابة وبين نية الوجه بعد ثبوت أصل القرابة ، فراجع ما شرحناه هناك ^(١) .

قال شيخنا ^{٢٦٦} فيما حررته عنه : وأما بناءً على أنَّ العبودية ناشئة من أخصية الغرض كما رأينا يلوح من كلام الشيخ ^{٢٦٧} ، فيكون الشك في هذه الصور الثلاث كلها مجرى لأصل الاحتياط والاشتغال ، سواء كان الشك في أصل العبودية أو كان في كيفية الاطاعة من جهة اعتبار القيد الفلانى أو عدمه ، سواء كان ذلك القيد على تقدير اعتباره زائداً على أصل الاطاعة كما في نية الوجه ، أو كان على تقدير اعتباره دخيلاً فيها كما في نية الجزم والاطاعة التفصيلية عند التمكن منها ، لرجوع الشك في جميع هذه الصور إلى الشك في حصول الغرض الموجب للشك في الخروج عن العهدة ، ولأجل ذلك احتاج ^{٢٦٨} في نفي اعتبار نية الوجه إلى دعوى

(١) راجع الحاشية الآتية على فوائد الأصول ٤ : ٢٦٨ في المجلد الثامن من هذا الكتاب ، الصفحة : ٤٩٤ وما بعدها .

(٢) راجع مطراح الأنظار ١ : ٣٠٥ وفوائد الأصول ٢ : ٤٠٧ - ٤٠٨ .

القطع بعدم مدخلته في الغرض والاطاعة الناشئة عن أخصية الغرض ، انتهى .
 قوله : كبعض مراتب الرياء ، حيث قامت الأدلة الشرعية على اعتبار خلو العبادة عن أدنى شائبة الرياء ، مع أن العقل لا يستقل بذلك^(١) .

يمكن أن يقال : باستقلال العقل بلزوم خلو الاطاعة عن الرياء ، لكونه منافيًا لما حكم به العقل من الاتيان بالفعل بداعي الأمر . ولو أن اعتبار عدمه لا يكون إلا زاندًا على ذلك المقدار من الحسن العقلي لم يكن ذلك من باب التصرف الشرعي فيما هو من المستقلات العقلية ، بل لا يكون إلا مطلوبًا شرعاً ، نظير سائر المطلوبات الشرعية مثل أن لا يكون اللباس مما لا يؤكل لحمه .

قوله : وللشارع أيضًا أن يكتفى في امثال أوامره بما لا يكتفي به العقل لو خلي ونفسه كما في الأصول الشرعية الجارية في وادي الفراغ ... الخ^(٢) .

يمكن أن يقال : إن ذلك ليس تصرفًا في الاطاعة ، وإنما هو رافع لموضوع حكمة العقل بالاشغال الذي هو عبارة عن أن شغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ، فإن قاعدة الفراغ تكون من الأصول الاحرازية للفراغ ، وتجعل الشاك فارغاً يقيناً ، خصوصاً لو قلنا بأنها من الأصول العقلائية التي أمضتها الشارع . وعلى أي حال هي رافعة للشك في الفراغ الذي هو موضوع قاعدة شغل الذمة اليقيني .

قوله : فلو لم يقم دليل شرعى على التصرف في بيان كيفية الاطاعة فالامر موكول إلى نظر العقل ، فإن استقل بشيء فهو ، وإن المرجع هو أصلية الاشتغال لا البراءة^(٣) .

إذا كان الحكم بالاستقلال في باب الاطاعة هو العقل كيف يمكن أن يكون

(١ - ٣) فوائد الأصول ٣ : ٦٨ .

العقل شاكراً ، ولو سلمنا تحقق الشك منه في ذلك مع فرض كون المسألة موكولة إليه وفرض أن الشارع لم يقم دليلاً من ناحيته على التصرف ، فمن يكون هو المستفتى في المسألة ، وهل يكون حيثذا معنى محصل للرجوع إلى البراءة عقلياً ونقلتها ، كل ذلك سيتضح لك إن شاء الله تعالى فيما نقله عما حررناه عنه ^(١) . ومنه أيضاً يتضح لك الوجه في هذه المقدمة في كيفية تصرف الشارع في مقام الاطاعة .

قوله : ولا يقاس الشك في اعتبار شيء في كيفية الاطاعة العقلية بالشك في اعتبار مثل قصد العبادة والوجه ، لما عرفت من أن اعتبار مثل قصد العبادة والوجه إنما يكون بتقييد العبادة شرعاً بذلك ولو بنتيجة التقييد ... الخ ^(٢) .

إذا كانت الاطاعة العقلية التي حكم العقل باعتبارها هي عبارة عن الاتيان بالفعل بداعي الأمر كما مر ^(٣) تفسيرها بذلك ، فهذا هو عبارة أخرى عن العبادية وحيثذا لا يكون قصد العبادة محتاجاً إلى التصرف الشرعي الذي هو المعتبر عنه بمحض الجعل ، هذا كلّه نظراً إلى ما يتراءى من عبارة الكتاب .

ولكن يمكن أن يقال : إن للعقل في باب الاطاعة حكمين : أحدهما إلزامي من باب الخوف من العقاب أو من باب شكر المنعم ، وهذا المقدار من الحكم العقلي لا يتعلّق بأزيد من الاتيان بما تعلّق به الأمر في قبال العصيان وعدم الاتيان بذلك المتعلق ، وهو مشترك بين التوصيات والتعبيديات ، وهو أيضاً غير قابل

(١) في الصفحة ١٧٦ وما بعدها .

(٢) فوائد الأصول ٣ : ٦٩ .

(٣) في الأمر الأول من فوائد الأصول ٣ : ٦٦ .

للأمر المولوي ، بل لا يكون الأمر به إلا إرشاداً لذلك الحكم العقلي .

والحكم الآخر للعقل هو حكمه بحسن الاطاعة بمعنى الاتيان بالما أمر به بداعي أمره ، وهذا الاستحسان العقلي مجرد استحسان لا إلزام فيه من ناحيته ، لكن لا مانع من القول بأنه يستكشف من هذا الاستحسان العقلي الاستحسان الشرعي بقاعدة الملازمة ، ومعنى الاستحسان الشرعي في المقام هو الأمر المولوي النديبي الاستحبابي ، وفي هذا المقدار يشترك الأمر التوصلي والتعبدى . لكن ربما كان نفس الفعل غير وافٍ بالمصلحة الباعثة على تعلق الأمر به ، لتوقف حصول المصلحة منه على الاتيان به بداعي الأمر ، وحيثنى يكون ذلك الأمر الشرعي الثانوى المتعلق بالاتيان به بداعي الأمر أمراً إلزامياً وجوبياً ، على وجه يكون متوجاً للتقييد وإن لم يكن من التقييد المصطلح ، ونعتبر عن ذلك الأمر الثاني بمتمم الجعل .

وعلى كل حال ، أن متعلق هذا الأمر الثانوى هو نفس الاطاعة بالمعنى الثاني التي هي مورد استحسان العقل ، ولكن هل أن مثل قصد الوجه والجزم والتفصيل من الأمور الزائدة على ما يعتبره العقل من الاطاعة المذكورة التي كانت مورد استحسانه ، أو أنها من أنحاء نفس الاطاعة المذكورة ، أو أن الأول من الأمور الرائدة بخلاف الآخرين .

وعلى أي حال ، فهل يكون الشك في الاعتبار في الاطاعة المذكورة هو العقل ، أو أن العقل لا يمكن أن يشك في مورد حكمه ؟ الظاهر الثاني . وبناءً على ذلك لا يكون الشك إلا في ناحية ذلك الأمر الشرعي الذي عبرنا عنه بمتمم الجعل وأن الشارع هل اعتبر في ذلك الواجب الثانوى وهو الاتيان بالفعل المأمور به بداعي أمره أن يكون مقررنا بنية الوجه ، أو قيده بالجزم مثلاً ، ولا ريب حيثنى في

أن المرجع هو البراءة ، سواء كان من قبيل الأمر الزائد كنية الوجه أو كان نحواً من أنحاء الاتيان المذكور ، ككون الآتي بالفعل جازماً بوجود الأمر ، أو كونه عالماً بأن هذا الفعل مأمور به تفصيلاً .

والظاهر أن ذلك لا يرجع إلى مسألة الترديد بين التخيير والتعيين ، بل هو لا يخرج عن الاطلاق والتقييد ، فإن الظاهر أن مسألة التخيير والتعيين إنما هي فيما لو كان في البين اختلاف بالهوية ، دون ما لو كان أصل الواجب معلوماً وشك في تقييده بقيد من القيود ، وإنما لرجعت مسألة الشك في الأقل [والأكثر] الارتباطيين إلى مسألة التخيير والتعيين ، سواء كان الشك في الجزئية أو الشرطية أو المانعية ، وما نحن فيه من هذا القبيل ، فإن أصل ما وجب بهذا الأمر الذي سميته متمم الجعل إنما هو الاتيان بالفعل المأمور به بداعي أمره ، فيكون كل من اعتبار الجزم والتفصيل قيداً زائداً في ذلك المطلوب الثانوي ، من دون اختلاف في أصل هوية ذلك المطلوب الثانوي بالنسبة إلى ما يكون واحداً لذلك القيد وما يكون فاقداً له .

نعم ، هنا دعوى أخرى أشار إليها شيخنا ^{رحمه الله} وهي الأساس في كون المسألة من قبيل التخيير والتعيين المبني على الاختلاف بالهوية ، وتلك الدعوى مشتركة بين الاحتياط المتوقف على التكرار ، والاحتياط في مورد الشبهة البدوية ، وهي دعوى كون الفعل المتأتي به في كل من الموردين غير صادر بداعي الأمر الواقعى ، بل بداعي احتمال الأمر ، فيكون خارجاً عن الطاعة المأمور بها . لكن لازم هذه الدعوى هو انسداد الاحتياط حتى مع عدم التمكن من تحصيل العلم ، إلا أن يقوم حيشند دليل بالخصوص يدل على سقوط هذا المقدار من الداعوية والاكتفاء بداعوية الاحتمال في المورد المذكور ، ولو كان أصل اعتبار الاطاعة عقلياً لقلنا إن العقل إنما يحكم بلزوم تلك المرتبة المبنية على داعوية الأمر الواقعى في

خصوص مورد التمكّن منها ، أمّا مع عدم التمكّن منها فينتقل العقل إلى الحكم بلزوم داعوية الاحتمال ، لكنّا قد أخرجنا الحكم بالاطاعة المذكورة عن حكم العقل وقلنا إنّ الحاكم بلزومها هو الشرع بنحو متمم الجعل .

اللهم إلّا أن نقول : إنّ هذا الحكم الشرعي المولوي يكون تابعاً لحكم العقل من جهة الملازمة ، من دون فرق في ذلك بين كون ذلك الحكم الشرعي المولوي الثنائي استحبابياً كما في التوصيات ، أو وجوبياً كما في العبادات ، فإنّ إيجابه وإن لم يكن بملك الملازمة ، إلّا أنّ أصل الطلب لما كان بملك الملازمة كان ذلك الطلب ذا درجتين كما في استحسان العقل للإطاعة ، ولا يخلو ذلك عن تأمل .

ولكن الشأن كُلّ الشأن في أنّ الداعوية فيما نحن فيه كانت من ناحية الاحتمال نفسه ، بل ليست هي إلّا من قبل الحكم الواقعي على وجه لو صادف الواقع يكون هو عين ذلك الداعي الذي دعاه على الاتيان بالفعل ، ولا يكون الاحتمال في ذلك إلّا كعلم في كونه طرقياً ، بمعنى كون الداعي في الواقع نفس الواقع ، غايته أنّه بوجوده العلمي أو الاحتمالي ، وإن كانت الفاعلة والمؤثرة في نفس المكلّف إنّما هي تلك المرتبة من الوجود العلمي أو الوجود الاحتمالي ، لكن المكلّف لا يرى نفسه متحرّكاً إلّا عن نفس ذلك الواقع الذي علمه أو الذي احتمله ، والأمر الثنائي الشرعي إنّما يتعلّق بهذا المقدار من الداعوية ، فلو قال له : اثت بالفعل بداعي أمره ، فإنّما يريد هذا الأمر الوجданى الذي يجده المكلّف من نفسه حينما يأتي بالفعل بداعي أمره الذي علمه ، وإنّ سرى الإشكال إلى صورة العلم ، بأنّ يقال إنّ المطلوب منه هو داعوية الأمر الواقعي بحيث يكون هو المحرّك له ، والمفترض أنّ وجوده العلمي كان محرّكاً له ، فتأمل .

ثمّ لا يخفى أنّ الأمر بنفسه لا معنى لكونه داعياً على الاتيان بالعمل

المأمور به ، بل الداعي في الحقيقة إنما هو الفائدة المترتبة على العمل ، وهي هنا ليست إلا الامثال ، فإن المكلف يتصور تلك الفائدة المترتبة على العمل التي نعتبر عنها بالفائدة المترتبة عليه ، وإذا وصلت النوبة إلى ذلك نقول : إنَّه لا فرق في الداعوية المذكورة بين كون الأمر معلوماً أو مشكوكاً في كون الغاية المترتبة على الفعل هي الامثال لذلك الأمر الواقعي ، غايته أن ترتب تلك الفائدة على ذلك العمل تارة معلوماً وأخرى يكون محتملاً.

ويمكن أن يقال : إنَّ تعنون الفعل بعنوان كونه مأموراً به للمولى يكون هو المحرِّك لارادة المكلف نحوه ، وهذا أيضاً لا يفرق فيه بين كون تعنونه بذلك العنوان معلوماً وبين كون تعنونه به مشكوكاً . وعلى أي فتحن لانشك أنَّ في البين نحوين من الاطاعة ، ولكن ندعى أنه لا فرق بينهما في استحسان العقل ، ولو فرضنا الشك في ذلك بأن احتملنا الفرق بينهما ، لم يكن الواجب علينا إرضاء العقل ، وإنما الواجب سد ثغرة ذلك الأمر الشرعي الثانوي الذي هو المعتبر عنه بمتمم الجعل ، ويكتفي في ذلك أصالة البراءة في نفي التقييد فيه .

ولعل الأولى في المقام - أعني مقام الشك في ذلك - نقل ما حرَّرته عنه ^{بيان} ، فإنَّ هذا المرسوم في هذا الكتاب هو من الدورة السابقة على هذه الدورة التي حرَّرت عنه ^{بيان} فيها ، قال ^{بيان} فيما حرَّرته عنه ما هذا لفظه بعد [ما] أفاد أنَّ المرجع في المسألة هو أصالة الاشتغال : وتوضيح ما تقدم يحتاج إلى ذكر مقدمتين :

الأولى : أنَّ ما يكون مورداً للشك إنما أن يكون من الأمور العقلية الصرفية التي لا تناها يد التصرف الشرعي أصلاً ابتداءً ولا امضاءً ، لا وضععاً ولا رفعاً ، سواء كان ذلك الرفع بدليل عام أو كان بدليل خاص بالمورد ، وذلك مثل حججية القطع . وإنما أن يكون مورداً للشك من الأمور المجنولة للشارع إنما ابتداءً أو امضاءً

وهذا يجري فيه الرفع ، سواء كان بدليل عام مثل حديث الرفع أو كان بدليل خاص بالمورد .

واماً أن يكون متوسطاً بين الأمرين ، بأن كان ذلك المشكوك من الأمور العقلية القابلة للرفع ، لكن لا بالدليل العام ، بل بالدليل الخاص بالمورد ، وذلك مثل ما نحن فيه مما يشك في اعتباره في الطاعة عقلاً ، ككونها إطاعة تفصيلية عند التمكّن منها ، فإن الاطاعة بنفس مفهومها من الأمور العقلية ، فإذا دل الدليل الشرعي على اعتبارها في المأمور به ، وحصل الشك في اعتبار كونها تفصيلية عند التمكّن من ذلك ، كان المرجع في ذلك هو الاحتياط ، للشك في تحققها بدونه ، مالم يرد دليل بالخصوص يدل على عدم اعتبارها والاكتفاء بالاطاعة الاحتمالية ولو عند التمكّن من الاطاعة التفصيلية ، ولا ينفع في الحكم بعدم اعتبارها ورود الدليل العام مثل حديث الرفع .

وهذا بخلاف فصد الوجه فإنه على تقدير اعتباره فإما يكون معتبراً بتصرّف شرعي زائد على أصل اعتبار الطاعة ، لما عرفت من حكم العقل بعدم اعتبارها في تحقق الطاعة ، وحيثند في مورد الشك في اعتبارها يكون المرجع في عدم اعتبارها هو الدليل العام مثل حديث الرفع ، ولا يتوقف الحكم بعدم اعتبارها على ورود الدليل الخاص بالمورد . ومن ذلك يعرف الحال في :

المقدمة الثانية : وحاصلها الفرق بين صورة الشك في نية الوجه فإن المرجع فيه هو حديث الرفع ، وبين صورة الشك في اعتبار الاطاعة التفصيلية عند التمكّن منها ، فإن المرجع فيه هو الاحتياط . إذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول الخ . هذا ما حررته في درس ليلة الأحد ٩ ج ١ سنة ١٣٤٨ ، ثم إنّه في درس ليلة الثلاثاء ١١ ج ١ عرج على ما تقدم وقال حسبما حررته عنه :

ثم إن هذا كلّه بناءً على ما هو المختار من احتياج الأمر التعبدي إلى أمر ثانٍ يكون بالنسبة إلى الأمر الأول من قبيل متمم العمل ، فإنه بناءً عليه يكون الشك في أصل العبادية مجرى للبراءة ، وكذلك الشك في اعتبار شيء زائد عليها شرعاً بعد الفراغ عن عدم مدخلتيه فيها عقلاً مثل نية الوجه ، فإنه أيضاً يكون عند الشك في اعتباره مجرى للبراءة .

نعم ، لو شك في مدخلية شيء في الاطاعة عقلاً كان المرجع فيه الاحتياط ، كما لو حصل الشك في أنّ مثل نية الجزم وكون الاطاعة تفصيلية عند التمكّن منها هل يكون له المدخلية في حسن الاطاعة عقلاً بعد الفراغ عن أصل اعتبارها شرعاً في المأمور به ، فإنّ مثل هذا الشك لا يمكن الرجوع فيه إلى البراءة ، لعدم الشك فيما جعله الشارع ، إذ ليس المشكوك فيه هو الجعل الشرعي ، بل المشكوك هو مدخلية ذلك القيد عقلاً فيما أخذه الشارع في المأمور به شرعاً ، فلا يكون مجرى للبراءة ، بل يكون مجرى للاحتياط والاشغال للشك في تحقق الاطاعة بدونه .

نعم ، يمكن للشارع أن يتصرّف في ذلك الأمر العقلاني الذي أخذه في المأمور به أعني نفس الطاعة ، بأن يقول لا أريد الطاعة العقلانية التي حكم العقل بحسنها ، بل أكتفي بما يكون فاقداً لذلك القيد المشكوك ، وإن لم يكن الفاقد له مما يحكم العقل بحسنه . ومن الواضح أنّ هذا التصرّف لا يتکفله الدليل العام المتعارض لرفع ما يكون جعله بيد الشارع ، فلا يمكن جريانه في المورد ليحكم بعد مدخلية ذلك القيد المشكوك المدخلية عقلاً في الطاعة ، إذ أنه على تقدير اعتباره إنما يكون معتبراً في نظر العقل وحكمه ، لا بالجعل الشرعي كي يتأتى فيه حديث الرفع .

نعم ، الدليل الخاص يمكن أن يكون متکفلاً لذلك التصرّف ، إذ محصل

ذلك الدليل الخاص هو إلغاء ذلك القيد المشكوك عن المدخلية في حكم العقل بحسن الاطاعة ، بل يكون هذا الشك بحاله مع وجود ذلك الدليل الخاص ، وإنما أقصى ما فيه أن يكون ذلك الدليل الخاص مفيداً لاكتفاء الشارع بالاطاعة الفاقدة لذلك القيد ، وإن لم يحكم العقل بحسنها ، وحيث لم يوجد لنا مثل هذا الدليل فلا محيسن عن الرجوع إلى الاحتياط .

وأما بناء على أن التعبدية ناشئة عن أخصية الغرض كما ربما يلوح من كلام الشيخ ^(١) فيكون الشك في هذه الصور الثلاث كلها مجرى لأصل الاشتغال ، سواء كان الشك في أصل التعبدية أو كان في كيفية الاطاعة من جهة اعتبار القيد الفلاني أو عدمه ، سواء كان ذلك القيد على تقدير اعتباره أمراً زائداً على أصل الطاعة كما في نية الوجه ، أو كان على [تقدير] اعتباره دخيلاً فيها كما في نية الجزم والاطاعة التفصيلية عند التمكن منها ، لرجوع الشك في جميع هذه الصور إلى الشك في حصول الغرض الموجب للشك في الخروج عن العهدة ، ولأجل ذلك احتاج ^{هذا} في نفي اعتبار نية الوجه إلى دعوى القطع بعدم مدخليته في الغرض والاطاعة الناشئة عن أخصية الغرض ، انتهى ما حزرته عنه في هذا المقام ، أعني مقام الشك .

وكنت في وقته علقت على قوله : ولا ينفع في الحكم بعدم اعتبارها ورود الدليل العام الخ ما هذا لفظه : قلت السر في ذلك أن هذا القسم الثالث يكون الشك [فيه] من قبيل الشك في المحقق والمحضل ، وفي مثله لا يجري حديث الرفع كما هو واضح ، لكن لا مانع من ورود دليل بالخصوص يدل على عدم الاعتبار ، ويكون محضل ذلك الدليل هو التصرف في الموضوع ، وأنه يتحقق ويحصل

(١) راجع مطارات الأنوار ١ : ٣٠٥ ، وفرائد الأصول ٢ : ٤٠٧ - ٤٠٨ .

بالفائد لذلك المشكوك ، فتأمل .

لكته (دام ظله) أفاد ما محصله : أن عدم جريان حديث الرفع فيما نحن فيه ليس من جهة كونه من قبيل [الشك] في المحصل ، بل من جهة أن المورد ليس قابلاً للرفع الشرعي إلا باعتبار اللازم العقلي ، فيكون الأصل حيثذا مثبتاً ، فتأمل .
هذا ما كنت علّقته في وقته .

والظاهر أن معنى كونه مثبتاً هو أنه يرفع اعتبار الاطاعة التفصيلية في ذلك الحال ، يعني حال التمكّن منها ، فيلزم تحقق الاطاعة العقلية التي اعتبرها الشارع .

ولكن لا يخفى أنه مع الغض عن كون المسألة من قبيل الشك في المحقق ، بأن نقول : الشارع في هذا الحال هل اعتبر الاطاعة التفصيلية التي يعتبرها العقل أو اكتفى في الاعتبار بمجرد الاطاعة ولو احتمالية ، فأصلالة البراءة تنفي هذا التقييد كما هو الحال في الشك في الشرطية الارتباطية . نعم لو قام الدليل على اعتبار الاطاعة العقلية بمفهومها البسيط ، وكانت هذه الكيفيات محققات لها ، كان المقام من قبيل الشك في المحقق ، والشاهد على أن المسألة ليست من قبيل الشك في المحقق للمأمور به البسيط ، هو صلاحية المقام للتصرف الشرعي بالدليل الخاص .

والخلاصة : أن العقل سواء كان شاكاً في أن هذه المرتبة من الاطاعة الاحتمالية في صورة التمكّن من الاطاعة التفصيلية إطاعة ، أو كان قاطعاً بأنها ليست باطاعة ، أو كان قاطعاً بأنها إطاعة ، لا يكون اللازم علينا إلا الأخذ بما يحكم به الشارع بمقتضى ذلك الأمر الثانوي الذي هو متّم الجعل ، ونحن إذا فتحنا باب إمكان التصرف الشرعي في كيفية الاطاعة ، وقلنا بأنه للشارع أن يكتفي بذلك

المقدار من الاطاعة التي يقطع العقل بكونها غير اطاعة ، أو يشك بكونها إطاعة ، نقول : إنَّ حديث الرفع يرفع ذلك التقييد بالاطاعة العليا ، ومقتضاه الاكتفاء بالاطاعة الثانوية ، ولا يكون هذا الأصل مثبتاً ، وليس هو إلا كاجرائه في مسألة الشرطية والجزئية في أنه يتربَّب الاجتزاء بالفأقد مع أنه لو كان جزءاً أو شرطاً في الواقع لم يكن ذلك الفأقد مغنياً فتيلًا ، لكون المركب ارتباطياً ، فلا حظ وتأمل ، هذا .

ولكِنْ قد عرفت فيما تقدم أنَّ الداعي عبارة عنَّما يكون بوجوهه الواقعي معلولاً للفعل ، وبوجوهه العلمي يكون علة للفعل ، بمعنى أنَّ وجوده العلمي والتصديق بتربَّبه على ذلك الفعل يكون من مقدمات إرادته والاقدام عليه ، وذلك فيما نحن فيه عبارة عن الامتثال وإسقاط الأمر والحصول على الشواب والتخلص من العقاب أو القرب من المولى ، إلى غير ذلك من الفوائد المترتبة على الفعل المأمور به ، أمَّا الأمر نفسه فالظاهر كونه أجنبياً عن كونه داعياً للفعل .

وبالجملة : أنَّ نفس الأمر يكون أجنبياً عن الداعي ، أعني فائدة الفعل التي هي بوجودها الخارجي من معلومات الفعل ، وبوجودها العلمي علة في تعلق الإرادة به ، كالشواب وما يتلو تلوه من الخلاص من العقاب ، أو مجرد القرب بالاتيان بما هو مراد المولى ، إلى غير ذلك من فوائد الفعل المأمور به ، فإنَّها بوجودها الواقعي لا تكون إلا معلومات لذلك الفعل ، وبوجودها العلمي تكون علة في تعلق الإرادة به ، لكونها بوجودها العلمي من دواعي تعلق إرادة العبد به .

وهذا هو المراد بقولهم : إنَّ الغرض من الأمر هو إحداث الداعي ، ولعل إطلاق لفظ الداعي على نفس الأمر كان بهذه الملاحظة ، أعني كونه من قبيل المقدمة الاعدادية لتكون ذلك الداعي في نفس العبد ، وطريقة تكونه فيها هو أنَّ

الأمر يكون موجباً لكون ذلك الفعل ذاترة وغاية متربة عليه ومعلولة له ، وتلك الغاية هي الحصول على الثواب وما يتلو تلو ذلك ، وهذه الفائدة لو علم بها العبد يكون علمه بترتيبها عليه هو الداعي والمحرك له على تعلق إرادته بذلك الفعل . وحيثند فقد بان لك انزال نفس الأمر بوجوده الواقعي عن أن يكون بنفسه هو نفس الداعي والمحرك ، بل قد بان لك من ذلك انزال العلم به عن أن يكون داعياً ومحركاً للإرادة ، بل بان لك انزال الوجود الواقعي لتلك الشمرة عن أن تكون داعياً على الفعل ، بل إن الداعي الفعال الموجد للإرادة في نفس المكلف هو الوجود العلمي لتلك الشمرة وإن كان ذلك العلم خطأ ، فالعلم في ذلك وإن كان طريقاً صرفاً إلا أنه يكون تمام الموضوع بالنسبة إلى التحرير .

وحيثند نقول : لا ريب في أن وجودها العلمي مباین لوجودها الاحتمالي ، فالطاعة العلمية مباینة للطاعة الاحتمالية ، فيكون الشك في تعین الطاعة العلمية عند التمکن منها أو عدم تعینها راجعاً إلى الشك بين التخيير والتعيين لا إلى الأقل والأكثر ، بأن يقال : إن أصل الطاعة معلوم الوجوب ، وأن الشك إنما حصل في تقیدها بكونها علمية ، لأن ذلك حيثند من الأغلاط . بل يتعین كون الشك المذكور من قبيل التعيين والتخيير لا من قبيل الأقل والأكثر ، بناءً على عدم رجوع الوجوب التخييري إلى وجوب القدر الجامع ، ولأن كانت مسألة التعيين والتخيير من قبيل الأقل والأكثر .

لا يقال : إن الانقياد هو القدر الجامع بين الاطاعتين ، فيمكن أن نحلل الأمر الثنوي إلى أن أصله هو الاتيان بالفعل بعنوان كونه انقياداً للمولى ، المفروض كونه حاصلاً في صورة الاطاعة الاحتمالية كحصوله في الاطاعة الجزمية ، فيكون تعینه في ضمن الاطاعة الجزمية أمراً زائداً فينفي بالبراءة .

لأننا نقول : إن الانقياد ليس من الدواعي والثمرات المترتبة على نفس الفعل بل هو من الثمرات المترتبة على الفعل المأتمي به بأحد الدواعي القربيه ، وليس الامتثال والاطاعة بمعنى مجرد الموافقة مثل الانقياد ، بل إنهمما يترتبان على نفس الفعل ، فإذا كان الداعي على الفعل هو الامتثال أو هو الاطاعة بمعنى مجرد الموافقة ، حصل على الطاعة بالمعنى الثاني التي هي مورد استحسان العقل ، أعني بذلك الاتيان بالفعل بداعي موافقة الأمر ، وبذلك يكون عبادياً ، في قبال الاتيان به لا بداعي موافقة الأمر بل بداع آخر من الدواعي النفسانية ، فإنه وإن حصل به موافقة الأمر ، إلا أنه لم يكُن الاتيان به بداعي موافقة الأمر بل كان مجرداً عن هذا الداعي لم يكن بذلك عبادياً .

وإن شئت فقل : إن الاطاعة وكذلك الامتثال إن أخذت بالمعنى الذي قلنا إنه مورد للاستحسان العقلي ، لم يكن من الغايات بل كان مما يتربّ على الفعل المأتمي به بداعي الأمر وما يتلو تلوه من الغايات الإلهية ، وكان حالهما حال الانقياد .

وإن أخذناهما بمعنى مجرد الاتيان بمتعلق الأمر ليكون الطاعة بالمعنى الأول الذي قلنا إنه مشترك بين التعبدي والتوصلي ، كانا من قبيل الدواعي ، وكان الاتيان بالفعل بداعي موافقة الأمر محققاً لل العبادية التي قوامها الطاعة بالمعنى الثاني أما ترتب الثواب فهو في طول الاطاعة بالمعنى الثاني ، بمعنى أنه يقصد الاتيان بالفعل بداعي امثال أمره ليترتب الثواب على ذلك ، فيكون أشبه شيء بالداعي إلى الداعي بل هو هو ، نعم ربما كان قصد ترتب الثواب قصداً إجمالياً لقصد الطاعة بالمعنى المذكور أعني المعنى الثاني ، فتأمل .

ولو تمثينا في هذه المسألة إلى هذا الحد من الشك ، أعني كونه من قبيل

التعيين والتخيير بين المتبادرتين ، كانت كما أفاده شيخنا مثلاً مورداً ل الاحتياط والاشغال دون البراءة ، فليس المانع من الرجوع إلى البراءة من جهة كون الشك في المحقق ، ولا من جهة المثبتية ، ولا من جهة أن دليل الرفع لا يجري فيما يستقل به العقل ، بل المانع من ذلك هو ما ذكرناه من عدم كون الشك راجعاً إلى الشك في التكليف الزائد ، وإنما هو راجع إلى الاكتفاء بهذا المبادرتين لما هو معلوم الكفاية ، فيكون ما نحن فيه نظير الشك في كون الكفاراة مثلاً مختبرة بين العتق والصيام - بناءً على عدم الإرجاع إلى الجامع - أو أنها مرتبة فلا يجزي الصيام إلا حيث يتعدّر العتق ، إذ لو قلنا إن الحكم الشرعي باعتبار الاطاعة حكم مولوي مستقل ليس بناشر عن حكم العقل باستحسانها ، ولكن حصل الشك في أن ذلك المأمور به المسمى بمتّم الجعل هل هو خصوص الاطاعة التفصيلية في مورد التمكن منها ، أو أنه مختر بينها وبين الاطاعة الاحتمالية ، يكون المتعين في المرجعية هو أصله الاشتغال ، ولا مورد فيه لعموم البراءة .

نعم ، لو ورد دليل خاص في المقام كان مقبولاً ، من جهة أن محضله هو كون الوجوب المذكور تخييرياً لا مرتبأ ، وهذا لا دخل له بعموم الرفع كي يتوجه على شيخنا مثلاً ما حررناه آنفًا من أنه إذا فتحنا باب التصرف الشرعي في الاطاعة ، فأي فرق بين كون ذلك بالدليل الخاص بالمورد ، أو كونه بالدليل العام .

وبناءً على ذلك فقد تسجل إشكال شيخنا مثلاً^(١) من أن اللازم هو كون المرجع في المسألة التي نحن فيها بعد الوصول إلى مرتبة الشك هو الاشتغال دون البراءة ، ولا يبقى باليد ما به التخلص عن هذا الإشكال إلا دعوى كون المأمور به شرعاً هو تلك الاطاعة التي يستحسنها العقل بالإضافة دعوى أخرى ندعّيها على العقل ، وهي

(١) فوائد الأصول ٣: ٦٩ - ٧٠.

أنه لا يرى طولية بين الاطاعتين بعد فرض التباين بينهما ، بل إنّه يستحسن الاحتمالية منهما في عرض استحسانه الجزئية منهما .

وكلّ من الدعويين قابلة للتأمل بل للمنع . أمّا الثانية فقبولها للمنع واضح ولا أقلّ من عدم الجزم بأنّ العقل حاكم بالعرضية .

ثمّ لو سلّمنا عدم تطريق الشك إلى ذلك ، وجزمنا بأنّ العقل حاكم بالعرضية لا الطولية ، فلا أقلّ من تطريق المنع إلى الدعوى الأولى ، وهي دعوى كون متعلق ذلك الأمر الشرعي المولوي الذي هو متّمّ الجعل هو عين ما حكم العقل باستحسانه ، وبائي شيء ثبت ذلك ، أبـقـاعـدـةـ المـلاـزـمـةـ التي عـرـفـتـ آنـهـاـ لوـ سـلـمـتـ فإـنـماـ هيـ بـيـنـ اـسـتـحـسـانـ العـقـلـ وـبـيـنـ الـحـكـمـ الشـرـعـيـ الـاسـتـحـبـابـيـ الـذـيـ عـرـفـتـ آنـهـ قـدـرـ مشـتـرـكـ بـيـنـ التـوـصـلـيـاتـ وـالـتـعـبـدـيـاتـ ،ـ لـاـ الـحـكـمـ الـوـجـوـبـيـ الـذـيـ هـوـ مـخـتـصـ بـالـعـبـادـاتـ .

ودعوى كون هذا الحكم الوجوبي على وثيرة ذلك الحكم الاستحبابي ، ممنوعة أشدّ المنع ، لأنّ ذلك الحكم الاستحبابي ناشر عن ملاك الحسن العقلي ، وهذا الحكم الوجوبي ناشر عن كون وفاء الصلاة مثلاً بمصلحتها الباعثة على الأمر بها متوفقاً على الاتيان بها بداعي التقرب ، وأي دليل يدلّ على أنّ ما يتوقف عليه الملاك والمصلحة هو عين ذلك الذي حكم العقل باستحسانه من الطاعة المختبرة بين الطاعتين .

كما أنّ ذلك - أعني التخيير الشرعي بين الطاعتين - لا يمكن إثباته باطلاق الدليل اللغطي الدال على وجوب الاطاعة في خصوص العبادات ، وأين هذا الاطلاق اللغطي وفي أيّ مقام ورد من مقامات البيان ، كلّ ذلك لا نجزم به فعلاً ، إذ ليس لنا ما يدلّ على وجوب التقرب في العبادات بالمعنى الذي يريده الفقهاء ، إلا

إجماعات منقوله ، وأدلة لفظية هي في غاية الاجمال ، بل هي قاصرة الدلالة فضلاً عن أن تكون مطلقة في مقام البيان .

ولو سلم ذلك كله فمن يمكنه الجزم بأنّ مقتضى ذلك الاطلاق هو اعتبار نفس ما حكم به العقل ، أو أنه منصرف إليه بعد تمامية التسوية العقلية بين الاطاعتين ، بل لعلّ لقائل أن يقول إنّ المنصرف من هذا الاطلاق هو الدرجة الأولى لو كانت ممكنته .

فالإنصاف : أنّ هذه الجهات أعني كون المسألة من قبيل التعيين والتخbir لا من قبيل الأقل والأكثر ، وكون التباين بين الاطاعتين تبايناً بالهوية ، وكون الحكم في مسألة التخbir والتعيين هو الاشتغال ، تعين ما أفاده شيخنا رحمه الله من أنه عند وصول النوبة إلى الشك يكون المرجع هو الاشتغال .

نعم ، يخرج عن ذلك المستحبات والشبهات الموضوعية قبل الفحص ، إذ لا مورد فيها لقاعدة الاشتغال كما جرى عليه شيخنا رحمه الله أخيراً ، لكن ذلك لا يصحح الاحتياط فيها على وجه يوجب القطع بحصول امثال المستحب الذي احتمله ، أو التكليف الذي احتمله في الشبهة الموضوعية ، بل يبقى الاحتياط ناقصاً لاحتمال اعتبار الجرم في تلك العبادة التي احتملها ، وإن لم يكن احتمالها مورداً لقاعدة الاشتغال .

نعم ، هناك مطلب آخر ينحصر به التخلص عن الإشكال الذي أفاده شيخنا رحمه الله ، وهو أن نعمد إلى مسألة التعيين والتخbir ، ونهدم أساس القول بالاشغال فيها ونشيد القول بالبراءة في ذلك ، إلا أنّ الكلام في هذا الطريق موكول إلى محله الذي حقّ فيه شيخنا رحمه الله ما أوجب سدّ ثغور احتمال الرجوع إلى البراءة ، فراجع وتأمل .

واعلم أنَّ الذي يظهر من شيخنا رحمه الله في حواشيه على العروة في مسائل الاجتهاد والتقليد^(١) وفي الوسيلة طبع النجف^(٢) والوسيلة طبع صيدا^(٣) في مسائل الاجتهاد والتقليد ، هو المنع من الاحتياط الموجب للتكرار فيما لو تمكَّن من تحصيل العلم والسكوت عن الباقي ، بل ظاهره حصر المانع فيما يوجب التكرار فقط ، ومقتضاه جواز الاحتياط في الشبهة الوجوبية البدوية قبل الفحص ، سواء كانت حكمية كما لو احتمل وجوب الدعاء عند رؤية الهلال واحتاط بالاتيان به قبل الفحص ، مع فرض تمكُّنه منه اجتهاداً أو تقليداً ، أو كانت موضوعية كما لو احتمل حدوث الزلزلة وصلَّى احتياطاً صلاة الآيات ، مع تمكُّنه من الفحص عن ذلك ولو بالسؤال من الغير .

والذى يظهر مما أفاده رحمه الله في الوسيلة طبع النجف في مبحث النية هو عدم جواز الاحتياط إلا في مورد دوران الأمر بين استحباب شيء وعدمه ، فإنه قال فيها - بضميمة التصحیح الذي ألحقه بعد الطبع - ما هذا الفظه : نعم ، لو لم يكن أصل التكليف قطعياً (ودار الأمر بين استحباب شيء وعدمه ، ولم يحتمل وجوبه) فلا يبعد حسن الاحتياط (حيثند) وكفايته في العبادة ، ولو مع التمكُّن من الامتثال القطعي (لا) مطلقاً الخ^(٤) .

وما بين القوسين هو التصحیح بعد الطبع ، وكانت العبارة قبل هذا التصحیح موافقة لما أفاده في مباحث التقلید في هذه الكتب الثلاثة .

(١) العروة الوثقى (مع تعليقات عدَّة من الفقهاء) ١٢: ١ / مسألة (٤) .

(٢) وسيلة النجاة : د [لا يخفى أنَّ الصفحات الأولى من الكتاب قد رمز لها بالحروف] .

(٣) وسيلة النجاة : ٣ .

(٤) راجع وسيلة النجاة : ١١٦ .

والذي يظهر من الوسيلة طبع صيدا في مبحث النية هو المنع عن الاحتياط مطلقاً مع التمكّن من تحصيل العلم ، حتى في الشبهات الاستحبابية ، فقال : وأما بالنسبة إلى ركنها الثاني وهو داعي التقرب ، فالذي يعتبر فيه هو الجزم بمطلوبية العمل ومقرّيته على تقدير التمكّن منه وعدم القناعة باحتمالها في العبادة إلا بعد تعرّض الجزم بها على الأقوى^(١).

والذي صرّح به في هذا الكتاب^(٢) هو المنع من الاحتياط في مورد التكرار وفي مورد الشبهة الوجوبية الحكمية قبل الفحص ، دون باقي الصور ، ويمثل ذلك صرّح في التقرير المطبوع في صيدا^(٣)، وينحوه صرّح فيما حرّره عنه^(٤)، وهذا هو الذي بنى عليه أخيراً ، فيكون المدار في ذلك على كون التكليف الزامي منجزاً ، إما بالعلم الاجمالي أو الاحتمال ، ليكون مورداً لقاعدة الاشتغال ، دون ما لو كانت الشبهة استحبابية أو كانت وجوبية موضوعية ، وقد عرفت أنه وإن لم تجر فيه قاعدة الاشتغال ، إلا أن الاحتياط يكون ناقصاً من جهة احتمال المصادفة والاحتمال تقدّم الجزمية على الاحتمالية ، فتأمل .

وينبغي أن يستثنى من الاحتياط الموجب للتكرار ما لو علم أن الواجب عليه إما هذه العبادة والأخرى مستحبة ، أو أن الأمر بالعكس ، فإن ذلك وإن أوجب التكرار إلا أنه لا مانع منه ولو قبل الفحص ، لكون كلّ منهما متيقن المطلوبية ، غايتها مرددة بين الوجوب والاستحباب ، فلا يفقد الجزم به بل يفقد الوجه ، هذا . ولكن الإنصاف أن ما أفاده شيخنا^(٥) في هذا المقام في غاية الإشكال ، فإن

(١) وسيلة النجاة : ٨٧.

(٢) فوائد الأصول ٣ : ٧٢ - ٧٤.

(٣) أجود التقريرات ٣ : ٧٩ وما بعدها.

لازمه هو سد باب الاحتياط في المقامات المزبورة ، أعني مسائل المستحبات وسائل الأقل والأكثر وسائل الشبهات البدوية ، إلا مع عدم التمكّن من الاطاعة التفصيلية ، والالتزام به في غاية بعد ، وأجل ذلك اختلفت كلماته ^{فيها} كما عرفت من رسائله العملية .

فالأولى هو الالتزام بالتخbir بين نحو الاطاعة ، ولو من جهة عدم تفرقة الذوق بينهما ، وعدم دليل يدل على الطولية بينهما ، سيما بعد أن صخّحنا الطولية وأدخلنا الاطاعة الاحتمالية فيما هو المأمور به بالأمر الثاني الذي هو متّمم الجعل لا بأمر آخر في طوله .

ومع قطع النظر عن ذلك لو وصلت النوبة إلى الشك فالتخbir والتعيين فيما نحن فيه وإن لم يرجع إلى الأقل والأكثر لعدم كونه من قبيل الاطلاق والتقييد ، بل ولا من قبيل العام والخاص ، لما عرفت من عدم الجامع بين الاطاعتين ، أعني كون الداعي هو العلم بالموافقة والامتثال أو احتمال ذلك ، ولا ريب في التباين بين الطريقتين ، أنه عند التمكّن من الأولى يكون المكلّف مردداً بين كونه مخيراً بينهما وكونه يتعيّن عليه الأولى ، فلا تدخل المسألة في الأقل والأكثر ، لعدم انتهائها إلى العلم بوجوب مقدار الشك في وجوب الزائد ، إلا أنه مع ذلك يمكن القول بالرجوع إلى البراءة الشرعية باعتبار كون التخbir بين المتباهيين مشتملاً على مقدار من الفسحة على المكلّف ، بخلاف ما لو كان الواجب هو المعين منها ، فإنه يوجب التضييق على المكلّف وإن لم يكن مشتملاً على زيادة في الواجب ، فلاحظ وتدبر .

وينبغي ملاحظة المستمسك ج ١ ص ٤ وص ٤٥٥ فقد فسر داعي الأمر هناك بكون الأمر مرجحاً للفعل على تركه ، ثم أفاد أنه بذاته لا يكون مرجحاً ،

وإنما يوجب الترجيح بواسطة عناوين عرضية تنطبق على الفعل بواسطة كونه مأموراً به ، ثم بعد ذلك أفاد أن تلك الدواعي ربما تسمى بالغايات مسامحة حيث إنها لا تترتب على الفعل العبادي ، وإنما هي عناوين توجب الرغبة فيه^(١).

ويمكن التأمل في ذلك . أمّا ما أُفید ص ٤ ، فقد تقدّم تفصيل الكلام فيه .

ومنه يظهر لك التأمل فيما أُفید ص ٤٥٥ ، فإن الأمر بنفسه وكذلك العناوين الناشئة منه لم يكن اعتبار قصدها في العبادة باعتبار كونها مرجحة للفعل على تركه ، بل إنما يكون المعتبر في العبادة هو كونها داعية إلى الفعل ، تكون هي الداعي للمكلف على ذلك الفعل والمحرك له على الاقدام عليه ، وقد عرفت أنّ حقيقة الداعي هو الغاية ، فلا تكون تسمية تلك الدواعي بالغايات مسامحة ، بل هي تسمية حقيقة وليس النزاع في التسمية ، ولالسهل الأمر لكون باب التسامح مفتوحاً ، بل النزاع إنما [هو] في حقيقة التعبد المعتبر في العبادة ، وأنه لابد أن تكون صادرة بداعي الأمر ، ومعنى صدورها بداعيه هو صدورها بداعي امثاله أو ما يتربّع على امثاله من مجرد القرب أو نيل الشواب أو الفرار من العقاب ، إلى غير ذلك من الدواعي التي هي عين الغايات .

نعم ، يرد على ما شرحناه في مسلك شيخنا رحمه الله ، ما عرفت من أنه ليس في البين إلا أمر واحد ، وهو ذلك المعبر عنه بمعنى الجعل ، وهذا الأمر الواحد لا يعقل أن يكون جاماً بين الشيء وهو الاتيان بداعي الامثال المعلوم ، وبين ما هو في طوله لكونه معلقاً على عدم التمكّن منه ، وذلك هو الاتيان بداعي الامثال المحتمل ، وحيثند لابد أن نقول إنه لا طولية في البين ، وأن كلّاً من الاتيان بداعي

(١) مستمسك العروة الوثقى ١ : ٨ / مسألة ٤ من مسائل الاجتهاد والتقليد ، ٢ : ٤٦١ - ٤٦٢ / بحث الزينة .

الامثال المعلوم والاتيان بداعي الامثال المحتمل مندرج في عنوان الاطاعة ، التي هي كون المحرّك والباعث هو الحصول على الامثال ، سواء كان الأمر معلوماً أو كان محتملاً ، فإنّ الذي يحمل العبد على الاتيان بالفعل في الموردين هو شوقة وعشقه للحصول على امثال أمر مولاه ، فإنّ العبد يسعى للحصول على تلك الغاية المطلوبة ، وهذا هو المطلوب منه بذلك الأمر الثانوي الذي هو المسمى بمتّهم الجعل ، فإنّ ذلك هو القدر الجامع بين الاطاعتين الجزئية والاحتمالية ، من دون دلالة على كون الثانية مختصة بصورة العجز عن الأولى ، وإنّما لأنّ ذلك موجباً لعدم إمكان شمول ذلك الأمر لهما معاً ، بل لابدّ حيثّاً من أمرين يتعلق أحدهما بالأولى والثاني بالثانية مقيداً بالعجز عن الأولى ، فلا حظ وتدبر .

وإذا وصلت النوبة إلى الشك في ذلك ، يكون المرجع هو أصالة البراءة من اعتبار الجزم في حصول الامثال عند التمكن من الحصول على الجزم المذكور .
وحيث تتحقق ذلك فيما لا يتوقف على التكرار كان الحال مثله فيما يتوقف على التكرار ، فإنّ الإشكال فيما واحد وهو كون الاطاعة الاحتمالية في طول الاطاعة الجزئية .

والخلاصة : هي أنه لو كان لنا في ناحية متّهم الجعل أمران ، يتعلق أحدهما بالاتيان بالفعل بداعي امثال أمره المعلوم ، والأخر بالاتيان به بداعي امثال أمره المحتمل ، لتمّ ما أفيد من التردد بين التخيير والعرضية بين الأمرين ، أو كون الثاني منها في طول الأول وأنه إنما يتوجه الثاني عند العجز عن الأول ، أمّا إذا لم يكن لنا في ناحية متّهم الجعل إلا أمر واحد حاصله هو الاتيان بالفعل المأمور به بداعي الحصول على امثال أمره المتعلق به الذي هو الجامع بين الامثالين ، فلا تكون قضية ذلك الأمر الواحد إلا التخيير بين الامثالين ، فلم يبق لنا إلا الشك في تقيد

ذلك التخيير بما إذا عجز عن الأول ، وأنه عند عدم العجز عنه يكون المتعين هو الأول ، وحيثئذ يكون المرجع في ذلك التقييد هو البراءة .

إلا أن يقال : إن المستفاد من متمم الجعل هو الاتيان بداعي الامثال المعلوم وأقصى ما في البين قيام الدليل على صحة الاحتياط ، وهو منحصر بما إذا لم يمكن الحصول على العلم بالأمر . لكن ذلك لا يخرج عن كون الأمر الأول مقيدة بداعي الامثال المعلوم ، ومع الشك في هذا القيد يكون المرجع هو البراءة . على أن تقييد مشروعية الاحتياط بما إذا لم يمكن الحصول على العلم بالأمر ممنوع ، بل أقصى ما في البين هو مشروعية الاحتياط عند عدم العلم بالأمر ، سواء أمكن تحصيل العلم أو لم يمكن ، فلاحظ وتدبر .

قوله : وما ربما يتوهّم من أنه كيف يكون الظن بناء على الكشف في عرض العلم مع أن اعتباره موقوف على انسداد باب العلم ، فهو واضح الفساد ، فإن المراد من انسداد باب العلم انسداده في معظم الأحكام لا في جميعها ، ففي المورد الذي يمكن تحصيل العلم مع انسداد بابه في معظم الأحكام يكون الظن المستنتاج حجّيته من مقدمات الاتسداد بناء على الكشف في عرض العلم ... الخ^(١) .

يمكن التأمل في ذلك ، فإن افتتاح باب العلم في مورد خاص ومسألة خاصة وإن لم يوجب سقوط مقدمات الاتسداد في معظم الأحكام ، إلا أن ذلك لا يوجب حجّية الظن المطلق في خصوص ذلك المورد ، بل الذي يكون حجّة في ذلك المورد هو العلم فقط ، لفرض تمكّنه منه ، فلا يعقل أن يكون الظن المستنتاج حجّيته بمقدمات الاتسداد في معظم الأحكام حجّة في ذلك المورد ، كي يكون

(١) فوائد الأصول ٣ : ٧٠ - ٧١.

بناءً على الكشف حجّة في ذلك المورد في عرض العلم .

وإن شئت فقل : ليس منشأ الإشكال هو كون الظن المذكور في عرض العلم أو في طوله ، كي يتوجه الإشكال بأنه بعد فرض انسداد باب العلم كيف يعقل القول بأنه في عرض العلم ، كي نحتاج إلى الجواب عنه بما أفيد في هذا التحرير . بل يمكن أن يقال : إن الظن التفصيلي الذي هو حجّة بالخصوص لعله في طول العلم التفصيلي عند التمكّن من تحصيله ، غير أنه في عصر الغيبة لا يظهر لذلك أثر . نعم يظهر أثره في الشبهات الموضوعية .

وعلى كل حال ، أنّ منشأ الإشكال فيما نحن فيه ليس هو كون الظن المطلق في طول العلم ، إذ لا شبهة في كونه في طول العلم ، إلا أن كونه في طول العلم لا يوجب أن يكون في عرض الاحتياط . وهذه الجهة هي العمدة في الإشكال ، وهي أنه بعد انسداد باب العلم حتى في ذلك المورد الخاص ، هل يكون العمل بالظن في ذلك المورد مقدماً على الاحتياط ، أو أنه يكون في عرض الاحتياط بحيث إنه يجوز له العمل بالاحتياط وترك تحصيل الظن ، فصاحب القوانين^(١) بنى على الأول ، والشيخ عليه السلام بنى على الثاني ، أعني كون العمل بالظن في عرض الاحتياط فيما إذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار ، فقال في الظن الذي لم تثبت حجيته إلا بدليل الانسداد ما هذا الفظه : فلا إشكال في جواز ترك تحصيله والأخذ بالاحتياط إذا لم يتوقف على التكرار ، والعجب ممن يعمل بالأمرات من باب الظن المطلق ثم يذهب إلى عدم صحة عبادة تارك طريق الاجتهاد والتقليد والأخذ بالاحتياط ، ولعل الشبهة من جهة اعتبار قصد الوجه ، ولإبطال هذه الشبهة وإثبات صحة عبادة

(١) راجع قوانين الأصول ١ : ٤٤٠ .

المحتاط محل آخر^(١).

أما لو توقف الاحتياط على التكرار، فهو وإن تردد أولاً في تقديم الظن بل جعله أحوط ، إلا أنه أخيراً أفتى بعدم لزوم ذلك الاحتياط ، فراجع كلامه رفع الله مقامه^(٢).

ولم أتوقف لمعرفة الوجه في قصر إشكاله على نية الوجه ، مع أنَّ فيه إشكال الاطاعة الاحتمالية في قبال الاطاعة التفصيلية ، المفروض تمكّنه منها بتحصيل الظن الذي هو حجّة شرعية بناءً على الكشف ، وعلى ذلك جرى في الاحتياط في قبال تحصيل العلم التفصيلي ، فقال في ذلك : ودعوى أنَّ العلم بكون المأتب به مقرّباً معتبر حين الاتيان به ولا يكفي العلم بعده باتيانه ممنوعة ، إذ لا شاهد لها بعد تحقق الاطاعة بغير ذلك أيضاً ، فيجوز لمن تمكّن من تحصيل العلم التفصيلي بأداء العبادات العمل بالاحتياط (الذى يكون بالتكرار) وترك تحصيل العلم التفصيلي ، لكن الظاهر كما هو المحكى عن بعض ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط إذا توقف على تكرار العبادة^(٣) ، إلى آخر ما أفاده^{بَيْهُ}.

نعم ، قال في الاحتياط المتوقف على التكرار في قبال تحصيل الظن الخاص ما هذا لفظه : وإن توقف الاحتياط على التكرار فالظاهر أيضاً جواز التكرار ، بل أولويته على الأخذ بالظن الخاص - ثم قال : - إلا أنَّ شبهة اعتبار نية الوجه كما هو قول جماعة ، بل المشهور بين المتأخرين ، جعل الاحتياط في خلاف ذلك . مضافاً إلى ما عرفت من مخالفة التكرار للسيرة المستمرة ، مع إمكان

(١) فرائد الأصول ١: ٧٣.

(٢) فرائد الأصول ١: ٧٣ - ٧٤.

(٣) المصدر المتقدم : ٧١ وما بعدها .

أن يقال : إنَّه إذا شُكَّ بعد القطع بكون داعي الأمر هو التَّعْبُد بالمأمور به لا حصوله بأي وجه اتفق ، في أنَّ الداعي هو التَّعْبُد بِإيجاده ولو في ضمن أمرين أو أزيد ، أو التَّعْبُد بخصوصه متميِّزاً عن غيره ، فالالأصل عدم سقوط الغرض الداعي إلَّا بالثاني ، وهذا ليس تقيداً في دليل تلك العبادة حتَّى يدفع باطلاقه كما لا يخفى ، وحيثند فلا ينبغي بل لا يجوز ترك الاحتياط في جميع موارد إرادة التكرار بتحصيل الواقع أو لِأَبْلَغَتْه المعتبر من التقليد أو الاجتهاد بِإعمال الظنون الخاصة أو المطلقة ، وإثبات الواجب مع نية الوجه ، ثمَّ الاتيان بالمحتمل الآخر بقصد القرابة من جهة الاحتياط ، الخ^(١).

ومع ذلك فهذا الذي صرَّح به أخيراً بكونه مانعاً من تكرار العبادة ، ليس هو من جهة الاكتفاء بالاطاعة الاحتمالية في قبال المتمكن منه من تحصيل الاطاعة الجزمية ، وإنَّما لكان جارياً في الاحتياط غير المتوقف على التكرار ، بل إنَّ المانع هو احتمال اعتبار التَّعْبُد بالمأمور به بخصوصه متميِّزاً عن غيره في قبال الاكتفاء بالتَّعْبُد بِإيجاده ولو في ضمن أمرين أو أزيد ، وذلك هو المعيَّر عنه بالتميِّز .

والحاصل : أنَّ كلامه في المانع من الاحتياط لا يحوم إلَّا حول احتمال اعتبار نية الوجه ، واحتمال اعتبار تمييز المأمور به عما عداه ، والأول متأثر في الاحتياط المتوقف على التكرار وغيره ، والثاني مختص بخصوص ما يتوقف على التكرار . أمَّا ما رکن إليه شيخنا رحمه الله في المنع من الاحتياط من عدم كفاية الاطاعة الاحتمالية في قبال الاطاعة الجزمية ، مما هو جار في الاحتياط المتوقف على التكرار وغير المتوقف عليه ، فالظاهر أنَّ كلام الشيخ رحمه الله في هذا المقام خالي عنه . وكيف كان ، فإنَّ الظاهر أنَّ مدرك إشكاله على المحقق القمي رحمه الله بقوله :

(١) فائد الأصول ١: ٧٥ - ٧٦.

والعجب ممَّن يعمل بالأمرات من باب الظن المطلق ثم يذهب إلى عدم صحة عبادة تارك طريق الاجتهاد والتقليد والأخذ بالاحتياط الخ^(١) ليس هو ما أُفied في هذا الكتاب عن شيخنا ^{رحمه الله} من دعوى تأثير رتبة الامتثال به عن الامتثال العلمي التفصيلي ليتوجه عليه ما أُفied بقوله : فإنَّ المحقق القمي من القائلين بالكشف فيكون حال الظن حال العلم الخ^(٢) بل إنَّ مدرك إشكال الشيخ ^{رحمه الله} على المحقق القمي هو ما أشار إليه في العمل بالاحتياط المتوقف على التكرار وهو : أنَّ العمل بالظن المطلق لم يثبت إلا جوازه وعدم وجوب تقديم الاحتياط عليه ، أمَّا تقديمِه على الاحتياط فلم يدلُّ عليه دليل^(٣) . ومن الواضح أنَّ هذا المانع بعينه متأثر في الاحتياط غير المتوقف على التكرار في قبال تحصيل الظن المطلق .

نعم ، يرد على الشيخ ^{رحمه الله} أنه إنْ كان من مقدمات الانسداد عدم جواز الاحتياط ، تكون النتيجة هي الكشف ، ويكون العمل بالظن مقدماً على الاحتياط . وإن كانت تلك المقدمة عبارة عن عدم وجوب الاحتياط ، تكون النتيجة هي الحكومة ولا يكون الظن مقدماً على الاحتياط . وصاحب القوانين ^{رحمه الله}^(٤) قائل بالكشف ، فلأجل ذلك أفتى ببطلان عبادة تارك طريق الاجتهاد والتقليد . وعبارة التحرير المطبوع في صيدا^(٥) لا تخلو عن الإيماء أو التصریح بذلك ، فراجعه . لكن هذا وإن أوجب تقديم العمل بالظن على الاحتياط ، إلا أنَّ الاحتياط

(١) فرائد الأصول ١ : ٧٣.

(٢) فوائد الأصول ٣ : ٧١.

(٣) فرائد الأصول ١ : ٧٣.

(٤) القوانين ٢ : ١٤٠ وما بعدها .

(٥) أجود التقريرات ٣ : ٨٤ . ٨٦ .

المذكور هو الاحتياط الكلّي ، أمّا الاحتياط الشخصي في هذه المسألة التي هي محلّ الابتلاء مثلاً ، فلا دليل على كون الظنّ المطلق فيها مقدّماً على الاحتياط . لكنّ لما استكشفنا من تلك المقدّمات أنّ الشارع جعل لنا مطلق الظنّ حجّة ، كان الظنّ في هذه المسألة كسائر الظنون الخاصة مورداً للدعوى كون الامثال التفصيلي ولو ظنّياً مقدّماً على الامثال الاجمالي .

ولكن مع ذلك كله ينبغي ملاحظة باب الانسداد ، فلعلّ بعض ما حققناه هناك^(١) من كيفية الكشف ولوازمه يكون منافياً لما ذكرناه هنا ، وأنّه هل يستكشف منه حجّية الظنّ شرعاً بقول مطلق بعد تمامية الانسداد الكلّي على وجه يكون الظنّ حجّة حتّى في المسألة التي يمكن تحصيل العلم فيها أو ما يقوم مقامه من الظنون الخاصة ، أو أنّه إنّما يكون حجّة في خصوص ما لا طريق إلى تحصيل العلم به من المسائل .

قوله : ولكن ينبغي بل يمكن أن يقال : إنّه يتّعّن أولاً العمل بمقتضى الطريق ثمّ العمل بما يقتضيه الاحتياط ... الخ^(٢) .

الظاهر من الشيخ رحمه الله في هذه الصورة حيث يقول في عبارته السابقة^(٣) : فلا ينبغي بل لا يجوز ترك الاحتياط الخ ، هو أنّ الوجه في ذلك هو المحافظة على نية الوجه ، وعدم الركون إلى فاقدها مع التمكّن من تحصيل الواجب لها . لكنّ الظاهر من شيخنا رحمه الله هو أنّ الوجه في ذلك هو المحافظة على الاطاعة الجزمية ، وعدم الركون إلى الاطاعة الاحتمالية مع التمكّن من تحصيل الاطاعة الجزمية ، فلاحظ

(١) يأتي مبحث الانسداد في أول المجلد السابع .

(٢) فوائد الأصول ٣ : ٧١ .

(٣) في الصفحة : ١٩٥ .

وتأمل . وسيأتي لذلك تفصيل في خاتمة البراءة في الجزء الثاني إن شاء الله تعالى^(١) .

قوله : ولا إشكال في أنه لا تصل التوبة إلى الامتثال الاحتمالي إلا بعد تعذر الامتثال الظني ، ولا تصل التوبة إلى الامتثال الظني إلا بعد تعذر الامتثال الاجمالي ، إنما الإشكال في المرتبتين الأولى ولبين ... الخ^(٢) .

هذه الجملة لا تخلو عن تأمل ، لأن هذه المراتب الثلاث إنما هي مراتب الخروج عن عهدة التكليف ولو كان توضيلاً ، وأنه بعد اشغال الذمة بالتكليف لابد من الخروج عن عهده ، إنما بالعلم التفصيلي أو الاجمالي بالاحتياط ، ولا يكتفي العقل بالخروج الظني إلا بعد تعذر الخروج العلمي ولو بالاحتياط كما حرر^(٣) ذلك في حجية الظن على الحكومة . ثم إنّه بعد تعذر الامتثال الظني بحيث إنّه لا يقدر على الجمع بين المحتملين ولم يحصل له الظن بأنّ هذا المعين هو الواجب ، لا محيسن حينئذ من الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي وهو المعتبر عنه بتبعيض الاحتياط .

ومن الواضح أنّ هذه التنقلات لا دخل لها بما نحن بصدده من الاطاعة التفصيلية في العبادة ، وأنّها مقدمة على الطاعة الاحتمالية ، إذ لا وجه فيما نحن فيه لتقدم الطاعة الاجمالية على الطاعة الظنية ، بل لا معنى لذكر الطاعة الظنية هنا كما هو واضح .

وبالجملة : أنّ عمدة ما هو محل الكلام في هذا المقام هو تقدم الطاعة

(١) فوائد الأصول ٤ : ٢٦٤ - ٢٦٦ ، وسيأتي تعليق المصنف على ذلك في المجلد الثامن من هذا الكتاب ، الصفحة : ٤٧٤ وما بعدها .

(٢) فوائد الأصول ٣ : ٧٢ .

(٣) في المجلد السابع من هذا الكتاب ببحث الانسداد .

الجزمية على الطاعة الاحتمالية الحاصلة في كل واحد من طرفي العلم الاجمالي وفي مورد احتمال الوجوب بدوياً كما حَقَّقَه بقوله : فإنَّ حقيقة الاطاعة عند العقل هو الانبعاث عن بُعْث المولى ، بحيث يكون الداعي والمحرك له نحو العمل هو تعلق الأمر به وانطباق المأمور به عليه ، وهذا المعنى في الامتنال الاجمالي لا يتحقق ، فإنَّ الداعي له نحو العمل بكل واحد من فردي الترديد ليس إلَّا احتمال تعلق الأمر به ، فإنه لا يعلم انطباق المأمور به عليه بالخصوص الخ^(١). ومن الواضح أنَّ هذا المعنى لا دخل له بتلك التنقلات التي هي مشتركة بين التكاليف توصل إليها وعباديتها ، فإنَّ هذه التنقلات إنما هي في وادي أنَّ شغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ، وما نحن فيه في وادي أنَّ الاطاعة التي يحكم العقل بحسنها هل يكفي فيها الاتيان بالفعل بداعي أمره المحتمل وإن كان متمكاناً من تحصيل العلم بذلك الأمر ، أو أنه لا ينتقل إلى هذه المرتبة من الاطاعة الاحتمالية إلَّا بعد تعذر تلك المرتبة من الاطاعة التفصيلية ، أعني بها الاتيان بالفعل بداعي أمره المعلوم تعلقه به بالخصوص .

ثم لا يخفى أنَّ هذا المانع وهو كون الداعي له نحو العمل هو احتمال تعلق الأمر به ، لا ينبغي أن يفرق فيه بين الاحتياط المتوقف على التكرار والاحتياط غير المتوقف على التكرار كما في الشبهات البدوية ، من دون فرق في ذلك بين كون الشبهة قبل الفحص وبينها بعد الفحص ، ولا ينحصر بما إذا كانت الشبهة قبل الفحص حكمية ، بل هو جاري في الشبهة الموضوعية قبل الفحص ، فإنَّ الفحص فيها وإن لم يكن لازماً ، وكان المورد مرجعاً للأصول النافية قبل الفحص ، ولم

(١) فوائد الأصول ٣: ٧٣.

يُكَن احتمال التكليف منجزاً ، إِلَّا أَنْ ذَلِكَ لَا يَصْحُحُ الاعراض عن هذا المانع المدْعى مانعيته ، وهو الاطاعة الاحتمالية مع التمكّن من الاطاعة الجزئية ، بل هو جارٍ في الشبهات الاستحبابية . نعم يخرج عنه الشبهات بعد الفحص ، سواء كانت موضوعية أو كانت حكمية ، لعدم التمكّن حينئذ من الاطاعة الجزئية .

ومن ذلك يظهر أنّ قوله : وعلى ذلك يبْتَدِي بطلان عبادة تاركي طريق الاجتهاد والتقليد والعمل بالاحتياط الخ^(١) لا يخلو من تأمل ، فإنّ ظاهره انحصر الوجه في الحكم بالبطلان بالاحتياط الموجب للتكرار ، والمفروض جريان المانع بعينه في الاحتياط في الشبهات البدوية الحكمية قبل الفحص .

ثُمَّ إِنَّ الَّذِي يَنْبَغِي أَنْ يَقَالَ بجريان هذا المانع في الاحتياط في مسألة الأقل والأكثر ، لأنَّ هذا المانع لو سُلِّمَ كونه مانعاً ، فلَا يَفْرَقُ فِيهِ بَيْنَ وَقْوَعِهِ فِي الْأَجْزَاءِ وَوَقْوَعِهِ فِي جَمْلَةِ الْعَمَلِ ، إِذْ لَا رِيبٌ فِي أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنَ الْأَجْزَاءِ عَبَادِيٌّ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَحْتَاجاً إِلَى قَصْدٍ مُخْصُوصٍ ، وَيَكْفِي فِيهِ قَصْدُ جَمْلَةِ الْعَمَلِ مَعَ الْغَفْلَةِ عَنْ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنَ الْأَجْزَاءِ ، لَكِنْ لَوْ تَنْتَهَى إِلَى هَذَا الْجَزْءِ فَمَاذَا يَقْصُدُ بِهِ ، وَالْمفروض أَنَّ المانع عقليٌّ ، وَلَيْسَ هُوَ بَدْلِيلٍ لِفَظِيٍّ حَتَّى يُمْكِنُ التَّمَسُّكُ بِمَثَلِ الْانْصَارَافِ وَنَحْوِهِ إِلَى جَمْلَةِ الْعَمَلِ ، وَلَيْسَ الإِشْكَالُ فِيهِ مِنْ نَاحِيَةِ قَصْدِ الْوَجْهِ كَيْ يَقَالُ فِيهِ : إِنَّهُ يُمْكِنُ قَصْدُ الْإِمْتَالِ التَّفَصِيلِيِّ بِالنَّسْبَةِ إِلَى جَمْلَةِ الْعَمَلِ لِلْعِلْمِ بِتَعلُّقِ الْأَمْرِ بِهِ ، وَإِنْ لَمْ يَعْلَمْ بِوجُوبِ الْجَزْءِ الْمُشْكُوكِ ، إِلَّا إِذَا قَلَّنَا بِاعتِبَارِ قَصْدِ الْوَجْهِ فِي الْأَجْزَاءِ وَقَدْ تَقدَّمَ ضَعْفَهُ^(٢) !

(١) فوائد الأصول ٣: ٧٢-٧٣.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٧٤.

قوله : فالإنصاف أنَّ مدَّعِي القطع يتقدَّم رتبة الامتثال التفصيلي على الامتثال الاجمالي في الشبهات الموضوعية والحكمية مع التمكَّن من إزالة الشبهة ، لا يكون مجازفًا في دعواه . مع أنه لو سُلِّم الشك في ذلك فقد عرفت أنَّ الأصل يقتضي الاشتغال لا البراءة ، لأنَّ مرجع الشك في ذلك إلى الشك في التخيير بين الامتثال التفصيلي والاجمالي ، أو تعين الامتثال التفصيلي ... الخ^(١) .

يمكن أن يقال : إنَّ هذه الدعوى لو سُلِّمت لم تكن وافية باتمام المطلوب إلا بضم دعوى أخرى إليها ، وهي دعوى كون الأمر الشرعي الثانوي الذي عبرنا عنه بتمم الجعل متعلقاً بنفس ما حكم العقل بحسنه ، وقد عرفت^(٢) ما في الدعوى الثانية .

ومنه يظهر لك أنا لو سُلِّمنا الشك من العقل لم يكن ذلك مؤثراً في ناحية ذلك الحكم الشرعي ، بل قد عرفت أنَّ العقل لو قطع بالتساوي بين الاطاعتين لم يكن ذلك نافعاً في ناحية ذلك الحكم الشرعي ، الذي كان ناشئاً عن ملاك آخر غير ملاك الاستحسان العقلي .

نعم ، بعد ما عرفت من دوران الأمر في متعلق ذلك الأمر الثانوي بين التخيير والتعيين الشرعيين ، تدخل المسألة في ذلك الوادي ، والمحثار فيه هو الاشتغال لا البراءة .

ومن ذلك يظهر أنَّ القول بالاشغال وعدم الرجوع فيه إلى البراءة فيما نحن

(١) فوائد الأصول ٣: ٧٣.

(٢) في الصفحة : ١٨٦ - ١٨٤ .

فيه لا يحتاج إلى ما تقدم^(١) فيما نقلناه عنه في الدورة الأخيرة من الاستناد في منع الرجوع إلى البراءة إلى كون الشك في المحقق ، أو إلى أن أصالة البراءة في المقام من الأصول المثبتة ، أو إلى أنها لا تجري من جهة كون الشك في الاطاعة العقلية كما تضمنه التحرير المطبوع في صيدا بقوله ص ٤٥ : ولا مجال للتمسك بحديث الرفع في رفع هذا الشك ، لأن مورد جريانه هو ما إذا كان المشكوك من الأمور التي وضعها ورفعها يد الشارع إمضاءً أو تأسيساً ، وأما الأمور المشكوك اعتبارها في الطاعة العقلية فلا يكون حديث الرفع متكتفاً لرفعها ، إلى آخر ما في الصفحة المزبورة^(٢) فراجعه وتأمل .

ثم إنَّه بعد أن دخلت المسألة في وادي مسألة التخيير والتعيين الشرعيين وكان المرجع فيها هو أصالة الاشتغال ، وكان هذا الأصل - أعني أصالة الاشتغال - هو المانع من الركون إلى الاطاعة الاحتمالية في مورد التمكّن من الاطاعة الجزمية كان المانع المزبور مختصاً بخصوص الشبهة الوجوبية مع تنجز التكليف فيها بالعلم الاجمالي أو بكونها شبهة حكمية قبل الفحص ، فلا تدخل فيه الشبهات الاستحبائية ولا الشبهات الوجوبية الموضوعية قبل الفحص ، فلا مانع من الركون في ذلك إلى الاطاعة الاحتمالية مع التمكّن من الجزمية ، إذ المانع منحصر بما عرفت من أصالة الاشتغال التي لا مورد لها في هذه الشبهات ، ولكن مع ذلك لو أراد المكلف أن يحتاط فيها لم يكن احتياطه تاماً إلا [مع [تعذر الاطاعة الجزمية ، وإن لم يكن ذلك الاحتياط لازماً عليه كما أشرنا إليه فيما تقدم ، فتأمل^(٣) .

(١) في الصفحة ١٧٦ وما بعدها .

(٢) أجود التقريرات ٣ : ٨٠ - ٨١ .

(٣) [وجدنا ورقة مرفقة بالأصل أورد مثلاً فيها ما يلي :]

⇒ ومما ينبغي الالتفات إليه هو أن القائلين بتقدّم الاطاعة التفصيلية على الاطاعة الاحتمالية ، ينبغي أن تكون كيفية احتياطهم في موارد الدوران بين الوجوب والاستحباب كما في مثل التكبير للركوع مغاييرًا لكيفيته في موارد الدوران بين الوجوب وعدمه كما في موارد سجود السهو لكل زيادة وتقيصة ، ففي الأول يكون الاحتياط بالتكبير بأن يؤتى به بداعي الأمر الواقعي المتعلق به من دون نظر إلى كونه وجوبًا أو استحباباً ، وفي الثاني يكون الاحتياط بالاتيان بسجود السهو لاحتمال وجوبه . ولا يجوز في الأول أن يؤتى بتكبير الرکوع بداعي احتمال وجوبه ، لكونه رکوناً إلى الاطاعة الاحتمالية مع التمكّن من الاطاعة [التفصيلية] ، من دون فرق في ذلك بين كون الاحتياط لازماً أو كونه غير لازم ، كما لو كانت فتواه على عدم الوجوب .

لكن الظاهر من شيخنا رحمه الله أنه يأمر بالاحتياط في المقامين بوتيرة واحدة ، ففي مثل تكبير الرکوع يقول بعد الفتوى باستحبابه : والأحوط عدم تركه [وسيلة النجاة : ١٤٠ / أداب الرکوع ، العروة الوثقى (مع تعليقات عدّة من الفقهاء) ٢٦ / ٥٥١ فصل في الرکوع مسألة ٢٦] كما في مسألة سجود السهو لكل زيادة وتقيصة [العروة الوثقى (مع تعليقات عدّة من الفقهاء) ٣ : ٢٩٨ / مسألة (١) من فصل في موجبات سجود السهو] .

لا يقال : إن هذا الاحتياط المذكور في تكبير الرکوع مثلاً إنما هو لمن لا يريد الامتثال بالنسبة إلى احتمال الاستحباب ، وإنما يريد التخلص من احتمال الوجوب ، فينحصر طريقه بأن يأتي بداعي احتمال الوجوب .

لأننا نقول : إن وان لم يكن ساعياً لامتثال المستحب ، إلا أنه في إرادته لامتثال الواجب المحتمل لعما أمكنه امتثاله بطريقة الاطاعة التفصيلية ، بأن يقصد الأمر الواقعي على ما هو عليه ، كانت هذه الطريقة مقدمة على الاطاعة الاحتمالية ، بأن يأتي به بداعي احتمال الوجوب .

ولا يخفى أن دوران الأمر بين التخيير والتعيين يكون الغالب فيه هو الاحتياط بالتزام التعيين

[فائدة] قال في العروة في ختام كتاب الزكاة : الثانية عشرة : إذا شُكَ في اشتغال ذمته بالزكاة ، فأعطى شيئاً للفقير ونوى أنه إن كان عليه الزكاة كان زكوة ، وإنما فإن كان عليه مظالم كان منها ، وإنما كان على أبيه زكوة كان زكوة له ، وإنما فمظالم له ، وإن لم يكن على أبيه شيء فلتجده إن كان عليه وهكذا ، فالظاهر الصحة^(١).

وذكر نحوه في مسألة ٦ قبيل هذا الختام^(٢) وهو من قبيل ما ذكره في صوم يوم الشك في أنه لو صامه بنية الندب إن كان من شعبان والوجوب إن كان من

⇒ كما في الحجج ، بأن دار الأمر مثلاً في حججية فتوى المجتهد بين خصوص الأعلم أو مطلق المجتهد ، وكما في دوران الأمر بين الوجوب التخييري والوجوب التعييني ، بأن علمنا بوجوب العتق على من تعمد الأفطرار وشككنا في كون وجوبه تعيناً أو كونه مخييراً شرعاً بينه وبين الاطعام ، وكما لو دار الأمر فيما وجب إحضاره هل هو مطلق الحيوان أو هو خصوص الفرس مثلاً . نعم ، لو علمنا بوجوب الصلاة مثلاً وشككنا في كونها مقيدة بالتحنّك مثلاً أو كونها غير مقيدة بذلك ، وكذلك لو شككنا في أن جلسة الاستراحة جزء منها أو أنها مقيدة بعدم ليس الكتان مثلاً ، إلى غير ذلك من موارد الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين ، فإن المرجع في ذلك هو البناء على العدم ، وهو عبارة أخرى عن التخيير بناء على ما حقق في محله من كون المرجع في ذلك هو البراءة من التكليف الزائد ، أما ما نحن فيه فهو خارج عن ذلك كله ، إذ ليس لنا إلا حكم العقل بالاطاعة أو الشرع على نحو متّمم الجعل ، وقد شككنا في تتحقق الاطاعة الاحتمالية مع التمكّن من الاطاعة الجرمية ، والمرجع في ذلك هو الاشتغال للشك في حصول الاطاعة في ذلك .

(١) العروة الوثقى (مع تعلقيات عدّة من الفقهاء) ٤ : ١٧٨ .

(٢) العروة الوثقى (مع تعلقيات عدّة من الفقهاء) ٤ : ١٥٨ .

رمضان ، وأفتى هناك في بعض الصور بالبطلان^(١) .

ولا يبعد الحكم بالبطلان في جميع ما هو من هذا القبيل ، لا من جهة اعتبار الجزم بالنسبة في قبال الاحتمال والاطاعة الاحتياطية ، بل في مقابل التعليق بمعنى أنه يعني كون المدفوع زكاة إن كان مشغول الذمة بها .

وحاصل ذلك كلّه أنّ الداعوية الأمر لا تقبل التعليق على شيء حتى لو كان المعلق عليه هو نفس وجوده ، فضلاً عما لو كان المعلق عليه هو عدم وجود غيره بأن يقول هو مظالم إن لم يكن مشغول الذمة بالزكاة ، أو كان المعلق عليه هو أمراً آخر أجنبياً عن عالم الأوامر ، بأن يقول هذا عن أبي إن كانت ذمة جدي فارغة ، وهكذا .

والحاصل : أنّ الداعوية إما قطعية بأن يعلم الأمر ويأتي بالمؤمر به بداعيه فيكون الأمر بوجوده العلمي داعياً ومحركاً على الاتيان بالفعل ، وإما احتمالية بأن يحتمل الأمر فيأتي بالفعل بداعي احتمال الأمر ، فيكون الداعي هو الأمر بوجوده الاحتمالي . ولا يعقل غير هاتين الطريقتين في الداعوية ، وليس الداعوية والتحرّك عن الداعي والأنبعاث عنه قابلة للتعليق على شيء أصلاً .

وللسيد البروجردي في المقام حاشية مفادها استحسان قصد هذه العناوين منجزة على نحو الطولية ، بأن يقصد الزكاة منجزاً وإن لم تكن في ذمتها قصد المظالم وهكذا .

وفيه : ما لا يخفى ، من أن القصد المنجز تشريع ، مع أنه يلزم التعليق في

(١) العروة الوثقى (مع تعليقات عدة من الفقهاء) ٣ : ٥٣٦ / مسألة ١٧ من فصل في
النسبة .

الثاني على عدم الأول ، وهكذا في الثالث والرابع^(١) .

(١) قال سلمه الله تعالى في حاشيته على قول المصنف ^ت في هذه المسألة : فالظاهر الصحة ما هذا لفظه : نية العناوين الفصدية أشبه شيء بالانشاء ، فإن نوى تلك العناوين مرتبة على نحو التنجز كان أولى ، غاية الأمر أن تأثيرها في وقوع المنيوي مرتب على ثبوت موضوعه كما مرت سابقاً [العروة الوثقى (مع تعليقات عدة من الفقهاء) ٤ : ١٧٨] .

وقال قبل هذا في الحاشية على قول المصنف ^ت : فهو صدقة مستحبة الخ ما هذا لفظه : لو نجز أولاً نية كونه زكاة ثم نوى منجزاً الصدقة المندوبة حتى لا يكون من التعليق في النيتين ، بل من التردد فيما هو المؤثر منهما ، لكان أقرب وأح�ط [العروة الوثقى (مع تعليقات عدة من الفقهاء) ٤ : ١٥٨] .

ولا يخفى أنه لا يكفي من امتنال الأمر بالزكاة مثلاً مجرد قوله هذا زكاة ، فليس هو من الانشيات الصرفية الحاصلة بقوله هذا زكاة ، ليكون من قبيل ما لو كان هناك امرأتان إحداهما زوجته وأراد طلاق زوجته فيقول لهذه أنت طالق ، ثم يقول للأخرى أنت طالق ، أو من قبيل ما لو كانت عنده امرأة مرددة بين كونها زوجة له وكونها مملوكة له فأراد فصلها ، فيقول لها أنت طالق ويقول أيضاً أنت حرّة ، بل لابد في مقام امتنال الأمر من الآتيان بمتعلقه بداعيه ، وحيثذا لابد في ذلك من قصد كون الدفع بداعي امتنال الأمر ، فإن قصد الامتنال القطعي المنجز مع فرض أنه شاك في كونه مكلفاً بذلك كان من التشريع ، وإن قصد الأمر إن كان الأمر موجوداً كان من التعليق في النية . أما الامثلات الاحتياطية فهي خارجة عن التنجز وعن التعليق في النية ، بل من قبيل الآتيان بداعي احتمال الأمر ، وحكمه أنه إن صادف الواقع فهو وإن كان لغوياً ، غايتها أنه يثاب عليه لكونه انقياداً . ولا يخفى أن ذلك - أعني الاحتياط - إنما يتائق في أمر واحد ، ولا يقبل التعدد الطولي المذكور ، فلا حظ وتأمل .

نعم ، لو تم تأثير هذا الانشاء ، بمعنى أنه لو كان مشغول الذمة بالزكاة الواجبة وعمد

⇒ إلى مقدارها من النقد وقال : هذا زكاة ، صار زكاة ، وكذلك الحال في المستحبة ، ثم بعد هذا الانشاء والجعل وتحقق أحد العنوانين في ذلك المال يدفعه إلى الفقير بداعي أمره الواقعي المتعلق به لصح ذلك ، ويمكن تنزيل الإجماع وعبارة الشرائع على هذه الكيفية ، فلاحظ وتأمل .

والخلاصة : هي أن الداعوية لا تقبل التعليق ولا الترديد ، غايتها أنه تارة يكون الداعي على الفعل هو العلم بأنه امثال ومتابق للأمر ، وأخرى يكون الداعي هو احتمال ذلك ، وعلى كل حال تكون الداعوية منجزة لا يعقل التعليق فيها ولا الترديد ، وفي مورد يتعدد الأمر المتعلق بهذا الفعل بين الوجوب والاستحباب يمكن الاحتياط فيه كما مر في تكبير الركوع بالاتيان به بداعي احتمال الوجوب ، كما يمكن الاحتياط فيه بداعي ذلك الأمر الواقعي الذي لا يعرف أنه وجوب أو استحباب . ولو علم بوجود الأمر الاستحبابي وشك في وجود أمر وجوبي كما في مثل الأمر بالزكاة المستحبة إذا احتمل المكلف أن عليه وجوبها أيضاً ، ففي هذه الصورة ينحصر الاحتياط بالاتيان بداعي احتمال الأمر الوجوبي ، ولا يتأتى منه قصد الأمر الواقعي ، لعدم كونه واحداً مرداً بين الوجوب والاستحباب ، ولا يمكنه التعليق كما لا يمكن الترديد .

نعم ، هذه الطريقة لا بأس [بها] وهي طريقة الانشاء أولأ ثم دفع ذلك الخاص الذي طرأ عليه الانشاء ان بداعي أمره الواقعي ، لكنها متوقفة على صحة هذا الانشاء على وجه لو قال هذا زكاة واجبة تعين ، كما حرق في محله في باب الزكاة فيما لو عينه في مال مخصوص فراراً من الضمان بالتلف بلا تفريط ، لكنه في خصوص ما لو كان النصاب موجوداً وعزل زكاته ، ولعله يأتي فيما لم يكن النصاب موجوداً وكانت ذمتها مشغولة بالزكاة كما ذكروا ذلك في زكاة الفطرة ، ولعله يتأنى في الزكاة المستحبة . ولا يبعد القول بأنه لو عزله وتم العزل برثت ذمتها من الزكاة ، وإن لم يدفعه إلى الفقير باعتبار إيصال ذلك المال المعين إلى أهله ، على وجه لو فرط فيه أو أتلفه كان مشغول الذمة بعين ذلك المال لا بالزكاة .

قال في الشرائع : لو قال إن كان مالى الغائب باقياً فهذه زكاته ، وإن كان تالفاً فهي نافلة ، صحيح ، ولا كذا لو قال : أو نافلة الخ^(١) !

وقد نقل في الجوادر^(٢) عن الشيخ الإجماع على ذلك . وحيث قد تحقق

⇒ والحاصل : أنه لو تم العزل لا تكون نية القربة إلا عند العزل ، ولأجل ذلك قالوا كما في العروة : إنه لو قصد القربة بالعزل لكنه قصد الرياء بالدفع لم يكن مرجحاً لبطلان الزكاة [العروة الوثقى (مع تعليقات عدّة من الفقهاء) ٤ : ١٩٤ - ١٩٥ / المسألة الرابعة والثلاثون من ختام كتاب الزكاة] .

والحاصل : أن المسلم من العزل وجعل العين الخارجية زكاة بقوله هذه زكاة إنما هو فيما لو كان النصاب موجوداً وعزل زكاته ، أما لو كانت الزكاة في الذمة فيمكن المنع من ذلك كما لو كان مشغول الذمة لزير بدينار ، فإنه لا يتعين بمجرد العزل ، لكن لا يبعد صحة ذلك في الزكاة من جهة ولاية المكلّف بها عليها ، كما يشهد بذلك العزل في زكاة الفطرة . ثم لو تم العزل يكون هو المعتبر فيه قصد القربة وبه تبرأ ذمته من الزكاة ، وإن كان الواجب عليه إيصال ذلك المعين إلى أهله ، على وجه لو قصد القربة بالعزل ولم يقصدها بالدفع بل كان الدفع رباء برئت ذمته من الزكاة وفرغ من وجوب الدفع ، وإن عصى بالرياء بالدفع . وعلى ذلك لو فرط فيما عزله أو أتلفه عمداً كانت ذمته قد فرغت من الزكاة ، وإن صار ضامناً لتلك العين التي عزلها بالتفريط أو بالتعدي .

وعلى كل حال ، أن تجسّم هذه الطرق إنما هو للحصول على الطرفين من الزكاة الواجبة إن كانت والمستحبة إن لم تكن واجبة ، أو الزكاة عن نفسه إن كانت وعن أبيه لو لم تكن عليه وكانت على أبيه ، والأقل قصد بالدفع الاحتياط لاحتمال وجوبها عليه كفى في برانة ذمته لو كانت مشغولة بها ، لكن لو اتفق أنه غير مشغول الذمة بها كان ما دفعه لغواً ، وإن أتايه الله عليه تفضلاً منه تعالى ، وكان ذلك القابض غير مالك للمال على وجه لو انكشف له الخلاف لم يجز له التصرف فيه [منه ^{لهم}] .

(١) شرائع الإسلام ١ : ١٩٩ .

(٢) جواهر الكلام ١٥ : ٤٧٩ .

لديك أن الداعوية لا تقبل التعليق ، فاللازم توجيه هذا الإجماع على وجه يكون مورده ممكناً ، بأن يقال : إن الشخص لو قال : إن ذاهب إلى المسجد بداعي إدراك الجماعة إن أدركتها ، والأكانت بداعي صلاة تحية المسجد ، كان الداعي له على الذهاب إلى المسجد هو القدر الجامع بين الغايتين لا كل منها معلقاً ، وحيثنى ففي المثال يكون الداعي له إلى دفع ذلك المال هو القدر الجامع بين الزكاة الواجبة والزكاة المستحبة ، بمعنى كون الدفع بداعي القدر الجامع بين الأمرين ، وأما كونه زكاة واجبة فهو معلق على بقاء المال ، وكذلك كونه زكاة مستحبة فإنه معلق على تلف المال ، ويكون اتصاف ذلك الداعي الكلّي بكونه امثال الأمر الخاص معلقاً على بقاء المال ، بمعنى أن الداعي هو القدر الجامع بين الزكاتين ، وكون الدفع متضفأ بكونه زكاة واجبة معلق على بقاء المال ، بمعنى أن هذا الفاعل الدافع قد جعله زكاة واجبة إن كان المال باقياً ، ب بحيث يكون لذلك الدافع ذلك يجعل التعليقي الذي هو تحويل ذلك القدر الجامع إلى أحد فرديه معلقاً على بقاء المال . وإلى هنا كانت الصورة ممكناً .

ولكن يبقى الكلام في الدليل ، وهو على تقديره منحصر بالإجماع المدعى وهو منحصر بهذه الصورة ، وهي ما لو كان الترديد بين الزكاة الواجبة والزكاة المستحبة دون غيره من موارد الترديد .

وفيه تأمل ، لأن القدر الجامع بين الأمرين الذي هو مطلق الطلب إنما يصح قصده داعياً فيما إذا لم يكن الموجود إلا أحدهما وهو لا يعلم بأنه هو الوجوب أو الاستحباب ، أما لو اجتمع الوجوب والاستحباب كما في المقام لو كان ماله باقياً ، فلا يمكن قصد الجامع بينهما ولا يصح ذلك .

والخلاصة : هي أنه في مثل صوم يوم الشك يمكنه أن يقصد الانبعاث عن

الأمر الواقعي وإن لم يكن عالماً بأنه وجوبى أو ندبى ، بناءً على أن حقيقة الصوم واحدة وإنما الاختلاف في الأمر ، بل يمكن أن يقال بصححة قصد ما في الذمة ويكون ذلك قصداً إجمالياً بالنسبة إلى نفس عنوان الفعل لو قلنا بالاختلاف بينهما بالحقيقة ، كما لو كانت عليه رباعية مرددة بين الظهر والعصر بل بين العصر والعشاء مثلاً ، فإنه يكفيه الاتيان برباعية بقصد ما في الذمة ، ويكون ذلك قصداً إجمالياً لكونها ظهراً فعلاً لو كانت ظهراً وعصرأ لو كانت عصراً .

وهذا بخلاف مسألة الزكاة فإنه لا يكفي فيها قصد ما في الذمة ، لأن المستحب منها موجود قطعاً ، وإنما الشك في وجود الواجب منها ، فلا يكفي فيه قصد ما في الذمة أو قصد الطلب الواقعي ونحو ذلك مما يتأنى في مثل صوم يوم الشك ، فتأمل .

قوله : لوضوح أن ذلك على تقدير تسليمه يختص بعض أخبار الاستصحاب ممّا اشتمل على لزوم نقض اليقين باليقين ... الخ^(١).

إن بعض أخبار قاعدة الحل وقاعدة الطهارة مشتمل على ذلك في الجملة كقولهم عليهم السلام : « حتى تعلم أنه حرام بعينه »^(٢) أو « حتى تعلم أنه قذر »^(٣) بل إن رواية مسعدة المشتملة على قوله عليهم السلام : « والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة »^(٤) مشتملة على ذلك .

والعمدة في الجواب : أن متعلق العلم في ذلك هو نفس ما تعلق به الشك ،

(١) فوائد الأصول ٣ : ٧٨.

(٢) وسائل الشيعة ١٧ : ٨٩ / أبواب ما يكتسب به ب٤ ح٤ .

(٣) وسائل الشيعة ٣ : ٤٦٧ / أبواب النجاسات ب٣٧ ح٤ .

(٤) وسائل الشيعة ١٧ : ٨٩ / أبواب ما يكتسب به ب٤ ح٤ .

ومن الواضح أنَّ كُلَّ واحدٍ من أطرافِ العلم الاجمالي ليس هو متعلقُ العلم .
قوله : **والعلم الاجمالي يتعلّق التكليف بأحدّها مانع عن جريانه ... الخ^(١)**.

الظاهر أنَّ العلم بنفسه ليس بمانع عن جريانِ الأصل في أحدِ الأطراف ، وإنما يكون مانعاً من الجمع بين الأصليين في كُلَّ واحدٍ من الطرفين ، ووجه المانعية هو انتهاء ذلك إلى المخالفة القطعية لما هو معلوم في البين من التكليف . ومن ذلك تعرف أنَّ أدلةَ الأصول في حدّ نفسها تعمُّ أطرافِ العلم الاجمالي ، وأنَّ المانع من ذلك هو لزوم المخالفة القطعية لو جرت في جميعِ الأطراف ، ولزوم الترجيح بلا مرجعٍ لو أُريد إجراؤها في بعض دون بعض .

ومن ذلك يظهر أنَّه لا فرقٌ بين الوجهين المذكورين في العبارة بقوله : وإن كان المراد **الخ** ، وأنَّ مرجع الوجهين إلى وجه واحد ، فلا وجه لما هو ظاهر العبارة من الاعتراف بصحة الوجه الأول ومنع الوجه الثاني .

وبالجملة : أنَّ التكلُّم في هذه المباحث الأربعَة وقع لغير أوانه ، بل إنَّ التكلُّم في الأمرِ الأول والثاني من المبحث الخامس وقع أيضاً لغير أوانه ، فإنَّ تمام الكلام في هذه المباحث إنما يكون محله هو باب الاشتغال . فالأولى إرجاء تلك المباحث إلى ذلك المبحث إن شاء الله تعالى . ويكون الكلام في هذا المقام مقصوراً على الأمرِ الثالث والرابع والخامس من الأمور المتعلقة بالمبحث الخامس ، فإنَّ هذه الأمور الثلاثة هي التي ينبغي الكلام فيها في هذا المقام ، أعني مقام الاشتغال الاجمالي وأنَّه لا تجوز مخالفته القطعية .

(١) فرائد الأصول ٣ : ٧٩ .

قوله : إِلَّا إِذَا قلنا إِنَّه يكفي في صحة صلاة الجمعة إِحراز كُلَّ من الإمام والمأموم صحة صلاة نفسه ولو بالأصل^(١).

وقوله في الاستيغار للصلاة عن الميت : إِلَّا إِذَا قلنا أَيْضًا بِأَنَّه يكفي في صحة الاجارة وتفريح ذمَّة المنوب عنه كون الأجير محرزاً لصحة عمله ولو بالأصل^(٢).

وقوله للاجارة لكتس المسجد : ولكن الأقوى في هذا الفرض صحة الاجارة ، لأنَّه لا يعتبر في صحتها سوى كون العمل مملوكاً للأجير وممكن الحصول للمستأجر ... الخ^(٣).

لا ينبغي الإشكال في عدم صحة استيغار كُلَّ منهما للصلاة عن الميت مع العلم الاجمالي بجنابة أحدهما ، للعلم بفساد صلاة أحدهما واقعاً ، بحيث إنَّه لو علم المصلي بذلك كان عليه الاعادة . ومنه يظهر أنَّه لا ينحصر المنع باستيغار كُلَّ منهما ، بل يتَّسَعُ المنع في استيغار أحدهما .

أما صلاة الجمعة والاستيغار لكتس المسجد فلازم الجواز فيهما هو جواز استيغار الشخص الواحد الذي يعلم المستأجر بجنابته تفصيلاً مع كون الأجير جاهلاً بذلك ، وجواز الاتمام بمن يعلم المأموم بجنابته تفصيلاً إذا كان الإمام غير عالم بذلك ، لكنه ~~يُؤْتَى~~ التزم بذلك في الاستيغار لكتس المسجد ولم يلتزم به في الاتمام ، ولم يتضح الفرق .

اللهُمَّ إِلَّا أَنْ يقال : إِنَّ الْمُسْتَفَادَ مِنْ أَدَلَّ بَابِ الْجَمَعَةِ أَعْنَى الْأَخْبَارِ الْوَارَدَةِ فِيمَا لَوْ تَبَيَّنَ بَعْدَ الصَّلَاةِ كَوْنُ الْإِمَامِ جَنْبًا^(٤) ، أَنَّ الشَّرْطَ هُوَ إِحْرَازُ الْإِمَامِ مَعَ دُمُّ عِلْمِ

(١) و(٢) فوائد الأصول ٣: ٨٢.

(٣) فوائد الأصول ٣: ٨٢ - ٨٣.

(٤) وسائل الشيعة ٨: ٣٧١ / أبواب صلاة الجمعة بـ ٣٦.

المأمور ، كما يظهر ذلك من عبارته ^{هـ} في الوسيلة ، فإنه قال في شرائط الإمام : الرابع : عدم علم المأمور بفساد صلاة الإمام لترك وضوء أو غيره ، وإن كان الإمام جاهلاً بذلك - إلى أن قال - ولو علم المأمور بعد الفراغ بفساد صلاة الإمام لكونه محدثاً ونحوه صحت صلاته^(١) وقال في الوسيلة طبعة صيدا : الخامس : أن لا يكون صلاة الإمام قطعية البطلان عند المأمور والألم يجز أن يأتِ به ، كمالو علم أنه توضأ بما متنجس الخ^(٢) هذا مع قوله في الوسيلة طبع النجف : وجهان مبنيان على كفاية إحراز الإمام طهارة نفسه في جواز اثتمام الجاهل بحاله^(٣) فجعل الاكتفاء باحراز الإمام مختصاً بصورة جهل المأمور ، فتأمل .

واعلم أن الظاهر من السيد ^{هـ} في العروة^(٤) أنه بنى على عدم كفاية إحراز الإمام صحة صلاة نفسه ، حيث إنه حكم بعدم جواز اقتداء أحدهما بالآخر ، وبعدم جواز اقتداء ثالث بأحدهما فضلاً عن الاقتداء بهما في فريضتين أو في فريضة واحدة ، وما ذلك إلا من جهة أنه ^{هـ} يرى أن اللازم من إحراز الطهارة هو إحراز المأمور طهارة الإمام ، لكنه ^{هـ} قيد عدم جواز اقتداء الأجنبي بأحدهما بما إذا كان كل منهما عدلاً ، إذ لو كان أحدهما عدلاً دون الآخر لكان ذلك الآخر خارجاً عن محل ابتلاء المأمور ، فلا أثر للعلم الاجمالي بجنبته أو جنابته هذا الشخص العادل .

وأورد عليه الأستاذ ^{هـ} في الحاشية بقوله : الظاهر عدم اعتبار العلم بعدالة

(١) لم نعثر على هذه العبارة في الرسائل العملية الثلاث للسميرزا النائباني ^{هـ} المسماة بوسيلة النجاة ، ولعله ^{هـ} نقلها من نص خطى .

(٢) وسيلة النجاة : ١٦١ - ١٦٢ .

(٤) العروة الوثقى (مع تعاليق عدّة من الفقهاء) ١ : ٥٠٣ - ٥٠٤ مسألة (٤) .

الجميع في عدم جواز الاقتداء بالعدل منهم . وأفاد ^(١) في وجه ذلك : بأنَّ الأثر المتنجَز في هذا العلم الاجمالي لا ينحصر بما يتوقف على العدالة كالاقتداء ، بل هناك آثارٌ أُخْرٌ تكون موجبة للتنجَز ، وذلك مثل الاستيقار للصوم والصلة عن الميت ، بناءً على عدم اعتبار العدالة في ذلك ، وعلى أنَّ إحراز المستأجر طهارة الأجير معتبر في صحة الإجارة ، فحيثُذ يكون حاصل العلم الاجمالي هو العلم بأنَّه إما لا يجوز له الاقتداء بهذا العادل ، أو أنه لا يجوز له استيقار الآخر للعبادة ونحوها .

ثم لا يخفى أنَّ السيد ^{عليه السلام} في العروة مع بنائه على ما عرفت من كون المدار في جواز الاقتداء على إحراز المأمور طهارة الإمام ، حكم بأنَّه لو دارت الجنابة بين ثلاثة أشخاص جاز لأحدهم الاقتداء بالأُخْر ، وإن لم يجز لرابع الاقتداء بواحد منهم .

ولا يخفى ما في ذلك من التناقض ، فإنه بناءً على ما ذكر من اعتبار إحراز المأمور ، نقول : إنَّ هذا المأمور لا يمكنه إحراز طهارة إمامه ، للعلم الاجمالي إما ببطلان صلاة نفسه أو بطلان صلاة هذا الشخص الذي يريد أن يقتدي به أو بطلان صلاة ذلك الشخص الآخر الذي يمكن أن يقتدي به . وبعبارة أخرى : هو يعلم إما ببطلان صلاة نفسه أو بعدم جواز اقتدائِه بهذا أو بذلك .

وغاية ما أمكننا في توجيه هذا الذي ذكره ، هو أنَّ المانع في مسألة الاقتداء أحد الأمرين : أولهما العلم التفصيلي من المأمور ببطلان صلاة نفسه ، كما إذا اقتدى أحد الشخصين المردَّ بينهما الجنابة بالأُخْر ، فإنه حيثُذ يعلم المأمور تفصيلاً ببطلان صلاة نفسه ، إما لكونه هو الجنب أو لكون إمامه هو الجنب .

(١) راجع فوائد الأصول ٣ : ٨١ - ٨٣ ، أجود التقريرات ٣ : ١٠٢ - ١٠٣ .

ثانيهما : العلم الاجمالي بعدم جواز الاقتداء بأحد الإمامين نظير الشبهة المحصورة كما في الثالث الأجنبي [المقتدي] بأحد الشخصين المعلوم جنابة أحدهما ، والمفروض عدم تأتي كل من هذين المانعين في اقتداء أحد الثلاثة باخر منهم . أما المانع الأول فواضح ، لعدم العلم التفصيلي ببطلان صلاة نفسه ، إذ لم يكن الترديد منحصراً بين جنابته وجنابة إمامه ، بل هناك شق آخر وهو جنابة الشخص الثالث الذي لم يأتِ به فعلاً ، فلم يحصل له العلم التفصيلي ببطلان صلاة نفسه .

وأما المانع الثاني فلعدم كون الشخصين بالنسبة إليه من قبيل الشبهة المحصورة من حيث جهة الاقتداء ، بمعنى أنه لم يحصل له العلم الاجمالي بعدم جواز الاقتداء بأحدهما ، وإنما حصل له العلم الاجمالي بجنابة نفسه أو عدم جواز الاقتداء بأحد هذين الشخصين ، والطرف الأول وهو جنابة نفسه لا أثر له في ناحية جواز الاقتداء ، لأنَّه على تقدير تحققه واقعاً يكون أثراه هو بطلان صلاة نفسه ولو منفرداً ، ويكون الحكم على هذا التقدير بعدم جواز الاقتداء من قبيل السالبة باتفاق الموضع ، وقد تقرَّر في محله^(١) أنها لا واقعية لها ، فلا تكون مؤثرة في تنحِيَّ العلم الاجمالي .

وحصل ذلك كله : أنه ليس في البين علم إجمالي بالمنع من الاقتداء ، كما أنه لم يكن في البين علم تفصيلي ببطلان صلاة نفسه ، ولعل هذا هو المراد بقوله تعالى : لعدم العلم حيثئذ الخ^(٢) فيكون هذا مُقاَبلاً لما أفاده في وجه المنع من

(١) راجع المجلد الخامس من هذا الكتاب ، الصفحة : ١٩٠ وما بعدها .

(٢) العروة الوثقى (مع تعليق عدَّة من الفقهاء) ١ : ٥٠٣ / مسألة (٤) .

اقتداء أحد الشخصين بالأخر بقوله : للعلم الاجمالي بجنايته أو جنابة إمامه الخ^(١). وفيه : ما لا يخفي ، فإنه وإن لم يكن المنع عن الاقتداء بأحدهما معلوماً بالاجمال بنفسه ، إلا أنه طرف للعلم الاجمالي ببطلان صلة نفسه ولو منفرداً ، أو كونه ممنوعاً عن الاقتداء بأحدهما ، وهذا المقدار من العلم الاجمالي كافٍ في التنجّز ، لما حَقَّ في محله^(٢) من أنه لا يعتبر في المعلوم بالاجمال أن يكون الطرفان من سُنْخ حكم واحد ، بل العلم بأحد الحكمين الالزاميين كافٍ في التنجّز .

وإن شئت قلت : إنَّ هذا المكلَف يعلم إجمالاً بلزم أحد الأمرين عليه ، أعني ترك الصلاة ولو منفرداً ، أو ترك الاقتداء بهذا أو ترك الاقتداء بذلك . وبعبارة أخرى : هو يعلم بأنه مخاطب إما بلزم الغسل عليه للصلاه ، أو بترك الاقتداء بأحد هذين الشخصين .

نعم ، إنَّ لازم هذا العلم الاجمالي هو لزوم الغسل على كلِّ واحد من أطراف العلم بـالجنابة المرددة ، سواء كان التردد بين شخصين أو أكثر ، لحصول عين هذا العلم لكلِّ من كان طرفاً في التردد المذكور ، مع أنَّهم صرحواً بعدم لزوم الغسل عليهم ، بل الذي يظهر من الجوادر^(٣) عدم الخلاف فيه ، فلابدَّ حينئذ من حمل حكمهم بعدم لزوم الغسل على صورة عدم كون جنابة الطرف محلاً لابتلاء الآخر من حيث عمل نفسه ، أمّا إذا كانت جنابة أحد الطرفين محلاً لابتلاء الآخر ، بأن

(١) العروة الوثقى (مع تعليق عدَّة من الفقهاء) ١: ٥٠٣ / مسألة (٤).

(٢) راجع فوائد الأصول ٤: ٤٩ - ٥٠ ، وتأتي حاشية للمصنف ^{هي} على ذلك في المجلد السابع من هذا الكتاب الصفحة: ٥٢٥ وما بعدها.

(٣) جواهر الكلام ٣: ٢٠ .

كان في البين تكليف إلزامي يتوجه لأحد الطرفين على تقدير كون المجبوب هو الآخر كالمنع من الاقتداء به ، أو المنع من استيقاره لصلة أو صوم عمن كان ذلك الطرف ملزماً بالاستيقار عنه ، فلا ينبغي الإشكال حينئذ في لزوم الغسل على ذلك الطرف ، لما عرفت من العلم الأجمالي المردود بين لزوم الغسل عليه ولزوم عدم الاقتداء بالأخر أو عدم استيقاره للعبادة المذكورة ، وحينئذ يكون حكمهم بعدم لزوم الغسل مختصاً بما إذا لم يكن في البين إلا مجرد وجوب الغسل المردود بين الطرفين ، كما يؤمن إليه استدلالهم على ذلك كما في الجواهر بعدم تعارض الأصول .

ولعله يشير إلى ذلك المرحوم الحاج آغا رضا ^{رحمه الله} في أوائل كتاب الطهارة في مبحث الشبهة المحصورة في مقام الرد على صاحب المدارك ، حيث إنه قال فيها بجواز الارتكاب ، واستدل على ذلك بأمور منها قوله : وقد ثبت نظيره في حكم واجدي المني ^(١) فقال المرحوم الحاج آغا رضا ^{رحمه الله} في مقام الرد عليه ما هذا لفظه : وأما ثالثاً : فما ذكره من النقض بواحدي المني ، ففيه ما عرفت من عدم تنجز التكليف بالنسبة إلى كلّ منهما في مثل هذا الفرض ، لخروج الطرف الآخر في حق كلّ منهما عن مورد ابتلائه ، فالاصل في حق كلّ منهما سليم عن المعارض ^(٢) .

ولعل ما في طهارة الشيخ ^{رحمه الله} ما هو أظهر من ذلك ، فإنه قال : ثم إن الوجه في عدم وجوب الغسل على واحد منهما ، أن أصلالة الطهارة في كل واحد منهما في حق نفسه لا تعارضه أصلالة طهارة الآخر إذا لم يكن طهارة الآخر مما يتعلق به

(١) مدارك الأحكام ١: ١٠٧ - ١٠٨ .

(٢) مصباح الفقيه (كتاب الطهارة) ١: ٢٥٢ .

حكمه كجواز الاقتداء به والاكتفاء به في عدد الجمعة كما سبقجيء ، والأصل في ذلك ما ذكرناه في الماءين المشتبهين وفي مطلق الشبهة المحصورة ، من أن المعتبر في تنجيز التكليف بالأمر المعلوم إجمالاً كونه بكلام محتملية مورداً لابتلاء المكلَف^(١) ، إلى آخر ما أفاده .

ويمكن أن يقال : إن تسالمهم على إطلاق عدم وجوب الغسل مع أنهم يذكرون في ذيله مسألة جواز الاقتداء ، كاشف عن أن بناءهم في طهارة الإمام على كفاية إحراز الإمام [طهارة] نفسه ، لكنه لا يلائم ذلك مع كلمات من منع من الاقتداء . مضافاً إلى أنه لا يتأتى في الاستبيجار للعبادة ، إذ لا ريب على الظاهر في أن المدار في ذلك على الواقع ، لا على إحراز الأجير .

وفي نجاة العباد^(٢) من التدافع ما هو أوضح مما في العروة ، فإنه ~~يجز~~ حكم بجواز اقتداء الأجنبي بأحد الشخصين ، بل بهما في فرضين ، بل في الفرض الواحد ، وحكم بعدم جواز اقتداء أحدهما ~~بالآخر~~

وفيه : ما لا يخفى ، فإنه إن كان إحراز المأمور شرطاً لم يجز الاقتداء في كل من الصورتين ، وإن كان الشرط هو إحراز الإمام كان الاقتداء جائزًا في كل من الصورتين . وبالجملة : الظاهر أنه لا وجه للتفكير بين الصورتين بالجواز في الأولى دون الثانية ، فتأمل .

ثم إن ~~يجز~~ قال في باب الجمعة : كما أنه لا يجوز مع العلم بفساد صلاته لترك وضوء أو غيره وإن كان الإمام غير عالم بذلك^(٣) فيرد عليه ما تقدم الإيراد به على

(١) كتاب الطهارة ٢: ٥٣٦ - ٥٣٧.

(٢) نجاة العباد : ٤٧.

(٣) نجاة العباد : ١٧٦.

شيخنا رحمه الله ، إلا أن يدفع ذلك بما دفعنا به عن شيخنا رحمه الله ، من أن الالكتفاء باحراز الإمام إنما هو مع عدم علم المأمور تفصيلاً بفساد صلاته ، فتأمل .

قال المرحوم الحاج آغا رضا الهمداني رحمه الله في طهارته بعد أن حكم بأنه لا يجب الغسل عليهم ما نصه : نعم لو كان لجنابة الغير بالنسبة إليه أثر فعلي من بعض الجهات ، كما لو أراد أن يصلّي معه جمعة ، أو يقتدي به جماعة ، أو أراد ثالث أن يقتدي بهما أو بواحد منهما ، على تقدير كون الآخر أيضاً في عرض هذا الشخص من موارد ابتلائه بالفعل ، يتعارض الأصلان بالنظر إلى هذا الأثر كما تقدم تحقيقه في الشبهة المحصورة ^(١) .

ولا يخفى أن هذا تصريح منه بأنه في مورد ترتب الأثر على جنابة الغير بالنسبة إلى كل منهما يتعارض الأصلان في حق كل واحد منهما ، فيكون العلم الاجمالي بالنسبة إلى كل واحد منهما مؤثراً ، وحيثند لا يتم القول بعدم وجوب الغسل على كل واحد منهما في مورد إمكان اقتداء كل منهما بالأخر ، لأن كلاً منهما حيثند يعلم بأنه إنما أن يجب عليه الغسل وإنما أن يحرم عليه الاقتداء بصاحبه ، فيكون الحكم في مثل هذه الموارد هو لزوم الغسل وعدم جواز الاقتداء ، لا مجرد عدم جواز الاقتداء .

اللهيم إلا أن يقال : إنه لا محصل لعدم جواز الاقتداء إلا ببطلان الصلاة ، فالامر يدور بين وجوب الغسل وبطلان الجماعة ، فلا يكون في البين تكليف منجز على كل تقدير ، غايتها أنه لو صلى مقتدياً بصاحبه يعلم تفصيلاً ببطلان صلاة نفسه ، وهذا لا دخل له بوجوب الغسل .

وفيه : مالا يخفى ، **أما أو لا** : فلكلفائية الوجوب الشرطي أو النهي الغيري في

(١) مصباح الفقيه (كتاب الطهارة) ٣ : ٢٤٢ - ٢٤١ .

التنجز إذا وقع طرفاً للعلم الاجمالي في مقابل الوجوب النفسي الذي هو الغسل كما لو علم إماماً بنجاسة هذا التراب أو كون هذا اللباس مما لا يؤكل لحمه ، أو كونه محبناً أو كون ذلك اللباس مما لا يؤكل لحمه ، وقد حقيقنا أنَّ جريان الأصول النافية في مثل ذلك تنتهي إلى المخالفة القطعية لتکلیف إلزامي معلوم في البین ، فراجع ما حررناه في أوائل الاشتغال عند الكلام على الفرع المعروف وهو ما لو علم بنجاسة الماء أو كونه مغصوباً^(١) .

وأما ثانياً : فلأنَّ تعارض الأصول كافٍ في التنجز وإن لم يكن كل من طرف في العلم راجعاً إلى تکلیف منجز ، فإنَّ استصحاب طهارة نفسه وعدم جنابته باعتبار ترتيب عدم وجوب الغسل عليه يكون معارضًا لاستصحاب طهارة إمامه باعتبار أنه يترتب عليه صحة الاقتداء به^(٢) ، وبعد تعارض الاستصحابين يبقى احتمال جنابة نفسه عارياً عن الحكم بعدهما ، فيلزم الإحتياط تحصيلاً للشرط ، وليس المقام مرجعاً للأصالة البراءة من الغسل ، إذ لا يكفي مجرد البراءة عن وجوب الغسل نفسيًا في صحة صلاة نفسه ، لما عرفت من لزوم إحراز الشرط ، وليس الشرط انحاللياً كالمانعية فيما لا يؤكل لحمه كي يقال إنَّ الأصل البراءة من وجوب هذا الغسل الخاص ، كما يقال الأصل البراءة من مانعية هذا اللباس

(١) في المجلد السابع من هذا الكتاب الصفحة : ٥٢٥ في الحاشية على فوائد الأصول . ٤٩:٤

(٢) كما أنه يلزم عدم الاقتداء بصاحب عدم إحرازه عدم جنابته ، وليس المنشأ في تعارض هذين الاستصحابين هو لزوم المخالفة القطعية لتکلیف إلزامي كي يقال : إنه لو بني على عدم جنابة كلًّا منها لا يلزم منه مخالفة قطعية لتکلیف إلزامي ، وأنه أقصى ما فيه أنه يعلم بعد الفراغ من الصلاة ببطلان صلاته ، وذلك غير التکلیف الالزامي ، بل إنَّ المانع الموجب للتعارض هو كونهما إحرازيين [منه ^{٣٦٧}] .

الخاص كما حَقَّ ذلك في مسألة اللباس المشكوك فراجع^(١). ولأجل ذلك قالوا في مسألة تعاقب الحالتين الحدث والوضع إِنَّه بعد تعارض الاستصحابين يكون المرجع أصلَّةُ الْإِشْتِغَالِ فِي لِزُومِ إِحْرَازِ الشَّرْطِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الصَّلَاةِ.

وَأَمَّا ثَالِثًا : فَلَائِهِ بَنَاءً عَلَى تَسْلِيمِ عَدْمِ كَفَايَةِ النَّهْيِ الْغَيْرِيِّ أَوِ الْوَجُوبِ الشَّرْطِيِّ فِي تَنْجِيزِ الْعِلْمِ الْاجْمَالِيِّ ، لَا يَتَجَهُ مَا حَكَمُوا بِهِ فِي الْفَرعِ الثَّالِثِ ، وَهُوَ الْمَنْعُ مِنْ اقْتِدَاءِ الْأَجْنبِيِّ بِأَحَدِهِمَا ، فَتَأْمَلْ .

وقد وجَّه بعض أعلام العصر^(٢) الحكم بعدم وجوب الغسل مع المنع من اقتداء أحدهما أو أحدهم بالأخر ، بناءً على كون الشرط هو الطهارة الواقعية من الإمام أو إحراز المأمور ذلك . أمَّا في صورة كونهما اثنين ، فالوجه فيه هو انحلال العلم الاجمالي المردَّ بين وجوب الغسل على المأمور أو المنع من اقتدائِه بذلك الإمام ، إلى العلم التفصيلي ببطلان صلاته خلف ذلك الإمام وأَنَّه ممنوع عنها إِمَّا لجنبته أو لجنبة إمامه ، وببقى احتمال وجوب الغسل عليه مشكوكاً فيبني على البراءة .

وَأَمَّا فِي صُورَةِ كُوْنِهِمْ ثَلَاثَةً مُثُلَّاً ، فَلَائِنَ الْمَنْعُ مِنْ صَلَاةِ أَحَدِهِمْ مُقْتَدِيًّا بالأخر وإن لم يكن معلوماً بالتفصيل ، إِلَّا أَنَّه ممحتمل على كل من تقديرِي جنبة المأمور و عدمه ، فإِنَّه على تقدير عدم جنبة المأمور يكون اقتدائِه بذلك الإمام محتمل المنع ، لاحتمال كونه هو المجنَّب دون الثالث ، وعلى تقدير جنبة المأمور

(١) راجع فوائد الأصول ٤ : ٤ - ٢٠٣ - ٢٠٤ ، وسيأتي تعليق المصنف ^{هذا} على ذلك في المجلد الثامن من هذا الكتاب ، الصفحة : ٣٢٩ وما بعدها .

(٢) هو الأستاذ المرحوم آقا ضياء الدين العراقي ^{هذا} عندما جرت المذكرة معه في هذه المسألة في بعض المجالس [منه ^{هذا}] .

أيضاً تكون صلاته المذكورة ممنوعاً منها .

وبعبارة أوضح : أن المأموم يحتمل المنع عن صلاته المذكورة سواء كان هو المجنوب أو لم يكن هو المجنوب ، وكذلك يحتمل المنع من صلاته المذكورة سواء كان إمامه هو المجنوب أو لم يكن المجنوب هو إمامه ، وحيث كان ذلك الاحتمال منجزاً لكونه في ضمن العلم الاجمالي كان ذلك موجباً للانحلال ، للزوم الجري على طبقه ، فيبقى احتمال جنابة المأموم ولزوم الغسل عليه مشكوكاً فيبني بالبراءة ، كما هو الشأن في كل ما يكون الاحتمال في أحد أطراف العلم الاجمالي منجزاً بمثل قاعدة الاشتغال ونحوها ، أو بعلم إجمالي سابق أو نحو ذلك .

وفيه : ما لا يخفى ، أمّا في صورة كونهما اثنين ، فلأنّ العلم التفصيلي بالمنع من صلاة المأموم صوري لا واقعية له ، وإنّما حقيقة الأمر هو العلم الاجمالي المردّد بين وجوب الغسل عليه أو المنع من الاقتداء . والحاصل : أنه لا معنى للقول بأن المجنوب ممنوع من الصلاة الواجبة عليه ، فإن ذلك منافق لما هو معلوم من وجوبيها ووجوب ما تتوقف عليه من المقدّمات التي منها الغسل ، فلا معنى للقول بأن هذا المأموم ممنوع من الصلاة على كل حال ، بل هو إنما أن يجب عليه الغسل أو يحرم عليه الاقتداء بذلك الإمام .

وبعين ذلك يجاحب عما إذا كانوا ثلاثة ، فإنّ المنع من تلك الصلاة المفروض احتماله على كل من تقديري جنابة المأموم وعدمه أيضاً لا واقعية له ، حيث إنّ المنع على تقدير جنابة المأموم ليس إلا عين الأمر بالغسل ، لا أنه تكليف آخر مرتبط باقتدائـه بذلك الإمام . فعلى تقدير كون المأموم جنباً لا يتوجه له النهي عن الاقتداء ، بل يتوجه إليه الأمر بالغسل .

ولكن الإنصاف أنَّ هذا الجواب محتاج إلى التأمل ، إذ لم يظهر الفرق بين النهي عن الصلاة لكونها فاقدة للشرط الذي هو طهارة المأمور نفسه ، وبين النهي عنها لكونها فاقدة للشرط الآخر الذي هو طهارة الإمام ، فيكون الحاصل أنَّه يعلم لفقدان شرطها الأولى أو كان تفصيلاً بالمنع من تلك الصلاة ، سواء كان ذلك لفقدان شرطها الأولى أو كان لفقدان شرطها الثانية . وبذلك يتم الاحتمال المذكور فيما لو كانوا ثلاثة .

نعم ، يمكن الإشكال عليه بأنَّ هذا الاحتمال لو كان منجزاً من طريق آخر غير العلم الاجمالي لأمكن القول بكونه موجباً لانحلاله ، أمَّا إذا لم يكن تنجزه إلا من قبل هذا العلم ، فكيف يعقل كونه موجباً لانحلاله .

ويشهد بذلك : أنَّه لا ريب على الظاهر في لزوم الاجتناب عن الآراء الثلاثة التي علم بوقوع قطرة بول فيها ، مرددة بين كونها واقعة في واحد غير معين منها أو أنها وقعت منصفة في الكبير والصغير دون المتوسط ، فإنَّ كلاً من الكبير والصغير محتمل النجاسة على كلِّ من تقديري التنصيف وعدمه ، فبناءً على ما تقدم ينبغي أن يقال بلزوم الاجتناب عنهما دون المتوسط ، فتأمل .

ثمَّ لا يخفى أَنَّ لو سلمنا جميع ذلك لم يمكننا القول بأنَّه بعد الانحلال يكون المرجع هو أصالة البراءة عن الغسل ، بل المرجع فيه هو أصالة الاستغفال ولزوم إحراز الشرط بالنسبة إلى ما يأتي به من الصلاة ولو منفرداً بعد الحكم ببطلان اقتدائِه بصاحبِه كما تقدم تفصيله ، فتأمل فإني نقلت ذلك فعلاً عما كنت حرَّرته سابقاً عن تلك المذاكرة المجلسية ، ولعلَّ مراده غير هذا الذي حرَّرته ، أو أنَّه لم يكن ذلك منه فَلَئِنْ إلا من باب صرف المذاكرة المجلسية التي ربما كانت عن غير تأمل ولا روية ، وإنْ كان الذي يبالي أنَّ ذلك لم يكن في مجلس واحد ، بل كان ذلك في مجالس خميسية يفصل بينها الأسبوع التام .

والحاصل : أنه لا محض لكون المرجع في الشك في وجوب الغسل هو البراءة ، بل اللازم هو الغسل تحصيلاً للشرط ، اللهم إلا أن يكون مراده هو الرجوع إلى استصحاب عدم الجنابة . كما أنه لا محض للقول بأن الصلاة معلومة البطلان تفصيلاً ، وأن ذلك موجب لانحلال العلم الاجمالي ، فإن ذلك عبارة أخرى عن كون تلك الصلاة موجبة للمخالفة القطعية الناشئة من جريان استصحاب عدم الجنابة في حقه وفي حق إمامه ، لأن تلك الصلاة واجدة لكلتا الجهاتين ، فإنها إما مخالفة لقوله اغسل ، أو مخالفة لقوله لا تقتد بالجنب ، فلا يكون في صلاته الواجبة لهاتين الجهاتين إلا كمن علم بنجاسة هذا الاناء ، أو كون هذا الثوب مما لا يؤكل ، فتوضأ من ذلك الاناء وصلى بذلك الثوب ، أو كمن علم بأنه مجب أو أن هذا الثوب مما لا يؤكل لحمة فصلى فيه ، فيقال إن علمه الاجمالي ينحل إلى العلم التفصيلي ببطلان تلك الصلاة ، والشك البدوي في وجوب الغسل .

ثم لا يخفى أن لو جعلنا الطرف لوجوب الغسل عدم صحة استيجار الآخر للعبادة ، لم يتأت الانحلال المذكور ، كما أنه لو جعلنا أحد التكليفين حرمة مسئ المصحف والتکلیف الآخر عدم استيجار الطرف للعبادة لكان العلم غير منحل . قوله : فأصلة عدم الجنابة في كل من الشخصين تعارض أصلية عدمها في الشخص الآخر ... الخ^(١) .

وحيثند لا يمكن الحكم بصحة جمعتهم ، بل قد يقال بسقوط الجمعة ، لعدم الحصول على صحة صلاة العدد المعتبر . لكن هل يصلون ظهراً ؟ فيه إشكال فإنه كيف يصح لكل واحد منهم الظهر مع فرض أنه قد سقط في حقه استصحاب عدم الجنابة . وإن شئت فقل : إن تعارض الأصول الموجب لسقوطها

(١) فوائد الأصول ٣ : ٨٢.

كافٍ لكلٍ واحدٍ منهم في وجوب الغسل عليه . وبتقريب آخر : أنَّ كُلَّاً منهم يعلم إجمالاً أَنَّه إِمَّا يجُبُ عليه الغسل والجمعة مع أصحابه إنْ كانَ هُوَ الجنب ، وإنْ كانَ الجنب غيره وجب عليه الظاهر ، فإذا أُجْرِيَ كُلُّ واحدٍ منهم هذا العلم الاجمالي في حقّ نفسه انحلَّت المسألة ، حيث إنَّ كُلُّ واحدٍ منهم لو اغتسلَ تعينَ الجمعة على الجميع .

قوله : وتنصيف الدرهم الآخر بين مالك الدرهم والدرهمين بالسوية كما في رواية السكوني^(١) لابدَّ من حمله على صورة عدم خلط الدرهم ، وإلاً كان الحكم فيه التثليث ... الخ^(٢).

قد ذكر الشيخ^(٣) مسألة درهم الوداعي في الشبهة المحصورة ، واحتُمل فيها الشركة . ولكنَّ أغلب المحسنین يوردون عليه بأنَّ مقتضى الشركة هو التثليث لا التنصيف ، والأخبار والفتاوی دالة على التنصيف .

وقد تعرَّضَ في الجوواهر^(٤) لهذه المسألة في كتاب الصلح ، وأشبع الكلام فيها ، ونقل عن الشهيد^{رحمه الله} في الدروس أَنَّه نقل عن الفاضل^{رحمه الله} في أحد قولهِ الحمل على الشركة والقسمة بالتثليث ، واستبعد الشهيد ، ونقل في الجوواهر أيضاً عدم معقولية الشركة عن بعض الفقهاء . ثُمَّ إنَّ صاحب الجوواهر^{رحمه الله} عَقَبَ كلام الشهيد بما يستفاد منه أَنَّه يمكن حمل الأخبار والفتاوی القائلة بالتنصيف على ما

(١) وسائل الشيعة ١٨ : ٤٥٢ / كتاب الصلح ب ١٢ ح ١.

(٢) فوائد الأصول ٣ : ٨٤.

(٣) فوائد الأصول ٢ : ٢٠٨.

(٤) جواهر الكلام ٢٦ : ٢٢٥ - ٢٢٧ .

إذا لم يكن في البين مزج ، ثم تكلم هنا وفي باب الشركة^(١) في حصول الشركة بخلط المثلثيات كالدرهم والقيمتات كالثياب ، هذا .

ولكن قد يقال : إن حمل الأخبار والفتاوي القائلة بالتنصيف على صورة عدم المزج حمل على فرض بعيد ، فإنه مع انفراد درهم أحد المالكين عن درهمي المالك الآخر ، يكون الدرهم التالف معلوم الحال ، وأنه من أي مالك كان . لكن يمكن أن يكون كل من الدرهمين موضوعاً في محل منفرد ، ويكون الدرهم الآخر منفرداً أيضاً في مكان على حدة ، وقد تلف واحد منها ، مع كون الاثنين لمالك والدرهم الآخر لمالك آخر ، ففي مثل هذه الصورة لا يكون التالف معلوم الحال مع فرض عدم حصول المزج ، وهكذا فيما لو كانت كلها في مكان واحد ، وكان الودعي قد جعل الدرهم فوق الاثنين مثلاً ثم طرأ التالف بالسرقة ونحوها على واحد ، وتردد بين كونه من الوسط أو الأسفل أو الأعلى ، إلى غير ذلك من الصور التي يتصور فيها اشتباه التالف مع فرض عدم المزج .

وقد ظهر لك من جميع ذلك : أن ميزان الشركة هو المزج الخارجي بين المالكين على وجه لا يتميز أحدهما عن الآخر ، كما أفاده بقوله : نعم الحكم بالشركة يختص بصورة الخلط ، وأما في صورة اشتباه المالكين وعدم تميز أحدهما عن الآخر بلا خلط فالحكم فيها هو التصالح أو القرعة الخ^(٢) وهذا واضح لا ريب [فيه] لكن تبقى في المقام مناقشة في التعبير بقوله في صدر العنوان : أن لا يكون للعلم بالخصوصية دخل في الحكم ، بحيث كان إجمال المتعلق مما يقتضي تبدل الحكم - إلى قوله - هو أن الملكية لما كانت من الأمور الاعتبارية العرفية كان

(١) جواهر الكلام : ٢٦، ٢٢٧، ٢٩٣، ٢٩٤ .

(٢) فوائد الأصول : ٣، ٨٤ .

إجمال الخصوصية موجباً لبطلانها الخ^(١) كل هذه العبارات ظاهرة في أن مجرد الجهل بالخصوصية موجب لبطلان الملكية فيها، لكن ذلك لا يضر بعد تصریحه أخيراً بقوله : نعم الحكم بالشركة يختص بصورة الخلط الخ ، كما هو صريح عبارته في حاشية العروة من كتاب الشركة ، قال فيها : الظاهر أن يكون الامتزاج الموجب لعدم تمييز المالين اختيارياً كان أو قهرياً ، موجباً لخروج كل منهما في نفس الأمر عن صلاحية الاختصاص بمالكه ، وكون الشركة هيئته واقعية لا ظاهرية مطلقاً ، والظاهر أن يكون خلط الدرهم ونحوه بمثله موجباً للشركة ، ولا يكون من مجرد الاشتباه مع بقاء كل من الممتزجين على الاختصاصنفس الأمر بمالكه^(٢).

ولكن لابد في إثبات ذلك بنص واجماع ونحوهما ، والأفليس في البين ما يوجب الاشاعة على القاعدة ، إذ لم يكن هذا الخلط والمزج إلا موجباً لعدم تمييز المالين خصوصاً في مثل خلط الدرهم بدرهم آخر ، فما يفرق بين أن يكون عدم تمييز أحد الدرهمين عن الآخر ناشئاً عن خلط أحدهما بالأخر ، أو أن يكون ناشئاً عن غير ذلك مثل النسبان ونحوه .

قوله : أن لا يكون في البين ما يوجب بطلان اقتضاء العلم الاجمالي وسقوطه عن الأثر من التحالف وحكم الحاكم والاقرار ، المستتبع لتنصيف العال أو فسخ العقد المتنازع فيه ... الخ^(٣) .

قلت : والأولى في جميع هذه الموارد أن الحكم بالتنصيف في مورد قاعدة

(١) فوائد الأصول ٣ : ٨٣.

(٢) العروة الوثقى (مع تعليق عدّة من الفقهاء) ٥ : ٢٧٣.

(٣) فوائد الأصول ٣ : ٨٤.

العدل - أعني المال المردود بين شخصين - إما أن يكون من قبيل الصلح القهري بأن يتولى الحاكم الشرعي إجراء صيغة الصلح عنهم ولو من دون رضاهما ، أو أنه يحكم بذلك ، أو أن يكون المحكوم به هو نتيجة الصلح وصيرورة غير المالك مالكاً للنصف شرعاً من باب التبعيد الصرف ، وإن لم يكن في البين منازعة أو خصومة . وعلى أي حال ، يكون كلّ منهما مالكاً للنصف واقعاً ، غايتها أنه لو كان أحدهما عالماً بالخلاف وأنه كان مبطلاً في دعواه ، قد تقول إنّه يكون خارجاً عن الحكم المذكور ، بمعنى أنّ علمه بذلك يوجب عدم نفوذ الصلح القهري في حقه أو عدم جريان ما هو نتيجة الصلح القهري في حقه ، فلا يكون مالكاً للنصف ، بل يكون باقياً على ملك المالك ، وليس ذلك الاختصاص منافياً لكون الحكم في المسألة حكماً واقعياً ، لإمكان كونه حكماً واقعياً مختصاً بمن لا يكون عالماً بكونه مبطلاً حين الحكم المزبور .

ولأجل ذلك تقول : إنّه لو علم بذلك بعد أن جرى الحكم في حقه كما لو أجرى الحاكم صيغة الصلح عنهم ، أو كما لو اقتسما المال عملاً بقاعدة العدل وأخذ كلّ منهما نصفه ، ثمّ بعد ذلك ظهر الخلاف لأحدهما وأنه كان مخططاً في دعواه ، فإنه لا أثر لذلك .

ومن ذلك يظهر لك أنه لا أثر للانكشاف القطعي بعد ذلك ، ولا لقرار أحدهما بخلاف ما وقع . ومنه يظهر التأمل فيما أفاده شيخنا رحمه الله . نعم لو قام الدليل على ترتب الأثر على ذلك ، كان اللازم جعل ذلك من قبيل الانفساخ القهري ، فلاحظ وتأمل .

وبناءً على ذلك لا إشكال بالنسبة إلى الشخص الثالث لو اشتري من كلّ منهما النصف ، لأنّه يكون قد اشتراه من مالكه الواقعي الذي قد ملّكه بالصلح

القهي أو بالتمليك الشرعي الذي هو نتيجة الصلح ، سواء كان الثالث عالماً بالخلاف أو لم يكن عالماً به . نعم لو كان ذلك الثالث عالماً بأنّ أحد الشخصين معيناً كان حين الحكم عالماً بأنه مبطل ، وقلنا بأنّ ذلك مخرج له من الحكم ، لم يجز له الأخذ منه ، لأنّه يعلم أنه ليس بمالك ، ولازم ذلك أنه لو علم به على الأجمال لم يجز له الأخذ من كلّ منهما .

ومنه يظهر لك الحال في التنصيف في مورد التداعي والتحالف على العين الواحدة التي تداعياها ، فإنه حكم شرعي واقعي بما هو نتيجة الصلح من التنصيف بينهما .

وبالجملة : أن التنصيف لا يمكن القول بكونه حكماً ظاهرياً ، للعلم بكونه على خلاف الواقع ، فلابد من الالتزام بكونه حكماً واقعياً بأحد الأنحاء المذكورة . لكن إخراج العالم ببطلان دعوى نفسه يوجب إخراج الطرفين عنه ، إذ لا يعقل التفكيك ، وحيثند يكون جريان هذا الحكم بالنسبة إلى الغير من قبيل الحكم الظاهري ، فمن علم بأنّ أحدهما ولو إجمالاً كان عالماً بأنه مبطل في دعواه ، لا يجوز له الأخذ منهما معاً . نعم في صورة إجراء الصلح بينهما على ذلك يكون سالماً عن هذا الإشكال فتأمل . وكذلك الحال في صورة حكم الحاكم بالتنصيف قطعاً لمادة الخصومة ، فإنه حيثند يكون موجباً للملكية الواقعية حتى بالنسبة إلى من علم ببطلان دعوى نفسه . بل وكذلك الحال في التداعي المتبقي إلى الحكم بانفساخ العقد ، فإنه حكم شرعي واقعي بما هو نتيجة التقاييل ، أعني رجوع كلّ عوض إلى مالكه قبل العقد .

وأما مسألة الإقرار فالظاهر أنه لا يتأتى فيها التقرير المتقدم ، إلا على تقدير كون إقرار صاحب اليد على العين سبيلاً مملكاً للعين لمن أقرّ له بها تمليكاً واقعياً .

والظاهر أنه لا يمكن الالتزام به ، وحيثند ينبغي البحث في المقر له أولاً ، ومنه يعرف الحال في المقر له ثانياً .

فنقول بعونه تعالى : لو أقر صاحب اليد على العين بأنها لزيد مثلاً ، فزير تارة يكون قاطعاً بالخلاف بأن يكون قاطعاً بأنها ليست له ، وتارة يكون شاكاً في ذلك ، وثالثة يكون قاطعاً بأنها له . ففي الصورة الأولى لا يجوز له أخذها وإن وجب على المقر دفعها له . والظاهر أن الحكم كذلك في الصورة الثانية ، نظراً إلى أصلية الحرمة في الأموال ، إلا أن نقول : إن الاقرار من ذي اليد يكون أمارة على أنه مالك للعين ، فيجوز له حينئذ أخذها بهذا الاعتبار ، لكن لو سوغنا له أخذها بهذا الاعتبار ، فلا يمكننا القول بأنه يسوغ له أن يأخذ بدلها بطريق الشراء مثلاً من المقر له ثانياً ، للعلم الاجمالي بخطأ أحد الاقرارين . وأما في الصورة الثالثة ، وهي ما لو كان المقر له أولاً قاطعاً بأن العين له ، فلا إشكال في أنه يجوز له أخذها وإن لم يكن في البين إقرار ، ولا أثر للأقرار في حقه إلا من حيث إن الاقرار يكون نافذاً على صاحب اليد الذي هو المقر بلزم رفعه يده عنها وتسليمها له ، لكن لا يجوز له حينئذ أن يأخذها من صاحب اليد ويأخذ بدلها من المقر له ثانياً بطريق الشراء مثلاً ، لأن مقتضى قطعه بأنه هو المالك للعين هو عدم استحقاق الثاني لأن أخذ البدل .

ومن ذلك كله يظهر الحال في المقر له ثانياً ، فإنما لو أغضينا النظر عن شبهة شيخ الطائفة رحمه الله كما حكاه عنه الأشتباهي رحمه الله في حاشيته على الرسائل ^(١) بأن الاقرار الثاني غير نافذ لكونه من قبيل الأقرار في حق الغير ، وقلنا بنفوذ الاقرار الثاني أيضاً كالأول ، نقول : إن المقر له ثانياً يتائق في الصور الثلاث المذكورة ، فلو كان

(١) بحر الفوائد ١ : ٥٢ .

قاطعاً بالخلاف لم يجز له أخذ البدل ، وكذلك لو كان شاكاً ، إلا إذا قلنا بأمارية إقرار ذي اليد ، فيسوغ له حينئذ أخذ البدل ، وكذلك يسوغ له أخذه لو كان قاطعاً بأنه هو المالك للعين .

لكن الظاهر أنه يسوغ له مع ذلك أن يشتري العين من المقرّ له أولاً ، أمّا في في صورة القطع بأنه هو المالك ، فلأنه بحسب قطعه يكون مالكاً للبدل ، لكون صاحب اليد قد فوتها عليه باقراره الأول ، فيملك عليه بدلها ، ومع ذلك يصح له أن يأخذها من الأول باستيهاب أو شراء ونحوه ، لأنّ هذا تملّك جديداً لا ينافي كون صاحب اليد قد فوتها عليه .

وفي صحة أخذها من الأول قهراً أو سرقة إشكال . ولو سوّغناه لزمه إرجاع البدل إلى صاحب اليد ، لأنّ هذا التملّك ليس تملّكاً جديداً . وفيه تأمل ، بل يمكن التأمل في كون الاستيهاب أو الشراء من الأول تملّكاً جديداً ، لأنّه بحسب قطعه لم يقع إلا على ملكه ، فتأمل .

مكتبة كلية الفقه والدراسات الإسلامية

اللهم إلا أن يقال : إن أخذه البدل بمنزلة معاوضة قهريّة بناءً على مسلك الشيخ أسد الله التستري في مطلق باب الضمان ، أو نقول بذلك في خصوص المقام أعني الاقرار الثاني ودفع الغرامة فيه ، وحيث إنّا لا نقول بشيء من ذلك ، فلا يكون أخذ العين من المقرّ له أولاً بصورة الاستيهاب أو الشراء إلا استنقاذأ لعين ماله ، فيكون حاله من هذه الجهة حال أخذها بصورة السرقة في أنه يلزم إعاده البدل إلى المقرّ ، وحيثند يكون الحاصل أن المقرّ له ثانياً في صورة كونه عالماً بكونه مالكاً للعين لا يمكنه أن يجمع بين العين وبدلها حتى في صورة إرثه للمقرّ له أولاً .

ومنه يظهر الحال في صورة كونه شاكاً وتسويف أخذه البدل بناءً على أمارية

الاقرار ، فإنّ الظاهر أنّه لا يسوغ له مع أخذه البدل أن يشتريها أو يستوّه بها من المقرّ له أولاً ، لأنّه على تقدير كونه هو المالك للعين كما هو مقتضى أمارية الاقرار لا يسوغ له ذلك على ما عرفت في صورة القطع . نعم على تقدير كون المالك هو الأول لا يسوغ له أن يأخذ البدل من صاحب اليد ، لكنّ أمارية الاقرار حاكمه بإلغاء هذا الاحتمال . فقد تلخّص أنّه لا يمكن اجتماع الطرفين عند واحد من المقرّ لهم .

وعلى أي حال ، ففي أيّ موضع حكمنا للمقرّ له أولاً أو للمقرّ له ثانياً أخذ العين أو أخذ البدل وقد أخذه ، ثمّ بعد ذلك ظهر له الخلاف ، وجب إرجاع ما أخذه ، إلاّ على تقدير كون الاقرار سبباً مملكاً تملّكاً واقعياً ، والظاهر أنّه لا وجه له .

ومن ذلك يظهر لك الحال في الشخص الثالث ، فإنّه لا يجوز له الأخذ ممّن علم بأنّ الاقرار له على خلاف الواقع ، كما أنّه لو لم يكن عالماً بشيء من ذلك فلا يجوز له الأخذ من كلّ منهما ، لأنّه مخالفة قطعية للعلم الاجمالي بخطأ أحد الاقرارين . وهل يجوز له الأخذ من أحدهما فقط ؟ الظاهر أنّه لا يجوز له ذلك ، للعلم الاجمالي بعدم مالكيّة أحدهما الموجب للزوم الاجتناب عنهما . لكن شيخنا قد أصلح ذلك ، بدعوى كون التملك من المقرّ له تملّكاً واقعياً ، وإن كانت ملكيّة المقرّ له ملكيّة ظاهريّة ، إلاّ في صورة العلم التفصيلي ، وسيأتي إن شاء الله وجه التأمل فيه . وينبغي مراجعة كلمات الفقهاء في جميع ذلك ، لأنّي حررت ذلك على حسب ذوقى الفاتر وفهمى القاصر من دون مراجعة كلماتهم الشريفة .

وعلى أي حال ، فإنّ الالتزام بكون تلك الأحكام أحكاماً واقعية لا يخلو من

بعد ، وأبعد منه تعريدها بعدم العلم بالخلاف . إلا أنه بعد ثبوت التنصيف في مثل مسألة درهم الوديع وفي كل ما وقع التداعي عليه بعد التحالف ، لا مندورة لنا إلا الالتزام بما تقدم من كون المقام مورداً للصلح القهري ، أو كونه من قبيل الحكم من الحاكم بأن يكون غير المالك مالكاً للنصف ، أو أنه من قبيل الحكم التعبدى من الشارع بانتقال النصف إلى من هو غير المالك ، كل ذلك [لابد] من الالتزام بشيء منه بعد فرض محالية كون التنصيف حكماً ظاهرياً ، وبعد تمامية أحد هذه الوجوه لا داعي إلى خروج من كان عالماً ببطلان دعواه .

أما مسألة الاقرار فحيث إن احتمال كون الحكم ظاهرياً لا مانع فيه ، فلا موجب للالتزام بكونه حكماً واقعياً ، وأقصاه أنه لا يجوز للثالث الجمع بين العوض والمعوض ، ولم يقم دليل قطعي على جواز ذلك لكي نضطر إلى تصحيحه بالتشبّث بكون الحكم فيه واقعياً .

ومنه يظهر لك التأمل فيما التزم به شيخنا ^{رحمه الله} في مسألة التنصيف في صورة تأخر الاقرار بالخلاف أو الانكشاف القطعي بقوله : فإن الاقرار أو الانكشاف القطعي يكون بمنزلة فسخ العقد الخ ^(١) ، فإن ذلك كله وإن كان ممكناً ، إلا أنه لا يخفى ما فيه من بعد ، وهو كون الحكم الواحد واقعياً بالقياس إلى الثالث وظاهرياً بالقياس إلى المحكوم له كما التزم به ^{رحمه الله} بقوله : نعم بالنسبة إلى المحكوم له يكون حكم الحاكم بمنزلة الحكم الظاهري ، له التصرف في النصف المحكوم له مالم يعلم بالخلاف وأن دعواه كانت بلا حق ^(٢) ، وقد التزم بمثل ذلك في مسألة تعدد الاقرار فجعله ظاهرياً في حق المقر له وواقعاً في حق غيره ، فقال : وأما في

حق غير المقر له فيجري الاقرار مجرى السبب الواقعي^(١)، لكنه قيده بصورة عدم العلم ببطلان أحد الاقرارات تفصيلاً.

وفيه تأمل ، فإن كون الحكم الظاهري في حق شخص موضوعاً لحكم واقعي في حق آخر وإن كان غير عزيز ، كما تقدم في طهارة الإمام بالنسبة إلى صحة صلاة المأمور ، بحيث التزمنا بأنَّ التملك ممَّن هو مالك ظاهراً يكون تملكاً واقعياً ، وأغضينا النظر عما فيه من البعد ، إلا أنَّ ذلك الحكم الواقعي لا يكون مقيداً حينئذ بعدم العلم بالخلاف ، لأنَّ هذا القيد عبارة أخرى عن كون الحكم ظاهرياً ، ومقتضى كون الحكم ظاهرياً بالنسبة إلى الثالث أنه لا يجوز له الجمع بين العين المقربها للأول ، مع القيمة التي أخذها الثاني . لكن شيخنا دفع هذا الإشكال بدعوى كون القيد هو عدم العلم التفصيلي ، على وجه يكون الأخذ من كل من المقر لهما مالكاً واقعياً إلا إذا علم تفصيلاً ببطلان الإقرار في حق أحدهما المعين . ولا يخفى بعده ، إلا أنه بعد قيام الدليل على صحة الأخذ منهما لابد من الالتزام بذلك . ولا يخفى بعده ، فإنه يلزم أنه في صورة تأخير العلم التفصيلي عن الأخذ تكون المسألة من قبيل تبدل الموضوع ، هذا .

ولا يخفى أنَّ الذي يظهر من هذا التحرير هو كون الاقرار بالنسبة إلى المقر له طريراً صرفاً ، وأنَّ له نحواً من السبيبة بالنسبة إلى غيره الأخذ منه ، فيكون تملك الأخذ من المقر له تملكاً واقعياً ، وإن كان تملك المأخذ منه تملكاً ظاهرياً . والذي يظهر مما حررته عنه ^{بياناً} ومما حررته عنه في التقريرات المطبوعة في صيدا^(٢) أنَّ للقرارات حكم السبيبة بالنسبة إلى المقر له .

(١) فوائد الأصول ٣: ٨٥.

(٢) أجود التقريرات ٣: ١٠٦ - ١٠٧ .

وعلى كل حال ، يتوجه عليه ^{هذا} الإشكال فيما لو أقر لزيد بعين تحت يده ، ثم أقر بعين أخرى لشخص آخر وعلمنا بكذبه في أحد الاقرارات ، فإن لازم كل من هذين الوجهين هو أنه يجوز لثالث الأخذ منها ، ويتملك كلاً من العينين تملكاً واقعياً مع علمه بكذب أحد الاقرارات ، ولا أظن أنه ^{هذا} يلتزم بذلك . وهذه الإشكالات إنما جاءت من دعوى أنه يمكن للثالث الجمع بين العين والقيمة ، وهذا الحكم لم أعتبر عليه في كلمات صاحب الجواهر ، ولعله من الشيخ ^{هذا}^(١) من قبيل الأخذ باللازم ، وحيثند يمكن المنع من هذا اللازم ، فتأمل .

ولا يخفى أن هذا الإشكال يعني إشكال الجمع بين العين والقيمة عند الثالث من حيث منافاته للعلم الاجمالي بأن أحدهما غير مالك ، لا يتأتى في أصل الحكم على المقر بدفع العين للمقر له أولاً . ودفع بدلها للمقر له ثانياً ، بأن يقال إننا نعلم إجمالاً بأن أحد الحكمين غير مطابق للواقع ، لأن العين إن كانت ملكاً للأول فلا وجه لدفع القيمة للثاني ، وإن كانت ملكاً للثاني فلا وجه لدفعها للأول ، وبيان عدم تأثير الإشكال المزبور فيه ، هو أن ذلك الحكم من جهة الحكم الظاهري المسبب عن إقراره ، ولا مانع من الجمع بين حكمين ظاهريين يعلم بكون أحدهما خلاف الواقع ، نظير ما لو علم باشتغال ذمته لأحد الشخصين بدرهم ، فإن الحكم عليه بلزم دفع درهمين يعلم إجمالاً بأن أحدهما خلاف الواقع .

تكميل : قد أشرنا ^(٢) إلى الشبهة التي نقلها الأشتياني ^{هذا} عن الشيخ ^{هذا} ، فال الأولى نقل نص عبارته قال : وأما بناء على مذهب الشيخ ^{هذا} من لغوية الاقرار ثانياً ، من حيث إن مقتضاه تملك نفس المقر به للمقر له ثانياً ، وإعماله بالنسبة إليه

(١) فرائد الأصول ١ : ٨١ .

(٢) في الصفحة : ٢٣٠ .

غير ممكن من حيث تعينه للاقرار الأول ، والانتقال بالمثل أو القيمة فرع اعتبار الاقرار الثاني وهو غير ممكن ، فلا دخل له بالفرض أصلًا كما لا يخفى^(١) .

قلت : لم أجده هذا القول محكىً في الجوادر عن الشيخ الطوسي رحمه الله ، وليس مراده به الشيخ المرتضى رحمه الله ، لأنَّه يعبر عنه بالأستاذ (دام ظله) لا بالشيخ رحمه الله . نعم ذكر في المسالك^(٢) هذه الشبهة احتمالاً ، ونقلها في الجوادر^(٣) عن أبي حنيفة . بل قال في المختلف : إذا قال هذه الدار لزيد لا بل لعمرو ، قال الشيخ : يحكم بها للأول ويغفر لها للثاني ، لأنَّه حال بينه وبينها باقراره الأول ، ثمَّ نقل مذهب ابن الجنيد من التفصيل بين كون المقرَّ حيًّا وكونه ميتاً ، ثمَّ قال : والمعتمد الأول (وهو قول الشيخ) لنا أنَّه رجوع عن إقراره فلا يصح ، لأنَّه إقرار في حقِّ الغير ، إذ قد ثبت لزيد بالاقرار الأول ، فلا ينفذ عليه^(٤) .

ومراده بعدم صحة الاقرار الثاني ، عدم ترتيب الأثر عليه فيأخذ العين للثاني ، وكذا مراده بقوله : لأنَّه إقرار في حقِّ الغير الخ ، فإنْ قوله : لا ينفذ عليه ، لأنَّ الاقرار الثاني لا ينفذ على المقرَّ له أولاً بأخذ العين منه ، وإنْ نفذ في حقِّ المقرَّ بأخذ البدل منه .

ومن ذلك يتضح الجواب عن أصل الشبهة كما أفاده في الجوادر^(٥) وحاصل الكلام : أنَّ كون الاقرار الثاني إقراراً في حقِّ الغير لا ينفي إلا عدم سلطنته

(١) بحر الفوائد ١: ٥٢ .

(٢) مسالك الأفهام ١١: ١١٠ .

(٣) جواهر الكلام ٢٥: ١٣١ .

(٤) مختلف الشيعة ٥: ٥٤١ / مسألة ٢٥٢ ، المبسوط ٣: ١٧ .

(٥) جواهر الكلام ٣٥: ١٣١ .

الثاني علىأخذ العين من الأول ، لكن ذلك لا ينافي نفوذه على نفس المقرّ ولو بالزامه بدفع بدل العين له . وقد حكى في الجواهر الإجماع على ذلك .

ثم إن ظاهر عبارة الشرائع^(١) وإن كان هو الأقرار المتصل بالأقرار الأول ، إلا أن محل النزاع هو الأعم ، كما ربما يظهر ذلك من الجواهر ، فإنه ~~يؤثر~~ يقول في أثناء الكلام : واتصال الكلام لو أثر لاقتضى الاختصاص بالثاني الذي هو مقتضى رجوعه بل واستقر عليه الخ^(٢) ، فإن هذه الجملة ظاهرة في أنه لا خصوصية لاتصال الكلام ، فراجع وتأمل .

قوله : وينبغي ختم الكلام في مباحث العلم الاجمالي بالتبني على أمر ، وهو أنه لو تردد المعلوم بالإجمال بين ما يكون بوجوه الواقعى ذا أثر وبين ما يكون بوجوه العلمي ، كما لو تردد حال الشوب بين الفحص والنجاسة ... الخ^(٣) .

قد يقال : إن نجاسة الشوب كفضيحته ~~إنما تؤثر~~ بوجوها العلمي ، لكن نظره ~~إنما~~ هو فيما لو صلى ناسياً ذلك المعلوم بالإجمال ، ثم بعد الفراغ علم بأن الشوب كان نجساً ، فإنه على تقدير كون النجاسة معلومة بالتفصيل سابقاً ثم طرأ النسيان تكون الصلاة باطلة ، وبهذا المقدار يكون أثر النجاسة تابعاً لوجودها الواقعى ، وكلامه ~~يؤثر~~ في هذا الفرع إنما هو من هذه الناحية ، أعني ناحية نسيان المعلوم الاجمالي ثم بعد الفراغ يتبيّن له نجاسة الشوب ، وإن كان الأنسب هو التمثيل لذلك بالماء المردّد بين النجاسة والفضيحة ، فإن النجاسة بالنسبة إلى

(١) شرائع الإسلام ٣: ١٤١.

(٢) جواهر الكلام ٣٥: ١٣١.

(٣) فوائد الأصول ٣: ٨٦.

الوضوء تؤثر بوجودها الواقعي ، بخلاف الغصبية .

وكيف كان ، فالكلام في كل من هذين الفرعين تارة يكون بالنظر إلى الإقدام على الصلاة في ذلك التوب أو الوضوء بذلك الماء ، مع فرض وجود العلم الاجمالي ، وأخرى يكون بعد الفراغ بمعنى كون هذا العلم الاجمالي طارئاً بعد الفراغ .

أما الكلام في الجهة الأولى : فقد حَقَّ في محله أنه لا يجوز الإقدام ، لمعارضة أصلية الطهارة بأصلية الاباحة ، وقد شرحنا ذلك مفصلاً في محله عند الكلام على فتوى المرحوم الشيخ محمد طه نجف رحمه الله في جواز الوضوء بمثل ذلك الماء ، فراجع ما حَرَرْنَاه على التنبيه الأول من تنبيهات الاشتغال من هذا الكتاب ^(١) .

وأما الكلام في الجهة الثانية : أعني ما لو حصل العلم بعد الفراغ ، ففي مسألة ثوب الصلاة لا ينبغي الإشكال في الصحة حتى لو علم تفصيلاً بنجاسة هذا التوب وغصبية الآخر مع كونه قد صلى بهما معاً ، وكذلك الحال في مسألة الوضوء ، إذ لا أثر للعلم بالغصبية ولو تفصيلاً بعد الفراغ من الوضوء ، أما احتمال كون الماء نجساً فهو في هذا الحال - أعني ما بعد الفراغ من الوضوء - مدفوع بقاعدة الطهارة ، ولا تعارضها قاعدة الحل ، لعدم بقاء موضوعها بالنسبة إلى نفس الوضوء ، إلا أن يكون لنفس ذلك الماء الذي صرفه على الوضوء قيمة تكون غرامة لو كان مغصوباً ، أو يكون لذلك الماء بقية موجودة ، فإنه على الأول يحصل له العلم الاجمالي إما ببطلان وضوئه لكون الماء نجساً ، أو لزوم دفع الغرامة

(١) في الحاشية على فوائد الأصول ٤ : ٤٩ الآتية في المجلد السابع من هذا الكتاب ، الصفحة : ٥٢٥ وما بعدها .

لمالك الماء لو كان مغصوباً ، وفي الثاني يكون الطرف لبطلان الوضوء وجوب الاجتناب عن بقية الماء ، لاحتمال كونه مغصوباً ، من دون فرق في ذلك كله بين عدم حدوث العلم الاجمالي إلا بعد الإقدام والفراغ من العمل ، أو كونه حادثاً قبل لكنه غفل وأقدم على العمل ثم تذكر ذلك بعد الفراغ .

نعم ، يمكن أن يقال : إنه في صورة تردد الماء بين النجاسة والغصبية لو غفل وتوضأ به ثم بعد الفراغ تذكر ، فإن علمه مغصوباً فلا إشكال في الصحة ، وإن علمه نجساً فلا إشكال في البطلان ، وإن لم يكن إلا مجرد عود العلم الاجمالي السابق ، فإن كان علم إجمالي آخر ، كما لو كان يلزمها الغرامة لو كان مغصوباً أو كان للماء بقية ، لزمه إعادة الوضوء ، ولو لم يكن في البين إلا ذلك العلم الاجمالي السابق فالظاهر هو الحكم بالصحة ، لـ**لـقـاعـدـةـ الطـهـارـةـ** لعدم جريانها في مثله مما لا يجري فيه حديث الأذكيرية ، بل **لـقـاعـدـةـ الطـهـارـةـ** غير المعارضة فعلاً بـ**لـقـاعـدـةـ الحلـ** لذهاب موضوعها .

اللهم إلا أن يقال : إن قاعدة الطهارة قد سقطت قبل النسيان والإقدام ، فلا وجه لإعادتها ، ويكون ذلك نظير إعادة إجرائها بعد تلف الطرف الآخر .

ويمكن الجواب عنه : بأن الساقط منها بالمعارضة السابقة هو جواز الإقدام على الوضوء ، وأثرها الذي نرتبه عليها فعلاً بعد النسيان والإقدام والفراغ من الوضوء هو صحة ذلك الوضوء . **اللهم إلا أن يقال :** إنه ليس لقاعدة الطهارة في الماء إلا ناحية الوجوب الشرطي الذي يكون عبارة عن المنع من الإقدام قبل العمل ، ولزوم الاعادة بعده ، وإذا سقطت بلحاظ ذلك وهو الوجوب الشرطي فقد سقطت بتاتاً ، إلا أن يكون النسيان قد أعدم ذلك التعارض وكأنه بالتذكر قد حدث موضوع جديد ، وعلى كل حال يكون الاحتياط بالاعادة قوياً ، فلا ينبغي تركه .

لكن ذلك إنما هو في صورة الغفلة أو النسيان بعد تحقق العلم الاجمالي ، أمّا لو كان ذلك العلم الاجمالي حاصلاً بعد الفراغ ، بحيث إنّه أقدم على الوضوء معتقداً طهارته وإياحته ثمّ بعد الفراغ حصل له العلم الاجمالي المردّ بين النجاسة والغصبية ، فالظاهر أنّه إذا لم يكن في البين ضمان أو بقية من ذلك الماء ، لم يكن [بأس] في إجراء قاعدة الطهارة فيه القاضية بصحة وضوئه . نعم يبقى الكلام في مسألة التوب والصلوة ، وقد تعرّضنا لهذه المسألة فيما يتعلّق بها من مباحث العروة الوثقى :

والكلام في هذه المسألة في صورتين : الأولى أن يحصل له بعد الفراغ مجرد تذكرة ما علمه سابقاً من العيب المردود بين النجاسة والغصبية . وأخرى يحصل له ذلك التذكرة مع تبيين كون التوب نجساً .

وقبل الكلام في هاتين الصورتين ، ينبغي التكلم في فرع لم أعنّه على تحرير له في كلماتهم ، وهو ما لو علم إجمالاً بتجاهساً أحد الثوبين ثم نسي وصلّى في أحدهما ، وبعد الفراغ تذكّر إماماً في الجملة أو مع تبيّن أنّ ما صلّى فيه كان هو النجس ، فنقول : إنّ الحكم بوجوب الاعادة على من علم بالتجاهساً ثم نسي وصلّى ، هل يشمل صورة العلم الاجمالي أو لا؟ لا يبعد القول باختصاص ذلك بصورة كون العلم السابق تفصيلياً ، وحيثند يسقط الكلام فيما نحن فيه في كلّ من الصورتين ، أمّا بناءً على كون العلم السابق شاملاً للعلم الاجمالي ولو من جهة دعوى كون العلم السابق معتبراً من باب كونه منجزاً لأثر التجاهساً ، فيقوم مقامه كلّ ما ينجز تلك التجاهساً ، فالظاهر هو الاعادة في الصورة الثانية من المثال الذي ذكرناه دون الصورة الأولى ، إذ لم يتحقق فيها أنه صلّى في النجس كي يكون مشمولاً لمن صلّى في التجاهساً بعد المسبيقة بما يكون موجباً لتنجزها .

أما ما نحن فيه فقد حكم فيه شيخنا ^{رحمه الله} بعدم الاعادة ، بناءً على مسلكه ^{رحمه الله} في مسألة المجتمع من الجواز من الجهة الأولى ، والامتناع من الجهة الثانية الراجعة إلى التراجم ، وقد أوضح ذلك فيما حرر عنه في التحريرات المطبوعة في صيدا^(١) بما حاصله : أنّ لكون الثوب مغصوباً أثراً وهو عدم جواز التصرف فيه في صلاة أو غيرها ، كما أنّ لنجاسة ذلك الثوب نفس هذا الأثر وهو عدم جواز الصلاة فيه ، بمعنى عدم صحتها وعدم مشروعية الإقدام عليها مع العلم بكونه نجساً ، لكن لها أثر آخر ، وهو أنه لو نسي النجاسة التي علمها وصلى بذلك الثوب ناسياً لنجاسته ثم تذكر ذلك بعد الفراغ ، بطلت صلاته وعليه الاعادة ، وأما المغصوبية فليس لها هذا الأثر ، إذ لا إشكال في عدم وجوب الاعادة على ناسي الغصبية .

وحيثند نقول : إنّه عند العلم ^{الاجمالي} المراد بـ بين كون الثوب نجساً وكونه مغصوباً ، لا إشكال في أنه لا يجوز له الإقدام على الصلاة فيه ، لتعارض أصالة الإباحة مع أصالة الطهارة ، فيسقط الأصلان معاً ، فلا يجوز له الإقدام على الصلاة فيه ، ولكن هذا السقوط لأصالة الطهارة هل يوجب سقوطها بتناً حتى بالنسبة إلى الأثر الثاني الذي تنفرد فيه عن أصالة الحل ، وهو عدم وجوب الاعادة لو صلّى مع نسيان النجاسة ، أو أنها لا تسقط إلا بمقدار الأثر الأول وتكون قاعدة الطهارة جارية بالنسبة إلى ذلك الأثر الثاني ، ولأجل ذلك خصص ^{رحمه الله} الكلام في الصورة الثانية وهي ما لو تبيّن نجاسة الثوب ، لأنّ صلاته كانت اعتماداً على أصالة الطهارة من الأول ، فيكون أثر تلك النجاسة ساقطاً بالنسبة إلى الأثر الثاني ، مع كون تلك الصورة داخلة في حكم النجاسة المعلومة إجمالاً المنسية حين الصلاة ، فيشملها

(١) أجود التحريرات ٣: ١٠٧ - ١٠٩ .

ما دلَّ على وجوب الاعادة على من صَلَّى في النجاسة بعد المسبوقة بما يكون موجباً لتنجزها.

وهذا بخلاف الصورة الأولى ، فإنَّها لا تحتاج إلى هذا التمْحَل ، إذ لم ينكشف فيها أَنَّه قد صَلَّى مع النجس كي يقال إِنَّه مصدق لنسيان تلك النجاسة المعلومة ولو إِجمالاً ، هذا .

ولكن يمكن التأمل في هذا التمْحَل الذي أفاده في الصورة الثانية ، فإنَّ الظاهر أَنَّ قاعدة الطهارة في الثوب في حدِّ نفسها لا تنفي الأثر الثاني حتى لو لم يكن احتمال النجاسة مقرُّوناً باحتمال الغصبية ، لأنَّ لم يكن في هذا الثوب إِلا احتمال النجاسة ، فإنَّ قاعدة الطهارة لا تعرّض لها لأزيد من نفي احتمال النجاسة وترتيب أثر الطهارة عليه من جواز الإقدام على الصلاة فيه ، أمَّا الاعادة المترتبة على نسيان النجاسة بعد العلم بها وعدم التذكير إِلا بعد الفراغ ، فذلك لا تنفيه قاعدة الطهارة ، كما أنها لا تثبت الأجزاء وعدم الاعادة فيما لو صَلَّى فيه جاهلاً بالنجلasse ثم علم بها بعد الفراغ .

وبالجملة : أَنَّ قاعدة الطهارة في الثوب ونحوها لا تعرّض [لها] لأزيد من جواز الصلاة فيه ، وأمَّا بطلان الصلاة ووجوب الاعادة فإنَّما هو من آثار سبق العلم بالنجلasse ثم نسيانها ، لا من آثار نفس النجاسة كي ينفي بقاعدة الطهارة ، من دون فرق في ذلك بين أن نقول إنَّ الموضوع مركب من النجاسة الواقعية مع العلم بها ثم نسيانها على نحو يكون المذكور على نحو جزء الموضوع ، أو نقول إنَّ الموضوع هو النجاسة نفسها لكن استلزمها للبطلان والاعادة مشروط بسبق العلم بها وإن طرأ النسيان ، إذ لا فرق بين هذين الوجهين إِلا محض التعبير .

وبالجملة : لا وجه للقول بأنَّ مفاد قاعدة الطهارة في هذا الثوب هو نفي

وجوب الاعادة ، لأن ذلك عبارة أخرى عن نفي البطلان المترتب على النجاسة المعلومة عند طرو النسيان .

وإن شئت فقل : إن قاعدة [الطهارة] تثبت آثار الطهارة من جواز الصلاة فيه ، وتنفي آثار النجاسة المترتبة على النجاسة الواقعية ، وتحرز شرط الدخول في الصلاة ، ولا تنفي الأثر المترتب على النسيان المسبوق بالعلم بالنجاسة ، ومقتضى ذلك كله هو لزوم الاعادة في الصورة المزبورة ، بناءً على أن سبق العلم بالنجاسة الذي هو موضوع الاعادة شامل للعلم الاجمالي ، فتأمل .

لا يقال : إن الموجب للاعادة هو تنجز النجاسة قبل الصلاة ب نحو من أنحاء التنجز ولو بالعلم الاجمالي ، وقاعدة الطهارة حيث إنها ترفع تنجز النجاسة يترتب عليها هذا الأثر الثاني ، وحيثند بتهم ما أفاده من كون الأثر الثاني مترتبًا على قاعدة الطهارة .

لأننا نقول : إن محصل ذلك هو أن تنجز النجاسة هو عبارة عن كونها مانعة من الدخول في الصلاة ، وبواسطة كون قاعدة الطهارة رافعة لتنجز هذا الأثر وهو المنع من الدخول في الصلاة يرتفع الأثر الثاني المفروض ترتبه على تنجز الأثر الأول ، والمفروض فيما نحن فيه أن قاعدة الطهارة لم ترفع تنجز الأثر الأول ، لكونها بالنسبة إليه معارضة بقاعدة الحل ، وبعد السقوط يكون الأثر الأول للنجاسة وهو المنع من الدخول في الصلاة منجزاً ، فقهراً يترتب الأثر الثاني وهو كونها موجبة للبطلان عند المسبوقة بتنجز أثرها الأول .

لا يقال : إن المسبوقة بتنجز النجاسة إنما يترتب عليه الأثر الثاني إذا كانت النجاسة بنفسها منجزة ولو بالعلم الاجمالي ، كما في مورد الشوين اللذين علم بنجاسة أحدهما وقد صلّى بعد النسيان في أحدهما ، وقد تبين بعد الفراغ أنه هو

النجس ، وكذلك الحال فيما لو علم إجمالاً بأنّ هذا التوب نجس أو ذلك التوب الآخر مغصوب وقد نسي وصلّى في الأول ، أمّا فيما نحن فيه من العلم بتجاهة هذا التوب أو غصبيته ، فلا تكون النجامة بنفسها منجزة ، بل المنجز هو القدر الجامع بينها وبين الغصبية . وبعبارة أخرى : لا يكون المنجز في المقام هو خصوص هذا الحكم وهو لا تصلّ في النجس ، بل المنجز هو النهي المطلق عن الصلاة في ذلك التوب ، أعني القدر الجامع بين المنع عن الصلاة في النجس أو الصلاة في المغصوب ، والأثر الثاني إنما يترتب على ما إذا كان المنع عن الصلاة في النجس بخصوصه منجزاً ولو بالعلم الاجمالي .

لأنّا نقول : إذا كان القدر المشترك منجزاً ، كان ذلك عبارة عن كون كلّ من الطرفين منجزاً ، وحيثـذ يكون النهي عن الصلاة في ذلك التوب المفروض كونه نجساً في الواقع منجزاً ، فيترتب حيـثـذ الأثر الثاني . على أنّ هذا لو تمّ لم نكن في الحكم بالصحة محتاجين إلى قاعدة الطهارة ، بل يكون الأثر الثاني متنفياً لانتفاء موضوعه الذي هو تنجز المنع من الصلاة في النجس بخصوصه ، هذا كله بالنظر إلى ما يستفاد من التحرير المطبوع في صيدا .

ولكن الذي يظهر من هذا الكتاب بقوله : فلو غفل المكلّف عن علمه وصلّى في التوب لم يجب عليه الاعادة والقضاء ، لاحتمال أن يكون غصباً ، والصلاحة في التوب المغصوب مع النسيان صحيحة واقعاً . والنجامة لم يتعلّق العلم بها في وقت حتّى يقال : إنّ العلم بالتجاهة أناً ما يكفي في فساد الصلاة ولو مع الذهول والنسيان الخ^(١) هو البناء على أنّ العلم بالتجاهة الذي يطـرأ عليه النسيان هو خصوص العلم التفصيلي ، وبناءً عليه لا يكون الحكم بالصحة متوقفاً

(١) فوائد الأصول ٣:٨٦-٨٧.

على إجراء قاعدة الطهارة بالنسبة إلى الأثر المذكور . والظاهر أن نظره في ذلك مقصور على الصورة الأولى ، وأنه بعد الفراغ لا يحصل له إلا تذكر ما كان علمه إجمالاً قبل الدخول في الصلاة ، من دون تبيّن أنه صلّى في النجس ، كما أنّ ما في التحرير المطبوع في صيدا ناظر إلى الصورة الثانية .

ثم لا يخفى أنه بعد أن كان مفروض البحث هو الصورة الأولى ، فكان الأنسب أن يعلّم الحكم فيها بالصحة بأنّ النجاسة وإن سبقت بالعلم الاجمالي إلا أنّ مورد النسيان هو من صلّى في النجس ، وهذا الشخص لم يحرز أنه صلّى في النجس ، ولعلّ هذا هو المراد بقوله : والنجلة لم يتعلّق العلم بها في وقت . وكيف كان فلا يكون الحكم بالصحة في هذه الصورة متوقعاً على انحصر المنجز السابق بالعلم التفصيلي .

اللهم إلا أن يقال : إنّه في الصورة الأولى بعد الفراغ من الصلاة يبتلى بعلم إجمالي جديد ، وهو أنّ هذا الثوب الذي قد صلّى فيه إن كان نجساً كانت نجاسته منجزة سابقاً بالعلم الاجمالي السابق ، فيكون الواجب إعادةها ، وإما أن يكون مغصوباً فيحرم عليه التصرف فيه بصلاة أخرى وغيرها من التصرفات .

وفيه تأمل ، فإنّ الاعادة وإن لم تكن منجزة سابقاً بالعلم الاجمالي السابق ، بل هي تكليف جديد ناشئ عن تنجز النجاسة سابقاً ، إلا أنّ حرمة التصرف في ذلك الثوب لكونه مغصوباً لم يكن أثراً جديداً ، بل هو بنفسه كان منجزاً بالعلم الاجمالي السابق ، ولأجل ذلك نقول يلزم الاجتناب عن التصرف في ذلك حتى لو قلنا بأنّ الموجب للإعادة في الصلاة في النجس هو خصوص سبق العلم التفصيلي بها ، فلا يجب إعادة الصلاة من جهة النسيان ، ولكن يجب الاجتناب عن التصرف في ذلك الثوب ، ويكون ذلك من قبيل خروج أحد الطرفين عن

محل الابتلاء بعد العلم الاجمالي .

اللهم إلا أن يقال : إن ذلك ليس من الخروج عن محل الابتلاء ، فإنه إنما يكون كذلك بالنسبة إلى الصلاة السابقة ، أما بالنسبة إلى الصلوات اللاحقة فمحل الابتلاء بها باقي ، فيكون التردد فعلاً بين كون هذا الشوب نجساً أو مغصوباً مؤثراً فعلاً في وجوب الاجتناب عن الصلاة فيه صلاة أخرى ، فتأمل .

والذي حررته عنه ^{هذا} موافق لذلك ، وهذا نصه : الشرط الخامس : أن لا يكون الأثر في أحد طرفي العلم الاجمالي من قبيل التزاحم ، كما لو علم إجمالاً بغضبيه الشوب أو نجاسته ، فإن هذا العلم إنما يؤثر النجارة بمقدار عدم جواز الصلاة فيه ، دون لزوم الاعادة فيما لو صلى ناسياً ، والسر في ذلك أن الغضبية إنما تؤثر في عدم جواز الصلاة إذا كانت منجزة ، والنجارة لها أثر واقعي ، فبمقدار القدر المشترك بين الطرفين يكون العلم الاجمالي مؤثراً ، وأما بالنسبة إلى الزائد على ذلك أعني وجوب الاعادة فيما لو صلى بذلك الشوب نسياناً ، فلا يحکم بتربيه ، ومن ذلك ما لو تردد الماء بين النجارة والغضبية ثم نسي وتوضاً فيه ، فإنه يحکم بطهارة أعضائه وصحّة وضوئه وارتفاع حدثه انتهي ، وينبغي ملاحظة ما حرر في الجزء الثاني من هذا الكتاب ص ١٢٨^(١) ، وملاحظة ما علقناه عليه خصوصاً التذنيب^(٢) .

(١) راجع فوائد الأصول ٤ : ٣٥٣ - ٣٥٥ .

(٢) حواشيه على التذنيب وردت في المجلد التاسع الصفحة : ٧٧ و ٧٩ . وينبغي مراجعة الهامش المذكور في الصفحة : ٧٢ - ٧٨ من ذلك المجلد .

[الكلام في الظن]

قوله : فإن المراد من افتتاح باب العلم ... الخ^(١).

قلت^(٢): الأولى في جواب ابن قبة أن يقال : إن المكلف إن كان قد حصل له العلم بالحكم الواقعي ، فهذا يكون خارجاً عن حجية الأدلة الظنية قطعاً ، لأن حجيتها مقصورة على من لم يكن عالماً بالحكم ، كما أن هذا المكلف لا يتكلم في حقه من حيث كون علمه مطابقاً للواقع أو مخالفًا له على ما تقدم تفصيله في أوائل مباحث القطع^(٣).

وإن لم يكن المكلف قد حصل له العلم بالواقع ، لكن كانت هناك أسباب توصله إلى نفس الواقع ، وكانت تلك الأسباب معلومة لديه تفصيلاً ، فلا إشكال أيضاً في أن هذا لا يمكن أن يجعل الأمارات الظنية حجة في حقه ، لكونها مفوتة عليه الواقع في الموارد التي تخطئ فيها مع أنه يتمكن من الحصول على الواقع

(١) فوائد الأصول ٣ : ٩٠.

(٢) هذا ما كانت علقته في الجمعة في الجمعة ٢٩ سنة ١٣٥٨ على ما حرزته عن درس شيخنا رحمه الله ج ٢ سنة ١٣٤٨ ، والآن ألحقته بالتعليق على هذا الكتاب بتاريخ الجمعة ٧ ج ٢ سنة ١٣٧٠ بعد بعض إصلاحات ، وما كانت أظن بقاء حياتي إلى الآن ، والله تعالى في خلقه شؤون [منه رحمه الله].

(٣) لعل المقصود بذلك ما تقدم في توجيهه مقالة الأخباريين في الحاشية المتقدمة في الصفحة : ٢٨ وما بعدها .

بواسطة علمه بالأسباب التي توصله إليه . ولعل ما يحكى عن الشيخ ^{رحمه الله}^(١) من تسليم قبح الرجوع إلى الظن مع افتتاح باب العلم ناظر إلى هذه الصورة ، أعني صورة التمكّن من الحصول على الواقع بواسطة أنّ لديه أسباباً معلومة له تفصيلاً توصله إليه إذ لا ريب في قبح الركون إلى الأدلة الظنية في هذه الصورة ، لكونها مفوتة للمصالح الواقعية ، ولا معنى لأن يقال : لعل خطأ الأمارات يكون بمقدار خطأ الأسباب المذكورة ، لأن المفترض أن تلك الأسباب لا خطأ فيها أصلاً . ويعبرة أخرى : أنه كانت لديه أسباب توصله إلى الواقع بحيث كان باب الواقع منفتحاً عنده ، لا أنه افتتاح فعلي ، بل هو افتتاح بالقوة ، لأنّ لديه أسباباً توصله إليه لو حصلها وسلكها .

أما إذا لم يكن للمكلّف إلا أسباب يعلم أنه لو حصلها لحصل له العلم بالواقع ، لكنه قبل تحصيلها يعلم بأنّها ربما كان بعضها يخطئ الواقع ، إذ لا تنافي بين العلم بأنّ تلك الأسباب تقيده العلم بالواقع لو حصلها وبين العلم بأنّ بعضها في الجملة يقع فيه الخطأ ، وإنّما التنافي بين العلم الفعلي بالواقع وبين احتمال خطأ ذلك العلم ، لكن ذلك - أعني حصول العلم الفعلي بالواقع - راجع إلى الصورة الأولى التي قد مرّ أن حجّة الأدلة الظنية لا تشمله ، وإنّما الكلام في هذه الصورة أعني صورة عدم حصول العلم الفعلي ، وأنّ الحاصل إنّما هو العلم بأنّ لديه أسباباً لو حصلها لحصل له العلم بالواقع ، والمراد بافتتاح باب العلم هو هذه الصورة ، لا صورة حصول العلم الفعلي كما في الصورة الأولى ، ولا صورة العلم بالأسباب الموصلة إلى نفس الواقع كما في الصورة الثانية ، بل المراد من افتتاح باب العلم هو التمكّن من الحصول على أسباب العلم بالواقع ، ولا ريب أنّ

(١) فرائد الأصول ١: ١٠٩ - ١١٠ .

التمكّن من الحصول على أسباب العلم بالواقع لا يلزمه التمكّن من الحصول على نفس الواقع ، لما عرفت من أنّ التمكّن من الحصول على أسباب العلم بالواقع يجتمع مع احتمال خطأ تلك الأسباب .

والحاصل : أنّ أسباب العلم بالواقع بعضها يكون موصلةً إلى نفس الواقع وبعضها لا يوصل إلى الواقع لأجل خطئه ، فلو كانت الأسباب الأولى معلومة لديه تفصيلاً لكان متمكّناً من الحصول على الواقع ، وكان راجعاً إلى الصورة الثانية ، أمّا إذا لم تكن الأسباب الموصولة إلى نفس الواقع معلومة لديه بالتفصيل ، بل كان أقصى ما في البين أنّ لديه أسباباً لو حصل لها الحصول له العلم بالواقع مع فرض كون بعضها مصيبةً وبعضها مخطئاً ، فهذا لا يكون متمكّناً من الواقع ، وإنّما أقصى ما فيه أنه متمكّن من تحصيل العلم بالواقع الذي عرفت أنه لا يلازم الوصول إلى الواقع .

والحاصل : أنّ المراد من الانفتاح في هذا المقام هو افتتاح باب العلم بالواقع وأنّ المكلف متمكّن من تحصيل العلم بالواقع ، وهو غير ملازم للتمكّن من الوصول إلى نفس الواقع ، فلا حاجة إلى ما تكلّفه في هذا الكتاب بقوله : بل المراد من الانفتاح هو إمكان الوصول ، وهو غير فعلية الوصول ، فقد يكون الشخص متمكّناً من الوصول إلى الواقع ولكن لم يصل إليه ، لاعتماده على الطرق المفيدة للعلم مع خطأ علمه وكونه من الجهل المركب الخ^(١) كما لا حاجة إلى ما حررناه نحن عن الأستاذ ^{رحمه الله} بقولنا : مثلاً من كان جالساً على باب دار الإمام ^{رحمه الله} ويتمكن من السؤال منه ^{رحمه الله} لكنه لا يدخل بل يسلك طريقاً آخر كالسؤال ممن خرج من الدار وسمع الحكم منه ^{رحمه الله} وكان سلوكه هذا الطريق الثاني - أعني السؤال ممن خرج - كثير الخطأ ، ففي هذه الصورة لامانع من أن يؤمر بالعمل على

(١) فوائد الأصول ٣ : ٩٠ .

أمارة هي أقل خطأ من هذا الطريق ، انتهى ملخصاً .

فإن جميع هذه التكاليف إنما نحتاج إليها إذا قلنا بأن المراد من الانفتاح في هذا المقام هو إمكان الوصول إلى الواقع ، مع ذلك قد عرفت الإشارة إلى امتناع ذلك ، فإن العلم الاجمالي يكون بعض تلك الأسباب مخطئة للواقع مع عدم علم المكلف بها بأعيانها يوجب عدم تمكّنه من الواقع .

وبالجملة : لا يجتمع التمكّن من الحصول على نفس الواقع مع العلم الاجمالي يكون بعض تلك الأسباب مخطئة ، ولأجل ذلك قلنا إن المراد بالانفتاح هو انفتاح باب العلم بالواقع ، وتمكّن المكلف من تحصيل العلم بالواقع ، وهذا المقدار من الانفتاح يجتمع مع العلم الاجمالي بخطأ بعض تلك الأسباب .

وحيثند نقول في جواب شبهة ابن قبة : إنَّه لا فرق^(١) حيثند بين الأسباب المفيدة للعلم بالواقع والأسباب المفيدة للظن بالواقع في تطرق احتمال الخطأ وتفويت المصالح الواقعية ، غاية الأمر ينبغي أن ينظر أن أيّاً من هذين الطريقين أكثر خطأ ، وهذا مما لا تصل إليه عقول البشر . ولكن يكفي في إمكان التبعد بالأمارات الظنّية هو احتمال كون موارد الخطأ فيها بمقدار موارد الخطأ في أسباب العلم ، وحيث إن الشارع قد اطلع على ذلك فله حيثند أن يأمر بالعمل على الأمارات ، لحصول فوت ذلك المقدار من المصالح على كل من الأخذ بالأسباب

(١) لا يخفى أن هذا هو محض النقض على ابن قبة بالقطع المخطئ ، وليس المراد به بعد حصول القطع كي يحجب عنه بما أفاده الشيخ رحمه الله [فرائد الأصول ١ : ١٠٨] من أن القاطع لا يحتمل الخطأ ، بل المراد النقض قبل حصول القطع ، بمعنى أنه لا فرق بين الأسباب المفيدة للقطع والأسباب المفيدة للظن في أنه لو بطل العمل بالثانوية لكونها مفروضة للواقع لم يجز الازام بتحصيل الأولى لأنها أيضاً مفروضة للواقع [منه رحمه الله].

المفيدة للعلم والأسباب المفيدة للظن ، ومع تسليم كونه حكيمًا لا يفوّت علينا المصالح ، نلتزم بأنّ الأمر في الواقع كذلك ، ومع هذا التسليم لا معنى للتثبت بأدلة أقربية الخطأ ، إذ لا معنى للحكم القطعي بكون الأماres أقرب إلى الخطأ مع الاعتراف بامكان كون موارد الخطأ فيها لا تزيد على موارد الخطأ في الأسباب المفيدة للعلم .

والذى يظهر من الأستاذ^١ أنّ أقربية الأماres إلى الخطأ هو غير كثرة الخطأ فيها ، فلذلك احتاج إلى الجواب عنه بما حرر عنه^(١) أيضًا من المنع من الأقربية أولاً ، والمنع من كونها مقتضية للردع ثانياً ، وبأنّها لو سلمنا اقتضاءها للردع فإنّما تقتضيه لو لم يكن في البين مصلحة التسهيل ثالثاً .

ولعل الأولى هو ما يلوح من التقريرات المطبوعة في بيروت^(٢) من جعل مصلحة التسهيل في قبال تسليم كون موارد الخطأ في الأماres أكثر بقليل من موارد الخطأ في أسباب العلم ، فيقال : إنّا لو سلمنا زيادتها بقليل لجاز للشارع الحكيم التنازل عن ذلك القليل الفائت بواسطة سلوك الأمارة لأجل ملاحظة التسهيل على المكلفين .

ولا يخفى أنّ النظر القاصر عاجز عن الإذعان بجميع هذه التفاصيل التي حررناها من أولها إلى آخرها .

والذى يمكنني التصديق به والإذعان له هو انسداد باب العلم القطعي الوجданى في أغلب الأحكام ، بل في جميع الأحكام ، حتى السؤال من نفس

(١) فوائد الأصول ٣: ٩٢ - ٩٣ .

(٢) أجود التقريرات ٣: ١١٣ - ١١٤ .

(٣) [الظاهر أنه من سهو القلم ، والصحيح في صيدا] .

المعصوم ما لم يكن مدعوماً بالأدلة العقلائية من أصله الظهور وغير ذلك ، وأنه ليس في البين أسباب للعلم متميزة عن أسباب الظن ، بل كل ما لدينا في عصرنا بل في عصر الأئمة عليهم السلام بل في عصر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إنما هو الطرق العقلائية التي يعتمد عليها العقلاء في أمور معاشهم بل وفي معادهم ، نعم تلك الطرق تتفاوت في مقدار الوثوق الحاصل منها ، بحيث ربما بل غالباً تصل إلى درجة العلم ، وربما كان من جملة أسباب التفاوت المذكور هو تفاوت نفس الأشخاص ، والأفافين الطريق الذي يكون موجباً لحصول العلم القطعي الوجданى غير المدعوم بتلك الطرق العقلائية ، حتى يقال إنه يلزمها سلوكه وعدم الركون إلى الأمارة لأجل أنها تفوت علينا مصلحة الواقع .

والحاصل : أنه لو لا هذه الأدلة التي بأيدينا من خبر الواحد ونحوه لكان باب العلم بالأحكام منسدداً علينا ، خصوصاً في زماننا الذي هو زمان الغيبة والمحرومية من الوصول إلى معدن العلم ، والمفترض أن المستشكل لا يستشكل من حججتها عند انسداد باب العلم .

قال شيخنا رحمه الله فيما حكاه عنه في هذا التحرير في المقدمة الأولى من مقدمات دليل الانسداد ما هذا لفظه : أما المقدمة الأولى فهي بالنسبة إلى انسداد باب العلم الوجدانى مسلمة لا يمكن الخدشة فيها ، بداعه أن ما يوجب العلم الوجدانى التفصيلي بالحكم من الخبر النص المتواتر أو المحفوف بالقرائن القطعية ظهوراً وصدوراً مع سائر ما يتوقف عليه الاستنباط لا يفي بأقل قليل من الأحكام الشرعية ، وذلك مما يصدقه كل مجتهد يخوض في الاستنباط ^(١) .

والحاصل : أن المراد بانفتاح باب العلم في هذا المقام هو باب العلم

(١) فوائد الأصول ٣: ٢٢٨ .

الوَجْدَانِي ، بخلاف باب العلم في مبحث مقدمات الانسداد ، فإن المراد به هناك هو الأعمّ من العلم الوَجْدَانِي وما يقوم مقامه من الأمارات التي ثبتت حججيتها بالخصوص . ثمّ بعد وضوح كون المراد من العلم في المقام هو العلم الوَجْدَانِي نقول : إن المراد بانفتاحه إن كان هو حصول العلم الفعلي بالحكم الواقعي ، فهذا خارج عن موارد حججية الأمارات ، سواء كان ذلك العلم مصيبةً للواقع أو كان مخطئاً له ، وسواء كان على طبق الأمارة أم كان على خلافها .

وإن كان المراد هو التمكّن من الحصول على الأسباب والطرق المفيدة للعلم بالواقع ، بأن يكون المكلّف فعلاً متمكّناً من تحصيل طرق علمية توصله إلى نفس الواقع على وجه لا يحصل الخطأ فيها ، فهذا أيضاً خارج عن محل الكلام ، إذ لا ينبغي الريب في أنه مع التمكّن من الوصول إلى نفس الواقع لا وجه للأمر بالعمل بالأمارات التي يحصل فيها الخطأ ولو قليلاً . اللهم إلا أن يلتزم بوجود مصلحة ولو تسهيلية يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع .

وإن كان المراد هو التمكّن من الحصول على الأسباب المفيدة للعلم ، لكن لم تكن كلّها مصيبة ، بل كان فيها ما هو المخطئ ، ففي هذه الصورة نقول : إن الحكيم بعد اطلاعه على كثرة وقوع الخطأ في تلك الطرق الموجبة لحصول القطع ، لا مانع من أن يأمر بسلوك الأمارة إذا علم أن الخطأ فيها أقل منه في الأسباب الموجبة للقطع ، أو كان الخطأ فيها مساوياً له فيها ، بل حتى لو كان الخطأ في الأمارات الظنية أكثر منه في أسباب القطع ، نظراً إلى تدارك ذلك الخطأ الزائد بالمصلحة التسهيلية ، بل قد عرفت أنه بالنظر إلى المصلحة التسهيلية التي يتدارك بها المصلحة الفائنة لا مانع من جعل الأمارة حجّة حتى في قبال ما لا خطأ فيه من الطرق القطعية ، هذا كلّه بالنظر إلى ناحية الشارع المقدّس واطلاعه على كثرة

الخطأ أو قلته في تلك الأسباب الموجبة للقطع .

أما المكلَّف نفسه فلا ريب في أنه بعد سلوك تلك الأسباب وحصول القطع له منها بالواقع بحيث كان قطعه بالواقع فعلياً ، لا يمكن أن يحتمل هو في نفسه الخطأ في ذلك القطع ، نعم قيل إن الإنسان القاطع وإن كان لا يحتمل هو الخطأ في قطعه الخاص ، إلا أنه يمكن تطرق الاحتمال الاجمالي ، بل القطع الاجمالي بالنسبة إلى مجموع ما حصل له أو يحصل من القطعيات في مجموع عمره ، إلا أنه مع ذلك لا يمكن للشارع أن يجعل له الأمارة الظنية حجَّة ، لما تقرر في محله من أن القاطع لا يمكن تكليفه بالتنازل عن قطعه وأمره بسلوك طريق آخر لا يفيده القطع ، فإن لازم قطعه الفعلي هو القطع بخطأ ذلك الطريق الظني إن كان على خلاف قطعه ، ولغوية حجيته إن كان على وفق قطعه ، فلم يبق لدينا من يمكن جعل الأمارة الظنية حجَّة في حقه مع فرض افتتاح باب العلم إلا من عرفت ممن كان متوفكاً من الحصول على طرق يعلم أنه لو سلكها لأفادته القطع بالواقع ، فهل أن ذلك المكلَّف يحتمل في نفسه أن تكون جملة من تلك الطرق مخطئة بعد فرض علمه بأنه لو سلكها لأفادته القطع بالواقع ؟

الظاهر أنه لا يحتمل ذلك إلا على حذو ما سمعت مما تقدَّمت الاشارة إليه من إمكان العلم الاجمالي بأن بعض قطعياته الآتية مخالف للواقع ، مع فرض أنه إذا نظر إلى كل واحد منها بخصوصه لا يحتمل فيه المخالفة ، وقد عرفت أن هذا المقدار لا يصحح جعل الأمارة الظنية في حقه في قبال القطع الذي يعلم أنه يحصل عليه بسلوك ذلك الطريق ، وحيثئذ فلا يمكن جعل الأمارة في حق ذلك الشخص غير القاطع فعلاً ، وأنه ليس عنده سوى أن في البين طرفاً لو سلكها لحصل له القطع بالواقع .

إلا أن يقال : إن هذه الطرق وإن كان فعلاً لا يحتمل الخطأ فيها ، إلا أنه مع ذلك يمكن أن يجعل الأمارة حجّة في حقّه في عرض تلك الطرق التي هو قاطع بأنّها لا خطأ فيها مع فرض وقوع الخطأ في تلك الأمارة ، لتدارك خطئها بالمصلحة التسهيلية على حذو ما سمعت في الأسباب القطعية الموصولة للواقع المفروض كونها لا خطأ فيها ، أمّا المانع من ناحية القطع فلا يتأنّى قبل سلوك تلك الأسباب ، وإنّما هو بعد حصول القطع فعلاً بالواقع .

لكن هذه الجهات كلّها تكلّفات بل تخرّصات . والذى يلوح فعلاً للنظر القاصر هو ما حرّرناه أخيراً فيما تقدّم نقله من أنّ باب القطع الوجданى بالنسبة إلى الحكم الواقعى منسداً علينا ، وأنّه ليس لدينا إلاّ أمارات وأصول عقلانية ظهورية كانت أو سندية ، إمضائية كانت أو تأسيسية . نعم إنّ هذه الأمارات ربما بل كثيراً ما أفادت القطع بالواقع ، خصوصاً في زمان الحضور بالسماع من نفس المعصوم عليه السلام على وجه يمكن الحصول على العلم بمراده عليه السلام من كلامه من دون الاعتماد على مثل أصالة الظهور وأصالة عدم القرينة والتقيّة ونحو ذلك ، لكن ذلك اتفاقى لا دائمي ، وهو على تقدير تسلیمه غير نافع لنا معاشر المحرومین من التشرف بمشاهدة أنواره القدسية (صلوات الله عليه) وحيثئذ فأين لنا ما هو قطعى الدلالة وقطعى السند ، بل أين لنا الدليل العقلى القطعى بالنسبة إلى ما تشاهد من فهمنا ، كلّ هذه الأمور المدعى إفادتها العلم الوجدانى خيال لا واقع له في الأحكام ، ولا وجود له في الفقه .

نعم ، هناك ضروريات مذهبية أو إسلامية ، وأضعف إليها الإجماعات القطعية لو كانت ، لكن كل ذلك لو جمعناه لا يوجب لنا افتتاح باب العلم في جميع أحكامنا ، وسواء كانت هذه الموارد قليلة أو كانت كثيرة ، فلا ريب أنّ باب

العلم لنا في غيرها منسدٌ ، فلا مانع من حججية الأمارات في ذلك الغير ، وأن من يقول بحججية الأمارات الظنية إنما يقول بها في غير تلك الموارد ، ولا ريب في أن حججيتها في تلك الموارد الباقية لا يوجب تفويت مصلحة ولا إلقاء في مفسدة .
نعم ، في الأمارات النافية للتوكيل بل الأصول النافية له أيضاً التي يكون مرجعها إلى عدم إيجاب الاحتياط ، لابد لنا من الالتزام بنحو من مصلحة التسهيل ، وإنما كان للمكلَّف أن يصل إلى الواقع بالاحتياط ولو في صورة إمكانه وعدم ترتب مفسدة شرعية عليه .

ثم إنما لو سلمنا أن بعض الأمارات ربما أفادت العلم القطعي ، إلا أنها لا يمكننا القول بأنها إذا لم تكن مفيدة للعلم لم تكن حججاً ، لأنها لو قامت في مورد ولم يحصل لنا العلم بسببها كان ذلك عبارة أخرى عن انسداد باب العلم في ذلك المورد ، إذ ليس لنا غيرها في ذلك المورد ، فماذا يكون تكليفنا في ذلك المورد غير العمل فيه على طبقها ، وهل يلزمها الاحتياط ليكون حاصل فقهاً أن المكلَّف إن حصل له القطع مما لديه من الأدلة فهو ، وإنما عمل على الاحتياط ، لا شك أن هذا مما نقطع ويقطع كل أحد بخلافه .

قوله : فإن المراد من افتتاح باب العلم هو إمكان الوصول إلى الواقع بالسؤال عن شخص الإمام ^{عليه السلام} لا فعلية الوصول ، فإن افتتاح باب العلم بهذا المعنى مما لا يمكن دعواه ... الخ ^(١) .

قد عرفت مما قدمناه ^(٢) الوجه في عدم إمكان هذه الدعوى ، فإنه إن كان المراد بفعالية الوصول هو حصول العلم الفعلى بالأحكام الواقعية مع فرض الإصابة ،

(١) فوائد الأصول ٣: ٩٠ .

(٢) في الحاشية السابقة .

فهذا لا يحصل إلا للمعصومين (صلوات الله عليهم أجمعين) وإن كان المراد بذلك هو فعليّة العلم بالأحكام وإن كان في بعضه الخطأ، فهذا لم يحصل ولن يحصل لأحد منا فضلاً عنّي كان قبلنا^(١) من أصحابهم (صلوات الله عليهم) إذ ليس لهم إلا السؤال منهم (صلوات الله عليهم) وهذا لا يتيسّر بل يتعرّض في جميع الأحكام، وإن حصل في بعضها بالسماع من المعصوم ^{لعله} إن فرض أنه لا يحتاج إلى إعمال قواعد الظهور.

ومنه تعرف وجه الضعف في دعوى إنسداد باب العلم بالنسبة إلى هذا الشخص، بدعوى أنّ المراد من العلم هو العلم المصادف لا الأعمّ منه ومن الجهل المركب، ووجه الضعف في ذلك هو ما عرفت من أنّ الانفتاح بمعنى الوصول الفعلي لا يمكن أن يتحقق لأحد غيرهم (صلوات الله عليهم).

وأمّا ما أفيد بقوله: إنّ المراد من الانفتاح هو إمكان الوصول^(٢)، فهذا أيضاً لا يتحقق لأحد غيرهم ^{لعله} بالنسبة إلى جميع الأحكام. نعم غاية ما يمكن أن يدعى هو انفتاح باب العلم وإن لم يكن كله مصيبة، لكن قد عرفت أنّ هذا لم يتحقق ولا يتحقق في حقّ المعاصرين لهم ^{لعله} فضلاً عن تتحققه بالنسبة إلينا.

ولو سلّمنا فعليّة الوصول إلى الواقع أو فعليّة القطع بالأحكام الواقعية بالنسبة إلى شخص، كان ذلك الشخص خارجاً عن موارد حجّة الأمارة، فيكون خارجاً عمّا هو محلّ الكلام.

(١) [الظاهر أنّ المراد عدم الحصول لمن كان قبلنا فضلاً عنّا، كما سيأتي بعد أسطر، فلاحظ].

(٢) فوائد الأصول ٣: ٩١.

قوله : كالأسباب المفيدة للعلم ... الخ^(١).

قد عرفت ما فيه ، وأين هذه الأسباب وما هي ، على وجه لو سلكتها لأفادتنا القطع بالواقع حتى مع فرض كثرة الخطأ فيه . ومن جميع ذلك تعرف أنه لو سلمنا حصول ذلك لشخص لم يكن ذلك متمكناً من الوصول إلى الواقع ، وأقصى ما فيه أنه متمكن من تحصيل القطع بالواقع ، وأين هو من كونه متمكناً من الوصول إلى الواقع بعد فرض كونه لا يعرف الطريق الموصى إلى الواقع بعينه ، فلا يصح قوله : فقد يكون الشخص متمكناً ، الخ . وإن أريد أنه عارف بذلك الطريق بعينه ، فهو خارج عن محل الكلام .

قوله : فقد يكون الشخص متمكناً من الوصول إلى الواقع ولكن لم يصل إليه ، لاعتماده على الطرق المفيدة للعلم مع خطأ علمه وكونه من الجهل المركب ... الخ^(٢).

لابد أن يفرض ذلك فيما إذا لم تكن تلك الطرق الموصولة إلى نفس الواقع معلومة لدى المكلّف بأعيانها ، وإنما كان عليه الالتزام بسلوك تلك الطرق دون غيرها مما يحتمل خطأه ، سواء كان ذلك الغير لو حصل له مفيداً للعلم على تقدير تحصيله ، أو كان مفيداً للظنّ . أمّا إذا لم يكن عارفاً بتلك [الطرق] الموصولة لنفس الواقع بأعيانها ، ولم تكن حالة المكلّف إلا أنه عالم بأنّ هناك طرقاً لو حصل لها لحصل له القطع بالواقع ، وهناك طرق أخرى عقلانية لو حصل لها لم تفده إلا الظنّ بالواقع ، مع أنه في حالته الحاضرة - أعني قبل تحصيل شيء من الطرق - يعلم أو يحتمل أن بعض تلك الطرق سواء كانت مفيدة للقطع أو لم تكن مفيدة إلا الظنّ ،

(١) فوائد الأصول ٣: ٩١.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٩٠.

لا تكون مصيبة للواقع ، فلا مانع للحكيم من أن يأمره بسلوك أي طريق من تلك الطرق ولو كان ظنّياً ، لعلم ذلك الحكيم بأنّ ما تخطّئه الطرق الظنّية ليس بأكثر مما تخطّئه الطرق القطعية ، وليس ذلك الشخص ممّن انتفع له بباب العلم الحقيقي بالواقع ، وإنّما هو ممّن انتفع له بباب القطع بالواقع ، وشتان بين الافتاحين ، بل لا يلزم في مثل ذلك أن تكون تلك الطرق الظنّية من الطرق العقلانية التي لا يكون الأمر بالعمل عليها إلّا إمضاء ، بل يجوز أن تكون تلك الطرق مما لا يعرفه العقلاة وقد جعلها الشارع حجّة ، لعلمه بأنّ مورده إصابتها أكثر من غيرها ، أو أنّ مورده الخطأ فيها مساوٍ له في غيرها .

قوله : وثالثاً : سلمنا أنَّ مجرد الأقربية تقتضي الردع ... الخ^(١).

الظاهر أنَّ مراده بالأقربية إلى الخطأ هو زيادة خطّتها على خطأ الطرق العلمية ، كما صرّح به في التحريرات المطبوعة في صيدا بقوله : ثم إنَّه إذا سلمنا أقربية الطرق العلمية عن غيرها وقلة خطّتها بالإضافة إليها - إلى قوله - نسبة العشرة إلى التسعة إلى آخره^(٢).

لكن لا يخفى أنَّ إذا التزمنا بالمصلحة التسهيلية وأنَّها يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع ، لا يفرق حينئذ بين كون موارد المخالفة قليلة وكونها كثيرة . نعم لا بدَّ أن تكون مصلحة التسهيل قابلة لأن يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع ، وهذا شيء لا يعرفه إلّا الشارع ، فلو أمرنا الشارع بسلوك الأمارات مع فرض علمنا بأنَّ الخطأ فيها أكثر من الطرق العلمية ، لكنَّ يلزم من الإذعان بذلك ، لإمكان كون مصلحة التسهيل مصلحة مهمة على وجه يتدارك بها ما يفوتنا من

(١) فوائد الأصول ٣: ٩٢.

(٢) أجود التحريرات ٣: ١١٣ - ١١٤.

مصلحة الواقع ولو كانت كثيرة ، إلا أنها كثيرة في حد نفسها مع كون مصلحة التسهيل أكثر منها بكثير ، بل مقتضى ذلك هو جواز ذلك حتى لو كانت الأسباب المفيدة للعلم بالواقع مصيبة كلها على وجه لا يتطرق إليها الخطأ ، لأننا لو فتحنا مصلحة التسهيل وأنها يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع لم يفرق في جواز الأمر بسلوك الأمارات بين كون الطرق العلمية مشتملة على الخطأ وكونها غير مشتملة عليه ، كان خطؤها أكثر من خطأ الأمارات أو كان أقل ، كانت الأقلية بدرجة العشر أو كانت أكثر من ذلك .

ثم إن الظاهر أن مراد شيخنا ^{رحمه الله} بالأقربية سؤالاً وجواباً ليست هي كثرة الخطأ واقعاً ، بل المراد هو الأقربية إلى الخطأ بنظر العقلاة ، وإن لم تكن كذلك في الواقع وفي نظر الشارع ، ولعل ما تضمنه التحرير المطبوع في صيدا قبل قوله : ثم إذا سلمنا الخ ، لا يخلو عن إشارة إلى ذلك ، كما أن صدر هذا التحرير الموجود في هذا الكتاب لا يخلو عن الاشارة إلى ذلك ، وأصرح من ذلك في بيان هذه الجهة ما نقلته عنه ^{رحمه الله} وهذا نصّ ما كنت حررته عنه ^{رحمه الله} :

إن كون الطرق العلمية كثيرة الخطأ لا يستلزم انسداد باب العلم بالأحكام الواقعية ، بل يكون باب العلم منفتحاً ومع ذلك تكون موارد الخطأ في الطرق العلمية كثيرة الخطأ ، (وحيثئذ فلو كان هناك أمارة قد اطلع الشارع على أن موارد الخطأ فيها أقل أو مساوية للطرق العلمية فلا مانع من أمره بسلوكها) (١) .

فإن قلت : إن كون الطرق الظنية أقل خطأ من الطرق العلمية أو مساوية لها فيه بنظر الشارع ، لا يكون إلا من باب علم الغيب ، وهو غير نافع في مقام التشريع حيث إن المكلف إذا فرض أنه يرى كثرة الخطأ في هذه الأمارة ، وأن الخطأ إليها

(١) هذه الجملة كانت في الدرس السابق ألقيناها هنا تتميماً [منه ^{رحمه الله}] .

أقرب من الطرق العلمية ، فهو يرى العمل بها قبيحاً لكونه مفوتاً للمصلحة الواقعية ، فلم يكن علم الشارع بالغيب واطلاعه على المساواة نافعاً في سلوك تلك الأمارة ، فتأمل .

قلنا : هذا الإيراد إنما يتوجه لو لم تكن الطرق الظنية المذكورة طرقاً عقلانية يسلكها العقلاء في أمورهم ، أما لو كانت كذلك فلا يتوجه الإيراد المذكور . نعم أقصى ما في البين أن تلك [الطرق] الظنية لو كان الخطأ فيها أكثر من الطرق العلمية لردعهم عنها كما ردعهم عن العمل بالقياس ، فلما لم يردعهم عنها ، نستكشف من ذلك أن الخطأ فيها ليس بأكثر منه في الطرق العلمية ، فلم يبق إلا كونها في نظر العقلاء أقرب إلى الخطأ من الطرق العلمية ، وأن تلك الطرق العلمية أقرب إلى إصابة الواقع ، وهذه الأقربية ممنوعة ، لما عرفت من أن الكلام إنما هو في الطرق العقلانية التي يسلكها العقلاء في أمورهم ، وهم يرونها كسائر الطرق العلمية المحضلة للعلم بمنظورهم ، ولا يرونها أقرب إلى الخطأ منها . ولو سلم ذلك بأن نلتزم بأن هذه الطرق أقرب إلى الخطأ من غيرها^(١) ، فنقول : لا مانع من الأمر بسلوكها ملاحظة للمصلحة النوعية في سلوكها وهي التسهيل على نوع المكلفين ، وإن فاتت بذلك المصلحة الشخصية ، فإن الجري على طبق المصلحة النوعية وإلغاء المصلحة الشخصية ليس بعزيز ، كما لو ترسس الكفار ببعض المسلمين ، انتهى .

وظاهره أن التسهيل هو بنفسه مصلحة تقتضي الأمر بالعمل على الأمارة الظنية ، لكن ظاهر إضافة المصلحة إلى التسهيل كما هو في هذا التحرير والتحرير المطبوع في صيدا أن التسهيل فيه مصلحة ، لا أنه بنفسه هو المصلحة .

(١) قلت : كان الأولى التعبير هنا بأكثرية الخطأ واقعاً [منه ينبع] .

وكيف كان ، نقول : إن هذه المصلحة النوعية الحاصلة بالتسهيل أو التسهيل بنفسه ، لا يكون الشخص الذي فاتته المصلحة الواقعية محروماً منها ، كي يكون من باب ترجيح مصلحة النوع والنظام مثلاً على مصلحة الشخص ، بل لا يكون إلا من باب ترجيح مصلحة ذلك الشخص من التسهيل عليه على تلك المصلحة التي تفوته من الواقع ، فلا حاجة إلى ما كتبه في هذا التحرير^(١) على الهامش من الاحتياج إلى المصلحة السلوكية ، فتأمل .

نعم ، لو كان شخص يسهل عليه إعمال أسباب القطع ، على وجه يكون سلوكها مساوياً أو أسهل عليه من السعي وراء الأمارة وسلوكها ، لم يكن لذلك الشخص حظ من التسهيل الذي هو مصلحة سلوك الأمارة ، ففي مثل هذا الشخص يكون من قبيل تقديم المصلحة النوعية ، لكن على وجه لا داعي لجعل حججية الأمارة مطلقة ، لإمكان أن يجعل حججية الأمارة مقيداً بما إذا كان سلوكها أسهل على المكلف من سلوك الطرق العلمية ، فتأمل .

ثم إن في كون مسألة ترس الكفار بأسرى المسلمين من قبيل ترجيح المصلحة النوعية على الشخصية تاماً ، إذ ليس في البين فوت مصلحة على أولئك الأسرى ولا إيقاع في المفسدة ، إذ ليس في البين إلا انعدام حياتهم ، وليس هو من هذا القبيل والأدلة شرعاً للجهاد ، لأن فيه انعدام حياة المجاهد ، بل لو كان الأمر كذلك لما كانت سنة الموت في عالم التكوين صحيحة من العادل ، بل المراد بالمصالح والمقاصد ليس هو مجرد انعدام الحياة ، بل هو ما يكون باعثاً على الجهاد الذي هو تعريض النفس لانعدام الحياة ، ولو لا تلك المصالح لكان الجهاد إلقاء في المهلكة .

(١) فوائد الأصول ٣ : ٩٤

قوله : وإن أبيت عن ذلك كله وقلت : إن في التعبد بالأماراة يلزم تفويت المصلحة ، إما لكونها أكثر خطأ من العلم ، وإما لكونها أقرب إلى الخطأ ، وإنما لكون المصلحة التسهيلية لا يصح رعايتها ... الخ^(١).

قد ظهر لك مما قدمناه أن هذه الأقسام غير متناسبة ، وكان ينبغي أن يكون تحرير هذا الاعتراض بهذه الصورة ، وهي : أنك لو أبيت عن ذلك وقلت : إن الأمارة أكثر خطأ من العلم ، وأن المصلحة التسهيلية لا يصح رعايتها في قبال ما يفوت بالعمل بالأماراة من المصالح الواقعية ، أو قلت : إن الأمارة في نظر المكلف أقرب إلى الخطأ من العلم وإن لم تكن كذلك في الواقع وفي نظر الشارع .

والذي حررته عنه ~~هذا~~ في بيان هذا الاعتراض هو بهذه الصورة ، وهي : أنه لو تنزلنا عن هذا الذي ذكرناه من كفاية المصلحة النوعية التسهيلية في تفويت المصلحة الشخصية الواقعية ، وقلنا بعدم كفايتها في تفويت المصلحة الواقعية ، فلا محيسن لنا حينئذ من الالتزام ~~بالمصلحة السلوكية~~ الخ . لكن الأمر سهل بعد وضوح المراد ، هذا .

وريما أورد على ما ذكرناه من انسداد باب الطرق العلمية بأنه وإن كان في حقنا مسلماً ، إلا أنه لا يدفع الإشكال عن حججية الأمارات الظنية مثل خبر الواحد بالنسبة إلى من تقدمنا ممن هو في عصر الحضور ، فإن ما دل على حججية خبر الواحد لم يكن مقيداً بزمان الغيبة ، بل بعضه ظاهر الشمول لزمان الحضور لكونه وارداً في مورد الحضور مثل آية النبأ^(٢) وأية النفر^(٣) ، إلا أن يلتزم بتقييدها بعدم

(١) فوائد الأصول ٣ : ٩٤ .

(٢) الحجرات ٤٩ : ٦ .

(٣) التوبية ٩ : ١٢٢ .

التمكّن من السّماع من نفس المقصوم عليه السلام ، ولو لأجل كونه في بلد آخر ، كما يشعر به قول السائل : رِبِّا لَا أَفْلَكَ ، أَفْيُونس بْن عَبْد الرَّحْمَن ثَقَة أَخْذَ مِنْهُ مَعَالِم دِينِي ^(١) ! ولكن لا يخفى بعده .

والجواب عن ذلك : بأنّا لو سلّمنا حصول العلم بالسؤال من نفس المقصوم عليه السلام لمن كان في عصره عليه السلام ، إلا أنه لا يخرج بذلك عن حجّية الأمارات العقلائية مثل أصالة عدم القرينة ، وأصالة عدم الثقة ونحو ذلك من الأصول العقلائية ، غايتها أن تلك الأمارات والأصول العقلائية رِبِّا استغنى عنها السّماع لقطعه بالمراد من دون إعمالها ، لكنّا ينبغي لنا أن نسأل من ذلك السّماع عن سبب قطعه ، فإن كان لأجل كون الكلام نصاً في ذلك الذي قطع على وجه لا يكون احتمال الخلاف متحققاً ، فذلك أقل قليل بل لا يكون واقعاً ، وإن كان قطعه اتفاقياً مع كون الكلام بعينه لو سمعه سامع آخر لكان محتاجاً إلى إجراء قواعد الظهور ، كان ذلك القطع اتفاقياً ، فلا يكون أساسياً على وجه يصح للشارع إيكال الناس إلى مثل ذلك القطع الاتفاقي الحاصل من ذلك السّماع ، بحيث يكون تجويفه العمل على الأمارات تفوّتاً للمصالح الواقعية .

ومع قطع النظر عن ذلك نقول : إن ذلك القطع إنما حصل من نفس الأمارة التي هي أصالة الظهور ، فلا يكون سبباً مستقلّاً غير الأمارات كي يقال إن جعل حجّية الأمارات يكون مقوتاً للمصلحة التي تدرك بأسباب العلم ، بل لم يكن في بين حيثيّة إلا تلك الأمارات ، فإن حصل القطع بسببيتها فهو ، وإن كان باب القطع بالواقع منسدداً بالنسبة إلى من لم يحصل له القطع بسببيتها ، فلا يكون جعل الشارع حجّيتها بقول مطلق سواء أفادت العلم أو لا ، مقوتاً للمصالح التي يحصل عليها

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٤٧ / أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٣٣ ، ٣٥ .

المكلف بواسطة الأسباب العلمية .

فلا يبعد القول بأنّ ما يذكره الجماعة من افتتاح باب العلم هنا من قبيل الخلط بين باب العلم هنا وباب العلم في دليل الانسداد ، فإنه هناك بمعنى افتتاح باب العلم أو ما يقوم مقامه من الظنون الخاصة ، والمقصود به هنا باب العلم القطعي الوجданى ، فلا افتتاح هنا إلا بواسطة الظنون الخاصة ، فلو سددنا باب الظنون الخاصة كما يرده ابن قبة لم يكن باب العلم القطعي منفتحاً لنا .

نعم يتأنّى إشكال ابن قبة في حجية الأمارات الواردة في الشبهات الموضوعية التي يكون التمكّن من تحصيل العلم بها متحققاً ، كما في موارد قيام البيّنة على الهلال مثلاً أو الوقت ونحو ذلك ، وحيثند لا مندوحة لنا في ذلك إلا الالتزام بأنّ الشارع قد علم زيادة الخطأ في تلك الطرق العلمية عليه في الأمارات الظنية ، مع فرض كونها عقلانية يسلكها العقلاه في أمورهم ولا يقبّحون الركون إليها مع التمكّن من تحصيل العلم بالواقع ، بل ولو كانت حجيتها تأسيسية ، نظراً إلى ما ذكرناه من علم الشارع بأغلبية إصابتها بالنسبة إلى الطرق العلمية ، أو الالتزام بأنّ الشارع قد لاحظ التسهيل على نوع المكلفين فجُوز لهم ترك السعي إلى الأسباب المفيدة للعلم ، ورخصهم في الاعتماد على الأمارات ولو كان الخطأ فيها أكثر في الجملة من تلك الطرق العلمية ، حتى بالنسبة إلى الشخص الذي يتّفق له سهولة تلك الأسباب العلمية ، كمن كان يمكنه التفّحص بنفسه عن الهلال أو الوقت ، على وجه يكون تصدّيه بنفسه أسهل عليه من التماس عادلين يشهدان بذلك ، فإنّ ذلك يكون تنازلاً من الشارع عن المصلحة الواقعية ما دامت الأمارة بحالها ولم ينكشف خلافها ، أمّا فوت المصلحة على المكلف أو وقوعه في المفسدة ، فنلتزم فيه بالتدارك حتى لو كانت تلك المصلحة الفائتة أو المفسدة التي وقع فيها من المصالح الدنيوية ، كلّ ذلك محافظة من الشارع للتسهيل على النوع

وإن لم يكن تسهيلاً على ذلك الشخص الخاص ، لما عرفت من أن الجري على طبق الأمارة مع التمكّن من العلم ليس إلزامياً بل هو ترخيصي .

ومع ذلك كله لابد من الموازنة بين المصلحة التسهيلية والمصلحة الواقعية ، ولا يدور ذلك مدار مجرد قلة موارد خطأ الأمارة الزائد على موارد خطأ العلم ، فلاحظ وتأمل فإن عمدة شبهة ابن قبة والجواب عنها إنما هو في الأمارات الجارية في الشبهات الحكمية ، وقد عرفت أنه لا مورد فيها للشبهة المذكورة أصلاً ، لفرض انسداد باب القطع في تلك الشبهات ، فتأمل .

وظني وإن كان الظن لا يغنى شيئاً من الحق ، أن هذه الكلمة الصادرة من ابن قبة هي نظير ما عن السيد المرتضى من إنكار حجية أخبار الأحاداد ، ودعواه الإجماع على ذلك ، مع أنها في الفقه لو جرّدنا استدلالنا عن أخبار الأحاداد مما هو موجود في جوامع أصحابنا وكتبهم ، وقصرنا الاستدلال على المتواترات والأيات لكان لنا فقه آخر غير هذا الفقه الذي بأيدينا ، ولا أظن فقه سيدنا المرتضى مقصوراً على المتواترات ، بل الذي أظن أن غرضه من أخبار الأحاداد الأخبار الانفرادية التي لم يدخلها الأصحاب في كتبهم وجوامعهم ، وأن ما هو داخل في تلك الكتب والجوامع خارج عن أخبار الأحاداد ، فهو لا يعني بأخبار الأحاداد إلا الشواذ والنواادر ، أمّا ما هو موجود في كتب أصحابنا ويرويه ثقاتنا ، فهو معدود في نظره من الأخبار المشتملة على قرائن الصحة مثلاً ، وكأنه لأجل ذلك أدعى بعض المحدثين كونها مفيدة للعلم .

فلعل نظر ابن قبة إلى هذه الجهة ، وهي أنه لدينا أسباب مفيدة للعلم العادي ، وهي تلك الأخبار التي اشتملت عليها كتب أصحابنا ، ورووها ثقاتهم الذين عنهم أخذنا معارف ديننا ، والذين هم الواسطة بيننا وبين ثقاتنا ، وقد أمررنا بتصديقهم والأخذ عنهم ، ومع وجود هذه الوسائل لدينا لا معنى للركون إلى ما

يرويه الأحاداد ، وينفرد به راويه شاذًا عن مجموعة أصحابنا ، وهذا النحو من الشوائب لو قلنا إنّه حجّة كان محلًّا للحرام ومحرّماً للحلال مما هو موجود في نحّتنا وطريقتنا ، وإن كان هذا تأويلاً بعيداً إلّا أنّه لابد من الالتزام به .

والحاصل : أنّ مثل هؤلاء لا يمكن الجزم بظواهر كلماتهم خصوصاً مثل سيد المذهب ورئيسه ، وكيف يعقل أن نجزم بأنّه لا يرى العمل بما اشتغلت عليه كتب أصحابنا وكلها أخبار أحد ، بل أعظم من ذلك أنه يدعى عليه الإجماع ، دع عنك أنا لو أسقطنا ما في الكتب المزبورة مثل الكافي وغيره مما كان في عصره لكان فقهاً آخر ، افتراء أنه غير مطلع على مذهبنا الذي هو أسله وأساسه ، فينسب إليه أنه لا يعمل فيه بأخبار [الأحاداد] ، كل ذلك لا يمكن التصديق به ، ولأجل ذلك لابد من تأويل كلماته بنحو ما عرفت . ومثله ابن قبة ، فإنه على ما ذكره الشيخ أقدم من السيد ، لكن ذلك - أعني قدمه - لا يصحّ لنا أن ننسب إليه دعوى كون الأخبار قطعية الصدور والدلالة الذي هو الانفتاح التام ، فإن ذلك أيضاً مما لا يمكننا نسبته بظواهره لأحد من علماننا المتقدّمين ، فلا حظ وتأمل .

قوله : الأول : أن تكون الأمارة سبباً لحدوث مصلحة في المؤدي تستتبع الحكم على طبقها ، بحيث لا يكون وراء المؤدي حكم في حقّ من قامت عنده الأمارة ، فتكون الأحكام الواقعية مختصة في حقّ العالم بها - إلى قوله : - وهذا هو التصويب الأشعري الذي قامت الضرورة على خلافه وقد ادعى (المدعى هو الشيخ) توادر الأخبار على أنّ الأحكام الواقعية يشترك فيها العالم والجاهل ، أصابها من أصاب وأخطأها من أخطأ ... الخ^(١) .

والوجه في رجوعه إلى تصويب الأشاعرة ، لأنّ الأحكام حيث لا تكون

واقعية مجعلولة في حق مكلف من المكلفين ، وإنما تكون تابعة لأراء المجتهدين سواء كان الطريق للمجتهد علمياً أو كان ظنياً ، فإن تسمية الأول حكماً واقعياً حينئذ لا يخلو من تسامح ، لأن موضوعه هو الطريق ، وإنما يتحقق بعد قيام الطريق سواء كان ذلك الطريق علمياً أو كان ظنياً ، من دون فرق في ذلك بين أن يكون الناس لا حكم لهم أصلاً إلا بعد قيام الطرق ، أو يكون هناك أحكام واقعية معلقة على العلم أو الظن تكون على طبق العلم أو الظن ، ويكون ذلك نظير ما يقال في الواجب التخييري : إن الواجب هو ما يعلم الله أن العبد يختاره .

نعم ، بالنسبة إلى من كان ظنه مطابقاً لمن حصل له العلم يكون حكمه ناشئاً عن ظنه ، فيكون حكماً آخر غير ذلك الحكم الحاصل من علم العالم ، لأن هناك حكماً واقعياً يشترك فيه العالم والظان به ، وأن الظان بالخلاف فقط يكون حكمه على خلاف ذلك الحكم الواقعي المجعل في حق العالم والظان به ، كما ر بما تشعر به عبارة الشيخ ^{رحمه الله} بقوله : فتكون الأحكام الواقعية مختصة في الواقع بالعالمين بها ، والجاهل مع قطع النظر عن قيام أمارة عنده على حكم العالمين لا حكم له ، أو محكوم بما يعلم الله تعالى أن الأمارة تؤدي إليه الخ ^(١) فإن هذه العبارة تعطي أن هناك حكماً واقعياً مختصاً بالعالمين والذين تقوم عندهم أمارة على طبقه ، وأن الجاهل الذي لم تقم عنده أمارة على طبقه إنما لا حكم له أصلاً إلا بعد أن تقوم عنده أمارة على الخلاف ، فيكون ذلك الخلاف حكمه ، أو أنه محكوم فعلاً بذلك الخلاف الذي يعلم الله أن الأمارة عنده تؤدي إليه .

إلا أن هذا الظاهر غير مراد ، بل المراد هو الاختصاص بالعالم ، وأن حكم الجاهل تابع لقيام الأمارة عنده ، كما يدل عليه قوله في الوجه الثاني : والفرق بينه

(١) فرائد الأصول ١: ١١٣ .

وبين الوجه الأول بعد اشتراكهما في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه ، أن العامل بالأماراة المطابقة حكمه حكم العالم ، ولم يحدث في حقه بسبب ظنه حكم ، نعم كان ظنه مانعاً عن المانع وهو الظن بالخلاف^(١) .

فإن هذه العبارة تعطي أنه على الأول يكون حكم صاحب الأمارة الموافقة ناشئاً عن أمارته ، لا أنه حكم واقعي توصل إليه بالأماراة ، بخلافه على الثاني فإنه على الثاني يكون لنا أحكام واقعية مجعلة في حق كل أحد ، وقد توصل إليه العالم وصاحب الأمارة الموافقة ، لكن صاحب الأمارة المخالفة ينقلب حكمه من جهة الكسر والانكسار .

وكيف كان ، نقول : إنـه على الأول تكون الأحكام الواقعية تابعة للطريق سواء كان علمياً أو كان ظنياً ، فإنـا كما نتصورنا الخطأ في الظن فكذلك نتصور الخطأ في العلم ، فذلك العالم المخطئ ماذا يكون حكمـه في الواقع ، لابد أن نقول ما أدى إليه قطعـه وعلمه ، فتكون التـيـجة أنـ الحكم تابـع للطـريق أـيـاً كان .

اللهـم إـلاـ أنـ يـدعـىـ أنـ الحـكمـ الـوـاقـعـيـ مـجـعـولـ فيـ حقـ منـ تـوـضـلـ إـلـيـهـ بـالـعـلـمـ المصـيـبـ وـالأـمـارـةـ المـصـيـبـةـ ، وـغـيـرـ هـؤـلـاءـ يـكـونـ حـكـمـهـ الـوـاقـعـيـ عـلـىـ طـبـقـ طـرـيقـهـ المـخـطـئـ . ولـكـنـ هـذـاـ مجـرـدـ تـغـيـرـ عـبـارـةـ ، وـالـحـقـيـقـةـ أنـ حـكـمـ الـوـاقـعـيـ يـكـونـ تـابـعـاـ للـطـرـيقـ سـوـاـ كـانـ عـلـمـيـاـ أوـ كـانـ ظـنـيـاـ ، وـلـاـ معـنـىـ لـلـقـوـلـ حـيـثـذـ بـأـلـعـلـمـ وـالـطـرـيقـ تـارـةـ يـكـونـ مـخـطـئـاـ وـأـخـرـىـ يـكـونـ مـصـيـبـاـ ، بلـ كـلـ مـنـهـمـ يـكـونـ حـكـمـ الـوـاقـعـيـ عـلـىـ طـبـقـهـ دـائـماـ ، هـذـاـ عـلـىـ الـأـوـلـ ، وـأـمـاـ عـلـىـ الثـانـيـ فـالـذـيـ يـنـبـغـيـ أـنـ يـقـالـ : إـنـاـ بـعـدـ أـنـ التـزـمـنـاـ بـأـلـلـهـ تـعـالـىـ فـيـ كـلـ وـاقـعـةـ حـكـمـاـ يـشـتـرـكـ فـيـ الـعـالـمـ وـالـجـاهـلـ كـمـاـ يـعـطـيهـ كـلـمـ الشـيـخـ تـقـيـاـ فـيـ طـلـيـعـةـ هـذـاـ الـوـجـهـ الثـانـيـ ، وـأـضـفـنـاـ إـلـىـ ذـلـكـ قـوـلـنـاـ بـالـسـبـبـيـةـ فـيـ قـيـامـ

(١) فـرـانـدـ الـأـصـوـلـ ١: ١١٤ .

الأمارات ، يشغلي أن نلتزم في صورة الأمارة المخالففة بالكسر والانكسار ، وفي صورة الأمارة الموافقة بالتأكد أو اجتماع المثلين ، إلا أن نقول إن سببية الأمارة للمصلحة إنما هو في صورة المخالففة دون الموافقة . وفيه ما لا يخفى ، فإن سببية الأمارة لو قلنا [بها] لا تكون إلا واقعية غير منوطة باصابة أو خطأ .

ويبقى الكلام في العالم المخطئ ، وظاهر كلامهم في تقرير هذا الوجه الثاني ، أن حكمه هو ذلك الحكم الواقعي ، غير أنه يكون معدوراً بواسطة جهله به لأن حكمه الواقعي يكون تابعاً لعلمه وقطعه كما ذكرناه في الوجه الأول ، وحيثنه يكون حاصل هذا الوجه الثاني أن الأحكام موجودة في واقعها بالنسبة إلى عامة المكلفين إلا من قامت عنده الأمارة على الخلاف ، فإنه يكون حكمه الفعلي على طبق الأمارة المخالففة ، ويبقى الحكم الواقعي في حقه شائياً اقتضائياً كما قال الشيخ ^{رحمه الله} : فالحكم الواقعي فعلي في حق غير الظان بخلافه وشائني في حقه ، بمعنى وجود المقتضي لذلك الحكم لو لا الظن على خلافه الخ ^(١) .

ولازم ذلك أن ذلك الحكم الواقعي فعلي حتى في حق القاطع بخلافه ، غایته أنه لأجل جهله يكون معدوراً في مخالفته ، فيكون فاقداً لدرجة التنجيز ليس إلا ، بخلاف الظان بخلافه فإنه لا يكون في حقه فعلياً ، فإما أن يبقى اقتضائياً وشائنياً ، أو يمكننا القول بأنه يكون واصلاً إلى درجة الانشاء وإن لم يصل إلى درجة الفعلية ، كما ربما يستفاد من جملة من مباحث صاحب الكفاية ^(٢) .

لكن الظاهر أنه لا يصل إلى درجة الانشاء ، لما عرفت من التزاحم في مقام التشريع بين المصلحة الواقعية والمصلحة الآتية من قبل الأمارة على الخلاف ،

(١) فرائد الأصول ١: ١١٤.

(٢) كفاية الأصول : ٤٦٩.

وحيثند لابد أن لا يكون إلا شائياً اقتضائياً ، وذلك ليس إلا عبارة عن وجود المقتضي المغلوب ، ومن الواضح أن ذلك ليس بحكم شرعي ، فلأجل ذلك نقول إنّه تصويب ، لكنه تصويب في خصوص الأمارة المخطئة ، أمّا المصيبة فعلى ما ذكره الشيخ وتبعه شيخنا ^{رحمه الله} في أنها لا أثر لها فلا تصويب فيها ، ولكن قد عرفت الإشكال في ذلك وأنّها لابد أن تؤثر ، غايتها أنه يلزم الاندراك أو اجتماع المثلين ، فتكون النتيجة هو التصويب في الأمارات مخطئها ومصبيها ، فتأمل .

ومن ذلك كله يعلم الحال في الوجه الثالث الرابع إلى المصلحة السلوكية ، فإنّها على تقديرها تكون أيضاً مصلحة واقعية تابعة لواقعها ، بمعنى أنها غير مجعلة للشارع ، فلا تكون منوطه بالخطأ ، بل تكون حاصلة في كلّ من موارد الاصابة وموارد الخطأ ، ولا يختلف حالها في ذلك أصلاً ، كما أنها لا يختلف مقدارها بالنسبة إلى موارد تبيّن الخطأ بعد العمل بالأمارة باعتبار كون التبيّن واقعاً في أول وقت الفضيلة للصلة الواقعية أو بعده ، قبل انتفاء أو بعد انقضاء الوقت ، أو عدم الانكشاف إلى الموت كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى ^(١) .

قوله : ولا بدّ وأن تكون مصلحة السلوك بمقدار ما فات من المكلف بسبب قيام الأمارة على خلاف الواقع ، وهذا يختلف باختلاف مقدار السلوك ... الخ ^(٢) .

فيه تأمل ، فإنّ السلوك عبارة عن الركون إلى الأمارة وجعلها طريقاً إلى الواقع والعمل على طبقها ، ومن الواضح أنّ ذلك لا يختلف سعة وضيقاً باعتبار الأوقات التي ينكشف فيها خلاف الواقع بعد الفراغ من العمل ، إذ لا يخرج

(١) في الحاشية الآتية .

(٢) فوائد الأصول ٩٦: ٣ .

السلوك والعمل على طبق الأمارة عمما هو عليه من واجدية المصلحة ، سواء كان الانكشاف في الوقت أو كان في خارجه ، فلابد أن تكون مصلحة السلوك في جميع ذلك واحدة لم تختلف سعة وضيقاً ، فلا وجه لأن نقول : إنها في صورة انكشاف الخلاف في أول الوقت تكون بمقدار ما يتدارك به فوت المصلحة أول الوقت من الفضيلة ، ولو كان في أثناء الوقت بعد خروج وقت الفضيلة تكون المصلحة الحاصلة في السلوك أيضاً بمقدار ما يتدارك به ما فات من ذلك المقدار من الوقت ، ولو كان بعد خروج الوقت كانت المصلحة المذكورة بمقدار تدارك الوقت ، وإن كان وقت الفضيلة باقياً لم يكن هناك مصلحة في السلوك أصلاً الغ . فإن هذا التفاوت إنما يكون لو كانت المصلحة السلوكيّة تفضلاً من جانب الشارع ، أمّا إذا كانت واقعية حاصلة من نفس السلوك وقد تحقق في الخارج كما هو الفرض ، ومن الواضح أنه لا يختلف في ذلك سعة وضيقاً ، فلابد أن نقول : إن المصلحة السلوكيّة واحدة في الجميع لم تختلف سعة وضيقاً .

بل ينبغي أن يقال : إن هذه المصلحة موجودة حتى في صورة مطابقة الأمارة للواقع ، غايتها أن يكون هناك - أعني في مورد الاصابة - مصلحتان ، فمصلحة في نفس صلة الظهر مثلاً يوم الجمعة ، ومصلحة أخرى حاصلة من سلوك الأمارة الدالة على وجوبها ، وهذه المصلحة الثانية لم تفوت عليه المصلحة الأولى ، بل يكون المكلّف قد حصل على كلا المصلحتين ، وهذه المصلحة الثانية حاصلة بنفسها في مورد خطأ الأمارة ، لكن مصلحة الواقع بعد باقية بحالها ، فلو لم ينكشف الخطأ إلى الموت ، أو فرض أن ذلك الذي أخطأته فيه ليس له قضاء ، لم يكن الواقع الذي أخطأته خالياً من المصلحة ، غايتها أن المكلّف يكون معذوراً في عدم تحصيل تلك المصلحة ، لأجل جهله بها وأمر الشارع له بالعمل على طبق

الأمارة التي أخطأته ، ومن الواضح أنّ مقتضى ذلك هو بقاء المصلحة الواقعية على ما هي عليه من كونها لازمة التحصيل لو التفت إليها المكلّف وتبين له الخطأ في تلك الأمارة ، وإن لم يكن تبيّن الخطأ فيها موجباً لرفع ذلك الصلاح الذي ناله المكلّف بسلوكها قبل اكتشاف خطئها ، فيكون عدم الأجزاء مستنداً إلى بقاء المصلحة الواقعية الملزمة بحالها مع فرض عدم انكسارها بالمصلحة السلوكية ، وتكون النتيجة من ذلك كله أنّه عند اكتشاف الخلاف يكون المكلّف قد نال المصلحة السلوكية بتمامها ، كما أنه ينال ما يمكنه تلافيه من مصلحة الواقع بالاتيان به أداءً في آخر الوقت ، أو الاتيان به قضاءً في خارج الوقت ، هذا .

وقد يقى في النفس تشكيك في المصلحة السلوكية ، وكيف لا تكون موجبة للانتهاء إلى التصويب المعتزلي ، فإنّ المقام - أعني مقام المصلحة السلوكية - وإن لم يكن من قبيل الكسر والانكسار مع المصلحة الواقعية ، كما هو مقتضى الوجه الثاني من الوجوه المذكورة الذي هو راجع إلى التصويب المعتزلي إلا أنه يكون نظيره في غض الشارع النظر عن المصلحة الواقعية ، بحيث إنّها لا تكون مؤثرة عنده في الإلزام على طبقها ، ويكون من قبيل التزاحم في مقام الجعل والتشريع ، حيث إنّ استيفاء المصلحة في الفعل الواجب واقعاً يكون مزاحماً في المصلحة في سلوك الأمارة القائمة على حرمته مثلاً .

وتوضيح ذلك : أنا نفرض أنّ المصالح الواقعية الموجبة لجعل التكاليف على طبقها ألف مصلحة مثلاً ، ثم إنّ الشارع لاحظ أنّ للمكلّف في الوصول إلى تلك المصالح طريقين : أحدهما الطريق العلمي المفروض أنه لا يخطئ ، والأخر الأمارة المفروض أنها تخطئ ولو مرة واحدة في جميع تلك المصالح ، لأنّ فرض الكلام إنّما هو في صورة كون المكلّف متّمكناً من تحصيل العلم بالواقع لوجود

الأسباب المفيدة للعلم ، وفي فرض كون خطأ الأمارة زائداً على خطأ الأسباب العلمية ، إذ مع عدم التمكّن من الأسباب العلمية لا حاجة إلى المصلحة السلوكية ، كما أنه لو كانت موارد الخطأ في الأمارة بمقدار موارد الخطأ في الأسباب العلمية لم نكن محتاجين إلى المصلحة السلوكية ، بل ولا المصلحة التسهيلية ، ومحل الكلام إنما هو في المورد الذي تخطّئه الأمارة زائداً على الطرق العلمية ، مع فرض تمكّن المكلّف من سلوك الطرق العلمية التي لا يقع فيها ذلك الخطأ الزائد .

فنقول : معنى أن الشارع قد أمر بسلوك الأمارة لأجل مصلحة في سلوكها ، وت تلك المصلحة يتدارك بها تلك المصلحة الواقعية التي تفوت بواسطة سلوكها ، هو أنه يقع التزاحم في نظر الشارع بين تلك المصلحة التي تفوت بخطأ الأمارة وبين المصلحة السلوكية التي تحصل بسلوك الأمارة ، فإن مقتضى المحافظة على المصلحة الأولى هو الإلزام بالطرق العلمية ورفع اليد عن المصالح السلوكية ، ومقتضى المحافظة على المصلحة الثانية هو رفع اليد عن المصلحة الأولى وتسويغ سلوك الأمارات للحصول على مصالح السلوك فيها ، وحيث إن مصلحة السلوك كانت أهم في نظره ، قدمها على تلك المصلحة الفائتة بخطأ الأمارة ، فلازم ذلك أن تلك المصلحة الواقعية كانت مغلوبة بهذه المصلحة السلوكية ، بمعنى أنها في ذلك الحال - أعني حال الجعل والتشريع - لم تكن قابلة لأن يعني الشارع بها ، فلا فرق بين كون المصلحة في نفس الفعل مغلوبة بفساد في نفسه بواسطة عنوانه الثاني ، أعني كونه مما قامت الأمارة على حرمته ، كما هو مقتضى الكسر والانكسار الذي هو راجع إلى التصويب المعتزلي ، أو أن تكون المصلحة في نفس الفعل مغلوبة بصلاح آخر خارج عن الفعل ، بل كان واقعاً في الطريق إلى الواقع .

وكون هذا الصلاح متأخراً في الرتبة كما تضمنته التحريرات بقوله : فليست المصلحتان في مرتبة واحدة حتى يقع بينهما الكسر والانكسار الخ^(١). وكذلك قوله في هذا التحرير : وبالجملة المصلحة في الوجه الثالث إنما تكون في السلوك وتطبيق العمل على مؤدى الأمارة ، لا في نفس المؤدى الخ^(٢)، كلّ هذا لا تندفع به شبهة الكسر والانكسار ، بعد فرض أنه لا يمكن المحافظة على كلّ من المصلحتين ، سواء كانتا طوليتين أو كانتا عرضيتين ، إذ ليس ذلك إلا من قبيل تزاحم الفعلين المتنافيين في مقام الجعل والتشريع .

لا يقال : هذا لو كان مصلحة السلوك إلزامية ، إذ لا يمكن للشارع أن يلزم بالفعل الواقع مع إلزامه بسلوك الأمارة المفروض كونها مفوتة للمصلحة الواقعية ، أمّا إذا كان السلوك ترخيصياً ، بمعنى كون المكلف مخيراً بين سلوك الطرق العلمية فيستوفي الواقع ، وسلوك الأمارة فيفوته الواقع ، لكن يحصل على مصلحة السلوك ، فلا مانع من الأمر بالسلوك أمراً غير إلزامي ، بمعنى أنه يرخصه في سلوك الأمارة والعمل على طبقها كما هو المفروض ، حيث إن المكلف متمكن من تحصيل العلم بالواقع المفروض إصابته ، ومع ذلك يرخصه الشارع في العمل على طبق الأمارة المفروض خطؤها ، لأنّه لو سلكها لحصل على مصلحة السلوك وهي مصلحة تعادل المصلحة الواقعية التي تفوت بسلوكها .

لأننا نقول : مرجع ذلك إلى أنّ الشارع عند سلوك المكلف الأمارة يكون متنازلاً عن المصلحة الواقعية ولو بمقدار اقتضائها تعين ذي المصلحة ، وهذا المقدار من التنازل يكفي في سراية إشكال التصويب .

(١) أجود التقريرات ٣: ١١٩.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٩٦.

ومنه يظهر أن هذا الإشكال يعني لزوم ما هو من قبل التصويب لا يخترق بالمصلحة السلوكية ، بل هو جاري في المصلحة التسهيلية حرفاً بحرف ، فإن المكلَف في مورد كونه متمكاناً من الوصول إلى الواقع ، لا يعني لأن يسْعَ له الشارع العمل على طبق الأمارة المفروض كونها مفوترة له لأجل ملاحظة التسهيل عليه أو على نوع المكلَفين على ما مرّ شرحه^(١) ، إلَّا التنازل عن المصلحة الواقعية واقتضائها الالتزام في ذلك .

نعم ، هناك شيء آخر لعله يومئذ إليه في اختلاف الرتبة وهو بقاء الالتزام بالواقع ، ولا ينافيه تسويغ العمل بالأمرة لأجل اختلاف الرتبة ، وكأن ما حرَرته عنه ذلك صريح في هذه الجهة وهذا نصه :

ثم لو تنزلنا عن هذا الذي ذكرناه من كفاية المصلحة النوعية التسهيلية في تفويت المصلحة الشخصية الواقعية ، وقلنا بعدم كفايتها في تفويت المصلحة الواقعية ، فلا محيسن لنا حينئذ من الالتزام بالمصلحة السلوكية ، لكن لابد من تقريرها على وجه لا يكون راجعاً إلى القول بالتصويب ، وتوضيح ذلك : هو أن الأمر الظاهري لو كان في عرض الأمر الواقعي لورده عليه الإشكال المشار إليه الذي حاصله : أن الأمر الظاهري إن كان طرقياً صرفاً وكان عارياً عن المصلحة بالكلية لزم تفويت المصلحة الواقعية ، وإن لم يكن كذلك بل كان ناشئاً عن مصلحة توجبه ، فإن كانت تلك المصلحة مساوية لمصلحة التكليف الواقعي ، كان مقتضاها التخيير بين التكليفين ، وإن كانت مصلحة الأمر الظاهري أقوى من مصلحة التكليف الواقعي ، وقع الكسر والانكسار بين المصلحتين ، وكان التكليف تابعاً لأقوى المصلحتين ، وحيثئذ يكون التكليف الواقعي اقتضائياً لولايتها ، بحيث إنه لو

(١) في الحاشية المتقدمة في الصفحة : ٢٥٩ وما بعدها .

ثبت التكليف الواقعي في هذه الصورة كان بلا مصلحة توجيهه . أمّا لو كان التكليف الظاهري في طول التكليف الواقعي ، فلا يكون التكليف المذكور الناشئ عن قيام الأمارة الذي هو عبارة عن الهوهوية ، أو عن الأمر بسلوك تلك الأمارة كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى مزاحماً لذلك التكليف الواقعي ، ولا يحصل التدافع بين المصلحتين ، بل يكون كلّ من المصلحتين مؤثرة في التكليف الذي هو على طبقها من دون تزاحم بينهما أصلاً ، لكون كلّ منهما في رتبة غير رتبة الآخر ، لما عرفت من الطولية بين التكليفين ، انتهى .

وفيه تأمل ، فإنَّ الكلام إنما هو في تفويت المصلحة الواقعية ، وأنَّها لا تكون مؤثرة في جنب المصلحة السلوكية الذي هو شعبة من شعب التصويب ، ولو كان التأخُر الرتبي دافعاً لإشكال التصويب لدفعه على الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة التي أفادها ^{١١} في هذا التحرير ^(١) ، فإنَّ مرجع الوجه الثاني إلى العنوان الأولي والثانوي ، ولا ريب في تأخُر العنوان الثانوي عن العنوان الأولي ، هذا كله .

مضافاً إلى اشتتماله على الجمع بين التكليفين الواقعي والظاهري ، وسيأتي إن شاء الله تعالى ^(٢) أنه ^{١٢٦} لا يرتضي الجمع بينهما باختلاف الرتبة ، كما مرّت الإشارة إليه في بعض مباحث القطع ^(٣) المأخذ ذو موضوعاً لحكم مضاد للحكم الذي تعلق به القطع .

وبالجملة : أنَّ الالتزام بمصلحة التسهيل أو مصلحة السلوك لا يخلو عن

(١) فوائد الأصول ٣: ٩٥ .

(٢) فوائد الأصول ٣: ١١٢ - ١١٣ ، وحاشية المصنف ^{١٢٦} عليه تأتي في الصفحة: ٣٠٩ وما بعدها .

(٣) راجع حاشية المصنف ^{١٢٦} المفضلة المتقدمة في الصفحة: ٤٠ وما بعدها .

تنازل من الشارع عن المصلحة الواقعية ، وهو شعبة من شعب التصويب . اللهم إلا أن يقال : إن التصويب المعتزلي لم يكن بطلانه من جهة عدم المعقولية كما في التصويب الأشعري ، بل كان بطلانه من جهة الإجماع على عدمه والإجماع إنما قام على البطلان في صورة كون المصلحتين المتزاہمتين قائمتين بنفس الفعل ، وإن كانت إحداهما من جهة ذاته وعنوانه الأولى والأخرى من جهة قيام الأمارة وعنوانه الثاني ، كما هو مقتضى القول بالسببية . أمّا إذا كانت إحدى المصلحتين قائمة بنفس الفعل ، والأخرى قائمة في سلوك الطريق المجعل لحفظه لكن اتفق أن قد أخطأه ، فلا يكون مشمولاً للإجماع المذكور الذي هو راجع إلى الإجماع على اشتراك التكاليف ، ولأجل ذلك نقول : إن الانكشاف على الأول يكون من قبيل تبدل الموضوع ، بخلافه على الثاني فإنه يكون من قبيل انكشاف الخلاف .

وفيه تأمل ، فإنك قد عرفت عدم تأثير المصلحة الواقعية في قبال المصلحة السلوكية ، فلا يكون تبيّن خطتها إلا من قبيل تبدل الموضوع . نعم يمكن أن يدعى أن القدر المتيقن من الإجماع هو الصورة الأولى دون الثانية . لكن لو فتحنا باب القدر المتيقن من الإجماع لأمكن ادعاء كون القدر المتيقن من الإجماع هو النحو الأول من الأنحاء الثلاثة المذكورة في الكتاب ، دون الثاني والثالث .

ولكن أصل هذا الإشكال إنما نشأ من دعوى أن هناك طرقاً معينة تكون مفيدة للعلم ، وطريقاً أخرى معينة أيضاً وهي لا تفيد إلا الظن ، وأن إصابات الطرق العلمية أكثر من إصابات الطرق الظنوية ، وقد عرفت أنه يمكن تساوي الطريقين في الخطأ والاصابة ، فلا تفويت في الطرق الثانية زائداً على الطرق الأولى ، وإن كانت موارد الاصابة في أحد الطريقين مغایرة لموارد الاصابة في الطريق الآخر ، هذا .

مضافاً إلى ما عرفت من إمكان المنع من هذه الدعوى أعني وجود طرق علمية ، بل ليس لنا إلا الطرق العقلانية التي يسلكها العقلاة في أمور معاشهم بل ومعادهم ، غايته أن بعض هذه الطرق ر بما أفاد العلم ، لكن ما يفيده منها غير متعين في نفسه ، بل إن ذلك إنما هو من جهة اختلاف الأشخاص والأطوار والأحوال .

ولو سلم أن بعضاً منها معيناً يفيد العلم وهو السؤال من نفس المقصود ^{لأنه}
 وأغضينا النظر عن احتياجه إلى مثل تحكيم أصالة الظهور ، لكان ذلك أقل قليل من باقي الطرق بالنسبة إلى باقي المكلفين ، فإن كلامنا إنما هو في وصول نوع المكلفين إلى الأحكام الكلية ، وهذا التقدير متعدد أو متعرّب بالنسبة إلى عامة المكلفين بالنظر إلى عامة التكاليف .

وبالجملة : أن محل الكلام إنما هو في طرق الأحكام الكلية ، لا في طرق الموضوعات الخارجية ، فإنه قد عرفت الكلام فيها ، فراجع ^(١) .

ثم لا يخفى أنه قد تكرر في التحريرات المطبوعة في صيدا ، أنه ليس المراد بالمصلحة السلوكية هو إعطاء المولى للعبد شيئاً من كيسه مجاناً عند فوات الواقع بالعمل بالأمرة كما في ص ٦٨ وص ٦٩ ^(٢) . ولو كان الأمر كذلك - أعني كان الدفع مجانياً - لارتفاع الإشكال بحذافيره ، فإنه بناءً على ذلك لا تخرج الأمارة عن كونها طريقاً صرفاً ، غايته أنه عند خطتها يتفضل الشارع بتعويض العبد ما فاته من المصلحة أو ما وقع فيه من المفسدة ، فإنه بناءً على ذلك لا يلزم إشكال الكسر والانكسار ، ولا تكون المصلحة السلوكية غير قابلة للتتوسيعة والتضييق بقدر ما

(١) راجع المعاشرة المتقدمة في الصفحة : ٢٦٣ وما بعدها .

(٢) أجود التقريرات ٣: ١١٨ - ١١٩ .

يفوت المكلّف بخطأ الأمارة ، وإنما جاءت الإشكالات من ناحية الالتزام بكون نفس سلوك الأمارة فيه مصلحة واقعية ينالها المكلّف عند خطأ الأمارة .

وحيثذا يتوجه الإشكال أولاً: بأن هذه المصلحة السلوكية لا تختص بموارد الخطأ، بل هي متحققة قهراً في موارد الاصابة ، غايتها أنه هناك تجتمع المصلحتان .

وثانياً : بأنَّ هذه المصلحة الواقعية لا تختلف سعة وضيقاً في موارد تبيَّن الخطأ .

وثالثاً : بأنَّ الشارع في فرض موارد الخطأ مع فرض تمكُّن المكلَّف من الوصول إلى المصلحة الواقعية لا يمكنه الجمع بين المصلحتين ، فلابدَ أن تكون النتيجة في ذلك ما هو راجع إلى قواعد المزاحمة في مقام الجعل والتشريع .

وهذه الإشكالات خصوصاً الأخير منها لا تندفع بالتأخر الرتبي الذي أشار إليه بقوله : وفي طول المصلحة الواقعية من دون أن يكون لها مساس بها أو بالحكم الناشئ من قبلها^(١). وكذلك قوله : بل المصلحة السلوكية متربة على وجود حكم واقعي أخبر الأمارة عنه وفي مرتبة متأخرة عنه ، فضلاً عن المصلحة الداعية إلى جعله ، فكيف يمكن أن تكون هي مزاحمة لتأثير المصلحة الواقعية في جعل الحكم الواقعي الخ^(٢)، فإن ذلك إنما يمكن في صورة الاصابة ، أما في صورة الخطأ فإن مصلحة السلوك وإن كانت في طول المصلحة الواقعية ، إلا أن الشارع العالم بخطتها يعلم أن جعل حجيتها مفوت لمصلحة الواقع ، فهو لا يمكنه الاحتفاظ بكل المصلحتين في هذه الصورة . ولو قلنا إن التأخير الرتبي مؤثر في

(١) أجد التقييمات ٣: ١١٨.

(٢) أحد التفريقات: ١١٩ - ١٢٠

مثل هذه الصورة ، لكان مقتضاها هو عدم جعل حجية الأمارة المفروض كونها مفوتة لمصلحة الواقع التي قد أثرت أثراً في الرتبة السابقة ، فلاحظ وتأمل .

وأما الإشكال الأول وكذا الثاني ، فقد تعرض [لهما] شيخنا ^{رحمه الله} بما في هذا التحرير من قوله : والسر في ذلك هو أن التدارك إنما يكون بمقدار ما اقتضته الأمارة من إيقاع المكلف على خلاف الواقع ، وبالقدر الذي سلكه ، ولا موجب لأن يستحق المكلف زائداً عما سلكه^(١) .

كما أنه تعرض لدفع ذلك في التحرير المطبوع في صياغاً بما هو أوضح ، فقال : إن اختلاف المصلحة إنما نشأ من اختلاف نفس السلوك بحسب المقدار ، وكل مقدار منه يشتمل على مقدار من المصلحة المعايرة لما يشتمل عليه الآخر الخ^(٢) .

وكذلك حررت عنه بما هذا لفظه : وبالجملة أن السلوك في هذه الصور لا يكون أمراً واحداً لتكون مصلحته بمقدار واحد ، ليرد أنها إن كانت معادلة لمصلحة الواقع لزمه سقوط الاعادة والقضاء ، وإن لم تكن معادلة له لزم تفويت المصلحة الواقعية بلا تدارك لها ، بل إن السلوك في هذه الصور مختلف المقدار ، وبمقدار ذلك السلوك يكون الصلاح ، ويكون ذلك الصلاح الناشئ عن السلوك المذكور بمقدار ما يفوت من المصلحة الواقعية فتأمل ، انتهى .

كل هذه العبارت تعطي أن نفس السلوك مختلف المقدار ، وأن السبب في الاختلاف إنما هو اختلاف المقدار الذي أخطأته الأمارة ، فإن كانت الأمارة مصيبة فلم يكن في البين سلوك أصلاً ، وكذلك لو كانت مخطئة وقد عمل على طبقها ،

(١) فوائد الأصول ٣: ٩٧.

(٢) أجود التقريرات ٣: ١١٩.

لكن قد بقي حتى الوقت الفضيلي ، فلا مصلحة ولا سلوك كما هو صريح قوله في هذا التحرير : فإن كان انكشاف الخلاف قبل مضي وقت فضيلة الظهر فلا شيء للمكلَّف ، لأنَّ قيام الأمارة على الخلاف لم يوجب إيقاعه على خلاف ما يقتضيه الواقع من المصلحة ، لتمكن المكلَّف من استيفاء مصلحة الواقع بتمامها وكمالها حتى الفضيلة الواقية^(١)، وإنما يكون السلوك بمقدار التفويت .

ولم أتوقف للووجه في ذلك ، فكأنَّ الأمارة في هاتين الصورتين لم تقل للمكلَّف شيئاً ، وكأنَّ المكلَّف لم يصدقها ولم يعمل على طبقها ، وإنما تكون الأمارة حاكمة للمكلَّف ، والمكلَّف سالكاً لها فيما أوقعته في محذور مخالفة ما ، فإنَّ أوقعته في محذور مخالفة وقت الفضيلة فكأنَّها تقول له ليس في البين وقت فضيلة ، وهو قد صدَّقها وسلكها وعمل على طبقها في هذا المقدار من الحكاية ، فهذا المقدار من السلوك له مصلحته وهي تدارك ما فاته . وفي صورة كون الانكشاف بعد خروج الوقت كأنَّها تقول ليس في البين واجب آخر موقف ، وهو قد صدَّقها وسلكها وعمل على طبقها بذلك المقدار ، فذلك المقدار من السلوك له أيضاً مصلحته ، وهي تدارك ما فاته بذلك السلوك . وهكذا الحال فيما إذا لم ينكشف له خطوها إلى الموت ، فإنَّها تقول له ليس في البين واجب أصلاً ، وهو قد صدَّقها بذلك المقدار .

هذا هو المتحقق من هذه العبارتين التي نقلناها عنه ^{نهائاً} . والعمدة في تحمله ^{نهائاً} هذا التمحُّل هو الفرار عن لزوم الاجزاء وعدم القضاء ، لكنك قد عرفت أنه يمكن الالتزام بلزوم الاعادة والقضاء من دون حاجة إلى هذا التمحُّل ، وذلك بما عرفت مما أفاده ^{نهائاً} من كون هذه المصلحة الحاصلة بالسلوك مصلحة أخرى لا

(١) فوائد الأصول ٩٦: ٣

دخل لها بمصلحة الواقع ، وأنها لا تؤثر في رفع مصلحة الواقع ، بل ولا في تأثير المصلحة الواقعية فيما تقتضيه من الحكم الواقعي ، غايتها أن هذه المصلحة الجديدة التي يحصل عليها المكلَّف بواسطة سلوك الأمارة ترفع قبح تقويت مصلحة الواقع عليه لو فاتته بواسطة سلوكيها ، وحيثند يبقى الواقع محفوظاً على ما هو عليه لم تمس كرامته بشيء أصلاً ، ولا يكون في البين إلا أن المكلَّف معذور من جهته لكونه جاهلاً به ، ففي أي مورد التفت إليه وجب عليه السعي إليه أداء أو قضاء ، ولا ينافيه أنه قد حصل على مصلحة أخرى بسلوكه لتلك الأمارة .

نعم ، تقدَّم لنا إشكال في عدم كون المصلحة السلوكية مزاحمة لمصلحة الواقع من جهة كونهما متزاحمين في مقام التشريع ، إلا أن الشارع بعد أن أمر بحجية الأمارة استكشفنا كون مصلحة السلوك فيها مقدمة على مصلحة الواقع ، لكن بعد التفات المكلَّف إلى الواقع وسقوط حجية الأمارة ، لا مانع من تأثير المصلحة الواقعية ، فيلزم الإعادة والقضاء ، فإن ذلك التزاحم ولو كان في مقام التشريع يكون محدوداً بما دام السلوك ممكناً وبما دام الواقع غير معلوم للمكلَّف وبعبارة أخرى : أن التزاحم بين مصلحة السلوك ومصلحة الواقع منوط بما دام السلوك ممكناً ، ومع فرض تبيَّن الواقع لا يكون السلوك ممكناً ، وقهرأ يكون جعل الحجية منحصراً بما دام السلوك ممكناً .

واعلم أن شيئاً تعرَّض في الدورة الأخيرة لجواب إشكال يتوجَّه على المصلحة السلوكية ، وحررته عنه ^{٢٩} وحررته في المطبوعة في صيدا آخر ص ٦٩ ، وحاصل الإشكال أنه بعد فرض أن المصلحة المذكورة لم تكن قائمة بنفس الأمر ولا بنفس الفعل الخارجي ، بل هي قائمة بنفس التطبيق المتفرع على حجيتها ضرورة أنها ما لم تكن حجَّة يكون تطبيق العمل عليها تشرعياً محظماً ، فكيف

يمكن أن يكون مشتملاً على مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع ، فإن ذلك مستلزم للدور من جهة أنَّ الأمر بالتطبيق يتوقف على وجود مصلحة فيه ، والمفروض أنَّ وجود المصلحة فيه يتوقف على الأمر أيضاً في دور الخ^(١) .

وأجاب عنه نقضاً وحلاً بما حررَه في باب العبادات فقال - بعد إطالة الكلام في ذلك - وبالجملة فالإشكال الوارد في المقام هو بعينه الإشكال الوارد في باب العبادات ، والجواب مشترك بين المقامين^(٢) .

ولكن يمكن الفرق بين العبادة وبين ما نحن فيه ، فإن توقف صلاح العبادة على الأمر لا من مجرد أنها لو كانت بلا أمر تكون شرعاً محرماً ، بل من جهة أن وفاءها بمصلحتها متوقف واقعاً على الاتيان بها بداعي الأمر ، بخلاف ما نحن فيه من المصلحة السلوكية ، فإنَّ وفاء سلوك الأمارة بمصلحته لا يتوقف في ذاته على أمر الشارع أو إمضاءه ، نعم إنَّ المكلَّف لا يمكنه إيجاد ذلك العمل الوفي بمصلحته - أعني نفس السلوك والاعتماد على الأمارة - إلا بعد أن يأمره الشارع بذلك وإنْ لكان شرعاً وكذباً على الشارع ، فيكون أثر الأمر الشرعي هنا هو إزالة ذلك المانع من هاتيك النسبة وذلك السلوك ، بخلاف أثر الأمر الشرعي بالعبادة فإنه يكون مكملاً لنقص ذاتها عن الوفاء بالمصلحة المطلوبة منها . وبعبارة أخرى : أنَّ جزء المؤثُّر في الصلاح يكون متوقفاً على الأمر هناك ، ورفع المانع هنا يكون متوقفاً على الأمر ، بل لا معنى لمانعية التشريع من ذلك الصلاح .

ويتقرير أوضح : أنَّ نفس السلوك والاستناد إلى الأمارة صلاحاً واقعياً غير منوط بأمر من الشارع ولا يجعل منه ، وهذا الصلاح ربما عارضه فساد من جهة

(١) أجود التقريرات ٣: ١٢٠ (مع تصرف وتلخيص).

(٢) أجود التقريرات ٣: ١٢٢ .

أُخرى على وجه يوجب الردع عنه أو لا أقل من عدم إمضائه ، وإذا لم يكن له مزاحم أمضاه الشارع أو أمر به ، والتشريع إنما يكون ناشئاً عن الردع أو عدم الامضاء الناشئ عن وجود المزاحم لذلک الصلاح في مقام الجعل والتشريع ، فلا يعقل أن يكون بنفسه مانعاً من صلاح ذلك الاستناد ، بل يكون المانع منه هو ذلك الفساد المزاحم الذي كان موجباً لعدم الامضاء ، وعند الشك في الامضاء يكون المقام من باب عدم إحراز الصلاح .

فالأمر بالسلوك أو إمضاؤه يتوقف على كونه في حد نفسه ذا صلاح غير مزاحم بمفسدة أخرى ، وكونه كذلك لا يتوقف على هذا التصرف الشرعي . نعم تتحقق الاستناد والسلوك خارجاً يتوقف على إحراز ذلك التصرف الشرعي ، فain الدور .

 لا يقال : صحة الاستناد إلى الأمارة وجواز نسبة مؤدّها إلى الشارع يتوقف على ذلك الأمر الشرعي ، والأمر الشرعي يتوقف على صلاح ذلك الاستناد ، وصلاحه يتوقف على صحته ، فكانـتـ النـتـيـجـةـ أـنـ صـحـةـ الـاسـتـنـادـ مـوـقـوـفـةـ عـلـىـ نـفـسـهـ .

لأنـاـ نـقـولـ : إـنـ صـحـةـ الـاسـتـنـادـ وـجـواـزـ نـسـبـةـ مـؤـدـىـ الـأـمـارـةـ إـلـىـ الشـارـعـ عـلـىـ وـجـهـ يـخـرـجـ عـنـ حـيـزـ التـشـريعـ لـاـ يـتـوـقـفـ عـلـىـ وـجـودـ الـأـمـرـ الشـرـعـيـ ،ـ بـلـ إـنـماـ يـتـوـقـفـ عـلـىـ إـحـرـازـ ذـلـكـ الـأـمـرـ الشـرـعـيـ ،ـ وـمـنـ الـوـاـضـعـ أـنـ إـحـرـازـ ذـلـكـ الـأـمـرـ لـاـ يـتـوـقـفـ عـلـىـ كـوـنـ السـلـوكـ فـيـ حـدـ نـفـسـهـ ذـاـ مـصـلـحـةـ الـمـفـرـوضـ توـقـفـهـ عـلـىـ صـحـةـ السـلـوكـ ،ـ فـتـأـمـلـ .

ولعلـ هذاـ هوـ المرـادـ لـمـاـ هـوـ الـمحـكـيـ عـنـ شـيـخـناـ رحمـهـ اللـهــ ،ـ وـيـكـونـ مـشـارـكـةـ العـبـادـةـ فـيـمـاـ نـحـنـ فـيـهـ باـعـتـبـارـ هـذـهـ الـجـهـةـ أـعـنـيـ كـوـنـهـاـ تـشـرـيعـاـ بـدـوـنـ الـأـمـرـ ،ـ فـيـكـونـ الإـشـكـالـ

فيهما من هذه الجهة واحداً ، ويكون حلّه أيضاً واحداً ، وإن انفردت العبادة بإشكال آخر وهو مدخلية الأمر في صلاحها الواقعي لا في رفع كونها تشرعياً ، والذي تقدّم^(١) البحث عنه في باب العبادات إنما هو هذا الإشكال ، أعني إشكال توقف الصلاح على قيد داعي الأمر المتوقف على تحقق الأمر ، ولم يكن تعرضاً هناك للتشريع وكون الأمر مخرجاً له عن حيزه لا إشارة ولا تلويقاً ، فضلاً عن كونه هو المبحث عنه هناك ، فراجع وتأمل .

وال الأولى أن يقال في دفع الإشكال الذي أشكله ابن قبة : إنه لا ريب في انسداد باب الوصول إلى الواقع ، فلم يبق إلا الاحتياط الكلّي ، وهو محذور مرغوب عنه لو لم نقل بأنه موجب لاختلال النظام ، وإن شئت فقل : إنه مناف للتشريع والرسالة والنبؤة ، فإنّ من كانت رسالته مقصورة على الأمر بالاحتياط في جميع الواقع ، ولم تكن شريعته مشتملة على إيصال جملة أحكام معتمدة بها إلى المكلفين ، لم يكن صاحب شريعة ، وحيثند لم يبق إلا الطرق العقلائية أو ما ينصبه الشارع ابتداءً منه ، وهذه الطرق ليس فيها طرق معينة تكون موجبة لحصول القطع لصالكها كي تحتاج في توسيع العمل بغيرها إلى أنه أكثر مصادفة للواقع ، بل إنّ جميع تلك الطرق العقلائية والتي نصبتها أو ينصبها الشارع يتساوى فيها جميع المكلفين ، غير أنّ بعضها ربما كان موجباً لحصول القطع بالنسبة إلى بعض المكلفين في بعض الأزمان وهو زمان الحضور ، وذلك على تقديره أقلّ قليل بالنسبة إلى عامة المكلفين وعامة الأحكام وعامة الطرق وعامة الأزمان ، فلو قيد الشارع تلك الطرق بما اتفق فيه حصول العلم والقطع الوجданى وأوجب الاحتياط

(١) لاحظ أجود التقريرات ١: ١٦٣ ، وقد تقدّم تعليق المصنف ^{تبارك عليه} في المجلد الأول من هذا الكتاب ، الصفحة: ٤٢٦ وما بعدها .

في الباقي ، لم يندفع المحذور السابق من لزوم اختلال النظام ، أو لا أقل من لزوم العسر والحرج ، فلم يكن بدّ من الالتزام بجعل الحججية لتلك الطرق ، سواء أفادت العلم أو لم تفده ، وهو وإن لزم منه فوات بعض المصالح أو الوقع في بعض المفاسد ، إلا أن ذلك قهري لا محيس عنـه إلا بالاحتياط الكلـي الذي عرفـت أنه لابـد من إسقاطـه ، فلا يكون إسقاطـه والأمر بالعمل بالطرق المذكورة إلاـ من قبيل التخلصـ عنـ الأفسـد بما فيه فسـادـ فيـ الجـملـة ، وليسـ ذلكـ موجـباـ لـلكـسرـ والـانـكـسـارـ فيـ المـصالـحـ الـوـاقـعـيـةـ كـيـ يـكـونـ رـاجـعاـ إـلـىـ تصـوـيـبـ الـمـعـتـزـلـةـ ، وـفـيـ الـحـقـيقـةـ أـنـ التـزاـحـمـ إـنـمـاـ هوـ فـيـ الـطـرـيقـ الـموـصـلـ إـلـىـ الـوـاقـعـ ، أـعـنىـ إـيـجابـ الـاحـتـيـاطـ الـكـلـيـ أوـ إـيـجابـ الـعـلـمـ بـالـطـرـقـ الـمـزـبـورـةـ ، وـحـيـثـ إـنـ الـأـوـلـ أـفـسـدـ مـنـ الـثـانـيـ كـانـ الـمـتـعـيـنـ عـنـ الـحـكـيمـ هـوـ الـثـانـيـ ، وـيـتـلـوـ الـاحـتـيـاطـ الـكـلـيـ فـيـ الـأـفـسـدـيـةـ بـلـ هـوـ عـيـنـهـ أـنـ يـوـجـبـ الشـارـعـ الـعـلـمـ بـالـطـرـقـ الـمـثـبـتـةـ وـإـسـقـاطـ النـافـيـةـ وـالـعـلـمـ عـلـىـ الـاحـتـيـاطـ فـيـهـاـ .
وـمـنـ ذـلـكـ يـظـهـرـ لـكـ أـنـ لـاـ حـاجـةـ إـلـىـ دـعـوـيـ أـغـلـبـيـةـ الـاـصـابـةـ فـيـ الـطـرـقـ ، وـلـاـ إـلـىـ دـعـوـيـ الـمـصالـحـ السـلـوكـيـةـ ، بـلـ وـلـاـ إـلـىـ الـمـصالـحـ التـسـهـيلـيـةـ ، إـلـاـ أـنـ يـرـادـ بـهـ ماـ عـرـفـتـ مـنـ إـسـقـاطـ الـاحـتـيـاطـ ، فـلـاحـظـ وـتـدـبـرـ . وـلـكـنـ قدـ عـرـفـتـ أـنـ سـقـوطـ الـاحـتـيـاطـ لـمـ يـكـنـ لـمـجـرـدـ مـصـلـحةـ التـسـهـيلـ ، بـلـ كـانـ سـقـوطـهـ لـكـونـهـ مـنـافـيـاـ لـكـونـ الرـسـولـ ﷺـ صـاحـبـ رـسـالـةـ وـشـرـيعـةـ .

والخلاصة : هي أـنـ فـيـ الـمـقـامـ أـمـرـاـ لـاـ مـحـيـصـ عـنـهـ : الـأـوـلـ : لـزـومـ خـلـقـ الـبـشـرـ . الـثـانـيـ : أـنـ لـابـدـ لـلـبـشـرـ مـنـ شـرـيعـةـ ذاتـ أـحـكـامـ اـجـتمـاعـيـةـ وـعـبـادـيـةـ ، فـكـانـ الـلـازـمـ تـشـرـيعـ تـلـكـ الـأـحـكـامـ . الـثـالـثـ : أـنـ بـابـ الـوـصـولـ إـلـىـ تـلـكـ الـأـحـكـامـ مـنـسـدـ عـلـيـهـمـ ، إـلـاـ أـنـ يـخـلـقـهـمـ جـمـيـعـاـ مـلـائـكـةـ أـوـ أـنـبـيـاءـ أـوـ أـنـمـةـ مـعـصـومـينـ ، وـمـنـ الـواـضـحـ خـلـافـهـ . الـرـابـعـ : أـنـ بـعـدـ هـذـهـ الـمـقـدـمـاتـ الـثـلـاثـةـ يـنـحـصـرـ إـيـصالـهـمـ إـلـىـ الـوـاقـعـ بـالـأـمـرـ

بالاحتياط ، وقد عرفت أنه منافٍ لكونه صاحب شريعة ورسولاً نبياً ، فلم يبق إلا الطرق ، ولو كان بعضها المعين موجباً للقطع والباقي لا يوجبه لتسنى لنا أن نقول من الممكن كثرة الخطأ في ذلك البعض المعين بالنسبة إلى باقي الطرق ، فيتعين عليه أمرهم بعدم سلوك ذلك البعض الخاص والالتزام بسلوك الباقي ، لكن قد عرفت أنه ليس لنا طرق معينة توجب العلم ، إذ ليس هناك إلا تلك الطرق العقلائية وما ابتكره الشارع على إشكال في وجود طرق مجعلة للشارع تأسياً ، بل جميع ما لدينا من الطرق هي طرق عقلائية أمضاهما الشارع ولم يردعهم عن العمل بها . وعلى كل حال ، أن ذلك المجموع من الطرق يختلف الناس في حصول العلم منه ، لأجل اختلاف الأزمان والأشخاص والأسباب ، فلم يبق إلا أن يأمرهم بالعمل بتلك الطرق إذا كانت مفيدة للعلم مع لزوم الاحتياط فيما لم تكن مفيدة للعلم ، أو أن يأمرهم بالعمل بما يكون مثيناً للتکلیف من تلك الطرق ويأمرهم بالاحتياط فيما عداه مما لا يفيد العلم من تلك الطرق وما لا طريق فيه أصلاً .

وعلى كل من الوجهين يعود محذور الاحتياط من كونه منافياً للشريعة ، أو كونه موجباً لاختلال النظام ، وحيثئذ ينحصر المخلص من هذه الإشكالات بالأمر بالعمل بجميع تلك الطرق ، ولا ضير في كون بعضها مفوتاً للواقع ، فيكون في العمل به تفويتاً للمصلحة أو إلقاء في المفسدة ، وهذا قهري لا مخلص منه ، ولا يكون الشارع قد فوت عليهم المصلحة أو ألقاهم في المفسدة ، بل هم واقعون في ذلك قهراً والشارع قد قلل ذلك المحذور بأمرهم بالعمل بالطرق المذكورة ، إذ لو لا ذلك لفات منهم جميع المصالح الواقعية ، لما عرفت من انسداد باب الوصول إلى الواقع عليهم وعدم إمكان أمرهم بالاحتياط في جميع الاحتمالات .

ولك أن تسلك في بيان المسألة وتوضيحيها مسلكاً آخر هو أوضح مما

تقديم ، وذلك بأن تقول : إن الأحكام الشرعية والقوانين الإسلامية التي جعلها الشارع وبيتها الرسول المعظم على الطريقة المعروفة في البيان ، لا تقل عن القوانين التي تقتنها الدول في كيفية نشرها والإعلان بها وبيانها لعامة المكلفين ، وحال المكلفين بتلك الأحكام الشرعية كحال المكلفين بتلك القوانين الدولية ، فإن الشارع المقدس ورسوله المعظم وخلفاء المعصومين لم يقصروا في بيانها ونشرها والإعلان بها لعامة المسلمين إلا من حرمه الله تعالى من قبول ذلك ، ولم يتوفق إلى الوصول إلى فهم بعضها لتقصير منه في فهم ذلك أو لقصور ، ولا كلام لنا في من قصر في ذلك .

وإنما الكلام في القاصر ، وقصوره تارة يكون لأجل أنه لم يصل إلى تلك البيانات ولم يسر في فهمها بالطرق المقررة لفهم تلك الأحكام وتلك القوانين ، فكان ذلك القصور موجباً لفوats مصالح تلك الأحكام عليه ووقوعه في المفاسد التي كانت تلك القوانين مانعة منها ، ومن المعلوم أن وقوعه في ذلك لـما كان لقصور منه ، ولم يكن شيء من جانب الشارع المقدس ، لم يكن فيه إشكال تقويت الشارع المصلحة والإلقاء في المفسدة . ويلحق بذلك من أخطأ قصوراً منه في كيفية إعمال تلك الطرق المقررة ، كمن أعمل أصالة الظهور في مورد سقوطها قصوراً منه في ذلك ، ولا كلام في جميع ذلك .

وإنما الكلام في من لم يقصر ولم يقصُّ في إعمال تلك الطرق ، وأعملها وجرى عليها على طبق ما هو المقرر في إجرائها ، كمن صدق الرواية العادل بحسب الظاهر وعمل على طبق روایته ، ولكن الرواية قصر في روایته بأن تعمد الكذب ولم يطلع المروي له ، أو أنّ الرواية لم ينصب القرينة على خلاف ظاهر كلامه ، أو أنه غفل عن القرينة في كلام الإمام المروي عنه قصوراً منه أو غفلة أو

نسيناً ، والمروي له اعتمد على عدالته وعلى أصالة الظهور وعدم الغفلة والنسيان أو أن المروي له غفل عن القرينة في كلام الراوي ، إلى غير ذلك من موارد الاشتباه . وكل ذلك لا يكون تقوية المصلحة مستنداً إلى الشارع ، بل إلى أسبابه من غفلة الراوي أو المروي له .

نعم ، في خصوص ما يكون من قبيل تأخير البيان عن وقت الحاجة ربما يتوهم الاستناد فيه إلى الشارع ، لكن لا يخفى أنه لو كان فإئما هو لأجل طوارٍ وعارض منعت من البيان ، على وجه كان في البيان مفسدة مانعة من البيان في وقت الصدور إلى ما بعد الحاجة ، فذلك وإن أوجب فوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة إلا أنه أيضاً لا يكون مستنداً إلى الشارع ، بل لا يكون السبب فيه إلا تلك الطوارئ والعارض .

ولكن هذه الطريقة لا تغنى عمّا تقدم ، فإن هذه المخالفات القصورية وإن لم يكن فوت المصلحة فيها مستنداً إلى الشارع ابتداءً ، إلا أنها تستند إليه ثانياً باعتبار أنه أمره بالعمل بتلك الطرق التي يعلم أنه ربما أخطأ ذات الواقع قصوراً ، فلا محيسن في الجواب إلا ما عرفت فيما تقدم من أن الشارع بعد فرض أن باب الوصول إلى الواقع منسدٌ على المكلفين ، ينحصر لطفه بهم في إيصالهم إلى المصالح الواقعية بأمرهم بأن يسلكوا الطرق العقلانية أو التي يقررها هو لهم ، ولو أخطأوا لا يكون وقوعهم في خلاف الواقع وفوت تلك المصالح عليهم إلا من جهة قصورهم عن الوصول إلى الواقع بأنفسهم . نعم عليه أن يختار لهم ما يعلم أنه أقل خطأ من غيره ، ولو كان الطريق ولو عقلانياً كثير الخطأ ، كان مقتضى لطفه بهم ردعهم عن سلوك ذلك الطريق ، كما صنعه في القياس والاستحسان ونحو ذلك من الطرق الممنوعة .

أما تأخير البيان عن وقت الحاجة فقد عرفت الحال فيه ، من جهة أنه لا يكون إلا من جهة طوار وعوارض زمانية أو زمنية ، أو عدم لياقة المكلفين بعد ونحو ذلك مما يمنع الشارع من إصدار البيان ، فلا يكون عدم صدور البيان منه موجباً لكون الشارع هو السبب في فوت المصلحة عليهم أو وقوعهم في المفسدة .

وأما موارد الأصول النافية وأهمها البراءة ، فإن كانت في مورد عدم صدور البيان من الشارع ، فذلك عبارة أخرى عن تأخير البيان الموجب للرجوع إلى الأصول اللغظية في ذلك المقام ، أو الأصول الحكمية النافية في هذا المقام ، وقد عرفت الحال في ذلك . وإن كان في مورد صدور البيان من الشارع لكنه لم يصل إلى هذا المكلف أو لم تقم فيه الحجّة عليه ، فذلك راجع إلى قصور في ذلك المكلف بأحد الوجوه المتقدمة الموجبة لعدم وصوله إلى الواقع ، وقد عرفت الحال فيه وأنه لم يكن وقوعه في ذلك في خلاف الواقع مستندًا إلى الشارع . نعم من الممكن في المقام أن يوصله الشارع إلى الواقع ، بأن يأمره بالاحتياط ، لعدم لزوم محذور في الاحتياط في خصوص هذه الموارد القليلة ، لكن مصلحة التسهيل قاضية برفع الاحتياط وسقوطه بجعل الأصل النافي الذي هو البراءة ونحوه من الأصول النافية ، فإن التراحم إنما يقع بين المصلحة الواقعية في اقتضائها إيجاب الاحتياط والمصلحة التسهيلية في اقتضائها الترخيص الفعلى ، وحيث كانت الثانية أقوى التجأ الشارع إلى رفع الاحتياط ، وجعل الترخيص في هذا الحال يعني حال الجهل العذر . ولو كان الأمر بالعكس ، بأن كانت المصلحة الواقعية في اقتضائها الاحتياط أقوى من مصلحة التسهيل كما في الدماء والفروج ، كانت هي المؤثرة وكان على الشارع إيجاب الاحتياط .

والحاصل : أن للمصلحة الواقعية اقتضاءين طوليين : الأول : جعل الحكم على طبقها ، وهذا لا محيض عنه ، ولا يزاحمه المصلحة التسهيلية . الثاني : إيجاب الاحتياط في مورد الجهل بالواقع ، وهذا المقدار من الاقتضاء هو الذي يتزاحم مع مصلحة التسهيل ، فإن كان ذلك هو الأقوى أو جب الاحتياط ، وإن كان الأقوى هو مصلحة التسهيل أوجب الترخيص ، ولا يكون الموضع له في خلاف الواقع إلا جهله بناءً على حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان ، ولا يكون الترخيص الشرعي إلا عبارة عن عدم جعل الاحتياط الذي هو وارد على ذلك الحكم العقلي ولا يكون الرفع حيثئذ إلا من قبيل الدفع ، وإنما سمي رفعاً بالنظر إلى وجود المقتضي للاحتياط الذي هو المصلحة الواقعية ، كما حرق في محله^(١) في بيان حديث الرفع .

وينبغي أن يعلم أن الاحتياج إلى هذا التكليف إنما هو في الموارد التي يكون الأمر بالاحتياط فيها حاكماً على ما ينفي التكليف أعني أصلة البراءة ، أمّا ما يكون النافي فيها حاكماً على الاحتياط مثل تأخير البيان عن وقت الحاجة ، التي يكون المرجع فيها هو الأصول اللفظية الحاكمة على الاحتياط ، فلا يكون الأمر بالاحتياط نافعاً فيها ، لأن المكلّف يقدم الأصل اللفظي لكونه حاكماً على الاحتياط ، وهكذا الحال فيما لو كان المورد في حد نفسه مورداً لاستصحاب عدم التكليف ، فإن الأمر بالاحتياط أيضاً لا يكون مؤثراً .

(١) راجع فوائد الأصول ٣ : ٣٣٦ وما بعدها (الأمر الأول) وراجع أيضاً حواشى المصنف في الآية في المجلد السابع من هذا الكتاب ، الصفحة : ١١٤ وما بعدها .

قوله : فالإنصاف أن إضافة لفظ « الأمر » في العبارة كان بلا موجب ،
بل لعله يخل بما هو المقصود ... الخ^(١).

مضافاً إلى أن تركيب العبارة لا يساعد عليه ، حيث إن الخبر عن قوله : إلا أن العمل الخ^(٢) ، هو قوله : يشتمل على مصلحة فأوجبه الشارع ، ولو أقحمنا لفظ « الأمر » بين « أن » ولفظ « العمل » لكان الضمير في قوله : « فأوجبه الشارع » راجعاً إليه لا إلى العمل . ولا يخفى عدم معقولية تعلق الإيجاب بالأمر بالعمل ، فتأمل .

قوله : فإن الاجتماع يوجب التأكيد ... الخ^(٣).

لو كان مرجع حجية الأمارات إلى الموضوعية ، فلا ينبغي الإشكال في عدم إمكان التأكيد ، لأن موضوع الحكم الواقعي هو نفس صلاة الجمعة مثلاً ، وموضوع الحكم الظاهري هو صلاة الجمعة بعنوان كونها مما قامت الأمارة على وجوبه ، ومع الاختلاف في الموضوع ولو بهذا المقدار لا يتحقق التأكيد ، بل لو لم نقل بالموضوعية وقلنا بالسببية ، بأن يكون قيام الأمارة على وجوب صلاة الجمعة سبيلاً لحدوث مصلحة فيها تكون موجبة لتعلق الإيجاب بها ، لم يمكن التأكيد ، لتأخر الوجوب الثاني رتبة عن الوجوب الأول ، ومع اختلاف الرتبة لا يمكن التأكيد ، وإن قلنا إن اختلاف الرتبة لا يسْوِ اجتماع المتنافيين ، بل ولا المثلين ، كما مرّ توضيحه في باب القطع الموضوعي فراجع^(٤).

(١) فوائد الأصول ٣ : ٩٩.

(٢) فوائد الأصول ١ : ١١٤ - ١١٥.

(٣) فوائد الأصول ٣ : ٩٩.

(٤) حاشية المصنف في المفصلة المتقدمة في الصفحة : ٤٠ وما بعدها .

ويمكن أن يقال : إن مراد شيخنا ^{رحمه الله} هو أن مجرد اجتماع المثلين ليس بمحذور مستقل ، لأنَّه إنْ جاز اجتماع الضَّدِّيْن لجهة من الجهات التي يدعونها في المقام ، جاز اجتماع المثلين ولم يكن ذلك من التأكيد ، وإن لم يجز اجتماع الضَّدِّيْن كانت الرتبة والموضع واحداً وتوجه التأكيد في اجتماع المثلين ، كما يرى في مثل أكرم العالم وأكرم الهاشمي عند اجتماعهما في شخص واحد ، فتأمل .

قوله : الوجه الأول : ما هو ظاهر كلام الشيخ ^{رحمه الله} في أول مبحث التعادل والتراجيع ... الخ^(١).

لا يبعد أن يكون ظاهر كلام الشيخ ^{رحمه الله}^(٢) في ذلك المقام ناظراً إلى الفرق بين الأصول العملية والأمارات ، فيكون الشك مأخوذاً في الأول دون الثاني فراجع ، وراجع ما حررناه على هذا التحرير في ذلك المقام^(٣) .

قوله : أمَّا الشأنية : فإنَّ المراد منها آته في مورد قيام الأمارة ... الخ^(٤).

قال ^{رحمه الله} فيما حررته بعد أن أبطل كلاً من احتمال الشأنية والانشائية : نعم لو كان المراد من الحكم الشأنى أو الانشائى هو الحكم اللولائى ، نظير الأحكام اللاحقة للأشياء بعنوانها الأولية ، والمراد من الحكم الفعلى نظير الأحكام

(١) فوائد الأصول ٣ : ١٠٠ .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ١١ - ١٢ [لا يخفى اختلاف نسخ الفوائد ، وقد أشير إلى ذلك أيضاً في هامش فوائد الأصول ٤ : ٧٠١ فراجع] .

(٣) راجع المجلد الثاني عشر من هذا الكتاب الصفحة : ٣ وما بعدها .

(٤) فوائد الأصول ٣ : ١٠١ .

اللاحقة لها بعناؤينها الثانوية ، لصحّ كون الحكم الفعلي مغاييرًا للحكم الشأنى أو الانشائى ، إلا أن ذلك لا ربط له بما نحن فيه من الجمع بين الحكم الواقعى والظاهري بكون أحدهما شائنياً أو إنشائياً والأخر فعلياً .

قلت : لا يقال لم لا يجمع بينهما بهذه الطريقة ، بأن نقول إن الحكم الواقعى يكون شائنياً لولائياً في مورد الشك ، ويكون الحكم الفعلى في المورد المذكور هو الحكم الظاهري .

لأننا نقول : إن هذا الوجه لا يمكن الالتزام به حتى فيما يكون موضوعه مقيداً بالشك أعني الأصول العملية ، لأن لازمه التصويب وعدم الاعادة والقضاء فيما لو انكشف الخلاف ، كما عرفته سابقاً من وقوع الكسر والانكسار وبقاء الحكم الواقعى عارياً عن المصلحة المؤثرة . مضافاً إلى أن حمل الأدلة المتکفلة للأحكام الواقعية على الأحكام الشائنية اللولائية لا يخفى فساده ، انتهى .

ولا يبعد أن يكون مراد الكفاية من كون الحكم الواقعى شائنياً هو هذا المعنى من التنزيل على كونه من قبيل العناوين الأولية والثانوية ، كما هو صريح ما أفاده في ثانٍ تذنبي مسألة الأجزاء^(١) فيما تعرض فيه للفرق بين الالتزام بالأجزاء في موارد الأحكام الظاهرية والالتزام بالتصويب ، فراجع .

نعم ، كلامه ~~ذلك~~ في الجزء الثاني في مقام الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية^(٢) ظاهر أو صريح في عدم كون الأحكام الظاهرية أحكاماً حقيقة ، وإن استشكل أخيراً في الإباحة الشرعية ، فراجعه وتأمل .

أما كلامه ~~ذلك~~ في الحاشية على الرسائل فصدره على طوله راجع إلى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهري بالشائنية والفعالية ، وإن كان في طي الكلمات يسمى

(١) كفاية الأصول : ٨٨ .

(٢) كفاية الأصول : ٢٧٧ - ٢٧٨ .

الحكم الواقعي ذاتياً اقتضائياً مجعلولاً للأشياء بما هي عليها من العناوين الأولية ، ويلتزم بالكسر والانكسار ، فراجع قوله : فينشأ على وفقها من دون أن يصير فعلياً إلا بأمر ، منها : عدم قيام أمارة تعتبر على خلافه الخ^(١) . وعمدة همه في ذلك التوطيل هو رفع التناقض مع المحافظة على عدم لزوم التصويب .

ولكنه في آخر كلامه في قوله : تذيب فيه تحقيق الخ^(٢) ، صرّح بما أفاده في الجزء الثاني من الكفاية من عدم كون الحكم الظاهري حكماً حقيقياً ، واستشكل في مفad الأصول التعبدية ، ولم يجب عنه بما أجاب به في الكفاية فراجع .

ولم أعثر في الجزء الثاني من الكفاية فيما تعرض فيه للجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية ما يدلّ على جعل المنجزة والمعدّرة كما نقله عنه في التحريرات المطبوعة في صيدا^(٣) ، بل إنّ عبارته في الكفاية صريحة في أنّ المجعل هو الحجّة وأنّ التنجّز والمعدّورة من آثارها ، فراجع قوله : وذلك لأنّ التعبّد بطريق غير علمي إنما هو يجعل حجّيته الخ^(٤) .

قوله : لأنّ منشأ انتزاع الحجّة لابدّ وأن يكون أمراً لا دخل له بإطاعة المكلّف وعصيائه - إلى قوله - فلا بدّ وأن يكون منشأ انتزاع الحجّة حكماً تكليفيّاً مستمراً لا يسقط بعصيائه في زمان ، لتكون الحجّة مستمرة باستمراره ... الخ^(٥) .

إنّ هذا المطلب يحتاج إلى التأمل ، إذ لا ريب على الظاهر في انقطاع

(١) حاشية كتاب فوائد الأصول : ٣٧.

(٢) حاشية كتاب فوائد الأصول : ٤٠.

(٣) أجود التحريرات ٣ : ١٣١ .

(٤) كفاية الأصول : ٢٧٧ .

(٥) فوائد الأصول ٣ : ١٠٨ - ١٠٩ .

الحججية بانقطاع موضوعها الذي هو العمل ، سواء قلنا إنها هي المجعلولة ابتداءً أو قلنا إنها متزعة من الحكم التكليفي . ثم لو سلمنا بقاء الحججية بعد ارتفاع موضوعها بالاطاعة أو العصيان ، لأمكننا دفع هذا الإشكال عن الشيخ ^{هذا} بأن نقول إن الحججية وإن كانت معلولة عن الحكم التكليفي ، إلا أن حدوث ذلك الحكم التكليفي كافي في حدوثها وبقائها ، فلا يكون ارتفاع ذلك الحكم التكليفي بالاطاعة أو العصيان موجباً لارتفاع الحججية التي هي متزعة عنه ومعلولة له ، إلا إذا قلنا إن قوام الحججية حدوثاً وبقاء هو ذلك الحكم التكليفي ، لتكون الحججية من الاتزاعيات الصرفية التي لا واقعية لها ، وأن واقعيتها إنما هي عبارة عن منشأ انتزاعها فتأمل .

نعم ، يرد على الشيخ ^{هذا} أن الالتزام بوجوب العمل على طبق مؤدى الأمارة مع فرض كونها مخالفة للواقع ، لا يوجب التخلص عن اجتماع الضدين أو المتناقضين ، إلا على ما في الكفاية^(١) من كون تلك الأوامر صورية لا واقعية لها الذي لا تتعقله إلا بناءً على كونه كنایة عن جعل الحججية ، فراجع وتأمل .

ثم لا يخفى أن الشيخ ^{هذا}^(٢) وإن التزم بكون لزوم العقد متزعاً عن إطلاق وجوب الوفاء لما بعد الفسخ ، إلا أنه لو التزم هنا بكون الحججية متزعة عن وجوب العمل ، لم يكن ذلك متوقفاً على ثبوت إطلاق لوجوب العمل إلى ما بعد الاطاعة والعصيان ، كي يتوجه عليه ما أفيد في التحريرات المطبوعة في صيدا بقوله : فإن أي حكم تكليفي فرض في مورد الحجج الشرعية فلا محالة يكون ساقطاً بالعصيان ، ولا يكون له إطلاق بالإضافة إليه ، ولازم ذلك أن تكون الحججية

(١) كفاية الأصول : ٢٧٧ - ٢٧٨ .

(٢) المكاسب ٥: ١٨ - ١٩ .

المتنزعة منه مرتفعة بسقوطه الخ^(١) وينحو ذلك صرّح ^{رحمه الله} فيما حرّرته عنه في هذا المقام.

وبالجملة : أنَّ انتزاع الحجَّة من وجوب العمل لا يتوقف على إطلاق وجوب العمل لما بعد الاطاعة والعصيان ، وسقوطها بسقوطه بالاطاعة أو العصيان لا ضير فيه بناءً على كونها معلولة له ومتنزعة منه كما عرفت ، فتأمل .

تبليغه : لا يخفى أَنَّا لو قلنا بكون الحجَّة من الأحكام الوضعية ، وأنَّ الأحكام الوضعية متنزعة من الأحكام التكليفية ، لا يلزمنا القول بأنَّ الحكم التكليفي الذي تنتزع عنه الحجَّة هو جعل مؤدَّاهما ، ليلزم اجتماع الحكمين الواقعي والمجعل بالأُمارة ، بل يمكن القول بأنَّ الحكم التكليفي الذي تنتزع عنه الحجَّة هو وجوب إلغاء احتمال خطتها ، أو وجوب البناء على أنها مصيبة للواقع ولزوم الاعتقاد بذلك ، والمنع عن التشكيك في إصابتها الواقع ، فإنَّ هذا التكليف هو القابل لأنْ يقع النزاع في كونه المجعل ابتداءً وعنده تنتزع الحجَّة ، أو كون المجعل ابتداءً هو الحجَّة ويكون هذا التكليف من آثارها الشرعية ، بخلاف جعل مؤدَّاهما فإنه كما لا يمكن أن يكون هو المجعل ابتداءً ، فكذلك لا يمكن أن يكون من آثار الحجَّة على تقدير كون المجعل ابتداءً هو الحجَّة ، فإنَّ الالتزام بهذا النحو من التكليف يوجب اجتماع الحكمين المتضادين أو المتناقضين أو المثليين . وليست هذه الطريقة عبارة عن كون المجعل هو الهوهوية وتزيل المؤدَّى منزلة الواقع كما نقله شيخنا ^{رحمه الله}^(٢) عن الشيخ ^{رحمه الله} ، كما أنه ليست مبنية على كون مفاد الحجَّة هو تنزيل الظنِّ الحاصل منها منزلة العلم ، فإنَّ ذلك - أعني

(١) أجود التقريرات ٣ : ١٣١ - ١٣٢ .

(٢) فوائد الأصول ٣ : ١٠٩ .

تنزيلها منزلة العلم - إنما يتم في العلم الموضوعي دون الطريقي الصرف ، كما شرحناه مفصلاً في أوائل مباحث القطع فراجع^(١).

قوله : لأنَّ المجعلَ فيها هو البناء العملي على أحد طرفي الشك على أنه هو الواقع ، وإلغاء الطرف الآخر وجعله كالعدم ... الخ^(٢).

لا يخفى أنه ~~هذا~~ في الدورة الأخيرة قد عدل عن ذلك ، أعني كون مفاد الأصول التنزيلية هو لزوم البناء العملي ، بل جعل مفاد دليل حجيتها هو نفس مفاد دليل حجية الأمارة من الوسطية في الإثبات ، لكنه في خصوص الأصول التنزيلية من حيث الجري العملي ، فراجع ما حرر عنه في التحريرات المطبوعة في صيدا بقوله : وإنما المجعلَ هي الوسطية في الإثبات من حيث انكشف الواقع في الأمارات ، ومن حيث الجري العملي في الأصول التنزيلية - فراجعه إلى قوله - بل يمكن أن يقال باستحالة كون الحجية فيها متزعة من الحكم التكليفي أيضاً ، فإنما إذا فرضنا مخالفة مؤدى الأصل للواقع ، فحكم الشارع بجعل مؤدّاه هو الواقع ليس له معنى معقول إلا إعطاء الحكم الواقعي للمؤدى ، وهذا يرجع إلى التصويب المعتزلي المجمع على بطلانه ، إلى آخر البحث^(٣).

ثم إنَّه قد يتخيَّل الإيراد عليه بأنَّ مقتضاه كون الاستصحاب مساوياً للأماراة ، لأنَّ كلاًّ منهما حينئذ يكون مجعلَ الحجية ، وبعد جعل الحجية يترتب عليها آثارها الشرعية والعقلية ، ومقتضى ذلك هو الالتزام بحجية الأصول المثبتة كما التزمنا به في باب الأمارات . ومجرد كون الشك موضوعاً في الأصول الاحرازية

(١) الحاشية المتقدمة في الصفحة : ٦٦ وما بعدها.

(٢) فوائد الأصول ٣ : ١١٠ .

(٣) أجود التحريرات ٣ : ١٣٤ - ١٣٥ .

دون الأمارات لا يترتب عليه عدم حجية المثبت من الأصول ، وإنما يترتب على هذا الفرق حكمة الأمارات على الأصول ، فلا وجه لما أفيد في التحريرات المطبوعة في صيدا بقوله : ومن حيث اشتراكتها مع الأصول غير التنزيلية فيأخذ الشك في موضوعها لا تكون مثبتاتها حججة الخ^(١).

والجواب الحقيقي عن هذا التوهم هو ما أشار إليه ^{نهج} من تقييد الحجية المجعلة للأصول الاحرازية بالبناء العملي ، وتوضيح ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة ، وهي أن الحجية بعد الفراغ عن كونها من الأحكام الوضعية القابلة للجعل بنفسها إضافةً أو تأسيساً ، كالقضاة والوكالة والولاية وغير ذلك من الأحكام الوضعية ، ولا تحتاج في جعلها إلى ترتيب الأثر الشرعي عليها ، بل إنها لما كانت بنفسها أثراً شرعياً كانت بنفسها قابلة للجعل ، بلا حاجة إلى ترتيب أثر شرعي . وبالجملة : أنا لا نحتاج في جعل الأمور الشرعية إلى ترتيب الأثر الشرعي كي يكون مرجع جعل الحجية إلى الحكم بترتيب ذلك الأثر الشرعي ليعود محذور الاجتماع ، وإنما أقصى ما نحتاجه في جعل الأمور الشرعية هو أن يترتب عليها أثر عملي لنلا يكون جعلها لغواً .

فنقول : إنه يكفي في صحة جعل الحجية بعد فرض كونها بنفسها أثراً شرعياً ترتيب العمل عليها من الجري على طبقها ، وأنها تكون بعد العمل منجزة للواقع لو أصابت ومصححة للعذر لو أخطأ ، وغير ذلك من الآثار العقلية .

ثم بعد ذلك نقول : إن الحجية قابلة للتتوسيعة والتضييق بالنسبة إلى ما تكون حججاً فيه كما في الولاية الشرعية ، فإنها قابلة للتتوسيعة والتضييق باعتبار ما يتولاه الوالي المنصوب ، ألا ترى أن حجية خبر الواحد ليست مطلقة في كل ما يقوم عليه

خبر الواحد ، بل إن حججته مقصورة على الرواية عن المعموم في الأحكام الشرعية الفرعية ، فلا يكون حجة في الموضوعات الخارجية ، بل ولا في أصول العقائد مثل العدل والتوحيد ، فإذا فرضنا أن الشارع جعل الحجج للبيدين السابق الذي طرأ عليه الشك على حذو جعله الحجج لخبر الواحد ، لزم ما تقدم من الإشكال عليه بأن لازمه القول بحججية الأصول المثبتة كما قلناه في الأمارات ، لكن لو جعل الشارع الحجج للبيدين المذكور في خصوص جهة خاصة ، وهي جهة عدم الاعتناء بالشك وإلغائه والأخذ بالبيدين السابق والبناء على بقاء المتيقن ، كانت حججية ذلك البيدين مختصة بهذه الجهة ، وهي البناء على بقاء المتيقن بعد إلغاء الشك ، ولازم ذلك أن لا يكون البيدين المذكور حججاً إلا في ترتيب الآثار الواقعية الثابتة شرعاً للمتيقن ، دون اللوازم العقلية والعادلة ، لأن الأخذ بتلك اللوازم لا يدخل في البناء على بقاء المتيقن ، لأن جهتها غير شرعية ، بل من جهة أنها غير داخلة في البناء العملي على بقاء المتيقن ، فيكون الأخذ بها حينئذ أخذ بلا حجج ، لعدم دخولها تحت دليل حججية البيدين السابق المفروض أنها كانت مقصورة على ما يصدق عليه عرفاً أنه أخذ بالبيدين السابق ، وأنه بناء عملي على بقاء المتيقن ، ومن الواضح أن الأخذ بلوازم المتيقن لا يصدق عليه عرفاً أنه أخذ بالمتيقن السابق وبناء عملي على بقائه .

ومن ذلك يتضح لك السر في حججية الاستصحاب فيما لو كانت الواسطة خفية ، فإن الأثر العملي المترتب بتوسيطها على المتيقن السابق يعد عرفاً داخلاً تحت البناء العملي على بقاء المتيقن .

وحال الأمر : أن دليل حججية الاستصحاب الراجعة إلى حججية البيدين السابق لما كان لسانه لسان قصر الحججية على ما يعد عرفاً أنه بناء عملي على

المتيقن السابق ، يكون مختصاً بخصوص ما يعده عرفاً أنه بناء عملي على بقاء المتيقن السابق ، دون ما لا يكون بحسب النظر العرفي داخلاً تحت البناء على المتيقن السابق ، وهذا بخلاف دليل حججية الأمارة فإنه لا تعرض له لأزيد من جعل الحججية لها ، فيكون شاملاً لما يكون بحسب النظر العرفي بناءً عملياً على مؤدى الأمارة ، ولما لا يكون كذلك ، إذ لم تكن حججيتها مقيدة بالبناء العملي على طبق مؤدى الأمارة ، لتكون حججيتها دائرة مدار كون العمل بها معدوداً بحسب النظر العرفي عملاً على تحقق مؤدى الأمارة .

بل قد نقول : إن اللوازم العقلية والعادية داخلة تحت مؤدى الأمارة ، باعتبار كون اللوازم تابعة في الحكاية للملزومات ، بخلاف باب الأصول الاحرازية فإنها لا حكاية فيها كي تدخل اللوازم فيها . وهذه طريقة أخرى للفرق بين الإمارات والأصول الاحرازية في إثبات اللوازم في الأولى دون الثانية . ولكن العمدة هو الطريقة الأولى ، فإنها كافية في الفرق بين الإمارات والأصول الاحرازية الذي يكون موجباً لحججية المثبت من الأولى دون الثانية ، هذا كله في مقام التبؤت .

وأما مقام الإثبات فالامر فيه سهل ، لأن محض هذه الدعوى راجع إلى أمرين ، الأول : كون المجعل في باب الأصول الاحرازية هو نفس حججية اليقين السابق . والثاني : كون الحججية المذكورة مقصورة على العمل الذي يكون عملاً على بقاء المتيقن ، دون غيره مما يكون عملاً بلوازمه مما لا يعده عرفاً عملاً ببقاء ذلك المتيقن ، بل يكون بالنظر العرفي عملاً على أمر آخر غير ذلك المتيقن ، مثل نبات اللحية في استصحاب الحياة .

أما الدعوى الأولى ، فيمكن أن يقال باستفادتها من النهي عن نقض اليقين السابق ، بأن يجعل ذلك النهي كنایة عن حججية اليقين السابق ، لا أنه نهي مولوي

مستقل بنفسه . ولو سلمنا أن لذلك النهي ظهوراً في النهي المولوي الاستقلالي ، لأمكننا رفع اليد عن هذا الظهور بالقرينة العقلية ، بأن يقال لا يمكن حمل النهي على كونه نهياً مولوياً ، لما يلزم من الجمع بين الحكمين المتناقضين الذي هو إشكال الجمع بين الأحكام الظاهرة والأحكام الواقعية ، فيلزمنا الالتزام بكون ذلك النهي كنابة عن جعل الحججية لليقين السابق تخلصاً من المحذور المذكور ، خصوصاً بعد البناء على أن هذا النهي إمضاء أو إرشاد إلى البناء العقلائي على الأخذ باليقين ، إذ لا شبهة في أنه ليس عند العقلاه في ركونهم إلى اليقين السابق نهي ولا أمر مولوي ، وإنما هو مجرد كون ذلك اليقين في نظرهم حجة تلزم البناء عليه ما لم يثبت ناقضه .

وأما الثانية فالأمر فيها أسهل ، لأن أخذ عنوان النقض قرينة على أن المنظور إليه في ذلك النهي هو ما يعد في العرف نقضاً ، فيكون الممنوع هو ما يكون نقضاً لليقين السابق ، وتكون الأعمال المترتبة على ما هو لازم اليقين السابق خارجة عنه ، إذ ليست هي نقضاً .

ولا يخفى أن هذا التقريب الذي قرئناه كله كان مبنياً على كون المجعل له الحججية هو اليقين السابق بعد طرو الشك عليه . ولو نوقش في ذلك بأن اليقين السابق في حد نفسه غير قابل لجعل الحججية لكونه علماً ، وبعد الشك لا وجود له ، وأغضينا النظر في الجواب عنه بأنه لا مانع من جعل اليقين السابق حجة ، لكن لا في الزمان السابق بل في الزمان اللاحق الذي هو زمان الشك ، لكن في فسحة عن هذا الإشكال بصرف الحججية إلى الظن النوعي الحاصل من اليقين السابق الذي يكون متعلقاً ببقاء المتيقن ، وتكون حججته مقصورة على ترتيب البناء العملي على طبق المتيقن السابق ، على التفصيل الذي حررناه فيما تقدم فلا نعيد .

ثم بعد الفراغ عن هذا الذي حررناه ننقل الكلام إلى حكومة الأمارات على الأصول الاحرازية ، وحكومة الأصول الاحرازية على غيرها من الأصول ، فنقول : إن من كون الشك الطارئ على اليقين السابق مأخوذاً في حجية ذلك اليقين تنشأ حكومة الأمارات على الأصول المذكورة ، إذ لم يكن الشك مأخوذاً في موضوعها بخلاف الأصول المذكورة ، ومن كون حجية اليقين تكون موجبة لإزالة الشك كما عرفت من أن حجية اليقين تكون كافية في إزالة الشك الطارئ والبناء العملي على بقاء المتيقن ، يكون هذا الأصل الاحرازي حاكماً على بقية الأصول غير الاحرازية ، لعین ما ذكرناه في وجه حكومة الأمارة عليه ، هذا .

ولكن لا يخفى أن هذه الجهة الأخيرة التي تعرض لها في تحريرات صيدا بقوله : بل يمكن أن يقال باستحالة كون الحجية فيها متزرعة من الحكم التكليفي أيضاً ، فإنما إذا فرضنا مخالفة مؤدى الأصل للواقع ، فحكم الشارع يجعل مؤدّاه هو الواقع ليس له معنى معقول إلا إعطاء الحكم الواقعي للمؤدّى ، وهذا يرجع إلى التصويب المعتزلي المعجم على بطلانه ، إلى آخر البحث^(١) لم أجدها في تحريراتي عنه ~~ذلك~~ ، وما أدرى كيف ذهبت عنّي ، وما ذلك إلا من النسيان ، والكمال له وحده .

ولا يخفى أن الرجوع إلى التصويب إنما يلزم إذا قلنا بانقلاب الواقع إلى مؤدى الأصل ، والأفاللازم هو اجتماع الضدين أو النقيضين . والذي وجده في تحريراتي عنه ~~ذلك~~ هو تصحيح هذه الأوامر غير أنها مستغنى عنها بجعل الحجية ، فإنه ~~ذلك~~ قال في بعض ما حررته عنه في هذا المقام ما هذا لفظه : فيكون جعل الحجية فيها (يعني الأصول الاحرازية) عبارة عن البناء العملي على مؤدّاهما

(١) أجود التحريرات ٣ : ١٣٥ .

والجري على طبقه والبناء على وجوده ، فليس هذا المجعل مجرد تكليف بالبناء العملي المذكور ، ولا أنه من قبيل جعل نفس الحججية كما في الأمارات ، بل هو متوسط في ذلك ، فإنه أمر بالجري على أحد طرفي الشك ، لكن لا من حيث نفسه ، بل بلحاظ ثبوت الواقع في مورده ، فيكون هذا الأمر بالأوامر الغيرية أشبه منه بالأوامر النفسية ، ويكون مآلها ومرجعه إلى الحكم بثبوت الواقع وبقاء ذلك المتيقن السابق ، وحيثند فإن كان الأمر كذلك ، بمعنى أنه صادف الواقع ، فلم يكن في البيين إلا نفس الحكم الواقعي . وإن أخطأه لم يكن في البيين إلا تخيل ثبوت الواقع وبقائه ، وفي الحقيقة أن ما جعلت له الحججية في باب الاستصحاب مثلاً هو اليقين السابق ، وأن محض جعل الحججية له هو جعله محرازاً للواقع بعد فرض انتقاده وجданاً بالشك ، ومحض جعله محرازاً للواقع هو جعله كذلك من حيث لزوم الجري العملي على طبقه ، ولأجل ذلك نقول : إنه لا يكون حجة في موارد الشك في المقتضي ، لعدم قابلية اليقين في مورده لإنجاز الواقع .

ثم قال : ومن ذلك يظهر لك أن الإشكال الذي أوردناه على ما نقلنا عن الشيخ ^{رحمه الله} فيما تقدم من دعوى كون المجعل في باب الأمارات هو الحكم التكليفي وأن الحججية متزرعة ، بما حاصله عدم معقولية الحكم التكليفي الذي يمكن أن يكون هو المجعل ، لا يتوجه هنا ، لمعقولية الحكم التكليفي هنا ، وهو لزوم البناء والجري العملي على وفق مؤدى الأصل . نعم يتوجه عليه أنه لا داعي إلى الالتزام بأن المجعل هو ذلك الحكم التكليفي وأن الحججية تكون متزرعة عنه لإمكان كون المجعل ابتداءً هو نفس الحججية ، ويكون لزوم الجري العملي على طبقها بعد فرض جعلها من الأحكام العقلية التابعة لما هو الحججة ، إنما بذاته كما في العلم ، وإنما بالجعل الشرعي كما في الأمارات والأصول .

وكيف كان ، فلو سلمنا أن المجعل هو الحكم التكليفي ، أعني لزوم الجري والبناء العملي على طبق مبدأ الأصل ، لم يتوجه أيضاً الإشكال الأنف الذكر أعني لزوم اجتماع الضدين أو النقيضين ، فإن الحكم الشرعي بلزم البناء والجري العملي على طبق مبدأ الأصل ليس حكماً شرعاً حقيقةً كسائر الأحكام الشرعية ، بل هو طريفي صرف ، لكونه عبارة عن حكم الشارع بالغاء الشك ، ولزوم الجري العملي على طبق اليقين السابق وعدم جواز نقضه .

وبعبارة أخرى : لا معنى للزوم الجري العملي على طبق اليقين السابق إلا لزوم الأخذ بالمتيقن السابق ، والبناء على بقائه وعدم جواز نقض اليقين به ومحض ذلك كله هو البناء العملي على بقاء المتيقن السابق ، فيكون هذا الحكم الشرعي واقعاً في طريق إحراز الواقع ، لأنّه حكم آخر يكون في عرض الحكم الواقعي كي يكون مناقضاً أو مضاداً له ، ولأجل ذلك لا يكون موجباً للجزاء ، فلم يكن هناك حكمان حقيقيان ليكونا أحدهما مناقضاً للآخر أو مضاداً له ، بل لم يكن في البين إلا الحكم الواقعي ، وأما الآخر فليس هو إلا عبارة عما يقع في طريق إحراز ذلك الحكم الواقعي ، ولا ريب في أن ذلك الحكم الواقع في طريق الإحراز ربما كان مصيبةً وربما كان مخططاً ، إلى آخر ما حررته عنه فراجعه^(١) .

قلت : الذي ينبغي أن يقال : إنّ هذا الذي أفاده ^{نهائياً} من كون هذه الأوامر من قبيل الأوامر الغيرية ، وأنّها ليست حقيقة ، وأنّها واقعة في طريق إحراز الواقع بإيصال الشارع المكلفين الجاهلين بالأحكام الواقعية إلى تلك الأحكام الواقعية وأنّه لا مضادة ولا مناقضة بينها وبين الأحكام الواقعية ، هو الحق الذي لا ينبغي العدول عنه ، فإنّ هذه الأوامر نظير أوامر الفحص ووجوب التعلم ووجوب

(١) مخطوط لم يطبع بعد .

السؤال على العمومي ووجوب الاحتياط الشرعي في بعض موارده، كل هذه الأوامر ليست أوامر حقيقة، وإنما هي طرق اتخاذها الشارع وسيلة إلى إيصال المكلفين إلى الأحكام الواقعية بعد فرض انسداد باب العلم، فكانت ملاكات تلك الأحكام الواقعية هي العلل الباعثة على جعل تلك الأوامر المتعلقة بالتوصل، فتلك الطرق إلى الأحكام الواقعية من باب متمم الجعل، فهو كما لو أمره بالكون في مسجد الكوفة ثم أمره بأن يتوصل إلى ذلك المطلوب بركوب السيارة، فإنه لو أخطأ السيارة وأوصلته إلى مكان آخر لم يكن أمره بركوب السيارة توصلاً إلى المطلوب المذكور موجباً للأمر بالكون أو الوصول إلى ذلك المكان الآخر، وهكذا في الأمر بسلوك الأمارة كخبر الواحد توصلاً للوصول إلى التكاليف الواقعية، مثل قوله عليه السلام خذ معالم دينك من فلان^(١) فإنه لو اتفق خطأ وأوصله قول فلان إلى حكم آخر، لم يكن أمره له بالأخذ بقوله راجعاً إلى أمره بذلك الذي أوصله إليه خطأ. غير أن الشارع لم يخصص ذلك بما يكون مثبتاً للتكلف، بل وسعه لما هو النافي منها لحكم ومصالح تقدم بيانها^(٢) في الجواب عن الشبهة الأولى لابن قبة. وليس حال هذه الأوامر إلا كحال الأمر بالاحتياط في كونه طريقاً صرفاً، وأن خطأه لا يضر كما لو احتاط في الشبهة التحريرية وكان الحكم الواقع هو الوجوب كما شرحه عليه في أوامر الاحتياط^(٣).

وبالجملة: أن هذه الأوامر لا يرد عليها التناقض للحكم الواقع، ولا

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٦ / أسباب صفات القاضي بـ ١١ ح ٢٧، ٢٣ (نقل بالمضمون).

(٢) راجع الصفحة: ٢٤٧ وما بعدها، وكذا الصفحة: ٢٨٦ وما بعدها.

(٣) راجع ما نقله المصنف عن شيخه ثقيلاً في الصفحة: ٣١٥ وما بعدها.

تفويت المصالح ، بل ولا ناقصية الغرض ، فإن الجواب عن توهّم التناقض هو ما عرفت ، والجواب عن توهّم تفويت المصالح هو ما تقدّم من انحصر موارد تلك الأوامر بالانسداد ، وبه يعرف الجواب عن ناقصية الغرض .

ومنه يظهر التأمل فيما عن الأستاذ العراقي حسبيما حررته عنه : أن البناء على الطريقة وإن دفع إشكال التناقض ، إلا أنه لا يدفع إشكال نقض الغرض . وربما يظهر ذلك من مقالاته المطبوعة^(١) . وعلى كل حال ، أن الذي يظهر منه أن إشكال نقض الغرض هو غير إشكال تفويت المصلحة . وهو وإن كان كذلك ، إلا أنه يدفعه ما يدفع إشكال تفويت المصلحة .

ثم بعد إرجاع الأحكام الظاهرية إلى ما عرفت من الأوامر الطريقة ، فاعلم أن اختلاف ألسنة تلك الأوامر الطريقة كان موجباً لتقدّم بعضها على بعض ، ولعدم حجّية المثبت في بعضها ، وحجّيته في البعض الآخر ، ومعه لا داعي إلى الالتزام بجعل نفس الحجّية وسلوك ذلك الطريق الوعر في بيان إمكان جعلها وأنها من الأحكام الوضعية الذي لا تكاد النفس تطمئن به ، وتأويل جميع الأوامر الواردة في باب الطرق والأمرات والأصول الاحرازية وجعلها كنایة عن جعل الحجّية ، كل ذلك تكلف لا داعي له .

وأما بناء العقلاء على سلوكها مع عدم أوامر تعبدية لديهم فهو غير منافي لما ذكرناه من إمكان الأمر الشرعي باتباع تلك الطريقة العقلانية ، فإن العقلاء إنما يعملون عليها ويسلكونها ويتوصلون بها إلى مقاصدهم بسائق من فطرتهم ، والشارع في مقام الامضاء لهذا العمل الفطري لابد له من الأمر على طبقه . وبالجملة : أن الشارع يأمره بسلوك الطرق العقلانية أو سلوك طريق ابتدائي

(١) مقالات الأصول ٢ : ٤٥ - ٤٦ .

من قبل الشارع ، فالشارع سواء كان جعله الطرق إمضاهاً أو كان تأسيسياً هو محتاج إلى الأمر الشرعي بسلوك الطريق . نعم يمكن تأويل تلك الأوامر الشرعية وجعلها كنابة عن جعل الحججية إمضاهاً أو تأسيساً .

وعلى كل حال ، أن تنتفي هذه الجهة أعني كون مفاد ذلك الجعل هو الأوامر الصورية الغيرية الطريقة ، أو أن مفاده ابتداءً هو جعل الحججية ، لا أخاله مهمّاً بعد أن كانت تلك الأوامر غير منافية للواقعيات ، فتأمل .

قوله : وقد تصدّى بعض الأعلام لرفع غائلة التضاد بين العكمين باختلاف الرتبة ... الخ^(١)

الذي نقله في الدورة الأخيرة عن السيد الشيرازي ^{رض} هو الجمع بينهما باختلاف الرتبة ، وأنه ربما يتخيل أنه من قبيل الترتب في مسألة الضد ، وأجاب عنه بأنه ليس ذلك هو مراد السيد ، للفرق الواضح بين هذا الترتب المدعى في المقام والترتب المدعى في مسألة الضد بما تأتي الإشارة إليه من عدم المطاردة بين الأمرين في مسألة الضد ، لكون الأمر بالمهم مشروطاً بعصيان الأمر بالأهم ، فلا يكون للأمر بالأهم إطلاق بالنسبة إلى عصيان نفسه ، لا إطلاق لحاطي ولا إطلاق ذاتي ، كما أن الأمر بالمهم لا يكون مطارداً للأهم ، لكون الأمر بالأهم هادماً لموضوع الأمر بالمهم ، وهذا بخلاف الأمر الواقع فإنه وإن لم يكن له إطلاق لحاطي بالنسبة إلى حال الجهل به والشك فيه ، إلا أن إطلاقه الذاتي ولو بمتّمم الجعل الثابت بدليل الاشتراك محكم ، فيعود محدود الاجتماع ، وهذا هو الذي أشار إليه بقوله : وأنت خبير بفساد هذا التوهم ، فإن الحكم الظاهري وإن لم يكن في رتبة الحكم الواقعي ، إلا أن الحكم الواقعي يكون في رتبة الحكم الظاهري ،

(١) فوائد الأصول ٣: ١١٢ .

لأنه حفظ الحكم الواقعي في مرتبة الشك فيه ولو بنتيجة الإطلاق ، فيجتمع
الحكمان المتضادان في رتبة الشك الخ^(١).

وهذا الجواب بعينه هو جواب الكفاية^(٢) عن الجمع بينهما باختلاف الرتبة
وهو بعينه ما أورده في الكفاية^(٣) على الطولية في مسألة الترتب في مسألة الضد
وقد تقدم في أوائل القطع^(٤) الإشكال على ذلك ، بأنه بعد فرض اختلاف الرتبة بين
الحكمين لا يعقل اجتماعهما في صنع واحد ومرتبة واحدة ، والاطلاق الذاتي
للحكم الواقعي وإن أوجب تحققه في حال تعلق العلم أو الشك به ، إلا أنه يكون
فوق العلم والشك ، فلا يعقل كونه متاخراً عن مرتبة الشك فيه كي يكون هو
والحكم الظاهري واقعين في مرتبة واحدة .

وبالجملة : أنّ غاية ما نستفيده من دليل الاشتراك إنما هو نتيجة الإطلاق
الذاتي للحكم الواقعي ، لا أنه يوجب سحب الحكم الواقعي إلى مرتبة الشك فيه
بحيث يكون واقعاً في مرتبة الشك فيه التي هي متاخرة عن نفس الحكم الواقعي .
ثم إننا قد حققنا هناك أن الاختلاف في الرتبة لا يدفع التضاد أو التناقض ،
والألصق بذلك فيما لو علق الوجوب المتعلق بالفعل على العلم بحرمه ، أو لصق
تعليقه على نفس الحرمة ، فراجع ما فصلناه في البحث المشار إليه في حاشية
ص^(٥).

(١) فوائد الأصول ٣: ١١٣.

(٢) كفاية الأصول : ٢٧٩.

(٣) كفاية الأصول : ١٣٤.

(٤) في الصفحة : ٥٧ وما بعدها .

(٥) وهي الحاشية المتقدمة في الصفحة : ٤٠ وما بعدها .

ولا يخفى أنه لو تم دفع التدافع باختلاف الرتبة لكان متأثراً في جميع موارد الأحكام الظاهرية ، من دون خصوصية للاحتجاط منها والأصول الترخيصية غير التنزيلية .

ومن شخص البرهان على أن اختلاف الرتبة يدفع غائلاً للتناقض : هو أن المعلول المفروض وجوده عند وجود علته منعدم في مرتبة علته ، فهو موجود في صنع نفسه منعدم في صنع علته ، والمصحح لهذا التناقض هو اختلاف [الرتبة] فرتبة عدم المعلوم هي رتبة علته ورتبة وجوده هي رتبته في حد نفسه ، أعني الرتبة المتأخرة عن رتبة علته ، وهكذا الحال في العلة فإنها موجودة في مرتبة نفسها ومنعدمة في مرتبة معلولها .

والجواب عنه أولاً: بالنقض بما عرفت من مثل أن يقول : إذا حرم عليك شرب الخمر جاز لك شربها ، فإن نسبة الحرمة حينئذ إلى الجواز نسبة الموضوع إلى الحكم ، وهي متقدمة رتبة على ذلك الحكم الذي هو الجواز ، فكان الحرمة والجواز مختلفين في الرتبة ، فكان ينبغي صحة اجتماعهما ، واللازم باطل بالضرورة .

وثانياً: أن التقدم الرتبوي واختلاف العلة والمعلول في الرتبة ، بحيث نرى أن العلة سابقة في الرتبة على المعلول ، إنما هو في الوجود اللحظي دون الوجود الخارجي الزمني ، والتناقض إنما هو بالنسبة إلى الوجود الخارجي ، ولم يتحقق في باب العلة والمعلول ، إذ المعلول لم يكن معدوماً خارجاً عند الوجود الخارجي للعلة ، وإن كان منعدماً عند وجودها الذهني ، بمعنى كون المعلول غير موجود ذهناً عند وجود العلة في الذهن ، والتناقض في الأحكام الشرعية إنما يتبع

وجودها الخارجي ، فراجع ما حررناه في ذلك البحث^(١) وتأمل.

قوله : والسر في ذلك : هو أن هذه الرخصة تكون في طول الحكم الواقعي ومتأخر رتبتها عنه ، لأن الموضوع فيها هو الشك في الحكم من حيث كونه موجبا للحيرة في الواقع وغير موصل إليه ولا منجز له ، فقد لوحظ في الرخصة وجود الحكم الواقعي ، ومعه كيف يعقل أن تضاد الحكم الواقعي ... الخ^(٢).

هذه هي خلاصة البحث من أوله إلى آخره ، ولقد أوضحها شيخنا رحمه الله في الدورة الأخيرة بما لا مزيد عليه ، فراجع ما هو محرر في طبعة صيدا ، فراجع قوله : وأما في القسم الثاني - إلى قوله - قلت ، وقوله : وأما أصالة الاباحة أو البراءة الشرعية إلى آخر المبحث من ص ٨٦^(٣)

ولكن مع ذلك كلّه ففي النفس شيء من التصديق به ، والنظر القاصر قاصر عن ذلك ، وما توفيقي إلا بالله تعالى ، فإن مجرد كون الترخيص الشرعي واقعاً في الرتبة الثانية من الحكم الواقعي المفروض كونه إلزامياً وفعلياً بنظر شيخنا رحمه الله ، وأن هذه الرخصة ملحوظ فيها وجود الحكم الواقعي ، لا يوجب رفع التناقض بينها وبين الحكم الواقعي ، فإن أقصى ما في هذا التأخير الرتبي وكون الملحوظ في ذلك الترخيص الشرعي هو وجود الحكم الواقعي ، هو أن لا يكون ذلك الترخيص رافعاً للحكم الواقعي على وجه يكون موجباً لانقلاب الحكم الواقعي إلى مؤذى الأصل ، إلا أن ذلك لا يرفع التناقض بين ذلك الترخيص والالتزام الفعلي الواقعي ،

(١) المصدر المتقدم .

(٢) فوائد الأصول ٣: ١١٨ - ١١٩ .

(٣) أجود التقريرات ٣: ١٣٩ - ١٤٧ .

بل إن فرض كون الترخيص ملحوظاً به وجود الحكم الواقعي يكون مؤكداً للشبهة أعني اجتماع المتناقضين ، ولأجل ذلك لا يصلح تعليق الترخيص على مجرد وجود الحكم الواقعي ، بأن يقال إن وجوب عليك الدعاء عند رؤية الهلال فأنك مرتخص في تركه ، ولا فرق بين هذا المثال وبين ما نحن فيه إلا بأخذ الشك في الحكم الواقعي في موضوع الحكم الثاني الذي هو الترخيص ، وصيغة هذا الترخيص ترخيصاً ظاهرياً ، ويكون هذا الترخيص حاكماً على دليل الحكم الأول حكمة ظاهرية على ما شرحه شيخنا ^{رحمه الله} في مباحث الإجزاء^(١) وغيره من المباحث .

وهذه الكلمات مما تزيد في الشبهة ، فإن هذا الترخيص إن كان واقعياً كان حاكماً على الحكم الواقعي حكمة واقعية ، وكان موجباً لانقلاب الحكم الواقعي الذي هو الالتزام الفعلي إلى الترخيص ، ولو باعتبار العنوان الثانوي الذي هو الشك وكان ذلك هو ما فررنا منه من أن لازمه التصويب والإجزاء ، وغير ذلك من اللوازם الناشئة عن اختصاص الحكم الواقعي بالعالم به .

وان كان ذلك الترخيص صورياً لا واقعية له ، كان جعله لغوياً غير مؤثر في حق المكلف بعد علمه بكون ذلك الترخيص لا واقعية له ، فلا بدّ حينئذ من صرف ذلك الجعل إلى جهة أخرى غير الجواز والترخيص ، على وجه يكون هذا الترخيص والجواز ترخيصاً عقلياً لازماً لذلك المجموع ، كما صنعته في الأمارات والأصول الاحادية ، بأن نقول : إن المجموع الشرعي هو حجية احتمال عدم التكليف من حيث اقتضائه عدم الجري على طبق احتمال التكليف الذي هو عبارة عن المعدورة . وبعبارة أخرى : يكون المجموع الشرعي هو حجية احتمال عدم

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٨٨ .

التكليف من حيث اقتضائه المعدورية ، على حذوه ما تقدم نقله^(١) عنه في جعل حجية الأصل الاحرازي من حيث الجري العملي ، أو نقول : إن المجعل هو الأمر بالأخذ بطرف احتمال عدم التكليف . وعلى أي حال ، يكون هذا التصرف الشرعي موجباً لقيام الاحتمال مقام العلم من حيث المعدورية ، كما شرحة شيخنا وحرره عنه في التقريرات المطبوعة في صيدا^(٢) .

ولا يرد عليه إشكال تفويت المصلحة ، لأن المفترض أن العقل حاكم بجواز الاقدام لقيح العقاب بلا بيان ، غايته أن مصلحة الواقع لم تكن قوية على وجه تستدعي حفظه حتى في مقام الشك بجعل الاحتياط ، بل زيادة على ذلك كانت المصلحة في نفس هذا المجعل أعني جعل حجية الاحتمال ، وهذه المصلحة هي الموجبة لجعله حتى في مورد يكون العقل حاكماً بالاحتياط ، كما في موارد الشك في الأقل والأكثر ونحوها ، فلما رأى الشارع الحكيم أنه لا مصلحة في ذلك الاحتياط العقلي ، لأن مصلحة الواقع لم تكن بتلك القوة ، وكان في نفس جعل حجية الاحتمال مصلحة غالبة على مصلحة الواقع في اقتضائها جعل الاحتياط ، فقد جعل الاحتمال حجة للمكلّف ورفع موضوع الاحتياط العقلي ، ويكتفي في صحة حجية الاحتمال ترتب هذا الأثر ، وهو دفع توهم وجوب الاحتياط شرعاً ، فلا يكون ذلك المجعل لغواً لكون العقل حاكماً بقيح العقاب بلا بيان .

ولو لم يكن في البين مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين ، وأن العلم الاجمالي غير منحل ، وأن البراءة العقلية لا تجري فيها ، وأن الجاري هو البراءة الشرعية ونحو ذلك مما لا ينفع فيه مجرد الحكم العقلي بالترخيص ، مثل قاعدة الطهارة

(١) في الحاشية المتقدمة في الصفحة : ٢٩٩ وما بعدها .

(٢) أجود التقريرات : ٤ : ٤٢ - ٤١ .

عند الشك في طهارة الماء الذي يراد الوضوء منه ، ونحو ذلك من المسائل التي لا يكفي فيها مجرد الترخيص العقلي ، لقلنا إن جميع الأصول الترخيصية غير الاحرازية ليست ذات تصرف شرعي ، وأنها إرشاد وتوضيح لما يحكم به العقل من قبح العقاب بلا بيان .

ولابأس بنقل ما حررته عنه ^{هذا} في هذا المقام لعل أن يكون سبباً في اتضاح مرامه ^{ذلك} ، قال ^{هذا} - بعد أن أطال الكلام في كيفية جعل الاحتياط وجعل البراءة الشرعية ونحوها من الأصول الترخيصية بما اشتمل عليه هذا التحرير وغيره - ما هذا لفظه : ولمزيد التوضيح لما تقدم نقول : إن للشك جهتين ، إحداهما : من حيث إنه صفة نفسانية متعلقة بالواقع ، والأخرى : من حيث كونه ترددًا وتحيراً في الواقع ، ونعتبر عن الأولى بالجهة الموضوعية ، وعن الثانية بالجهة الطريقة .

وحاصل الفرق بين الجهتين : أن الأولى لأنظر فيها إلى الواقع أصلاً ، وإنما النظر فيها إلى جهة الشك بما أنه صفة كسائر الصفات ، وإن كان متعلقاً بالواقع . والثانية فيها نحو نظر إلى الواقع ، بحيث يكون المنظور إليه هو الواقع بما أنه مورد للحيرة والتردد .

ثم الحكم الواقعي لا ريب في عدم إمكان وصوله إلى درجة الشك ، وإنما يوصله الشارع إلى هذه الدرجة و يجعله محققاً في هذه الرتبة بواسطة جعل آخر ، وألا فهو بنفسه قاصر عن الوصول إلى تلك الرتبة ، وذلك الجعل الآخر هو مفاد أدلة المشاركة بين العالم والجاهل في الأحكام الواقعية .

ثم بعد الوصول إلى رتبة الشك وتحققه واقعاً في تلك الدرجة لا يخرج بذلك عن كونه مستوراً ومورداً للحيرة والتردد ، وذلك عبارة أخرى عن كونه مشكوكاً باعتبار الجهة الثانية من جهتي الشك ، أعني الجهة الطريقة التي هي

عبارة عن لحاظ الواقع بما أنه مشكوك ، وهذه الجهة مرتبة ثانية متأخرة عما عرفت من وصول الحكم الواقعي إلى مرتبة الشك ببركة دليل الاشتراك . وهذه المرتبة - أعني المرتبة الثانية المعتبر عنها بلحاظ الواقع مشكوكاً - قابلة للجعل الشرعي ، إلا أنه لو لم يكن جعل شرعي وكانت مورداً لحكم العقل قبض العقاب من دون بيان .

وتحصل هذا الحكم العقلي في الحقيقة هو الإدراك ، إذ العقل ليس بحاكم وإنما وظيفته الإدراك ، فيكون حاصل ذلك أن العقل في هذه الدرجة يدرك قبض العقاب من دون بيان ، لا أنه يحكم بالترخيص . نعم إن ذلك من اللوازم العقلية لذلك الإدراك ، إذ بعد فرض إدراك العقل قبض العقاب يحصل المؤمن من العقوبة ، فلا يبقى مانع من الإقدام ، وذلك عبارة أخرى عن الترخيص . وهكذا الحال في الموارد التي يحكم العقل فيها بالاشغال أو بلزوم التوقف والاجتناب ، كما ربما قيل به في خصوص المطاعم والمسارب ، فإن ذلك الحكم العقلي عبارة عن الإدراك الملائم للزوم الفراغ اليقيني أو للزوم التوقف والاجتناب .

وهذا بخلاف البراءة الشرعية أو الاحتياط الشرعي أو قاعدي الحل والحرمة فإنها متکفلة لأحكام شرعية ، ويلزم تلك الأحكام الشرعية لوازم عقلية هي التي كانت مورداً لتلك الإدراكات العقلية . فالأصول الشرعية تعاكس الأصول العقلية ، بمعنى أن ما هو لازم الأصل العقلي هو نفس ما يحكم به الأصل الشرعي ، وما هو نفس الأصل العقلي هو لازم الأصل الشرعي ، مثلاً المجعل في البراءة الشرعية هو نفس الترخيص ، ولازمة المعدورية وعدم استحقاق العقاب ، فيكون معاكساً للبراءة العقلية ، حيث إنها عبارة عن نفس المعدورية وإدراك العقل قبض العقاب ، ولازم ذلك هو الترخيص ، ولكنهما متهددان في النتيجة وإن كانوا

متعاكسين في ذلك ، وهكذا الحال في الباقي .

نعم ، إن كل أصل شرعي يكون في قباله أصل عقلي ، فبمازء البراءة الشرعية وقاعدة الحل الاحتياط والتوقف العقليان ، وفي قبال الاحتياط الشرعي وأصالة التحرير البراءة العقلية والاباحة العقلية المقابلة بأصالة الحظر .

وكيف كان ، فلننعد إلى ما كنا فيه من أن التكليف الواقعي بعد تتحققه في مورد الشك بدليل الاشتراك يكون معروضاً للشك الظريقي . والحاصل : أن الأول عبارة عن وصول التكليف الواقعي إلى حال الشك فيه ، والثاني عبارة عن عدم وصوله إلى المكلف عند الشك فيه ، ومن الواضح تأثر المرتبة الثانية عن الأولى ، فإن وصوله إلى المكلف وعدم وصوله إليه فرع وصوله إلى مرتبة الشك وتحققه فيها .

ثم إن الحكم الواقعي لو خلي ونفسه في هذه المرتبة الثانية يعني مرتبة عدم وصوله إلى المكلف ، لكان مورداً للحكم العقل بقبح العقاب من دون بيان ، إلا أن هذه المرتبة قابلة للمجعل الشرعي ، إنما على وفق ذلك الحكم العقلي وذلك هو مفاد البراءة الشرعية أو قاعدة الحل ، وإنما على خلاف ذلك الحكم العقلي ، وذلك هو الاحتياط الشرعي كما في الشبهة التحريرمية لو قلنا به فيها ، أو أصالة الحرمة كما في الدماء والفروج والأموال ، ومرجع الحكم الثاني - يعني الاحتياط أو أصالة الحرمة - إلى جعل ما يكون منجزاً للواقع ، وأن الشارع أراد انحفاظ ذلك التكليف الواقعي حتى في هذه الرتبة يعني رتبة كونه مشكوكاً . ومرجع الأول يعني البراءة الشرعية أو أصالة الحل إلى الترخيص في مخالفة التكليف الواقعي في هذه الرتبة ، وأن الشارع لم يرد انحفاظه في هذه الرتبة ، وربما حكم الشارع بالترخيص في مورد يحکم العقل لو خلي ونفسه بالاحتياط ، كما في مسألة الأقل والأكثر بناءً

على عدم جريان البراءة العقلية فيها وجريان خصوص البراءة الشرعية .

وكل من هذين الحكمين لا مانع من اجتماعه مع الحكم الواقعي ، لما عرفت من اختلاف الرتبة بينه وبين الواقع ، فإن الحكم الواقعي وإن كان بدليل الاشتراك متحققاً في حال الشك ، إلا أن ما عليه من السترة والتردد والشك الطريقي موجب لعدم تنجزه ومصحح لأن يجعل الشارع في هذه الحال وهذه الرتبة حكماً شرعاً موجباً لتنجزه ، فيكون ذلك الحكم مكملاً لقصوره عن التنجز ، أو يجعل حكماً شرعاً مرخصاً فيه ، كما يمكن أن يجعل الترخيص الشرعي في مورد حكم العقل لو خلي نفسه بتنجزه ، كما عرفت في مسألة الأقل والأكثر ، فإن ذلك الترخيص الشرعي الناشئ عن البراءة الشرعية يكون رافعاً لموضوع حكم العقل بالاحتياط .

وهذا هو الفارق بين كون المتنجز هو العلم الوجداني وبين كون المتنجز هو الحكم العقلاني بالاحتياط ، فإن الأول غير قابل للترخيص الشرعي ، لعدم قابلية الترخيص الشرعي الناشئ عن البراءة الشرعية المقيدة بالشك لرفع منجزية العلم ، بل يكون الأمر بالعكس ، بخلاف الثاني أعني ما لو كان المتنجز هو الاحتياط العقلاني ، فإن الترخيص الشرعي الناشئ عن البراءة الشرعية يكون رافعاً لموضوعه كما حققناه في محله^(١) .

وبالجملة : أن الشك والعلم متاخران رتبة عن نفس الحكم ، ولا يمكن إطلاقه اللحاظي بالنسبة إليهما ، وإنما يمكن فيهما جريان ما هو نتيجة الاطلاق وهو ما دلت عليه أدلة الاشتراك من الجعل الثانوي المتمم للجعل الأولى الموجب

(١) يعني كون البراءة الشرعية موجبة لانحلال العلم الاجمالي الموجب للاحتياط العقلاني [منه ^{فهو}] .

لتحقق ذلك الحكم المجعل في كل من حالي العلم به والشك فيه .

وإلى هنا يتم تتحقق الحكم الواقعي في كل من حالي العلم والشك ، لكن الفرق بينهما أن حال العلم يتحقق فيه وصول التكليف الواقعي إلى المكلف ، وبه يتم تنجّزه ، ولا يعقل حينئذ أن يكون مورداً للجعل الشرعي من ترخيص أو احتياط ، بخلاف حال الشك فإن التكليف معه لا يكون واصلاً إلى المكلف ، وبذلك يكون قاصراً عن التنجّز ، فيكون في حد نفسه مورداً لحكم العقل بقبح العقاب من دون بيان ، ولو كانت الشبهة من قبيل الأقل والأكثر لكان مورداً لحكم العقل بالاحتياط . وكيف كان ، فللشارع أن يكمل تنجّزه بجعل الاحتياط أو أصالة الحرمة ، أو أن يرخص فيه بالبراءة أو أصالة الحل ، أو لا هذا ولا ذاك ، بل يبقيه على ما يقتضيه من حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان أو الاحتياط العقلي على اختلاف الموارد .

والحاصل : أن التكليف الواقعي وإن كان متحققاً في حال الشك بدليل الاشتراك ، إلا أنه لما كان قاصراً عن التنجّز كما في الشبهات البدوية ، وكان غير قابل لأن يكون في هذا الحال حافظاً لملاكه الذي هو علة في جعله ، لعدم قابليته لبعث المكلف وتحريكه إلى الاتيان بمتعلقه ، فإن كان ملاكه قويأً على وجه يقتضي انحفاظه في جميع الأحوال حتى في هذا الحال أعني حال الشك ، كان على الشارع أن يحفظه بتكميل نقصان ذلك الجعل ، وذلك التكميل منحصر بجعل الاحتياط في مورد الشك فيه ، أو بجعل أصالة الحرمة في ذلك المورد^(١)،

(١) قلت : وإن شئت قلت : إن دليل الاشتراك وإن أثبت الإرادة حتى في مقام الشك ، إلا أن تلك الإرادة لتألم تكن مؤثرة في ذلك المقام ، وكان الملاك قويأً بحيث يقتضي أن

فإن صادف الواقع فهو ، وإنْ كان الالتزام بالاحتياط لأجل المحافظة على ذلك المالك في مورد الإصابة ، وكانت المحافظة على ذلك المالك موجبة لعدم لزوم المحافظة على ما هو الواقع في مورد الخطأ ولو كان إلزامياً ، مثل جعل الشارع أصلحة الحرمة في الدماء ، فإنه كاشف عن أنَّ ملاك التحرير في من يحرم قتله كان ملاكاً قوياً يوجب المحافظة عليه حتى في مورد الشك ، بحيث إنَّه لو اتفق أنَّ ذلك المشكوك كان واجب القتل ، كانت المحافظة على حقن دم من يحرم قتله موجبة لعدم المحافظة في مورد الشك على لزوم قتل من يجب قتله ، بل كانت موجبة للترخيص في ترك قتل من يجب قتله في ذلك المورد أعني مورد الشك ، ولا منافاة بين هذا الترخيص في مورد الشك وبين كونه في الواقع واجب القتل ، إذ لم يكن ملاك وجوب القتل مما يقتضي المحافظة عليه في مورد الشك ، فلا مانع حينئذ من الترخيص في هذه المخالفة في هذه الرتبة ، لما عرفت من عدم اتحادها مع رتبة التكليف الواقعي .

ولو لم يكن المالك بهذه الدرجة من القوة كما في غير الدماء والفروج والأموال من باقي الشبهات ، لم يكن هناك ما يجب جعل الاحتياط أو أصلحة الحرمة ، وحينئذ فإنَّ كان هناك ما يدعو إلى جعل الترخيص الشرعي فيه ، فهو مورد أصلحة البراءة الشرعية أو قاعدة الحل ، فإن صادف ذلك الواقع فهو ، وإنْ لم

⇒ تكون مؤثرة حتى في ذلك المقام ، كان ذلك موجباً لأن يجعل الشارع ما يجب كون الإرادة الواقعية مؤثرة في ذلك المقام ، وذلك هو إيجاب الاحتياط . فدليل الاشتراك يثبت وجود الإرادة في مقام الشك ، ودليل [الاحتياط] يكون موجباً لتأثيرها . ومن ذلك تعرف أنَّ العقاب يكون على مخالفة الواقع لا على مخالفة الاحتياط كما سيتضح لك بيانه ، خلافاً لما أفاده شيخنا رحمه الله [منه رحمه الله] .

يُكَن ذلك الترخيص مُنافياً للحكم الواقعي ، لقصوره في هذا الحال عن الوصول إلى مرتبة التنجز ، فلَا مانع من الترخيص فيه في هذه الرتبة ، لتأخر هذا الترخيص رتبة عن رتبة ذلك التكليف الواقعي ، حتَّى أَنَّه لو كانت الشبهة من قبيل الأقل والأكثر وكان مقتضى حكم العقل فيها هو الاحتياط ، لم يُكَن الترخيص الشرعي لو فرض الخطأ فيه مُنافياً للتوكيل الواقعي ، فإنَّ حكم العقل بالتنجز فيها لو خلي ونفسه ليس من قبيل العلة التامة للتنجز ، بل هو معلق على عدم الترخيص الشرعي . وإن لم يُكَن هناك ما يدعو إلى الترخيص انحصر الأمر بالأصل العقلي ولا إشكال فيه .

وحاصل المطلب : أَنَّ الحكم الظاهري المجعل في الأصول غير الاحرازية الواقع في مرتبة الشك في الحكم الواقعي لا يكون واقعاً في عرض الحكم الواقعي ، بل إنَّما يكون واقعاً في طوله ، لامجرد الترتب الناشئ عن أخذ الشك في الحكم الواقعي في موضوع ذلك الحكم الظاهري ، بل من جهة ترتب ذات ذلك الحكم الظاهري على ذات الحكم الواقعي ، فإنه إنَّما أن يكون واقعاً في طريق تنجز الحكم الواقعي إنْ كان مثل الاحتياط الشرعي أو أصلالة الحرمة ، وإنما أن يكون واقعاً في طريق المعدورية في مخالفته إنْ كان مثل أصلالة البراءة أو أصلالة الحل الشرعيين ، فليس هو إلا منجزاً للواقع أو موجباً للمعدورية في مخالفته ، فتكون هوية ذاته موجبة لتأخره عن الحكم الواقعي ، ولأجل ذلك يكون قائماً مقام العلم الطريقي في هذه الجهة ، أعني جهة كونه منجزاً للواقع فيما أصاب ومصححاً للعذر فيما أخطأ .

ومن ذلك كله يتضح لك : أَنَّ ذلك الحكم الظاهري لا يكون مقتضياً للاجزاء عن الواقع ، فإنه بعد فرض كون ذاته بلحاظ الواقع ، وكونه واقعاً في

طريق تنجّزه أو المعدورية عنه ، كيف يعقل أن يكون الجري على طبقه مع انكشاف خطئه موجباً للاجزاء عن الواقع ، بل إنّ مقتضى جعله في هذه الرتبة ، ومقتضى هوية ذاته المذكورة ، أن لا يكون الجري على طبقه مجزياً عن الواقع بعد انكشاف الخلاف فتأمّل . وإن لم يكن هناك ما يدعو إلى جعل الترخيص انحصر الأمر بالأصل العقلي ، ولا إشكال فيه .

ثمّ بعد هذا كله أفاد ^{نهج} ما هذا الفظه حسبما نقلته عنه : بقي الكلام في أمر لا يأس بالتنبيه عليه وإن كان محله في تنبيهات البراءة ، وهو أنّ هذا السنخ من الأوامر يعني الاحتياط وما هو من هذا القبيل ، كوجوب التعلم ووجوب الفحص عن دليل التكليف عند الشبهة الحكمية ، وكوجوب الفحص عن القدرة عند الشك لو خالفه المكلّف واتفق تحقق التكليف في الواقع ، فهل يكون العقاب على مخالفته الواقع أو على مخالفته الأمر المذكور .

قد يقال : إنّ العقاب على مخالفته الواقع ، إذ ليس الأمر المذكور إلا طريقاً محرازاً للواقع ، فلا يتترّب العقاب على مخالفته ، وإنما يكون العقاب على مخالفته الواقع الذي أحرز به .

ولا يخفى ما فيه ، فإنّ العقل حاكم بطبع العقاب على مخالفته أي تكليف لم يكن واصلاً إلى المكلّف ، إذ لا يعقل أن يكون ذلك التكليف الواقعي غير الواعظ إلى المكلّف محركاً وباعثاً له على الاتيان بمتعلّقه ، وليس الأمر الاحتياطي وما هو من سنخه من الأوامر موجباً لوصول التكليف الواقعي إلى المكلّف وإحرازه ، إذ ليس هو من قبيل الأمارات والأصول الاحرازية في كونه محرازاً للواقع ، نعم العمل على طبقه يكون محرازاً للواقع .

والحاصل : أنّ الأمر الطريفي في باب الأمارات والأصول الاحرازية يكون

بنفسه محرزاً للواقع وإن لم يتحقق امثاله ، بخلاف الأمر بالاحتياط وما هو من سنته ، فإنه بنفسه لا يكون محرزاً للواقع ، نعم إن الغرض منه هو إحراز الواقع . وبالجملة : أن إحراز الواقع يكون في النحو الأول من الأوامر بنفس الأمر وفي النحو الثاني يكون في ناحية الغرض ، بمعنى أن الغرض من هذا السند من الأوامر يكون هو إحراز الواقع ، وذلك - أعني إحراز الواقع - إنما يكون في هذا السند من الأوامر بواسطة امثالها ، وأين هذا من كون الأمر المذكور بنفسه محرزاً للواقع كما في النحو الأول كي يكون نفس ذلك الأمر مصححاً للعقاب على نفس الواقع ، وحيثند فالمعتدين هو كون العقاب على مخالفة ذلك الأمر الاحتياطي وما هو من سنته لا على الواقع كما هو ظاهر « هلا تعلمت »^(١) . ومن ذلك يتوجه الإشكال حيثند على الجمع بين هذا الأمر وبين الأمر الواقع ، فإنه بناءً عليه يكون الأمر المذكور أمراً حقيقياً مستبعاً للعقاب على مخالفته ، فكيف أمكن اجتماعه مع الحكم الواقع الذي ربما كان مضاداً أو مناقضاً له .

والجواب عن ذلك هو أن يقال : إن الغرض الباعث على الأمر تارةً يكون أخص منه ، وأخرى يكون أعم ، وما كان أخص تارةً يكون من قبيل الملادات ، مثل اختلاط المياه بالنسبة إلى العدد ، وهذا يكون الحكم فيه متحققاً حقيقة حتى في مورد عدم تحقق ذلك الغرض . وأخرى يكون الغرض من الأمر هو حفظ أمر آخر بتتميم جهة تنجذبه ولزوم الجري على وفقه ، وذلك مثل الأوامر التي نحن فيها ، فإن الغرض منها كما عرفت هو حفظ الأوامر الواقعية في موردها ، وهذا الأمر إنما يكون أمراً حقيقياً عند الاصابة بواسطة اتحاده مع الأمر الواقع ، أما عند

(١) بحار الأنوار ٢ : ٢٩ / ١٠ ، وفيه : « ... وإن قال : كنت جاهلاً ، قال له : أفلأ تعلمت حتى تعمل ... » .

الخطأ فلا يكون هناك إلا صورة الأمر ، إذ لا يكون هنا أمر واقعي كي يكون هذا الأمر حافظاً له .

وتوسيع الفرق بين ما لو كان الغرض من قبيل علة التشريع كما في اختلاط المياه بالنسبة إلى العدد ، وبين ما لو كان الغرض هو انحفاظ الأمر الواقعي ، أنَّ الغرض الأول يكون علة لتشريع الحكم ، فيكون ذلك الحكم الناشئ عن ذلك الغرض حكماً واقعياً حقيقة يترتب عليه أثره ، بخلاف الغرض الثاني فإنه ليس إلا عبارة عن انحفاظ الأمر الواقعي ، فلا يكون داعياً إلا لجعل ما يكون موجباً لانحفاظ ذلك الأمر الواقعي ، وبيان ذلك : أنَّ الغرض من جعل الأمر الواقعي هو كونه داعياً إلى متعلقه وحافظاً لوجوده ، فلو كان ملائكة ذلك الحكم الواقعي موجباً لانحفاظ متعلقه حتى في موارد الجهل به ، لم يكن ذلك الأمر الواقعي بنفسه وافياً بذلك الملاك ، لعدم معقولية كونه محرِّكاً للمكلَّف على الاتيان ب المتعلقة ، لعدم تحقق وجوده العلمي ، وحيثند فلا بد من جعل آخر يكون بمنزلة الطريق إلى ذلك الحكم الواقعي ، ويكون متتماً لذلك الحكم الواقعي ، وذلك المجعل الآخر هو إيجاب الاحتياط أو ما يحدو حذوه من أصلالة الحرمة أو وجوب الفحص عن القدرة أو وجوب التعلم ، فإن أصاب الواقع اتحد معه ولم يكن في البين إلا ذلك الحكم الواقعي المتمم بجعل ما هو بمنزلة الطريق إليه ، ولا يكون العقاب على مخالفة نفس ذلك التكليف الواقعي المفروض كونه مجهولاً ، لعدم صحة العقاب على مخالفته ، لفرض كونه مجهولاً ، ولكونه غير واصل إلى المكلَّف ، وعدم تتحقق وجوده العلمي الموجب لعدم معقولية كونه محرِّكاً بنفسه للمكلَّف على الاتيان ب المتعلقة ، وإنما يكون العقاب على مخالفة ذلك التكليف المتمم له المتَّحد معه ، هذا في صورة المصادفة . وأما في صورة عدم المصادفة ، فلا يكون في البين

إلا صورة الحكم الثانوي لفرض عدم تحقق الحكم الواقعي الذي يكون الحكم الثانوي متمماً له وطريقاً إليه.

وهاتان الجهاتان أعني كون المجعلو الثانوي بمنزلة الطريق إلى المجعلو الأولي وكونه متمماً له ، هما الفارقتان بين ما نحن فيه وبين ما لو كان الغرض من قبيل الملادات كاختلاط المياه بالنسبة إلى العدة ، وبهما يرتفع التنافي بين الحكم الواقعي وبين هذا الأمر الثانوي ، الذي هو بمنزلة الطريق إليه المتمم لجعله في كونه موجباً لحفظ متعلقه في حال الجهل به ، هذا كلّه فيما لو كان المجعلو الثانوي من قبيل إيجاب الاحتياط أو أصلالة التحرير .

ومنه يتضح الحال فيما لو كان المجعلو الثانوي هو الترخيص كما في البراءة الشرعية أو أصلالة الحل ، فإنّ الغرض منها هو المحافظة على الترخيص الواقعي في مورده ، فتكون بمنزلة الطريق إليه ، وهي متممة لجعله الواقعي ، فإن كان الحكم الواقعي هو الترخيص والإباحة اتحد هذا الترخيص الثانوي معه ، وإن لم يكن الحكم الواقعي هو الترخيص لم يكن إلا صورة الترخيص الثانوي ، وكان العقل حاكماً بالمعذورية عن مخالفة ذلك التكليف الواقعي ، لكونه مجهولاً غير واصل إلى المكلف ، انتهى .

قلت : فكأنّ هذه الأصول بمنزلة أصلالة الاحتياط في كونها لحفظ الحكم الواقعي ، غير أنّ الاحتياط احتياط في الحكم الواقعي الالزامي . وهذه الأصول احتياط في الحكم الواقعي الترخيصي ، فكأنّ الشارع يحبّ أن يجري حكم رخصه الواقعية على ما هي عليه واقعاً في مقام الشك فيها (ولعل في مثل « كل شيء لك حلال » أو « لك ظاهر » إيماءً إلى ذلك) غير مبالٍ بمصادفة الحكم الواقعي الالزامي ، فهذا الترخيص إن صادف الواقع فهو ، وإنّ كان الحكم

الواقعي إلزامياً، لم يكن ذلك الترخيص إلا صورياً، ولا يكون الترخيص المذكور ترخيصاً شرعياً واقعياً في مخالفة ذلك التكليف اللازمي، بل لا يكون ذلك الترخيص إلا ظاهرياً صورياً لا حقيقة له إلا إذا اتَّحد مع الترخيص الواقعي، لكنه لا ينافي البناء على الترخيص ما لم ينكشف الخلاف، ولو انكشف الخلاف بعد الارتكاب لم يكن المستند في المعدورية وعدم استحقاق العقاب هو مجرد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لكي يكون جعل هذا الترخيص لغوياً، لأنَّه في صورة المصادفة يكون الحكم الواقعي هو الترخيص، وفي صورة عدم المصادفة يكون المصحح للإقدام هو عدم البيان، فلا يكون حال المكلَّف مع هذا الترخيص إلا كحاله مع عدمه في أنَّه يتحمل الترخيص الواقعي وعدمه، بل إنَّه في صورة عدم المصادفة واتفاق كون الواقع هو الحكم اللازمي، يكون المستند في عدم العقاب هو ذلك الترخيص الذي انكشف أنه صوري، فلا يكون الترخيص المذكور لغوياً.

ولا ينبغي أن يتوهَّم التراجم في مقام التشريع بالنسبة إلى المشكوك الذي يكون حكمه الواقعي هو الالتزام بين المصلحة التي تقتضي جعل الترخيص ومصلحة الواقعي التي تقتضي جعل الحكم اللازمي في مقام الشك الموجبة لجعل الاحتياط، لأنَّ هذه المزاحمة إنما هي بين مصلحة الترخيص وبين تلك الزيادة في مصلحة الحكم الواقعي اللازمي التي تكون باعثة على الاحتياط فتأمل. ثمَّ لا يخفى أنه قد التزم بعدم ترْبِّب العقاب على الواقع لو صادفه الأمر الاحتياطي، وأنَّ العقاب يكون حينئذ على مخالفة نفس الأمر الاحتياطي لاتِّحاده معه، وأنَّه لو لم يكن الاحتياط المذكور مصادفاً للواقع لم يكن في البين عقاب، لأنَّ المحافظة على حفظ نفس المؤمن لا يكون من قبيل حكمة التشريع، بل هي من قبيل علة الحكم التي يدور الحكم مدار وجودها، فإنَّ كان الحكم الواقعي

موجوداً بأن اتفق أن ذلك المشكوك كان مؤمناً ، تتحقق الأمر الاحتياطي حقيقة لتحقق علته ، وما لم يكن الأمر الواقعي موجوداً بأن اتفق أن ذلك المشكوك غير مؤمن ، لم يتحقق الأمر الاحتياطي ، ولم يكن الأمر به إلا صورياً لا واقعية له ، لعدم تتحقق علته التي هي حفظ نفس المؤمن .

ولا يخفى أن لازم هذا المطلب الأخير هو عدم حكم العقل بلزوم إطاعة الأمر الاحتياطي ، لأننا إذا فرضنا أن ترتب العقاب على مخالفته وكونه أمراً حقيقياً مشروط بمصادفة الواقع واتحاده معه ، فهذا الاحتمال - أعني احتمال عدم مصادفته للواقع - يكون موجباً للشك في كونه أمراً حقيقياً ، ويكون مؤمناً من العقاب على مخالفته ، لأن المفروض أن الواقع لا عقاب عليه لكونه بلا بيان ، والأمر الاحتياطي الذي هو مركز العقاب عند الاصابة لا يكون بياناً على الواقع ، ولا حججاً في البين على تتحقق المصادفة .

اللهم إلا أن يقال : إن احتمال إصابة الأمر بالاحتياط للواقع كافٍ في لزوم الجري على طبقه ، خوفاً من احتمال إصابته الملائم لاستحقاق العقاب على مخالفته ، فتكون المسألة من قبيل احتمال استحقاق العقاب ، فلا تكون من موارد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ، لأن تلك الموارد يقطع فيها بعدم العقاب استناداً إلى القبح المذكور ، وفيه تأمل .

ثم إن ما أفاده ^{هل} من كون الأمر الاحتياطي صورياً عند الخطأ وإن كان صحيحاً في نفسه ، إلا أن مقتضى ما أفاده ^{هل} من كون العلة فيه هي المحافظة على الواقع ، ينبغي أن يكون الأمر الاحتياطي أمراً حقيقياً حتى عند الخطأ ، لأن الأمر الاحتياطي لما كانت علته هي المحافظة ، فهي موجودة في صورة الخطأ كما هي موجودة في صورة الاصابة . نعم لو كانت العلة هي ترك قتل المؤمن لكان

مختصة بصورة الاصابة ، لكن هذه العلة هي عين الحكم الواقعي وعين الاحتياط عند المصادفة ، لا أنها شيء آخر يكون علة في ذلك الأمر الاحتياطي .

فالحق أن الاحتياط بالنسبة إلى الواقع سمة الطريق ، ويكون العقاب عند الاصابة على مخالفة الواقع ، لأن الشارع قد أوصل المكلَف إلى الواقع بالأمر بالاحتياط ، وإن لم يكن الأمر الاحتياطي إيصالاً علمياً إلى الواقع على وجه يكون فيه إحراز للواقع ، لعدم الحاجة في ترتب العقاب على مخالفة الواقع إلى وصوله إلى المكلَف علمياً أو ما يقوم مقامه ، بل يكفي فيه أمره الشرعي بالتحرّز عن مخالفة الواقع بترك قتل كل من يحتمل كونه مؤمناً ، فيكون هذا الأمر التحرّزي حجّة على المكلَف عند إقدامه على قتل المشكوك مع فرض اتفاق المصادفة .

وبالجملة : أن الأمر الاحتياطي يكون موجباً لتأثير الإرادة الواقعية والانبعاث عن احتمالها ، فلا يكون المنظور فيه إلا الواقع ، ويكون من هذه الجهة قائماً مقام العلم الظريقي في كونه موجباً لتأثير الإرادة في يبعث المكلَف المعبر بتجزئها ، وبذلك يختلف عن وجوب الفحص والتعلم ، فإنه بنفسه يكون مقدمة لحصول العلم لا أنه يكون قائماً مقام العلم .

ثم إن الاحتياط في ترك قتل المؤمن تارة يكون في مقام الترديد بين المحذورين ، مثل أن يرى شخصاً من بعيد ويتردد بين كونه مؤمناً وكونه كافراً واجب القتل ، وأخرى لا يكون من هذا القبيل ، بل يكون التردد بين كونه مؤمناً أو كافراً جائز القتل ، أو بين كونه إنساناً مؤمناً وكونه حيواناً جائز القتل ، ففي الأول يكون الاحتياط ترجيحاً في ترك ذلك الواجب ، أمّا الثاني فلا يكون الاحتياط فيه إلا منجزاً للواقع ، من دون أن يكون ترجيحاً في ترك واجب .

وبازاء الأمر الاحتياطي الذي مرّجه إلى لزوم التحرّز عن مخالفة الواقع

الذي عرفت أنه لا أثر له سوى كونه حجة من جانب الشارع على المكلف في عقابه على مخالفة ذلك الواقع ، الترخيص الشرعي فإن مرجعه إلى عدم لزوم التحرّز عن مخالفة الواقع ، فينحصر أثره في عدم استحقاق العقاب على مخالفة الواقع لو اتفق الواقع في مخالفته ، فيكون سمة ذلك الأمر وهذا الترخيص سمة الطريق إلى الواقع ، وإن لم يكن ذلك من مقوله الطريق إليه .

وبالجملة : مما مجعلان شرعاً ، وأثرهما هو استحقاق العقاب على الواقع في الأول وعدم استحقاقه في الثاني ، لا أن المجعل هو نفس الاستحقاق في الأول وعدمه في الثاني ، ولا بد أن يكون كلّ منهما ناشئاً عن المصلحة ، غايتها أن المصلحة اقتضت في الأول جعل لزوم التحرّز وفي الثاني جعل عدم لزوم التحرّز ، وربما لا يكون في البين مصلحة تقتضي الأول ولا تقتضي الثاني ، بل تكون المصلحة قاضية يا يكال المكلف إلى ما يحكم به عقله من لزوم التحرّز في بعض الموارد وعدمه في بعضها استناداً إلى قبح العقاب من دون بيان .

وبالجملة : أن الحكم المجعل الشرعي في الأول هو وجوب التحرّز عن الواقع في خلاف الواقع ، وفي الثاني هو الحكم الشرعي بعدم وجوب التحرّز عن مخالفة الواقع . أمّا الثالث فهو من باب عدم الجعل الشرعي ، وايكال الشارع المكلف إلى ما يحكم به العقل .

ولا يخفى أن وجوب التحرّز وعدم وجوب التحرّز لا ينافيان الواقع ، بل يكون الواقع في حد نفسه محفوظاً في كلّ منهما ، ولا أثر لذلك إلا مجرد استحقاق العقاب عند المصادفة في الأول وعدمه في الثاني . وحيثذا لا يكون الحكم في الثاني هو الترخيص والاباحة كي يكون منافياً للواقع لو خالفه ، كما أنه لا يوجب رفع اليد عن الواقع من حيث أثره الوضعي كالجزئية والشرطية والمانعية

كي يكون مقتضياً للجزاء ، بل ليس المعمول الشرعي إلا مجرد الحكم الشرعي بعدم لزوم التحرّز عن الواقع المحتمل ، وليس هو عين الترخيص الشرعي في مخالفة الواقع ، بل ولا يلزمه الترخيص الشرعي .

نعم ، لازم الحكم الشرعي بعدم لزوم التحرّز عن الواقع هو الحكم العقلي بجواز المخالفة وعدم استحقاق العقاب عليها لكونه بلا بيان ، ولأجل ذلك قال شيخنا ^(١) في مفاد حديث الرفع بأنه من قبيل دفع احتمال وجوب الاحتياط ، فلا مضادة بين هذا الحكم الشرعي الذي هو عدم وجوب التحرّز عن مخالفة الواقع المحتمل مع نفس الواقع ، كما أنه لا يقتضي الاجزاء عن الواقع في باب الشروط والموانع والأجزاء ، سواء كانت الشبهة موضوعية أو كانت الشبهة حكمية . كما أنَّ الأمر بالاحتياط والتحرّز لا يكون منافيًّا للواقع فيما لو أمره به واتفق أنَّ الواقع هو تكليف آخر غير ذلك التكليف المحتمل ، كما لو أمره بالاحتياط في محتمل الجزئية فأنت بذلك الجزء المحتمل ، ثمَّ تبيَّن أنه من الموانع الموجبة لبطلان العمل ، هذا .

ولكن قد يقال : إنَّ مجرد جعل عدم وجوب التحرّز لا يصحُّ الدخول في العمل عند الشك في الشرطية ، نعم يؤثُّ ذلك في الشك في الجزئية والمانعية ، بل الظاهر أنَّ جعل الترخيص أيضاً غير نافع في تنفيذ الشرطية ، وإنَّ أثر في باب الجزئية باعتبار أنَّ الترخيص في ترك الجزء عبارة أخرى عن عدم كون ذلك المرخص في تركه جزءاً من الصلاة ، فيتولد من ذلك الحكومة الظاهرية على دليل الجزئية .

ويمكن الجواب عن ذلك : بأنَّ دليل عدم وجوب التحرّز ، وكذلك

(١) فوائد الأصول ٣: ١١٨، ٣٣٨.

التريخيص الفعلى الظاهري ، نافعان حتى في مقام الشرطية ، فإن عدم وجوب التحرّز عن ترك ما يحتمل وجوبه شرطاً كان أو جزءاً ، وكذلك التريخيص فيه ، نافعان في جواز الاقدام على العمل مع عدمه ، وذلك كافي في الحكومة الظاهرية من دون حاجة في باب الشرطية إلى الالتزام بجعل الآثار ، بأن يكون مرجع قاعدة الطهارة وقاعدة الحل إلى جعل آثار الطهارة والحل أو جعل نفس الطهارة والحلية لما هو مشكوكهما ، فتأمل .

والذي ينبغي أن يقال : إن في قاعدة الطهارة وكذلك قاعدة الحل مسلكين معروفيين :

الأول : مسلك صاحب الكفاية كما ربما يستفاد مما أفاده في مبحث الإجزاء^(١) ، وهو كونهما من قبيل الجعل في مورد الشك ، بمعنى أن الشارع يجعل الطهارة الواقعية لما هو معنون بعنوان الشك في الطهارة ، كما يجعل الطهارة للشيء بعنوانه الأولي مثل قوله : الماء ظاهر ، فيكون مفاد قوله : المشكوك ظاهر ، هو بعينه مفاد قوله : الماء ظاهر ، في أن كلاً منهما يتکفل جعل الطهارة للمعنون ، غير أن الطهارة المجعلة للشيء تارة تكون مجعلة له بعنوانه الأولي مثل قوله : الماء ظاهر ، وأخرى تكون مجعلة له بعنوانه الثاني مثل قوله : المشكوك ظاهر ، وحيثما تكون حكمة قاعدة الطهارة على أدلة اشتراط الطهارة في ماء الموضوع أو لباس المصلى أو بدنه حكمة واقعية ، وأنه عند العلم بأنه نجس يتبدل الموضوع ، ولا يكون من قبيل انکشاف الخلاف ، ولا زمه الإجزاء حتى في مثل الموضوع لو انکشف أن الماء كان نجساً ، وقد تقدم في مبحث الإجزاء^(٢) الإشكال

(١) كفاية الأصول : ٨٦.

(٢) راجع المجلد الثاني من هذا الكتاب ، الصفحة : ٣٧٧ وما بعدها .

على هذه الحكومة الواقعية وبيان عدم تماميتها وعدم إمكان الالتزام بلوازمها.

السلوك الثاني : هو ما قد يدعى تفسير عبارة الكفاية به في مبحث الأجزاء ، ولا يبعد أن يكون هو سلوك شيخنا رحمه الله أيضاً ، ومحضه التنزيل وأن الشارع بقوله : المشكوك طاهر ، قد نزل ما هو مشكوك الطهارة منزلة الطاهر الواقع في ترتيب آثاره عليه ، فيكون حاله حال قوله : «الطواف بالبيت صلاة»^(١) ومقتضاه الحكومة الواقعية ، لكن لما كان هذا التنزيل منوطاً بالشك وعدم العلم ، كانت حكمته على أدلة الشروط حكمة ظاهرية ، فلا يكون مفاده إلا التوسيعة الظاهرية لأدلة الشرط لا التوسيعة الواقعية كما في قوله : «الطواف بالبيت صلاة».

ولا يخلو عن تأمل ، لأن التنزيل بعد أن فرضناه راجعاً إلى الحكم بترتيب الأثر ، يكون مرجعه إلى الحكم بجواز الوضوء بالماء المشكوك جوازاً واقعياً ، وكون موضوعه الشك والجهل لا يوجب كونه ظاهرياً ، وأقصى ما فيه أنه يكون

هذا الجواز بلحاظ العنوان الثاني متى تكتفى بجزء من حكم

نعم ، لو كان مفاد قاعدة الطهارة هو إحرار الطهارة الواقعية كالاستصحاب أو بالأماراة القائمة على الطهارة ، لصح لنا أن نقول إن الحكومة ظاهرية ، وإن كان التحقيق أنه لا يصح ذلك حقيقة حتى في الأمارة واستصحاب الطهارة ، إذ لا حكمة في البين لا ظاهرية ولا واقعية ، وإنما أقصى ما في البين هو كون المكلف محرزاً لما هو الشرط الواقعي بواسطة قيام الحجّة عليه التي هي حجّة إحرازية ، فلا يكون حاله من هذه الجهة إلا حال القاطع بالطهارة في أنه محرز لها ، إذ المفروض أن جعل الحجّة للأماراة ولالأصل الإحراري لا تعرض له لأدلة الأحكام الأولية لا واقعاً ولا ظاهراً ، وإنما أقصى ما فيه أن من قامت عنده الأمارة أو الأصل

(١) مستدرك الوسائل ٩ : ٤١٠ / أبواب الطواف بـ ٣٨ ح ٢.

الاحرازي للطهارة يكون محرزاً تبعداً للطهارة الواقعية ، وأين هذا من التصرف في دليل الشرطية من الحكومة على أدلة الشروط بطريق الحكومة الواقعية أو الظاهرية .

وحيثند لا محيد عن القول بما تقدمت الاشارة إليه ، من أن المجعل في مثل قاعدة الطهارة هو حججية احتمال الطهارة من حيث المعدورية عن الاقدام على الوضوء أو الصلاة في النجس ، مع بقاء الواقع من اشتراط الوضوء أو الصلاة بالطهارة الواقعية بحاله ، وهذا الاحتمال لا مانع من جعل الحججية له بهذا المقدار كما صرّح جعل حججية احتمال التكليف في لزوم الاحتياط ، فإنه مطلب معقول يقبله الذوق فيما لو كان التكليف الواقعي له أهمية توجب عدم تنازل الشارع عن المؤاخذة على مخالفته حتى في مقام الجهل به والشك فيه . ألا ترى أن العقلاة في موارد احتمال الضرر ربما لا يعنون إذا كان الضرر ضعيفاً ، على وجه لو كان معلوماً لم يقدموا ولو كان مشكوكاً لأقدموا تسامحاً منهم وتساهلاً في الضرر الضعيف ولو كان هذا التساهل منحصراً بمقام الشك دون العلم ، بخلاف ما لو كان الضرر مهماً مثل إتلاف النفس ، كما في موارد احتمال كون المائع سماً قاتلاً ، فإنك تراهم لا يقدمون على شريه ولو كان الاحتمال ضعيفاً .

وهكذا حال الشارع في ملاكات أحکامه ، فإن كان الملاك قوياً ألم المكلفين بالاحتياط الناشئ عن جعله احتمال هذا النحو من التكليف حججة على المكلف من حيث التنجيز وقاطعية العذر ، وإن لم يكن الملاك بتلك الدرجة من القوة تساهل الشارع فيه ولم يجعل احتمال التكليف حججة على المكلف ، بل يوكله إلى ما يحكم به عقله من قبح العقاب بلا بيان ، بل ربما ترقى ذلك التساهل على وجه تكون في البين مصلحة تقتضي جعل احتمال عدم ذلك التكليف حججة

للمكلَف ، ولا يكون هذا يجعل لغواً ، لما عرفت من كونه ناشئاً عن مصلحة تقتضيه . مضافاً إلى ما يترتب عليه من الأثر في الموارد التي يكون العقل حاكماً فيها بلزم الاحتياط ، كما في مسألة الأقل والأكثر الارتباطين ، وكما في حكمه بلزم إحراز الشرط ، كما في موارد قاعدة الطهارة والحل بالنسبة إلى ما يشترط بهما من الوضوء والصلاحة .

وأما حديث الرفع ، فإن جعلناه من هذا القبيل ، أعني جعل الشارع عدم العلم بالتكليف حججاً للمكلَف من حيث المعدورية فهو ، وإنما لا أقل من أن نقول إنه مسوق لرفع التكليف المحتمل من ناحية الاقدام على مخالفته الموجبة لاستحقاق العقاب ، وهو كافٍ حتى في مسألة الأقل والأكثر ، بمعنى أنه يرفع الوجوب الجزئي أو الشرطي الضمني من ناحية استحقاق العقاب على تركه في الصلاة ، وهو كافٍ في جواز الاقدام على الصلاة الفاقدة لذلك الجزء أو الشرط المشكوك ، ولا يكون لازمه سقوط الجزئية والشرطية ، على وجه يكون مجزياً حتى بعد اكتشاف الخلاف ، كما أنه لا يكون لازمه الترخيص الفعلي في مخالفة التكليف الواقعي المتعلق بذلك المشكوك ، بل لا يكون مفاده حينئذ إلا رفع ذلك التكليف بمقدار عدم العقاب على مخالفته . وإن شئت فقل : إنه رفع لوجوب التحرِّز الممكِن صدوره في المقام من قبل الشارع ، فيكون من قبيل الدفع لا الرفع الحقيقي ، وتسميته رفعاً باعتبار إمكان صدوره من الشارع ، كما أفاده شيخنا ^{رحمه الله} في مبحث حديث الرفع^(١) ، فراجعه بما حرَّرناه عليه^(٢) .

(١) فوائد الأصول ٣: ٣٣٦ وما بعدها .

(٢) حواشيه ^{رحمه الله} على ذلك تأتي في المجلد السابع من هذا الكتاب الصفحة : ١٢٢ في التعليق على فوائد الأصول ٣: ٣٣٨ - ٣٣٩ قوله : ويظهر من الشيخ ^{رحمه الله} ...

ومن ذلك يظهر أن الأصل غير الاحرازي الذي يكون مفاده الترخيص في مخالفة التكليف الواقعي كبرى لا صغرى لها .

وأما ما أفاد شيخنا المحقق الأستاذ العراقي ^{٢٩} في وجه الجمع بين الحكم في الأصول النافية والحكم الواقعي ، بأن المكلف به بالتكليف الواقعي ربما كان على وجه لا يرضى المولى بتركه مطلقاً ، بحيث كانت جميع أنحاء عدمه مبغوضة له ، وأخرى يكون بعض أنحاء عدمه غير مبغوض له ، كالعدم المستند إلى الجهل والشك فيه . وعلى الأول يلزم المدعى مورد الشك ، وعلى الثاني يكون الترخيص في تركه غير منافي للحكم الواقعي . وقد أطال الكلام في هذا التوجيه ، وقد حررته عنه فيما كتبته عن درسه تحريراً مفصلاً .

وفيه : ما لا يخفى ، فإن مرجع الأول إلى الجواب بالاختلاف بحسب الرتبة ، وقد تعرّضنا لذلك في بعض مباحث القطع ^(١) ! كما أن الأستاذ الأعظم ^{٣٠} أشار إلى

جوابه في طي كلماته الشريفة بما حررناه عنه ^{٣١} ،
أما الثاني فإن كان راجعاً إلى ما عرفت من الاختلاف بحسب الرتبة ، فقد عرفت الجواب عنه ، وإن كان - كما هو ظاهر كلامه - راجعاً إلى توسيع عدم الاتيان بالمكلف به إذا كان عدمه مستنداً إلى الجهل به والشك فيه ، ففيه : أن هذا عين الالتزام باختصاص التكليف الواقعي بمن لم يكن جاهلاً به ، وهو خلاف أدلة الاشتراك ، فيعود محدود التصويب ، ولازمه القول بالجزاء فيما لو شك في جزئية شيء وتركه استناداً إلى البراءة ، لأن مرجع ذلك الترخيص إلى أن المولى يرضى بعدم ذلك الجزء في حال الشك فيه ، ويكون لازم ذلك هو عدم كونه جزءاً في ذلك الحال ، ويكون مقتضاه عدم الاعادة لو انكشف الخلاف كما لو

(١) راجع الماحشية المتقدمة في الصفحة : ٤٠ وما بعدها .

تركه اضطراراً مثلاً ، من دون فرق في ذلك بين القول بكون المجعلو ابتداءً هو الأمر بالجزء ، أو أن المجعلو هو الجزئية ، فراجع ما حررناه^(١) عن القائل المزبور ، وتأمل فيه كي يتضح لك ما أوردناه عليه إن شاء الله تعالى .

وبالجملة : ليس مرجع التبعيض في ناحية الأعدام ، وأن المولى يرضى بعدم الشيء إذا كان عدمه مستنداً إلى الجهل بحكمه ، إلا عبارة أخرى عن الترخيص في الترك في مقام الجهل ، وذلك عبارة أخرى عن كون الازام بالفعل مختصاً بصورة العلم بالحكم ، وهو وإن لم يكن تصويباً مجمعاً على بطلاته ، إلا أن لازمه الأجزاء .

ثم إنَّه تعرَّض في المقالة - المطبوعة بعد وفاته - إلى الجمع ، لكن العبارات الموجودة فيها لا تخلو عن قصور في تأدية المطلب ، ولم أتوفَّ لفهم ما اختاره فيها من كيفية الجمع ، فإنَّ في بعض عبارتها ما يستفاد منه هذه الطريقة ، وهي الرضا بالمخالفة لو كانت ناشئة عن جهل المكلَّف وعدم تطبيقه الواقع على المورد ، وبعض عبارتها يستفاد منه طريقة الاختلاف في الرتبة ، وبعضها يستفاد منه طريقة شيخنا تَعَّثُّرَه من عدم تصدِّي الشارع لحفظ التكليف من ناحية الجهل به ، فراجع المقالة لعلَّك تقف على ما هو مراده إن شاء الله تعالى^(٢) . وسيأتي إن شاء الله تعالى^(٢) نقل جملة منها عند التعرَّض لما في الكفاية ، ولما أفاده المرحوم الشيخ علي القوجاني في حاشيته من تفسير الفعلية بمعنى لو علم به لتنجز .

والخلاصة : هي أنَّ جعل حججية الطرق والأمرات ، وجعل حججية الأصول

(١) مخطوط لم يطبع بعد .

(٢) مقالات الأصول ٢ : ٤٧ - ٤٩ .

(٣) في الصفحة : ٣٤٣ - ٣٤٤ .

الاحرازية أعني حججية اليقين السابق مثلاً ، بل جعل حججية احتمال العدم ليكون حججة للمكلف في مقام احتمال عدم التكليف كما هو مورد البراءة الشرعية ، في قبال جعل حججية احتمال وجود التكليف ، كما هو مورد الاحتياط الشرعي كما في باب الدماء والفروج ، إلى غير ذلك مما جعله الشارع حججاً ، سواء كان في الشبهات الموضوعية أو كان في الشبهات الحكمية ، كل ذلك لا يرجع إلى جعل حكم تكليفي أو ترخيصي في قبال الحكم الواقعي ، ليدخل بذلك في اجتماع الحكمين المتماثلين أو الصدرين أو النقيضين ، بل ليس في البين إلا جعل الحججية ، ومن آثارها التنجز والمعدورية . واختلاف لسان دليل الحججية في هذه الحجج على وجه يوجب حكومة الأول على الثاني والثاني على الثالث ، وعلى وجه تترتب اللوازم على الأول دون الباقي ، كل ذلك لا دخل له في إثبات تكليف على خلاف التكليف الواقعي .

قوله ^{﴿إِنَّمَا تُفْوَى مَصْلَحَةُ الْوَاقِعِ أَوِ الْأَلْقَاءِ فِي مَفْسَدَتِهِ، فَلَا مَحْذُورٌ فِيهِ أَصْلًا إِذَا كَانَ فِي التَّعْبُدِ بِهِ مَصْلَحَةٌ غَالِبَةٌ عَلَى مَفْسَدَةِ التَّفْوِيتِ أَوِ الْأَلْقَاءِ﴾}

لو كان جعل الحججية في مورد انسداد باب العلم ، فلا يحتاج جعل حججية الأمارة إلى الالتزام بكونه لمصلحة غالبة أو غير غالبة ، بل يكفي في صحته مجرد الانسداد ، إذ ليس حيئذاً إلقاء في مفسدة ولا تفويت المصلحة ، وكذلك الحال فيما لو كان جعل الحججية في حال الافتتاح لكن الأمارة كانت أغلب إصابة من الطرق العلمية . أما الالتزام بالمصلحة غالبة على مصلحة الواقع ، فذلك يوجب انكسار مصلحة الواقع في مقام الجعل والتشريع ، وهو موجب لبقاء الواقع بلا

(١) كفاية الأصول : ٢٧٧

مصلحة أو لانعدامه ، والأول خلاف مذهب العدلية ، والثاني خلاف مذهب المخطئة .

قوله في الكفاية : لأن أحدهما طريفي عن مصلحة في نفسه الخ^(١) :
 مجرد كون الأمر الطريفي عن مصلحة في نفسه لا في الفعل الذي تعلق به التكليف الطريفي ، لا يصحح الجمع بينه وبين الواقع كما سيأتي منه^(٢) التصریع به في مثل أصالة الاباحة من الأصول الشرعية ، العمدة هو كونه طريفياً متعلقاً بالتطرق إلى الواقع بالأمارة على ما عرفت شرحه ، فإن ذلك هو المصحح لاجتماع التكليفين ، لكون الأمر الطريفي متعلقاً بالتطرق بالأمارة إلى الواقع والتوصل بها إليه ، فلا يكون منافياً للحكم الواقعي .

وما ذكره المرحوم الشيخ علي القوجاني في حاشيته على قوله : فافهم ، من أنه إشارة إلى أن مقتضى هذا الأمر الطريفي هو الترخيص في ترك الواجب أو فعل الحرام إلى آخر ما أفاده^(٣) لا يرد على الأمر الطريفي ، لما عرفت من أن حاصله هو التوصل إلى الواقع بالأمارة ، وأين هذا من المناقضة مع الواقع الناشئة عن الترخيص في مخالفته . نعم لازمه تفويت المصلحة ، وقد عرفت الجواب عنه .

قوله في الكفاية : حيث إنه مع المصلحة أو المفسدة الملزمتين في فعل ، وإن لم يحدث بسببها إرادة وكرامة في المبدأ الأعلى الغ^(٤) .

إن عدم المناقضة بين الواقع والأمر الطريفي لا تتوقف على هذه الطريقة

(١) كفاية الأصول : ٢٧٧.

(٢) كفاية الأصول : ٢٧٨.

(٣) كفاية الأصول (مع تعلیق الشیخ علی القوجانی رحمه الله) ٢ : ٨٣ / تعلیق ٢٠ .

(٤) كفاية الأصول : ٢٧٧.

الراجعة إلى أنه ليس في المبدأ الأعلى إلا العلم بالصلاح ، وأنَّ عالم الارادة والكرابة إنما هو في بعض المبادئ العالية . لكن كأنه ~~يُكْرَأ~~ قد أخذ على عاتقه بيان هذا المطلب اللازم منه كون الأوامر والنواهي وعالم تشريع الأحكام راجعاً إلى النبي والأئمة (صلوات الله عليه وعليهم أجمعين) وما أدرى ما يحمل عليه النواهي والأوامر الواردة في خطابه تعالى في القرآن الكريم ، إلا أن يلتزم بأنَّ جميع تلك الأوامر والنواهي والرخص كلها كناية عن الحكم الثاني ، يعني نفس المصلحة والمفسدة ، وأنَّ جميع تلك الخطابات الإنسانية ليست إلا إخباراً لنبيه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاٰتَهُ السَّلَامَ وَسَلَّمَ بالمصالح ، وأنها خالية من الارادة والكرابة والبعث والزجر ، وغير ذلك ، وأنَّ جميع ذلك راجع إلى مقام النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاٰتَهُ السَّلَامَ وَسَلَّمَ ، وأنَّ منه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاٰتَهُ السَّلَامَ وَسَلَّمَ الارادة والكرابة والبعث والزجر ، وهذه طريقة لا تخلو من صعوبة .

قوله : وإنما لزم إنشاء حكم واقعي حقيقي بعثاً وزجراً ، وإنشاء حكم آخر طريقي ، ولا مضادة بين الانشاءين فيما إذا اختلفا ، ولا يكون من اجتماع المثلين فيما اتفقا ، ولا إرادة ولا كراهة إلا بالنسبة إلى متعلق الحكم الواقعي ، فافهم ^(١) .

ظاهره أنَّ الحكم الواقعي في مورد قيام الأمارة على خلافه يكون واصلاً إلى درجة الفعلية ، وهي مرتبة الارادة والكرابة ، بل ظاهره الوصول إلى مرتبة التنجز التي هي مرتبة البعث والزجر . وفي هذا الأخير تأمل ، فإنَّ ذلك الحكم الواقعي المجهول لا يعقل وصوله إلى مرتبة التنجز ، اللهم إلا أن يكون مراده من قوله : بعثاً وزجراً ، مجرد إنشاء البعث والزجر ، فلا يكون ذلك وصولاً إلى مرتبة التنجز ، وإن كان في نفسه فعلياً مشتملاً على الارادة والكرابة .

(١) كفاية الأصول : ٢٧٨ .

وعلى كل حال ، أن الوصول إلى هذه الدرجة ، أعني درجة الفعلية التي هي مرتبة الارادة والكراءة ، لا يجتمع مع الترخيص الفعلي على خلافه ، ولأجل ذلك استشكل في الأصول الترخيصية ، فإنها تنافي المنع الفعلي كما أفاده بقوله : نعم يشكل الأمر في بعض الأصول العملية كأصلية الإباحة الشرعية ، فإن الإذن في الإقدام والاقتحام ينافي المنع فعلاً كما فيما صادف الحرام^(١) فالالتزام بأن الحكم الواقعي في مثل ذلك غير واجب إلى مرتبة الارادة والكراءة ، فقال : فلام حيص في مثله إلا عن الالتزام بعدم انفصال الارادة أو الكراءة في بعض المبادئ العالية أيضاً ، كما في المبدأ الأعلى (وحيثند لا يكون في البين إلا مجرد العلم بالصلاح من دون انفصال إرادة ولا كراءة ، فلا يكون في البين إلا الحكم الافتراضي المعتبر عنه بالشأن) ، ومع ذلك كله فقد التزم بأن الحكم في ذلك يكون فعلياً ، لا بمعنى تحقق الارادة والكراءة ، لأن المفروض عدمهما) بل بمعنى كونه على صفة ونحو لعلم به المكلف لتنجز عليه^(٢) ، وكان ينبغي أن يقول : إنه على صفة لو علم به المكلف لانفصال الارادة والكراءة في بعض المبادئ العالية وتنجز بذلك العلم ، فيكون العلم بالتكليف موصلةً له إلى درجة الارادة والكراءة ودرجة التنجز .

ومن [هنا] يظهر لك التأمل في قوله : كسائر التكاليف الفعلية التي تنجز بسبب القطع بها^(٣) ، فإن التكاليف الفعلية قبل القطع بها واجدة لدرجة الارادة والكراءة التي هي درجة الفعلية ، ولم تفقد إلا درجة التنجز ، فيكون القطع بها

(١) كفاية الأصول : ٢٧٨.

(٢) نفس المصدر . [ولا يخفى أن ما بين القوسين هو شرح المصطف لكتاب الأخوند فيفيا] .

(٣) نفس المصدر .

موصلاً لها إلى درجة التنجّز ، بخلاف التكليف الواقعي فيما نحن فيه ، فإنه قبل القطع به غير واصل إلى درجة الارادة والكراءة التي هي درجة الفعلية ، فلا يكون تعلق القطع به موجباً لتنجّزه ، إلا إذا جعلنا القطع به سبباً لوصوله إلى درجة الارادة والكراءة التي هي درجة الفعلية ، فيكون القطع به سبباً لتعلق الارادة والكراءة ولتنجّزه .

ومن ذلك أيضاً يظهر لك التأمل فيما أفاده بقوله : وكونه فعلياً إنما يوجب البعث أو الزجر في النفس النبوية أو الولوية فيما إذا لم ينقدح فيها الإذن لأجل مصلحة فيه الخ^(١) فإنه إن أراد بقوله : وكونه فعلياً ، وصوله إلى درجة الارادة والكراءة ، ففيه أولاً : أنه منافٍ لما قدمه من الالتزام بعدم اندراج الارادة والكراءة في بعض المبادئ العالية الخ . وثانياً : أن الوصول إلى درجة الارادة والكراءة لا يجتمع مع الإذن في المخالفة ، كما قدّمه بقوله : فإن الإذن في الإقدام والاقتحام ينافي المنع فعلاً كما فيما صادف الحرام وإن كان الإذن فيه لأجل مصلحة فيه الخ^(٢) . وإن أراد من الفعلية بقوله : وكونه فعلياً الخ ، هي الفعلية التعليقية ، بمعنى أنه لو علم به لصار فعلياً وصار منجّزاً ، فهو ما قدّمناه من أن لازمه أنه قبل العلم به أو ما يقوم مقامه لا يكون في البين إرادة ولا كراهة ، ولا يكون إلا الاقتضاء والعلم بالصلاح ، فلا فعلية قبل العلم أو ما يقوم مقامه .

وبالجملة : أن لازم توجيه الترجيح بهدا التوجيه الذي سرّاه أخيراً إلى جميع موارد الطرق والأمرات والأصول المخالفة للواقع ، كما أفاده بقوله : فانقدح بما ذكرنا أنه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في موارد الأصول والأمرات فعلياً الخ^(٣) هو انحصر التكاليف الواقعية التي هي عبارة عن الارادة والكراءة بمن حصل له العلم بها أو ما يقوم مقامه ، أما غيره فلا إرادة في حقه ولا

(١ - ٣) نفس المصدر .

كرابة كما لا تنجز في حقه . ولكن مع ذلك هو هؤلئك يقول إن الحكم فعلي في حقه ، بمعنى أنه لو علم به لتنجز ، ولم تتوافق لمعرفة المراد من هذه الفعلية الفاقدة حسب الفرض للارادة والكرابة .

قال المرحوم الشيخ علي القوچاني في حاشيته على قوله في الكفاية :
 فانقدح بما ذكرنا أنه لا يلزم الالتزام الخ ، ما هذا الفظه : لا يخفى أن ما ذكرناه من عدم كون الحكم الواقعي في مورد الأصول والأمارات فعلياً يقول مطلق ، وأنه على وجه لو علم به لتنجز ، لا نريد منه شأنية الحكم الواقعي بالنسبة إلى الفعل المتعلق به الحكم ، بل بالنسبة إلى الفاعل ، بمعنى عدم كونه متوجهاً إلى المكلّف ، بيان ذلك : هو أن عدم توجيه البعث إلى المكلّف قد يكون من جهة عدم تطبيق الارادة للفعل بذات الفعل لأجل مجامعة ما يقتضيها مع المانع ، كما في جميع الأحكام الانشائية الشأنية ، فإنه لا طلب في موردها ولا إرادة أصلاً لانتفاء شرطه أو لوجود مانعه ، وقد يكون لأن من جهة ذلك ، بل لأجل قصور في المكلّف مانع من الطلب عنه عقلاً أو بنظر الشارع مع كمال حبه للفعل واشتياقه إليه ومطلوبته له ، فمن جهة لا يبعث نحوه .

والفرق بين القسمين هو أنه في الأول لا إرادة أصلاً ، وإنما تتحقق بعد فرض انتفاء المانع ، بخلاف الثاني فإنها فيه متحققة ، إلا أنها بالنسبة إلى الفعل دون الفاعل ، فإن الارادة كما أن لها تعلقاً بالفعل كذلك لها نوع تعلق بالفاعل ، فالمراد من كون الحكم بحيث لو علم به لتنجز ، كون الفعل مطلوباً للشارع بحيث لا يريده إلا وقوعه في الخارج ، وإنما لا يبعث به نحو المكلّف ولا يطلب منه لأجل جهله بالحكم المانع في نظر الشارع عن البعث إليه والزجر عنه ، فحيث إن هناك مانعاً عن الطلب عنه فعلاً ، جاز له ترخيصه في ترك الفعل مع كمال إرادته له .

واشتياقه إليه ، ولذلك بمجرد علم المكلف به وارتفاع المانع - أعني الجهل - ينجز في حقه التكليف لأجل عدم قصور فيه بل في الفاعل ، ومن حيث إن الإرادة بالنسبة إلى الفعل موجودة وإن لم تتحقق بعد بالنسبة إلى الفاعل ، جاز للشارع حيثذاك جعل أمارة مؤدية إليه دائماً أو غالباً ، إذ لا يعتبر في صحة جعل الطريق والحجج أزيد من كون الفعل محبوباً فعلاً ومتعلقاً بنفسه للإرادة الحتمية ، وإن لم يبعث به نحو المكلف لأجل المانع ، والمفروض كونه كذلك في المقام ، ولذلك لو علم به تنجز تلك الإرادة والطلب المتعلق بنفس الفعل انتهى ، فراجعه إلى آخر ما أفاده في الحاشية^(١) .

قلت : لا يخفى أنه يلزم التأمل والنظر في حال ذلك الفعل قبل علم المكلف بوجوبه ، فإن قلنا أنه قد تعلقت به الإرادة والطلب الشرعي فمن هو المراد منه والمطلوب صدور الفعل عنه مع فرض كون ذلك المكلف لا تعلق به الإرادة والطلب ، وهل يمكن وجود الطلب والإرادة بلا أن يكون في البين مطلوب منه ولا مراد عنه ، بل وهكذا الحال لو قلنا إن الفعل في ذلك الحال غير مراد ، لكنه كان الشارع مشتاقاً إليه كمال الاشتياق ، كما ربما يظهر لك من الأستاذ المحقق العراقي في مقالته المطبوعة ، وذلك قوله : إذ مرجع الأمر الطريري كلية إلى الترخيص في تقويت المرام في ظرف الجهل به عند المخالفة ، من دون اقتضائها لنفي اشتياقها وحبها حتى في ظرف الجهل بها من إطلاق قيام المصلحة بالذات المحفوظ في جميع المراتب ، إذ نتيجة الترخيص المزبور سلب إرادة المولى في هذه المرتبة ، وهو لا ينافي بقاء اشتياقه حتى في هذه المرتبة بحاله معاً لاطلاق

(١) كفاية الأصول (مع تعلقة الشيخ علي القوچاني حـ) ٢ : ٨٤ - ٨٥ / تعلقة ٢٢ .

مصلحةه الخ^(١) فراجع كلماته السابقة على هذه الجملة ولا حظها .

ولا يخفى عليك ما في هذه الجملة فضلاً عن سابقتها ولا حقها ، فإن تحقق الشوق إلى نفس صدور الفعل من دون تتحقق من يصدر عنه ، كنفس تعلق الإرادة به من دون تتحقق من هو المراد صدوره عنه . ولو سلمنا تتحقق الشوق إلى نفس الفعل مع فرض عدم تتحقق من يصدر منه ، على وجه كان الشارع مشتاقاً إلى الفعل من دون تعلق إرادته به وتصور طلبه ، لأمكننا القول بأنه لا أثر لذلك الاشتياق ما لم يبلغ درجة الطلب والإرادة ، وحيثند لا يصح في ذلك الحال جعل الطرق والأمارات بالنسبة إلى ذلك الفعل ، لأنّه قبل الطريق إليه لا إرادة ولا طلب ، فلا تقوم الأمارة حيثند إلا على كون ذلك الفعل قد اشتاق إليه الشارع من دون تعلق إرادته وطلبه به .

وبالجملة : يكون العلم وما يقوم مقامه سبباً لتعلق الإرادة بذلك الفعل ، فيكون الحاصل انحصر الحكم الشرعي الذي هو الطلب والإرادة بمن حصل له العلم بذلك الشوق . ولا يخفى خروجه عن الطريقة الوسطى التي هي طريقتنا في التخطئة .

والحاصل : أنّ الإرادة من الفاعل الجاهل متتحققة كاملة العيار ، غير أنها لم تكن منجزة على وجه توجب مخالفتها استحقاق العقاب ، ولا أثر للجهل سوى ذلك ، وهو المعتبر عنه بالمعذورية ، مع فعلية الخطاب والإرادة والبعث والزجر والطلب من جميع الجهات ، ولم يتضح لنا معنى صحيح للفعلية بمعنى لو علم به لتنجز ، وحيثند يكون إشكال اجتماع الترخيص مع ذلك الطلب الفعلي باقياً بحاله إلا على ما قدمناه ، فراجع وتأمل .

(١) مقالات الأصول ٢ : ٤٨ - ٤٩ .

والذي حررته عن درس أستاذنا المرحوم السيد أبي الحسن رحمه الله في تفسير هذه الفعلية هو : أن الالتزام الفعلي يكون مقيداً بعدم الإذن ، وإذا حصل الإذن منه لأجل الجهل وعدم مصلحة تقتضي جعل الاحتياط ، لا يكون ذلك الالتزام فعلياً ، ويكون معنى كون الالتزام فعلياً على هذا التقدير أنه لو علم به لتنجز ، فما دام الجهل موجوداً يكون ذلك الالتزام غير منجز ، وفي هذه المرحلة - أعني مرحلة الجهل - لا مانع من كونه غير فعلي ، لأن فعليته تكون مقيدة بعدم الإذن ، وفي تلك المرحلة يكون مأذوناً فيه لأجل الجهل ، فيكون الالتزام غير فعلي ، فلم يجتمع الإذن والترخيص مع الالتزام الفعلي .

والحاصل : أن الجهل يصير الالتزام الفعلي غير منجز ، فيكون مأذوناً في مخالفته ، وإذا كان مأذوناً فيه كان غير فعلي ، لما عرفت من أن فعليته مقيدة بعدم الإذن . نعم إذا ارتفع الجهل كان الالتزام منجزاً ، فلا يكون مأذوناً فيه فيكون فعلياً وهذا معنى تفسيره الفعلية بما لو علم به لتنجز ، فتأمل انتهى .

قلت : لا ريب على الظاهر عند صاحب الكفاية رحمه الله ومن تبعه في أن الحكم ما لم يبلغ إلى الدرجة الفعلية المعتبر عنها بمرحلة التحصل من المكلفين ، قابل للترخيص الشرعي على خلافه ، إذ لا مانع من الترخيص الشرعي في مخالفة الحكم الاقتصادي أو الثاني ، بل الانشائي إذا لم يصل إلى درجة التحصل من المكلفين ، كما أنه لا ينبغي الريب في أن وصوله إلى الدرجة المزبورة مقيد عقلاً بما إذا لم يكن في البين ترخيص بالمخالفة ، فتكون فعلية الأحكام مقيدة عقلاً بعدم الترخيص المزبور ، ويكون هذا الترخيص موجباً لبعائها على حالها من محض الاقتضاء أو الشأنية أو الإنسانية ، وهذا الترخيص إن كان ناشئاً عن عدم كمال الصلاح في الأمر الواقعي أو وجود مانع فأمره واضح ، حيث إن تدرج

التكليف الواقعي في هذه الدرجات من الاقتضائية إلى الشأنية إلى الإنسانية إلى الفعلية تابع للمصلحة في متعلقه ، وعدم المانع من تأثيرها في الوصول إلى الدرجة التالية ، وإن كان هذا الترخيص لأجل جهل المكلَف بالحكم الواقعي ، كان موجباً لعدم الفعلية أيضاً ، إلا أنه لا مانع من وصفه بالفعلية معلقاً على ارتفاع الترخيص بارتفاع سببه الذي هو الجهل ، فيقال إنه فعلي بمعنى أنه لو علم به كان فعلياً وكان منجزاً .

ولكن لا يخفى أن هذا الترخيص الوارد في مقام الجهل لابد أن يكون عن مصلحة ولو في نفس العمل ، وهذه المصلحة ولو هي في نفس جعل الترخيص ، تكون مزاحمة للمصلحة الواقعية في اقتضائها تدرج التكليف الواقعي من المراتب السابقة إلى المرتبة [اللاحقة] ، وحيث إنها - أعني مصلحة الترخيص - أقوى في هذه الجهة ، كانت موجبة لعدم تأثير المصلحة الواقعية في وصول التكليف إلى الدرجة الفعلية ، وأنه يبقى على حاله من الدرجات السابقة ، ففي الحقيقة لا يكون التكليف الواقعي في مقام الجهل به إلا اقتضائياً شانياً إنسانياً ، ولا يكون فعلياً أصلاً . ولا يكون تسميته فعلياً بمعنى كونه لو علم به لتنجز إلا كتسمية سائر الأحكام الشأنية المقرونة بالمانع من تأثير الصلاح في فعليتها فعلياً بمعنى أنه لو ارتفع ذلك المانع لصارت فعلية .

نعم ، غاية الفرق هو أن ارتفاع ذلك المانع يكون أثراً مقصوراً على فعليتها لكنه لا يوجب تنجزها ، بل يحتاج تنجزها إلى جهات أخرى ، بخلاف ارتفاع الجهل فإنه مضافاً إلى كونه موجباً لفعليتها يكون موجباً لتنجزها أيضاً ، فذلك التكليف في حال الجهل يكون مشاركاً للأحكام الفعلية غير المنجزة كما في موارد الجهل المركب كالقطع بعدم التكليف مع فرض وجوده واقعاً ، في أن العلم به يكون

موجباً لتجزءه ، وإن خالفها في أنه في حال الجهل ليس بفعلٍ أيضاً مضافاً إلى كونه غير منجز ، وهذا بخلاف الحكم الانشائي غير الواثل إلى درجة الفعلية لمانع يمنع من فعليته المعتبر عنها بانقاد الإرادة في نفس النبي ﷺ غير الجهل فإن العلم به لا يوجب تتجزء كما لا يوجب فعليته ، بل هو باق على مرتبته من الاقتضاء أو الانشاء ، ولا يصل بواسطة تعلق العلم به إلى درجة الفعلية ولا إلى درجة التنجز ، فإن ذلك الحكم الانشائي الذي أوحى به إلى النبي ﷺ لم يكن المانع من فعليته المعتبر عنها بانقاد الإرادة في نفس النبي ﷺ هو الجهل ، كي يكون العلم به موجباً لفعليته وتجزءه ، بل كان المانع من ذلك شيئاً آخر هو موجود في كلاً حالتين الجهل والعلم ، وحيثما يكون ذلك الحكم الانشائي غير واثل إلى درجة الفعلية والتنجز في كل من حالتين الجهل والعلم به .

وقد تلخص : أن الحكم الانشائي بالنسبة إلى تعلق العلم به يكون على

أنحاء ثلاثة :

الأول : أن يكون فعلياً لكن الجهل منع من تتجزءه ، ولا بد أن يكون الجهل في هذه الصورة جهلاً مركباً ، بمعنى القطع بعدم التكليف ، وحيث إنها ليست مورداً للترخيص الشرعي لم يكن في حال الجهل المذكور ما يوجب ويمعن^(١) من فعليته وأقصى ما في البين أن الجهل المذكور مانع من تتجزءه .

الثاني : الجهل المقرن بالشك ، وهذه الصورة هي مورد الترخيص الشرعي المانع من فعليته .

الثالث : ما كان المانع من فعليته شيئاً آخر غير الترخيص الشرعي . ويشتراك الأولان في هذه القضية ، وهي أن ذلك الحكم لو علم به لتجزء ، بخلاف الصورة

(١) [هكذا وردت العبارة في الأصل ، فلاحظ].

. الثالثة .

قوله في الكفاية : فانقدح بما ذكرنا أنه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الأصول والأمرات فعلياً ... الخ^(١).

يمكن إصلاح هذا التوجيه بنحو ما أفاده في الأصول الترخيصية ، بأن يقال إن الحكم الواقعي إنما يكون فعلياً في مورد الجهل به إذا لم يكن في البين أマارة أو أصل على خلافه ، لأن المصلحة الموجبة لجعل الحكم على خلافه مانعة من تأثير المصلحة الواقعية في تحقق الإرادة في النفس النبوية ، وهذا بخلاف ما لو كان الأصل أو الأمارة موافقة له ، فإنه حينئذ لا مانع من انقداح الإرادة في تلك النفس العالية ، فيكون الحكم الواقعي فعلياً في تلك الموارد ، ويكون ذلك الحكم الواقعي الفعلي منجزاً في حق المكلّف بواسطة قيام الأمارة أو الأصل عليه . واحتمال عدم إصابتها لا يوجب عدم تنجيزها الواقعي الفعلي ، لأن هذا الاحتمال محکوم بالغائه شرعاً بواسطة دليل حجيتها ، فيلزم العمل على كلّ أمارة أو أصل ، غايتها أنّا نقول إن بعضها لو كان مخططاً يكون الحكم الواقعي في مورده غير فعلي . وحاصل ذلك هو الالتزام بعدم فutility الأحكام الواقعية في خصوص الأمرات والأصول المخالفة دون الموافقة .

ومنه يظهر لك أن تقرير هذا التوجيه بهذا التقرير لا يحتاج إلى دعوى كون الحكم الواقعي ينقلب إلى الفعلية بواسطة قيام الأمارة ، ليرد عليه ما أفاده ^{بأن} قوله : فإنه يقال الخ^(٢) لما عرفت من كون الحكم الواقعي في حد نفسه يقتضي الفعلية ، ولا يخرج عنها إلا إذا كانت الأمارة أو الأصل على خلافه .

(١) و (٢) كفاية الأصول : ٢٧٨ .

نعم ، يرد على هذا التوجيه ما أفاده شيخنا ^{رحمه الله}^(١) فيما شرحناه مراراً من معنى الفعلية ، فلاحظ وتأمل .

قوله : فإنه يقال : لا يكاد يحرز بسبب قيام الأمارة المعتبرة على حكم إنساني لا حقيقة ولا تعبدأ إلا حكم إنساني تعبدأ ، لا حكم إنساني أدى إليه الأمارة ... الخ^(٢) .

توضيحه : أنا لو التزمنا بأن الأحكام الواقعية قبل قيام الأمارة عليها تكون إنسانية ، وبواسطة قيام الأمارة عليها تكون فعلية ، يكون الحاصل حيثذا هو أن الفعلية من آثار الحكم الإنساني الحقيقي الذي قامت عليه الأمارة ، فيكون موضوع الفعلية هو الحكم الإنساني الحقيقي الذي قامت عليه الأمارة ، ويكون موضوعها حيثذا مركباً من الحكم الإنساني الحقيقي المقيد بقيام الأمارة عليه ، فلو قامت الأمارة على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، لم يكن قيامها محققاً لذلك الموضوع المركب حقيقة ، لأن قيام الأمارة على ذلك لا يوجب كونه وجوباً حقيقياً ، بل أقصى ما فيه أنه وجوب إنساني تعبدأ ، فلا يكون قيامها محضأ إلا للتعبد بالجزء الأول من موضوع الفعلية ، ويبقى الجزء الثاني منه - وهو كونه مما قامت الأمارة عليه - لم يجر فيه التعبد .

إلا أن ندعى أن التعبد في الجزء الأول لما كان بلا أثر كان لغواً ، فاخراجاً له عن اللغوية نقول إن الشارع قد أجرى التعبد في الجزء الثاني ، فيكون ما نحن فيه من قبيل ما لو كان لنا أثر يتربّ على موت زيد مقيداً بيوم السبت ، وقامت الأمارة على موته ، فإنها لا يتحقق منها إلا التعبد بالجزء الأول وهو نفس الموت ، وأما

(١) راجع فوائد الأصول ٣: ١٠٣ - ١٠٤ .

(٢) كفاية الأصول : ٢٧٨ .

التعبد بالجزء الثاني وهو كونه واقعاً في يوم السبت فلا تعبد فيه ، إلا بأن تقول : إن التعبد بالجزء الأول بدون التعبد بالجزء الثاني يكون لغوأ ، وحيثذا يكون دليلاً على التعبد بالجزء الأول على التعبد بالجزء الثاني ، وهذا إنما يكون إذا لم يكن للتعبد بالجزء الأول أثر أصلاً ، أما إذا كان له أثر آخر متربّ على نفس الموت ، فلا مجال فيه للغوية .

والذي يظهر من الكفاية بقوله : لكنه لا يكاد يتم إلا إذا لم يكن للأحكام بمرتبتها الإنسانية أثر أصلاً الخ^(١) أن للأحكام الواقعية الإنسانية في حد نفسها أثراً مصححاً لجريان التعبد فيها ، وفيه تأمل .

أما ما أفاده ~~فإن~~ بقوله : وأخرى الخ^(٢) فالظاهر عدم وروده على هذا التوجيه ، لأن القائل به لابد له أن يتلزم بسد باب احتمال فعليّة الأحكام الواقعية فراراً من احتمال النقيضين ، فكيف يورد عليه بأنه يحتمل كون الحكم الواقعي فعلياً ليلزم احتمال اجتماع النقيضين ، فتأمل .

وكذلك ما أفاده في الإيراد على الوجه الثاني الراجع إلى تعدد المرتبة بقوله : فإن الظاهري وإن لم يكن في تمام مراتب الواقعي ، إلا أنه يكون في مرتبته أيضاً الخ^(٣) فإن الظاهر أنه غير وارد ، فإنه بعد تسليم كون الحكم الظاهري في طول الجهل بالحكم الواقعي الذي هو في طول الحكم الواقعي ، على وجه يكون الحكم الظاهري متقدراً عن الحكم الواقعي بمرتبتين ، كيف يكون الحكم الواقعي موجوداً في مرتبة الحكم الظاهري ، وهل ذلك [إلا] من قبيل قولنا إن المعلول لم يكن موجوداً في مرتبة العلة ، إلا أن العلة موجودة في مرتبة المعلول . ونظير هذا

(١ - ٣) كفاية الأصول : ٢٧٩ .

الإشكال ما أشكله^(١) على الترتيب من أن الأمر بالتهم وإن لم يكن موجوداً في مرتبة الأمر بالأهم ، إلا أن الأمر بالأهم موجود في مرتبة الأمر بالتهم . وحيثند فالعمدة في الجواب هو أن اختلاف الرتبة لا يصحح اجتماع النقيضين ، وقد أوضحنا ذلك بما لا مزيد عندها عليه ، فراجع^(٢) وتأمل .

قوله : ولو سلم عدم شمول الافتاء لعما لا يعلم موضوعاً ، فلا أقل من شموله حكماً ، لأنّه جعل في مقابل الإذن ، فتدلّ الآية الشريفة على أن كلّ ما لم يؤذن فيه فهو افتاء إنما موضوعاً وإنما حكماً^(٣) .

لا يخفى أن مقابلة الإذن إنما تكون قرينة على أن المراد بالافتاء هو ما لم يؤذن فيه ، ومن الواضح أن ذلك لا يوجب التوسيعة لما لم يعلم الإذن فيه . مضافاً إلى أنه لو أوجب التوسيعة لذلك كان ما لم [يعلم] [الإذن فيه] داخلاً في موضوع الافتاء ، لا أنه من باب مجرد الدخول في الحكم .

فالأولى أن يقال : إن المراد من قوله تعالى : «قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ»^(٤) هو التقرير باحراز الإذن ، فيكون مقابله عدم إحراز الإذن ، فيكون شاملًا للقول عليه تعالى بغير علم ، ويكون ذلك داخلاً في موضوع الافتاء لا من مجرد الدخول في الحكم ، فتأمل .

(١) كفاية الأصول : ١٣٤ .

(٢) راجع الحاشية المتقدمة في الصفحة : ٣٠٩ وما بعدها ، وراجع أيضاً الحاشية المفضلة المتقدمة في الصفحة : ٤٠ وما بعدها .

(٣) فوائد الأصول ٣: ١١٩ - ١٢٠ .

(٤) يونس ١٠: ٥٩ .

قوله : بناءً على كون التوبیخ لأجل القضاء بما لا يعلم ، لا لأجل التصدی للقضاء مع عدم كونه أهلاً له^(١).

يمكن أن يقال : إن القضاء ليس من باب الافتاء والحكایة عن الحكم الواقعی ، بل هو من باب الانشاء والجعل من قبل القاضی ، غایته أنه لابد في ذلك من كونه مطابقاً للحكم الشرعی ، سواء كان في الشبهات الحکمیة أو كان في الشبهات الموضوعیة ، فلا يكون التوبیخ عليه مع فرض عدم العلم بأنه مطابق للحكم الشرعی دليلاً على حرمة النسبة إليه تعالى والحكایة عنه تعالى مع عدم العلم بذلك ، وإن اشترک البابان في الحرمة مع عدم العلم ، فإنه كما تكون الحکمیة والفتوى مع عدم العلم حراماً ، فكذلك الحكم الانشائی القضائی في مقام فصل الخصومة مع عدم العلم ، لأن الشرط في جواز القضاء هو العلم بأن ما يقضى به مطابق للواقع ، فتأمل .

واعلم أنه قد استدلّ على أصلية عدم الحججیة بعموم ما دلّ على المنع عن العمل بالظنّ ، ولم يخرج عنه إلا ما ثبت اعتباره بالخصوص ، فبقى الباقي تحت العموم المذکور . وقد تعرّض له شیخنا رحمه الله في الدورة الأخيرة ، فقال فيما حررته عنه رحمه الله ما هذا نصّه : وفيه أن خروج ما ثبت اعتباره بالخصوص لم يكن بالخصوص ، بل كان بالشخص ، حيث إن دليل الحججیة لمّا كان متکفلاً لإلغاء احتمال الخلاف ، لم يكن الأخذ به والاستناد إليه استناداً إلى الظنّ ، بل كان استناداً إلى العلم بذلك الدليل الدال على إلغاء احتمال الخلاف . إلى أن قال : - فإذا شکكنا في حججية ظنّ بالخصوص كان ذلك عبارة أخرى عن الشك في إلغاء احتمال الخلاف فيه ، فيكون التمسّك بذلك العموم في مقام الشك المذکور من قبيل

(١) فوائد الأصول ٣ : ١٢٠ .

التمسّك بالعموم في مورد الشك في انتباق عنوان العام عليه ، وهو مما لا إشكال في عدم جوازه الخ . فراجع ما حرر عنه ^{١١} في التحريرات المطبوعة في صيدا ص ٨٧^(١) .

قلت : يمكن أن يتأمل في ذلك بأن يقال : إن الشك في الحجية وإن أوجب في المرتبة الأولى الشك في دخوله تحت عمومات النهي عن العمل بغير العلم ، إلا أنه في المرتبة الثانية - أعني عدم العلم بالحجية - يكون مشمولاً لأدلة المنع من الأخذ بغير العلم ، لأن التبيّنة تابعة لأنفس المقدّمات .

وبالجملة : يكفي في دخوله تحت عموم عدم العلم ، عدم العلم بأنه حجّة ، وإنما يخرج عن موضوع عدم العلم إذا كانت حجّيته محرزة ، فإنه لا معنى للشك في كون هذا القول قولاً بغير العلم أو كونه قولاً بالعلم ، بل إن الشك في الحجية يوجب القطع بأنه قول بغير علم ، فتأمل . والتعبير في كثير من الآيات وإن كان بالظن ، إلا أن المراد به هو عدم العلم ، كما في قوله : «مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ» الخ^(٢) ، فيكون الملاك والميزان هو عدم العلم ، وهو حاصل وجداناً عند الشك في الحجّية .

لا يقال : إن التمسّك بالعموم المذكور إنما يتمّ لو كان تقديم دليل حجّية الأمارة على العموم المذكور بطريق الورود ، بتقريب : أن دليل حجّية الأمارة يكون موجباً للعلم الوجданى بالحكم الظاهري ، فيكون رافعاً لموضوع العموم رفعاً حقيقياً وجداً ، فمع الشك في الحجّية يتمسّك بعموم المنع من الأخذ بغير العلم ويتمّ حينئذ ما ذكرتموه من أنه لا محضّ للشك في كونه غير عالم ، بل يكون

(١) أجود التحريرات ٣ : ١٤٨ .

(٢) الكهف ١٨ : ٥ .

الشك في الحجية محققاً وجданاً لعدم العلم . أمّا لو قلنا بأنّ تقديم دليل الحجية على ذلك العموم بطريق الحكومة ، بأن يقال : إنّ جعل الشارع حجية الأمارة مرجعه إلى جعل العلم التعبدي ، ولا ريب أنّ العلم التعبدي قابل للشك ، فمع الشك في الحجية يكون المكلّف شاكاً في تحقق العلم التعبدي وعدم حصوله ، فلا يشمله عموم المنع من الأخذ بغير العلم ، للشك في كونه غير عالم ، ويكون التمسك بذلك العموم حينئذ تمسكاً بالعموم في الشبهة المصداقية .

لأنّا نقول : إنّ العلم التعبدي وإن كان قابلاً للشك ، إلا أنّ دليل المنع من الأخذ بغير العلم لم يكن مقيداً بعدم العلم التعبدي ، بل المراد هو عدم العلم الوجданى ، غايتها أنه إذا ثبت التعبّد بالأمارة يكون ثبوته حاكماً على عموم عدم العلم ، فمع الشك في ذلك التعبّد لا مانع من التمسك بعموم المنع من الأخذ بغير العلم ، لأنّ ذلك الشاك غير عالم وجداناً وإن كان شاكاً في حصول العلم التعبدي ، ولأنّ وجوب عدم التمسك بالعموم عند الشك في تتحقق الحاكم عليه .

مثالاً أن للشك في الصلاة أحکاماً، ودليل «لا شك لكثير الشك» حاكم على أدلة تلك الأحكام ، فلو شككنا في شمول كثير الشك لمن حصل له الشك مررتين ينبغي أن يسقط عموم تلك الأحكام في حقه . وهكذا الحال فيما لو شككنا في حجية خبر الشخص الواحد في أن المكلّف قد أتى بالمشكوك أو لم يأت به ، وهكذا الحال في نسبة «لا شك للإمام مع حفظ المأمور» إلى أدلة حكم الشك . فإنّا لو شككنا في أن الشارع هل قال : لا شك لمن هو ضعيف المزاج ، ونحو ذلك مما يكون على تقديره أو تقدير حجيته حاكماً على أدلة الشك .

وهكذا الحال في حكمة دليل الأمارة على دليل الأصول من الاستصحاب وبقية الأصول ، فإنّ لازم ما أفيد في هذا المقام هو أنّ الأمارة المشكوكه الحجية

توجب التوقف عن الأخذ بعموم دليل الاستصحاب وسائر الأصول العملية .
 قوله : ذهب إلى الأول المحقق الخراساني ^{٢٣} ، وحمل ما ورد في الكتاب والسنّة في هذا الباب على الارشاد ، نظير قوله تعالى : «أطِيعُوا الله وَرَسُولَهُ» ^{(١١)، (١٢)} .

لم أعثر في الكفاية على ما يدل على ذلك ، بل كلامه في باب النهي يقتضي الفساد ظاهر في أن بناءه على حرمة التشريع شرعاً ، غير أنه يقول إنه من الأفعال القلبية ، فإنه قال : مع أنه لا ضير في اتصافه بهذه الحرمة (يعني الحرمة الذاتية) مع الحرمة التشريعية ، بناء على أن الفعل فيها (يعني الحرمة التشريعية) لا يكون في الحقيقة متصفًا بالحرمة ، بل إنما يكون المتصف بها ما هو من أفعال القلب ، كما هو الحال في التجري والانقياد الخ ^(٢٤) . نعم ، كلامه في الحاشية على الرسائل صريح في ذلك ، فإنه قال : فالحرمة التشريعية عقلية صرفة لا شرعية كحرمة قصد المعصية - إلى قوله - فلو ورد (نهي عن التشريع) في الشرع فهو من باب الارشاد ، وإطباق العقلاء على ذم المشرع إنما هو على نفس البناء والالتزام الذي هو من أفعال القلب الخ ^(٤) .

وبالجملة : لا ينبغي الإشكال في حرمة التشريع شرعاً ، وإن وقع الكلام في سريانه إلى الفعل الخارجي أو كونه مقصوراً على الفعل القلبي والاعتقاد .

(١) الأنفال : ٨ : ٢٠ .

(٢) فوائد الأصول : ٣ : ١٢٠ .

(٣) كفاية الأصول : ١٨٧ (لا يخفى أن ما بين القوسين شرح المصطف لكلمات الآخوند ^{٢٥}) .

(٤) حاشية على كتاب فوائد الأصول : ٤١ - ٤٢ .

قوله : ومسألة قبح التشريع من هذا الباب ، لأنَّ حكم العقل بقبحه ليس واقعاً في سلسلة معلومات الأحكام ... الخ^(١).

قال **ث** فيما حررته عنه : وحكم العقل بقبح التشريع إنما هو من قبيل الأول (يعني كونه واقعاً في سلسلة علل الأحكام) ومجرد كونه تمرداً على المولى لا يوجب كونه من قبيل الثاني (يعني كونه واقعاً في سلسلة معلومات الأحكام ليكون حاله حال المعصية) فإنه من قبيل الكذب بل هو هو بعينه ، فيكون حاله حال شتم المولى وبسبه في كونه تمرداً على المولى ، مع كون قبحه علة في الحكم الشرعي بحرمنته .

قوله : بتقرير أنه من الممكن أن يكون القصد والداعي من الجهات والعناوين المقيدة لجهة حسن العمل وقبحه ... الخ^(٢).

قال **ث** فيما حررته عنه : الثالثة فيما يتعلق بالتشريع ، هي أنه هل حاله حال التجري في عدم سراية قبحه إلى الفعل ، لكونه واقعاً في ناحية الاحراز ، فلا يكون إلا من قبيل الداعي في عدم انتظامه على الفعل ، أو أنه يكون منطبقاً على الفعل ومحاجباً لحرمنته ؟ والحق هو الثاني ، فإن التشريع مالم يبرز إلى الخارج بالعمل على طبق ما شرعه أو بالأمر بالعمل على طبق ما شرعه ، لم يكن هناك إلا مجرد الخطورة والنية ، وهي لا أثر لها أصلاً ، وحينئذ فيكون التشريع موجباً للبطلان العمل وفساده وحرمنته .

وأما تفصيل صاحب الجوهر **ث** في النجاة^(٣) بين التشريع في ترك الصوم وبين التشريع في أجزاء الصلاة وشرائطها ، في كون الثاني موجباً للبطلان دون

(١) و(٢) فوائد الأصول ٣: ١٢١.

(٣) نجاة العباد : ١٤٩، ١٩١.

الأول ، فليس مبناه عدم انطباق التشريع على العمل ، بل مبناه هو التفصيل بين كون التشريع في ترك شيء والتشريع في فعله ، بدعوى عدم سراية الترك إلى العمل بخلاف الفعل ، فتأمل انتهى .

قلت : قوله أو بالأمر بالعمل على طبق ما شرّعه ، إشارة إلى الفتوى على طبق ما شرّعه .

وبالجملة : أن للتشريع مراتب :

الأولى : مرتبة الاعتقاد القلبي ، وهذه لا أثر لها ، على إشكال في ذلك ، لأنها فعل قلبي اختياري قابل للتحريم الشرعي ، فلا ينبغي الإشكال في حرمتها .

الثانية : مرتبة الحكایة والنسبة إليه تعالى ، وهذه هي الفتوى بعينها ، ولا إشكال في حرمتها ، إذ لا أقل من كونها كذلك عليه تعالى .

الثالثة : مرتبة الأمر بالعمل على طبقها ، وهي من مقوله الحكم ، كما في قول عمر : وأنا محروم مما^(١) ، ولا إشكال في حرمتها لكونها حكماً بغير علم .

الرابعة^(٢) : هي مرتبة عمل الشخص نفسه على طبق ما شرّعه . ولعل الثالثة راجعة إلى هذه المرتبة الرابعة^(٣) ، لأن إنشاء الحكم على طبق ما شرّعه من مقوله عمل الشخص نفسه .

وينبغي مراجعة ما علقناه على ما أفاده في باب النهي عن العبادة في

(١) راجع كنز العمال ١٦ : ٥١٩ ، ٤٥٧١٥ ، ٤٥٧٢٢ ، وفيه : متعتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ أنهى عنهما وأعاقب عليهما ، متعة النساء ومتعة الحجّ . وراجع أيضاً التفسير الكبير ١٠ : ٥٠ .

(٢) [في الأصل : الثالثة ، وهو من سهو القلم] .

(٣) [في الأصل : ولعل الثانية راجعة إلى هذه المرتبة الثالثة ، والصحيح ما أثبتناه] .

مسألة النهي التشريعي^(١).

قوله : وظاهر قوله : « رجل قضى بالحقّ وهو لا يعلم »^(٢) ... الخ^(٣).

تقدّمت الاشارة^(٤) إلى أنّ القضاء والحكم الصادر لفصل الخصومة ليس من باب الافتاء والحكاية ، كي يكون تشريعاً لتكون حرمته سارية إلى الفعل الذي هو نفس القضاء ، بل إنّ نفس الحكم القضائي تشريع وإنشاء لحكم ، لكنه تشريع جائز ، غايته أنّ جواز هذا النحو من التشريع مشروط بالأهلية ، وكون ما يقضى به وينشئه القاضي مطابقاً للحكم الشرعي الواقعي ، فتأمل .

قوله : حيث قال : وأمّا صحة الالتزام بما أدى إليه من الأحكام وصحة نسبته إليه تعالى فليس من آثارها ... الخ^(٥).

لا يخفى أنّ للحججية إطلاقين :

أحدهما : بمعنى ما يوجب التجيز والمعدورة . وهذه تنطبق على حججية احتمال التكليف في الشبهات البدوية قبل الفحص ، وفي موارد العلم الاجمالي . ومن ذلك الظنّ على طريقة الحكومة الناشئة عن تبعيض الاحتياط . وهذه لا يلزمها الالتزام وصحة النسبة .

ثانيهما : بمعنى الاحراز والوسطية في الاثبات والقيام مقام العلم الظريقي . وهذه وإن ترتب عليها الأثر الأول وهو التجيز والمعدورة ، إلا أنّ أهمّ آثارها هو

(١) راجع المجلد الرابع من هذا الكتاب ، الصفحة : ٣٥٩ وما بعدها .

(٢) وسائل الشيعة : ٢٧ : ٢٢ : أبواب صفات القاضي بـ ٤ ح .

(٣) فوائد الأصول : ٣ : ١٢٢ .

(٤) في الصفحة : ٣٥٢ .

(٥) فوائد الأصول : ٣ : ١٢٢ .

الاحراز والوسطية في الاثبات ، وصحة الالتزام وصحة النسبة إليه تعالى .

ولا يبعد أن يكون منظور شيخنا ^{رحمه الله} من الحججية هو النحو الثاني ومنظور الكفاية هو النحو الأول . ولكن لا يخفى أن الكلام إنما هو في حججية الأمارات وهي من النحو الثاني دون النحو الأول ، فتأمل .

ثم إن لكون الظن حجة على الحكومة طريقتين ، الأولى : هي دعوى أنه بعد تمامية المقدمات يكون العقل حاكماً بحججية الظن وكونه وسطاً في الاثبات . والثانية هي طريقة تبعيض الاحتياط . وما أفاده شيخنا ^{رحمه الله} في هذا التحرير بقوله : وحاصله أنه ليس من وظيفة العقل جعل الظن حجة الخ ^(١) إنما يرد على الطريقة الأولى ، وأما الطريقة الثانية فلا يتوجه إليها الإبراد المذكور ، لأن صاحبها لا يدعى كون الظن بحكم العقل وسطاً في الاثبات . نعم يرد على صاحب الكفاية المفروض كونه ملتزماً بالطريقة [الثانية] من حججية الظن على الحكومة وهي طريقة [تبعيض] الاحتياط ، أنها لا دخل لها بما نحن بصدده من حججية الأمارات التي أهم آثارها صحة الالتزام والسبة إليه تعالى ، فعدم صحة الالتزام والسبة في حججية الظن على الحكومة لا دخل له بما نحن بصدده ، فتأمل .

قوله : ومن أوضح مصاديق هذا القسم حكمه بقبح التشريع ... الخ ^(٢) .

التشريع نوع من الكذب ، ويمكن إقامة البرهان على أن حكم العقل بقبح الكذب من قبيل ذي الملاك الواحد ، بأن يقال : إنه لا ريب في أن ملاك القبح المذكور ليس هو مجرد عدم المطابقة للواقع ، بل هو عدم المطابقة للاعتقاد ، وهذا يتصور بصورتين ، الأولى : أن يكون المتكلم معتقداً بعدم موت زيد ولكنه

(١) فوائد الأصول ٣ : ١٢٣ .

(٢) فوائد الأصول ٣ : ١٢٥ .

يخبرنا بموته . ولا ريب في قبح ذلك منه . الصورة الثانية : أن لا يكون معتقداً بشيء ، بأن كان شاكاً في موته وحياته ولكن مع ذلك أخبرنا بموته . وهذه الصورة أيضاً يحكم فيها العقل بقبح الأخبار .

ولكن هل أن حكمه بذلك طريقي مخافة الواقع في القبيح الواقعي ، أو أن حكمه بذلك واقعي أيضاً ملاكه عدم مطابقة هذا الخبر لاعتقاده ، بمعنى كون ذلك الخبر غير مطابق لاعتقاده الذي هو عين الملاك في حكمه بالقبح في الصورة الأولى ؟

وهذا الأخير هو المتعين ، لأن حكمه في هذه الصورة بالقبح لو كان طريقياً مخافة الواقع في القبيح في الصورة الأولى ، كان محضه هو منع العقل من الإخبار في صورة الشك مخافة الواقع في القبيح الأول الذي [هو] الاخبار مع اعتقاد عدم ، ولا ريب في فساد ذلك وعدم معقوليته ، لعدم معقولية منع العقل عن الاقدام على الاخبار مع الشك خوفاً من الواقع في القبيح الواقعي الذي هو الاخبار مع اعتقاد الخلاف ، بحيث يكون لسان حال هذا المنع العقلي هو أنك لا تخبر مع الشك خوفاً من أن يكون إخبارك هذا قبيحاً واقعاً ، بأن يكون إخباراً مع اعتقاد الخلاف ، لما هو واضح من أن الاخبار مع الشك لا يعقل أن يكون في الواقع إخباراً مع اعتقاد الخلاف ، فلا يتحمل في الاخبار مع الشك أن يكون نفس ذلك الاخبار إخباراً مع اعتقاد الخلاف ، وحيثند فلا بد أن يكون الملاك في حكمه بالقبح في الصورة الثانية هو بعينه الملاك في القبح في الصورة الأولى ، وذلك الملاك هو الاخبار مع عدم الاعتقاد بما أخبر به ، سواء كان معتقداً عدمه أو كان شاكاً وغير معتقد لشيء ، فيكون ملاك القبح هو عدم العلم بما أخبر به .

وهذا بخلاف الضرر فإن الأضرار بالنفس مثلاً قبيح عقلاً ، أمّا الاقدام على

ما يحتمل فيه أنه إضرار بالنفس فهو وإن قبّحه العقل ومنع منه ، إلا أن منعه منه يكون طرقياً وتحرزاً عن الضرر الواقعي الذي هو القبيح الواقعي الأولي .

أما ما استشهد به شيخنا لتقوية كون المنع من الضرر من ذي الملاك الواحد بما يستفاد من كلماتهم في كون السفر مع احتمال الضرر من قبيل سفر المعصية وكون حكمه الواقعي هو الاتمام^(١) ، فهو محتاج إلى التأمل ، لأن ذلك تابع للدليل الشرعي الدال على حرمة السفر شرعاً ، وأن موضوعه هو خوف الضرر كما في مسألة خوف الضرر من الطهارة المائية ، وكما في خوف فوت الوقت ، وكما في خوف الضرر في حرمة الصوم ، ونحو ذلك مما يكون المتبع فيه هو دلالة الدليل الشرعي ، وأين هذا مما نحن فيه من الحكم العقلي الصرف ، فلا حظ وتأمل .

قوله : وقد يقرر الأصل بوجه آخر وهو استصحاب عدم الحججية ، لأن حججية الأمارة من الحوادث ، وكل حادث مسبوق بالعدم ... الخ^(٢).

ربما يقال - كما تضمنه ما حذرته عنه شيخنا - إن استصحاب عدم الحججية إنما يجري في خصوص ما تكون حججته المشكوكه تأسيسية دون الامضائية ، لما عرفت في محله من أنه يكفي للامضاء عدم الردع ، ومن الواضح أنه لا يكون مجرى لاستصحاب عدم الحججية بل يكون مجرى لاستصحاب عدم الردع .

وفيه : ما لا يخفى ، فإن عدم الردع إنما اعتبر من حيث كشفه عن الرضا بما جرت به السيرة العقلانية ، فلا يكون إلا من الأصول المثبتة ، لأن الأصل عدم تحقق الرضا والامضاء ، وحيثنى يكون راجعاً إلى أصله عدم الحججية ، فتأمل .

وقد يقال : إن مجرد عدم الردع كاف في لزوم الجري على طبق ما جرت به

(١) فوائد الأصول ٣: ١٢٥.

(٢) فوائد الأصول ٣: ١٢٦.

السيرة العقلائية على الأخذ بالظهور مثلاً ، من دون حاجة إلى إثبات الرضا والامضاء . فالأولى أن يقال : إن الحججية الامضائية خارجة عن محل الكلام ، فإن جريان السيرة مع عدم الردع مخرج للأمارة عن كونها مشكوكة الحججية ، ويكون ذلك - أعني السيرة المقرونة بعدم الردع - من أدلة حججية ما قامت السيرة العقلائية على حججتها .

وفيه تأمل واضح ، فإن السيرة محتاجة إلى الامضاء ، فراجع ما حزّرنا في حاشية ص ٦٩^(١) وتأمل .

قوله : والحججية وإن كانت من الأحكام الوضعية - إلى قوله - الآثار المترتبة عليها ، منها : ما يتربّ عليها بوجودها العلمي ، ككونها منجزة للواقع عند الاصابة وعدراً عند المخالفة . ومنها ما يتربّ على نفس الشك في حججتها ، كحرمة التعبد بها وعدم جواز إسناد مؤدّاها إلى الشارع ... الخ^(٢) . إدراج حرمة التعبد في هذه الآثار لا يخلو من خدشة ، لإمكان القول بأنّ جواز العمل أو وجوبه وحرمتـه من الآثار التابعة للحجـجـية بـوجـودـها الـواقـعيـ . لكن الأمر سهل ، لأنّ المراد من حرمة التعبد هو حرمة الأخذ بمـؤـدـاـهاـ عـلـىـ آـنـهـ هـوـ الـوـاقـعـ فيـكـونـ عـبـارـةـ أـخـرىـ عـنـ حـرـمـةـ الـاسـنـادـ الـذـيـ هـوـ التـشـرـيعـ ، وـحـاـصـلـ الـمـرـادـ هـوـ آـنـ الـمـنـجـزـيـ وـصـحـةـ الـاسـنـادـ لـاـ تـتـبـعـ الـحـجـجـيـ بـوـجـودـهاـ الـوـاقـعـيـ ، وـإـنـماـ هـيـ تـابـعـةـ لـلـعـلـمـ بـالـحـجـجـيـ ، وـإـذـاـ انـفـقـ الـعـلـمـ بـالـحـجـجـيـ فـقـدـ حـصـلـ الـقـطـعـ بـاـنـتـفـاءـ مـوـضـوـعـ هـذـهـ الـآـثـارـ وـيـلـزـمـهـ الـقـطـعـ بـعـدـ تـرـبـ تـلـكـ الـآـثـارـ ، وـحـيـنـذـ فـلـاـ يـكـونـ الرـكـونـ إـلـىـ اـسـتـصـاحـابـ .

(١) وهي عدة حواشٍ ، فراجع الحاشية الآتية في الصفحة : ٤٥٤ وما بعدها ، وكذا الحاشية الآتية في الصفحة : ٤٦٦ وما بعدها .

(٢) فوائد الأصول ٣: ١٢٩ .

عدم الحاجية إلا لأجل أنه محصل تبعداً للعلم بعدم الحاجية ، وهو - أعني العلم التبعدي بعدم الحاجية - ملازم للتبعيد بانتفاء موضوع تلك الآثار الذي هو العلم بالحجية ، وذلك - أعني انتفاء العلم - وجداني ، فيكون من قبيل الاحراز التبعدي لما هو محرز وجدانًا . مضافاً إلى كونه مثبتاً ، فإن العلم التبعدي بعدم الحاجية يلازم العلم التبعدي بانتفاء العلم بالحجية الذي هو موضوع تلك الآثار ، هذا بالنسبة إلى تنجيز الواقع ونحوه من آثار العلم بالحجية .

وكذلك الحال بالنسبة إلى حرمة النسبة والقول بما لم يعلم بناءً على أنه من آثار عدم العلم ، غايتها أن استصحاب عدم الحاجية في النحو الأول يكون موجباً للحراب التبعدي لما هو محرز بالوجودان وهو انتفاء الموضوع . وفي الثاني يكون الاستصحاب المذكور إحراباً تبعدياً لما هو محرز بالوجودان ، وهو موضوع التحرير الذي هو عدم العلم ، هذا لو قلنا بأن هناك حرمة موضوعها عدم العلم . أمّا لو قلنا بأنه ليس في البين إلا جواز النسبة وموضوعه العلم والحراب ، فلا يكون في البين إلا العلم ، ولا يكون المحرز بالوجودان إلا انتفاء ، ولا يكون الاستصحاب إلا علمًا تبعدياً بعدم الحاجية ، ويلزمه التبعيد بعدم العلم ، وهو - أعني عدم العلم - محرز بالوجودان ، فلا يكون حال التشريع وحرمة إلا حال التنجيز في كون الاستصحاب إحراباً تبعدياً لانتفاء موضوع الحكم الذي هو - أعني الانتفاء - محرز بالوجودان .

ولا يخفى أن صاحب الكفاية وإن ناقش الشيخ بهذا الذي نقله عنه شيخنا ، إلا أن ذلك إنما هو في حاشيته على الرسائل^(١) ، والبحث معه في ذلك راجع إلى

(١) حاشية كتاب فرائد الأصول : ٤٣ .

الجهة الرابعة من الجهات التي ذكرها شيخنا ^{رحمه الله}. أما في الكفاية^(١) فالظاهر منه هو تسليم ما أفاده الشيخ ^{رحمه الله} ، لكنه في خصوص الآثار العقلية مثل تنزيز الواقع ، فإن عدم العلم بالحججية يوجب القطع بعدمه ، أما الآخر الآخر الذي هو صحة النسبة إلى الشارع ففي الكفاية أنكر كونه من آثار الحججية ، والبحث معه في ذلك راجع إلى الجهة الثالثة التي ذكرها شيخنا ^{رحمه الله} ، أما الجهة الأولى والثانية فالظاهر أنه لا مدخل لهما فيما نحن فيه . نعم هما راجعان إلى حرمة التشريع في العبادة وأنه يوجب فسادها ، بدعوى سراية حرمة الاعتقاد إلى حرمة العمل ، فتكون العبادة منهاً عنها فتفسد .

ولا يخفى أن إشكاله الأول الذي ذكره في الحاشية هو أنه تخيل أن الشيخ يطالب بالأثر الشرعي ، فأجابه بأن الحججية هي أثر شرعي فلا تحتاج إلى أثر شرعي ، ومن الواضح أن ذلك لا دخل له بما في كلمات شيخنا من الأثر العملي . نعم إن الشيخ لا يطالب بالأثر الشرعي ، وإنما يطالب بالأثر العملي المترتب على استصحاب العدم في هذا الأثر الشرعي الذي هو الحججية ، ولأجل ذلك جاءت كلمات شيخنا ^{رحمه الله} حول الأثر العملي .

قوله : وبذلك تمتاز الأصول من الأمارات ، فإن الأمارة تقتضي الثبوت الواقعي ، ولا يتوقف التبعد بها على أن يكون المؤذى مما يقتضي الجري العملي ، بل يكفي في التبعد بها أن يترتب عليها أثر عملي ولو بألف واسطة لكي لا يلزم اللغوية^(٢) .

لا يخفى أن ترتب الشمرة العملية لازمة في كل جعل ، سواء [كان]

(١) كفاية الأصول : ٢٧٩ - ٢٨٠ .

(٢) فوائد الأصول ٣ : ١٢٨ .

المجعلو هو الحكم الشرعي الواقعي أو كان المجعلو هو الموضوعي ، من دون فرق في ذلك بين الأمارات والأصول ، وهذه الألف واسطة الفارقة بين الأمارات والأصول إنما هي بعد أن تحكمت الأمارة في موردها ، أو بعد أن يحكم الأصل في مورده ، لابد من النظر في المورد ، فإن كان حكماً شرعياً وكان لذلك الحكم الشرعي لوازماً طولية كان اللازم هو ترتيب تلك اللوازم ، كما لو قام الأصل أو الأمارة على وجوب الصلاة فيلزم وجوب مقدمته ، ويلزم وجوب المقدمة النهي عن ضدها ، ويلزم النهي عن ضدها فساده لو كان عبادة ، ويلزم فسادها بطلان الاجارة عليها ، إلى غير ذلك من اللوازم ، ولا فرق في ذلك بين الأمارة والأصل .

نعم لو كان المؤدى موضوعاً له أثر شرعي ترتب عليه ذلك الأثر ، سواء في ذلك الأصل أو الأمارة . أما الأثر الشرعي المترتب على اللوازم العقلية لذلك المؤدى ففي الأصل لا يحكم به ، لكنه في الأمارة يحكم به ، وإن كانت الوسانط بيته وبين نفس المؤدى تزيد على الألف واسطة ، أما الأثر العملي فلا دخل له في هذا المقام ، بل هو لازم للأثر الشرعي في أي صفع وقع ، لما عرفت من لغوية الأثر الشرعي بدون أثر عملي . نعم لا يشترط في ذلك الأثر العملي أن يكون مترئاً على الأثر الشرعي بلا واسطة ، بل يكفي الانتهاء إلى العمل ولو بألف واسطة ، من دون فرق في ذلك الأثر الشرعي بين المجعلو الواقعي أو المجعلو التعبدي ، في الأمارات كان ذلك الجعل أو كان في الأصول ، كان مؤدى الأمارة أو الأصل حكماً شرعياً أو كان موضوعاً ذا حكم شرعياً ، فلاحظ وتدبر .

ثم إن الذي يظهر من شيئاً أنه جعل مركز الاحتراز التعبدي لما هو محرز وجداناً ، هو أثر الحججية وحكمها يعني حرمة العمل ، فقال : إذ ليس لإثبات عدم الحججية أثر إلا حرمة التعبد بها ، وهو حاصل بنفس الشك في الحججية

وجدانًا الخ^(١).

ولا يخفى أن محل الاحراز التعبدي إنما هو عدم الحجية ، لا حكم الحجية الذي هو حرمة التعبد . فالأولى هو ما عرفت من جعل التعبد هو موضوع الأثر الذي هو التجيز أو صحة النسبة ، وذلك الموضوع هو العلم بالحجية ، وهذا يكون عدمه وجدانياً عند الشك ، فلا وجه للتعبد بعده بأصله عدم الحجية القاضي بالتعبد بالعلم بالعدم ، الملازم للتعبد بعدم العلم بالحجية الذي هو موضوع تلك الآثار ، فلاحظ وتأمل .

قوله في الحاشية : أنه قد يخلج في البال أن المنع عن جريان استصحاب عدم الحجية يقتضي المنع عن جريان استصحاب بقاء الحجية عند الشك في نسخها ... إلخ^(٢) .

ولذلك مثال هو محل الابتلاء ، وهو استصحاب حجية فتوى الميت كما يستدل به القائلون بجواز البقاء على تقليد الميت . وقد تعرضنا لهذا الاستصحاب في مباحث التقليد^(٣) فراجعه . وملخص الجواب عنه : بالفرق بينه وبين استصحاب عدم الحجية ، لأن استصحاب عدم الحجية مرجعه إلى إزالة الشك تعبداً والحكم بتحقق الاحراز التعبدي لعدم الحجية ، والمفروض أن الأثر وهو حرمة التشريع مرتب على عدم الاحراز الذي هو القدر الجامع بين الشك وإحراز العدم ، فيكون الحكم التعبدي باحراز العدم إخراجاً تعبدياً من فرد وجداني لموضوع الأثر إلى التعبد بالفرد الآخر وهو إحراز العدم ، ولا ريب أن إحراز العدم لا يتربّط عليه الأثر

(١) فوائد الأصول ٣: ١٢٩.

(٢) فوائد الأصول ٣ (الهامش) : ١٢٩.

(٣) مخطوط ولم يطبع بعد .

من حيث إنَّه إِحْرَازُ الْعَدْمِ ، بَلْ إِنَّمَا يَتَرَبَّ عَلَيْهِ مِنْ حِيثِ نَفْسِ إِحْرَازِ الْمَفْرُوضِ تَحْقِيقَهُ وَجَدَانًا بِمُجَرَّدِ الشَّكِّ ، فَيَكُونُ مِنْ قَبْلِ التَّعْبُدِ بِمَا هُوَ مَحْرُزٌ وَجَدَانًا ، وَهَذَا بِخَلْفِ اسْتِصْحَابِ الْحَجَجَيَّةِ فَإِنَّهُ إِخْرَاجٌ إِلَى مَوْضِعٍ أَخْرَى ، وَهُوَ إِحْرَازُ الْحَجَجَيَّةِ الْمَصْحُوحَ لِنَسْبَةِ الْمُؤْدَى إِلَيْهِ تَعَالَى ، الْمُوجَبُ لِخُروجِهِ عَنْ مَوْضِعِ التَّشْرِيعِ وَجَدَانًا ، وَهَكَذَا الْحَالُ فِي الْأُمَارَةِ الْقَائِمَةِ عَلَى الْحَجَجَيَّةِ .

وَبِالجملة : أَنَّ تَقْدِيمَ اسْتِصْحَابِ الْحَجَجَيَّةِ عَلَى مَا يَقْتَضِيهِ الشَّكُّ فِي الْحَجَجَيَّةِ مِنَ الْقُطْعِ بَعْدِ تَلْكَ الأَثَارِ ، لَا يَكُونُ إِلَّا مِنْ قَبْلِ الْوَرُودِ ، فَإِنَّ تَلْكَ الأَثَارَ - أَعْنِي الْكَذِبِ وَالتَّشْرِيعِ وَنَحْوِهِما - إِنَّمَا تَلْحُقُ الشَّكُّ بِاعتِبَارِ دَمَرَتِهِ ، وَاسْتِصْحَابِ الْحَجَجَيَّةِ وَكَذَلِكَ الْأُمَارَةِ عَلَى الْحَجَجَيَّةِ كَافِ فِي تَحْقِيقِ الْمُسْتَنْدِ ، فَيَكُونُ تَقْدِيمُهُمَا عَلَى مَا يَقْتَضِيهِ الشَّكُّ الْمُزَبُورُ نَظِيرًا لِتَقْدِيمِهِمَا عَلَى قَاعِدَةِ قِبَحِ الْعَقَابِ بِلَا بَيَانٍ فِي كُونِهِمَا رَافِعِينَ لِمَوْضِعِ رَفْعٍ وَجَدَانًا ، فَيَكُونُ هَذَا التَّقْدِيمُ مِنْ قَبْلِ الْوَرُودِ ، وَإِنَّ لَمْ يَكُنْ مِنْ قَبْلِ التَّخَصِّصِ الَّذِي هُوَ تَقْدِيمُ الْعِلْمِ الْوَجَدَانِيِّ عَلَى الْبَرَاءَةِ الْشَّرِعِيَّةِ ، فَلَا يَتَوَهَّمُ الدُّورُ فِي الْمَقَامِ بِأَنْ يَقُولَ : إِنَّ جَرِيَانَهُمَا مُوقَفٌ عَلَى ارْتِفَاعِ الشَّكِّ ، وَارْتِفَاعُهُمَا مُوقَفٌ عَلَى جَرِيَانِهِمَا .

بِيَانِ دُفَّةِ التَّوْهِمِ : هُوَ أَنَّ جَرِيَانَهُمَا لَا يَتَوَهَّمُ عَلَى ارْتِفَاعِ الشَّكِّ ، بَلْ إِنَّمَا يَتَوَهَّمُ عَلَى تَحْقِيقِ مَوْضِعِهِمَا وَهُوَ مَتَّحِقٌ وَجَدَانًا . بَلْ إِنَّ القُولَ بَعْدِ جَرِيَانِهِمَا يَتَوَهَّمُ عَلَى بَقَاءِ الشَّكِّ الَّذِي هُوَ دَمَرَتِهِ ، وَبَقَاءِ دَمَرَتِهِ مُتَوَهَّمٌ عَلَى دَمَرَتِهِ . وَلَوْ فَتَحْنَا هَذَا الْبَابِ وَقُلْنَا إِنَّ اسْتِصْحَابَ الْحَجَجَيَّةِ أَوَ الْأُمَارَةِ الْقَائِمَةِ عَلَى جَرِيَانِهِمَا . وَلَوْ فَتَحْنَا هَذَا الْبَابِ وَقُلْنَا إِنَّ اسْتِصْحَابَ الْحَجَجَيَّةِ أَوَ الْأُمَارَةِ الْقَائِمَةِ عَلَى الْحَجَجَيَّةِ لَا تَكُونُ مَوْجِبَةً لِلْعِلْمِ التَّعْبُديِّ بِالْحَجَجَيَّةِ الرَّافِعِ لِدَمَرَتِهِ ، لَا نَسْدَعْ عَلَيْنَا بَابَ الْفَتْوَى بِالْمَرْءَةِ ، لَأَنَّ جَمِيعَ الْفَتَاوَى لَا يَكُونُ الْمُسْتَنْدُ فِيهَا إِلَّا الْأُمَارَةُ الْقَائِمَةُ عَلَى الْحُكْمِ الشَّرِعيِّ أَوِ الْاسْتِصْحَابِ الْقَائِمِ عَلَيْهِ ، فَلَوْ كَانَ قِيَامُ أَحَدِهِمَا

غير موجب للعلم لكان الفتوى المذكورة قولاً بغير علم ، وكانت تشرعياً محراً . وهناك فرق آخر بين استصحاب عدم الحاجة واستصحاب الحاجة ، فإنَّ الأول لا يتأتى فيه دليل الاستصحاب ، لأنَّ مفاد مثل استصحاب الطهارة عند الشك في طرء الحدث ، هو أنَّ الشك في طرء الحدث يكون ناقضاً وجданاً لليقين بالطهارة ، فالشارع يحكم تعبدأ بعدم نقض ذلك اليقين بالطهارة بالشك فيها ، وهذا المعنى لا يتأتى في استصحاب عدم الحاجة ، لأنَّ اليقين السابق بعدم الحاجة لا ينقضه وجданاً حصول الشك بالحجية ، إذ لا يكون هذا الشك ناقضاً لليقين بعدم الحاجة ، لأنَّ الأثر الوجданى المترتب على اليقين بعدم الحاجة - وهو قبح التشريع أو حرمته - مرتب على القدر الجامع بين اليقين بعدم الحاجة والشك في الحاجة ، وهو مجرد عدم العلم بالحجية ، فلا يكون شكـه في الحاجة ناقضاً وجданاً ليقينه بعدم الحاجة كـي يكون مورداً للحكم الشرعي بعدم نقض اليقين بالشك ، فإنَّ الشك في بقاء عدم الحاجة وإن كان ناقضاً وجدانـاً للـيقين السابق بعدم الحاجة ، إلا أنَّ ذلك اليقين السابق لما لم يترتب عليه الأثر باعتبار كونه يقيناً بالعدم ، بل إنـما يترتب عليه الأثر باعتبار كونه مصداقاً لعدم اليقين بالحجـية ، فالـشك المتأخر وإن كان ناقضاً له من حيث نفسه إلا أنه ليس بـناقض له باعتبار ترتب الأثر عليه ، فلا يكون الموضوع إلا عدم اليقين وهو حاصل سابقاً ولا حـقاً ، فلا معنى فيه لكون الـلاحـق ناقضاً للـسابـق .

وهذا بخلاف استصحاب الحاجة ، فإنَّ اليقين السابق المتعلـق بالـحجـية الموجبة لـصـحة النـسبـة إلـيـه تعالى يـكون مـتفـضاً وجـدانـاً بـالـشكـ فيـها ، فـيـكون مـورـداً للـحـكمـ الشـرـعيـ بـالـمنعـ منـ نـقـضـ اليـقـينـ بـالـشكـ ولـزـومـ الـبـنـاءـ عـلـىـ الـحـجـيـةـ المـتـيقـنـةـ سابـقاًـ ، وـيـصـحـ الـحـكـمـ التـعـبـديـ باـحـرـازـ الـحـجـيـةـ ، وـبـهـ يـرـتفـعـ تعـبـداًـ مـوـضـوعـ التـشـريعـ

الذى هو الشك في الحجية ، فلا يرد عليه أنه من قبيل الاحراز التعبدي لنقيض ما هو المحرز وجداناً بالشك في الحجية أعني قبح التشريع أو حرمة .

أما ما أفيد في الحاشية المذكورة من كيفية تقرير الإشكال وتقرير الجواب عنه ، فالظاهر أنه أجنبى عن الإشكال المذبور وعن جوابه فلاحظ وتأمل ، إذ ليس منشأ الإشكال هو أنه إذا كان التبعد بعدم الحجية غير ممكن يلزم أن يكون التبعد بالحجية غير ممكن ، من جهة أن عدم القدرة على أحد النقيضين يوجب عدم القدرة على النقيض الآخر ، كي يحاب عنه بامكان التفكيك في التعبديات ، وإن لم يكن ممكناً في الواقعيات ، بل إن الإشكال هو ما عرفت من كون المقام من قبيل الاحراز التعبدي لنقيض ما هو محرز وجداناً ، هذا .

مضافاً إلى أنه ليس ما نحن فيه من قبيل النقيضين ، وأي ربط لجعل الحجية في مقام المسبوقة باليقين بها يجعل عدم الحجية في مقام المسبوقة باليقين بعدها ، نعم في خصوص هذا المقام الثاني يتناقضان ، لكنه غير ما نحن بصدده .
 مضافاً إلى عدم التناقض بينهما حتى في هذه الصورة ، أعني صورة الشك في الحجية المسبوق باليقين بعدها ، إذ ليس المراد هو جعل الحجية واقعاً وجعل عدمها واقعاً ، فإن كلاً منها مما تناوله يد القدرة الشرعية ، إذ لا ريب في أن للشارع أن يجعل الحجية في هذا الحال جعلاً واقعياً ، كما له أن يجعل عدم الحجية أيضاً ولو بالسكتوت وعدم نقض العدم ، ويكون كل من الجعلين جعلاً واقعياً في خصوص هذا الحال أو فيه وغيره .

وإنما الكلام في الجعل الظاهري ، بأن ينظر إلى الشك في الحجية بعد اليقين بعدها ويحكم عليه بشيء من الأمرين حكماً ظاهرياً ، فنقول : إن جعل عدم الحجية ظاهراً وإن كان غير ممكن للشارع لكونه إحرازاً بالبعد لما هو محرز

بالوjudan ، إلا أنه يمكنه جعل الحججية الظاهرية ، كما يمكنه السكوت عن الحكم الظاهري لهذا الشك وإيكاله إلى ما يحكم به عقل المكلَف ، فلا يكون جعل الحججية الظاهرية مناقضاً للحكم الظاهري بعدهما ، لتمكنه من الشق الثالث وهو عدم الحكم ، فيكونان من الضَّدِّين اللذين لهما ثالث ، فتأمل . ومنه يظهر لك الحال في الصورة الأولى ، فتأمل .

قوله في الحاشية: وقد يختلُج في البال أيضًا أن ذلك يقتضي عدم جواز قيام الأمارة المعتبرة على عدم حججية أمارة ... الخ^(١).

هذا النقض تعرَّض له شيخنا رحمه الله في الدورة الأخيرة ، فراجع ما حرَر عنه في التحريرات المطبوعة في صيدا بقوله : فإن قلت : إذا لم يجر الاستصحاب الخ^(٢) وقد حرَرت ذلك عنه رحمه الله ، وملخص ما أفاده رحمه الله في الجواب عن النقض المذكور : هو الفرق بين الأمارة القائمة على عدم حججية أمارة أخرى ، مثل أن يدلُّ خبر الواحد على عدم حججية الشهادة القائمة على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، وبين استصحاب عدم حججية الشهادة المذكورة من جهتين :

الجهة الأولى : أن موضوع الاستصحاب هو الشك ، فيكون واقعًا في رتبة ذلك الحكم الوجданى أعني قبح التشريع ، لكون موضوعه أيضًا هو الشك ، فيكون المتتحقق من استصحاب عدم الحججية هو الاحراز التعبدي لما هو محرز وجدانًا ، وهذا بخلاف الأمارة القائمة على عدم حججية الشهادة مثلاً ، فإن موضوعها غير مقيد بالشك ، فتكون رافعة تعيَّدًا للشك الذي هو موضوع ذلك الحكم الوجدانى .

(١) فوائد الأصول ٣ (الهامش) : ١٣٠ .

(٢) أجود التحريرات ٣ : ١٥١ .

قلت : وفيه تأمل ، فإن هذه الجهة أعني كون موضوع الأمارة غير مقيد بالشك بخلاف الاستصحاب ، إنما تنفع في حكمتها على الاستصحاب ، لأن الواقع وإن كان هو كون كل منهما وارداً في مورد عدم العلم ، إلا أن لسان الدليل في أحدهما وهو الأمارة لم يكُن مشتملاً على التقييد بالشك أو بعدم العلم ، يكون حاكماً على الآخر الذي أخذ في لسان دليله الشك ، لأن هذه الجهة أعني الاختلاف في لسان الدليل بما ذكر يكفي في تقدُّم أحد الأمرين على الآخر ، وهو نافع في استصحاب الحججية والأماراة القائمة على الحججية ، فإن كل واحد منها حاكم على قاعدة الشك في الحججية ، وناقل للمكلف من عدم إثراز الحججية الذي هو موضوع القاعدة إلى إثراز الحججية .

وهذا بخلاف ما نحن فيه من تقديم دليل الأمارة الدالة على عدم حججية الشهادة على ذلك الحكم الوجданى ، أعني قبح التشريع وحرمة عند الشك في الحججية وعدم العلم بها ، فإن أقصى ما في دليل الأمارة القائمة على عدم حججية الشهادة أن يخرج ذلك المكلف من الشك الوجданى إلى الحكم التعبدى باحراز عدم الحججية ، وجعل المكلف عالماً تعبدأ بعدم حججية الشهادة ، والمفروض أن ذلك الحكم الوجданى لاحق للقدر الجامع بين العلم بعدم الحججية وبين الشك فيها الذي هو مطلق عدم العلم .

وبالجملة : بعد فرض أن ذلك الحكم الوجданى لاحق لمجرد عدم العلم بالحججية ، فإنه أثر للحكم التعبدى على ذلك المكلف بأنك عالم بعدم الحججية بعد فرض كون العلم الوجданى بعدم الحججية إنما يتربَّ عليه الأثر باعتبار كونه مصادقاً لعدم العلم بالحججية ، فلا يكون نقل ذلك المكلف من موضوع الشك إلى موضوع إثراز عدم الحججية إلا نقلآً من موضوع وجданى لذلك الأثر إلى موضوع

تعبدى لذلك الأثر ، وحاصله التعبد بذلك الأثر في مورد تحقّقه وجданاً ، إذ ليس التعبد بالموضع إلّا عبارة عن التعبد بالأثر .

الجهة الثانية مما أفاده ^{١١} من الفرق هي ما أشار إليه في التحريرات المشار إليها بقوله : وأيضاً الجري العملي هو المجعلون في الأصل ، وإنما المجعلون فيها فهو المحرزية ويتبعها الجري العملي الخ ^(٢) .

ولا يخلو أيضاً عن تأمل ، فإنّ كون المجعلون في الأمارة القائمة على عدم حجّية الشهرة هو إحراز عدم حجّية الشهرة ، بخلاف استصحاب عدم الحجّية من جهة أنّ المجعلون فيه هو الجري العملي ، إنما يؤثّر على التفرقة بينهما في حجّية المثبت في الأمارة دون الاستصحاب ، ولا يكون ذلك الفرق مصححاً للاحراز التعبدى لعدم الحجّية في الأمارة القائمة على عدم حجّية الشهرة ، لما عرفته من كون ذلك من قبيل الاحراز التعبدى لما هو محرز وجداناً .

فالأولى في الجواب عن هذا النقض هو أن يقال : إنّه لا إشكال في عدم جريان دليل استصحاب عدم الحجّية ، لا لمجرد كونه إحرازاً تعبدياً لما هو محرز بالوجودان ، بل لجهة أخرى وهي ما أشرنا إليه فيما تقدّم ^(٣) في النقض السابق ، وهي عدم كون الشك في الحجّية ناقضاً للبيتين بعدم الحجّية ، وهذه الجهة غير موجودة في الأمارة القائمة على عدم حجّية الشهرة ، وإنما الإشكال فيها ممحض للجهة الأولى ، وهي الاحراز التعبدى لما هو محرز بالوجودان .

(١) ولعله يومن إلى ذلك بقوله في هذا التحرير [يعني فوائد الأصول ٣ : ١٢٨] فإنّ الأمارة تقتضي - إلى قوله - فلا مانع من قيام الأمارة على عدم الحجّية الخ [منه ^{١٢٩}].

(٢) أجود التحريرات ٣ : ١٥١ .

(٣) في الصفحة : ٣٨٨ .

والذي ينبغي هو النظر في نفس ما يحكى الخبر الواحد عن المعصوم عليه السلام من عدم حجية الشهرة ، أعني بذلك نفس قوله عليه السلام : إن الشهرة - مثلاً - ليست بحججة ، فإن كان ذلك القول منه عليه السلام صادراً في قبال بناء عقلائي على حجية الشهرة ، بحيث يكون ذلك القول منه عليه السلام ردعاً لما عليه السيرة ، كان ذلك منه عليه السلام تصرفاً شرعياً وإنشاءً لحكم شرعي ، وأثره هو عدم صحة نسبة مؤدى الشهرة إليه تعالى ، وأن تلك النسبة بعد ذلك الردع تكون تشريعياً ، وحيثند يكون للتبعد بالخبر الحاكي عنه عليه السلام ذلك المنع والردع أثر تعبدني ، وهو إخراج المكلف من العلم إلى عدم العلم ، إذ لو كانت الشهرة مما جرت بها السيرة العقلائية كانت علمأً ، ولم يكن القول بمؤداتها قوله تعالى بعد عدم العلم ، وبعد ورود الرواية بالردع عن تلك السيرة يكون التبعد بتلك الرواية موجباً لخروج المكلف من العلم إلى عدم العلم ، ومحققاً لموضوع التشريع بعد أن لم يكن موضوعه محققاً .

أما إذا لم يكن صدور ذلك القول منه عليه السلام في قبال سيرة عقلائية ، فلا يكون حيثند قوله عليه السلام : إن الشهرة ليست بحججة ، من قبيل التصرف الشرعي ، بل لا يكون إلا إخباراً واقعياً عن أمر واقعي ، وهو عدم جعل الشارع الحجية للشهرة ، كما أن العلاء أيضاً لم يجعلوها حججة ، وحيثند لا يتربّ أثر شرعي على خبر الواحد الحاكي عنه عليه السلام ذلك القول ، فلا تشمله أدلة حجية خبر الواحد .

ولو قلنا بأنّ قوله عليه السلام في ذلك المقام : إن الشهرة ليست بحججة ، أيضاً تصرف شرعي ولو باعتبار إبقاء عدم حجيتها وعدم نقضه لذلك العدم بجعل حجيتها ، في قبال توهّم أنه جعل حجيتها ، فإن اكتفينا في الأثر الشرعي المترتب على خبر الواحد الحاكي عنه عليه السلام ذلك القول بذلك المقدار من الأثر ، وهو دفع توهّم احتمال الحجية ودفع احتمال أن الشارع قد نقض عدم الحجية وجعلها

حجّة ، الموجب لصحّة [نسبة] مؤذى الشهرة إليه تعالى فذاك ، ولا أقل من اختصاص حجّية ذلك الخبر بمن تخيل أنّ الشهرة حجّة شرعية ، أمّا من لم يتخيل ذلك بل كان في حدّ نفسه شاكّاً في الحجّية ، فلا يكون ذلك الخبر بالنسبة إليه مشمولاً لحجّية أخبار الأحاداد ، كما هو غير بعيد ، فإنّ هذا الأثر وهو عدم صحّة النسبة حاصل لذلك الشخص وجداناً مع قطع النظر عن التبعيد بحجّية ذلك الخبر ، فيكون التبعيد بحجّية ذلك الخبر بالنسبة إلى ذلك الشخص من قبيل الاحراز التبعيدي لما هو محرز وجداناً ، فتأمل .

ولا يخفى أنّ هذا التفصيل الذي ذكرناه مبني على كفاية عدم الردع في حجّية السيرة ، فإنه بناءً عليه يتم التفصيل المذكور ، ومعه لا يكون أثر للرواية الدالّة على عدم الامضاء ، ولا استصحاب عدم الامضاء . أمّا لو قلنا بالاحتياج إلى الامضاء ، وأنّ مجرد عدم الردع غير نافع في حجّية السيرة ، فلا يتم التفصيل المذكور ، بل يكون حال الخبر القائم على عدم حجّية الشهرة التي جرت بها السيرة العقلائية أو على عدم إمضانها كحاله فيما إذا لم تكن الشهرة مما جرت بها السيرة العقلائية ، في أنه لا أثر له إلا بالنسبة إلى من تخيل حجّية الشهرة ، أو تخيل إمضاء الشارع للسيرة الجارية بها . كما أنّ استصحاب عدم الامضاء حيثذا يكون حالة حال استصحاب عدم الحجّية في مورد عدم المسبوقة بالسيرة ، في عدم صحة جريانه للجهتين المذكورتين ، أعني الاحراز الوجданى وعدم تحقق النقض وجداناً ، فتأمل .

وقد كنت وجّهت ما أفاده ^{بيان} من الفرق بالجهة الثانية بما هذا نصّه ، وهو : أنه لو قامت الشهرة على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، وقام خبر الواحد على عدم حجّية الشهرة ، كان ما نحرزه بخبر الواحد هو عدم حجّية الشهرة ، وهذا

- أعني عدم حجية الشهرة - في خد نفسه لا يترتب عليه أثر عملي بلا واسطة ، لأن عدم الاستناد وعدم صحة النسبة حاصلان وجداً بمجرد الشك ، لكن لما كان ما تحرزه الشهرة - وهو وجوب الدعاء عند رؤية الهلال - له أثر عملي وهو الجري على طبق ذلك الوجوب ، كان ذلك الأثر العملي كافياً في جريان التبعيد في دليل حجية خبر الواحد ، لأن أثر الأثر أثر .

وبعبارة أخرى : يكون عدم لزوم الدعاء عند رؤية الهلال أثراً عملياً لحجية خبر الواحد ، لكنه لا يترتب على مؤده بلا واسطة ، بل يكون ترتبه عليه بواسطة أدائه إلى عدم حجية الشهرة ، وأثر عدم حجية الشهرة هو عدم لزوم الدعاء ، فكان التبعيد بموجب خبر الواحد متىهيأ إلى الأثر العملي بواسطة عدم حجية الشهرة ، وقد حقق في محله أنه يكفي في الأثر العملي المترتب على حجية الأمارة أن يكون مترتبًا على مؤدها وإن كان بألف واسطة . وهذا بخلاف الاستصحاب القائم على عدم حجية الشهرة ، فإن مفاد حجية الاستصحاب لما كان هو التبعيد بحجيته من حيث الجري العملي على طبق المتيقن السابق ، فلابد في الأثر العملي المصحح لجريانه من كونه مترتبًا على نفس ذلك المتيقن ، ولا يكفي فيه الآثار العملية التي لا تترتب عليه إلا بالواسطة ، ومن الواضح أن المتيقن فيما نحن فيه ليس هو إلا عدم حجية الشهرة ، وليس له أثر عملي إلا عدم صحة الاستناد إلى الشهرة ، والمفروض تتحققه وجداً بمجرد الشك ، فلا يكون إلا من قبيل الاحتراز التبعيدي لما هو محرز بالوجودان . وأساس هذا الفرق هو عدم حجية الاستصحاب المثبت ، وحجية الأمارة المثبتة ، انتهى مع بعض التلخيص .

وفيما : ما لا يخفى ، فإن هذا الأثر العملي وهو عدم لزوم الدعاء لا يلحق الخبر الواحد القائم على عدم حجية الشهرة ولو بألف واسطة ، إذ لا يثبت به عدم

لزوم الدعاء وعدم وجوبه بقول مطلق ، على وجه يستغنى المكلّف عن إجراء أصلحة البراءة فيه ، بل أقصى ما يتربّط على الخبر المذكور هو عدم ثبوت وجوب الدعاء ، وهذا المقدار حاصل في الاستصحاب القائم على عدم حجّية الشهرة .

والحاصل : أنّ الثابت بالخبر المذكور بواسطة دلالته على عدم حجّية الشهرة هو عدم لزوم الدعاء الآتي من ناحية الشهرة ، وبعبارة أخرى : الثابت بالخبر المذكور بواسطة دلالته على عدم حجّية الشهرة هو مجرد عدم ثبوت الوجوب ، وهو حاصل بالاستصحاب ، لا ثبوت عدم الوجوب كي يقال إن الاستصحاب لا يحصله ، فتأمل .

وبالجملة : أنّ عدم ثبوت الوجوب من الآثار الوجданية اللاحقة لعدم العلم بالحجّية ، سواء كان من مجرد الشك أو كان من العلم بالعدم ، فيكون حاله حال بقية الآثار ، أعني عدم صحة النسبة وعدم صحة الاستناد .

ثم إنّه في الدورة الأخيرة تعرض لكيفية توقف الحجّية على العلم بها وإشكال الدور في ذلك ، لأنّ الحجّية وهي الوسطية في الإثبات تتوقف على العلم بها ، والعلم بها يتوقف عليها ، ضرورة توقف العلم على المعلوم .

وأجاب : بأنّ الموقوف على العلم بالحجّية هو الحجّية الحقيقية ، أعني الوسطية في الإثبات ، والذي يتوقف عليه العلم ليس هو الحجّية الحقيقة ، بل هو الحجّية الإنسانية ، ومن الواضح أنّ الحجّية الإنسانية لا تتوقف على العلم بها ، فيكون الحاصل أنّ الذي يحصل العلم بعده عند الشك في الحجّية هو الحجّية الحقيقية أعني الوسطية في الإثبات ، والمشكوك إنما هو الحجّية الإنسانية . ونظر المسألة بمسألة الإيجاب والقبول في باب البيع ، فإنّ حقيقة البيع وإن توقفت على القبول ، إلا أنّ القبول لا يتوقف على البيع الحقيقي التام ، بل على البيع الإنساني

الحاصل بالإيجاب ، فراجع ما حررته عنه ^(١) وما حررته عنه ^(٢) في المطبوع في صيدا بعنوان « وهم ودفع »^(٣).

وحاصل ما أفيد هو أن الحججية الحقيقة التي هي الوسطية في الأثبات توقف على العلم بالحججية الإنسانية ، فيكون متعلق العلم الذي تتوقف عليه الحججية الحقيقة هو الحججية الإنسانية ، ومن الواضح أن هذا العلم إنما يتوقف على متعلقه الذي هو الحججية الإنسانية ، ولا يتوقف على الحججية الحقيقة التي هي متوقفة عليه ، وبناءً على هذا التنويع وأن المتوقف على العلم هو النوع الأول والذي يتعلّق به العلم هو النوع الثاني ، لا يكون في البين صورة دور كي يحتاج إلى الجواب عنه بأن الموقوف على العلم غير الذي توقف عليه العلم .

ومنه يظهر لك الخدشة في توهم الدور في البيع ، فإن المتوقف على القبول إذا كان هو تامة البيع ، وكان القبول متوقفاً على إيجاب الموجب وإنشائه البيع فأين الدور حتى يجاب عنه بالمخايرة بين الموقوف والموقوف عليه ، هذا .

مضافاً إلى أن تامة البيع لا تحصل بالقبول ، بل لا يحصل بالمجموع من الإيجاب والقبول إلا البيع الإنساني ، وأما البيع الحقيقي فيتوقف تماميته على جهات أخرى راجعة إلى جامعيته للشروط المعتبرة شرعاً .

وعلى كل حال ، نقول بعونه تعالى : إن تنويع الحججية إلى الإنسانية والحقيقة تحتاج إلى التأمل ، والمطلب أوضح من الاحتياج إلى هذا التنويع وإلى التنظير بالإيجاب والقبول ، وذلك لأن الحججية بعد فرض كونها من الأحكام الشرعية الوضعية المجمولة للشارع ، فلا محيسن من القول بأن لها وجوداً واقعياً

(١) مخطوط ولم يطبع بعد .

(٢) أجود التقريرات ٣ : ١٥٢ .

يشترك فيه العالم بها والجاهل ، بحيث لا يكون ثبوت الحججية للأمراء مثلاً متوقفاً على العلم . نعم إنَّ هذا الحكم الشرعي وهو الحججية له آثار عقلية ، وهي تنجيز الواقع في مورد الاصابة ، والعذر في مورد الخطأ ، وصحة الاستناد إليها ، وجواز البناء على أنَّ المؤدِّي هو حكم الله تعالى ، وصحة نسبته إليه تعالى ، وعدم كون ذلك تشريعًا محربًا ، وهذه الآثار العقلية مقيدة بالعلم بالحججية .

وبالجملة : أنَّ حججية الأمراء مثلاً من قبيل وجوب الصلاة ، فكما أنَّ وجوب الصلاة حكم شرعي يتبعه أحكام عقلية هي حسن الاطاعة ولزومها لدى العقل ، وقبح المعصية ومنع العقل منها ، وهذه الأحكام العقلية منوطة بالعلم بذلك الوجوب ، فكذلك الحججية بالنسبة إلى ما يتبعها من الأحكام العقلية حرفاً بحرف ، فيكون الحال هو : أنَّ عدم العلم بأنَّ الشارع جعل الحججية لخبر الواحد مثلاً ، أو عدم العلم بقيام خبر الواحد على حرمة شرب التبن مثلاً ، لا يخرج الحججية المزبورة عن كونها حججة شرعية واقعاً ، وإنما يخرجها عن العلم بالحججية الذي هو مورد حكم العقل بالأحكام المزبورة ، من دون فرق في ذلك بين كون الجهل المذكور متعلقاً بأصل الحكم الذي هو الحججية ، أو أن يكون متعلقاً بموضوعه الذي هو الخبر القائم على حرمة شرب التبن مثلاً .

نعم ، يمكن أن يقال بخروج النحو الثاني عن أصل الحججية ، بتقرير : أنَّ الحججية لخبر الواحد إنما جعلت على من قام عنده الخبر ، فمن علم بحججية الخبر شرعاً لكن لم يقم عنده الخبر لعدم اطلاعه على ذلك الخبر الذي يكون مفاده حرمة شرب التبن مثلاً ، لا يكون ذلك الخبر حججة شرعية في حقه ، لعدم دخوله تحت عموم من قام عنده الخبر ، ويكون حاله من هذه الجهة حال البيئة في أنَّ حججيتها مشروطة بأداء الشهادة .

وإن شئت [قلت] إن الحججية مجمولة للاخبار ، ولا يتحقق الاخبار إلا بأن يخبرك المخبر ، وأنت إذا لم تطلع على وجود ذلك الخبر لم يصدق عليك أن المخبر قد أخبرك فتأمل ، هذا .

ولعل الذي حررته عنه ~~هذا~~ في هذا المقام أخضر وأبعد عن الإشكالات المزبورة ، وهذا نصّه :

فإن قلت : فعلى ما حررتموه لابد أن تكون الحججية مختصة بحال العلم بها ، فإن كان على نحو نتيجة التقييد كان محتاجاً إلى جعل ثان يكون متاماً للجعل الأول ، كما في باب الجهر والاختفات والقصر والاتمام ، وهو متوقف على ثبوت الدليل عليه ، وإن لم يكن بنحو نتيجة التقييد ، بل كان أصل جعل الحججية مقيداً بحال العلم ، كان مستلزمأً للدور .

قلنا : يمكن أن يلتزم بال اختصاص المذكور مع عدم الالتزام بالتقييد ولا بما هو نتيجته ، بأن يكون أثر الحججية وهو صحة الاستناد وعدم لزوم التشريع مترتبًا على نفس العمل وعلى العلم به ، فالشارع يجعل نفس الحججية الواقعية وهي غير مقيدة بالعلم ، لكن ترتب الأثر المذكور يتوقف على العلم بها ، فيكون أشبه شيء بما قلناه في باب العقود من توقف تماميتها على المجموع من الإيجاب والقبول مع أن الموجب لا ينشئ إلا نفس المعاملة التي هي عبارة عن المجموع من إنشائه وقبول طرفه ، انتهى .

قلت : وبناءً على ذلك تكون الحججية المجمولة هي مجرد جعل الاحتراز التعبدى وتكملة الانكشاف ، وأثره هو صحة كونها وسطاً في الإثبات ، وخروج الاخبار بما أدت إليه عن الكذب والتشريع ، وهذه الآثار منوطة بالعلم بذلك العمل الشرعي ، لا أن الحججية تكون مؤلفة من العمل الشرعي والعلم به كما رينا

يعطيه التنظير بباب البيع . على أن المنظر فيه وهو البيع ليس كما أفيد ، بل الظاهر أن الموجب لا ينشئ إلا المبادلة بين المالين ، فإذا قبله القابل تم البيع ، وقد شرحتنا ذلك في أوائل مباحث البيع^(١) ، فراجع .

وعلى كل حال ، أن الموجب لا ينشئ ما هو فعله وفعل القابل . نعم إنه ينشئ المعاملة المتقومة بهما ، والقابل يقبلها ، فليس الموجب منشأ لفعل كل منهما ، كما أنه ليس إنشاؤه من قبيل الإيقاع ليكون البيع مؤلفاً من إيقاع وقبول ، بأن يبدل كتابه بدرهم من المشتري والقابل يقبل ذلك ويرضى به ، فراجع وتأمل .



(١) مخطوط ولم يطبع بعد .

اسم الكتاب: أصول الفقه (حلی، حسین)

اسم المؤلف: حلی، حسین، بحرالعلوم، محمد

اسم الناشر: مكتبه الفقه و الاصول المختصه

الجزء: 6

القسم: ج6

اسم ولقب المستخدم: علی ناجی

اسم الموقع: www.noorlib.ir (مكتبة نور الرقمية)

تاريخ التحميل: 1392/12/03

عدد الصفحات المحمّلة: 20

مساحة التحميل: من صفحة 381 إلى صفحة 400

[حجّية الظواهر]

قوله : فلأنَّ الاحتمال الذي يحتمله في مقام التخاطب ليس إلَّا احتمال غفلة المتكلِّم عن نصب قرينة المراد ... الخ^(١).

أضاف فيما حرَّرته عنه ^{نهائياً} إلى احتمال غفلة المتكلِّم ، احتمال غفلة السامع وأجاب عن ذلك بقوله - حسبما حرَّرته عنه ^{نهائياً} - وفيه : أنَّ ما أفاده من أنَّ المنشأ في حجّية الظهور هو أصالة عدم الغفلة ممنوع أشدَّ المنع ، بل إنَّ المنشأ فيه هو أنَّ المتكلِّم يجري على مقتضى طبعه من إبراز مقاصده بما يلقيه إلى السامع من الألفاظ ، غافلاً عن غفلته عن القرينة وعن غفلة السامع عنها ، وهذا هو تمام الملاك في حمل الألفاظ على ظاهرها ، ولا ربط له بغفلة المتكلِّم أو غفلة السامع عن القرينة ، وهذا الملاك متحقّق في حقِّ من قصد إفهامه ومن لم يقصد^(٢).

(١) فوائد الأصول ٣ : ١٣٨ .

(٢) قال في التحريرات المطبوعة في صيدا : فإنَّ أصالة الظهور إنَّما هي حجّة ببناء العقلاء من جهة كون الألفاظ كواشف عن المرادات الواقعية في قبال أصالة عدم الغفلة وعرضها ، ولا ربط لإدحاهما بالآخرى فضلاً عن أن تكون مدركاً لها [أجود التقريرات ٣ : ١٥٩] .

قلت : يمكن لصاحب القوانين أن يقول إنَّ أصالة عدم القرينة وإن لم يكن لها ربط بعدم الغفلة ، إلَّا أنَّ إيصال القرينة إنَّما يجب بالنسبة إلى من قصد إفهامه دون من لم يقصد ، فلعلَّه أوصل القرينة إلى ذاك ولم يطلع عليها هذا ، أمَّا ذاك فلا يكون احتماله وجود

ثم أفاد ما محصله : أنا لو سلمنا الاختصاص لم يكن ذلك موجباً لخروج الروايات عن ذلك ، فإن تلك الروايات على نحوين : الأول أن يكون الناقل هو المخاطب ، كما هو الغالب في الروايات المتضمنة لمثل قول الراوي : وسألته عَنْ كذا ، فأجاب بـكذا ، أو قال عَنْ كذا . الثاني : أن يكون الناقل هو غير المخاطب كما في بعض الروايات المتضمنة لمثل قوله : وسأله عَنْ فلان بحضوره عن كذا فأجاب عَنْ كذا أو قال له كذا .

أما النحو الأول ، فلا يخفى أنه لا يتائق فيه ما ذكره من قوة احتمال وجود القرينة واختلافها علينا ، لأن الراوي لا ينسب إلى الإمام عَلَيْهِ الْمَسْكُونَ ما يرويه عنه عَلَيْهِ الْمَسْكُونَ إلا إذا كان هذا الذي ينقله تمام ما صدر عنه عَلَيْهِ الْمَسْكُونَ بجميع ما اكتنفه من القرائن ، وإلا كان نسبة القول إليه عَلَيْهِ الْمَسْكُونَ تدليساً .

وإن شئت قلت : إن الناقل عنه عَلَيْهِ الْمَسْكُونَ كان مقصوداً بالفهم ، وهو لا ينقل إلا ما تلقاه عنه عَلَيْهِ الْمَسْكُونَ بجميع ما اكتنف به الكلام من القرائن ، وكل واحد من الطبقات مشافه لمن بعده إلى أن تنتهي النوبة إلى من دون الرواية في كتابه ، وحيثند يكون الكلام من قبيل تصنيف المصنفين الذي يكون المقصود فيه بالفهم كل من اطلع

⇒ القرينة إلا من جهة احتمال غفلته عنها ، أو غفلة المتكلم عنها ، فيرجع في ذلك إلى أصلة عدم الغفلة .

وهذا هو الحجر الأساسي في مسلك صاحب القوانين ، فإنه يدعى أن إرادة خلاف الظاهر لا بد أن يكون مع القرينة ، وأنه لا بد من إصالةها إلى من قصد إفهامه ، فينحصر احتماله إرادة خلاف الظاهر باحتمال غفلة المتكلم أو احتمال غفلة السامع ، فلا بد في الجواب عن ذلك بالالتزام بأن بناء العقلاء على عدم القرينة والأخذ بمقتضى اللفظ الموجود ، من دون فرق في ذلك بين من كان يجب إفهامه على المتكلم ومن كان لم يجب عليه إفهامه كغير المقصود بالفهم ، فتأمل [منه تعالى] .

عليه .

ومن ذلك يظهر لك الحال في النحو الثاني من الروايات ، فإنه أيضاً يتضمن نسبة القول إليه عليهما ، فيكون كافياً عن عدم الاعتناء باحتمال وجود القرينة ، وأن هذا الذي نقله كان هو تمام الصادر منه عليهما ، وأنه لو كانت هناك قرينة أو كان احتمال وجودها مما يعنى به ، لم يصح للنناقل أن ينقل ذلك القول عنه عليهما بحيث إنه ينسبة إليه ، انتهى .

قلت : العمدة في هذا الأخير هو بناء العقلاء على عدم القرينة عند احتمالها ولو كان ذلك من غير من قصد إفهامه ، وإنما فإن هذا الرواية الأولى الذي روى جواب الإمام عليهما لغيره وكان ساماً مجرداً ، وكان المقصود بالفهم فيه هو ذلك الغير ، كان هو مورد تفصيل صاحب القوانين لهـ. اللهم إلا أن يقال : إنه ليس بسامع مجرد ، فإن هؤلاء الحاضرين في مجلس الإمام عليهما لا يكون الغرض لهم من حضورهم إلا الاستفادة من أجوبة الإمام عليهما عندما يسألهم السائلون ، والإمام عليهما عالم بذلك ، فهو عليهما يوجه الجواب إلى السائل لكن على نحو يفهم الحاضرون فيكون الجميع مقصودين بالفهم .

ثم لا يخفى أنّ القسم الأول وإن أجري هو في حقّ نفسه أصلحة عدم الغفلة ، إلا أنها مع ذلك نتحمل غفلته ، فلابدّ لنا من إجراء أصلحة عدم الغفلة في حقّه بناء على مسلك صاحب القوانين ، وإنما فنحن في غنى عن ذلك بالركون إلى أصلحة عدم القرينة ، فتأمل .

ثم إنّه ممكناً نقل عن صاحب القوانين الاستدلال على عدم حجية ظواهر الأخبار بمعرضية الاعتماد على القرائن المنفصلة وبالعلم الاجمالي ، وأجاب عنه

بأن مقتضاه الفحص لا السقوط^(١) وذكر استدلاله أيضاً على عدم الحاجة باحتتمال التقطيع، وأجاب عنه بأنه إنما يسقط الأخبار المقطعة دون ما لم يقطع، مع أن الاعتماد على عدالة من ارتكب التقطيع وفهمه وعلمه يوجب القطع بأنه لا يوجب الخلل في الظهور، فراجع التحريرات المطبوعة في صيدا ص ١٩٣.

قلت: لكن هذا الأخير محل تأمل، لأن الاعتماد على علم المقطع وعدالته لا تنافي الجهة المدعاة، إذ ربما استفيد حكم شرعى من هذه القطعة، لكن بعد ضمها إلى القطعة الأخرى يظهر أن القطعة الأولى ليست في مقام بيان تلك الجهة التي بواسطتها استفيد الحكم المذكور منها، كما مرّ على بعضه في الفقه، وإن كنت فعلاً لا أستحضر إلا مورداً واحداً، وهو ما رواه حماد عن الحلبى: «في الرجل يتزوج إلى قوم فإذا امرأته عوراء ولم يبيتوا له، قال عليه لا ترد، إنما يرد النكاح من البرص والجذام والجنون والعفل». قلت: أرأيت إن كان قد دخل بها كيف يصنع بمهرها؟ قال عليه: لها المهر بما استحق (استحل) من فرجها، ويغرم ولها الذي أنكحها مثل ما ساق إليها» وصاحب الوسائل ذكر صدرها إلى قوله عليه: «لا ترد» فيما عنونه من عيوب المرأة^(٢)، وذكر ذيلها وهو قوله عليه: «إنما يرد» الخ فيما عنونه من الرجوع إلى المدلّس^(٣).

(١) ولا يخفى أن هذين المانعين لا يتيحان على الاختصاص بمن قصد افهمه ، فلا وجه لقوله في [فوانيد الأصول ٣ : ١٣٨] خصوصاً بالنسبة إلى المتكلّم الذي دأبه الاعتماد على القرائن المنفصلة عن الكلام الخ ، فإن ظاهره جعل المعرضية من ذيول مسألة الاختصاص ، فتأمل [منه].

(٢) أجود التحريرات ٣ : ١٥٩ .

(٣) وسائل الشيعة ٢١ : ٢١٦ / أبواب العيوب والتدلّس بـ ٥ ح ١ .

(٤) وسائل الشيعة ٢١ : ٢١٣ / أبواب العيوب والتدلّس بـ ٢ ح ٥ .

فإن قوله : «رأيت» الخ ، يحتمل رجوعه إلى مسألة البرص والجذام والجنون كما فهمه صاحب الوسائل ، ولأجل ذلك فصله عما قبله . ويحتمل رجوعه إلى صدر الرواية من ظهور العوار ، ويكون ذلك حينئذ من قبيل ما عن الشيخ الطوسي ^ت فيما لو تبين أنها كانت قد زنت من الرجوع بالمهر على المدلس ، ولا خيار للزوج في فسخ النكاح ، غايته أنه مع التمكين يلزمها تسليم المهر لها ، فإن لم يكن في البين دخول رجع به على الزوجة ، إذ لا يستقر ملكها إلا بعد الدخول ، وإن كان في البين دخول رجع به على المدلس .

وقد استدلّ الشيخ على ما صار إليه بما عن عبد الرحمن بن أبي عبدالله ، قال : «سألت أبا عبدالله ^ع عن رجل تزوج امرأة فعلم بعد ما تزوجها أنها كانت قد زنت ، قال ^ع : إن شاء زوجها أخذ الصداق ممن زوجها ، ولها الصداق بما استحلّ من فرجها ، وإن شاء تركها »^(١) وفي التهذيب زيادة وهي قوله « قال ^ع : وتردّ المرأة من العفل والبرص والجذام والجنون ، فأمّا ما سوى ذلك فلا »^(٢) . وهذه الزيادة ليست في الكافي ^(٣) ولعلّها هي التي حملت الشيخ ^ت على تلك الفتوى ، وحمل قوله : « وإن شاء تركها » على تركها من حيث مطالبته بالمهر من ولّها ، لا على تركها زوجة وعدم فسخ نكاحها . وهل ذلك تقطيع من الكافي أو زيادة من الشيخ ^ت قد عثر عليها في نفس تلك الرواية ، أو هي من رواية أخرى أحقها بهذه الرواية بقرينة فصله بقوله : « قال ^ع » .

وهذا الذي نقل عن الشيخ ^ت في مسألة الزنا وإن رده في الجواهر ، بأن

(١) وسائل الشيعة ٢١: ٢١٩ / أبواب العيوب والتدلّيس بـ ٦ ح ٤ .

(٢) التهذيب ٧: ٤٢٥ / ١٦٩٨ .

(٣) الكافي ٥: ٣٥٥ / ٤ .

الرجوع بالمهر كنابة عن الفسخ ، فلا رجوع بالمهر حيث لا فسخ ، فراجع ما في الجوادر في تحرير هذه المسألة أعني مسألة الزنا^(١)، وراجع ما حررناه في مسألة ظهور العوار^(٢).

والغرض أن التقطيع ربما أوجب الاختلاف في الاستظهار ، وحيثند فلا مندوحة إلا الرجوع إلى أصلالة عدم التقطيع ، وفيه تأمل .

أما ما أفيد أولاً من أنه إنما يمنع عن حجية ظهور المقطع دون مالم يقطع ، ففيه : أن الغرض ليس هو إسقاط حجية مالم يقطع ، بل الغرض هو الاسقاط عند احتمال التقطيع ، هذا .

ولكن لا يخفى اندفاع الإشكال ، فإن أقصى ما في البين هو [أن] إحدى القطعتين بمنزلة القرينة في الأخرى ، فلا يكون احتمال التقطيع في هذه الرواية التي نريد العمل بها إلا كاحتمال القرينة المنفصلة ، وأصلالة عدم القرينة كافية في جواز العمل بهذا الموجود . نعم الإشكال كل الإشكال في توسيع النقل بالمعنى الذي [كان] ناشئاً عن اعتقاد الراوي واجتهاده في فهم الكلمات الصادرة عن الإمام عليه السلام .

قوله : لأنَّ أهل اللغة شأنهم بيان موارد الاستعمالات ، وتشخيص مواردها لا يحتاج إلى إعمال الحدس والرأي ، بل هو من الأمور الحسية ... الخ^(٣).

يمكن التأمل فيه ، فإن تشخيص مورد الاستعمال ليس من الأمور الحسية ،

(١) جواهر الكلام ٣٠: ٢٣٩ - ٣٤٠.

(٢) مخطوط ولم يطبع بعد .

(٣) فوائد الأصول ٣: ١٤٣ .

إذ ليس ذلك بسماع من المتكلّم ما يفيد أنّي أردت من هذا اللفظ هذا المعنى ، بل مرجعه إلى إعمال قواعد الظهور وقرائن المقام ونحوها مما يفيد أنّ المتكلّم أراد بهذه اللغة ذلك المعنى ، وهو من الأمور الاجتهادية ، نعم هي قريبة من الإحساس على وجه يقلّ فيها الخطأ ، بخلاف استنباط الوضع وكون اللفظ موضوعاً لذلك المعنى ، فإنه موقوف على مقدمات آخر مثل التبادر ونحوه مما يذكرون في علام الوضع .

ومع ذلك فإن خطأهم في تعين موارد الاستعمال كثير لا يحصى ، فكثيراً ما يشتبهون ويخلطون بين المصداق والمفهوم ، فالمتكلّم يستعمل اللفظ في مصداق ينطبق عليه أحد المفاهيم ، وهم يتخيّلون أنه قد استعمله في ذلك المفهوم ، ويعدّون ذلك المفهوم من موارد الاستعمال . ويخلطون أيضاً في المتلازمات ، فالمتكلّم يستعمل اللفظ في أحد المتلازمين وهم يتخيّلون أنه استعمله في الملائم الآخر وهكذا ، فعلى الفقيه أن يجتهد بنفسه في ذلك ويتبّع موارد الاستعمال ، ويجتهد في الحكم بما أراده المتكلّم ، ولا يعتمد على نقل الواحد والاثنين منهم ، بل عليه مراجعة جميع ما يتيسّر لديه من كتب اللغة ، ولا يكفيه المتأخر والمتقدّم ، لأنّهم غالباً يأخذ بعضهم عن بعض .

أما اجتهاد الفقيه في تعين الحقيقة والمجاز وتمييز الاشتراك المعنوي عن اللفظي والترادف عن التلازم أو التداخل في المفاهيم بعضها مع بعض ، فذلك مزلقة أخرى يحتاج إلى فلسفة في اللغة ولطف القرىحة وحسن سلبيّة ، ولابدّ من ضمّ لطف القرىحة وحسن السلبيّة إلى الدقة والفلسفة وإنّ كان معوج الطريقة ، ومن هنا قيل : إنّ الفقيه متهم في حده . ومن الله سبحانه وتعالى العصمة والتوفيق إلى الطريقة الوسطى .

قوله : ويأتي لذلك مزيد توضيح في الجزء الرابع^(١).

ذكر هذا التفصيل في أوائل التعادل والتراجيب^(٢)، ففرق بين من كان همه المراد الواقعي فيحتاج إلى أصالة عدم القرينة ، ومن كان همه الاحتجاج فيكتفيه الأصل العقلائي ، من اتباع الظهور والاحتجاج به ، وقد علقنا عليه هناك ما مفاده عدم الفرق ، فإن من كان همه الواقع إن كان يكفي فيه الاعتماد على الأصل العقلائي ، لم يفرق في ذلك الأصل بين أصالة عدم القرينة وأصالة الظهور ، وإن لم يكف فيه الأصل العقلائي لم يكفيه أصالة عدم القرينة ، كما لم يكفيه أصالة الظهور فراجع^(٣).

قوله : الأول : لو حصل الوثيق من قول اللغوي بمعنى اللفظ ... الخ^(٤).

لو قلنا بأن قول اللغوي حجة فلا إشكال في لزوم ترتيب الأثر عليه ، لكن بعد البناء على عدم حججته فماذا يفيدنا الظن الحاصل من قوله مثلاً بأن الصعيد موضوع لمطلق وجه الأرض ، إلا بدعوى كون الظن بصحة ما قاله من كونه موضوعاً لمطلق وجه الأرض يكون ملازماً للظن بأن المراد به في الآية المباركة هو مطلق وجه الأرض ، ومع فرض تسليم هذه الملازمة لا يحصل بيدنا إلا الظن بأن المراد به في الآية المباركة هو مطلق وجه الأرض ، ومن الواضح أن مجرد الظن بالمراد من دون استناد إلى أصل عقلائي من أصالة الظهور أو أصالة عدم القرينة ، لا يكون مثبتاً للمراد .

(١) فوائد الأصول ٣: ١٤٦.

(٢) فوائد الأصول ٤: ٧١٨ - ٧١٩.

(٣) المجلد الثاني عشر من هذا الكتاب الصفحة : ٢٦ في الحاشية على فوائد الأصول ٤: ٧١٧.

(٤) فوائد الأصول ٣: ١٤٤.

وبالجملة : أن مجرد الظن بأن المراد هو المعنى الفلاني لا يلزم الظهور العقلاني الذي لابد أن يكون راجعاً إلى أحد الأصول العقلانية ، هذا كلّه فيما لو كان قول اللغوي في تعين الوضع .

أما لو كان في بيان مورد الاستعمال فعدم الركون إليه وعدم الاعتماد على الظنّ الحاصل منه أوضح وأظهر ، إذ لا دخل للظنّ الحاصل من قوله بأن الصعيد يستعمل في مطلق وجه الأرض بما أريد به في الآية المباركة ، ولو صرّح اللغوي بأنه في الآية المباركة مستعمل في مطلق وجه الأرض لم يكن ذلك القول منه إلا كقول أحد المفسّرين المتخرّصين .

وعلى كل حال ، أن قياس الظنّ الحاصل من قول اللغوي بالظنّ الحاصل من قول الرجال ممنوع ، فإن ذلك الظن يدرج الخبر في موثوق الصدور ، بخلاف هذا الظن فإنه لا يدرجه في كبرى الظهور ، وأقصى ما فيه هو حصول الظن بأن المراد هو المعنى الفلاني ، ولا دخل لذلك بكبرى الظهور وصغراه ، فتأمل .

قوله : **فإن الواجب على الإمام إنما هو بيان الأحكام بالطرق المتعارفة ، وقد أدى ما هو وظيفته ، وعرض الاختفاء لها بعد ذلك لبعض موجبات الاختفاء لا دخل له بالإمام** ^{بلا} **حتى يجب عليه إلقاء الخلاف ... الخ**^(١).

أفاد ^{بأنه} ما محصله : أن المستند في دعوى لزوم إلقاء الخلاف إنما هو دفع اعتقاد كون مورد الإجماع حقاً ، استناداً إلى ما روي عن النبي ﷺ من عدم اجتماع الأمة على خطأ^(٢) ، ولم يصح ذلك عندنا ما لم يكن المعصوم داخلاً فيهم .

(١) فوائد الأصول ٣ : ١٥٠ .

(٢) بحار الأنوار ٢ : ٢٢٥ / كتاب العلم ب٢٩ ح ٣ ، كنز العمال ١٢ : ١٥٦ / ٣٤٤٦١ .
والموارد في كلا المصادرتين : « على ضلاله » .

قلت : وإنما كان هذا الحديث هو الدليل التام على حجية الإجماع كما اثّرته العامة كذلك ، ولم نحتاج إلى شيء في كون الإجماع دليلاً ، ولنعم ما قيل من أن الإجماع هو الأصل لهم وهم أصله ، فتأمل .

ثم لا يخفى أنه بعد الالتزام بأنه لا يجب عليه ^{عليه} بيان الخطأ ، لابد لنا من القول بأنه لا يجب عليه ذلك حتى لو تخيل متخيل من الإجماع أنه كان على حق استناداً إلى ذلك الحديث ، كما أنه ^{عليه} لم يجب عليه ردع أولئك المجمعين عن ذلك الباطل الذي أجمعوا عليه ، فتأمل .

وبالجملة : أن وجوب إلقاء الخلاف إنما أدعى لأجل أن إلقاء الخلاف يكون سداً لباب خطأ من يتخيّل أن إجماعهم كان على وفق الواقع ، ومقتضاه أنه لو فرض عدم وجود ذلك المتخيل لم يجب عليه ^{عليه} إلقاء الخلاف بينهم ، وحيثذا نسأل أنه ^{عليه} إن كان يجب [عليه] إرشاد الناس وجب إرشاد الضال وإن لم يكن إجماعاً ، وإن لم يجب عليه في حال غيّبته إرشاد الناس لم يجب عليه إلقاء الخلاف حتى لو فرض وجود ذلك المتخيل ، إذ أقصى ما فيه أن يكون حال ذلك المتخيل حال أولئك المجمعين في تخيلهم الحق فيما أجمعوا عليه^(١).

(١) الملا رفيع الجيلاني من تلامذة السيد بحر العلوم ^{عليه} له حاشية على المعالم لا يأس بها ينقل في مبحث الإجماع كلاماً مفصلاً عن السيد بحر العلوم بعنوان قال الأستاذ الشريف قدس سره الطيف ، وساق عبارته المشتملة على قوله في آخرها : وربما يحصل لبعض حفظة الأسرار من العلماء الأبرار العلم بقوله ^{عليه} يعنيه على وجه لا ينافي امتناع الرؤية في هذه الغيبة ، فلا يسعه التصرّح بنسبة القول إليه فييرزه بصورة الإجماع ، جمعاً بين الأمر بإظهار الحق والنفي عن إذاعة مثله بقول مطلق . لكن هذا على تقديره طريق آخر بعد الواقع ، مختص بالأوحدي من الناس ، لا يستنقض به ما

قوله : وهذه الشهادة هي التي تكون جابرة لضعف الرواية وكاسرة لصحتها ... الخ^(١).

الظاهر أنَّ كون الشهادة العملية التي هي عبارة عن الشهادة الاستنادية كاسرة لصحة الرواية محلَّ تأمل ، وينحصر الكسر بالشهادة الفتوى إذا كانت الرواية بمنظر من أولئك المفتين بخلافها ويسمى .

ولعلَّ الأولى أن يقال : إنَّ الرواية إذا كانت بمنظر ويسمى من المتقدمين ، فإنَّ عملاً بها واستندوا إليها كان ذلك جبراً لها ، وإنْ لم يعملاً بها ولم يستندوا إليها كان ذلك إعراضاً عنها موجباً لوهنها . أمَّا مجرد الفتوى الموافقة للرواية من دون استناد إليها فلا يكون جابراً لها ، كما أنَّ مجرد الفتوى على الخلاف مع فرض احتمال عدم اطلاعهم على الرواية فذلك لا يكون كاسراً لها ، إذ ليس ذلك إعراضاً أو طرحاً منهم لتلك الرواية ، فالشهرة الفتوىية بما أنها فتوائية محضة لا أثر لها في الجبر ولا في الكسر ، فتأمل .

ثمَّ إنَّ في التقريرات المطبوعة في صيدا ما حاصله : أنَّ بين الشهرة الفتوىية

⇒ قررناه ، انتهى كلامه زاد الله إكرامه .

قال في المقابس [مقابس الأنوار : ١٩] في ترجمة السيد^٢ : ولم يبرز منه لوفور تبحره وتوسيع علمه واحاطته بالفنون وحقائقها وتوغله في تغیر أعمق المطالب وكشف دقائقها وسائل العلل التي لا ينبغي ذكرها ، سوى المنظومة - إلى أن قال - وقطعة من شرحه على أوائل وافية الأصول وكراريس كثيرة متألقة من كتب ورسائل وسائل وتعليقات متفرقة أكثرها مسودة ، وقد جمعها ورتبها بعده ولده العالم العامل والفاضل الكامل السعيد السيد المرتضى السيد محمد رضا وفقه الله لما يحب ويرضى . [منه^٣].

(١) فوائد الأصول ٣: ١٥٣ .

والشهرة العملية أيضاً عموماً من وجه^(١)

وفيه تأمل ، إذ كل شهرة عملية بالرواية يلزمها الفتوى على طبق الرواية ، وليس كل شهرة فتوائية يلزمها العمل والاستناد إلى الرواية ، وحيثند تكون الشهرة الفتوائية أعمّ مطلقاً من الشهرة العملية . نعم ربما وجدت الشهرة العملية ولم توجد الشهرة الفتوائية ، وذلك فيما لو وردت رواية ظاهرها التحرير ، ولكن المشهور حملوها على الكراهة وأفتوا بالكراء ، وحيثند تكون تلك الرواية معمولاً بها ، ولو كانت ضعيفة كانت مجبورة بالشهرة العملية ، ولا يكون فتواهم بالكراء موجباً لكون الشهرة العملية على خلاف تلك الرواية ، بل أقصى ما فيه هو كون الشهرة الفتوائية على خلاف الشهرة الاستنادية .

وقد يقال في هذه الصورة : إنَّه بناءً على حجَّةِ الشهْرَةِ الفتوائِيَّةِ يقع التعارض بين الشهْرَةِ الفتوائِيَّةِ على الكراهة وبين الشهْرَةِ العملية ، وفي الحقيقة يقع التعارض بين الشهْرَةِ الفتوائِيَّةِ وبين الرواية المجبورة بالعمل .

ولكن لا يخفى أنَّ من يقول بحجَّةِ الشهْرَةِ الفتوائِيَّةِ إنَّما يقول بها حيث لم يحرز بطلان المستند في تلك الفتوى الذي هو حمل الرواية الظاهرة في التحرير على الكراهة ، فتكون تلك الرواية المجبورة بالعمل أو نفس الشهْرَةِ العملية حاكمة على الشهْرَةِ الفتوائِيَّةِ . اللهم إلا أن يقال : إنَّ الشهْرَةِ الفتوائِيَّةِ تكشف عن وجود قرينة على الكراهة ولم نطلع عليها ، وحيثند يكون الأمر بالعكس ، أعني أنَّ الشهْرَةِ الفتوائِيَّةِ تكون حاكمة على الشهْرَةِ العملية ، فتأمل . وهذا مبني على كون الشهْرَةِ الفتوائِيَّةِ موهنة للدلالة .

(١) أجود التقريرات ٣: ١٧٣ .

[حجية خبر الواحد]

قوله : وإن شئت قلت : إنَّ الْبَحْثَ إِنَّمَا هُوَ عَنْ انْطِبَاقِ السَّنَةِ عَلَى مَوْدَى
الْخَبَرِ وَعَدْمِ الْاِنْطِبَاقِ ، وَهَذَا لَا يَرْجِعُ إِلَى الْبَحْثِ عَنْ وُجُودِ السَّنَةِ وَلَا
وُجُودِهَا ... إلخ^(١).

قلت : لكن انطباق السنة على الخبر ليس إلا انطباقاً تعبدياً ، فهو عبارة
أخرى عن ثبوت السنة تعبدأ بخبر الواحد ، نعم يمكن القول بنسبته إلى السنة
فيقال : هل تثبت السنة تعبدأ بخبر الواحد ، وحيثند يكون الثبوت التعبدى من
عوارض السنة بعد الوجود . نعم إنَّ صورة الْبَحْثَ فِي حِجَّةِ الْخَبَرِ لَيْسَ كَذَلِكَ ،
فإِنَّ الْوَاقِعَ فِي الْبَحْثِ الْمَزِيْرُورُ هُوَ الْبَحْثُ عَنْ حِجَّةِ الْخَبَرِ ، خصوصاً عَلَى مَا أَفَادَهُ
الأَسْتَاذُ مَيْمُونُ مِنْ أَنَّ الْمَجْعُولَ هُوَ الْحِجَّةُ ، فَلَا يَكُونُ الْبَحْثُ فِي الْحَقِيقَةِ إِلَّا بَحْثاً عَنْ
عوارض الخبر لا عوارض السنة ، إِلَّا أَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ بِمُهْمَمٍ لَأَنَّهُ مِنْ قَبْلِ الاختلاف
فِي التَّعْبِيرِ ، وَالْأَمْرُ فِيهِ سَهْلٌ ، وَلَعْلَّ مَا فِي طَبْعَةِ صَيْدَا^(٢) أَوْضَعُ إِشْكَالاً ، فَرَاجِعُهُ
وَرَاجِعُ أَوَّلِ التَّحْرِيرَاتِ^(٣) تَجِدُهُ قَرِيبَ الاعْتِرَافِ بِإِشْكَالِ الْكَفَایَةِ^(٤) .

(١) فوائد الأصول ٣: ١٥٧ - ١٥٨.

(٢) أجود التقريرات ٣: ١٧٧ - ١٧٨.

(٣) أجود التقريرات ١: ١٤ - ١٥.

(٤) كفاية الأصول ٨ - ٩.

قوله : مضافاً إلى أنها من أخبار الآحاد ، ولا يصلح التمسك بها لما نحن فيه ... الخ^(١).

قلت : مضافاً إلى معارضتها بالأخبار الدالة على الحجية ، ولا ريب في أن تلك أقوى . مضافاً إلى ما سبأته من الآيات الدالة على حجية الخبر ، فإنها موجبة لسقوط الأخبار الأمرة بطرح ما خالف الكتاب ، فإنها حينئذ بنفسها تسقط نفسها فتأمل . وأما ما أفاده ^{يش} فيما نقل عنه بقوله : ولا يسعنا طرح جميع ما بأيدينا من الأخبار الخ^(٢) ، وقوله : يلزم تعطيل كثير من الأحكام الخ^(٣) ونحو ذلك ، فالظاهر أنه غير نافع ، لإمكان الجواب عنه بالالتزام بالانسداد .

قوله : حتى نقل عن بعضهم أنه قال بعد ما استبصر ورجع إلى الحق : إنني قد وضعت اثني عشر ألف حديثاً ... الخ^(٤).

فعلاً لا أتخطر من هذا القائل ، لكن في مقباس الهدایة للمرحوم المامقاني في تعداد أصناف الواضعين قوله : رباعها : قوم زنادقة وضعوا أحاديث ليفسدوا بها الإسلام وينصروا بها المذاهب الفاسدة ، فقد روى العقيلي عن حماد بن زيد قال : وضعت الزنادقة على رسول الله صل أربعة عشر ألف حديث ، منهم عبد الكري姆 بن أبي العوجاء الذي قتل وصلب في زمان المهدي بن المنصور ، قال ابن عدي : لما أخذت لتضرب عنقه ، قال : وضعت فيكم أربعة آلاف حديث أحقر فيها الحلال وأحلل الحرام الخ^(٥).

قلت : ولعل هذا من سعيه في إبطال الحديث حتى عند الموت ، ليكون ذلك القول منه موجباً لتوقف الناس في الأخذ بالحديث .

(١) فوائد الأصول ٣: ١٦٣.

(٢) مقباس الهدایة ١: ٤١٢ - ٤١٤.

قوله : وأما مفهوم الشرط ، فلأن الشرط المذكور في الآية مما يتوقف عليه وجود الجزاء عقلاً - إلى قوله - فانتفاء التبيين عند عدم مجيء الفاسق بالنبأ قهري من باب السالبة بانتفاء الموضوع ... الخ^(١) :

لعل هذا التحرير للإشكال المزبور أولى مما تضمنته عبارة الكفاية بقوله : ولا يخفى أنه على هذا التقرير لا يرد أن الشرط في القضية لبيان تحقق الموضوع ، فلا مفهوم له ، أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع الخ^(٢) . وعبارة الشيخ ^ت في الرسائل تقارب عبارة الكفاية ، فإنه أشkel على الآية بأنها مسوقة لبيان تتحقق الموضوع فلا مفهوم لها^(٣) فراجع .

وتوضيح المقام هو أن يقال : إنه قد حقق في محله رجوع القضية الحقيقة الحملية إلى قضية شرطية مقدمها من عقد الوضع وتاليها من عقد الحمل ، كما أن كل قضية شرطية يكون مقدمها من قبيل الموضوع وتاليها من قبيل المحمول ، وحيثنة يتوجه المتوجه أن لازم رجوع القضيتين إلى مفاد واحد وهو الالتزام بالمفهوم لكُلّ منهما ، أو الالتزام بعده في كلّ منهما ، ولا وجه للتفرقة بينهما في الالتزام بالمفهوم في الثانية دون الأولى .

ولكن التحقيق هو التفرقة بينهما ، فإن القضية الحملية لا مفهوم لها ، بخلاف القضية الشرطية فإن لها مفهوماً ، منشأه دلالة تعليق الجزاء على الشرط على حصر علة سُنخ الحكم في ناحية الجزاء بما تضمنه المقدم من الشرط ، بخلاف القضية الحملية ، ولا يرفع اليد عن ظهور القضية الشرطية في الحصر

(١) فوائد الأصول ٣: ١٦٧ - ١٦٨.

(٢) كفاية الأصول : ٢٩٦.

(٣) فوائد الأصول ١: ٢٥٧.

المذكور إلا إذا جرّدت من ذلك الحصر ، وكانت مسوقة كالحملية لبيان تحقق الموضوع ، كما في مثل قوله للمسافر : إذا نويت الإقامة فأتم الصلاة ، فإنه مسوق مساق قوله : يجب الاتمام على المسافر المقيم ، فلا يستفاد منها المفهوم ، إذ ليست مسوقة للحصر ، ولا معنى للقول في هذه الصورة بأنّ مفهومها السالبة بانتفاء الموضوع ، إذ لو كان لها مفهوم لم يكن على نحو السالبة بانتفاء الموضوع ، بل إنّ كونها ذات مفهوم خلف لما فرضناه من كونها مسوقة لبيان الموضوع وعدم دلالتها على الحصر .

نعم ، قد يكون الشرط مما يتوقف عليه الفعل في ناحية الجزاء ، كما في مثل إن حديث زيد فصدقه ، فإن مثل هذه القضية إن جرّدناها عن الدلالة على الحصر لم يكن لها مفهوم ، وإن أدعينا مع ذلك بقاء دلالتها على الحصر كان مفهومها السالبة بانتفاء الموضوع ، لعدم معقولية التصديق عند عدم الحديث ، فلابد أن يكون انتفاء التصديق عند انتفاء الحديث من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع الذي يقوم به التصديق ، فيكون حال هذا المفهوم حال قول من ليس له ولد : ابني ليس بقائم .

ومن ذلك يظهر لك التأمل فيما أفاده في الكفاية بقوله : مع أنه يمكن أن يقال إن القضية ولو كانت مسوقة لذلك (أي لبيان تتحقق الموضوع) إلا أنها ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبيين في النبأ الذي جاء به الفاسق ، فيقتضي انتفاء وجوب التبيين عند انتفائه ووجود موضوع آخر ، فتدبر^(١) ! فإنما لو أخذنا موضوع وجوب التبيين شرطاً في وجوب التبيين ، ليكون محصل القضية الشرطية هو أنه إن أخبرك الفاسق وجوب عليك التبيين عن خبره ، لم يكن مفاد مفهوم الحصر إلا

(١) كفاية الأصول : ٢٩٦ .

السالبة بانتفاء الموضوع ، لأن المفهوم حينئذ هو أنه إن لم يخبرك الفاسق فلا يجب التبيين عن خبره .

ولا مخلص عن ذلك إلا بأخذ النبأ موضوعاً ، وأنه إن جاء به الفاسق وجوب التبيين عنه ، وهو ما أفاده أولاً ، أو بأخذ وجوب التبيين مجرداً عن النبأ بأن يقال إنه إن أخبرك الفاسق يجب التبيين عن الواقع ولا يعتمد على إخباره ، وحيثنة لا يكون الشرط في القضية عبارة عن موضوع الحكم في الجزاء ، لأن موضوع الحكم في الجزاء هو الواقع والشرط هو إخبار الفاسق ، ويكون المستحصل أن الواقع إن أخبرك به الفاسق وجوب التبيين عنه أي عن الواقع ، ولعل قوله ﷺ : فتدبر ، إشارة إلى ذلك .

ثم لا يخفى أن وجوب التصديق في مثل قولك : إن حدثك زيد فصدقه ، أو قولك : حديث زيد يجب تصديقه ، لابد أن يكون في لحاظ الحاكم مجرداً عن الاضافة إلى حديث زيد ، لأن ما هو في مرتبة الموضوع لا يمكن أخذه في ناحية المحمول ، وكذلك ما هو في مرتبة الشرط لا يمكن أخذه في ناحية الجزاء ، ففي القضية الحملية يكون المحكوم به هو وجوب التصديق والمحكوم عليه هو حديث زيد ، ويكون الحاصل أن حديث زيد محكوم بوجوب التصديق ، أو إن حديث زيد حديث يجب تصديقه . وفي القضية الشرطية يكون الجزاء أيضاً نفس وجوب التصديق ، ويكون الشرط هو تحقق حديث زيد ، ويكون الحاصل هو أنه لو حدثك زيد كان جزاً ووجوب التصديق .

أما في آية النبأ فلا تحتاج إلى تجريد الجزاء فيها عمما هو في حيطة الشرط ، أعني وجود نبأ الفاسق ، بل يمكننا أخذ الشرط هو مجيء الفاسق بالنبا ، ويكون المتبين عنه هو نفس النبأ ، ويكون الشرط هو إثبات الفاسق به ، ويكون

المتحصل هو أن النبأ الذي جاءكم إن كان الآتي به فاسقاً فتبينوا عنه ، وإن لم يكن الآتي به إليكم فاسقاً فلا تتبينوا عنه ، وحيثذا لا يكون الشرط مما يتوقف عليه الجزاء عقلاً كي نحتاج إلى تجريده عنه في لحاظ الحاكم ، فإن ذلك إنما نحتاج إليه فيما لو جعلنا الشرط هو نفس إتيان الفاسق الذي هو عبارة عن إخباره ، فإنه يلزم حيتذا أخذ ما هو في ناحية الشرط في ناحية الجزاء ، وهو محال إلا بالتجريد المذكور ، ول يكن ذلك الاحتياج إلى التصرف المذكور قرينة على كون الشرط هو كون المخبر فاسقاً ، لا أصل إخبار الفاسق .

والحاصل : أنَّ التَّبَيَّنَ فِي نَاحِيَةِ الْجُزَاءِ مُتَعَلِّقٌ بِالنَّبْأِ ، وَيَكُونُ الشَّرْطُ فِي
وَجُوبِهِ هُوَ إِتِيَانُ الْفَاسِقِ بِهِ ، فَلَا يَكُونُ الْفَعْلُ فِي نَاحِيَةِ الْجُزَاءِ مُتَوَقِّفًا عَقْلًا عَلَى
تَحْقِيقِ الشَّرْطِ كَيْ يَتَجَهَّجَ أَنَّ الْقَضِيَّةَ مُسَوَّقَةً لِتَحْقِيقِ الْمَوْضِعِ ، وَالْقَرِينَةَ عَلَى ذَلِكَ
هُوَ لِزُومُ تَجْرِيدِ الْجُزَاءِ عَمَّا هُوَ فِي حِيزِ الشَّرْطِ . أَمَّا مَا أَفْيَدَ مِنْ كُونِ الْمُورِدِ وَشَأنِ
النَّزُولِ قَرِينَةً عَلَى ذَلِكَ ، فَلَمْ أَتُوْقَفْ لِفَهْمِهِ ، فَتَأْمَلْ :

ثم إن هذا كله على تقدير كون التبيّن في الآية الشريفة هو بمعنى التفحّص عن الخبر، أمّا لو كان بمعنى التفحّص عن الواقع والتثبت عن الاقدام حتى يتضح الحال، كما يشهد به ما في المجمع من نقل قراءة الباقر عليه السلام تثبّتوا بالثاء والباء^(١)، لكنّ في غنى عن دفع هذه الشبهة، أعني كون الشرط مما يتوقف عليه الفعل في ناحية الجزاء، فإنّ التثبت عن الاقدام حتى يتضح الحال لا يتوقف على إخبار الفاسق، ولا على إخبار غيره، ولا يكون وزانه في الآية الشريفة إلا وزانه في آية سورة النساء أعني قوله: «إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا»^(٢) وقد قرئ هناك أيضاً بالباء

(١) مجمع البيان : ٩ : ٢١٩

(٢) النساء : ٤٥

والثاء .

لكن ينقدح إشكال آخر ، وهو أن التثبت في أمثال هذه المقامات مما يعود إلى القتل والنهب لازم وإن أخبر به العادل ، لكن ذلك إشكال على مورد الآية ، وأنه من قبيل الموضوعات ، بل لو قلنا بحجية الخبر في الموضوعات لم نقل به في أمثال هذه المقامات من الارتداد وما يلزمها من القتل والغارة والنهب والأسر وغير ذلك .

قوله : فمن الإشكالات التي تختص بآية النبأ هو كون المفهوم فيها على تقدير ثبوته معارضًا بعموم التعليل في ذيل الآية ... الخ^(١).

هذا الإشكال ذكره الشيخ الطوسي في تفسيره التبيان ، فإنه قال فيه ما هذا لفظه : وفي الآية دلالة على أن خبر الواحد لا يوجب العلم ولا العمل ، لأن المعنى إن جاءكم فاسق بالخبر الذي لا تؤمنون أن يكون كذباً فتوقفوا فيه ، وهذا التعليل موجود في خبر العدل ، لأن العدل على الظاهر يجوز أن يكون كاذباً في خبره ، فالأمان غير حاصل في العمل بخبره .

وفي الناس من استدلّ به على وجوب العمل بخبر الواحد إذا كان راويه عدلاً ، من حيث إنه أوجب تعالى التوقف في خبر الفاسق ، فدلّ على أن خبر العدل لا يجب التوقف فيه . وهذا الذي ذكروه غير صحيح ، لأنّه استدلال بدليل الخطاب ، ودليل الخطاب ليس بدليل عند جمهور العلماء ، ولو كان صحيحاً فليست الآية بأن يستدلّ بدلائلها على وجوب العمل بخبر الواحد إذا كان عدلاً بأولى من أن يستدلّ بتعليلها في دفع الأمان من أن يصاب بجهالة إذا عمل بها على أن خبر العدل مثله على أنه لا يجب العمل بخبر الواحد وإن كان راويه عدلاً .

(١) فوائد الأصول ٣ : ١٧٠ .

فإن قيل : هذا يؤدي إلى أن لا فائدة في إيجاب التوقف في خبر الفاسق إذا كان خبر العدل مثله في الفائدة .

قلنا : والقول بوجوب العمل بخبر الواحد يوجب أنه لا فائدة في تعليل الآية في خبر الفاسق الذي يشاركه العدل فيه ، فإذا تقاولا سقط الاستدلال بها على كل حال ، ويقي الأصل في أنه لا يجوز العمل بخبر الواحد إلا بدليل . ومن قرأ **«تبينوا»** أراد تعرّفوا صحة متضمن الخبر الذي يحتاج إلى العمل عليه ، ولا تقدموا عليه من غير دليل ، يقال : تبین الأمّر إذا ظهر وتبیّن هو نفسه بمعنى واحد ، ويقال أيضاً : تبیّنته إذا عرفته ، ومن قرأ **«تبینوا»** بالباء والثاء أراد توقفوا فيه حتى يتبيّن لكم صحته^(١) .

قوله : بل الجهالة بمعنى السفاهة والرکون إلى ما لا ينبغي الرکون إليه والاعتماد على ما لا ينبغي الاعتماد عليه ... الخ^(٢) .

قال في الكفاية : ولا يخفى أن الإشكال إنما يقتني على كون الجهالة بمعنى عدم العلم ، مع أن دعوى أنها بمعنى السفاهة وفعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل غير بعيدة^(٣) .

وشيخنا ثالثاً في الدورة الأخيرة أجاب أولاً : بأنّ الظاهر أن المراد منها السفاهة وفعل ما لا يصدر من العقلاء .

وثانياً : سلّمنا بأنّه ليس المراد بالجهالة السفاهة ، لكن ذلك لا يوجب كونها بمعنى عدم العلم ، بل المراد الرکون إلى ما لا ينبغي الرکون إليه .

(١) التبيان ٩: ٣٤٣ - ٣٤٤.

(٢) فوائد الأصول ٣: ١٧١.

(٣) كفاية الأصول : ٢٩٧.

وثالثاً : أنا لو سلمنا كونها بمعنى عدم العلم لقلنا إن المفهوم مقدم على عموم التعليل لكونه حاكماً عليه ، فراجع ما حررته عنه ^(١) وما حررته عنه في التحريرات المطبوعة في صيدا ^(٢) .

والذى يتلخص : أن الجهالة لها معانٍ ثلاثة : الأول كونها بمعنى السفاهة و فعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل . الثاني : كونها بمعنى الركون إلى ما لا ينبغي الركون إليه . الثالث : كونها بمعنى عدم العلم . وقد فرق بين الأول والثاني ، فقال فيما حررته عنه ما ملخصه : أنه إذا كان المراد الجهالة بمعنى عدم العلم يكون التعليل بأمر تبعدي ، وهو أعمّ من المفهوم ، أما إذا كانت بالمعنى الأول أو الثاني ، فيكون التعليل بأمر عقلائي ، غير أنه على الأول يكون من الأمور الواضحة التي لا تصدر من العقلاة ، فلا تناسب إقدام الصحابة ، بخلافه على الثاني فإنه ليس من الوضوح بحيث يعد مخالفه سفيهاً ، بل يحتاج إلى إعمال نظر في الجملة ، ولكنه مع ذلك لا يخرج عن كونه تعليلاً بأمر عقلائي ، وهو عدم الاعتماد على ما لا ينبغي الاعتماد عليه ، الخ .

قلت : لم أعن فيما حضرني من كتب اللغة والتفسير على كون السفاهة أو فعل ما لا ينبغي من معانٍ الجهل أو الجهالة ، نعم قال في المصباح : وجهل على غيره : سفه وأخطاء ^(٣) . وقال في أقرب الموارد : وجهل عليه : تسافه ، كذا في الأساس ^(٤) .

(١) مخطوط لم يطبع بعد .

(٢) أجود التحريرات ٣ : ١٨٤ - ١٨٥ .

(٣) المصباح المنير ١ - ٢ : ١١٣ (جهل) .

(٤) أقرب الموارد ١ : ١٤٦ (جهلة) ، أساس البلاغة : ٦٧ (ج هل) .

ولا يخفى أنَّ هذا المعنى أعني كون الجهل بمعنى السفه كما في المصباح أو التسافه كما نقله الأقرب عن الأساس ، لا ينطبق على ما نحن فيه ، لأنَّ ذلك في الجهل المتعدِّي بلغَتْ على . مضافاً إلى أنَّ صاحبُ القاموس لم يفسِّر السفه ولا بالتسافه ، بل فسِّرَه بالتجاهل ، فقال : وعليه أظهرَ الجهل كتجاهل^(١) .

نعم ، نقل في التاج عن الراغب أنَّ الجهل على ثلاثة أقسام ، الأولى : هو خلو النفس من العلم ، وهذا هو الأصل . الثاني : اعتقاد الشيء بخلاف ما هو عليه . الثالث : فعل الشيء بخلاف ما حقَّه أن يفعل ، سواء اعتقد فيه اعتقاداً صحيحاً أم فاسداً كتارك الصلاة عمداً ، وعلى ذلك قوله تعالى : «أَتَتَّخِذُنَا هُزُواً قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ»^(٢) فجعل فعل الهزء جهلاً . وقوله تعالى : «فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ»^(٣) انتهى^(٤) .

ولعلَّ هذا هو المنشأ في تفسير الجهالة في الكفاية^(٥) بالسفاهة ، أو تفسير شيخنا^(٦) بما لا ينبغي الركون إليه .

وكيف كان ، فلو سلمنا أنَّ الجهل أو الجهالة يأتي بمعنى السفه أو فعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل ، أو الركون إلى ما لا ينبغي الركون إليه ، فلا ينبغي لنا أن نطبقه على المورد ، لأنَّ المقدم في المسألة هو النبي ﷺ على ما يذكره المفسرون

(١) القاموس المحيط ٣: ٣٥٣ (جهلة) .

(٢) البقرة ٢: ٦٧ .

(٣) الحجرات ٤٩: ٦ .

(٤) تاج العروس ٧: ٢٦٨ (جهل) ، مفردات ألفاظ القرآن ١٠٢ (جهل) .

(٥) كفاية الأصول ٢٩٧ .

(٦) فوائد الأصول ٣: ١٧١ .

- وإن كنت غير واثق بذلك - فراجع التفاسير المتضمنة لشرح القصة من غضبه عليهما الله حتى أنه عليهما الله على ما رواه في الكشاف لما حضروا عنده وكذبوا الوليد قال لهم : لنتهن أو لأرسل إليكم رجلاً هو عندي كنفسي يقاتل مقاتلتكم وبسببي ذاريكم وضرب بيده على كتف علي عليهما الله وفي رواية أخرى : أنه أرسل إليهم خالد بن الوليد^(١).

اللهم إلا أن يقال : إن ذلك كله ليس من الأقدام على الإيقاع بهم ، بل هو من قبيل التفحص عن حالهم . لكن ذلك لا يتأتى في الرواية الأخرى التي رواها في مجمع البيان^(٢) في شأن النزول ، وهي قصة مارية وإرساله عليهما الله ليقتل ابن عمها ، فراجع .

ونحن قد جربنا في هذا المقام تبعاً لما ذكره المفسرون ، وإن فيأي مقام النبوة أعلى وأجل من هذه الكلمات ، حتى لفظ عدم العلم ، لكن لعل في الواقع حكماً ومصالح لم نعلم بها كسائر الحكم في أقواله وأفعاله عليهما الله الجارية على العادة البشرية .

ومع ذلك أقول كما أشرت إليه : من أني غير واثق بتصور شيء منه عليهما الله من الجري على ما أخبر به الوليد ، إذ ليس في الآية الشريفة ما يدل على ذلك ، وليس فيها إلا التبكيت على الصحابة ، فإن الجملة مذيلة بقوله تعالى : «وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيهَا رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِّبَ إِلَيْنَكُمُ الْإِيمَانَ» الخ^(٣).

(١) الكشاف ٣: ٥٥٩ (مع اختلاف يسير).

(٢) مجمع البيان ٩: ٢٢٠.

(٣) الحجرات ٧: ٤٩.

قال في الكشاف : الجملة المصدرة بلو لا تكون كلاماً مستأنفاً ، لأنها إلى تناقض النظم ، ولكن متصلة بما قبله حالاً من أحد الضميرين في **(فيكم)** المستتر المرفوع أو البارز المجرور ، وكلاهما مذهب سديد ، والمعنى : أن فيكم رسول الله على حالة يجب عليكم تغييرها ، أو أنتم على حالة يجب عليكم تغييرها ، وهي أنكم تحاولون منه أن يعمل في الحوادث على مقتضى ما يعني لكم من رأي واستصواب فعل المطواع لغيره التابع له فيما يرتئيه ، المحتدى على أمثلته ، ولو فعل ذلك لعنتم أي لوقعتم في العنت والهلاك - إلى أن قال - وهذا يدل على أن بعض المؤمنين زينوا الرسول الله ﷺ الإيقاع ببني المصطلق وتصديق قول الوليد ، وأن نظائر ذلك من الهنات كانت تفرط منهم ، وأن بعضهم كانوا يتصرّفون ويزعمون جدهم في التقوى عن الجسارة على ذلك ، وهم الذين استثنوا بقوله تعالى : **«وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ»** أي إلى بعضكم ، ولكنه أغنت عن ذكر البعض صفتهم المفارقة لصفة غيرهم ، وهذا من ايجازات القرآن ولمحاته اللطيفة التي لا يفطن لها إلا الخواص . وعن بعض المفسّرين : هم الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى : قوله : **«أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ»** والخطاب لرسول الله ﷺ أي أولئك المستثنون هم الراشدون يصدق ما قلته^(١) قوله « يصدق ما قلته » خبر عن لفظ « قوله » في « قوله : أولئك الخ » فراجع كلماته إلى آخرها .

وبنحو ذلك صرّح في تفسير أبي السعود المطبوع على هامش تفسير الرازي ، فإنه ذكر عين مطلب صاحب الكشاف - إلى أن قال - وفيه إذان بأن

(١) الكشاف ٣: ٥٦٠ - ٥٦١ [في معظم نسخ الكشاف التي راجعناها : « يصدق ما قلته » لكن في بعض النسخ : « يصدق ما قلته » وهو الصحيح ، فراجع الكشاف (ط مطبعة الاستقامة بالقاهرة) ٤: ٣٦١].

بعضهم زينوا لرسول الله ﷺ الإيقاع ببني المصطلق تصديقاً لقول الوليد ، وأنه عليه الصلاة والسلام لم يطبع رأيهم - إلى أن قال - قوله تعالى : «وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ» الخ تجريد للخطاب وتوجيهه له إلى بعضهم بطريق الاستدراك ، بياناً لبراءتهم من أوصاف الأولين وأحتماداً لأفعالهم^(١) ، فراجعه . أما الرازى فقد نقل كلام الزمخشري بالمعنى واستحسنه وشرحه وأوضحه ، وزاد عليه توجيهها آخر لقوله تعالى : «وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ» فراجعه^(٢) .

وحيث إن هذه الصفة المذمومة في بعضهم كانت من أظهر صفات عمر بن الخطاب ، لما شاع عنه من كثرة الاعتراض على النبي ﷺ أقامت المحسني أحمد الأشعري وأقعدته ، ورمى الزمخشري بالتعريض بالصحابة ويسوء رأيه فيهم فراجع الحاشية المذكورة على هامش الكتاب^(٣) .

أما ما أفاده شيخنا رحمه الله من أن حمل الجهالة على عدم العلم يوجب كون التعليل بأمر تعبدى ، فقابل للتأمل ، لأن العمل على غير العلم مذموم للعقلاء ، غايته أن لهم طرفاً يجرؤنها مجرى العلم . أما طريقة الحكومة التي أفادها رحمه الله ثالثاً فقابلة للتأمل ، حيث إنه بعد البناء على أن المراد بالجهالة هو عدم العلم لصحيح الجواب بالتفصيص ، وقد منعه رحمه الله .

وبالجملة : أن المفهوم ناشر عن دلالة القضية الشرطية على الحصر ، فهو في طول الدلالة على الحصر ، وعموم العلة يمنع من ذلك الحصر والاختصاص ، لدلالته على وجود علة أخرى توجب التوقف والثبت وعدم القبول ، وهي فيما لو

(١) تفسير أبي السعود (المطبوع مستقلاً) ٨: ١١٨ - ١١٩ .

(٢) راجع التفسير الكبير ٢٨: ١٢٢ - ١٢٣ .

(٣) الكشاف ٣: ٥٦٠ - ٥٦١ .

كان المخبر به من قبيل الارتداد الذي يكون أثراه لزوم القتل والنهب ونحو ذلك مما لا يجوز الأقدم عليه مع عدم العلم فيكون ذلك موجباً لسقوط المفهوم ، وتكون الحكمة بالعكس .

نعم ، لو دلت الآية ابتداءً على حججية خبر العادل بلا توسط الحصر ، لكان ما تفيده ابتداءً من حججية خبر العادل مخصوصاً لعموم العلة أو حاكماً عليه . لكنك قد عرفت أن دلالتها على ذلك إنما هو بطريق المفهوم ، الذي هو في طول دلالتها على الحصر ، وعموم التعليل مانع من ذلك الحصر ، فيكون رافعاً لموضوع المفهوم ، فتأمل .

ويمكن أن يقال : إن عموم التعليل وإن أوجب رفع اليد عن ظهور الشرطية في انحصار العلة بخبر الفاسق ، إلا أن أقصى ما فيه أن يكون ذلك - أعني كون المخبر به من قبيل الارتداد - علة أخرى لوجوب التثبت مع بقاء الشرطية على الانحصار فيما عدا ذلك ، ويكون ضم التعليل إلى الشرطية من قبيل اجتماع الشرطين على الجزاء الواحد ، ويكون حاصل القضية هو أن النبأ إن جاء به الفاسق أو كان المخبر به من قبيل الارتداد وجوب التبيين ، على أن يكون الشرط في التثبت هو أحدهما على نحو الانحصار ، وعند انتفاء الفسق وانتفاء كون المخبر به من قبيل الارتداد تبقى القضية الشرطية بحالها من الدلالة على الانحصار ، فتكون قاضية بالمفهوم ، وذلك من موجبات العمل وعدم التثبت ، وهذه الطريقة لو تمت لا تبقي مجالاً للشكال بخروج المورد الذي هو الإخبار بالموضوعات أو بخصوص الارتداد ، فلاحظ وتأمل .

ثم إن في العلة المذكورة في الآية الشريفة إشكالاً آخر ، وهو أن الظاهر من النبأ ليس هو مطلق النبأ ، بل المراد به نبأ خاص ، وهو ما يكون أثراه الغارة والأسر

والقتل والنهب ، وكأنه لأجل ذلك فسره في المجمع وكذا في التبيان بقولهما : أي بخبر عظيم الشأن^(١) . وتوضيحه يتوقف على تمهيد مقدمة ، وهي أن تعليل الحكم بعلة كما يوجب تعميمه إذا كانت العلة عامة ، فكذلك يوجب تخصيصه لو كانت العلة خاصة ، فلو قال : لا تأكل الرمان لأنّه حامض ، فكما أنا نسري هذا الحكم إلى مطلق الحامض ولو كان من غير الرمان ، فكذلك نحكم باختصاص ذلك الحكم بخصوص ما كان من الرمان حامضاً ، بحيث إنّه لا يشمل الرمان الحلو .

وحيثند نقول : لو قال القائل : إن حدثك الفاسق فلا تقبل حدثه وتفحص عن الواقع مخافة أن تخرج إلى خارج البلد ولا تجد شيئاً مما حدثك به ، فعلى الظاهر أنه لا ينبغي الريب في أن هذا الحكم - وهو عدم قبول الحديث المذكور - يكون مختصاً بما إذا كان الحديث متعلقاً بشيء خارج البلد ، لما ذكرناه من أن خصوصية علة الحكم توجب خصوصية المعلول الذي هو الحكم .

إذا عرفت [ذلك] فاعلم أن المفسرين أعتبروا قوله تعالى : **﴿بِيَجْهَالَةِ﴾** أنه في موضع نصب على الحالية ، كما في **الجلالين^(٢)** وال**الكساف^(٣)** ومجمع **البيان^(٤)** ، وفسروا الجهالة بعدم العلم ، وحيثند فلا يكون قوله تعالى : **﴿بِيَجْهَالَةِ﴾** متعلقاً بقوله تعالى : **﴿تُصِيبُوا﴾** بل يكون ظرفاً مستقرأ في موضع الحال ، ويكون المتعلق لقوله تعالى : **﴿تُصِيبُوا﴾** هو الأنفس والأموال كما في المجمع ، فإنه فسر قوله تعالى : **﴿تُصِيبُوا﴾** بقوله **﴿هُنَّ﴾** : أي حذراً من أن تصيبوا قوماً في أنفسهم وأموالهم

(١) مجمع البيان ٩ : ٢٢٠ ، التبيان ٩ : ٣٤٣ .

(٢) تفسير الجلالين : ٦٨٣ .

(٣) الكساف ٣ : ٥٦٠ .

(٤) مجمع البيان ٩ : ٢٢١ ، ٢٢٠ .

بغير علم بحالهم ، وما هم عليه من الطاعة والإسلام^(١).

وبناءً عليه تكون هذه الإصابة من قبيل قوله :

أَظْلَمُ إِنْ مَصَابَكُمْ رِجَالًا أَبْدِيَ السَّلَامَ تَحْيَةً ظَلْمًا

في كونها من قبيل الاصابة بالنفس بالقتل ونحوه ، ويكون حاصل الآية الشريفة هو أنه إذا جاءكم فاسق بنباً عظيم يتعلق بما يوجب الاصابة بالقتل والنهب ، فلا تأخذوا بخبره وتبتو وتفحصوا عن الواقع ، مخافة أن تصيبوا قوماً بالقتل والنهب . ولا ريب في عدم حجية خبر العادل في مثل ذلك ، ولا يكون ذكر الفاسق حينئذ في الآية الشريفة إلا لمحض التنبيه على المورد ، وهو أن ذلك المخبر فاسق ، وبناءً عليه لا يكون التعميم إلى خبر العادل في خصوص هذا النبأ المتعلق بالقتل والارتداد محتاجاً إلى عموم العلة ، كي يتكلم في أنه حاكم على المفهوم ، أو أن المفهوم حاكم عليه ، بل إن خصوص العلة - وهي خوف الوقع في قتل من لا يستحق القتل - يكون موجباً لاختصاص النبأ بما يكون أثراه القتل والنهب ، ويكون هذا الاختصاص هو الموجب لعموم الحكم لخبر العادل ، ويكون الحكم في المنطوق مختصاً بذلك النبأ الذي لا يفرق فيه بين الفاسق والعادل ، ولا يكون ذكر الفاسق إلا لنكتة إظهار فسق ذلك المخبر الخاص .

ولو سلمنا دلالة الآية في حد نفسها على المفهوم ليكون حاصل الآية منطوقاً ومفهوماً هو أنه [إن] أخبركم الفاسق بارتداد طانفة من الناس فلا تقبلوا خبره ، وإن أخبركم العادل بذلك فاقبلوا خبره ، لكان اللازم علينا رفع اليد عن ظهورها في ذلك المفهوم ، لا لعموم العلة أعني عدم العلم ، بل لأجل الإجماع القطعي على عدم قبول خبر العادل في الارتداد ولو قلنا بحججته في الموضوعات

(١) مجمع البيان ٩ : ٢٢١.

حجية خبر الواحد ٤٠٩
الخارجية ، فتأمل .

وهذا الإشكال ليس براجع إلى إشكال خروج مورد الآية عن العموم ، بل هو راجع إلى دعوى كون المنطوق مختصاً بالخبر عن الارتداد ، فلا يكون مفهومه إلا قبول خبر العادل في الارتداد وهو مخالف للإجماع ، فلابد من إسقاطه . ولو أغضينا النظر عن الإجماع المذكور لم يكن المفهوم المذكور دالاً على ما هو المطلوب من حجية خبر العادل بقول مطلق ، بل أقصاه أن يدل على حجيته في خصوص الخبر عن ارتداد .

ومن ذلك يظهر لك أننا لو التزمنا بما أفاده الشيخ ^{رحمه الله}^(١) من التقييد بانضمام عادل آخر ، بناءً على إمكان تقييد المفهوم مع بقاء إطلاق المنطوق ، ليكون من قبيل إذا بلغ الماء قدر كذا لا ينجس بمقابلة النجاسة سواء كان وارداً أو موروداً ، ومفهومه إذا كان الماء قليلاً ينجس بالمقابلة ، فإنه مقيد بما إذا كان موروداً ، فإن ذلك لو سلمناه لم يكن نافعاً في حجية خبر العادل وحده بالارتداد ، فضلاً عن غيره من الموارد ، إذ لا يكون مفاد المفهوم حينئذ إلا حجية خبر العادل في خصوص الارتداد إذا انضم إليه عادل آخر وهو غير المطلوب ، فتأمل .

قوله : ومن الإشكالات التي تختص بآية النبأ أيضاً هو أنه يلزم خروج المورد عن عموم المفهوم ... الخ^(٢) .

هذا الإشكال مبني على عموم النبأ في قوله تعالى : «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ يُنَبِّئُهُ»^(٣) لكل نبأ ، سواء كان في الارتداد كما هو مورد الآية أو غيره من

(١) فوائد الأصول ١ : ٢٧١ .

(٢) فوائد الأصول ٣ : ١٧٣ .

(٣) الحجرات ٦ : ٤٩ .

الموضوعات أو الأحكام ، وحينئذ يتوجه الإشكال بخروج المورد الذي هو الارتداد ، وإن قلنا بحجية خبر العادل في الموضوعات . أمّا بناءً على ما تقدّم^(١) من كون النبأ المذكور في الآية الشريفة مختصاً بخصوص النبأ بالارتداد ، فلا يكون الإشكال من قبيل الإشكال بخروج المورد ، بل يكون المفهوم بنفسه ساقطاً لكونه بنفسه مخالفًا للإجماع ، وبناءً عليه فلا دافع للاشكال بالتقريب المزبور .

أمّا دفعه بالتقريب الذي جروا عليه ، وهو كونه من قبيل خروج المورد بعد البناء على عموم النبأ لكل إخبار ، فقد تصدّى شيخنا^{رحمه الله} لدفعه بقوله فيما حرر عنه في هذا الكتاب : وفيه أنَّ المورد إنما كان إخبار الوليد الفاسق بارتداد بني المصطلق ، والآية الشريفة إنما نزلت في شأنه لبيان كبرى كلية - إلى قوله - وأمّا المفهوم فلم يرد كبرى لصغرى مفروضة الوجود والتحقق ، لأنَّه لم يرد في مورد إخبار العادل بالارتداد ، بل يكون حكم المفهوم من هذه الجهة حكم سائر العمومات الابتدائية الخ^(٢) .

وفيه تأمل ، إذ ليس المفهوم دليلاً مستقلًا في عرض [المنطق] كي يمكن الالتزام بتخصيصه وحده دون المنطق ، بل ليس هو إلا تابعاً للمنطق وناشتاً عنه ، ولا يمكننا التصرف فيه بدون التصرف في المنطق .

والحاصل : أنَّه لو كان المنطق والمفهوم كلّ منهما قضية على حدة ، بحيث يمكن أن يكون المورد مورداً لإدراهما دون الأخرى ، صَحَّ ما أفاده^{رحمه الله} . لكن الظاهر أنَّ الأمر ليس كذلك ، فإنَّ مجموع المنطق والمفهوم عبارة عن قضية واحدة ذات شعبتين إيجابية وسلبية كما في الحصر ، بل ليس المفهوم إلا الحصر

(١) في الصفحة : ٤٠٦ .

(٢) فوائد الأصول ٣ : ١٧٤ .

نفسه المستفاد من حصر الجزاء على الشرط ، ألا ترى أنه لو قال القائل إنما قام زيد أو ما قام إلا زيد ، كان محضله أن القيام صدر من زيد ولم يصدر من غيره ، فكما لا يكون ذلك إلا قضية واحدة ، فكذلك المفهوم فيما نحن فيه خصوصاً بعد البناء على ما أفاده ^{٢٣} من وجود القدر الجامع بين منطق الآية ومفهومها وهو مطلق النبأ ، وأن حاصل الآية الشريفة أن النبأ إن جاء به الفاسق وجوب التبيين ، وإن جاء به العادل لم يجب التبيين ، فكانت عبارة عن قضية واحدة حملية موضوعها هو مطلق النبأ محمولها القضيتان الشرطيتان ، فلا يمكننا إخراج نبأ الارتداد من الثانية دون الأولى ، بل لابد من إخراجه من الموضوع لكل من هاتين القضيتيين الشرطيتين ، أعني مطلق النبأ الذي أخذ موضوعاً لمجموعهما ، فتأمل .

قوله : وما ذكرنا ظهر فيما أجاب به الشيخ ^{٢٤} عن الإشكال بقوله :
وفيه أن غاية الأمر ... الغ^(١).

الذي يظهر من صدر عبارة الشيخ ^{٢٤} أنه يريد التخلص من الإشكال بالإلتزام بطريقة التقييد ، بأن يكون المفهوم وهو كون خبر العادل حججة في المورد أيضاً وهو مورد الارتداد إلا أنه مقيد بانضمام عدل آخر ، وهذا التقييد لا يوجب خروج المورد . لكن ذيل العبارة يوهم الالتزام بخروج المورد عن عموم المفهوم ، ويقول إنه ليس من إخراج المورد المستهجن في شيء . اللهم إلا أن يريد بذلك أن تقييد المفهوم وإن أوجب خروج المورد فيما لم يكن القيد موجوداً ، بأن كان خبر العادل واحداً ، إلا أن هذا الالخراج الناشئ عن التقييد ليس بالخارج المستهجن ، فتأمل .

(١) فوائد الأصول ٣ : ١٧٤.

(٢) فوائد الأصول ١ : ٢٧١ - ٢٧٢.

وقد أورد عليه الأستاذ ^{مثلاً} بما حاصله : أن محصل كون الارتداد مورداً للمفهوم الذي هو حجية خبر العادل ، هو كون ذلك الحكم العام المستفاد من المفهوم كبرى لصغرى المورد ، فلو قيئناه بالانضمام كان مفاد ذلك الحكم العام هو حجية البيئة لا مطلق خبر العادل ، فيتألف من ذلك شكل أول صغراء المورد وكبراً العام الوارد في ذلك المورد ، وهذا هو المنشأ في قبح إخراج المورد وفي دعوى كون العام نصاً في مورده ، لأن إخراج المورد يمنع من تأليف الشكل الأول الذي عرفت أنه هو المتتحقق من ورود العام في ذلك المورد .

وتوضيح ذلك فيما نحن فيه هو أن يقال : إنما إذا أثنا الصغرى من المورد والكبرى من ذلك العام ، يكون الشكل هكذا : العادل أخبرنا بالارتداد ، وكل ما أخبرنا به العادل فهو حجة فيه ، وتكون النتيجة أن إخبار العادل بالارتداد حجة فيه ، فهذا القيد وهو قيد الانضمام إن أخذناه في الصغرى وقلنا العادل أخبرنا بالارتداد منضماً مع غيره ، فهو خلاف المورد ، لأن المورد هو كون المخبر واحداً ، وإن أخذناه في الكبرى وقلنا إن كل ما أخبرنا به العادل فهو حجة إذا انضم إليه غيره ، كانت الكلية لحجية البيئة لا لخبر العادل ، ولا يصح أخذها في النتيجة من دون أن تؤخذ في إحدى المقدمتين ، وما يتخيّل من أخذه قيداً في انتطاب الكبرى على المورد الذي هو الصغرى لا يخفى فساده ، فإن أخذه في انتطاب من دون أخذه في الصغرى ولا في الكبرى لعله محال ، ولو أخذ الصغرى بهذه الصورة وقلنا إن المورد مورد ارتداد ، وكلما كان المورد مورد الارتداد ، فخبر الواحد العادل حجة فيه إن انضم إليه غيره ، لم يكن مفاده إلا حجية البيئة في خصوص مورد الارتداد ، فتأمل .

ولعل الشيخ ^{مثلاً} لا يريد التقييد على هذا النحو الذي حرّرناه ، بل يريد ما

أفاده الأستاذ ^{٢٦} من كون المورد إنما هو مورد للمنطق دون المفهوم ، كما ر بما يفهم من بعض عباراته ، فراجع وتأمل .

ويمكن القول بأنه لا تقييد في الصغرى ولا في الكبرى ، بل إن التقييد إنما هو لدليل خارج ، وهو إنما يكون لاحقاً للنتيجة ، وسيأتي الجواب عنه إن شاء الله تعالى بأنه لا يخلو من قبح تخصيص المورد ، لأن ذكر العام مطلقاً في المورد المحتاج إلى التقييد قبيح أيضاً كاخرج المورد .

وينبغي أن يعلم أن هذا الإشكال تعرض له شيخنا ^{٢٧} في الدورة الأخيرة ، ولكنه كأنه بنحو آخر إشكالاً وجواباً ، وكان تعريضه لذلك في ضمن درسين لم أتوقف للكتابة عنه فيهما ، ولكن السيد سلمه الله في تحريراته المطبوعة في صيدا قد حرر ذلك عنه ^{٢٨} ، فلزمنا التعليق على الموضع التي هي محل التأمل ، فنقول بعونه تعالى :

قال سلمه الله : ومن المعلوم أن تخصيص العام بالمورد إن كان بعنوان معلوم منطبق عليه ، فلا محالة يجب ذلك تقييد مصب العموم ، وإنما يكون موجباً لإجماله الخ^(١) .

الظاهر أن هذه القاعدة لا تجري في تخصيص المورد ، وإنما تجري في غيره كما أفاده من المثال ، فإن زيداً العالم إذا علمنا بخروجه عن عموم أكرم العلماء ، فإن كانت العلة في خروجه هي ذاته لا عنوان منطبق عليه ، اقتصرنا على إخراجه ، وينحصر الحكم العام بما عداه ، ولا يتقييد العام بعنوان خاص غير عنوان ما عدا زيد . وإن كانت العلة في خروجه هي عنوان خاص منطبق عليه ، وكان ذلك العنوان معلوماً كعنوان الفسق مثلاً ، كان الخارج هو عنوان الفاسق ، وكان ذلك

(١) أجود التقريرات ١٨٩:٣ .

موجباً لتقيد العام بقيد العدالة أو بغير الفاسق . وإن لم يكن ذلك العنوان الذي أوجب خروجه معلوماً ، بل أقصى ما عندنا أنه خرج لأجل عنوان منطبق عليه ، كان ذلك موجباً لتقيد العام بما عدا ذلك العنوان المجهول ، فيكون العام حينئذ مجملأً .

هذا كله إذا لم يكن زيد المذكور مورداً لذلك العام ، أمّا إذا كان مورداً له ، فحيث إنّ العام نصّ في مورده ، لا يمكننا الحكم باخراجه بقول مطلقاً ، سواء كان اخراجه بذاته أو كان بعنوان خاص ، إذ لا يتحقق الاتّساع كي نقول إنّ إخراجه لما كان بالعنوان الفلاجي المنطبق عليه يكون موجباً لتقيد ذلك العام بما عداه ، سواء كان ذلك العنوان معلوماً لدينا أو كان مجهولاً .

فالأولى في تقرير الإشكال أن يقال : إنّ المورد الذي خرج عن العموم الوارد فيه إن كان خروجه عنه مطلقاً في جميع حالاته ، لم يمكننا الحكم بخروجه . وإن كان خروجه في حالة دون حالة ، أوجب ذلك تقيد العام بما عدا تلك الحالة ففيما نحن فيه نقول : إنّ خبر الارتداد خرج عن عموم المفهوم القائل إنّ خبر العادل حجّة مع فرض كونه وارداً في مورده ، لكن خروجه لم يكن مطلقاً ، بل في خصوص حالة واحدة وهي كون خبر العادل فيه منفرداً ، دون ما لو كان منضمّاً إلى عادل آخر ، فلا محيسن حينئذ من تقيد ذلك الحكم العام الوارد في ذلك المورد بالانضمام ، فتكون حجّة خبر العادل مقيدة بالانضمام ، فلا يكون مفادها إلاّ حجّة البيئة .

قال السيد : وأمّا إذا كان المفهوم جملة أخرى مستفادة من إطلاق القضية الشرطية - كما هو الصحيح - فلا موقع للإشكال الغ^(١) .
الظاهر أنه لا فرق بين المسلكين في كون المفهوم تابعاً للمنطوق بحسب

(١) أجود التقريرات ٣ : ١٨٩ .

المورد ، خصوصاً على ما أفاده ^{٢٧} من كون النبأ هو القدر الجامع بين القضيتين كما عرفت فيما تقدم .

قال : وثانياً أنَّ الحكم بوجوب التبيّن في الآية لم يكن من جهة ردع الصحابة عن الحكم بارتداد بنى المصطلق لأجل إخبار الوليد بذلك ، بل من جهة ترتيب الأثر على قوله في الجملة ، فإنَّهم عزموا على الخروج عليهم ، فإن رأوهُم لا يصلُون ولا يؤذنون ^(١) .

لا يخفى أنَّ هذا المقدار من الخروج [إلى] بنى المصطلق واستكشاف حالهم ، هو عين التبيّن الذي أمرهم به تعالى ، فلا وجه للقول بأنَّ ذلك هو المردوع عنه في إخبار الفاسق .

ثمَّ لو سلمنا أنَّ ذلك هو المردوع عنه في إخبار الفاسق ، لم يكن مفهومه حينئذ إلا أنَّ ذلك الاحتياط واستكشاف الحال غير ممنوع عنه في إخبار العادل ، فلا يكون المفهوم دالاً على حجّة خبر الواحد .

قال : إلا أنه نقول : إنَّ الإخبار عن الارتداد ليس قيداً مأخوذاً في القضية (بحيث يكون محصل القضية أنَّ نبأ الارتداد إنْ جاء به الفاسق ^(الغ) وإنما هو مورد لها) ^(٢) .

بمعنى أنَّ النبأ في الآية مطلق شامل للارتداد وغيره ، فيكون العموم في ناحية المفهوم - أعني حجّة خبر العادل - شاملاً للارتداد وغيره ، غايتها أنَّ مورد ذلك العام هو الارتداد ، وحيث إنَّ خبر العادل لا يكون حجّة في هذا المورد ، ولا يمكن إخراجه عنه بالمرة لأنَّه من تخصيص المورد ، كان من اللازم تقييد ذلك العام في مقام تطبيقه على ذلك المورد بالانضمام إلى عادل آخر ، هذا غاية ما

فهمته من العبارة .

قلت : وفيه تأمل ، أمّا أولاً : فلأن ذلك هو عين ما أفاده الشيخ ^{رحمه الله} ، لأنّ الشيخ لا يريد تقييد العام بالتمام وإنما يريد تقييده في خصوص المورد الخاص وهو الارتداد ، فلا يكون الخارج هو الارتداد بقول مطلق ، بل الخارج إنما هو ما لو كان خبر الواحد العادل فيه منفرداً ، فلا يكون القيد قيداً للعام بتمامه ، ولا يكون الخارج هو الارتداد بقول مطلق ، ولعله أشار إلى ذلك بقوله : وهذا ليس من إخراج المورد المستهجن في شيء ^(١) فتأمل . وحيثند يتوجه عليه ما أفاده ^{رحمه الله} في تحرير المرحوم الشيخ محمد علي من أنّ هذا القيد إن أخذ في الصغرى كان خلاف الواقع ، وإن أخذ في الكبرى كانت النتيجة حجية البينة ^(٢) ، فتأمل ، لإمكان الجواب عنه من قبل الشيخ بأن نقول إنّ هذا القيد لا نأخذه في الصغرى ولا في الكبرى ، وأقصى ما فيه أن تكون النتيجة مطلقة ، وهي حجية خبر الواحد العادل في الارتداد ، لكن الإجماع أوجب تقييد تلك النتيجة بالانضمام ، إذ لا يكون ذلك أسوأ حالاً مما إذا ورد دليل بالخصوص يدل على حجية خبر العادل في الارتداد ، فإنه لا مانع من تقييده بحكم الإجماع بقيد الانضمام .

وأمّا ثانياً : فلأن ذلك التزام بخروج المورد عن العموم الذي مفاده حجية خبر العادل ، فإن مفاده حجية البينة فيه . وإن شئت قلت : إن مورد العام هو الارتداد مع كون المخبر واحداً ، بإخراجه وإدخال الارتداد الذي يكون المخبر به متعدداً إخراج للمورد وإدخال غيره .

(١) فوائد الأصول ١ : ٢٧٢ .

(٢) فوائد الأصول ٣ : ١٧٥ .

قال : ونظير ذلك ما إذا ورد أكرم العلماء وعلم بخروج زيد النحوي لكونه فاسقاً ، فإنَّ غاية ما يقتضيه العلم بخروج هذا الفرد هو تقيد وجوب إكرام العالم النحوي بغير الفسق لا مطلقاً ^(١).

لا يخفى أنَّ العلم بكون علة خروج زيد المذكور هي فسقه يوجب تقيد العام بعدم الفسق ، إلا أنَّ يدعى أنَّ لفسق النحوي خصوصية توجب خروجه ، فيكون التقيد بعدم الفسق مختصاً بخصوص النحوين دون غيرهم من العلماء ، كما نقول إنَّ انفراد العادل في خصوص كون المخبر به هو الارتداد له خصوصية توجب خروجه عن عموم حجية خبر العادل ، فيكون التقيد بعدم الانفراد - أعني الانضمام - مختصاً بخصوص الارتداد .

ولكنَّه مع ذلك لا يخلو عن الإشكال ، لأنَّ ذلك لو سُلم فإنَّما يسلُّم فيما إذا لم يكن محلَّ التقيد هو مورداً لذلك العام كما في المثال المذكور ، أمَّا لو كان مورداً لذلك العام كما فيما نحن فيه فهو في غاية الإشكال . ألا ترى أنه لو تذاكر الصحابة بحضور النبي ﷺ في أنه بماذا يثبت الارتداد على وجه يترتب عليه الغارة والنهب والقتل والأسر ، فألقى إليهم النبي ﷺ هذه الجملة وهي : أنَّ خبر العادل حجَّة ، فهل يصلح لك أنْ تقول إنَّ تقيد حجية خبر العادل في خصوص ذلك المورد بما إذا انضمَ إليه عادل آخر ، ونقيِّ العام على إطلاقه بالنسبة إلى غيره من الموارد ، أم لا بدَّ لنا أنْ نقول إنَّ العلم الخارجي بأنَّ خبر العادل وحده في الارتداد غير مقبول يوجب تقيد ذلك العام في تمام موارده .

وهذه الجهة وهي لزوم تقيد العام هي المنشأ في الإشكال ، وإنَّما لو ورد دليل يدلُّ بالخصوص على حجية خبر العادل في الارتداد ، فلا مانع من تقييده

(١) أجود التقريرات ٣ : ١٩٠ .

بعد الانفراد والانضمام فيما لو قام دليل آخر يدل على اعتبار الانضمام ، هذا كلّه فيما لو كان المورد هو مجرد خبر الارتداد .

أما لو أخذنا في المورد الانفراد ، كما لو أخبرهم عادل واحد بارتداد طائفة من الناس ، فألقي النبي ﷺ هذه الجملة وهي : أنّ خبر العادل حجّة ، فلو قيّدناه بالانضمام كان من إخراج المورد الذي هو خبر العادل منفرداً ، وما نحن فيه من هذا القبيل ، فإنّ مورد المنطوق هو كون المخبر بالارتداد واحداً ، ومحصل المنطوق هو أنّه لو كان ذلك المخبر الواحد فاسقاً فليس بحجّة ، وبناءً على وحدة المفهوم مع المنطوق في المورد يكون مورد ذلك المفهوم هو إخبار الواحد بالارتداد ، وأنّه لو كان ذلك المخبر الواحد عادلاً فهو حجّة ، وحيثند يقبح التقييد في خصوص ذلك المورد ، لأنّ مرجعه إلى إخراج خبر العادل المنفرد ، وهو من قبيل إخراج المورد .

والظاهر أنّه لا مانع من تقييد المفهوم بتمامه معبقاء إطلاق المنطوق بحاله ، كما عرفت في مثل «إذا بلغ الماء قدر كَلْم ينْجِسْ شيء» إذا قام الدليل على أنّ القليل الوارد على النجاسة لا ينجزس بها ، وإنما الكلام في جعل التقييد مختصاً بخصوص أحد مصاديق المفهوم الذي كان ذلك المفهوم مورداً له ، فإنّ قيام الدليل على تقييد ذلك المصداق يوجب تقييد المفهوم بتمامه ، لقبح تقييد مورد العام كما يقبح إخراجه ، بل قد عرفت أنّ التقييد بمثل الانضمام فيما نحن فيه عبارة أخرى عن الاخراج ، لأنّ مرجعه إلى عدم حجّية خبر الواحد العادل في ذلك المورد ، وأنّ الحجّة فيه إنما هي البيئة ، فتأمل .

مضافاً إلى ما عرفت من أنّ المورد ليس هو مجرد خبر الارتداد ، بل هو خبر الواحد بالارتداد ، فالالتزام بالتقييد بالانضمام ولو في خصوص المورد يوجب

خروج المورد عن العموم ، لأن المورد هو خبر الواحد بالارتداد لا مجرد الإخبار بالارتداد ، فتأمل .

وخلاصة المبحث أو توضيحه : أن هذا الإجماع على عدم قبول إخبار العدل الواحد في مورد الآية الشريفة - أعني الارتداد - وقف عشرة في طريق استفادة حجية خبر العادل الواحد من الآية الشريفة بطريق المفهوم ، فإنما بعد البناء على أن مورد المفهوم هو مورد المنطق ، يكون المفهوم كعام مستقل وارد في خصوص مورد الارتداد ، فلنفرض أن الشارع في مورد الإخبار بالارتداد أفاد هذا الحكم الكلّي ، وهو أن خبر العادل حجة ، فإن التزمنا بخروج المورد المذكور عن هذا العموم لزم إخراج مورد العام ، وإن لم نلتزم بطريقة الاتraction وأردنا التخلص من الإشكال بطريقة التقيد بالانضمام ، فإن جعلنا هذا القيد مأخوذاً في العام الذي هو الكبري بناءً على إمكان التقيد في المفهوم مع بقاء المنطق على إطلاقه كما عرفت من مثال الكرز ، خرج العموم عن حجية خبر العادل وصار مقاده حجية البيئة . وإن لم نأخذ هذا القيد في الكبri ، بل أخذناه في خصوص المورد الذي هو الصغرى ، لم تكن الكبri منطبقه على الصغرى .

لا يقال : إنما نأخذ القيد في الصغرى ولا في الكبri ، وأقصى ما في البين أن تكون النتيجة حينئذ هي حجية خبر العادل في الارتداد ، وهذه النتيجة تقيدها بالانضمام ، لأن الحكم الكبوري في المنطق هو أن العمل مشروط بالتبين إذا كان المخبر فاسقاً ، وفي المفهوم أن العمل غير مشروط بالتبين إذا كان المخبر عادلاً ، فتكون النتيجة أن خبر العادل في الارتداد لا يشترط فيه التبين ، ومقتضى هذا الاطلاق في هذه النتيجة أنه يكون مقبولاً بقول مطلق ، وأنه يجب العمل به بلا تبين ، فيكون حاصل ذلك الاطلاق هو حجية خبر العادل بالارتداد ، لكن الإجماع

قام على تقييد هذه التبيجة بالانضمام ، ويكون حال ما نحن فيه حال ما لو قال الشارع إن خبر العادل حجّة في الارتداد ، فإنه لا مانع من جعل الإجماع المذكور موجباً لتقييد ذلك القول بالانضمام .

لأننا نقول أولاً : أن ذلك غير صحيح حتى في مثل المثال ، لأن قيد الانضمام يقلب المسألة من حجّية خبر العادل إلى حجّية البينة ، ففي الحقيقة أن ذلك التقييد إلغاء لمفاد القول الأول وهو حجّية خبر العادل ، وموجب لقلب المسألة من حجّية خبر العادل إلى حجّية البينة .

وثانياً : لو سلمنا صحة ذلك التقييد فيما فرض من المثال ، أعني قوله خبر العادل حجّة في الارتداد ، فلا نسلم صحته فيما نحن فيه من ذكر الحكم العام في ذلك المورد ، لأنّه مستهجن ، بل لعله في الاستهجان مساوٍ لتخصيص المورد ، إذ مع فرض كون حجّية خبر العادل مقيدة بالانضمام في خصوص المورد ، يكون ذكر ذلك الحكم الكبوري في المورد لغواً ، إذ لا يكون حكم المورد مأخوذاً من ذلك العام الذي هو حجّية خبر العادل بقول مطلق .

نعم ، لو كان بعض أفراد العام الذي هو غير مورده مقيداً بقيد خاص ، لم يكن في ذلك مانع من تقييد التبيجة فيه ، كما إذا قال أكرم العلماء ، وعلمنا من الخارج أن زيداً بخصوصه لا يجب إكرامه في حال سفره ، وإنما يجب إكرامه في حال حضره لخصوصية فيه لا تسري إلى غيره ، فلا مانع من القول ببقائه تحت وجوب الإكرام لكنه في حالة مخصوصة وهي ما لو كان حاضراً دون ما لو كان مسافراً ، لكن ذلك لا يربط له بما نحن فيه ، لأن زيداً المذكور لم يكن مورداً للعام ، بخلاف ما نحن فيه مما يكون محل التقييد هو مورد العام الذي ورد فيه ، فإن ذكر العام فيه يكون لغواً ، إلا أن يدعى أن الفائدة فيه راجعة إلى غير المورد مما يكون

خبر العادل فيه حجّة غير محتاج إلى الانضمام . وفيه تأمل ، لأنّ ذكر العام حيث لا يكون بياناً لحكم المورد . وفيه تأمل ، إذ لم يتضح الفرق بين كون المحتاج إلى التقييد هو المورد وحده وبين كون الجميع محتاجاً إلى التقييد حتى المورد ، مثل ما لو ورد أكرم العلماء في مورد السؤال عن الفقيه ثمّ بعد ذلك ورد التقييد بأنّ قال : أكرم العلماء إن كانوا عدولأ ، أو قال : لا تكرم فساق العلماء . هذا كلّه لو كان المورد هو مجرد الإخبار بالارتداد .

أما لو كان المورد هو خبر الواحد بالارتداد ، وأنه إذا كان المخبر الواحد فاسقاً فلا يقبل ، وإذا كان ذلك المخبر الواحد عادلاً فيقبل ، فلا يكون التقييد بالانضمام إلا إخراجاً لمورد العام الذي هو خبر الواحد العادل ، فتأمل . هذا كلّه مضافاً إلى ما عرفت من كون مصيّب العموم منطوقاً ومفهوماً هو الإخبار بالارتداد كما عرفته فيما تقدّم^(١) ، فتأمل .

والذي تلخص من هذه المباحث أنّ إشكال خروج المورد لا يندفع بما أفاده شيخنا^{رحمه الله} ولا بما أفاده الشيخ^{رحمه الله} ، لكن قد تقدّم^(٢) أنّ إشكال خروج المورد لا مجال له لو تمت الطريقة السابقة التي ذكرناها في الجواب عن إشكال معارضة المفهوم بعموم التعليل ، فراجع .

ولكن الاعتماد عليه لا يخلو عن تأمل ، فالمعنى في جواب الإشكال هو ما أفاده الشيخ^{رحمه الله} ، ولا يرد عليه ما أفاده شيخنا^{رحمه الله} من رجوع المفهوم إلى حجّية البيئة لامكان الجواب عنه بأنّ المفهوم إنما هو حجّية خبر العادل ولزوم الأخذ به وعدم طرحه ، فإن كان مورده الأحكام فلا إشكال ، وإن كان مورده الموضوعات

(١) في الصفحة : ٤٠٦ وما بعدها .

(٢) في الصفحة : ٤٠٦ .

الخارجية كان الحكم بلزوم الأخذ به مقيداً بانضمام عادل آخر إليه ، والتقييد وإن أوجب إلهاقه بالبيئة ، إلا أنه في خصوص كون مورده هو الموضوعات دون الأحكام .

قوله : وما ر بما يقال من أن الآيات الناهية مختصة بصورة التمكّن من العلم وبما عدا البيئة ، وبعد تخصيصها بذلك تقلب النسبة بينها وبين المفهوم إلى العموم من وجه ... الخ^(١) .

يمكن القول بأنه لا دليل على خروج صورة عدم التمكّن من العلم عن الآيات الناهية عن اتباع الظن ، فإن مجرد عدم التمكّن من تحصيل العلم لا يوجب حجّية الظن ، بل يكون المرجع هو ما تقتضيه الأصول العملية ، كما في موارد فقد النص ونحوه . وكذلك لو تمت مقدّمات الانسداد من عدم إمكان الرجوع إلى الأصول العملية وعدم إمكان الاحتياط ، ولكن قلنا بالحكومة ، فإن ذلك أيضاً لا يوجب القول بحجّية الظن . نعم لو قلنا بالكشف لكان ذلك موجباً للقول بحجّية الظن والخروج عن عموم الآيات الناهية واحتصاصها بما عدا تمامية مقدّمات الانسداد على الكشف ، لكن تمامية تلك المقدّمات عبارة أخرى عن عدم الدليل على حجّية خبر العادل ، فلا معنى للقول بأن الآيات المذكورة في هذه الصورة - أعني تمامية المقدّمات على الكشف - معارضة لما دلّ على حجّية خبر العادل ، لأن فرض الصورة المذكورة عبارة أخرى عن عدم وجود ما يدلّ على حجّية خبر العادل ، فتأمل .

مضافاً إلى إمكان القول بأن المخرج من عدم حجّية الظن لصورة عدم التمكّن من تحصيل العلم لو سلم فإنه حكم عقلي ، وقد تحقق في محله أن

(١) فوائد الأصول ٣: ١٧٦ .

المخصوص العقلي حكمه حكم المخصوص المتصل ، فيكون موجباً لانقلاب النسبة .

وأما خروج البيئة عن عموم الآيات فهو غير موجب لانقلاب النسبة بينها وبين ما دلّ على حجية خبر العادل ، ألا ترى أن هذه العمومات بعد تخصيصها بالبيئة لا تنقلب النسبة بينها وبين ما يدلّ على حجية الشهادة .

إلا أن يقال : إن أدلة حجية خبر العادل شاملة لما إذا كان وحده ولما إذا انضم إليه عادل آخر ، وهذه الصورة - أعني صورة الانضمام - غير مشمولة للآيات الناهية بعد تخصيصها بالبيئة ، فتكون النسبة حينئذ بين عموم الآيات وبين أدلة حجية خبر العادل عموماً من وجه ، لأنفراد عموم الآيات بالشهرة مثلاً ، وإنفراد حجية خبر العادل بصورة الانضمام أعني البيئة ، واجتماعهما في خبر العادل منفرداً .

لكن ذلك كله مبني على شمول أدلة خبر العادل للبيئة . وفيه تأمل ، فإنَّ الخارج من عمومات الآيات الناهية هي صورة اعتبار الانضمام والاجتماع على وجه يكون المجموع حجية واحدة لا حجتين ، وهذه الصورة لا تتکفلها أدلة حجية خبر العادل ، فإنَّ مقتضاها هو كون صورة الانضمام من قبيل الحجتين ، بمعنى أنَّ كلَّ واحد من الخبرين يكون حجية في نفسه وجد الآخر أو لم يوجد ، وهذا المضمن أخصُّ من العمومات المذكورة حتى بعد إخراج البيئة منها ، فتأمل .

والحاصل : أنَّ معنى كون خبر العادل حجية سواء انضمَّ إليه عادل آخر أو لا ، هو كون الحجية قائمة بخبر العادل ، وأنَّه لا أثر لانضمام الآخر إليه ولا لعدمه ، فيكون متعرضاً لحجية الخبر لا البيئة التي يعتبر فيها الانضمام . ولا محضل للقول

بأن مفاد حجية خبر الواحد هو أنه حجة سواء اعتبر فيه الانضمام أو لم يعتبر ، لكونه من قبيل التناقض ، لأن ما يعتبر فيه الانضمام لا يكون خبر الواحد حجة فيه ، فلا يدخل تحت عموم حجية خبر العادل .

أما الفتوى فلا إشكال في أن خروجها عن العمومات النافية لا يوجب انقلاب النسبة بينها وبين أدلة حجية خبر العادل .

قوله : ومضافاً إلى معارضته بالإجماع الذي أخبر به الشيخ ... الخ^(١) .

لنفرض إجماع الشيخ وإجماع السيد بمنزلة روایتین ، إحداهما رواية الشيخ أن خبر العادل حجة ، والأخرى رواية السيد أن خبر العادل ليس بحجية ، فهاتان الروايتان مع قطع النظر عن دليل آخر يدل على حجية خبر العادل من الآية الشريفة ونحوها لا عبرة بهما كي يقال إنهما متعارضان ، أما لو تمت الأدلة على حجية خبر العادل من غيرهما كالآية الشريفة ونحوها ، فينبغي القاطع بعدم شمول تلك الأدلة لكل من خبرى الشيخ والسيد . أما الشيخ ، فلأن معنى حجيته هو إثبات ما أخبر به ، والمفروض أن ما أخبر به الشيخ هو نفس الحجية ، فتكون حجية خبر الشيخ مثبتة لنفسها . وأما خبر السيد فلما أفيده من أن اعتباره يلزم [منه] عدم اعتباره . مضافاً إلى أن إخبار السيد بعدم حجية خبر العادل يكون إخباراً بعدم حجية نفس إخباره بناءً على أن القضية شاملة لنفسها ، فيكون من قبيل كل خبرى فهو كاذب .

ومع قطع النظر عن ذلك كله نقول : إن هذين الإخبارين من قبيل [ما] لو قال لك زيد إن جميع ما يخبرك به عمرو فهو صادق ، ثم قال لك عمرو إن كل ما حدثك به زيد فهو كاذب ، فيلزم من الحكم بصدق قول زيد كذبه ، فلا يمكن

(١) فوائد الأصول ٣ : ١٧٧ .

الحكم بشمول قول زيد المذكور لذلك القول من عمرو ، إذ لو شمله لزم من الحكم بصدق زيد كذبه ، فيكون حال إخبار الشيخ بالنسبة إلى إخبار السيد كحال قول زيد بالنسبة إلى قول عمرو ، فتأمل .

قوله : الأول : دعوى انصراف الأدلة عن الاخبار بالواسطة ، وهذا الوجه ضعيف غايته ، فإنه لا موجب للانصراف . مع أنَّ كلَّ واسطة من الوسائل إنما تخبر عن الخبر السابق عليها ، فكلَّ لاحق يخبر عن سابقه بلا واسطة ... الخ^(١) .

فإنَّ أقصى ما يمكن أن يقال في توجيه دعوى الانصراف هو أنَّ ظاهر مفهوم الآية الشريفة هو أنه إذا جاءكم العادل بنبياً فصدقوه ، والمفترض أنَّ هذه الوسائل لم يتحقق فيها مجيء العادل بنبياً لنا .

وفيه : ما لا يخفى ، لأنَّ مثل هذا الظرف لم يكن قيداً معتبراً في حججية خبر العادل ، بل إنَّ تمام الموضوع هو نفس إخبار العادل ، وحكمه هو الحججية أو لزوم التصديق ، وهذا الحكم يتبع واقع الاخبار وإن لم يكن إخباراً لنا ، بل هو إخبار لنا بواسطة إخبار الشيخ الذي جرت في حقه الحججية .

قوله : ويتلنُّ هذا الوجه في الضعف الوجه الثاني ، وهو دعوى أنه لا يترتب على خبر الوسائل أثر شرعي يصحُّ التعبد به ... الخ^(٢) .

توضيح ذلك : هو أنَّ هذه الوسائل وإن كان كلَّ واحد منها مخبراً ، وكان لكلَّ خبر منها أثر شرعي ، وهو الحججية أو لزوم التصديق ، إلا أنَّ مجرد هذا الأثر الشرعي لا ينفع في تطبيق دليل حججية الأمارة ما لم يترتب عليه أثر عملي ، والمفترض أنَّ الأثر العملي لا يترتب على إخبار هذه الوسائل ، وإنما يترتب الأثر

(١) فوائد الأصول ٣ : ١٧٧ .

(٢) فوائد الأصول ٣ : ١٧٧ - ١٧٨ .

العملي على إخبار من يحكي عن نفس الإمام عليه السلام بلا واسطة ، وهو الصفار في المثال المفروض ، دون من تأخر عنه في سلسلة السند .

وفيه : أنه يكفي في صحة تطبيق دليل الحجية للأماراة ترتب الأثر العملي على مؤداها وإن كان بألف واسطة ، فيكفي في ترتب الأثر العملي على حجية إخبار الشيخ ومن بعده من الوسائل هو كونه مقدمة إعدادية للعمل الحاصل بإخبار الأخير وهو الصفار .

وال الأولى في جواب الإشكال الأول وهو دعوى الانصراف هو الالتزام بالانصراف المذكور ، لكنه إن كان بمعنى أن يكون ما يخبر به المخبر إخباراً عنه بلا واسطة ، فلا ريب في أن كل واسطة إنما يخبر بإخبار من قبله وهو إخبار له بلا واسطة ، وإن كان بمعنى أن إخباره لنا بلا واسطة ، فلا ريب في أن إخبار الشيخ إخبار لنا بلا واسطة ، أما إخبار المفید فهو أيضاً إخبار لنا بلا واسطة ، غایته أنه إخبار لنا بالبعد ، نظير ما لو قامت البينة بأن المفید أخبرنا .

أما الإشكال الثاني ، وهو أنه لابد من أثر يترتب على المخبر به فنلتزم به أيضاً ، لكن نقول إن الأثر لا ينحصر بما يفيده قول الإمام عليه السلام من الحرمة أو الوجوب ونحو ذلك من الأحكام الشرعية ، بل الأثر هو الحكم الشرعي المترتب على المخبر به ، وكل مخبر به في هذه الوسائل هو إخبار من قبله ، وهذا - أعني إخبار من قبله - له أثر شرعى وهو وجوب التصديق ، حتى الخبر الأخير الذي ينقل قول الإمام عليه السلام فإن أثره وجوب التصديق ، ووجوب تصديقه هو عبارة عن الحكم بأن الإمام عليه السلام قال ذلك القول كما لو سمعناه منه عليه السلام ، وأثر ذلك هو وجوب الأخذ بمدلوله . والحاصل : أن المسألة لا تحتاج إلى أن أثر الأثر أثر ولو بألف واسطة ، فلاحظ .

قوله : الوجه الثالث : دعوى أنه يلزم اتحاد الموضوع بالحكم بالنسبة إلى الوساطة ... الخ^(١).

توضيح هذا الإشكال وما بعده من الإشكالات يحتاج إلى مقدمة : وهي أنه لا ريب في كون كل واحد من هذه الإخبارات المستدرجة موضوعاً للحجية أو وجوب التصديق ، ولكن ذلك الوجوب أو الحجية المجنولة لكل واحد من تلك الإخبارات هل هو حكم واحد وإن تعددت مصاديق موضوعه ، أو أن الحكم يتعدد حسب تعدد مصاديق موضوعه ؟ ولا ريب أن الحق والتحقيق هو الوجه الثاني ، لكون القضية حقيقة انجلالية ، ولكن لو قلنا بالوجه الأول المفروض الفساد ، وأنه لا يساعد عليه العرف والشرع والعقل ، ينفتح لنا أبواب وجهات من :

الفساد :

الجهة الأولى : أن نقول إن إجراءنا لهذا الحكم - وهو صدق العادل - في حق المفید ، وكذا من تقدمه حتى زرارة المتصل بالإمام عليه السلام ، يتوقف على إحراز كونه أعني المفید مخبراً ، وإحراز كونه مخبراً إنما يكون بواسطة وجوب تصديق الشيخ ، والمفروض أن وجوب التصديق في حق الشيخ هو عين وجوب التصديق في حق المفید ، فيكون هذا الحكم أعني وجوب التصديق في حق المفید محرازاً لموضوع نفسه ، ولا ريب في بطلانه ، لأن الحكم لا يحرز موضوع نفسه .

الجهة الثانية : أنه موجب للدور ، لأن جريان هذا الحكم في حق المفید يتوقف على إحراز موضوع وهو كون المفید مخبراً ، وذلك - أعني كون المفید مخبراً - يتوقف على جريان هذا الحكم وهو وجوب التصديق في حق الشيخ ،

(١) فوائد الأصول ٣ : ١٧٨ [لا يخفى أن المذكور في المصدر هو : يلزم إثبات الموضوع ... وفي الطبعة القديمة : يلزم بلغات الموضوع ، وهو خطأ من الناسخ].

والمفروض أن وجوب التصديق في حق الشيخ هو عين وجوب التصديق في حق المفيد ، فيكون الحاصل أن إجراء هذا الحكم في حق المفيد يتوقف على نفسه .

لكن سبأتي إن شاء الله تعالى^(١) ما يظهر منه عدم تمامية الدور المذكور حتى لو قلنا بوحدة الحكم ، لأن جريان الحكم في حق المفيد وإن توقف على كونه مخبراً ، إلا أن كونه مخبراً لا يتوقف على جريان الحكم في حق الشيخ . نعم إن إحراز كونه مخبراً يتوقف على ذلك لا كونه مخبراً في الواقع . وعلى كل حال ، فهاتان الجهاتان راجعتان إلى الإشكال في الواسطة بالنسبة إلى من تأخر عنه ، فلا تجريان في حق الشيخ .

الجهة الثالثة : أن نقول إن جريان صدق العادل في حق الشيخ يتوقف على أن يكون ما أخبرنا به الشيخ ذا أثر ، والمفروض أن ما أخبرنا به إنما هو إخبار المفيد ، وأن أثره منحصر بهذا الحكم وهو صدق العادل المفروض كونها في حق المفيد هي عين صدق العادل في حق الشيخ ، فيكون جريان صدق العادل في حق الشيخ متوقفاً على نفسه .

وبتقريب آخر : أن جريان صدق في حق الشيخ عبارة أخرى عن الحكم بوجوب ترتيب الأثر الشرعي المجعل لما أخبرنا به ، فكان أثر ما أخبرنا به الشيخ موضوعاً للحكم في حقه ، والمفروض أن ما أخبرنا به وهو إخبار المفيد لا أثر له إلا نفس هذا الحكم وهو صدق الذي هو بمعنى رب الأثر ، وحيث إن صدق في ناحية المفيد هي عين صدق في ناحية الشيخ ، يتنهى الأمر بالأخرة إلى أن موضوع الحكم في حق الشيخ وهو الأثر الشرعي يكون عين الحكم ، فكان الحكم عين

(١) في الصفحة : ٤٣٢ .

موضوعه .

٤٢٩ حجية خبر الواحد ...

الجهة الرابعة : أن نقول إن جريان صدق في حق الشيخ يكون موجباً لتحقيق كون المفيد مخبراً الذي هو موضوع وجوب تصديق المفيد ، فكان صدق في حق الشيخ حاكماً على صدق في حق المفيد ، لكون الأول موجباً لتحقيق موضوع الثاني ، نظير حكمة الأمارة القائمة على موت زيد بالنسبة إلى أدلة قسمة مواريث الميت . وإن شئت قلت : إنه نظير حكمة « الطواف بالبيت صلاة » بالنسبة إلى أدلة الصلاة .

وبعبارة أوضح : يكون [صدق] في حق الشيخ محققاً لموضوع صدق في حق المفied ، فيكون صدق الشيخ حاكماً على صدق المفied ، وحيث إنهما واحد يكون المتحصل أن الحكم الواحد حاكم على نفسه .

الجهة الخامسة : أنه لو أخبرنا زيد بموت عمرو وحكمنا بلزم قسمة ميراث عمرو ، كان دليلاً للحجية في إخبار زيد حاكماً على ما دلَّ على قسمة ميراث الشخص عند موته ، فإن إخبار زيد يكون محققاً لموت عمرو تبعداً ، فيكون حاكماً على ما دلَّ على قسمة الميراث بالموت ، أو ما دلَّ على بقاء المال على ملكه ما دام في الحياة ، والأول حكمة محققة لموضوع الحكم ، والثانية رافعة لموضوع الحكم ، والمفترض أن ما أخبرنا به الشيخ إنما هو إخبار المفied ، والأثر الواقعي اللاحق لإخبار المفied هو وجوب التصديق ، فيكون صدق في حق الشيخ محققاً لموضوع صدق في حق المفied ، ومع فرض اتحاد الحكمين يكون الحكم الواحد حاكماً على نفسه ، وجوابه ما عرفت من التعدد في هذه الأحكام . وبالجملة : أن جميع هذه الإشكالات الخمسة إنما نشأت من ذلك المبني الفاسد ، وهو وحدة الحكم وعدم الانحلالية ، أما بناءً على ما هو الحق والتحقيق

من تعدد الحكم حسب تعدد مصاديق موضوعه ، فلا يتوجه شيء من الإشكالات المزبورة .

قوله : ولا يخفى أنَّ هذا الإشكال إنما يتوجه بناءً على أن يكون المجعل في باب الأمارات منشأ انتزاع الحججية ، أمَّا بناءً على ما هو المختار من أنَّ المجعل في باب الطرق والأمارات نفس الكاشفية والوسطية في الإثبات ، فلا إشكال حتى تحتاج إلى التفصي عنه ... الخ^(١) .

فيه تأمل ، فإنَّ الظاهر أنَّ لا فرق في توجيه هذا الإشكال الذي هو الإشكال الرابع بين كون المجعل هو الحججية أو كون المجعل هو الأحكام التكليفية ، فإنَّ انطباق دليل الحججية على إخبار الشيخ يتوقف على ترتب الأثر على ما أخبرنا به ، والمفروض أنَّه لا أثر لما أخبرنا به وهو إخبار المفید إلا الحججية ، فإذا فرضنا أنَّ الحججية المجعلولة لإخبار المفید هي عين الحججية المجعلولة لإخبار الشيخ ، جاء الإشكال الرابع بحذافيره ، وهو كون أثر الحججية في حق إخبار الشيخ مثلاً هو الحججية نفسها ، أعني حججية إخبار المفید ، وهكذا .

وأمَّا ما يظهر منه في آخر الكلام من أنَّه يكفي في ترتيب الأثر على حججية إخبار الشيخ الانتهاء إلى العمل بقول الإمام عليه السلام وإن كان ذلك بتلك الوسائل ، ففيه : أنَّ ذلك الأثر العملي الذي هو العمل بقول الإمام عليه السلام ليس أثراً ابتدائياً لإخبار الشيخ ولا لحججية إخباره ، وإنما يكون أثراً له بالواسطة ، حيث إنَّ أثر الأثر أثر وحيثئذ فلابدَ لنا أولاً من أن نصحح أنَّ حججية إخبار المفید تكون أثراً لحججية إخبار الشيخ ، وهكذا إلى أن تتم الوسائل ويتهي الأثر إلى العمل بقول الإمام عليه السلام ، والمفروض أنَّه يستحيل أن تكون حججية إخبار المفید أثراً لحججية إخبار الشيخ ،

(١) فوائد الأصول ٣ : ١٨٠ - ١٨١ .

فلا محيسن حينئذ من الركون إلى ذلك الأمر المحقق الذي هو تعدد الأحكام بتنوع مصاديق موضوعها ، فلا يكون مانع من كون حجية إخبار المفید أثراً للحجية إخبار الشيخ ، لأن الثانية غير الأولى ، هذا .

ولكن بقي في المقام إشكالان آخران لا يندفعان بما ذكرنا من انحلال القضية وتعدد الأحكام حسب تعدد مصاديق الموضوع :

الإشكال الأول : أن نقول : إنَّه قد انتقض مما تقدم أنَّ جريان الحجية أو صدق العادل في حقِّ الشيخ يكون موجباً لتحقق إخبار المفید ، وبعد تتحقق إخبار المفید يجري فيه الحجية ووجوب التصديق . وهذا الحكم في حقِّ المفید وإن كان هو غير الحكم في حقِّ الشيخ ، إلاَّ أنه متربُّ عليه وواقع في طوله ، حيث إنَّ الحكم إنما يتربُّ على موضوعه ، المفروض ترتيبه وطولته بالنسبة إلى الحكم في حقِّ الشيخ ، والظاهر أنه لا يمكن الجمع في عبارة واحدة ، فإنَّ العنوان الكلية وإنْ أمكن أن تكون شاملة للأفراد الطولية ، مثل عنوان السبب والعلة فإنه شامل للأسباب والعلل المترتبة التي يكون الأولى منها سبباً وعلة للثانية ، والثانية يكون سبباً وعلة للثالث وهكذا ، إلاَّ أنَّ المطلب فيما نحن فيه ليس من هذا القبيل ، فإنَّ الحكم وإنْ تعدد حسب تعدد مصاديق موضوعه ، إلاَّ أنَّ مجموع تلك الأحكام لا تكون منشأة إلاَّ بإنشاء واحد ، ولا يعقل إيجاد الأحكام الطولية التي يكون كلَّ واحد منها مولدًا لموضوع ما بعده بإنشاء واحد .

وبالجملة : أنَّ العنوان الكلي الذي هو مورد الحكم وإنْ أمكن أن يكون شاملاً للأفراد الطولية ، إلاَّ أنَّ الأحكام الطولية لا يعقل انشاؤها بإنشاء واحد ، ولذلك قالوا إنه لا يمكن الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري بإنشاء واحد كما في مثل كلِّ شيء لك حلال أو طاهر ، وما نحن فيه من هذا القبيل أعني

من قبيل الطولية بين الحكمين ، لما عرفت من كون صدق المفید في طول صدق الشیخ ، فلا یعقل انشاؤهما بانشاء واحد .

والجواب عن هذا الإشكال هو أن یقال : إن مبني على الخلط بين مقام الإثبات ومقام الثبوت ، فإن حججية الإخبار في كل واحد من هذه الوسائل تكون في مقام الثبوت تابعة لواقعها ، وليس حججية المتأخر معلولة لحججية المتقدم ، لأن كون المفید مخبراً في الواقع وفي مقام الثبوت لا یتوقف على حججية إخبار الشیخ .
نعم إن إثبات كون المفید مخبراً یتوقف على جريان الحججية في حق الشیخ ، ولا ريب أنَّ الحاکم في مقام جعل الحججية إنما يجعلها لواقع المخبرین ، لا للإخبار التعبدي الثابت بحججية إخبار من تأخر عنه . ومن ذلك يتضح لك الجواب عن :

الإشكال الثاني : وهو إشكال الدور ، بأن یقال : إن جريان الحججية في حق إخبار المفید یتوقف على كونه مخبراً ، وكونه مخبراً یتوقف على جريان الحججية في حق الشیخ ، وجريان الحججية في حق الشیخ یتوقف على ترتب الأثر على ما أخبرنا به وهو إخبار المفید ، والمفروض أنَّ أثر إخبار المفید هو الحججية ، فتكون النتيجة أنَّ الحججية في حق المفید متوقفة على نفسها .

والجواب عن هذا الدور واضح مما تقدم في دفع الإشكال الأول ، فإن جريان الحججية في حق المفید وإن توقف على كونه مخبراً في الواقع ، إلا أنَّ كونه مخبراً في الواقع لا یتوقف على جريان الحججية في حق الشیخ .
نعم إنَّ إحراز كون المفید مخبراً یتوقف على الحججية في حق الشیخ ، لكن حججية إخبار المفید إنما تتوقف على كونه مخبراً في الواقع لا على إحراز كونه مخبراً .

ومن ذلك يتضح لك الجواب عن إشكال آخر ربما یتوهم في المقام بأن يقال : إنَّ إحراز كون المفید مخبراً یتوقف على حججية إخبار الشیخ ، وحججية إخبار

الشيخ يتوقف على حجية إخبار المفيد ، فكان إحراز كون المفيد مخبراً يتوقف على حكمه الذي هو حجيته ، وقد تقدم أنه محال فيما تقدم من الجهات السابقة . وفيه : ما لا يخفى ، فإن ما تقدم من المحال إثما هو كون الحكم محققاً لموضوع نفسه ، وأثما أن إحراز الموضوع يتوقف على حكمه الواقعي فهذا ليس بمحال ، بل إن جميع الموارد التي يحرز بها موضوع الحكم ، سواء كان ذلك بأماره أو أصل إحرازي ، يكون إحراز موضوع ذلك الحكم متوقفاً فيها على الحكم ، لأن إذا لم يكن الموضوع ذا حكم واقعي لا يجري فيه دليل الإحراز فتأمل .

قوله : الأمر الأول : كلمة « لعل » مهما تستعمل تدلّ على أنّ ما يتلوها يكون من العلل الغانية ... الخ^(١).

لا يخفى أنّ هذا يعني تبعية ما بعد لعل الغانية لما قبلها في الحكم إذا كانت اختيارية ، إنما يتم فيما لو كانت من أفعال فاعل ذي الغاية ، مثل قوله اقطع المسافة لعلك تدخل المسجد ، أما إذا لم تكن من أفعاله بل كانت من أفعال غيره مثل قوله عظ زيداً لعله يتعظ ، قوله أخبره لعله يقبل منك ، أو لعله يعمل بما تخبره به ، فلا دليل على أنه تابع في الحكم لما قبلها ، بل هو من قبيل الغاية غير الاختيارية بالنسبة إلى المخاطب بذى الغاية . وحيثند لابد في دعوى دلالة الآية الشريفة على وجوب الحذر الذي هو عبارة عن العمل من سلوك طريق آخر غير هذا الطريق الذي تضمنته هذه المقدمة ، وذلك مثل دعوى كون « لعل » في المقام دلالة على الوجوب ، أو لا أقل من حسن الحذر الملازم لوجوبه ، ونحو ذلك مما يذكرونه للدلالة على وجوب الحذر ، أما مجرد أنه لو لم يقبل الإنذار لغنى وجوبه ،

(١) فوائد الأصول ٣ : ١٨٥ .

فيتمكن المناقشة فيه بما قيل من أنه لولم يكن القبول لازماً لم يكن وجوب الإنذار لغواً، إذ لعل حكمته كثرة المبلغين ليحصل العلم للسامعين، فتأمل.

قوله: وأنت خبير بأنه بعد ما عرفت من أن المراد من الجمع هو العام الاستغرافي لا يبقى موقع لهذا الإشكال، فإنه أي إطلاق يكون أقوى من إطلاق الآية بالنسبة إلى حالي حصول العلم من قول المنذر و عدمه^(١).

الأولى أن يقال: إنه لا شك في ظهور الآية الشريفة في مدخلية الإنذار في وجوب الحذر، والقيد الذي ينفي بالاطلاق هو ما لا يكون على تقدير اعتباره منافياً لمدخلية الإنذار في وجوب الحذر، كما لو احتملنا التقييد بعدهلة المنذر، أما ما يكون على تقدير اعتباره منافياً لتلك المدخلية فهو منفي بنفس ظهور الآية في المدخلية المزبورة، وذلك مثل دعوى كون وجوب الحذر مقيداً بحصول العلم، فإن هذا القيد وهو حصول العلم لو كان معتبراً لكان وجوب الحذر ناشئاً عنه لا عن الإنذار، ولكن الإنذار أجنبياً عن وجوب الحذر، بحيث إنه حينئذ لا يكون له المدخلية في وجوب الحذر، ويكون ذكره من قبيل ضم الحجر في جنب الإنسان خصوصاً بالنظر إلى أن خبر الواحد بنفسه لا يفيد [العلم]، وإنما يفيده بواسطة القرائن الخارجية.

وهذا الجواب هو المتتحقق مما حررته عنه^(٢) ومما أُفید في التحريرات المطبوعة في صيدا^(٢) مما أجاب به أولاً عن الإشكال المزبور. والجواب الثاني هو أن الحمل على صورة حصول العلم حمل على النادر. وفيه تأمل، فإن الخبر المفید للعلم خصوصاً في العصر الأول هو الغالب. نعم بالنسبة إلى عصرنا

(١) فوائد الأصول ٣: ١٨٧.

(٢) أجود التحريرات ٣: ١٩٤.

بواسطة كثرة الوسائل وكثره الوضاعين وغير ذلك أوجب عدم حصول العلم بخبر الواحد.

ثم لا يخفى أن الالتزام بانحلال الطائفة إلى أفرادها إنما هو من جهة إخراج المسألة عن التواتر المفيد للعلم أو عن البيئة.

ولكن لا يخفى أن اتفاق الطائفة على الخبر لا يوجب كونه متواتراً، فإن الطائفة قد لا تكون واصلة إلى حد التواتر.

فالأولى أن يقال: إن المراد به هو إخراجه عن حد البيئة، وإن كان الذي يظهر مما حرر عنه السيد في المقدمة الثالثة هو الفرار عن كون المنذر هو مجموع الطائفة، لأن العمل حينئذ على صورة إفادة العلم لا يكون حملًا على الفرد النادر، بخلاف ما لو حملناه على كون المنذر هو الأحادي فإنه يوجب العمل على الفرد النادر، فقد قال: الثالثة أن صدر الآية وهو قوله تعالى: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ»^(١) وإن كان لا يأبى عن حمله على العلوم المجموعي، إلا أن قوله تعالى: «لِيَسْتَفْهَمُوا» إلى آخره، ظاهر في العموم الاستغرافي، وأن الإنذار إنما يكون بتفقه كل واحد منهم الراجع إلى قومه الذي لا يحصل العلم من قوله غالباً^(٢). وأما ما استشهد به الشيخ ^{عليه السلام}^(٣) لاعتبار قيد العلم، من استشهاد الإمام ^{عليه السلام} بالأية الشريفة لوجوب النفر على من كان في البلدان بعيدة عند وفاة الإمام، ليطلع على من نص عليه بعده، ففيه أولاً: ما أشار إليه الشيخ نفسه في آخر كلامه^(٤).

(١) التوبية ٩: ١٢٢.

(٢) أجود التقريرات ٣: ١٩٢.

(٣) فرائد الأصول ١: ٢٨٠ - ٢٨٢.

(٤) لاحظ فرائد الأصول ١: ٢٨٦.

من أنها أخبار أحد ، فلا تصلح لصرف الآية عن ظاهرها . وثانياً : أنها لا تعرض في الاستشهاد إلّا لوجوب النفر ، أمّا ما يكون الحكم بالنسبة إلى الباقيين فلا تعرض له في الروايات المذكورة ، فتأمل .

قوله : لأنّ قول المنذر إذا جعل طریقاً إليها ومحرزاً لها فيجب اتباع قوله والبناء على أنه هو الواقع ... الخ^(١).

لا يخفى أنّ كون الإنذار محرزاً للواقع إنما هو آتٍ من ناحية وجوب العمل الذي قد عَبَرَ عنه بوجوب الحذر ، فإذا فرضنا الشك في وجوب العمل من جهة الشك في كون ذلك الإنذار إنذاراً بالحكم الواقعي ، فكيف يمكننا إحراز كونه إنذاراً بالواقع بالحجج الموقفة على وجوب العمل .

وبالجملة : أنّ منشأ الإشكال هو كون الإنذار مقيداً بكونه إنذاراً بالدين الذي مثلاً هو الوجوب الواقعي ، فإذا أخبرنا المنذر بأنّ الحكم هو وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، وقال لنا الشارع إنّ يجب عليكم التحذير والعمل عند الإنذار بالوجوب الواقعي ، لقلنا إنّه لا يلزمنا العمل بهذا الإنذار للشك في كونه إنذاراً بالوجوب الواقعي . فمحض الإشكال : أنّ التمسك باطلاق وجوب العمل يكون تمسّكاً بالعموم في الشبهة المصداقية ، كما قررته في التحريرات المطبوعة في صيدا^(٢) .

ومن هذا التقرير يظهر أنّه لا يمكن الجواب عنه بما أفيد في التحريرات المذكورة من قوله : وجوابه أنّ إحراز كون الإنذار بما تفهّم في الدين أي ب بنفس الأحكام الشرعية ، إنما يثبت بنفس وجوب التحذير الدال على الحججية ، لامعقطع

(١) فوائد الأصول ٣ : ١٨٨ .

(٢) أجود التحريرات ٣ : ١٩٥ .

النظر عنه الخ^(١).

لما عرفت من أن الإشكال إنما هو في انتباط وجوب التحذير على المورد للشك في كونه إنذاراً بالحكم الواقعي ، وليس المقام من قبيل ما أشار إليه بقوله : وهذه المغالطة إنما نشأت منأخذ عقد العمل في عقد الوضع الخ^(٢) إذ ليس منشأ الإشكال هوأخذ عقد العمل في عقد الوضع ، بل إنما عمدة الإشكال هو كون الإنذار الذي يجب العمل عنده هو الإنذار والإخبار بالواقع ، والمفروض أن هذه الجهة المأخوذة قيداً في الموضوع - أعني كونه إنذاراً بالواقع - مشكوكة ، وليس لهذا القيد - أعني كونه إنذاراً بالحكم الواقعي - تعلق بالمحمول الذي هو وجوب العمل ، كي يقال إنه من قبيلأخذ المحمول قيداً في الموضوع .

بل يمكن أن يقال : إن ما ذكر في الصحيح والأعم من الإشكال ليس مبنياً علىأخذ المحمول في الموضوع ، بل على الخلط بين المصدق والمفهوم ، فإن الأعم إنما يقول بالوضع للجامع بين الواقع للجزء أو الشرط الفلاني والفاقد ، لا أنه موضوع للقدر الجامع بين الصحيح والفاقد الذي هو المأمور به وغير المأمور به ، وحيثند يكون مورد الشك مصداقاً لذلك القدر الجامع ، وبعد جريان الاطلاق فيه ثبت صحته وأنه مأمور به ، لا أن الأمر أو الامضاء متعلق بالصحيح أو بالمأمور به .

فالأولى في الجواب هو دعوى تجريد الموضوع من القيد المذكور ، فإن حاصل القضية هو أنه عند إنذار المنذر بالحكم الواقعي يجب العمل بذلك الإنذار وحيثند فإن صرفاً وجوب العمل إلى نفس الواقع الذي أنذرنا به المنذر على أن يكون الإنذار مأخوذاً من قبيل الطريقة الصرفية بالنسبة إلى وجوب العمل ، لتأثر

الإشكال بكونه من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية . مضافاً إلى أن هذا الوجوب - أعني وجوب العمل - لو كان تمام موضوعه هو الواقع لكان إرشادياً محضأ نظير وجوب الاطاعة ، بل هو هو بعينه ، فتخرج الآية حينئذ عن ظاهرها من كون الأمر المستفاد من كلمة لعل مولويأ كما لا يخفى . وكذلك الحال لو أخذناه جزءاً الموضوع ، بأن كان الحكم وهو وجوب العمل مترباً على الواقع الذي أنذرنا به المنذر ، فإنه أيضاً يكون من قبيل التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية ، ويكون إلقاء مثل هذا العموم لغواً ، ويكون الحكم منحصراً بصورة العلم بالحكم الواقعي ، وحينئذ يكون ذكر الإنذار من قبيل ضم الحجر في جنب الإنسان ، سواء أخذناه طريقاً صرفاً وأن الحكم وهو وجوب العمل متربب على الواقع ، أو أخذناه جزءاً الموضوع وأن الحكم وهو وجوب العمل متربب على الواقع المقيد بالإذنار ، وحينئذ فالمعنى هو أخذ الإنذار بالنسبة إلى هذا - وهو وجوب العمل - تمام الموضوع ، فلا يكون التمسك باطلاق وجوب العمل حينئذ عند الشك المذكور تمسكاً بالعموم في الشبهة المصداقية . والأولى في الجواب أن يقال : إن كون المخبر به هو الواقع إنما هو بالقياس إلى نظر المخبر لا بالقياس إلى نظر المنقول له ، فإنك لو قلت لزيد : إن حدثك عمرو عن الواقع فصدقه ، يكون محضله هو كون إخباره عن الواقع في نظره شرطاً في وجوب تصديقه ، وأين هذا من لزوم إحراز كونه عن الواقع بالنسبة إلى المنقول إليه .

تتبّعه : أن أساس ما ذكر في تقريب دلالة الآية الشريفة على حججية خبر الواحد ، هو كون الحذر بمعنى العمل على ما أنذر به المنذر على أنه هو الواقع . ويمكن المناقشة في ذلك بأخذ الحذر على معناه الأصلي ، وهو التحدّر والتحرّز

عن الواقع في خلاف الواقع وهو الاحتياط ، فينطبق على الاحتياط ، فلو قلنا بدلالة الآية على وجوبه عند الإنذار لم يكن فيها أزيد من وجوب الاحتياط عند الإنذار ، وأين هذا من الحجية .

وأقصى ما يمكن أن يقال : إنَّه لا معنى للحذر الاحتياطي ، لحكم العقل بقبح العقاب بدون بيان ، فلابدَّ من صرفه إلى الحذر الحججي ، كما ر بما يستفاد ذلك مما حررته عن درس الأستاذ العراقي ^{رحمه الله} فإنه قال في تقريرات دلالة الآية ما هذا الفظه^(١) : الثالث : أنَّه ربُّ الحذر على الإنذار فلابدَّ أن يكون الإنذار حجة ، إذ مع عدم الحجية لا معنى للحذر ، لحكم العقل بقبح العقاب من دون بيان الخ ، فإنه ر بما يستفاد منه أنَّه مع فرض عدم حجية الإنذار يكون الاحتياط ساقطاً ، لحكم العقل بقبح العقاب من دون بيان .

وفيه ما لا يخفى ، فإنَّ العقل وإن حكم بقبح العقاب بلا بيان عند عدم الحجية ، إلا أنَّ الشارع إذا حكم بوجوب التحذير والاحتياط في خصوص مورد الإنذار ، كان ذلك وارداً على حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ، وحيثند لا تكون الآية الشريفة دالة على حجية الإنذار ، بل أقصى ما فيها هو الدلالة على وجوب الاحتياط عنده .

ولم أجده من تعرض للإشكال بذلك على الاستدلال بهذه الآية الشريفة لحجية خبر الواحد ، لكن راجعت التبيان فوجدت الشيخ ^{رحمه الله} يومن إليه أو يصرح به ، فالأولى نقل عبارته ^{رحمه الله} برمتها ليتبصر مراده للقارئ .

قال ^{رحمه الله} : واستدلَّ جماعة بهذه الآية على وجوب العمل بخبر الواحد ، بأن قالوا : حدَّ الله تعالى الطائفة على النفور والتفرُّق حتى إذا رجعوا إلى غيرهم

(١) حسبما حررته عنه في درس ليلة الأحد ٢٥ ذي القعدة سنة ١٣٣٩ [منه ^{رحمه الله}] .

لينذروهم ليحذرُوا ، فلو لا أَنَّه يجُبُ عَلَيْهِمِ الْقَبُولُ مِنْهُمْ لَمَا وَجَبَ عَلَيْهِمِ الْإِنْذَارِ
والتخويف ، والطائفة تقع على جماعة لا يقع بخبرهم العلم ، بل تقع على واحد ،
لأنَّ المفسِّرين قالوا في قوله تعالى : «وَلَيَشَهَدُ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ»^(١) : إِنَّه
يكفي أن يحضر واحد .

وهذا الذي ذكره ليس ب صحيح ، لأنَّ الذي يقتضيه ظاهر الآية وجوب التغور
على الطائفة من كُلِّ فرقة ، ووجوب التفقه والإذار إذا رجعوا . ويحتمل أن يكون
المراد بالطائفة الجماعة التي يجُبُ خبرهم العلم^(٢) .

ولو سلمنا أَنَّه يتناول الواحد أو جماعة قليلة ، فلِمَ إِذَا وَجَبَ عَلَيْهِمِ الْإِنْذَارِ
وَجَبَ عَلَى مَنْ يَسْمَعُ الْقَبُولَ ، وَاللَّهُ تَعَالَى إِنَّمَا أَوْجَبَ عَلَى الْمُنْذَرِينَ الْحَذْرَ ،
وَالْحَذْرُ لِيُسَمِّعَ الْقَبُولَ فِي شَيْءٍ ، بَلِ الْحَذْرُ يَقْتَضِي وَجْوبَ الْبَحْثِ عَنِ ذَلِكَ
حَتَّى يَعْرُفَ صَحَّتِهِ مِنْ فَسَادِهِ بِالرَّجُوعِ إِلَى الْأَدَلَّةِ ، أَلَا تَرَى أَنَّ الْمُنْذَرَ إِذَا وَرَدَ عَلَى
الْمَكْلُفِ وَخُوفَهُ مِنْ تَرْكِ النَّظَرِ ، فَإِنَّه يجُبُ عَلَيْهِ النَّظَرِ وَلَا يجُبُ عَلَيْهِ الْقَبُولَ مِنْهُ
قَبْلَ أَنْ يَعْلَمَ صَحَّتِهِ مِنْ فَسَادِهِ ، وَكَذَلِكَ إِذَا ادْعَى مَدْعِيُ النَّبِيَّةِ وَأَنَّ مَعَهُ شَرِيعًا وَجَبَ
عَلَيْهِ أَنْ يَنْظُرَ فِي مَعْجَزِهِ ، وَلَا يجُبُ عَلَيْهِ الْقَبُولُ مِنْهُ وَتَصْدِيقُهُ قَبْلَ أَنْ يَعْلَمَ صَحَّةَ
نَبِيَّهُ ، فَكَذَلِكَ لَا يَمْتَنَعُ أَنْ يجُبَ عَلَى الطائفةِ الإذارِ وَيَجُبَ عَلَى الْمُنْذَرِينَ

(١) النور: ٢٤: ٢.

(٢) قلت : وكأنَّ شيخنا المرتضى رحمه الله [في فرائد الأصول ١: ٢٨٢] أخذ إشكاله الأول من
هذه الجملة وحاصله : أَنَّ الآية مسوقة لوجوب التفقه والإذار ، وليس مسوقة
لوجوب التحذير والعمل بما ينذر به المنذر ، فلا يكون إطلاقه في الآية مسوقاً في مقام
البيان من هذه الجهة ، أعني جهة وجوب التحذير والعمل ، كي يستفي بذلك الاطلاق
احتلال مدخلية العلم في وجوب العمل [منه رحمه الله].

البحث والتقتيس حتى يعلموا صحة ما قالوه فيعملوا به ، وقد استوفينا الكلام في ذلك في كتاب أصول الفقه لا نطول بذكره هنا^(١). انتهى كلامه ~~ف~~ ورفع مقامه .
نعم يمكن أن يقال : إنما نقطع بأن الآية الشريفة أجنبية عن جعل الاحتياط ، فإنه إن كان المدار فيه على مجرد الاحتمال كان ذكره عقيب الإنذار لغواً إلا باعتبار كونه أحد مثيرات الاحتمال ، وهو بعيد جدًا لا يناسب سوق الآية الشريفة ، بل يمكن القول إن جعل الاحتياط الشرعي بعيد عن الذوق في آيات الأحكام والتشريع . وأماماً وجوب الفحص والنظر في المعجزة ونحو ذلك مما استشهد به ~~ف~~ ، فالظاهر أنه أجنبي عن سوق الآية الشريفة ، فتأمل . وكأنه لأجل هذه الجهات تسالموا على الظاهر على أن المراد بالحذر في الآية الشريفة هو العمل على طبق الإنذار على أنه الواقع .

قوله : ولا فرق في الفتوى والرواية في أن كلاً منها يشتمل على التخريف ضمناً ، فإن الإخبار بالوجوب يتضمن الإخبار بما يستتبع مخالفته من العقاب ... الخ^(٢) .

وحيثند تكون الآية شاملة لكل من الفتوى والرواية ، ولكن قرينة التفقة لعلها توجب الاختصاص بالفتوى . وقد تصدى ~~ف~~ لدفع هذه الشبهة في الدورة الأخيرة بما حاصله : أن التفقة والاجتهد في الصدر الأول لا يحتاج إلا إلى إثبات الصدور ، وأعمال الأصول العقلانية المشخصة للظواهر ونحوها مما يسهل أمره ، وهذا نص ما حررته عنه ~~ف~~ : وهو أن التفقة عبارة عن تعلم أحكام الدين ، وهو كما يتأتى في حق المجتهد بإعمال قواعد السند والأصول الجهوية ، فكذلك يتأتى من

(١) التبيان ٥: ٣٢٢ - ٣٢٣.

(٢) فوائد الأصول ٣: ١٨٩ - ١٨٨.

الراوي ، إذ لا يحتاج إلى إعمال قواعد صحة السند ، لكونه بالنسبة إليه قطعياً ، وإنما يحتاج إلى إعمال الأصول الجهوية وأصالة الظهور ، وأمرهما سهل بالنسبة إلى أهل اللسان خصوصاً بالنسبة إلى الصدر الأول ، وبذلك يتم دلالة الآية الشريفة على حججية خبر الواحد وعلى حججية فتوى المجتهد ، انتهى . وإن شئت فراجع ما حرره السيد في تحريره^(١) .

ولكن الظاهر أنَّ جميع من يروي عنهم عليهم السلام وكذلك من يروي عنه عليهم السلام كلُّهم رواة غير مجتهدين ، لأنَّ السند عندهم قطعي والظهور ثابت عقلاني ، وهذا الأخذ بالظهور ليس باجتهاد ، بل أقصى ما فيه أنه يوجب صحة النقل بالمعنى ، وأين هذا من الاجتهاد الذي يحتاج إلى إعمال القواعد والتخلص من التعارض وغير ذلك .

وعلى كلِّ حال ، فإنَّ الإخبار عن الرأي غير الإخبار عن الحس ، والأية لابدَ أن تكون مسوقة لأحدهما وهي بالإخبار أشبه منها بالاجتهاد ، فلا دلالة لها على حججية الفتوى ، بل هي مختصة بما جرت به العادة من النقل والروايات ، غايتها التوسيعة إلى النقل بالمعنى دون مسألة إعمال الرأي ، ولا ينافي صدق التفقة لغة ، إذ لا مانع من صدقه على الرواية والسماع من المعصوم عليه السلام .

وبالجملة : أنَّ عنوان التفقة اللغوي لا يختص بالمجتهد ، بل هو متأتٍ من الراوي ، حتى الذي ينقل اللفظ بنصه يصدق عليه أنه متتفق لغة ، فضلاً عنمن ينقل بالمعنى باعتبار أنه فهم منه ما هو ظاهر فيه لكلَّ أحد استناداً إلى الأصول العقلائية بحيث إنه يصبح نسبة ما استفاده من اللفظ إلى المعصوم بطريق القول ، كما حققه

(١) أجود التقريرات ٣: ١٩٢ .

شيخنا في الدلالة التصديقية^(١).

نعم، هناك شبهة أخرى لدعوى اختصاص الآية الشريفة بالفتوى ، وهي ما أشار إليه الشيخ رحمه الله بقوله : توضيح ذلك : أن المنذر إما أن ينذر ويخوّف على وجه الافتاء - إلى قوله : - وأما أن ينذر ويخوّف بلفظ الخبر - إلى قوله : - وأما الثاني فله جهتان : إحداهما جهة تخويف وإيعاد ، والثانية : جهة حكاية قول من الإمام عليه السلام ، ومن المعلوم أن الجهة الأولى ترجع إلى الاجتهاد في معنى الحكاية ، فهي ليست حجّة إلا على من هو مقلد له ، إذ هو الذي يجب عليه التخوّف عند تخويفه ، وأما الجهة الثانية فهي التي تنفع المجتهد الآخر - إلى قوله - والأية لا تدل على وجوب ذلك على من لا يجب عليه التخوّف عند التخويف الخ^(٢)، فراجع كلامه رحمه الله.

وهذه الشبهة قد حررها الأستاذ العراقي رحمه الله في مقالته المطبوعة ، فقال بعد تقريب الاستدلال ما هذا لفظه : وفيه أن إشراك جهة التخويف في الإنذار يلازم تكون جهة فهم المنذر دخيلاً فيه ، وهو يناسب مقام الفتوى والتقليد وأجنبي عن مقام حجية خبر شخص لا يعرف معناه ، بل يحكي ما سمعه من ألفاظه ، بداهة انصراف الإنذار عن مثله ، وحيثند ليس وجه الإشكال من هذه الجهة إلا انصراف الإنذار عن حيث الحكاية ، واحتراصه بحيث التخويف المنوط بفهمه حتى في صورة اجتماع جهة الحكاية مع التخويف ، بحيث تكون الحكاية المخصوصة متضمنة للتخويف ، فضلاً عن مورد افتراق الحكاية عنه كما أشرنا إليه بالمثال ، وحيثند فالجواب عن هذا الإشكال بأن التخويف أعم من الصراحة والضمنية

(١) راجع فوائد الأصول ٣ : ١٤٠.

(٢) فوائد الأصول ١ : ٢٨٤ - ٢٨٦.

أجنبية عن مصب الإشكال^(١).

ونزيد ببياناً أنه لو أخبرك الراوي بأن الإمام قال ادع عند رؤية الهلال ، وكان الراوي قد فهم منه الوجوب ، وقد أدرك وحدرك من تركه بكل ما في وسعه من التوعظ والتحذير ، لكنك بعد أن أخذت منه متن الرواية لم تفهم منها الوجوب ، بل قد فهمت منها كون الأمر للتهديد مثلاً ، وأن الحاصل هو حرمة الدعاء عند رؤية الهلال ، فهل ترى من نفسك أنك عامل بما أدرك به وحدرك منه ، كلاماً ، وحيثذا فلو كان مفاد الآية مقصوراً على وجوب الحذر ، أعني العمل على طبق إنذار المنذرين ، كان محضها أنه يجب عليك الأخذ بما ارتأه ذلك الناقل لا بنفس المتن الذي رواه ، وليس ذلك إلا عبارة عن التقليد ، هذا .

ولكنه ~~هذا~~ كان في درسه قد تعرض للإشكال المزبور ، وأجاب عنه حسبيما نقلته عنه في تحريراتي عن درسه^(٢) بما هذا لفظه : إلا أن عمدة الكلام أن هذه الجهة المأخوذة في مفهومه هل لها الدخل في ترتب الخوف عليه ليكون من قبيل الفتوى ، أو أنها أجنبية عن ذلك ، فيكون المدار في الخوف على مجرد الإخبار بالواقع ؟ صورة الآية الشريفة يعطي الأول ، حيث إن مقتضى^(٣) أن يكون الإنذار بتمام مفهومه له الدخل في ذلك ، ولكننا إذا رجعنا إلى وجداننا الحاكم بعدم مدخلية علم المنذر في تتحقق الخوف ، وأن تمام المناط فيه هو الواقع المخبر به ، لاستيفيد من الآية إلا ترتب الخوف على نفس الإخبار عن الواقع من دون مدخلية لجهة اعتقاد المنذر بما أنذر به ، فلا تكون الآية الشريفة ظاهرة إلا في ذلك ،

(١) مقالات الأصول ٢: ٩٧ - ٩٨.

(٢) ليلة الثلاثاء ٢٧ ذق سنّة ١٣٣٩ [منه ~~هذا~~].

(٣) [هكذا في الأصل ، فلاحظ].

فتكون حيال دالة على حجية سائر الإخبارات ، لوجود المناظر فيها وهو الحكاية عن الواقع ، انتهى ما حررته عنه ^{هذا}.

وال الأولى أن يجاب بما أشرنا إليه ، وهو أن كل الرواية يفهمون معنى ما ينقلونه على وجه يسوع لهم التقل بالمعنى ونسبته إلى المعصوم ^{عليه السلام} بطريق القول كما حققه شيخنا ^{هذا} في الدلالة التصديقية^(١).

ويكون نقلهم للغرض مساوياً لنقلهم المعنى ، ويكون ما سمعه هو عين ما فهمه بالنسبة إلى غالب الرواية ، بل كلهم . ولا فرق في ذلك بين أن يقال في مقام إبداء حجية نقله : اعمل بما نقله وسمعه ، أو أن يقال : اعمل بما أدرك به مما فهمه من لغز المعصوم ، فإن فهم المعنى من اللغز لأهل اللسان يعدّ من المحسوسات العرفية ، ويكون نقله عن المعصوم ^{عليه السلام} تلقي نفس ما تلقي به ^{عليه السلام} ، وحاصله

(١) والظاهر أن النقل عن النبي ^{صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ} ومن بعده منهم ^{عليهم السلام} كلّه من قبيل النقل بالمعنى ، كما هي عادة نقلة الفتاوى في زماننا . تعم لما جاء دور كتابة الحديث وهو في أواخر [عصر] الأئمة المعصومين ، كان الغالب هو نقل الألفاظ وضبطها بالكتابة ، وقد ذكر الشيخ ^{هذا} في أثناء الكلام على الطوائف من الأخبار الدالة على حجية خبر الواحد أن : منها ما ورد في ترخيص النقل بالمعنى [فرائد الأصول ١ : ٣٠٨] وهذه المسألة - أعني مسألة النقل بالمعنى - قد تعرض لها الأصوليون مثـا في ذيول مسألة حجية خبر الواحد ، وتعرض لها الرجاليون أيضاً ومنهم المرحوم الحاج الشـيخ عبدالله المامقاني ^{هذا} في مقباس الهدـى [٣ : ٢٢٧ - ٢٢٨] وذكر فيها أقوالاً ثمانية ، وذكر تلك الأخبار التي أشار إليها الشيخ ^{هذا} فراجعه .

وفي التقريرات عن الشيخ ^{هذا} [مطـارـحـ الأنـظـارـ ٢ : ٤٣٣] في أوائل مسألة اشتراط الحياة في المفتى ما هذا لفظه : ومن هنا منع من الفتوى بعض من لم يمنع من الرواية معنى ، بل لعل النقل بالمعنى مما لم يقل بالمنع منه أحد من أصحابنا ، فإن المخالف في هذه المسألة أبو بكر الرازي وأتباعه ، فراجعه [منه ^{هذا}] .

حججية النقل بالمعنى .

أما المثال الذي ذكره وكذلك المثال الذي ذكرناه فهما من الأفراد النادرة التي لا عبرة بها ، فلابد من إلهاقهما بغيرهما من الغالب الكبير الشائع ، وإجراء الحججية عليهما بالنسبة إلى المتن المنقول ، والإعراض عن كون الراوي لم يفهم منه شيئاً ، أو أنه قد فهم منه ما هو خلاف ما فهمناه نحن ، فتأمل .

ومن جميع ذلك يظهر لك أن ما في الكفاية وكذلك فيما حررناه عن شيخنا ^{رحمه الله} في تحرير إشكال الشيخ ^{رحمه الله} ليس كما ينبغي ، فإن عمدة إشكال الشيخ ^{رحمه الله} هو ما عرفت من جهتي الإنذار في نقل الرواية ، وأن الآية الشريفة إنما هي مسوقة للحججية من الجهة الأولى ، أعني جهة إنذاره الراجعة إلى فهمه من الرواية ، دون الجهة الثانية الراجعة إلى النقل الممحض . وليس مراد الشيخ ^{رحمه الله} أن الراوي لا إنذار في روايته كي يجاحب بأنه يمكنه الإنذار وحاله حال نقله الفتوى كما في الكفاية^(١) وكما في درر المرحوم الشيخ عبد الكريم^(٢) ، أو أن إخباره بالرواية الدالة على الوجوب إنذار كما حررناه عن شيخنا ^{رحمه الله} ، بل إن جل إشكال الشيخ ^{رحمه الله} هو ما عرفت من الجهتين في الراوي المنذر ، وأن الآية متکفلة بالحججية من الجهة الأولى وهي جهة الرأي ، دون الثانية وهي جهة النقل والحكاية الصرفة .

والذي ينبغي في الجواب عنه هو ما عرفت من أن هذه الجهة - أعني الجهة الأولى - ليست براجعة إلى الفتوى ، بل هي راجعة إلى نقل المضمون الذي نعبر عنه بالنقل بالمعنى ، وهي بواسطة سهولة فهم المعانى للمخاطبين من أهل اللسان تكون عبارة أخرى عن النقل والحكاية ، ولا تخرجه عن حيز الناقلين إلى منزلة

(١) كفاية الأصول : ٢٩٩ .

(٢) درر الفوائد ١ - ٢ : ٣٩١ .

المجتهدين والمفتين ، فراجع وتأمل ، فإن الآية الشريفة وردت خطاباً لأولئك الأعراب الذين لا يعرفون إلا النقل عن النبي ﷺ ، ولا يعرفون الرأي والاجتهاد ، غایته أنهم يتتوسعون كجاري العادي في المحاورات ، فينقلون المضامين التي يفهمونها من كلامه ﷺ وينسبونها إليه بطريق القول ، ولا يحمدون على نقل نفس اللفظ الذي سمعوه منه ﷺ ، بل ربما لا يبقى في ذاكرتهم نص اللفظ إلا ما قل مما يكون من جوامع الكلم كالقواعد الكلية ، مثل لا ضرر ولا ضرار ، ومثل : ما جنته العجماء جبار^(١) ، ونحو ذلك من القواعد الكلية المشتملة على ضروب من البلاغة التي يحافظون على خصوصيات ألفاظها لبلاغتها واختصارها ، ولأجل ذلك قال الفخر - من علماء العامة - في حديث « الخراج بالضمان »^(٢) في أصوله : إن هذا الحديث من جوامع الكلم لا يجوز نقله بالمعنى ، حسبما نقله المرحوم الشيخ محمد حسن - عن بعض^(٣) من نقله عن الفخر - في حاشيته على المكاسب^(٤) فيما يتعلق بهذا الحديث في مسألة ما يضمن بصحبيحة

ثم إن الأستاذ العراقي ثني^(٥) بعد أن فرغ في مقالته من عبارته السابقة قال : هذا مضافاً إلى إمكان دعوى إهمال الآية من حيث اقتضاء الإخبار ولو متضمناً للتخييف علمًا أو ظنًا ، فلا إطلاق فيها على وجه يشمل الخبر غير العلمي^(٦) .
قلت : قد تقدم الجواب عن هذا الإشكال بما حاصله نصوصية الآية

(١) جبار : أبي هدر ، راجع لسان العرب ٤: ١١٦ مادة (جبر) .

(٢) سنن البيهقي ٥: ٣٢١ .

(٣) راجع الأشباه والنظائر : ١٥٠ / القاعدة العاشرة : الخراج بالضمان .

(٤) غاية الآمال ٥: ١٢٨ .

(٥) مقالات الأصول ٢: ٩٨ .

الشريفة في كون الإنذار له مدخلية في الجملة في وجوب الحذر ، ولو قيَّدناه بالعلم كان تمام التأثير للعلم ، وكان ضم الإنذار إليه كضم الحجر إلى جنب الإنسان . وهذا الجواب قد أوضحه هو في درسه على ما حررته عنه في درس ليلة الأحد ٢٥ ذق سنة ١٣٣٩ فراجعه^(١) ، وهو الذي أجاب به شيخنا ^ت فيما حررته عنه^(٢) وفيما حررته عنه السيد أولًا في تحريراته طبع صيدا كما مرّ نقله^(٣) .

نعم قد يقال : إن الإنذار يكون سبباً للعلم ، والعلم سبب للعمل ، وحيث أنه يكون للإنذار مقدار من المدخلية ، وذلك هو ما أشار إليه الشيخ ^ت بقوله : فالمعنى لعله يحصل لهم العلم فيحذروا ، الخ^(٤) .

وحيث أنه يكون محصل الآية الشرفية أنه يجب التفر ليرتَب عليه التفَّه ، ليترَب عليه الإنذار ، ليترَب عليه العلم ، ليترَب عليه العمل . ولا يخفى أن ذلك ليس من قبيل التقييد ، بل من قبيل توليد واسطة بين الإنذار والعمل ، وظاهر الآية خلافه ، فإنها رتبَت العمل على الإنذار ، هذا .

مضافاً إلى أن خبر الواحد بما أنه خبر واحد لا يعقل أن يكون مفيداً للعلم بنفسه كما أفاده شيخنا ^ت ، بل إن حصول العلم عنده لا يكون إلا من قرائن خارجية أجنبية عن نفس خبر الواحد ، وبناءً عليه لا تكون هذه الواسطة المحذوفة صحيحة في حد نفسها وهي ترتب العلم على الإنذار ، فتأمل .

ثم قال في المقالة : وتوهم أن الآية بعمومها الاستغرافي تدل على إنذار كل

(١) و(٢) مخطوط ولم يطبع بعد .

(٣) في الصفحة : ٤٣٤ .

(٤) فرائد الأصول ١ : ٢٨٢ .

واحد واحد فلا مجال لنفي الاطلاق ، الخ^(١).

هذا كسابقه تعريض بما أفاده شيخنا ^{رحمه الله} ، وقد عرفت^(٢) أنَّ الظاهر أنَّ
شيخنا ^{رحمه الله} إنما التزم بالانحلالية فراراً من دعوى أنَّ إخبار الطائفة لعله من قبيل
التواتر أو من قبيل البينة ، كما يمكن أن يكون فراراً عن دعوى كون الغالب في
إخبار الطائفة هو حصول العلم فينزل على الغالب ، بخلاف إخبار الفرد منها فإنَّ
حمل الاطلاق فيه على صورة حصول العلم حمل على النادر ، كما يظهر مما
حرر عنه السيد في المقدمة الثالثة^(٣).

وكيف كان ، فإنَّ ما سلكه في المقالة في الرد على هذا الانحلال من عدم
ثبوت الاطلاق الأحوالي ، وأنَّه يحتمل كون وجوب الإنذار الوارد على كل فرد من
الطائفة مقيداً بانضمام الباقين إليه لا يخفى ما فيه :

أما أولاً : فبإمكان القول بأنَّ التقييد بانضمام يقلب العموم من
الاستغرافية إلى المجموعة ، وهو خلف لما هو الفرض من الاستغرافية .

وأما ثانياً : فلأنَّه لا مجال لإنكار هذا الاطلاق الأحوالي ، فإنَّ أساس هذا
الانحلال هو قوله تعالى : «لِيَتَّقَهُوا فِي الدِّينِ»^(٤) ولا ريب في أنَّ وجوب التفقة
على كل واحد من أفراد الطائفة ليس منوطاً بتفقة الباقين ، فلا يكون وجوب
الإنذار على كل واحد منها منوطاً بإذنار الباقين ، بل يكون الإنذار واجباً على كل
واحد منهم بقول مطلق ، كما في البينة فإنَّه يجب على كل من الشاهدين أداء

(١) مقالات الأصول ٢: ٩٨.

(٢) في الحاشية المتقدمة صفحة ٤٣٤ وما بعدها.

(٣) أجود التقريرات ٣: ١٩٢.

(٤) التوبة ٩: ١٢٢.

الشهادة وإن لم يشهد الآخر ، غايته دل الدليل على اعتبار البينة وأنه لو شهد أحدهما دون الآخر لم تقبل شهادته ، بمعنى عدم حكم الحكم على طبقها ، فإن ذلك بالدليل الخاص والأية الشرفية خالصة من هذا الدليل وناظمة بوجوب العمل على إنذار المنذر ، ولم يكن فيها تقييد بأن وجوب العمل به مشروط بانضمام غيره إليه بعد فرض الانحلال المزبور .

وثالثاً : أن مناسبة الحكم والموضوع قاضية بعدم احتمال التقييد المزبور ، لأن الميزان في وجوب الإنذار هو إبداء ما عند المنذر المتفق من العلم بالأحكام ، ومن الواضح أن هذا الوجوب لا ينط بآباء الآخرين ما عندهم من ذلك العلم ، ولأجل ذلك ، الاحتمال مقطوع العدم لو قلنا بأن الآية الشرفية مسوقة لبيان الفتوى وحجيتها ، فتأمل .

قوله : والإنصاف أن التتبع في هذه الأخبار يوجب القطع باعتبار الخبر المؤتوق به^(١).

محصل ما أفاده في الدورة الأخيرة في وجه ذلك الانصاف : هو أن تلك الروايات الكثيرة متواترة إجمالاً ، فإن التواتر إما لفظي أو معنوي أو إجمالي . أما اللفظي فواضح ، وأما المعنوي فهو إما عبارة عن النقل بالمعنى أو عبارة عن اشتراك الأخبار الكثيرة في الدلالة الالتزامية على معنى واحد ، كما مثلوا بذلك بما تواتر من شجاعة أمير المؤمنين (صلوات الله وسلامه عليه) . والظاهر أن الأول راجع إلى التواتر اللفظي ، وانحصر التواتر المعنوي بالثاني . وأما التواتر الإجمالي فليس هو إلا عبارة عن اشتراك الأخبار الكثيرة في قدر جامع يقطع بصدوره عنهم ~~بلطفة~~ . وهذا القسم أرجعه ~~بلطفة~~ كما في تحريرات السيد إلى التواتر المعنوي

(١) فوائد الأصول ٣: ١٩١.

لرجوعه إلى اتفاق الروايات في القدر ، وإنّ فلّا وجه للعلم بتصدور البعض مع احتمال عدم الصدور في كلّ واحد .

قال السيد في تحريراته : ولكنّه لا يخفى أنّ الأخبار إذا بلغت من الكثرة ما بلغت ، فإنّ كان بينها جامع يكُون الكلّ متفقاً على نقله ، فهو راجع إلى التواتر المعنوي ، وإنّ فلّا وجه لحصول القطع بصدق واحد منها بعد جواز كذب كلّ واحد منها في حدّ نفسه ، وعدم ارتباط بعضه ببعض ، فالحقّ هو انحصر التواتر في القسمين الأوّلين لا غير^(١) .

قلت : أمّا ما أفاده من رجوع الأخبار المتفقة على قدر جامع إلى التواتر المعنوي فواضح ، وما نحن فيه من هذا القبيل ، فإنّ تلك الطوائف متفقة في قدر جامع وهو حججية الخبر في الجملة .

وأمّا ما أفاده من عدم إمكان حصول العلم بتصدور البعض فيما إذا لم يكن بينها قدر جامع ، ففيه تأمل ، لشهادة الوجدان بحصول العلم الاجمالي بتصدور بعض ما هي من الكثرة بحيث يقطع بعدم كذب الجميع وإن لم ترجع إلى القدر الجامع ، لأنّ الرجوع إلى قدر جامع لا أثر له في حصول القطع بتصدور البعض ، وإنّما المنشأ فيه هو الكثرة الموجبة لحصول القطع بتصدور البعض ، بحيث إنّها لأجل كثرتها ينسد فيها باب احتمال كذب الجميع ، لا لأجل سبب اتفافي مثل أن يتّفق العلم بتصدور أحد الخبرين .

والذي ينبغي أن يقال في التواتر الاجمالي هو ما يأتي إن شاء الله تعالى من دعوى العلم الاجمالي بتصدور الكثير مما بأيدينا من الروايات الموجودة في كتابنا المعروفة ، فإنّها على كثرتها لا يمكن تطريق الاحتمال إلى أنّ جميعها لم يصدر .

(١) أجود التقريرات ٣: ١٩٧ .

كما أثنا لا يمكننا الجزم بأنَّ الجميع صادر ، بل أقصى ما في البين هو العلم الاجمالي بصدره الكبير أو الأكثُر ، وسيأتي إن شاء الله تعالى الكلام على ما يقتضيه هذا العلم الاجمالي^(١) :

وكيف كان ، فإني قد راجعت القوانين والفصول ومقاييس الهدایة للمرحوم المامقاني ، فلم أثر على ذكر التواتر الاجمالي في أقسام التواتر ، فإنَّ صاحب القوانين^(٢) قد أكثر من تقسيمات التواتر ولكن لم يذكر منها التواتر الاجمالي ، فما أدرِي من أين جاء هذا الاصطلاح الذي أشارت إليه الكفاية^(٣) .

وأما هذا الذي ذكرناه من العلم بصدره الكبير فيما بأيدينا من الكتب فهو وإن كان ناشئاً عن الكثرة ، لا أنه سبب اتفاقٍ مثل أن نعلم إجمالاً بصدره أحد هذين الخبرين ، إلا أنه مع ذلك لا يخرج [عن] العلم الاجمالي بصدره البعض ، غايته أنه ناشر عن الكثرة المانعة من احتمال كذب الجميع ، وهذا المقدار لا يدخله في أقسام التواتر ، لكن لا مشاحة في الاصطلاح .

وكيف كان ، فإنَّ كلَّ واحد من هذه الطوائف أو لا أقل من مجموعها يحصل القطع بأنَّ بعضها قد صدر عنهم عليه السلام ، فلا بدَّ من الأخذ بما هو أخصُّها مضموناً . وبعد التأمل في كلَّ واحد من تلك الروايات لا نجد ما هو أخصُّها مضموناً إلا ما دلَّ على اعتبار وثاقة الراوي ، مثل ما ورد في التعارض من قوله عليه السلام وكلَّهم ثقة^(٤) ، ومثل ما ورد في الارجاع كقول الراوي : أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه

(١) في الحاشية الآتية في الصفحة : ٤٩٥ وما بعدها.

(٢) قوانين الأصول ١: ٤٢٦ وما بعدها.

(٣) كفاية الأصول : ٣٠٢ .

(٤) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٢: أبواب صفات القاضي بـ ح ٤١ .

معالم ديني^(١)، ومثل الرواية الآمرة بالرجوع إلى العمري وابنه^(٢). ولا ريب أن وثاقة الراوي إنما اعتبرت من حيث الطريقة للوثوق بتصور ما رواه عن المعصوم عليه السلام ، وبذلك يتم ما عليه المتأخرون من حجاجية كل خبر يوثق بتصوره ، ولو لأجل انجبار ضعفه بالشهرة الجابرة .

وأما رواية الاحتجاج التي ذكرها الشيخ شيرازي^(٣) فلا تدخل فيما نحن فيه ، لأن ظاهرها كونها في مقام التقليد . على أن بعض فقراتها صريحة في مجرد اعتبار عدم العلم بفسق الراوي ، فراجع ما أفاده الشيخ شيرازي في الكلام عليها وتأمل .

ولا يخفى أنه بعد هذا البيان الذي أفاده شيرازي لا يحتاج إلى ما في الكفاية بقوله : وقضيته وإن كان حجاجية خبر دل على حجاجيته أخصها مضمونا ، إلا أنه يتعدى عنه فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصية ، وقد دل على حجاجية ما كان أعم ، فافهم^(٤) فإنه على الظاهر تصوير محض ، وإنما فإننا لو بنينا على أن في تلك الروايات ما اعتبر الصحيح الأعلاني لسقطت الفائدة ، إذ ليس لنا في جملة تلك الروايات ما هو من قبيل الصحيح الأعلاني وقد دل على حجاجية ما هو أعم ، ولعل قوله شيرازي : فافهم ، إشارة إلى ذلك ، فتأمل فإنه فيه إشكالا آخر ، وهو أن ما هو أخص مضمونا إنما يثبت حجاجية خبر الواحد الصحيح الأعلاني فيما يكون مؤذاه غير الحجاجية ، أما ما يكون مؤذاه هو الحجاجية نفسها ، فلا يعقل أن يكون ما دل على حجاجيته شاملًا للأخبار التي يكون مؤذها نفس الحجاجية ، لأن لازم ذلك هو كون

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٤٧ / أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٢٣ (مع اختلاف يسير).

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٣٨ / أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٤ وغيره.

(٣) فرائد الأصول ١ : ٣٠٢ وما بعدها.

(٤) كفاية الأصول : ٣٠٢ .

الحكم عين موضوعه وإن كان بنحو أعم فتأمل ، فإن هذا نظير ما قدمناه في الحاشية على ص ١٦٢^(١) من أن أدلة حجية خبر الواحد لا تشمل الإجماع المنقول عن الشيخ في حجية خبر الواحد . وبعبارة [أخرى] أن دليل حجية خبر الواحد لا يشمل الخبر الواحد الدال على حجية خبر الواحد .

قوله : بل يكفي عدم الردع عنها ... الخ^(٢) .

قال السيد في تحريراته : وأما احتمال الاحتياج إلى الامضاء وعدم كفاية عدم الردع فضعيف لا يعبأ به ، إلا أن يراد من الامضاء مطلق الرضا حتى المستكشف من عدم الردع ، فيرجع النزاع لفظياً^(٣) .

قلت : لم أتوقف لمعرفة الوجه في هذه الكلمات ، فإن الأثر لو كان متربّاً على نفس الردع ، بحيث إنه يكون بمنزلة النسخ ، لم يكن لنا معنى محض لاشتراط اتصال السيرة بزمن المعصوم ، ولا لاشتراط تمكّنه عليه من الردع . ومما يتربّ على كون الردع بنفسه مؤثراً وكونه من قبيل النسخ ، أنه لو كان كذلك لكان استصحاب عدمه كافياً في الأخذ بمقتضى السيرة ، بخلاف ما لو كان الأثر متربّاً على عدمه بما أنه كاشف عن الرضا ، الذي ربما عبرنا عنه بالامضاء السكوتى مع التمكّن من الردع لكان الاستصحاب المذكور مثبتاً ، فإن لازم عدم الردع الامضاء والرضا . بل ربما لم يكن ذلك لازماً ، لإمكان استناد عدم الردع إلى عدم التمكّن منه .

والحق أن السيرة على الحجية ونحوها محتاجة إلى الامضاء ولو سكوتياً

(١) التي تقدّمت في الصفحة : ٤٢٤ من هذا المجلد .

(٢) فوائد الأصول ٣: ١٩٣ .

(٣) أجود التقريرات ٣: ٢٠١ .

كاشفًا عن عدم الردع مع التمكّن منه ، وإن لم تكن الحجية شرعية ، ولا يكفي مجرد كونها حجّة عقلانية ، فتأمل وراجع ما حررناه في حواشى ص ٤٤ وما بعدها^(١) وتأمل .

نعم ، يمكن الركون إلى أصلية عدم الردع عما جرت عليه السيرة العقلانية في طريقة خاصة مأخوذة من بعض مباحث دليل الانسداد ، وذلك بأن يقال : إن الشارع المقدس قد جعل لنا أحكاماً ، ولا يصحّ منه أن لا يجعل لنا طرقاً توصلنا إلى تلك الأحكام ، إذ لا يحسن منه جعل الحكم وإيكالنا في الوصول إلى ذلك الحكم إلى ما يحكم به العقل من الاحتياط الناشئ عن الاحتمال أو عن العلم الاجمالي ، لما حقق في محله من بطلان ذلك .

وحيث لابد أن يكون الشارع المقدس قد جعل لنا طرقاً توصلنا إلى أحكامه ، إما تأسيساً أو إمساءً لبعض ما جرت عليه الطريقة العقلانية من الطرق المتعارفة عندهم ، وحيث إنه لم يقع ذلك التأسيس ولا الإمساء لطريق معين من الطرق العقلانية ، يكون ذلك إيكالاً منه لنا إلى جميع ما بأيدي العقلاه من الطرق ، ولو احتملنا أنه قد ردع عن بعض معين من تلك الطرق كما صنع في القياس ، كان ذلك الردع عبارة أخرى عن احتمال ما يشبه النسخ بالنسبة إلى ذلك الطريق ، فتكون أصلية عدم جارية فيه ولا تكون مثبتة ، لما عرفت من أنه بعد فرض أنه لم يؤسس لنا طريراً ولم يمض طريراً معيناً من تلك الطرق العقلانية يكون عدم ذلك التأسيس وعدم ذلك الإمساء إمساءً لكل ما جرت به الطريقة العقلانية ، فلم يبق إلا احتمال أنه حصل منه الردع بالنسبة إلى هذا الطريق الخاص العقلاني من بين

(١) الحاشية على ص ٤٤ تقدّمت في الصفحة : ٣٦٢ - ٣٦١ من هذا المجلد ، وتأتي بعدها عدة حواشى ، ولعل محل الشاهد منها ما ذكره في الصفحة : ٣٧٣ وما بعدها .

تلك الطرق العقلائية المتكررة ، فيكون مورداً لأصالة عدم الردع .

ولكن لا يخفى أن هذه الطريقة في أصالة عدم الردع إنما تجري بعد فرض إحراز أن الشارع لم يتوسّس لنا طریقاً جديداً ، ولم يمض طریقاً خاصاً من هذه الطرق العقلائية ، كما يقال ذلك في الأصول العقلائية اللغظية من أن الشارع لم يبتکر له طریقة خاصة في تفہیم مراداته ، فيكون ذلك منه اعتماداً وإیکالاً إلى الأصول العقلائية اللغظية المرادیة ، فلم يبق إلا احتمال الردع عن أصل خاص من الأصول العقلائية مثل أصالة الحقيقة ، فيكون مورداً لأصالة عدم الردع .

أما إذا كان كل من التأسيس وإمضاء بعض الطرق الخاصة محتملاً ، وشككنا في طریق خاص من الطرق العقلائية ، فلا يمكننا الاعتماد على ذلك الطريق الخاص استناداً إلى دخوله تحت السیرة العقلائية ، إلا بأصالة عدم جعل تأسيسي أو إمضائي لغير ذلك الطريق مما يكون وافیاً بتلك التکالیف الواقعیة ، ومن الواضح أن هذا الأصل لا يثبت لنا أن ذلك الطريق الخاص قد أمضاه الشارع إلا على الأصل المثبت ، وإن كانت هذه الجهة لو تمت بالقطع بأن يحصل لنا القطع بأن الشارع لم يتوسّس طریقاً جديداً ولم يمض طریقاً خاصاً من تلك الطرق العقلائية ، لجريانا على طبق الطريقة العقلائية بالنسبة إلى ذلك الطريق ، إذ لم يبق إلا احتمال الردع عنه بالخصوص ، فيینقى بأصالة عدم الردع ، ولا يكون الأصل المذکور مثبتاً ، لأنّه يكون من مقوله أصالة عدم النسخ من دون حاجة فيه إلى إثبات الامضاء .

وإن شئت قلت : إنّه من قبيل أصالة عدم المانع ، حيث إن المقتضي للامضاء - وهو إیکال الشارع إلى الطريقة العقلائية - قد تحقق ، وإنما وقع الشك في المانع من ذلك وهو الردع ، فالاصل عدمه . ولكنّه أيضاً من الأصول المثبتة كما

حقّق في محله .

وكون الردع من قبيل النسخ ممنوع أشد الممنوع ، لأن ذلك إنما يكون إذا كانت السيرة بنفسها حجّة ، وأن الردع يكون رافعاً لحججتها كما في الأحكام المنسوخة من الشرائع السابقة أو من شريعتنا ، ومن الواضح أن حججية السيرة ليست من ذلك القبيل ، وأن المرجع في الحججية إنما هو الشارع ، وأنها إنما تكون حجّة بامضائه ، فتكون حججتها من المجموعات الشرعية غايتها إمضاء ، وحيثئذ فالحُقْ هو ما تقدم ذكره من أن السيرة وحدتها لا تثبت الحججية إلا مع القطع بالامضاء ، أو مع القطع بعدم الردع في مورد الاتصال والتمكن من الردع ، فتأمل .

والخلاصة : هي أنّ أصلّة [عدم] الردع إنما يترتب عليها الأثر فيما لو كان جريان السيرة على الشيء غير محتاج إلى إمضاء خاص من الشارع ، إنما للبناء على أن بناء العقلاء في نفسه حجّة بلا حاجة إلى إمضاء من الشارع ، وإنما لتصدور الامضاء العام من الشارع بالنسبة إلى كلّ ما جرت عليه سيرة العقلاء ، فإنه حينئذ يكون الردع عن بعض ذلك بمنزلة المختصّ ، نظير ما لو قال أكرم العلماء ثم قال لا تكرم النحوين ، فإذا شكّنا في النهي عن الصرفيين مثلاً يكون المحكم أصلّة عدم النهي إن لم تكن أصلّة عدم التخصيص جارية ، ففي مثل ذلك فيما نحن فيه يكون مورداً لأصلّة عدم النهي - أعني الردع - ويتربّ عليه [الامضاء] ، لكن لا محصل في مثل ذلك للقول بأنه لابد أن تكون السيرة متصلة بالمعصوم ، وأنها بمنظر منه ومسمع ، وأنه متمكن من الردع عنها ولم يردع .

وهذا بخلاف ما لو كان ما جرت عليه السيرة محتاجاً إلى إمضاء ، فإنه لا أثر فيه للردع إلا باعتبار كون تركه في مقام التمكن يكون إمضاء ، فلو شكّنا في تمكّنه من الردع لا محصل فيه لأصلّة عدم الردع ، ومع إحراز ذلك يكون أصلّة

عدم الردع مثبتاً ، هذا فيما لو كان ما جرت عليه السيرة محتاجاً إلى الامضاء من الشارع ، كما لو كان ما جرت به السيرة من مخترعاتهم المحتاجة إلى إمضاء من الشارع .

ومنه يظهر الحال فيما لو لم يكن ما جرت به السيرة من مخترعاتهم ، بل كان جريان سيرتهم عليه كاشفاً عن أنهم أخذوه من الشارع ، كما عرفت في سيرة المسلمين بما أنهم مسلمون ، بناءً على كون ذلك كاشفاً عن أنهم أخذوه من الشارع ، نظير كشف الإجماع عنه ، فلا ريب في عدم الاعتماد في مثل ذلك على أصلية عدم الردع ، إذ لا أثر لعدم الردع في ذلك إلا باعتبار كون عدم إنكاره عليهم ملازماً لأنهم أخذوه منه ، فيكون حاله أسوأ من عدم الردع الكاشف عن الامضاء والرضا بما اخترعواه من أنفسهم ، فإن القطع بعدم الردع في هذه الصورة مع تمكّنه منه يوجب القطع بالامضاء والرضا بما جروا عليه ، وهذا بخلاف ما يكون من سيرة المسلمين كاشفاً عن أخذه من المعصوم ، فإن القطع بعدم ردعهم لا يكون نافعاً في إثبات ذلك الأخذ ، مالم يكن نفس سيرتهم وحسن الظن بهم كاشفاً في حد نفسه عن أنهم أخذوه منه ^{عليه} .

وعلى أي حال ، لابد في سد باب الردع في المقامين من القطع بعدهه وأصلية عدم الردع غير مجديّة في كلّ منها .

قوله : ولو سلم أنه يمكن تحقق السيرة بلا أمر منه ، فلا أقل من أنها تكشف عن رضاه ، وإنما كان عليه الردع ... الخ^(١) .

لا يخفى أن سيرة المسلمين بما أنهم مسلمون لابد أن تكون كاشفة عن الأخذ منه ^{عليه} ، فلا يحتمل الردع عنها ، ولو لم تكن كاشفة عن الأخذ منه ^{عليه} فلا

(١) فوائد الأصول ٣ : ١٩٢ .

تكون من قبيل سيرة المسلمين ، بل هي سيرة العقلاء ، غايتها أنها سيرة طائفية خاصة من العقلاء ، وهذه يحتمل الردع عنها ، وهي تحتاج إلى الامضاء ولو بعدم الردع مع التمكّن منه .

أما الأولى فلا تحتاج إلى إمضاء ، بل هي كافية عن الأخذ منه ^{عليه} ، ولا يجتمع احتمال الردع مع هذا الكشف ، فتأمل . وحينئذ فلا يكون حال هذه السيرة إلا حال الإجماع في كونه كافية عن رأي المعصوم ^{عليه} في أنه غير مربوط بالامضاء ، ولا بالردع أو عدم الردع .

ومن ذلك يظهر لك التأمل في بعض كلماتهم في بعض الفروع الفقهية ، مثل استدلالهم على الحكم بظهور الصغير في يد أسره المسلم ، وعلى ظهوره بعض آلات العصير ونحو ذلك بالسيرة ، يعني سيرة المسلمين ، ويناقشون في تلك السيرة هل هي متصلة بالمعصوم ^{عليه} ، وهل كان يتمكّن من الردع ولم يردع ، إلى غير ذلك من الإشكالات التي لا تتناسب كون حجاجة السيرة من باب الكشف عن رأي المعصوم ، وإنما تناسب السيرة العقلائية باعتبار توافقها على الامضاء أو على عدم الردع .

اللهُمَّ إِنْ يُقالُ : إِنَّ مَدْرِكَ حَجَجَةِ سِيرَةِ الْمُسْلِمِينَ وَإِنْ كَانَ هُوَ الْكَشْفُ عَنِ الْأَخْذِهِمْ مِنِ الْمَعْصُومِ ^{عليه} ، إِلَّا أَنَّهَا لَوْ كَانَتْ مَتَّخِرَةً عَنْ زَمَانِهِ لَمْ تَكُنْ كَافِيَةً عَنِ الْأَخْذِ مِنْهُ . وَكَذَلِكَ الْحَالُ فِيمَا لَوْ [كَانَتْ] مَتَّصِلَةً بِزَمَانِهِ لَكَنَّهُ لَمْ يَكُنْ مَمْكُنًا مِنِ الرَّدْعِ ، لَأَنَّ تَلْكَ السِّيرَةَ أَيْضًا لَا تَكُونُ كَافِيَةً عَنِ رَأْيِهِ ^{عليه} ، لِجُوازِ كُونِهَا مُخَالِفَةً لِرَأْيِهِ ، لَكَنَّهُ لَمْ يَمْكُنْ مِنِ الْإِنْكَارِ عَلَيْهِمْ بِمَا حَاصَلَهُ أَنَّهُ لَمْ أَقْلِ هَذَا الْقَوْلُ ، فَمَنْ أَيْنَ جَثَّمَ بِهِ ، فَلَاحِظْ .

أما التفصيل الذي أفيد في الإجماع فلا يخلو من غموض ، حيث إن

الإجماع العملي في المسألة الفرعية مثل جلسة الاستراحة إن كان من المقلدين فهو كاشف عن فتوى من يقلدونه ، وإن كان من المجتهدين فهو كاشف عن رأي إمامهم عَلَيْهِ نعم إن المواظبة عليها هل يكشف عن وجوبها ، أو أن ذلك لا يدل إلا على استحبابها مثلاً ، وهذا عين الإشكال في إجماعهم على العمل بخبر الواحد في عدم كشفه عن الوجه في حججته .

قوله : نعم لا يبعد الحاجة إلى الامضاء في باب المعاملات ، لأنها من الأمور الاعتبارية التي تتوقف صحتها على اعتبارها ، ولو كان المعتبر غير الشارع فلا بدّ من إمضاء ذلك ولو بالعموم أو الاطلاق . وتنظر الشمرة في المعاملات المستحدثة التي لم تكن في زمان الشارع ، كالمعاملة المعروفة في هذا الزمان بـ « البيمة » ، فإنّها إذا لم تنددرج في عموم « أَخْلَأَ اللَّهُ » و « أَوْفُوا بِالْعُهُودِ » و نحو ذلك فلا يجوز ترتيب آثار الصحة عليها^(١) .

لم أتوقف لمعرفة الخصوصية في باب المعاملات التي أوجبت الحاجة فيها إلى الامضاء وعدم الاكتفاء بعدم الردع مع التمكّن منه ، المفترض كونه إمضاء لما جرت عليه السيرة .

وما أفاده من تعليل ذلك بأنّها من الأمور الاعتبارية التي تتوقف صحتها على اعتبارها الخ ، ليس هو من خواص المعاملات ، بل هو جاري في كل أمر شرعي أردنا إثباته بالسيرة ، فإن حججية قول الثقة - مثلاً - أيضاً من الأمور الاعتبارية التي تتوقف صحتها على اعتبارها ، بحيث لو كان المعتبر للحججية هو غير الشارع لكنّا محتاجين إلى إمضاء الشارع لها ، فلو كان عدم الردع مع التمكّن منه كافياً في الامضاء كان كافياً فيها وفي المعاملات ، وإن لم يكن كافياً لم يكن كافياً فيهما .

(١) فوائد الأصول ٣: ١٩٣ .

وكذلك لم أتوفّق لمعرفة الوجه فيما فرّعه على ذلك من عدم صحة المعاملات المستحدثة مثل «البيمة» ، فإنّ الظاهر أنّ الكلام في المعاملات المستحدثة ليس مبنياً على مسألة [أنّ] السيرة العقلانية الجارية على المعاملة يكفي فيها عدم الردع أو لابدّ من الامضاء ، إذ لا ريب في أنّ السيرة العقلانية إنما تكون حجّة إذا كانت متصلة بزمان المعصوم عليه السلام وكان عليه السلام متمنكاً من الردع عنها كما قيده به ، وأين ذلك من المعاملات المستحدثة .

نعم ، لو قلنا إنّ السيرة بنفسها تقتضي الأخذ بمقتضاهما ، والردع عنها يكون مانعاً من ذلك ورافعاً له نظير النسخ ، لكان اللازم هو الحكم بصحة تلك المعاملات ، لكن ذلك لا يمكن الالتزام به ، لما عرفت من أنّ السيرة لابدّ أن تتصل بزمان المعصوم مع عدم الردع منه عليه السلام عنها في صورة تمكّنه من ذلك ، وهذا مما يكشف [كشفاً] قطعياً أنّ عدم الردع إنما يعتبر من جهة كشفه عن الرضا وأنّ يكون إمضاء .

نعم ، لو قلنا بأنّ أمثال هذه الأمور من الاعتبارات الحاصلة بمثيل العقود ونحوها من الاعتبارات العقلانية كالحجّية ونحو ذلك من الموضوعات الاعتبارية التي لها تحقق في عالم الاعتبار العقلاني ، نظير اعتبارهم المالية للأوراق النقدية ونحو ذلك من الاعتبارات ، على وجه لا نلتزم بأنّها من الأحكام الشرعية إمضاء أو تأسيساً ، بل هي أمور عقلانية منوطة بالاعتبار العقلاني ، وإن كانت بعد الاعتبار وبعد تتحققها في وعائهما من الاعتبار العقلاني تترتب عليها آثار شرعية أو عقلية أو عرفية ، على وجه لا تحتاج إلى جعل شرعي لا إمضاقي ولا تأسيسي ، لم يكن عدم الردع عنها إلا من باب عدم مخالفته الشارع لذلك الاعتبار العقلاني ، وكان مجرد الاعتبار العقلاني كافياً في تتحققها وفي ترتب الأثر عليها حتى الآثار الشرعية إلا إذا

ردع الشارع عنها ، وحيثند يكون عدم العلم بالردع أو أصالة عدم الردع كافياً في ترتيب الأثر عليها ، وإن لم يكن كاشفاً عن الامضاء والانفاذ لذلك الاعتبار العقلاني .

وعلى كل حال ، لو قلنا بذلك لم يكن حيئند فرق بين المعاملات وباقى ما جرت عليه السيرة العقلانية من تلك الأمور العقلانية ، كالحجية والظهور ونحوهما مما يرجع إلى ذلك ، لكن أتى لنا بآيات ذلك ، وكيف يمكننا إخراج الأحكام الوضعية بأسرها عن كونها من الأحكام الشرعية وإرجاعها إلى الموضوعات الاعتبارية العقلانية ، نظير ماليات الأشياء الجعلية كالأوراق النقدية ، ولو ببنينا على ذلك لتغير الفقه في باب المعاملات ، وكان لنا فقه آخر وأدلة أخرى غير ما نسلكه في أحکامنا الفقهية في أبواب المعاملات ، إن هذا مما يقطع بفساده ، ولا أظن أحداً يقدر على الالتزام به ويعذر نفسه فقيها .

أما اندرج المعاملة المذكورة في العمومات مثل «أؤفوا بالعقود»^(١) و«تجارةً عن تراضٍ»^(٢) ونحوهما ، فهو موقف على دعوى العموم لكل عقد وتجارة ، وفيه تأمل لاحتمال اختصاصه بما يكون معروفاً مألوفاً في عصره عليه السلام .
نعم ، يمكن أن يقال بأنها راجعة إلى الصلح ، بناءً على ما هو التحقيق من كونه عبارة عن التاليم على أمر مقرر بين المتعاقدين ما لم يكن موجباً لتحليل الحرام أو تحريم الحلال ، وكنت حررت في مسألة البيانصيب والبيمة رسالة مفصلة فراجعها^(٣) .

(١) المائدة ٥:١.

(٢) النساء ٤:٢٩.

(٣) مخطوطه لم تطبع بعد .

وريما يستدل على بطلان المعاملة المستحدثة حتى إذا لم تكن مشتملة على نحو من القمار كما في البالغين بقوله عليه السلام : « لا يحل مال إلا من وجه أحله الله » في جملة رواية مفضلة ذكرها في الوسائل في كتاب الخمس في باب وجوب إيصال حصة الإمام عليه السلام إليه^(١).

وفيه : مضافاً إلى إمكان كونها ناظرة إلى خصوص مثل أخذ ماله عليه السلام ونحو ذلك بلا جهة تقضي صحة الأخذ من إذن أو عقد ونحوه ، دون ما نحن فيه من أخذه برضاء صاحبه ولكن بمعاملة غير داخلة في إحدى المعاملات المعهودة ، ليكون خارجاً عن قبائل أصلية الاباحة في الأموال ، أن دخول هذه المعاملة في عمومات « أَوْفُوا بِالْعُهُودِ » و « تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ » أو لا أقل من عمومات الصلح ، يخرج المال المأخوذ بها عن كونه من وجده لم يحله الله تعالى فتأمل ، ويدخله في

(١) قال في الوسائل في الباب المشار إليه : وعن محمد بن الحسن وعلي بن محمد جمبيعاً عن سهل عن المثنى عن محمد بن يزيد (زيد) الطبرى ، قال : « كتب رجل من تجار فارس من بعض موالي أبي الحسن الرضا عليه السلام يسأله الإذن في الخمس ، فكتب عليه السلام : بسم الله الرحمن الرحيم ، إن الله واسع كريم ، ضمن على العمل الثواب ، وعلى الضيق لهم ، لا يحل مال إلا من وجه أحله الله ، إن الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالنا وعلى مواليها ، وما نبذله ونشتري من أغراضنا معن نخاف سلطته ، فلا تزوجهونا ، ولا تحرموا أنفسكم دعاءنا ما قدرتم عليه ، فإن إخراجه مفتاح رزقكم وتحميس ذنوبكم ، وما تمهدون لأنفسكم ليوم فاقتكم ، والمسلم من يفي لله بما عهد إليه ، وليس المسلم من أجاب باللسان وخالف بالقلب ، والسلام » [وسائل الشيعة ٩ : أبواب الأنفال ب٢ ح ٥٣٨].

قال في المستمسك ١ : ٢٤٥ : والأمر في سهل سهل ، لكن أحمد بن المثنى مهملاً ، ومحمد بن زيد الطبرى مجهولاً ، ولأجل ذلك يشكل الاعتماد على الخبر والخروج به عن قاعدة الحل ، الخ [منه مكتوب].

جملة الوجوه التي أحلها الله تعالى .

فالعمدة هو شمول العمومات لهذه المعاملة ، أو دخولها في باب الصالح ، فإن تم ذلك فهو ، وإن كانت أصلة عدم ترتيب الأثر كافية في الحكم بالفساد ، فتأمل .

قوله : وأما طريقة العقلاء فهي عدمة أدلة الباب ، بحيث إنَّه لو فرض أنه كان سبِيل إلى المناقشة في بقية الأدلة فلا سبِيل إلى المناقشة في الطريقة العقلائية القائمة على الاعتماد بخبر الثقة ... الخ^(١) .

إنَّ السيرة العقلائية التي هي محل الكلام إنَّما هي السيرة التي جروا عليها قبل الشريعة ، ولم يكن آئنَّدُ أحكام شرعية . نعم بعد أن وجدت الشريعة المقدسة بقي العقلاء على تلك السيرة وأجروها في الأحكام الشرعية ، بحيث إنَّهم قبلوا الروايات التي تنقل إليهم عن النبي ﷺ وعن الأئمة ظاهرًا في الأحكام الشرعية ، وصاروا يعملون عليها كما آئنَّهم يعملون بذلك في أمور معاشهم ، ولم يردعهم الشارع المقدس عن ذلك ، مع كون عملهم على ذلك وبينائهم عليه بمنظر منه وسمع مع فرض تمكنه من الردع ، وهذا كله واضح لا ينبغي الريب فيه .

لكن يبقى الإشكال في أخبار الأحاديث في الموضوعات ، فإنَّها داخلة في السيرة المزبورة ، بل يمكن القول بأنَّ الإخبار عنه ظاهرًا وعنهم ظاهرًا أيضًا هو من قبيل الإخبار بالموضوعات في نظر العقلاء ، باعتبار كونه نقلًا لقوله ظاهرًا أو فعله وإن كان ذلك يتضمن النقل للحكم بواسطة نقل ذلك القول أو الفعل ، فإنَّ من الواضح أنَّ المراد من نقل الحكم ليس هو النقل بلا واسطة نقل الموضوع الذي هو نفس قوله ظاهرًا أو فعله أو تقريره ، وإنَّما كان اجتهادًا أو نبوة .

(١) فوائد الأصول ٣ : ١٩٤ .

والحاصل : أَنَّا بَعْدَ فِرْضِ جُرْيَانِ السِّيرَةِ عَلَى قَبْوِ الْأَخْبَارِ الثَّقِيقَ مَطْلُقاً ،
نَسْتَحْاجُ إِلَى دَلِيلٍ يَخْرُجُ الْمَوْضُوعَاتِ الْخَارِجِيَّةَ الَّتِي لَيْسَتْ نَقْلًا لِقَوْلِ
الْمَعْصُومِ عَلَيْهِ الْفَضْلُ أَوْ فَعْلِهِ أَوْ تَقْرِيرِهِ ، مِثْلُ مَوْتِ زَيْدٍ وَحَيَاَتِهِ وَالْأَهْلَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِن
الْمَوْضُوعَاتِ الْخَارِجِيَّةِ .

فَنَقُولُ بِعُونَهِ تَعَالَى : أَمَّا مَا كَانَ مِنْ ذَلِكَ رَاجِعاً إِلَى مَقَامِ التَّرَافِعِ وَالْقَضَاءِ ، فَلَا
إِشْكَالٌ فِي تَحْقِيقِ الرَّدْعِ عَنْهُ ، لَأَنَّ دَلِيلَ نَفْوِ الْقَضَاءِ قَدْ حُصِرَ فِي الْأَيْمَانِ وَالْبَيْنَاتِ
وَأَمَّا مَا لَمْ يَكُنْ رَاجِعاً إِلَى ذَلِكَ الْمَقَامِ فَيُمْكِنُ الْإِسْتِنَادُ فِي الرَّدْعِ عَنْهُ إِلَى مَضْمُونِ
رَوْاِيَةِ مَسْعَدَةَ « وَالْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكُمْ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقْوِيمُ بِهِ
الْبَيْنَةَ »^(١) بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْمَرَادَ مِنَ الْأَشْيَاءِ هُوَ الْمَوْضُوعَاتُ الْخَارِجِيَّةُ ، فَيُكَوِّنُ حُصْرَ
الطَّرِيقِ فِيهَا بِالْإِسْتِبَانَةِ أَوْ قِيَامِ الْبَيْنَةِ دَلِيلًا عَلَى دَعْمِ الْإِكْتِفاءِ بِغَيْرِهِمَا .

لَكِنْ قَدْ يَتَأْمَلُ فِي ذَلِكَ ، أَمَّا أَوْلَاهُ : فَلَأَنَّ هَذَا إِنَّمَا يَتَمَّ فِي مُورِدِ الرَّوْاِيَةِ الَّذِي
هُوَ الْإِسْتِنَادُ إِلَى قَاعِدَةِ الْحَلِّ أَوْ الْأَصْوَلِ النَّافِيَّةِ ، فَلَا يَشْمَلُ مَا كَانَ خَبْرَ الْوَاحِدِ نَافِيًّا
لِلتَّكْلِيفِ فِي قِبَالِ اسْتِصْحَابِ الْمَوْضُوعِ الْمُثْبِتِ لِلتَّكْلِيفِ ، كَمَا فِي خَبْرِ الْوَاحِدِ
عَلَى التَّطْهِيرِ فِي قِبَالِ اسْتِصْحَابِ النِّجَاسَةِ ، وَالْأُولَوِيَّةِ مُمْنُوعَةِ ، اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَقُولَ :
إِنَّ الْمَرَادَ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الْفَضْلُ : « وَالْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا » هُوَ أَنَّ الْأَشْيَاءَ تَبْقَى عَلَى مَقْتَضِيِ
الْوَظِيفَةِ الْجَارِيَّةِ فِيهَا مَطْلُقاً حَتَّى فِي مَثْلِ مَوَارِدِ الْيَدِ وَمَوَارِدِ اسْتِصْحَابِ النَّافِيِّ أَوِ
الْمُثْبِتِ حَتَّى يَسْتَبِينَ خَلَافُهُ أَوْ تَقْوِيمُ الْبَيْنَةِ عَلَى خَلَافِ مَقْتَضِيِ تِلْكَ الْوَظِيفَةِ
وَحِينَئِذِ تَكُونُ دَائِلَةً عَلَى دَعْمِ حَجْيَةِ خَبْرِ الْوَاحِدِ فِي الْمَوْضُوعَاتِ مَطْلُقاً ، فَتَأْمَلُ .
وَثَانِيًّا : أَنَّا لَوْ أَغْضَبَنَا النَّظَرُ عَنْ ذَلِكَ ، لَقِلَّنَا إِنَّ جُرْيَانَ السِّيرَةِ عَلَى حَجْيَةِ
خَبْرِ الْوَاحِدِ يَوْجِبُ دُخُولَهُ فِي الْإِسْتِبَانَةِ ، فَيُكَوِّنُ حَاكِمًا عَلَى دَلِيلِ اعْتِبَارِ الْإِسْتِبَانَةِ

(١) وسائل الشيعة ١٧ : ٨٩ : أبواب ما يكتسب به ب٤ ح٤ .

لكونه محققاً للاستبانة التعبدية، كما يكون حاكماً على دليل النهي عن الأخذ بغير العلم لكونه علماً تعبدياً. لكن يبعده أن خبر الواحد لا يكون مقابلاً للبيئة، بل إن عطف البيئة على الاستبانة قرينة على أن المراد بالاستبانة الاستبانة الوجданية غير الشاملة للاستبانة التعبدية، فإنها حاصلة بالبيئة، فلا تصح المقابلة إلا إذا أخذت الاستبانة استبانة وجدانية.

قوله: ويمكن أن يكون ما ورد من الأخبار المتكتلة لبيان جواز العمل بخبر الثقة من الطوائف المتقدمة كلها إمضاء لما عليه بناء العقلاء، وليس في مقام تأسيس جواز العمل به ... الخ^(١).

الظاهر أن هذا، أعني الاحتياج إلى دليل يستفاد [منه] إمضاء ذلك البناء العقلائي لابد منه، وإنما يقينا نحن وذلك البناء العقلائي لم يمكننا الجري عليه والحكم بحجية خبر الواحد شرعاً، وكان الخبر على ما هو عليه من الشك في الحجية، لما عرفت من عدم الاعتماد على أصلالة عدم الردع في إثبات الجهة المطلوبة، وهي الامضاء والرضا بما جرت عليه السيرة العقلائية، إلا أن يدعى القطع بعدم الردع كما أفاده بقوله: ولو كان قد ردع عنها نقل ذلك إلينا، لتتوفر الدواعي إلى نقله الخ^(٢). ولا يخفى ما فيه من تطرق المنع إلى القطع بعدم الردع بمجرد عدم النقل.

ثم لا يخفى أن كلاً من الردع والامضاء يحتاج إلى حجة، ولا يكفي فيه أخبار الأحاداد، لأن الكلام في حجيتها. وبالجملة: أن خبر الواحد ساقط في المقام، سواء كان مفاده الامضاء أو كان مفاده الردع، لأن الكلام إنما هو في حجية

(١) فوائد الأصول ٣: ١٩٥.

(٢) فوائد الأصول ٣: ١٩٣.

خبر الواحد ، فكيف يمكننا الاعتماد في إمضاء السيرة أو الردع عنها على نفس خبر الواحد .

فالعمدة حيثما ذكرت في الدليل على حججية خبر الواحد هو ما عرفت من طوائف الأخبار المتقدمة الراجعة إلى التواتر ، وما عرفت من دلالة آية النفر ، سواء قلنا إن ذلك من قبيل الأمضاء أو من قبيل التأسيس . ولا يخفى انحصر مفادها بما يكون راجعاً إلى الأحكام ، وعدم شمولها لأنباء الأحاديث في الموضوعات الخارجية وحيثما تكون في راحة من تكليف إخراجها ، لأنَّ السيرة العقلانية وإن جرت على قبولها في الموضوعات الخارجية ، إلا أنه لا دليل لنا على إمضاء هذه السيرة ، وأصلة عدم الردع لا تكفي ، لما عرفت من كونها مثبتة ، بل إنَّه لا ملازمة بين عدم الردع وبين الأمضاء ، لاحتمال عدم التمكن من الردع .

نعم ، لو قلنا بأنه يستفاد من تلك الأدلة عموم الحججية لخبر الواحد ولو بنحو الالحاق ، أو قلنا بتمامية دلالة آية النباء الشاملة للموضوعات الخارجية ، أو قلنا بحججية السيرة العقلانية وأنَّه يكفي في لزوم الجري على طبقها أصلة عدم الردع كَمَا محتاجين في إخراج الموضوعات الخارجية عن تلك العمومات أو الردع عن تلك السيرة إلى مثل رواية مساعدة ، بجعلها رادعة عن السيرة الجارية في الموضوعات الخارجية ، ولا يتَّأْتِي فيها ما ذكرناه من عدم إمكان الركون في الردع عن السيرة إلى خبر الواحد ، وذلك لأنَّ هذه الرواية بنفسها تتضمن حكماً كلياً ، وهي حاكية عنه لا عن موضوع خارجي ، فتكون حججاً لكونها مشمولة للطوائف المتقدمة ولآية النفر وآية النباء ، وهذا الحكم الكلي الذي تضمنته الذي له شاهد فيما نحن فيه هو المستفاد من الحصر ، أعني عدم حججية خبر الواحد في الموضوعات الخارجية ، فيكون هذا الحكم الكلي رادعاً عن السيرة الجارية على

قبول خبر الواحد في الموضوعات الخارجية ، ومخصصاً لعموم آية النبأ .

وحيثئذ يبقى الكلام في الدلالة المذكورة على وجه تكون كافية في الردع عن القبول في جميع الأخبار الحاكمة عن الموضوعات الخارجية ، أو أنها منحصرة بخصوص ما يكون في قبال أصلية الاباحة مثلاً ، وقد عرفت التفصيل في ذلك فلانعيده .

وينبغي مراجعة ما حررناه جديداً على العروة الوثقى في درس الفقه عند الكلام على قوله في المسألة ٦ مما يتبع ماء البئر : ثبت نجاسة الماء كغيره بالعلم وبالبيان وبالعدل الواحد الخ^(١) ، فقد شرحنا هناك حكمة أدلة حجية خبر العادل وذي اليد على ما يستفاد من رواية مسعدة بن صدقة ، فراجع^(٢) .

قوله : وينبغي أولاً بيان المراد من الانسداد الصغير ثم تعقبه بما أفيد في المقام فنقول : قد تقدم أن استفادة الحكم الشرعي من الخبر يتوقف على أمور ... الخ^(٣).

هذه المقدمة وإن كانت لا بأس بها بالنسبة إلى معرفة ضابط موارد الانسداد الصغير والانسداد الكبير ، إلا أنه يمكن القول بأنها لا أهمية لها بالنسبة إلى محل الكلام ، أعني الدليل الأول من الأدلة العقلية التي ذكرها الشيخ^(٤) ، فإن العمدة في الدليل الأول إنما هو دعوى انحلال العلم الاجمالي الكبير إلى العلم الاجمالي الصغير ، وبعد تامة الانحلال المزبور لا حاجة إلى إجراء مقدمات الانسداد في أطراف ذلك العلم الاجمالي الصغير ، أعني دائرة ما بأيدينا من الأخبار الموجودة

(١) العروة الوثقى (مع تعلقيات عدّة من الفقهاء) ١: ٩٨.

(٢) مخطوط لم يطبع بعد .

(٣) فوائد الأصول ٣: ١٩٦ .

(٤) فوائد الأصول ١: ٣٥١ وما بعدها .

في مجتمعنا ، لما سيأتي^(١) إن شاء الله تعالى من إمكان الاحتياط في تلك الأطراف ، فلا تصل النوبة إلى الالتزام بما هو مظنون الصدور منها فقط .

ومنه يظهر الخدشة في الانسداد الصغير المعمول في الظواهر بعد فرض انسداد باب العلم فيها ، فإن الانسداد في تشخيص ظاهر من الظواهر مثل لفظ الصعيد ونحوه لا يوجب الانتقال إلى إعمال الظنون الحاصلة من أقوال اللغويين ، بل يكون المرجع في ذلك هو الأصول العملية ولو كان هو التخيير العقلي فيما لو دار الأمر في الظهور بين المحذورين ، إذ لا يلزم محذور من الرجوع إلى الأصول العملية في بعض تلك الظواهر التي انسدَ فيها باب العلم . نعم لو كانت جميع الظواهر كذلك كان ذلك محققاً للانسداد الكبير .

وكذلك لو فرضنا تحقق الظهور في تلك الظواهر ولكن باب العلم بحجيتها قد انسد علينا ، ولو بمثل دعوى اختصاص حجيتها بخصوص المشافهين ونحو ذلك من التسويلات ، فإنها لو تمت تكون موجبة لتحقق الانسداد الكبير .

وبالجملة : أن الانسداد الصغير كأنه من الكبريات التي لا صغرى لها . نعم لو تمت دعوى انحلال العلم الاجمالي الكبير إلى ما بأيدينا من الأخبار ، وتمت دعوى عدم إمكان الاحتياط ، لكن المصير إلى العمل بما ظنَ صدوره ، فهذا لو سميَناه بالانسداد الصغير لم يكن بذلك بأس ، لكن قد أشرنا إلى ما سيأتي إن شاء الله تعالى من منع الدعوى الثانية ، وهي عدم إمكان الاحتياط لو سلمنا الدعوى الأولى ، وهي انحلال الكبير إلى الصغير ، وسيأتي إن شاء الله تعالى شرح ذلك مفصلاً^(٢) .

(١) في الصفحة : ٤٧٣ - ٤٧٢ .

(٢) المصدر السابق .

قوله : وعلى كل حال ، المقصود من الوجه الأول من وجوه تقرير حكم العقل بحججية الخبر الواحد هو إجراء مقدمات الانسداد بالنسبة إلى خصوص جهة الصدور لإثبات حججية مطلق الظن به ، وبيانه : هو أنه لا إشكال في أننا نعلم بصدور كثير من الأخبار المودعة فيما بأيدينا من الكتب ... الخ^(١) .

حيث كان أصل هذا الاستدلال هو ما أفاده الشيخ رحمه الله ، فال الأولى أولاً هو نقل كلام الشيخ رحمه الله في بيانه ، وإجالة النظر فيه وفي الوجه التي أشكل بها عليه ، ثم بعد ذلك نتعرض إن شاء الله تعالى لما أفاده شيخنا رحمه الله في ذلك .

فنقول بعونه تعالى : قال الشيخ رحمه الله في بيان الوجه الأول الراجع إلى العلم الاجمالي بصدور الكثير مما بأيدينا من الأخبار ، بعد أن أطال الكلام على كيفية اهتمام أصحابنا في تفريح الأخبار ، وذلك في الأزمنة المتأخرة عن زمان الرضا عليه السلام كما أشار إليه قبل هذه العبارة ، ما هذا الفظه : وظهر مما ذكرنا أن ما علم إجمالاً من الأخبار الكثيرة من وجود الكاذبين ووضع الأحاديث ، فهو إنما كان قبل زمان مقابله الحديث وتدوين علمي الحديث والرجال بين أصحاب الأئمة عليهم السلام ، مع أن العلم بوجود الأخبار المكذوبة إنما ينافي دعوى القطع بصدور الكل التي تنسب إلى بعض الأخباريين ، أو دعوى الظن بصدور جميعها ، ولا ينافي ما نحن بصدده من دعوى العلم الاجمالي بصدور أكثرها أو كثير منها - إلى أن قال - فإذا ثبت العلم الاجمالي بوجود الأخبار الصادرة ، فيجب بحكم العقل العمل بكل خبر مظنون الصدور ، لأن تحصيل الواقع الذي يجب العمل به إذا لم يمكن على وجه العلم ، تعين المصير إلى الظن في تعينه توصلأ إلى العمل بالأخبار الصادرة ، بل ربما يدعى وجوب العمل بكل واحد منها مع عدم المعارض والعمل بمظنون الصدور

(١) فوائد الأصول ٣ : ١٩٨ - ١٩٩ .

أو بمعنون المطابقة للواقع من المتعارضين^(١).

قلت : لا يخفى أن مورد العلم الاجمالي الذي يترتب عليه الأثر إنما هو الأخبار المثبتة مما بأيدينا ، ففي صورة التعارض بين الخبرين المثبتين من تلك الأخبار التي بأيدينا لابد من الأخذ بالتخيير في المسألة الفرعية إن أمكن ، كما لو دل أحدهما على وجوب الشيء والأخر دل على حرمته . أمّا إذا لم يكن التخيير في المسألة الفرعية ممكناً ، كما لو دل أحدهما على وجوب نفقة الجد الأعلى مثلاً على ابنه ، ودل الآخر على وجوبها على ابن ابنه ، كان العمل على ما هو الأقرب صدوراً أو ما هو الأقرب مطابقة للواقع ، وإن كان الظاهر الملزمة بين كون الخبر أقرب صدوراً وكونه أقرب مطابقة للواقع ، فإن الصادر عن المعصوم لابد أن يكون مطابقاً للواقع بعد طي مرحلة الظهور وجهة الصدور من عدم احتمال التقية إلا إذا كان أحد الخبرين مخالفاً للشهرة ، فإن الشهرة توجب الظن بعدم مطابقته للواقع وإن كان معنون الصدور ، فتكون الشهرة على خلافه موجبة للظن بالتصريح في دلالته ، كما سيأتي^(٢) إن شاء الله توضيحه فيما أفاده الشيخ من الإيراد عليه بقوله : وثانياً^(٣) . ولكن يمكن القول بأن كلاً من الأب والابن يكون الخبران متعارضين فيه تعارض النفي والاثبات ، فيلزم كل منهما بالاحتياط والعمل بالخبر المثبت في حقه ، هذا في صورة التعارض .

وأمّا في غيرها ، فالمعنى على الظاهر هو العمل بكل خبر مثبت للتوكيل ، وهو ما أفاده^{بذلك} بقوله : بل ربما يدعى وجوب العمل بكل واحد منها الخ ، وهو

(١) فرائد الأصول ١: ٣٥٦ - ٣٥٧.

(٢) في الصفحة : ٤٧٣ - ٤٧٥.

(٣) فرائد الأصول ١: ٣٥٩.

الذي جرى عليه في الكفاية^(١).

أما الوجه الأول وهو ما أفاده ^{شيخنا}^{رحمه الله} بقوله : فيجب بحكم العقل العمل بكل خبر مظنون الصدور الخ ، وعليه جرى شيخنا^{رحمه الله}^(٢) ، فلم أتوقف للاهتداء إلى وجهه . وما أفاده الشيخ ^{رحمه الله} بقوله : لأن تحصيل الواقع الذي يجب العمل به إذا لم يمكن على وجه العلم تعين المصير إلى الظن في تعينه توصلاً إلى العمل بالأخبار الصادرة انتهي ، قابل للتأمل في وجهه ، ولماذا لا يمكن العمل بالاحتياط في الجميع حتى نلتزم بالرجوع إلى الظن بالتعيين بعد فرض أنه لا علم لنا بوجود الأخبار الكاذبة المثبتة للتوكيل في جملة تلك الأخبار ، ولو فرض أننا علمنا أيضاً بوجود الكاذب غير الصادر فأي مانع يمنع من العمل بالجميع من باب الاحتياط ، إلا إذا علمنا بأن ذلك الكاذب الموجود بينها يكون على ضد الحكم الواقعي ، بأن يكون مثبتاً للوجوب والواقع هو التحرير أو بالعكس ، لا مجرد أنه مثبت للتوكيل والواقع لا تكليف بل الحكم هو الترخيص ، وأنى لنا بأن نعلم أن في جملة تلك الأخبار التي بأيدينا ما هو ضد الواقع لا مجرد المناقضة للواقع .

ومن ذلك كله يظهر إمكان الخدشة فيما أفاده شيخنا^{رحمه الله} حسبما نقله عنه السيد سلمه الله في تحريراته بقوله : إذا العمل بالاحتياط مع القطع بوجود أخبار مخالفة للأحكام الصادرة عن الأئمة (سلام الله عليهم) غير ممكن^(٣) لما عرفت أولاً : من منع دعوى القطع بوجود الكاذب . وثانياً : من منع العلم بأن تلك

(١) كفاية الأصول : ٣٠٥.

(٢) فوائد الأصول ٣ : ١٩٩.

(٣) أجود التقريرات ٣ : ٢٠٣ - ٢٠٤.

المخالفة مخالفة ضدية لا مخالفة تناقضية^(١).

ومنه أيضاً يظهر التأمل فيما نقله عنه ^{رحمه الله} المرحوم الشيخ محمد علي ^{رحمه الله} بقوله : ولا يجب الاحتياط فيها لعدم إمكانه أو تعسره^(٢) وما أدرى كيف عملنا بجميع تلك الأخبار بعد فرض قيام الأدلة على حجيتها بالخصوص ، وهل لزم من ذلك عسر أو حرج فضلاً عن عدم الامكان .

والحاصل : أئه لا عسر ولا حرج في العمل بجميع ما بأيدينا من الأخبار الموجودة في كتبنا الأخيرة أعني الوسائل ، بل ولو ضمننا إليها مستدرك الوسائل ، والشاهد على ذلك قوله بعد هذه العبارة : فلابد حينئذ من الأخذ بمظنو الصدور فقط ، أو مع مشكوك الصدور أو مع الموهوم أيضاً حسب اختلاف مراتب العلم الاجمالي^(٣) فإنما إذا عملنا بما هو مظنون الصدور ومشكوكه وموهومه ، فأي شيء أبقيناه من الأخبار التي بأيدينا ولم نعمل به تخلصاً من عدم إمكان الاحتياط بالعمل بجميع ما بأيدينا من الأخبار ، أو تخلصاً من تعسره ، هذا عجيب .

ومن ذلك كله يظهر لك التأمل فيما أفاده الشيخ ^{رحمه الله} بقوله : وثانياً أنَّ اللازم من ذلك العلم الاجمالي هو العمل بالظن في مضمون تلك الأخبار ، لما عرفت من أنَّ العمل بالخبر الصادر إنما هو باعتبار كون مضمونه حكم الله الذي يجب العمل به ، وحينئذ فكلما ظنَّ بمضمون خبر منها ولو من جهة الشهرة يؤخذ به ، وكل خبر لم يحصل الظنُّ بكون مضمونه حكم الله لا يؤخذ به ولو كان مظنون الصدور

(١) وهكذا الحال فيما نقلته عنه ^{رحمه الله} بقولي : وعدم إمكان الاحتياط بالعمل بجميع ما يحتمل صدوره ، للعلم بعدم صدور بعضها . فراجع ص ١٠٦ من تحريراتي عنه ^{رحمه الله} [وهي مخطوطة لم تطبع بعد] .

(٢ و ٣) فوائد الأصول ٣ : ١٩٩ .

فالعبرة بظن مطابقة الخبر للواقع ، لا بظن الصدور^(١).

فإنك قد عرفت أنه لا تصل التوبه إلى الظن بالصدور كي يحصل التزاحم بين الظن بالصدور والظن بمطابقة الخبر للواقع ، ليكون المدار على الظن الثاني دون الظن الأول ، بل إن مقتضى العلم الجمالي هو لزوم العمل بجميع ما بأيدينا من الأخبار المثبتة . مضافاً إلى أننا لو سلمنا الانتقال إلى الظن بالصدور ، وأنه إنما يلزم العمل بما هو مظنون الصدور باعتبار كونه موجباً للظن بمطابقة مضمونه للواقع ، لقلنا إن الظن بصدر الخبر عن المعصوم عللاً يوجب الظن بكونه مطابقاً للواقع ، فلا يعقل تحقق الظن بالصدور مع عدم الظن بكونه مطابقاً للواقع حتى لو كانت الشهادة مثلاً على خلاف مضمون ذلك الخبر المظنون الصدور ، إذ لا يجتمع الظن بالصدور مع عدم الظن بالواقع إلا من جهة الظن بصدره تقية ، أو من جهة الظن بأن المراد خلاف الظاهر منه ، بحيث تكون الشهادة مثلاً على خلاف مؤدي الخبر موجبة للتصرف في الأصل الجهتي أو التصرف في أصالة الظهور ، والألا فلا يعقل اجتماع الظن بصدر هذا الخبر مع الظن بأن مضمونه مخالف للواقع .

وبعبارة أخرى : لا يجتمع الظن بالصدور مع عدم الظن بمطابقته للواقع إلا من هذه الناحية ، ناحية التصرف في دلالة ذلك الخبر ، ولا ريب حينئذ في الحكم بالغاء ذلك الاحتمال استناداً إلى أصالة الجهة فيه وأصالة الظهور ، بمعنى أن ذلك الخبر لو كان صادراً لكان مورداً لأصالة الظهور ، وكان احتمال إرادة خلاف الظاهر منه محكماً بالالغاء استناداً إلى الأصل اللغطي أو الأصل الجهتي . نعم سيأتي^(٢) الإشكال في إجراء الأصل الجهتي والأصل المرادي فيما إذا لم يحرز أصل

(١) فرائد الأصول ١: ٣٥٩.

(٢) في الصفحة : ٥٠٠ وما بعدها .

الصدور ، وحينئذ يتم ما أفاده الشيخ [٢] من أنه بعد وصول النوبة إلى تبعيض الاحتياط في دائرة الأخبار يكون المدار على ظن مطابقة المضمون للواقع ، فربما كان الخبر المظنون الصدور غير واجب العمل لأنّه لا يظنّ بمطابقة مضمونه للواقع ، لكونه مخالفًا للشهرة مثلاً ، وربما كان الخبر المشكوك الصدور أو الموهوم الصدور واجب العمل لحصول الظنّ بمطابقة مضمونه للواقع بواسطة كونه مطابقاً للشهرة .

ويتمكن الجواب عن ذلك : بأن الخبر الأول وإن كان بالنظر إلى نفس سنته مظنون الصدور ، إلا أن مخالفة مضمونه للشهرة توجب كونه موهم الصدور ، وكذلك الخبر الثاني فإنه وإن كان بالنظر إلى سنته موهم الصدور أو مشكوكه ، إلا أن موافقته للشهرة توجب الظن بصدوره ، كل ذلك نظراً إلى أن الشهرة موهنة للسند القوي ومقوية للسند الضعيف . نعم في الأول ربما يقال : إن الشهرة على خلافه توجب التصرف في دلالته دون سنته ، فيكون مظنون الصدور غير مظنون المضمون ، لكن ذلك - أعني كون الشهرة موجبة للتصرف في الدلالة - إنما هو بعد تمامية السند من حيث الحجية ، دون ما نحن فيه مما لم يثبت حجية سنته وإن كان صدوره في حد نفسه مظنوناً ، فإن الشهرة على خلاف مضمونه تقلب الظن بصدوره إلى الظن بعدم صدوره ، فتأمل .

أما ما أفاده الشيخ ^ت في ضمن قوله : وثالثاً ، وهو قوله : وكذلك لا يثبت به حجية الأخبار على وجه ينهض لصرف ظواهر الخ ^(١)، فهو الإيراد الوحيد الذي اعتمدته في الكفاية فقال : وفيه أنه لا يكاد ينهض على حجية الخبر بحيث يقدم

(١) فرائد الأصول ١ : ٣٦٠

تخصيصاً بالخ^(١)

وأما قول الشيخ ^{رحمه الله} في الإيراد المذكور : وأما الأخبار الصادرة النافية للتوكيل فلا يجب العمل بها ، نعم يجب الإذعان بمضمونها وإن لم تعرف بعينها الخ^(٢)، فقوله : نعم الخ ، ناظر إلى وجوب الموافقة الالتزامية بناءً عليها ، لكن الظاهر أن ذلك على تقديره وعلى تقدير عدم الاكتفاء بالالتزام الاجمالي بما هو الصادر من مجموع تلك الأخبار على ما هو من المقدار في المثبتات والنفيات ، أنه إنما يتم لو كانت الأخبار النافية مما يعلم إجمالاً بوجود الصادر في جملتها ، والألا فمجرد كونها طرفاً للعلم الاجمالي بالصدور لا يوجب الموافقة الالتزامية بالنسبة إلى النافية ، مع فرض احتمال كون الصادر بتمامه في طرف المثبتة ، اللهم إلا أن يتلزم في هذه الصورة بلزم الالتزام في النافي ، نظراً إلى أن كلاً من المثبت والنافي يجب الالتزام به ، وحيث قد علم إجمالاً بصدر الكثير من المجموع ، وجوب الالتزام بمضمون المجموع حتى النافي لكونه من أطراف ما علم إجمالاً بوجوب الالتزام فيه .

أما قول صاحب الكفاية ^{رحمه الله} : وجواز العمل على طبق النافي منها فيما إذا لم يكن في المسألة أصل مثبت له من قاعدة الاستغلال أو الاستصحاب ، بناءً على جريانه في أطراف ما علم إجمالاً بانتقاد الحالة السابقة في بعضها ، أو قيام أمارة معتبرة على انتقادها فيه ، والألا ختص عدم جواز العمل على وفق النافي بما إذا كان على خلاف قاعدة الاستغلال^(٣) ، فلعله ناظر إلى الصورة الأولى ، أعني ما لو

(١) كفاية الأصول : ٣٠٥.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٣٦٠.

(٣) كفاية الأصول : ٣٠٥.

كانت النافية ممّا علم إجمالاً بتصور بعضها ، ليكون مورد الاستصحاب المثبت في قبال الخبر النافي من قبيل أحد الأطراف التي قام الدليل في بعضها إجمالاً على انتقاد الحالة السابقة فيه ، مثاله ما لو قلنا باستصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال التغيير ، ووردت رواية تدلّ على طهارته بذلك ، ومثله ما لو تنجزس الماء القليل وأتممناه كرأً بظاهر ، فيجري استصحاب النجاسة ، ووردت رواية تدلّ على طهارته بذلك كما ادعى دلالة قوله عليه السلام : «إذا بلغ الماء قدر كر لم يحمل خبئاً»^(١) لأن يكون المنفي هو مطلق الحمل حدوثاً وبقاءً . وبالجملة : يكون ذلك نظير جريان استصحاب النجاسة في أحد الأطراف النجسة التي قامت البيئة على تطهير بعضها في الجملة . ومثال أصلة الاشتغال في قبال الخبر النافي ما لو قلنا بالاحتياط في موارد الشك في الأقل والأكثر الارتباطين ، ووردت رواية من تلك الروايات تدلّ على عدم وجوب الجزء المشكوك . ومثاله أيضاً ما لو دار الأمر بين الجمعة والظهر في زمان الغيبة ، ووردت رواية تدلّ على عدم وجوب الجمعة في زمان الغيبة .

ثم لا يخفى أنه إذا لم يكن في البين أصل مثبت للتکليف في قبال الخبر النافي ، لا يكون المقام من جواز العمل بالخبر النافي ، بل يكون من قبيل الاعتماد على الأصل النافي في تلك المسألة ، حيث إن المورد إذا لم يكن فيه محل للأصل المثبت يكون قهراً من موارد الأصول النافية ، إذ لا أقل من البراءة الشرعية أو العقلية .

والحاصل : أنه يرد على ما في الكفاية أولاً : أنه لا يتم المنع من الاستصحاب المثبت في قبال الخبر النافي إلا بعد فرض العلم الاجمالي بتصور

(١) مستدرك الوسائل ١: ١٩٨ / أبواب الماء المطلق ب٩ ح٦ (مع إضافة يسيرة) .

بعض الأخبار النافية .

وثانياً : أن مفهومه أنه في مورد عدم الاستصحاب المثبت وعدم أصلية الاشتغال بجواز العمل بالخبر النافي ، وليس الأمر كذلك ، بل يكون العمل حينئذ على الأصل النافي .

وثالثاً : المناقشة في أصل المبني ، وهو أن مجرد العلم أو ما يقوم مقامه بانتقاد الحالة السابقة لا يكون مانعاً من جريان الاستصحاب في بعض الأطراف كما حرق في محله^(١) .

وأماماً ما أفاده الشيخ ^{رحمه الله}^(٢) من الابيراد على هذا الدليل أولاً ، فهو الحجر الأساسي ، وهو راجع إلى دعوى عدم انحلال العلم الاجمالي الكبير إلى هذا العلم الاجمالي الصغير ، التي تكون أطرافه هي ما بأيدينا من الأخبار الموجودة في مجاميع أصحابنا (رضوان الله تعالى عليهم) فإن ذلك العلم الاجمالي الكبير وإن انحل إلى العلم الاجمالي المتوسط الذي تكون أطرافه هي تلك الأخبار وباقى الأمارات ، إلا أن هذا العلم الاجمالي المتوسط لا ينحل إلى العلم الاجمالي الصغير الذي تكون أطرافه منحصرة بخصوص ما بأيدينا من الأخبار دون باقى الأمارات . وهذه الدعوى - أعني عدم الانحلال - هي العمدة في المطلب ، وحيث قد تعرّض لها شيخنا ^{رحمه الله} مع باقى الإيرادات الثلاثة ، فنحن نتعرض لما أفاده ^{رحمه الله} ونوضح مراده وكيفية انتطافه على ما أفاده الشيخ ^{رحمه الله} من الإيرادات الثلاثة إن شاء الله تعالى .

(١) راجع المجلد السابع من هذا الكتاب ، الصفحة : ٣٥٨ وما بعدها ، وراجع أيضاً المجلد الحادي عشر من هذا الكتاب ، الصفحة : ٥٤٣ وما بعدها .

(٢) فرائد الأصول ١ : ٣٥٧ .

قوله : قلت : هذه الدعوى مما يكذبها الوجدان ، بداهة أنَّ الأمارات الظنية ما عدا الأخبار لو لم تكن بنفسها متعلقة للعلم الاجمالي ، فلا أقل من كونها من أطراف العلم الاجمالي ، لأنَّ متعلق العلم الاجمالي هو المجموع من الأخبار ومن بقية الأمارات الظنية ، وهذا لا ينافي أن تختصُّ الأخبار بعلم إجمالي آخر فيما بينها ... الخ^(١) .

ينبغي لتوضيح هذا المقام أن نقدم مقدمة هي مثال خارجي ثم نتبعه بتطبيقه على ما نحن فيه ، فنقول بعونه تعالى : لو كان لنا قطبيع من الفنم مائة رأس ، خمسون منها سود وخمسون بيض ، فالعلم الاجمالي بتحريم بعض هذا القطبيع يمكن أن يكون على صور أربع :

الأولى : أن يعلم بحرمة خمسة من مجموع ذلك القطبيع سوده وبيضه ، لكن يحصل لنا علم إجمالي ثان ، وهو وجود خمسة محرمٌة في خصوص السود يحتمل أنها هي المعلومة الأولى ، وفي هذه الصورة لا إشكال في انحلال العلم الاجمالي المتعلق بالمجموع إلى العلم الاجمالي المتعلق بخصوص السود ، ويكون المعلوم بالاجمال غير مختلف المقدار . ولو عزلت السود عن البيض كان مقدار ذلك المعلوم في السود لم ينقص ، وكانت البيض خالية من العلم بالمحرم بينها ، كما أنك لو خلطتها وجاءت ظلمة أو جبت عدم التمييز بينها لم يزد ذلك المعلوم عن ذلك المقدار الذي هو الخمس ، ولو فرضنا أنك عزلت خمساً من السود وضممت باقي السود إلى البيض ، لم يكن لك علم إجمالي بوجود المحرم فيها . وفي الحقيقة لا يكون ذلك من باب الانحلال ، بل من باب عدم تأثير العلم الاجمالي الأول .

الصورة الثانية : أن يعلم بوجود سبعة محرمة في مجموع القطع ، لكن خمسة منها في خصوص السود واثنان في خصوص البيض ، ولا ريب حيث ذكر أن لنا دائرتين من العلم الاجمالي ، الأولى السود ومعلومها خمسة ، والثانية البيض ومعلومها اثنان ، فلو فصلت السود وأبقيت البيض وحدها كانت البيض مشتملة على العلم الاجمالي ، غايتها أنه بمقدار اثنين ، وكانت السود أيضاً مشتملة على العلم الاجمالي بمقدار خمسة ، ولو جمعتها ازداد المعلوم بالاجمال فكان سبعة ، ولا إشكال في عدم الانحلال في هذه الصورة .

الصورة الثالثة : أن يعلم إجمالاً بوجود سبعة محرمة في المجموع ، لكن يعلم إجمالاً أيضاً بوجود خمسة في السود ، ووجود اثنين مرددة بين البيض وباقى السود ما عدا الخمسة المحرمة فيها . وفي هذه الصورة لا يكون العلم الاجمالي بوجود خمسة محرمة في السود موجباً لأنحلال العلم الاجمالي بحرمة السبعة في مجموع القطع ، وفي هذه الصورة لو فصلت السود عن البيض وإن كان لم يبق لك علم بالحرام في البيض ، إذ لم تكن البيض بنفسها مورداً للعلم الاجمالي ، لكن لو عزلت خمسة من السود وضممت باقى السود إلى البيض تجد العلم الاجمالي بينها بحرمة اثنين ، ولو عزلت السود ب تماماً عن البيض نقص المعلوم الاجمالي المتعلق بالمجموع ، فإنه بعد أن كان سبعة يعود إلى الخمسة ، ولو جمعت السود إلى البيض ازداد معلومك من الخمسة إلى السبعة .

الصورة الرابعة : مؤلفة من الصورتين الأخيرتين ، بأن يحصل لنا العلم بأن في القطع تسعة محرمة ، خمسة منها في خصوص السود واثنان في خصوص البيض^(١) ، واثنان مرددة بين كونها في البيض أو في السود أو واحدة في البيض

(١) [في الأصل : السود ، والصحيح ما أثبتناه] .

والآخر في السود ، وهذه تشارك الصورتين في عدم الانحلال ، هذا حاصل برهان العزل والفصل والزيادة .

والمدعى فيما نحن فيه هو أن نسبة العلم الاجمالي الكبير إلى المتوسط من قبيل الصورة الأولى ، وأن نسبة المتوسط إلى الصغير إما من قبيل الصورة الثانية إن قلنا بأن نفس الأمارات ما عدا الأخبار هي مورد للعلم الاجمالي ، وإما من قبيل الصورة الثالثة إن لم نقل بذلك ، لكن قلنا إن المعلوم بالاجمال في ضمن مجموع الأمارات والأخبار أزيد منه في خصوص الأخبار ، وإما من قبيل الصورة الرابعة إن قلنا بالأمرتين ، أعني كون باقي الأمارات مورداً للعلم الاجمالي وكونها طرفاً للعلم الاجمالي مع الأخبار .

وحقيقة الأمر إنما تدور على هذين المطليين المرتيبين ، الأول : هل أن الأمارات الآخر مثل الإجماع المنقول والشهرة والأولوية الظنية مما يقطع إجمالاً بوجود التكليف في مواردها . الثاني : أنها لو لم تكن بنفسها مورداً للعلم الاجمالي إلا أنها هل يكون انضمامها إلى مجموع الأخبار موجباً لزيادة المعلوم بالاجمال ، أو أنها لا تكون كذلك . وأما ما أفيد مما شرحناه في المثال من حالات العزل والزيادة وغير ذلك فكلها مبنية على هذا الأساس ، فيشكل جعلها برهاناً على الأصل الذي هي فرع عنه .

وأما ما أفاده ^{هذا} فيما حرر عنه ^{هذا} بقوله : قلت أولاً : دعوى العلم الاجمالي في خصوص الأمارات الظنية ليست بعيدة ، لأن من تراكم الظنون يحصل العلم الاجمالي ، بخلاف تراكم الشكوك الخ ^(١) ، وكذلك قوله في تحريرات السيد : هذا كله على تقدير الاغماض عن دعوى وجود العلم الاجمالي في خصوص بقية

(١) فوائد الأصول ٣ : ٢٠٢ - ٢٠١ .

الأمارات أيضاً، إذ مع هذه الدعوى التي لا تخلو عن بعد يكون عدم الانحلال من الواضحات غير المحتاجة إلى البيان^(١).

فيتمكن التأمل في كونه موجباً للعلم الاجمالي فيما عدا الأخبار من باقي الأمارات ، فإن القدر المسلم منه إنما هو تراكم الظنون من طرق متعددة على مورد واحد ، فإنه ربما يوجب العلم كما لو أخبرك شخص بموت زيد وقامت أمارة أخرى على ذلك ، وأخرى أيضاً كذلك ، فإن كل واحد من هذه الظنون عند اجتماعها على موت زيد ربما كان موجباً للقطع بموته . أما تعدد الظنون في الواقع المتعددة بحيث تكون كل واقعة مظنونة على حدة ، ففي كونها موجبة للقطع بمطابقة بعض تلك الواقع تأمل واشكال ، فإنه قد يقال : إنه إذا كان تراكم الظنون موجباً للقطع الاجمالي فلهم لا يكون تراكم الاحتمالات كذلك ، بأن يكون لنا الواقع متعدد وكل واقعة نحتمل فيها المطابقة للواقع ، ويكون الاحتمال هنا وهناك وهناك موجباً للقطع بمطابقة بعض تلك الاحتمالات للواقع ، وإن أمكن الفرق بين تراكم الظنون وبين ما لم يكن في تلك الواقع إلا مجرد الاحتمال ، فإنه لا أثر له ، ولأجل ذلك لو تراكمت الظنون في واقعة واحدة ، فإنه يوجب القطع ، بخلاف تراكم الاحتمالات في واقعة واحدة ، فإنه لا يوجب القطع ولو كانت الاحتمالات في تلك الواقع من نواح شئ هذا كله بالنسبة إلى دعوى حصول العلم الاجمالي في خصوص ما عدا الأخبار من الأمارات .

وأما دعوى كون ضمها إلى الأخبار موجباً لزيادة المعلوم بالإجمال على ما هو في ضمن الأخبار وإن لم تكن باقي الأمارات في حد نفسها مشتملة على العلم الاجمالي ، فقد برهن عليه شيخنا ^{رحمه الله} بنفس البرهان المذكور وهو تراكم الظنون ،

(١) أجود التقريرات ٣: ٢٠٧

وحاصله : أن هذه الظنون الكثيرة هي المثيرة للعلم الاجمالي في مواردها ، ولازم ذلك أنها كلما كثرت كانت كثرتها موجبة لكترة المعلوم بالاجمال ، فلو كانت الظنون مائة مثلاً كانت موجبة للعلم الاجمالي بمطابقة عشرة منها ل الواقع ، فلو كانت مائة وخمسين ، كان مقتضى هذه النسبة أن يكون المعلوم بالاجمال فيما بينها خمسة عشر وهكذا .

وحييتد فلو كان المعلوم بالاجمال في ضمن الظنون الحاصلة من الأخبار بمقدار مائة ، كان لازم ذلك أنه إذا ضمننا إلى الأخبار باقي الظنون هو زيادة المعلوم الاجمالي على ما في الأخبار بنسبة عدد تلك الظنون إلى الأخبار ، وهذا مأخوذ مما حررته عنه ^{٢٥} في بيان الوجه في الزيادة المرقومة ، فإنه قال فيما حررته عنه :

وحيث إنك قد عرفت فيما تقدم أن منشأ العلم الاجمالي الأول المعبر عنه بالعلم الاجمالي الكبير هو قيام الإجماع والضرورة على ثبوت أحكام شرعية في الشريعة المطهرة ، تعرف أنه لابد أن تكون أطرافه جميع محتملات التكليف مظنوناتها ومشكوكاتها بل وموهوماتها . أما العلم الاجمالي الثاني وهو العلم الاجمالي فيما بين الأخبار وبباقي المظنونات ، فحيث إنك قد عرفت أنه لا منشأ له إلا نفس الأمارات الظنية من الأخبار وبباقي الأمارات ، كالشهرة والإجماع المنقول وغيرهما من الأمارات ، بواسطة أن اجتماع تلك الأمارات مما يوجب العلم بمطابقة كثير منها ل الواقع ، تعرف أن كل واحد من تلك الأمارات يكون من أطراف ذلك العلم الاجمالي ، ويكون المنشأ في ذلك العلم الاجمالي هو نفس تلك الأطراف ، ولازم ذلك أن يكون زيادة تلك الأطراف التي كانت هي المنشأ في ذلك العلم الاجمالي موجباً لزيادة المعلوم بالاجمال ، مثلاً لو كان المعلوم

بالاجمال من التكاليف في خصوص الأخبار من تلك الأمارات بمقدار ألف تكليف ، لكن إضافة باقي الأمارات إليها موجباً لكون المعلوم بالاجمال في المجموع مقدار ألف ومائتي تكليف مثلاً ، انتهى .

وحاصله : أن زيادة الأطراف التي هي منشأ العلم ، تكون موجبة قهراً لزيادة المعلوم ، هذا .

ولكنك قد عرفت التأمل في كون تراكم الظنون في الواقع المتعددة موجباً للعلم الاجمالي بمطابقة بعضها للواقع ، بل يمكن إنكار كونه علة لحصول العلم حتى في الواقع الواحدة التي تعددت فيها الجهات الموجبة للظن . نعم قد يتافق حصول العلم من تراكمها على واقعة واحدة أو وقائع متعددة ، كما ربما يتافق العلم من تعدد الجهات الاحتمالية في واقعة واحدة ، إلا أن ذلك كلّه من باب المصادفات الاتتفاقية ، لا من باب الاقتضاء فضلاً عن العلية التامة . أمّا العلم الاجمالي الحاصل في مجموع الأخبار فليس منشؤه تراكم الظنون ، بل منشؤه العلم الخارجي بصدور الكثير منها .

وكيف كان ، نقول إن اللازم فيما نحن فيه - أعني مسألة كون باقي الأمارات مورداً للعلم الاجمالي أو أنها موجبة لكترة المعلوم - هو الرجوع إلى الوجدان ، والظاهر أنّا لو رجعنا إلى وجданنا ، ورأينا مقدار ما عندنا في الفقه من الأمارات الظنية المثبتة للتکليف ، ومقدار الموارد الخالية من الأخبار المثبتة التي يكون إثبات التکليف فيها منحصراً بتلك الأمارات ، نجد من أنفسنا أنّه لا يحصل لنا الوثوق بمطابقة بعض تلك الأمارات للواقع ، فضلاً عن حصول القطع ، فإن تلك الأمارات محصورة في الشهرة والإجماع المنقول والأولوية الظنية ، ولكن تصفح وتتبع فكم ترى من الموارد الفقهية حالياً من مثبتات الأخبار وعن مثبتات القواعد

المستفادة من الأخبار ، بحيث كنا في تلك الموارد محتاجين إلى إعمال تلك الأamarات ، لنتقول إن تلك الموارد يحصل العلم بمطابقة مفاد بعض الأamarات فيها للواقع ، والذي أظن أنك لا تتعذر على ما يجاوز عدد الأصوات خصوصاً بعد فرض كون الأولوية الظنية خارجة عن محل الكلام ، لكونها من مقوله القياس والاستحسان المنهي عنه بالخصوص .

ومن ذلك يظهر لك فيما أفيد في تحريرات السيد سلمه الله بقوله : فإنه إذا ضمننا إلى الأخبار بقية الأamarات المتقنة ، فلا محالة يزيد عدد المعلوم بالاجمال على الأول^(١) - وقد وصفها بالإتقان في موضعين آخرين في ص ١١٧^(٢) - فأين هي تلك الأamarات المتقنة التي يكون ضمّنها إلى الأخبار موجباً لزيادة المعلوم بالاجمال .

ثم لا يخفى أن دعوى كون بعض تلك الأamarات مطابقاً للواقع غير منوطة بعدم حجية خبر الواحد بالخصوص ، بل هي على تقديرها من الواقعيات غير المنوطة بذلك ، وحيثند ينفتح لك إشكال آخر : وهو أننا معاشر القائلين بحجية الخبر بالخصوص يلزمـنا الاحتياط في غيره من الأamarات ، للعلم الاجمالـي بمطابقة بعضها للواقع ، وهذا مما لا يمكن الالتزام به .

ومن ذلك كلـه تعرف أن انضمامها لا يوجب زيادة في المعلوم بالاجمالـي ، خصوصاً بعد أن عرفت أن المنشـأ في العلم الاجمالـي في مجموع الأخبار هو العلم بصدورـ الكثـير منها ، نظـيرـ ما تقدـم^(٣) من التـواتـر الـاجـمالـي ، حتى مع قطـعـ النـظرـ عن

(١) أجود التـقرـيرـات ٣: ٢٠٧ .

(٢) حـسـبـ الطـبـعـةـ الـقـدـيمـةـ ، رـاجـعـ الطـبـعـةـ الـحـدـيـثـةـ مـنـ أـجـودـ التـقرـيرـاتـ ٣: ٢٠٤ وـ ٢٠٥ .

(٣) في الحـاشـيـةـ صـفـحةـ ٤٥٠ وـ ماـ بـعـدـهاـ .

العلم الاجمالي الكبير الناشئ عن العلم بوجود الشريعة وأئمّة لسنا كالبهائم ، بل إنّ
لنا أحكاماً واقعية نحن مكلّفون بها ، فإنّ علمتنا بأنّ أغلب ما بأيدينا من الأخبار
صادر عنهم ~~بياناً~~ غير ناشر عن ذلك العلم الاجمالي الكبير خصوصاً بعد ذلك
التعب والاجتهاد من أصحابنا في تبييض تلك الأخبار . نعم علينا أن نثبت أنّ ما هو
ال الصادر من تلك الأخبار هو بمقدار ذلك المعلوم الاجمالي الكبير ، لكن إشكال
الشيخ ~~بياناً~~ مبني على أنّ مجرد العلم بالصدور لا أثر له إلا من جهة العلم بوجود
التكاليف ، فالمدار على العلم بوجود التكاليف الواقعية في ضمن تلك
الصادرات ، ويدعى أنّ التكاليف الواقعية المعلومة الوجود في ضمنها أقلّ مما هو
معلوم بينها وبين سائر الأمارات ، ويمكن تطريق المنع إلى ذلك وادعاء كون
التكاليف الواقعية الموجودة في ضمن تلك الأخبار هي بذلك المقدار .

ثمّ بعد هذا كله نقول : ما الداعي لما تكلّفه الشيخ ~~بياناً~~ وتبعه الأستاذ ~~بياناً~~ من
عدم انحلال العلم الاجمالي المتوسط إلى العلم الاجمالي الصغير ، وما الذي
يتّسب على عدم انحلاله ، إلا أن يكون هذا مطلباً واقعياً قد قصداً بيانه ، لا أنه
يكون إيراداً على الاستدلال ، فإنّا لو سلمنا عدم الانحلال فأقصاه أن يكون العمل
بتلك الأمارات واجباً ، كما أنّ خبر الواحد يكون كذلك أيضاً ، فلو كان المستدلّ
يريد إثبات أنّ خبر الواحد واجب العمل ، هل كان يضره أن نقول له إنّ مقتضى
دليلك أن تكون الشهادة ونحوها واجبة العمل كخبر الواحد .

نعم ، يتوجّه عليه ما أفيد من الإيراد الثالث ، وهو أنّ العمل بالخبر من باب
الاحتياط لا يفيد الحجّة . ولا يندفع هذا الإيراد بما أفاده الأستاذ ~~بياناً~~ : من أنّ نتيجة
الانسداد على الكشف ...^(١) ، لأنّ الظاهر أنّ الكشف لا يتأتّى في التقرّيب المزبور ،

(١) فوائد الأصول ٣ : ٢٠٤ (نقل بالمضمون) .

لأن مبني الكشف هو عدم كون المنجذب هو الاحتياط وعدم إمكان منجزية الاحتمال ، فيتعين أن يكون المنجذب هو الظن كما سيأتي شرحه في محله إن شاء الله تعالى^(١) ، وهذا المعنى لا يجتمع معأخذ أساس المطلب العلم الاجمالي كما في هذا التقرير .

قوله : مثلاً لو كان إماءات ثلاث في الجانب الشرقي من الدار ، وإناءات ثلاث أخرى في الجانب الغربي ، وعلم إجمالاً بأنه أصاب أحد الإناءات في الشرقية قطرة من الدم ، وعلم إجمالاً أيضاً أنه زمان وقوع تلك القطرة وقعت قطرة أخرى من الدم إما في أحد الإناءات الشرقية غير ما وقعت فيه تلك القطرة ، وإما في أحد الإناءات الغربية ... الخ^(٢) .

لا يخفى أنه في مثل المثال تارة يعلم أن النجاسة الثانية لم تقع إلا في ظاهر بحيث إنها لو كانت واقعة في الشرقيات لم تكن واقعة إلا في ظاهر ، وكان الذي وقعت فيه منها هو غير الذي وقعت فيه الأولى ، وأخرى لا يكون التشخيص بها معلوماً ، بل على تقدير وقوعها في الشرقيات يحتمل كونها واقعة في ذلك الذي وقعت فيه الأولى . والظاهر أن الغريبات في الصورة الثانية لا يجب الاجتناب عنها سواء كان العلم بوقوع القطرة الثانية مقارناً للعلم بوقوع القطرة الأولى أو كان متأخراً عنها ، إذ لا يعلم أن القطرة الثانية مؤثرة على كل تقدير .

وحاصله : أنه لا يحصل العلم إلا بنجاسة واحد من الشرقيات ، ويكون كل واحد من الغريبات مجرى لقاعدة الطهارة ، ولا يعارضها قاعدة الطهارة في واحد من الشرقيات ، لسقوطها في الشرقيات بالمعارضة في نفس تلك الشرقيات . نعم

(١) راجع الحاشية الآتية في المجلد السابع من هذا الكتاب ، الصفحة : ١٥ وما بعدها .

(٢) فوائد الأصول ٣ : ٢٠٢ .

لو كان وقوع القطرتين في أن واحد وجوب الاجتناب عن الجميع لحصول التعارض في رتبة واحدة ، وكذلك الحال فيما لو كان أحد الشرقيات الذي هو طرف للعلم الاجمالي في القطرة الثانية^(١)، بأن يعلم بأنّ الثانية قد وقعت إما في الكبير من الشرقيات أو في أحد الغربيات ، فإنّهما لو وقعا في أن واحد وجوب الاجتناب عن الجميع كما حُقِّقَ في محله^(٢) .

أما الصورة الأولى ، فإنّ كان وقوع الثانية مقارناً لوقوع الأولى وجوب الاجتناب عن كلّ من الشرقيات والغربيات . أما الشرقيات فللعلم بالتجسس بينها بواسطة القطرة الأولى ، وأما الغربيات فلكونها طرفاً للعلم بالقطرة الثانية المفروض كونها مؤثرة على كلّ من وقوعها في الشرقيات ووقوعها في الغربيةات ، فلا تكون الغربيةات مورداً لقاعدة الطهارة ، لمعارضتها بقاعدة الطهارة في الشرقيات لكونها في رتبة واحدة .

وهكذا الحال على الظاهر فيما لو كان وقوع القطرة الثانية متأخراً عن وقوع القطرة الأولى ، للعلم بكون الثانية مؤثرة في التجسس ووجوب الاجتناب على كلّ من وقوعها في الشرقيات أو وقوعها في الغربيةات ، فلتكون قاعدة الطهارة في الغربيةات معارضة بقاعدة الطهارة فيما عدا ما وقعت فيه النجاسة الأولى من الشرقيات .

اللهم إلا أن يقال : إن قاعدة الطهارة أو استصحابها لا تتحمل وجوداً واقعياً

(١) [هكذا ورد في الأصل].

(٢) [لعل المقصود بذلك ما ذكر في فوائد الأصول ٤ : ٨٦ من أن المدار في تنحیز العلم الاجمالي على زمان المعلوم لا العلم . وعلى أي حال فحواشي المصنف ينبع على ذلك المبحث تأتي في المجلد الثامن من هذا الكتاب ، الصفحة : ٩٥ وما بعدها].

بحيث تكون جارية في تلك الاناءات الواقعية التي لم تقع فيها النجاسة الأولى وإن لم نعرفها بأعيانها ، بل إنما يكون مجرها الاناءات الشخصية ، والمفترض أن جميع الاناءات الشرقية بأعيانها قد سقطت فيها قاعدة الطهارة بالمعارضة فيها في حد نفسها بواسطه القطرة الأولى ، وحيثند تبني المسألة على أن تأثير العلم الاجمالي لأجل المعارضة ، أو أنه يكون بنفسه مانعاً من ارتكاب بعض الأطراف ، والأول هو مبني شيخنا ^{رحمه الله} . وعلى كل حال ، لا يكون أثر في هذه الصورة لمقارنة القطرتين أو تدرجهما .

نعم ، إن العلم الاجمالي المتأخر لا يكون مؤثراً فيما إذا احتمل انتظام المعلوم فيه على ما هو المعلوم بالأول ، كما في الصورة الثانية وهي ما لو احتمل كون القطرة الثانية واقعة في نفس ما وقعت فيه القطرة الأولى ، الذي عرفت أن العلم الثاني فيه لا يؤثر إذا كان المعلوم فيه متأخراً عنه .

ومن الواضح أن ما نحن فيه من قبيل الصورة الأولى ^(١) ، التي عرفت أنه لا فرق فيها بين كون المعلوم الثاني مقارناً للأول أو متأخراً عنه ، وأن الميزان إنما هو كون الأصل في الزائد معارضاً به في الدائرة الأولى أو كونه غير معارض به ، وعلى تقدير عدم المعارضة فهل يكون العلم بنفسه منجزاً أو لأجل تعارض الأصول ، وحيثند لا تترتب ثمرة على ما تكلفه شيخنا ^(٢) من دعوى المقارنة بين المعلومين فيما نحن فيه وإن كان الأمر فيه كذلك ، كما أنه لا يتم التفصيل في المثال في الصورة الأولى ^(٣) بين تقارن المعلومين وتدرجهما ، فلا حظ وتأمل .

(١) [في الأصل : الصورة الثانية ، وال الصحيح ما أثبتناه] .

(٢) فوائد الأصول ٣: ٢٠٣ .

(٣) [في الأصل : الصورة الثانية ، وال الصحيح ما أثبتناه] .

ومن هذا القبيل ما لو استدان من أحد الشخصين - زيد أو عمرو - درهماً، ثم علم إجمالاً بأنه بعد ذلك قد استدان من أحدهما غير من استدان منه أولاً أو من بكر، فإن مقتضى ما ذكرناه أنه يلزم دفع ثلاث دراهم. وكذلك لو علم أنه في السنة الأولى قد رضع من لبن أحد عميه، ثم علم أنه في السنة الثانية قد رضع من لبن خاله أو لبن الآخر منها الذي لم يكن قد رضع عنده أولاً، فإنه كما يجب عليه اجتناب بنات عميه نظراً للعلم الاجمالي الأول، فكذلك يلزم اجتناب بنات خاله نظراً للعلم الاجمالي الثاني. ويظهر أثر ذلك فيما لو علم تفصيلاً من رضع عنده من عميه، فإنه بناء على ما ذكرناه من تأثير العلم الثاني يلزم اجتناب بنات عميه الآخر وبنات خاله، للعلم إجمالاً بحرمة إحداهما عليه، وكذلك لو فقدت بنات أحد عميه قبل رضاعه الثاني^(١)، هذا.

ولكن يمكن أن يقال: إن الشرقيات لما كان مقتضى العلم الاجمالي الأول هو لزوم الاجتناب عنها، لم يكن فيها أثر للعلم الاجمالي الثاني بتنجس الطاهر الواقعي منها أو أحد الغربيات، إذ لا أثر لهذا العلم بالنسبة إلى الشرقيات إلا وجوب الاجتناب عقلاً، والمفروض أنها قد وجب الاجتناب عنها عقلاً بحكم العلم الاجمالي الأول، ومجرد تلف أحد الشرقيات قبل حصول المعلوم الثاني لا يوجب ذلك، كما أن حصول العلم التفصيلي بما هو النجس بينها لا يوجب ذلك، فتأتى^(٢):

(١) ومثل ذلك ما لو علم بأن عليه قضاء إحدى الصلاتين من العشاء أو الصبح، ثم علم بما يبطلان ما كان صلاته أو حدوث آية توجب الصلاة [منه ^{هذا}].

(٢) لو كان لنا في الجانب الشرقي من الدار عشرة أوانى، وكان خمسة أخرى في الجانب

قوله : وثانياً سلمنا أنَّ الأمارات الظلنية ليست من أطراف العلم الاجمالي - إلى قوله - ومقتضى ذلك هو اعتبار الظن بالحكم سواء حصل من

⇒ الغربي ، وحصل العلم الاجمالي بالتجاسة ، فهناك صور :
الأولى : أن تقع قطرة البول في أحد العشرة كما تقع قطرة أخرى في أحد الخمسة ، وحيثما يكون كل من الطرفين دائرة علم إجمالي لا يربط لها بالأخرى ، فلا ينحل ما هو الأكثر بالأقل

الثانية : أن تقع قطرة ثالثة مرددة بين العشرة والخمسة ، لكن لا يحتمل وقوع الثالثة على نفس ما وقعت عليه الأولى من العشرة . وفي هذه الصورة تكون الخمسة في حد نفسها دائرة علم إجمالي ، كما أنها من أطراف العلم الاجمالي بالجميع ، لأنك لو فصلت من العشرة واحداً وضمت التسعة الباقية إلى الأربعة من الخمسة ، كنت تعلم بأنَّ أحدها نجس .

الثالثة : أنَّ الخمسة لم يكن فيها علم إجمالي لكنها طرف للعلم ، بأن وقعت قطرة في إحدى العشرة وأخرى مرددة بينها وبين الخمسة ، فكانت الخمسة طرفاً للتسعة . وهي في حد نفسها لم تكن دائرة علم إجمالي .

الرابعة : هي هذه الصورة الثالثة ، لكن يحتمل وقوع القطرة الثانية على ما وقعت عليها الأولى . وفي هذه الصورة لا تكون الخمسة بنفسها دائرة علم إجمالي كما أنها بنفسها لا تكون طرفاً للعلم الاجمالي ، فإنَّ القطرة الأولى لم تقع فيها والقطرة الثانية يحتمل وقوعها على ما وقعت عليه الأولى ، فلا تكون مؤثرة ، ويكون المعلوم الإجمالي هو الواحد من العشرة ، فإذا عزلناه وضمننا التسعة الباقية إلى الخمسة لا يكون في المجموع علم إجمالي . وهذه هي الصورة التي يكون المعلوم الإجمالي الكبير وهو العشرة والخمسة منحلاً إلى المعلوم الإجمالي الصغير وهو العشرة فقط . هذا هو مثال الانحلال وعدمه الذي يتأثر فيه ضابط العزل وضم الباقى ، ولكن هناك قيود أخرى وتفاصيل ذكرناها فيما تقدم من هذه التخارير ، فراجع [منه ^{٢٦}] .

الظن بالصدور أو من الشهرة والإجماع المنقول ... الخ^(١).

لابد أن يكون المراد من اعتبار الظن بالحكم ما كان منه في خصوص دائرة الأخبار، لا ما كان خارجاً عن تلكدائرة، فإن هذا الإيراد الثاني هو بعينه إيراد الشيخ ^{رحمه الله}^(٢)، وقد عرفت أن مراده هو أنه بعد وصول النوبة إلى تبعيض الاحتياط في دائرة الأخبار، يكون المدار على ظن مطابقة المضمون للواقع، فربما كان الخبر المظنون الصدور غير واجب العمل لأنه لا يظن بمطابقة مضمونه للواقع لكونه مخالفًا للشهرة مثلاً، وربما كان الخبر المشكوك الصدور أو الموهوم الصدور واجب العمل لحصول الظن بمطابقة مضمونه للواقع بواسطة كون مضمونه مطابقاً للشهرة، فالمدار على الظن بمطابقة مضمون الخبر للواقع لا على الظن بصدره.

وبالجملة: بعد فرض انحصر المنجز من الأحكام بما كان منها في خصوص دائرة الأخبار، لو بعضنا الاحتياط في تلكدائرة، وقلنا بلزوم الجري على الظن بالحكم، فإنما هو على الظن بالحكم الموجود في ضمن تلكدائرة أعني ما بأيدينا من الأخبار، فالظن المتعلق بالحكم الواقعي الحاصل من الشهرة لا عبرة به حتى لو كان الظن به ملازماً للظن بصدره عنهم ^{عليهم السلام}، لأن ذلك الصدور المستكشف خارج عن دائرة المذكورة.

ويينبغي مراجعة تحريرات السيد سلمه الله فإن ما نقله عن شيخنا ^{رحمه الله} في بيان هذا الإيراد الثاني^(٣) موافق لما نقلته عنه ولما يظهر من هذا التحرير من كون

(١) فوائد الأصول ٣: ٢٠٣ - ٢٠٤.

(٢) فوائد الأصول ١: ٣٥٩، وقد تقدم في الصفحة: ٤٧٣ فراجع.

(٣) أجود التحريرات ٣: ٢٠٩.

المتبع هو الظن الحاصل من الشهرة وإن لم يكن من دائرة الأخبار، وهذا نص ما حررته عنه ^{٢٠٣}: ثم إن الشيخ ^{٢٠٤} أورد على الاستدلال المذكور ثانياً بأن لازمه العمل بالحكم الذي يظن بصدره منهم ^{٢٠٥} ولو من الشهرة ونحوها ، ولا خصوصية للأخبار في ذلك ، فإن المدار على كون الحكم الشرعي قد صدر منهم ^{٢٠٦} بيانه حيث إن الأخبار إنما وجوب العمل بما هو الصادر منها لتضمنه للحكم الواقعي الصادر منهم ^{٢٠٧} بيانه ، ولا خصوصية لكون ذلك في الأخبار ، انتهى .

وكيف كان ، فإنك قد عرفت الإشكال على الشيخ ^{٢٠٨} بأن الشهرة في الأول توجب عدم الظن بالصدور ، وفي الثاني توجب الظن بالصدور ، وأن هذا كله إنما نشأ من الالتزام بتبعيضة الاحتياط وقد تقدم أنَّه لا موجب له ، وأنَّ اللازم هو العمل بجميع الأخبار المثبتة سواء كانت مظنونة الصدور أو مشكوك الصدور أو موهومة الصدور ، سواء كان مضمونها مظنون المطابقة أو مشكوكها أو موهومها . مضافاً إلى أنَّ هذا لو تم فأقصى ما فيه هو لزوم العمل بمظنون الواقع من الأخبار الموجودة وعدم الخروج عن دائتها ، وذلك مثل مظنون الصدور منها في أنَّ العمل عليه مختص بالأخبار .

قوله : وأما هذا التقريب فهو مبني على وجوب العمل بنفس الأخبار الصادرة من حيث إنها أخبار لكونها أحکاماً ظاهرية ، فلا تكون سائر الأمارات من أطراف هذا العلم الاجمالي ، لأنَّ الأمارات الظنية التي لم يتم دليل على اعتبارها ليست أحکاماً ظاهرية ، فدائرة العلم الاجمالي يتخصص بالأخبار ، و نتيجته هي الأخذ بمظنون الصدور عند تعذر تحصيل العلم التفصيلي بما صدر وعدم وجوب الاحتياط في الجميع ... الخ^(١) .

تقدمت الاشارة^(٢) إلى أنه لا موجب لتبعيضة الاحتياط والركون إلى مظنون

(١) فوائد الأصول ٣: ٢٠٥ .

(٢) في الحاشية المتقدمة في الصفحة : ٤٧٠ وما بعدها .

الصدور ، بل اللازم هو العمل بجميع تلك الأخبار ، ولا محذور فيه على ما مر تفصيله .

ثم لا يخفى أن سائر الأمارات وإن خرجمت عن دائرة هذا العلم الاجمالي المتعلق بوجود الأحكام الظاهرية فيما بين الأخبار ، لعدم العلم باعتبار بعض تلك الأمارات ، كي تكون تلك الأمارات مما علم بوجود الحكم الظاهري فيما بينها أو فيما بينها وبين الأخبار ، إلا أن مقتضى ما تقدم منه ^{نهى} قوله : قلت أولاً : دعوى العلم الاجمالي في خصوص الأمارات الظنية ليست بعيدة الخ^(١) وكذلك ما تقدم نقله عن تحريرات السيد من قوله : هذا كلّه على تقدير الاغمام الخ^(٢) ، هو عدم جواز طرح تلك الأمارات ، لأجل العلم الاجمالي بحججية بعضها كي يقال إنّا لا نعلم بذلك فيما بينها ، بل لأجل العلم الاجمالي يكون بعض تلك الأمارات مطابقاً للواقع ، بمعنى العلم الاجمالي بوجود التكاليف الواقعية فيما بين تلك الأمارات ، وهذا العلم الاجمالي فيما بين تلك الأمارات لا ينحل بالعلم الاجمالي بالأحكام الظاهرية فيما بين تلك الأخبار ، بل لو علمنا تفصيلاً بحججية جميع تلك الأخبار كان هذا العلم الاجمالي الموجود فيما بين الأمارات بحاله ، بل لو علمنا تفصيلاً بأنّ جميع ما تضمنته الأخبار هي أحكام واقعية ، وكانت أكثر مما علمناه بالعلم الاجمالي الكبير ، لم يكن ذلك موجباً لأنحلال العلم الاجمالي بوجود التكاليف فيما بين تلك الأمارات ، مع فرض أنّ ما قامت عليه الأمارات هو غير ما قامت عليه الأخبار ، وحيثند فلا محيسن ولا مخلص عن هذا الإشكال إلا إنكار العلم الاجمالي بوجود التكاليف الواقعية في خصوص دائرة الأمارات التي هي ما عدا

(١) فوائد الأصول ٣: ٢٠١.

(٢) أجود التقريرات ٣: ٢٠٧.

الأخبار كما عرفت تفصيله^(١)، بل عرفت أنه لا وجود لموارد تلك الأمارات إلا ما لا يتجاوز عدد الأصابع ، فكيف يقال : إننا نعلم إجمالاً بوجود التكاليف فيما بينها ، فراجع وتأمل .

قوله : بل مقتضى العلم بتصور غالب ما في الكتب من الأخبار هو انحلال العلم الاجمالي بوجود التكاليف بين الأخبار والأمارات ، لأنَّ ما صدر عنهم عليه السلام يكون بقدر المعلوم بالاجمال من التكاليف بين الأخبار والأمارات ، فترتفع الإشكالات المتقدمة على التقريب السابق بعذافيرها ... الخ^(٢).

ربما يتوجه أَنَّ هذه الجملة منافية لما تقدم من زيادة المعلوم بالإجمال فيما بين الأخبار والأمارات على المعلوم بالإجمال فيما بين الأخبار .

والجواب عن هذا التوجه يظهر من التأمل في كلِّ من التوجيهين ، أعني التوجيه السابق وهذا التوجيه ، فإنهما وإن اشتراكا في أن كلاًّ منهما يحوم حول انحصر دائرة العلم الاجمالي فيما بأيدينا من الأخبار الموجودة في مجاميع سلفنا (رضوان الله تعالى عليهم) إلا أنَّ التوجيه الأول كان مرجعه إلى العلم الاجمالي بوجود أحكام واقعية في ضمن الأخبار الصادرة الموجودة في مجموع تلك الأخبار ، ومرجع هذا التوجيه الثاني إلى العلم الاجمالي بوجود الحجج الفعلية في ضمن تلك الأخبار ، فإننا نعلم إجمالاً بوجود أخبار كثيرة هي صادرة عنهم عليه السلام ، وهي موجودة في ضمن تلك المجاميع وإن لم نعلمها بأعيانها ، وأحكام المتحصلة من تلك الأخبار الصادرة التي نعلم إجمالاً بوجودها فيما بأيدينا ليست

(١) في الصفحة : ٤٨١ وما بعدها .

(٢) فوائد الأصول ٣ : ٢٠٥ - ٢٠٦ .

أحكامًا واقعية ، وإنما هي أحكام ظاهرية ، نظراً إلى أن تمامية حججية الخبر الصادر منهم ^{بذلك} توقف على إعمال أصل الظهور ، والأصول الجهوية أعني أصل عدم التغية ، ومن الواضح انحلال العلم الاجمالي بالأحكام الواقعية ، إذا كان لدينا من الحجج الفعلية القائمة على إثبات الأحكام في موارد هي بمقدار المعلوم بالاجمال من التكاليف الواقعية ، وكانت تلك الحجج بمقدار ما هو المعلوم بالاجمال أو أكثر منه ، والفرق بين هذا التوجيه والتوجيه السابق أن هذا التوجيه ربما كان سالماً عن بعض الایرادات الثلاثة المتقدمة .

فتقول بعونه تعالى : أما الایراد الأول ، وهو دعوى عدم الانحلال من جهة دعوى قلة الأحكام الواقعية الموجودة في ضمن ما بأيدينا من الأخبار بالنسبة إلى الأحكام الواقعية المعلومة إجمالاً بالعلم الاجمالي الكبير أو المتوسط ، فعدم وروده عليه واضح كما أفاده ^{نهائياً} ، وتوضيحيه : هو أن الأحكام الواقعية الموجودة في ضمن تلك الأخبار وإن كانت قليلة بالنسبة إلى المعلوم الاجمالي الكبير أو المتوسط ، لكن الأحكام الظاهرة المتحصلة من تلك الأخبار الصادرة عنهم ^{بذلك} الموجودة فيما بأيدينا من تلك الأخبار تكون أكثر بكثير مما علمناه إجمالاً من الأحكام الواقعية بالعلم الاجمالي الكبير أو المتوسط .

والسر في ذلك هو ما أشار إليه فيما حررناه عنه ^{نهائياً} من أن تلك الأخبار الصادرة المعلوم وجودها فيما بأيدينا لا تتکفل إلا الأحكام الظاهرة ، لتوقف حجيتها على إعمال أصل الظهور وإعمال جهة الصدور ، ولما كانت الأحكام الظاهرة قابلة للخطأ ، ولا نعلم بإصابة جميعها للواقع ، لتطور احتمال الخطأ في أصل الظهور وأصل جهة الصدور في مواردها ، فلم يكن العلم بوجود الأخبار الصادرة فيما بأيدينا ملزماً للعلم بوجود أحكام واقعية بمقدار تلك الأخبار

المعلوم صدورها ، بل قهراً يكون المعلوم من الأحكام الواقعية الموجودة في تلك الأخبار أقل مما علم من الأحكام الظاهرية الموجودة فيها ، مثلاً لو كان المعلوم وجوده إجمالاً من الأخبار الصادرة هو ألف خبر مثلاً ، كان لنا من الأحكام الظاهرية المعلومة الوجود مقدار ألف حكم ، لكن لا يكون المقدار المعلوم من الأحكام الواقعية الموجودة في تلك الأخبار هو هذا المقدار أعني ألفاً ، بل لابد أن يكون أقل من ذلك ، نظراً إلى تطرق احتمال الخطأ في تلك الأحكام الظاهرية المعتمدة على أصالة الظهور وأصالة جهة الصدور ، فلا يكون المعلوم من الأحكام الواقعية إلا ما هو أقل من ألف ولو بمقدار ثلاثة مائة مثلاً .

وبناءً على ذلك نقول : إنه لو كان مقدار المعلوم بالإجمال من الأحكام الواقعية بالعلم الاجمالي الكبير مقدار تسعمائة مثلاً ، كانت الأحكام الظاهرية المعلوم وجودها كافية في انحلاله ، بخلاف الأحكام الواقعية المعلوم وجودها في ضمنها ، فإنها غير كافية في انحلاله لكونها أقل منه ، هذا خلاصة شرح ما أفاده ^{في} من الفرق بين التوجيهين .

ومنه يعلم أن الإشكال الأول المتوجه على التوجيه السابق غير متوجه على هذا التوجيه ، إذ ليس الموجب لانحلال العلم الاجمالي الكبير بناءً على هذا التوجيه هو العلم الاجمالي بالأحكام الواقعية في ضمن الأخبار ، كما كان كذلك على التوجيه السابق ، ليرد عليه أن المعلوم وجوده من الأحكام الواقعية في ضمن تلك الأخبار هو أقل مما علم منها بالعلم الاجمالي الكبير أو المتوسط ، بل إن الموجب لانحلال العلم الاجمالي الكبير أو المتوسط بناءً على هذا التوجيه إنما هو العلم بالأحكام الظاهرية في مجموع تلك الأخبار ، وتلك الأحكام الظاهرية المعلومة الوجود فيما بين تلك الأخبار إن لم تكن أكثر من الأحكام الواقعية

المعلومة بالعلم الاجمالي الكبير أو المتوسط ، فلا شك في كونها بمقدارها ، وبذلك ينحل العلم الاجمالي الكبير والمتوسط أيضاً .

مثالاً لو كان لنا قطع من الغنم ، وعلمنا إجمالاً بحرمة عشرين منها ، وحصل لنا العلم الاجمالي بأنه قد قامت بيته على حرمة عشرين منه في خصوص السود ، فلا إشكال في انحلال العلم الاجمالي المتعلق بحرمة عشرين في مجموع القطع إلى العلم الاجمالي في خصوص السود ، ولا يجب علينا التحير عن البيض منه .

نعم ، لو كانت تلك الأحكام الظاهرة المعلوم وجودها إجمالاً قد تطرق إليها العلم بالخطأ في بعضها أو الكثير منها ، بحيث كان ما يعلم إصابته أقل مما هو معلوم بالاجمال من الأحكام الواقعية بالعلم الاجمالي الكبير ، لكن ذلك مانعاً من الانحلال ، لكن أئن لنا بذلك العلم بالخطأ ، غايتها أننا نتحمل الخطأ فيها ، وهذا لا يسقطها عن الحججية ، وهذا بخلاف ما لو جعلنا الميزان في الانحلال إلى ما في الأخبار هو العلم بوجود الأحكام الواقعية فيها .

أما الإيراد الثاني المتوجه على التوجيه الأول ، فالجواب عنه على هذا التوجيه واضح ، لأن توجيهه على الأول كان مبنياً على كون المدار على الأحكام الواقعية الموجودة في ضمن الأخبار ، فيكون التبعيض بحسب مظنون الواقع وإن كان غير مظنون الصدور ، وأماماً بناءً على هذا التوجيه فالأجل كونه مبنياً على كون المدار على الأحكام الظاهرة الموجودة في ضمن الأخبار ، فلا يكون التبعيض إلا بحسب مظنون الصدور دون مظنون الواقع ، هذا . مضافاً إلى ما عرفت من عدم توجيهه على التوجيه الأول .

نعم ، يتوجه عليه الإيراد الثالث ، وهو أن العمل بتلك الأخبار من باب

الاحتياط لا يكون متوجاً لحجيتها ، فلا يلزم العمل على النافي منها ، ولا يصح لنا أن نخصص أو نقيد بشيء منها العموم أو إطلاق كتابي مثلاً ، أو نرفع اليد بما يكون منها نافياً عن الأصل المثبت ، بل لا يصح أن نخصص بعضها ببعض ، لاحتمال كون العام من الصادر مع احتمال عدم كون الخاص صادراً .

ومن ذلك يتوجه إشكال آخر ، وهو إشكال العلم الاجمالي بإرادة خلاف الظاهر من بعضها المتوجة على جميع ظواهر الأخبار ، فإن الفحص والثور على المقدار المعلوم لا يوجب انحلاله هنا ، لما عرفت من عدم إمكان التقييد والتخصيص وتصرف بعضها في دلالة البعض الآخر . ثم لو وقع التعارض بين اثنين منها كما هو الغالب فيها ، لم تتمكن من علاجه بأخبار العلاج ، لأنها من جملتها أيضاً ، فلا تكون معلومة الحجية بنفسها .

وأما ما أفاده ^{نهى} من الإيراد على هذا التوجيه أولاً ، بأنه لا أثر للحكم الظاهري ما لم يصل إلى المكلَف ، وأن الحجية ما لم تكن معلومة بالتفصيل لا أثر لها ، فيمكن التأمل فيه بما عرفت في بعض الأبحاث السابقة^(١) من أن الحجية من المجموعات الشرعية التي تتبع واقعها ، غايتها أن حكم العقل بأنها منجزة للواقع في مورد الاصابة ومصححة للعذر في مورد الخطأ ، يكون منوطاً بالعلم أو ما يقوم مقامه ، كما أن حكم العقل بلزوم إطاعة التكليف الواقعي وبالمنع عن عصيانه يكون أيضاً منوطاً بالعلم أو ما يقوم مقامه . ومن الواضح أن الحجة لو كانت مرددة بين أطراف محصورة كانت واصلة إلى المكلَف ، وكان العقل حاكماً بلزوم ترتيب أثرها على جميع الأطراف المحصورة التي تكون الحجة الواقعية مرددة بينها ، فلو ثبتت حجية خبر العادل مثلاً ، وقام أحد الخبرين على وجوب الدعاء عند رؤية

(١) في الصفحة : ٣٧٨ - ٣٧٧ .

الهلال ، وقام آخر على وجوب جلسة الاستراحة مثلاً ، وعلمنا إجمالاً بعدهلة أحد الروايين ، بحيث علمنا إجمالاً بحجية أحد الخبرين ، لكان اللازم علينا العمل بهما ، ولا يسوع لنا بحكم العقل طرحهما وعدم العمل بهما .

وبالجملة : أن العلم الاجمالي بالحجية المرددة بين أطراف محصورة كالعلم التفصيلي بها موجب لحكم العقل بترتيب الأثر على كل من الطرفين المعلوم إجمالاً حجية أحدهما ، وهذا المقدار مما لا ينبغي الإشكال فيه على الظاهر ، وقد صرّح به ^١ في أوائل مبحث التعادل والتراتيج ، فراجع ما حرّره عنه المرحوم الشيخ محمد علي ^٢ بقوله : والحاصل أن ضابط تعارض الدليلين هو أن يؤدياً الخ ^(١) ، فإنه في ذلك المقام تعرض لمورد اشتباه الحجية باللاحجة ، وأفاد أنه لا تجري عليه أحكام التعارض ، وأنه إنما يعمل فيه بقواعد العلم الاجمالي وهو لزوم الاحتياط ، وهذا الاحتياط وإن كان في المسألة الفرعية ، إلا أنه إنما يكون بعد ثبوت الحجية في البين على أحد الحكمين ^٣

لكنه ^٤ هنا ^(٢) وفي مقام الرد على صاحب الفصول في مسألة الظن بالطريق ^(٣) يظهر منه الجزم باعتبار العلم التفصيلي بما هو الحجية ، وأنه لا يكفي فيه العلم الاجمالي ، بل إن كلامه ^٤ صريح في ذلك في كلا المقامين ، فراجع وتأمل .

نعم ، في خصوص المقام يمكن أن يوجه اعتبار العلم التفصيلي ، إذ ليس الإشكال فيه من حيث السند وأصالة الصدور ، بل إنما كان الإشكال فيه من ناحية

(١) فوائد الأصول ٤: ٧٠٢.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٢٠٧ - ٢٠٨.

(٣) فوائد الأصول ٣: ٢٨٥ - ٢٨٦.

أصالة الظهور وجهة الصدور ، لأنّ حاصل علمنا الاجمالي هو أنّ كثيراً من هذه المتون الموجودة في هذه الأخبار هو صادر عن المقصوم عليه السلام ، وهذه المتون المفروضة الصدور لا تتكلّم في حجيتها من حيث السند ، لأنّ المفروض هو العلم بصدورها ، وإنما يتتكلّم فيها من حيث ظهورها وجهة صدورها ، إذ لا يمكننا الحكم على طبقها إلا بعد إثراز أنّ المتكلّم بها أراد ما هو الظاهر منها ، وأنّه أراده بيان الواقع لا لحقيقة ، ولا يمكننا إثراز ذلك إلا بأصالة الظهور وأصالة جهة الصدور ، ومعنى أصالة الظهور في الكلام هو البناء على أنّ المتكلّم أراد به ما هو الظاهر منه ، ومعنى أصالة جهة الصدور هو البناء على أنه أراد بذلك الظاهر بيان الواقع لا لحقيقة ، ومن الواضح أنّ إجراء هذين الأصلين إنما يكون بعد إثراز صدور ذلك الكلام من ذلك المتكلّم ، ليصبح لنا أن نقول إنّ المتكلّم بذلك الكلام أراد به ظاهره ، وأنّه أراده بيان الواقع لا لحقيقة .

وحيثند نقول : إنّ المفروض هنا هو أنّه ليس لنا إلا العلم الاجمالي بأنّ ألف متن من هذه المتون صادرة عنهم (صلوات الله عليهم) من دون أن نعرف هذه المتون بعينها ، بل إنّ تلك الألف المعلومة إجمالاً مندمجة في جملة متون مختلفة ، وبعضها عام وبعضها خاص ، وبعضها مطلق وبعضها مقيد ، وبعضها مجمل وبعضها مبين ، وبعضها يتضمن الحكم الوجوبي لشيء وبعضها يتضمن التحرير لشيء آخر أو لذلك الشيء ، وبعضها يتضمن الاستحباب وبعضها الكراهة وبعضها معارض لآخر منها ، إلى غير ذلك من الاختلافات والأنحاء التي تشتمل عليها تلك المتون ، فهل يصح لنا أن نحكم بأنّ المتكلّم بتلك الألف التي لا نعرفها بأعيانها ، وهي مندمجة في ذلك البحر التيار المترامي الأطراف المتدافع الأمواج أراد بها ما هو الظاهر منها ، وأنّه أراده بيان الواقع لا لحقيقة ، كلاماً كلاماً ،

وليت شعري ما هو ذلك الظاهر حتى نحكم بأنّ المتكلّم أراده ، وأنّه أراده لبيان الواقع ، هذا مما يقطع بعدم جريان الطريقة العقلائية عليه ، التي هي مدرك حجّية هذين الأصلين ، بل بما قد عرفت من كون ذلك الصادر مندجاً في ذلك المجموع ، أنّ الحكم بأنّ المتكلّم أراد ظاهره ربما عدّ من الممتنعات فضلاً عن المستهجنات . هذا إذا أردنا تحكيم أصالة الظهور وجهة الصدور في نفس تلك الألف الواقعية التي لا نعرفها بأعيانها .

ولو أريد إجراء ذلك الأصل في كلّ واحد من تلك المتون الموجودة التي هي أطراف ذلك العلم الاجمالي بتصور ألف منها ، بأن نأخذ كلّ متن من تلك المتون التي فرضنا العلم بتصور ألف منها ، ونحكم عليه بأنّ المتكلّم أراد به ظاهره ، وأنّه أراده لبيان الواقع لا لحقيقة ، كان ذلك محالاً من ناحية أخرى ، إذ مع فرض أنّ هذا المتن الخاص الذي هو بأيدينا فعلاً غير معلوم الصدور من المعصوم عليهما ، كيف يمكننا أن نحكم بأنه عليهما أراد به ظاهره وأراد به بيان الواقع لا لحقيقة ، إذ لا يكون ذلك الحكم ممكناً إلا بعد إحراز صدور ذلك المتن منه عليهما ، وذلك لا يكون إلا بحجّية السند ، والمفروض أنا لا نقول بذلك ، إذ لو قلنا بحجّيته لم نحتاج إلى تطرق هذا العلم الاجمالي .

وإذا سقطت أصالة الظهور وجهة الصدور في هذه المتون الموجودة في مجاميعنا ، لم يكن أثر للعلم الاجمالي بتصور الكثير منها منهم عليهما ، إذ مع فرض سقوط أصالة الظهور فيها لا يمكننا العمل بشيء من متونها . نعم لو كانت كلّها نصوصاً قطعية الدلالة ، بحيث إنّها لم تكن في دلالتها محتاجة إلى شيء من الأصلين المزبورين ، لكن للعلم الاجمالي المتعلق بتصور الكثير منها أثر عملي وهو وجوب العمل بها أجمع ، لكنّ آئى لنا بهذه الداعوى .

وبالجملة : أن الاستراحة من حيث السند لا توجب قطعية الحكم ، لعدم كون الدلالة قطعية ، وإنما كانت الآيات الشريفة والأخبار المتواترة قطعية الدلالة ، ولازم ذلك هو عدم التمكّن من تحكيم بعضها على بعض من حيث الدلالة ، وهذا مما لا يرضيه كل من له أدنى تحصيل ، هذا .

ولكن لا يخفى أن هذا الإشكال لو تم لتجه على التوجيه الأول أيضاً ، فإن العلم الاجمالي بوجود أحكام واقعية في دائرة ما بأيدينا من الأخبار إنما هو عبارة أخرى عن العلم الاجمالي بمطابقة الكثير منها للواقع ، ولا ريب أن ذلك - أعني العلم بمطابقة الكثير من تلك الأخبار للواقع - يتوقف على الأخذ بظهورها ، وإنما فكيف نعرف أنها مطابقة للواقع .

ثم إنه بعد الغض عن ذلك كيف تكون نتيجة ذلك العلم الاجمالي بوجود التكاليف الواقعية في ضمن دائرة الأخبار ، أليست هي إنما وجوب العمل بتلك الأخبار ولو من باب الاحتياط لاحتمال انطباق المعلوم الاجمالي عليها ، فإذا فرضنا أن أصلة الظهور لا تجري فيها ، فكيف يمكننا العمل بها ، بل لو تم الإشكال المزبور لجرى فيما مثلنا من قيام أحد الخبرين على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، والأخر على وجوب جلسة الاستراحة مع العلم بحجية أحدهما وعدم حجية الآخر ، فإنك لا يمكنك إثبات صدور هذا الخبر ولا ذلك الخبر حتى لو تمت حجية خبر العادل بالأدلة الخاصة ، للعلم الاجمالي بخروج أحدهما عن تلك الأدلة ، فكيف يمكننا العمل بهما ولو من بباب الاحتياط مع فرض توقيف العمل على إثبات ظهورهما بأدلة أصلحة الظهور ، مع أنه ^{ذلك} قد صرّح في مبحث التعادل والتراجيع ^(١) بإجراء أحكام العلم الاجمالي في مثل ذلك فراجع . وسيأتي

(١) فوائد الأصول ٤: ٧٠٣ .

إن شاء الله تعالى مزيد توضيح له في البحث مع صاحب الفصول القائل باختصاص مقدمات الانسداد بحججية الظن بالطريق فيما علقناه على هذا التحرير ص ١٠٤^(١).

فالأولى في دفع هذا الإشكال عن جميع هذه المقامات وأمثالها هو أن يقال: إن حججية الصدور وحججية الظهور وإن توافت إحداهما على الأخرى، إذ لا أثر للتبعد بصدر ما ليس له ظاهر، كما أنه لا أثر للتبعد بظهور ما ليس بصدر، ولا بد في دفع الدور بأنه دور معين، وحاصله: أنه يكفي في التبعد بالظهور لزوم الأخذ بظهور هذا المتن لو كان صادراً، ويكتفى في التبعد بالصدر^(٢) لزوم الأخذ بصدره لو كان له ظاهر، فإذا جرت أصالة الظهور وأصالة الصدور تم المطلب.

وحيثند نقول فيما نحن فيه: إنه يكفي في التبعد بظهور هذا المتن فرض صدوره عن المعصوم عليه السلام، ونحوه وإن لم نحرز صدوره بالدليل الخاص، إلا أنه لما كان ذلك المتن من أطراف ما علم صدوره، وكان العقل حاكماً بلزوم ترتيب آثار الصدور على كل واحد من تلك المتنون، كان ذلك الحكم العقلي كافياً في تصحيح إجراء أصالة الظهور فيه. نعم لو لم يكن في البين ما يقتضي لزوم ترتيب آثار الصدور على متن من المتنون، من حكم الشرع بصدره بالدليل الخاص، أو حكم العقل بترتيب آثار الصدور عليه ولو لأجل كونه طرفاً للعلم الاجمالي بالصدور، لم يمكن الحكم فيه بأصالة الظهور لكونه حيئاً لغواً صرفاً.

ولكنه مع هذا كله لا ينفع فيما نحن فيه، من جهة حاجة تلك المتنون إلى تحكيم بعضها على بعض ولو من حيث العموم والخصوص والاطلاق والتقييد،

(١) راجع المجلد السابع من هذا الكتاب الصفحة: ٦١.

(٢) [في الأصل: التبعد بالظهور، والصحيح ما أثبتناه].

ومع احتمال عدم صدور الخاص كيف نحكم على العام الذي نحتمل صدوره ، ولا يكفينا في هذا أن نقول إن هذا الخاص لو كان صادراً لكان محكماً على العام ، إذ مع احتمال كون الخاص غير صادر وكون العام صادراً ، يكون تحكيم ذلك الخاص على ذلك العام على خلاف الاحتياط ، ولعل هذا هو أحد أسباب عدم إمكان الاحتياط ، الموجب لما أفاده الشيخ ^{رحمه الله}^(١) وشيخنا ^{رحمه الله}^(٢) من لزوم التنزيل إلى ما هو مظنون الصدور .

ثم لا يخفى أنه قد حقق في محله ^(٣) أن للظهور مرتبتين : الأولى مرتبة كون اللفظ في حد نفسه ظاهراً في المعنى الفلاني . المرتبة الثانية : مرتبة الحكم على المتكلم بأنه أراد ذلك الظاهر . وهذه المرتبة الثانية هي المعتبر عنها بالدلالة التصديقية ، وهي المتوقفة على صدور ذلك اللفظ من ذلك المتكلم دون المرتبة الأولى ، ومن الواضح أن هذه المرتبة الثانية لا يكفي فيها التعليق ، بأن يقال : إن هذا المتن لو كان صادراً من المقصوم عليه لكان المراد به هذا المعنى ، لأن ذلك لا يكفي في النسبة الفعلية بأن يقال إنه عليه أراد به هذا المعنى .

وال الأولى أن يقال : إن المرتبة الثانية وإن توقفت على الصدور إلا أن الحكم بالصدور ولو بالدليل العام لا يتوقف على المرتبة الثانية ، وأقصى ما هنالك أنه موقوف على المرتبة الأولى ، فإذا كان اللفظ ظاهراً في حد نفسه في شيء حكم بصدره ، وإذا حكم بصدره كان ظهوره حجة الذي هو المرتبة الثانية من

(١ و ٢) تقدم نقل كلماتهما ^{رحمه الله} والمناقشة فيها في الحاشية المذكورة في الصفحة : ٤٧٠ وما بعدها .

(٣) راجع فوائد الأصول ٤ : ٧١٦ - ٧١٧ ، وراجع أيضاً ما تقدم في المجلد الخامس من هذا الكتاب في الصفحة : ٩٥ .

الظهور، أما العلم الاجمالي بأنّ هذا المتن من جملة متون نعلم بصدور بعضها منه علّيّاً فهو لا يكفي في تتحقق الدلالة المزبورة، أعني الحكم بأنه علّيّاً أراد هذا المعنى من هذا المتن . نعم إنّ نتيجة العلم الاجمالي بالصدور هو العلم الاجمالي بأنه علّيّاً أراد جملة من هذه الظواهر ، وهذا الأخير هو منشأ الأثر ، وهو الموجب للاحتجاط بالعمل بجميع تلك المتون .

لا يقال : إن ذلك لازم للقول بالحججية من باب الأدلة الخاصة ، للعلم الاجمالي بعدم صدور بعض تلك الأخبار التي قامت على حججيتها الأدلة الخاصة .
 لأنّا نقول : إنّ الذي قامت عليه الأدلة بالخصوص هو الخبر الموثوق به ، والعلم بأنّ بعض الأخبار الموثوق بها غير صادر ممنوع . ولو سلمنا بذلك لم يكن ذلك العلم بعدم صدور البعض موجباً لسقوط أصالة الظهور في تلك الأخبار ، لأنّ كلّ واحد منها في حدّ نفسه محرز الصدور ببركة أصالة الصدور التي أخذناها من الأدلة الخاصة ، غایته أنّه يقع الإشكال في نفس أصالة الصدور ، وأنّ هذا الأصل منتقض في بعض تلك الأخبار ، وهذا المقدار من العلم بخلاف ذلك الأصل في بعض مجاريه لا يوجب سقوطه بالمرة ، كما أنّ علم الشخص بأنّ بعض ما يأخذ به من أصالة الظهور منتقض في الجملة ، إذ لا شكّ في أنّه يعلم بأنّ بعض هذه الظواهر التي يحكم بها في مقام التفاهم مع غيره في تمام عمره ، أو في تمام هذه السنة مثلاً ، قد أراد المتكلمون بها خلاف ما هو الظاهر ، بل هو جاري في البيانات ، فإنّ الإنسان أو المجتهد يعلم إجمالاً بأنّ بعض هذه البيانات التي تقام عنده في تمام مدة توليه القضاء غير مطابق للواقع ، بل إنّ كلّ أحد يعلم من نفسه أنّ بعض إخبارات المخبرين له فيما يعود إلى الحوادث اليومية غير مطابق للواقع ، ولا يوجب ذلك التوقف في تصديقه لكلّ من يخبره بخبر مع فرض كونه من

الموثوق به .

وبالجملة : أن هذه العلوم الاجمالية لا يعني بها العقلاء في إسقاط ما بأيديهم من الأصول العقلانية ، بل إن الفقيه نفسه ربما علم إجمالاً بأن بعض فتاواه الموجودة في رسالته العملية غير مطابق للواقع ، لكنه لا يعني بذلك ، لأن هذا المقدار من العلم مما لا يعني به العقلاء في قبال ما لدىهم من الحجج الفعلية في الموارد الخاصة ، سواء كانت تلك الحجج شرعية أو كانت عقلانية .

نعم ، لو قلنا إن جميع ما في الوسائل من الأخبار مما قامت على حجيته الأدلة الخاصة ، لكان العلم الاجمالي المتعلق بعدم صدور البعض مما هو محصور فيما بين الدفتين مسقطاً للحجية في كل واحد منها ، لكونه من أطراف علم بعدم صدور بعضها ، لكن قد عرفت أن القائل بالحجية بالأدلة الخاصة إنما يقول به في خصوص الموثوق به ، وذلك - أعني الخبر الموثوق به فيما بين الدفتين من الوسائل - لا علم لنا بكون بعضه غير صادر . نعم لو أخذنا ذلك قاعدة كافية ، وقلنا بحجية كل خبر موثوق به سواء كان في الوسائل أو غيرها مما لا حصر له ، لأمكن دعوى العلم الاجمالي بعدم صدور بعضه ، إلا أن هذا المقدار من العلم الاجمالي بالنسبة إلى هذه الدائرة الواسعة لا يعني به العقلاء ، وهو السر في عدم لزوم الاجتناب في أطراف الشبهة غير المحصورة ، هذا كله فيما أورده ^{في} أولاً على التوجيه المزبور .

وأما ما أورده ^{في} عليه ثانياً : من أن العلم الاجمالي بوجود الأحكام الظاهرة بعد فرض عدم إمكان الاحتياط في جميع الأطراف ، لا يكون موجباً لانحلال العلم الاجمالي المتوسط ، لفرض عدم تنجز ذلك العلم الاجمالي بوجود الأحكام

الظاهرية في تمام الأطراف ، وأن فرض المسألة هو التنزّل إلى مظنون الصدور ، وهو أقل مما هو معلوم بالاجمال بالعلم الاجمالي المتوسط .

فيتمكن الجواب عنه أولاً : بأن جميع ما لدينا من الأخبار الموجودة في المجاميع مظنون الصدور ، ومن الواضح أن ما علم إجمالاً من الأحكام الظاهرية بينها بمقدار المعلوم بالاجمال .

وثانياً : أنا لو سلمنا أن بعض تلك الأخبار غير مظنون الصدور ، فلا وجه لاسقاط الاحتياط والتزام خصوص ما هو مظنون الصدور منها ، لما عرفت من إمكان العمل بالاحتياط الكلّي في جميع تلك الأطراف ، أعني الأخبار الموجودة في المجاميع ، ولا يلزم منه التعدّر ولا العسر والحرج ولا غير ذلك مما تقدّم تفصيل الكلام فيه^(١) . نعم في خصوص تحكيم بعضها على بعض لا يكون الاحتياط ممكناً كما عرفت تفصيله .

وثالثاً : أنا لو سلمنا عدم إمكان الاحتياط في تمام ما بأيدينا من الأخبار ولو من جهة توقف العمل بها على تحكيم بعضها على بعض ، ولزم التنزّل إلى ما هو مظنون الصدور فيها من باب تبعيض الاحتياط ، لأمكننا القول بأنّ ما هو مظنون الصدور من تلك الأخبار يكون بمقدار المعلوم إجمالاً بالعلم الاجمالي المتوسط ، فإنه قد التزم بانحلال العلم الاجمالي الكبير إلى العلم الاجمالي المتوسط ، مع أن الاحتياط في تمام أطراف العلم الاجمالي المتوسط يأتي فيه ما يأتي في العلم الاجمالي الصغير ، الذي هو العلم بوجود الأحكام الظاهرية في خصوص الأخبار من تعدّر الاحتياط في تمام أطرافه ولزوم التنزّل إلى الظنّ ، وحيث إنّه يندفع هذا

(١) في الحاشية المتقدمة في الصفحة : ٤٧٠ وما بعدها .

الإشكال على العلم الاجمالي المتوسط بأن مظنو ناته بمقدار المعلوم إجمالاً بالعلم الاجمالي الكبير ، فكذلك نقول : إن مظنو نات العلم الاجمالي الصغير هي بمقدار المعلوم الاجمالي المتوسط . ودعوى كون مظنو نات الصغير أقل من مظنو نات المتوسط لا شاهد عليها بعد ما شرحته سابقاً^(١) من قلة الأمارات التي هي غير الأخبار ، فراجع وتأمل .

قوله : فإن قلت : الأخذ بمعظمن الصدور فيما بأيدينا من الأخبار إن كان من باب التبعيض في الاحتياط كان لعدم الانحلال مجال ، وأما إن كان من باب أن الشارع جعل الظن بالصدر حجة وطريقاً إلى الأحكام الظاهرة وما صدر من الأخبار ، فلا محالة ينحل العلم الاجمالي المتعلق بالمجموع من الأخبار والأمارات الظنية - إلى قوله - قلت : هذا إذا تمت المقدمات ووصلت النوبة إلى أخذ النتيجة ، فتكون النتيجة حجية الظن ، وأن الشارع جعل الظن طريقاً إلى ما صدر ... إلخ^(٢) .

لا يخفى أنه بعد أن أفاد في جواب «إن قلت» الأولى ما نصه : لأن مظنو الصدور من الأخبار ليس بقدر التكاليف الواقعية إلخ^(٣) ، لا يكون مظنو الصدور موجباً لانحلال العلم الاجمالي ولو تمت مقدمات الانسداد على الكشف ، بل ولو كانت مظنو نات الصدور حجة بالخصوص ، لفرض أنها أقل من المعلوم بالاجمال فتأمل .

(١) في الصفحة : ٤٨٤ .

(٢) فوائد الأصول ٣: ٢١١ .

(٣) فوائد الأصول ٣: ٢١٠ .

قوله : بل كان مما سكت الله تعالى عنه وأمر الحجاج بعدم تبليغه إلى الأنام ، ولكن دون حصول الشك أو الظن بذلك خرط القتاد ، بل من الحالات العادية ... الخ^(١) .

لا يقال : إن احتمال كون مدلول الشهرة لم يكن مقول قول المقصوم ^{عليه} وأنه لم يصدر عنه ^{عليه} ، لا يلزم احتمال أن الواقعه لا حكم فيها قد بلغه المقصوم كي يدخل بذلك في الحالات العادية ، بل يجوز أن الحكم في تلك الواقعه قد بلغه المقصوم ولكن قامت الشهرة على خلافه ، بأن تقوم الشهرة على كون الحكم في الواقعه هو الاباحة مثلاً ، ولكن يكون الحكم الواقعي الذي بلغه المقصوم هو الحرمة .

لأننا نقول : مراده ^{عليه} أن الظن [بالحكم] الحاصل من الشهرة [الذي] هو الاباحة ملازم لكون ذلك الحكم الذي هو الاباحة قد بلغه المقصوم ، فيكون موجباً للظن بأنه مدلول السنة ، فلا خصوصية للظن الحاصل من خبر الواحد ، إلا إذا كان الظن الحاصل من الشهرة منفكًا عن الظن بالسنة ، بأن يظن أو يشك في كون ذلك الحكم الذي قامت عليه الشهرة لم يبلغه المقصوم ، وهو محال عادةً .

ثم لا يخفى أن دعوى الضرورة على الرجوع إلى الكتاب والسنة إنما يتم في خصوص قطعي الدلالة ، أمّا ما يحتاج منها إلى إعمال قواعد الظهور والأصول العقلائية فليس مما قامت الضرورة عليه ، وحيثند تحتاج إلى دعوى العلم الاجمالي بوجود الأحكام في ضمن تلك الظواهر ، أو دعوى العلم الاجمالي

(١) فوائد الأصول ٣: ٢١٢

بحججية بعض تلك الظواهر ، وحيثئذ يكون هذا الوجه محتاجاً إلى الوجه السابق في أحد تقريريه حتى لو كان المراد من السنة هو السنة الواقعية ، أعني نفس قول المعصوم ، ولا خصوصية لذلك بما أريد من السنة الخبر الحاكي لها كما أفاده ^{٢٦} . وبالجملة : أن المكلف محتاج إلى الحكم الظاهري ، سواء كان المراد من السنة نفس قول المعصوم أو كان المراد بالسنة ما يعم الخبر الحاكي لها ، غاية الأمر أنه على الأول يكون من ناحية الظهور فقط ، بخلافه على الثاني فإنه من ناحية الظهور ومن ناحية الصدور ، فتأمل . وعليه فتكون التبيجة هي احتياج هذا الوجه إلى الوجه السابق ، سواء كان المراد من السنة هي نفس قول المعصوم ، أو كان المراد بها هو الخبر الحاكي لها .

قوله : وعندتها الطريقة العقلانية مع عدم رد الشارع عنها ... الخ ^(١) . قد عرفت أن عدتها إنما هي الأخبار المتواترة إجمالاً ، ويتلوها في الدلالة آية النفر ، وأن الطريقة العقلانية محتاجة إلى دليل الامضاء ، وأن عدم الردع لا أثر له إلا من ناحية كونه إمضاء ، فعند الشك في الردع لا يكون أصله عدم الردع نافعاً لكونه حيثئذ من الأصول المثبتة ، فراجع ^(٢) وتأمل .

قوله : فيرجع هذا الوجه إلى الانسداد الكبير ... الخ ^(٣) . أو يرجع إلى الوجه السابق الذي هو دعوى انحلال العلم الاجمالي الكبير إلى ما بأيدينا من الأخبار .

(١) فوائد الأصول ٣: ٢١٤ .

(٢) راجع الحاشية المتقدمة في الصفحة : ٤٥٤ وما بعدها ، وكذا الحاشية المستقدمة في الصفحة : ٤٦٦ وما بعدها .

(٣) فوائد الأصول ٣: ٢١٣ - ٢١٤ .

قوله : لاستقلال العقل بلزوم دفع الضرر المظنون ، بل المشكوك ، بل الموهوم أيضاً إذا كان الضرر المحتمل من سند العقاب الآخر ... الخ^(١).

ومن ذلك يظهر لك لو تم هذا الدليل لم يكن للظنَّ خصوصية ، بل كان نتيجته لزوم العمل باحتمال التكليف ، وهو عبارة عن الاحتياط في كل مورد يحتمل فيه التكليف ولو موهوماً ، لأنَّ احتماله ملازم لاحتمال العقاب ، ودفع الضرر المحتمل لازم بحكم العقل .

قوله : لا إشكال في استقلال العقل بطبع العقاب بلا بيان ، كما أنه لا إشكال في استقلال العقل بلزوم دفع ضرر العقاب الموهوم ، فضلاً عن المشكوك ، فضلاً عن المظنون ... الخ^(٢).

لا يخفى أنَّ التعبير في هذا المقام بأنَّ قاعدة بطبع العقاب بلا بيان حاكمة أو واردة على قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل لا يخلو عن تسامح ، فإنَّ كلاً من الورود والحكومة والتخصيص والتقييد وغير ذلك من طرق الجمع الدلالي إنما هو في مقام الإثبات لا في مقام الثبوت ، ومقامنا في الأحكام العقلية إنما هو مقام الثبوت ، لأنَّ الحكم إنما هو للعقل ، وحيثئذ فيكون الحاصل هو أنَّ العقل بعد الفحص يحكم بالمعذورية ، وقبله لا يحكم بذلك بل يحتمل العقاب ، وليس معنى الحكم العقلي إلا الإدراك ، فيكون الحاصل أنَّ المكلَّف بعد الفحص وعدم قيام الحجَّة يقطع بعدم العقاب والمعذورية ، بخلافه قبل الفحص فإنه يحتمل العقاب .

نعم ، هناك مناقشات صغرى كما في الشبهات الموضوعية ، فإنَّ الاحتمال

(١) فوائد الأصول ٣: ٢١٤ - ٢١٥.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٢١٥.

فيها موجود ، لكن يدعى الإجماع على جريان البراءة الشرعية فيها قبل الفحص ، ولو تم لكان بمنزلة خبر يصرّح برفع التكليف في تلك الموارد . كما أنه قد يدعى لزوم الاحتياط في مورد القطع بعد قيام الحجّة على التكليف ، كما في الشك في مدخلية قصد القرابة في الغرض بعد فرض عدم إمكان التكليف الشرعي بها ، كما هو مدعى الكفاية في مسألة التعبد والتوصل^(١) ، وأن احتمال المدخلية في الغرض موجب لل الاحتياط ، بناءً على حكم العقل بلزوم تحصيل ما يتوقف عليه الغرض من الأمر وإن لم يكن دخيلاً في المأمور به .

قوله : الأمر الثاني : قد تقدم في بعض المباحث السابقة أنَّ ملاكات الأحكام تختلف من حيث الأهمية ... الخ^(٢) .

قد ذكرنا في مبحث البراءة^(٣) فيما علقناه على هذا التقسيم ، أنَّ التكليف المشكوك إن كان من قبيل القسم الأول ، كان مورداً للزوم الاحتياط ، ولا مورد فيه للبراءة العقلية ولا الشرعية ، وإن كان من قبيل الثاني كان العقل فيه حاكماً بالمعذورية ، بل قد يقال : إنه لا مورد فيه للبراءة الشرعية وإن أمكن كونه مورداً للبراءة العقلية .

إلا أنَّ التحقيق هو قابلية المورد لكل من البراءة العقلية والشرعية ، لأنَّ عدم قابلية تأثير الارادة في مقام الشك فيها لا يخرج المقام عن احتمال التكليف الواقعي ، فنحتاج إلى نفي ذلك الاحتمال بالبراءة ، إذ ليس معنى ذلك هو

(١) كفاية الأصول : ٧٥ - ٧٦ .

(٢) فوائد الأصول : ٣ - ٢١٦ .

(٣) لعل المقصود بذلك ما يأتي في المجلد السابع من هذا الكتاب ، الصفحة : ١٢٢ وما بعدها .

اختصاص الارادة الواقعية بخصوص العالمين بها ، وإن للزم انسداد باب الاحتياط الاستحبابي في ذلك فتأمل ، فإن هذا المقدار لا يرفع الإشكال بحذافيره ، لأنّ الاقتصار في إجراء البراءة على هذه الصورة مع فرض إخراج الصورة الثالثة يوجب انحصر البراءة بالموارد التي يقطع فيها بعدم وجوب الاحتياط ، دون الموارد التي نتحمل فيها وجوب الاحتياط ، وهي موارد الصورة الثالثة ، أعني ما لو تردد ذلك التكليف المشكوك الوجود بين كونه من الأول أو الثاني ، فقد يقال إنّها لا تكون مورداً لكلّ من [البراءة] العقلية والبراءة الشرعية نظراً إلى تحقق احتمال الملك القوي .

والحقّ هو جريان البراءة في ذلك ، فإنّ ملاك وجوب الاحتياط الشرعي و موضوعه هو التكليف القوي الملك عند احتماله ، فلا بدّ في إجراء وجوبه من إحراز قوّة ذلك التكليف المحتمل ، ولا يكفي في ذلك احتمال قوّته . نعم لو كان ملاك وجوب الاحتياط هو مجرد احتمال وجود التكليف القوي الملك ، على وجه تكون قوّة الملك داخلة في الاحتمال كأصل وجود التكليف ، كان اللازم هو الرجوع إلى الاحتياط .

والحاصل : أنّ احتمال التكليف إنّما يكون موجباً لجعل الشارع إيجاب الاحتياط في خصوص ما لو كان ملاك ذلك التكليف المحتمل قوياً ، فلا بدّ في التزام المكلّف بالاحتياط من إحرازه قوّة الملك .

ثم إنّ الخارج ليس هو عنوان « قوي الملك » كي يقال إنّ التمسّك بعموم دليل البراءة تمسّك بالعموم في الشبهة المصداقية ، بل الخارج إنّما هو عنوانين خاصة مثل الدماء والفروج ، وبعد خروجهما نحكم بطريق الانّ بكون ملاكها قوياً ، فذلك نظير ما لو خرج من عمومات أوفوا بالعقود العقد الفارسي مثلاً ، فإنه بعد

ثبوت خروجه نحكم بفساده ، لأنَّ الخارج هو عنوان الفاسد كي يكون التمسك بالعموم بالنسبة إلى العقد الذي كان إيجابه بصورة المضارع مثلاً تمسكاً بالعموم في الشبهة المصداقية ، فراجع ما حررناه في مباحث البراءة وتأمل .

قوله : وإنَّ كانَ الضرر دنيوياً فالذِّي يُظْهِرُ مِنْ بَعْضِ كَلْمَاتِ الشَّيْخِ ^{٦٩}
في مبحث البراءة هو أنَّ الظَّنَّ في المضارع الدنيوية يكون طريقة
مَجْعُولًا ... الخ ^(١) .

ينبغي أن يعلم أولاً : أنَّ الضرر الدنيوي الذي يحكم العقل بلزوم دفعه هو ما يرجع إلى النفس ونحو ذلك من الأضرار المهمة ، دون مثل الجرح الطفيف وإتلاف المال القليل ونحوهما ، وتمام الكلام فيه في قاعدة لا ضرر .

ثمَّ بعد فرض كون الضرر الدنيوي مما يكون دفعه لازماً بحكم العقل نقول : إنَّه لا فرق بينه وبين العقاب الآخروي في كون حكم العقل بلزوم الاجتناب عنه طرقياً ، لا يتربَّ عليه سوى الواقع في الضرر لو صادف الواقع ، ولكن وقع النزاع في أنَّ حكم العقل بلزوم دفع الضرر سواء كان آخرورياً أو كان دنيوياً هل هو بملك واحد ، سواء كان الضرر معلوماً أو كان محتملاً ، نظير حكمه بقبح الكذب والتشريع ، أو أنه بملائكتين نظير حكمه بقبح الظلم ، فيكون حكمه في مورد العلم واقعياً وفي مورد الاحتمال طرقياً تحرزاً ، ولا يبعد أن يكون الوجه هو الثاني من دون فرق في ذلك بين الأضرار الدنيوية والأضرار الآخروية ، ولا فرق على الظاهر بين الحكم العقلي في كلِّ من الموردين .

نعم ، إنَّ حكم العقل بالفرار من العقوبة لا يستتبع حكماً شرعاً ، بخلاف حكمه بالفرار من الضرر الدنيوي فإنه يستتبع حكم الشرع بلزوم الفرار عن ذلك ،

فلا يكون الحكم الشرعي المستكشف به إلا طرقياً . نعم قد يؤخذ الظن بالضرر أو احتماله موضوعاً في بعض الأحكام ، مثل وجوب الاتمام ولزوم التيمم ولزوم الافطار ونحو ذلك ، وذلك كلّه أجنبي عن الحكم الشرعي المستكشف بطريق الملازمة من حكم العقل بلزوم الفرار من الضرر .

ومنه يظهر لك أنه لا وجه لتقديمه على الاستصحاب . نعم لو قلنا إنه موضوعي وأنه بملك واحد ، كان حاله حال التشريع ، وحيثذا يكون مقدماً على استصحاب الضرر ، كما يقدم حرمة التشريع على استصحاب عدم الحجية ، لكن يكون حاله بالنسبة إلى استصحاب عدم الضرر كحال حرمة التشريع بالنسبة إلى استصحاب الحجية في كون الاستصحاب مقدماً عليه ، كما مر الكلام في ذلك في

لكن سيأتي منه في الإيراد الثالث على الشيخ في أول ص ٨٢^(٢) أن حكم العقل بدفع الضرر المظنون وارد أو حاكم على البراءة والاستصحاب ، سواء كان موضوعياً أو كان طرقياً ، وقد عرفت أنه لا وجه لحكومته أو وروده على الاستصحاب فيما لو كان طرقياً^(٣)، وكذلك لا وجه لحكومته أو وروده على استصحاب عدم الضرر فيما لو قلنا إنه موضوعي . والمراد من استصحاب عدم الضرر في المقام هو استصحاب عدم التكليف ، فإنه يحکم بعدم الضرر ، وهكذا

(١) في الصفحة: ٣٦٦ وما يعدها.

(٢) في اند الأصول ٣: ٢٢٣ - ٢٢٤.

(٣) وينبغي ملاحظة ما أفاده في الجزء الثاني ص ١٦٦ وما علقناه هناك [منه ملخص]. راجع فوائد الأصول ٤ : ٤٥٧ ، وراجع الحاشية على ذلك ، الآتية في المجلد التاسع من هذا الكتاب الصفحة : ٤٩٢ وما بعدها] .

الحال في كل حكم شرعي يكون موضوعه الاحتمال أو الخوف ، فإن الاستصحاب يكون حاكماً عليه إلا إذا كان ذلك الحكم وارداً في مورد الاستصحاب ، كما في خوف فوت الوقت بالنسبة إلى وجوب التيمم ، فإنه قد ورد في مورد استصحاب بقاء الوقت . ومنه يظهر لك الإشكال فيما ذكره في العروة في بحث التيمم في مسألة (٢٧) .

قوله : فإنه لو كانت المصلحة في نفس الأمر والجعل كان اللازم حصولها بمجرد الأمر ، ولم يبق موقع للامتنال ... الخ (٢) .

قد يقال : إن القائل تكون المصلحة في نفس الأمر لا يتلزم بعدم وجوب الامتنال على العبد ، وعدم قيامه بمقتضى عبوديته . نعم يرد عليه أن تعين الفعل الفلانى لكونه متعلقاً للأمر من بين سائر الأفعال يكون ترجيحاً بلا مرتجع ، وتمام الكلام في محله من البحث عن قاعدة التحسين والتقييح العقليين وقاعدة الملازمة فراجع (٣) .

قوله : بل ينبغي القطع بعدم العقاب ، لاستقلال العقل بقبحه (٤) . تقدمت (٥) الاشارة إلى أن ذلك - أعني احتمال العقاب - لو كان متحققاً وكانت النتيجة هي حجية احتمال التكليف ولو كان موهوماً ، ولا خصوصية للظن به من بين سائر الاحتمالات .

(١) العروة الوثقى (مع تعلقيات عدّة من الفقهاء) ٢: ١٨٤ - ١٨٥ .

(٢) فوائد الأصول ٣: ٢١٩ .

(٣) راجع الحاشية المتقدمة في الصفحة: ١٥٤ وما بعدها .

(٤) فوائد الأصول ٣: ٢٢٠ .

(٥) في الحاشية المتقدمة في الصفحة: ٥١٢ على فوائد الأصول ٣: ٢١٤ - ٢١٥ .

قوله : فإن كان من العبادات فالمصلحة فيها تدور مدار قصد الامتثال وهو يدور مدار العلم بالتكليف ... الخ^(١).

فيه تأمل ، فإن المصلحة إنما تتوقف على العلم حيث يكون ممكناً ، إنما مع عدم إمكانه فلا تتوقف المصلحة المزبورة على العلم ، بل يكفي في حصولها الاتيان بالفعل بداعي الاحتياط لاحتمال كونه مأموراً به ، فإن المصلحة في العبادات تابعة لقصد القرية لا لقصد الوجه ، فيكون هذا البحث راجعاً إلى البحث عن إمكان الاحتياط في العبادات ، وقد حقق في محله أنه عند تعذر حصول العلم بمكان من الامكان ، بل تقدم في بعض مباحث القطع توجيه إمكانه حتى في صورة التمكّن من تحصيل العلم فراجع^(٢) . ولكن إمكان الحصول على المصلحة بالاحتياط إنما هو من باب الامتثال الاحتمالي ، والمطلوب هو حجّة الظن بالامتثال الظني .

والحاصل أن إمكان الاحتياط لا يتبع إلا وجوب العمل بالاحتمال والمطلوب إنما هو العمل بالظن . وإن شئت فقل كما تقدم سابقاً : إن هذا الدليل لا يتبع حجّة الظن ، بل إنما يتبع حجّة الاحتمال .

قوله : وإن لم يكن الحكم المظنون من العبادات ، فإن كان من الأحكام النظامية فالظن بها لا يلزم الظن بالصلاح والمفسدة الشخصية ، فإن الأحكام النظامية ... الخ^(٣).

يمكن أن يقال : إنما بعد أن فرضنا المصالح والمحاسد من قبيل الضرر

(١) فوائد الأصول ٣ : ٢٢٠.

(٢) راجع حاشية المصطفى المفضلة في الصفحة : ١٧١ وما بعدها ، وكذا راجع الحاشية المتقدمة في الصفحة : ٢٠١ وما بعدها .

(٣) فوائد الأصول ٣ : ٢٢١.

الدنيوي ، لم يفرق فيها بين إضرار الشخص بنفسه المعتبر عنه بالضرر الشخصي وبين إضراره بغيره المعتبر عنه بالضرر النوعي ، بل يمكن القول بأن الحكم في الضرر النوعي أكذ وأقوى منه في الشخصي ، لأنّه تعيّد على الغير ، ولأجل ذلك نقول : إنّ الضرر الشخصي ربما حكم العقل بجوازه إذا كان طفيفاً ، بخلاف الأضرار بالغير المعتبر عنه بالضرر النوعي ، فإنه لا يجوز عقلاً وإن كان طفيفاً ، ويدخل في باب قبح الظلم والعدوان ، فتأمل .

ويمكن التفصيل بين احتمال حرمة الفعل ، فيكون الاقدام على فعله موجباً لالقاء النوع في المفسدة التي هي الضرر النوعي ، فلا يصح عقلاً ولا شرعاً الاقدام على ذلك الفعل ، وبين احتمال الوجوب فلا يحكم العقل بلزوم الاقدام عليه ، إذ أقصى ما في البين هو أنّ تركه يوجب تفويت أو فوات المصلحة على النوع ، ومن الواضح أنّ العقل لا يكون ملزماً بفعل يكون تركه مفوتاً للمصلحة على النوع فتأمل .

نعم ، إنّ شخص المكلّف من جملة النوع ، فيكون تفويته المصلحة على النوع تفويتاً على نفسه أيضاً ، فتدخل المسألة حينئذ في أنّ تفويت المصلحة ضرر يحكم العقل باجتنابه ، أو أنّ إدراك المصلحة يكون العقل حاكماً بلزوم ما يكون موجباً لتحصيلها بارتكابه .

قوله : ولا يصح إلى ما قيل من أنه يمكن أن تكون المصلحة والمفسدة في نفس الأمر لا في المأمور به ، فالظن بالحكم لا يلازم الظن بالمصلحة والمفسدة الشخصية ... الخ^(١) .

لا يخفى أنه بعد أن فرضنا كون المصلحة من الأضرار الدنيوية لا يكون

(١) فوائد الأصول ٣: ٢٢١ .

مجرد إمكان كونها في نفس الأمر مانعاً من احتمال كونها في المأمور به ، وحيثند تدخل المسألة في احتمال الضرر الدنيوي ، إلا أن يدعى القطع بأنه لا مصلحة في نفس المأمور به ، وأنها منحصرة بالأمر نفسه ، وهو مجازفة في مجازفة . نعم يمكن ادعاء ذلك فيما لو ورد النسخ قبل حضور وقت العمل ، وهو خارج عما نحن فيه من دعوى لزوم دفع الضرر المحتمل أو المظنون ، فتأمل .

قوله : **بل المصالح والمفاسد إنما تكون في نفس المتعلقات ، فإن قلنا إنّ فوات المصلحة والواقع في المفسدة من الضرر ، فلا محالة يلزم التحرّز عنه بفعل ما ظنَّ وجوبه وترك ما ظنَّ حرمته ... الخ**^(١) .

قد حرّرت عن درس الأستاذ العراقي  في مباحث البراءة ما هذا الفظه : إن مجرد حكم العقل بوجوب دفع الضرر لا يكفي في وجوب الاجتناب عمّا يشك في كونه ضرراً ، فلا يكون ذلك الحكم العقلي - أعني وجوب الاجتناب عن الضرر - منتجأً في مورد الشك في تحقق موضوعه . نعم يحكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل ، ولكن حكمه بذلك صرف إرشاد إلى التجنّب عن الواقع في الضرر ، فلا يكون مستلزمًا لاستحقاق العقاب على تقدير المصادفة كي يكون بياناً **الخ** .

ويمكن الجواب عنه : بأنّ هذا المقدار من الحكم العقلي يمكن أن يكون حجّة عقلية ، بحيث يكون قاطعاً للعذر ومصححاً للعقاب على مخالفته الواقع لو صادف ، فبواسطة حكم العقل بلزوم الاجتناب عن المفسدة المحتملة المفترض كونها من الضرر الدنيوي ، تكون المسألة خارجة عن قاعدة قبح العقاب على التكليف الواقعي بلا بيان .

(١) فوائد الأصول ٣ : ٢٢١ .

وإن كان هذا الجواب لا يخلو عن تأمل ، فإن حكم العقل بلزوم الاجتناب عن ذلك الضرر الدنيوي الذي هو المفسدة لا ينجز التكليف الواقعي ، ولا يكون حججة قاطعة لعذر المكلَف من ناحية ذلك التكليف الواقعي المحتمل ، فإن تلك الأضرار الدنيوية المفروض كونها عبارة عن المصالح والمفاسد التي هي ملاكات الأحكام الواقعية ، حيث إنها خارجة عن العقوبة الأخروية لم يكن احتمالها منجزاً للتكاليف الواقعية ، بحيث يوجب احتمال العقوبة على مخالفة تلك التكاليف الواقعية ، فلم يبق إلا دعوى أن حكم العقل بدفع الضرر الدنيوي المحتمل ملازم لحكم الشرع بذلك ، وهذا إنما يتصور في الأضرار الدنيوية الأخرى مثل تلف النفس ونحوه ، أمّا المفاسد التي هي ملاكات الأحكام الواقعية فلا يكون احتمالها بل العلم بها مؤثراً في حكم الشرع بوجوب اجتنابها ، على وجه يكون للشارع حكم آخر غير ذلك الحكم الواقعي التابع لها ، وإن حكم العقل بذلك ، إذ لا يكون هذا الحكم العقلي ملازماً للحكم الشرعي ، إذ لا يؤثر ملاك الحكم الواقعي إلا في ذلك الحكم الواقعي .

مثلاً لو كان ملاك حرمة شرب التبن على تقدير حرمته واقعاً هو أنه يوجب قلة الرزق ، أو يوجب قصر العمر ، أو يوجب بعد العبد عن ساحة الطاعة ، فهذا الملاك لا يؤثر إلا في الحكم الواقعي على شرب التبن بأنه حرام ، فلو كنا نحتمل حرمة شرب التبن ، وكان احتمال حرمته ملازماً لاحتمال تلك المفسدة المفروض كونها ضرراً دنيوياً ، وكان العقل حاكماً بلزوم دفع ذلك الضرر ، لم يكن ذلك الحكم العقلي ملازماً للحكم الشرعي بالاجتناب عنه ، نظير الحكم الشرعي بلزوم اجتناب الطريق الذي يحتمل تلف النفس في سلوكه ، لأنَّ ذلك الضرر الذي هو مفسدة شرب التبن لا يترتب عليه إلا تلك الحرمة الواقعية على تقديرها ،

ويستحيل أن تكون موجبة لحكم شرعي آخر طريقي أو موضوعي نظير حرمة سلوك ذلك الطريق ، وحيثئذ فلا يترتب على الحكم العقلي بالتجنب عن تلك المفسدة الواقعية إلا مجرد الواقع فيها لو صادفت الواقع ، وذلك لا يوجب تنجز تلك الحرمة الواقعية ، بحيث يوجب استحقاق العقاب على مخالفتها مع فرض كون الشك فيها بعد الفحص ، فإن تلك المفسدة الواقعية بعد فرض كونها ليست من قبيل العقاب الآخرولي ، وبعد فرض أنها ليست موجبة لجعل حكم شرعي آخر غير ذلك الحكم الواقعي ، فلا يترتب على حكم العقل بلزوم الاجتناب عنها إلا مجرد الواقع فيها لو صادفت الواقع ، هذا .

مضافاً إلى أننا لو قلنا بأن ذلك الحكم العقلي كاشف بقاعدة الملازمة عن حكم شرعي آخر غير ذلك الحكم الواقعي ، لنقلنا الكلام إلى ذلك الحكم الشرعي الثاني ، وقلنا إنه لابد أن يكون ناشئاً عن مفسدة أخرى غير المفسدة التي اقتضت الحكم الشرعي الأول ، فنقول إن تلك المفسدة الثانية أيضاً ضرر دنيوي يحكم العقل باجتنابه ، وهذا الحكم العقلي ملازم لحكم شرعي ثالث وهكذا ، هذا .

ولكن التحقيق أن يقال : إننا لو التزمنا بأن المفسدة التي هي ملاك التحرير مثلاً من قبيل الأضرار الدنيوية ، المفروض كون العقل حاكماً بلزوم الابتعاد عنها وأن تلك الحكومة العقلية مورد لقاعدة الملازمة ، كانت تلك المفسدة موجبة لحرمة ما فيه تلك المفسدة وحرمة ما يحتملها ، وحيثئذ يكون الاحتياط الشرعي موجوداً في جميع موارد احتمال التكليف ، إن كان ذلك الحكم العقلي بلزوم الاجتناب عن تلك المفسدة وذلك الضرر من قبيل ما هو بملائين ، فيحرم شرعاً ارتكاب ما فيه تلك المفسدة ، ويجب شرعاً الاحتياط بالاجتناب عما يحتمل فيه ذلك . وإن كان ذلك الحكم العقلي حكماً واحداً بملك واحد ، وهو وجوب

التحرّز عمّا لا يؤمن معه من الواقع في تلك المفسدة ، سواء كانت المفسدة معلومة أو كانت محتملة ، كان الحكم الشرعي على طبق ذلك الحكم العقلي ، فيكون الحال أبشع مما هو بعلاقتين .

والحاصل : أن لازم ذلك هو انقلاب الأحكام الشرعية إلى الحكم الشرعي بلزوم التحرّز عمّا فيه تلك المفاسد ، سواء كانت معلومة أو كانت مشكوكة ، وحيثند لابد من الالتزام بأن المفاسد والمصالح التي هي ملاكات الأحكام الشرعية ليس من قبيل الأضرار الدنيوية التي هي مورد حكم العقل بلزوم الابتعاد عنها .

والحاصل : أن المفاسد التي هي ملاكات الأحكام الشرعية لو قلنا بأنها من قبيل الضرر ، فإن كان المراد بذلك الضرر الآخروي الذي هو العقوبة فذلك واضح الفساد ، لأن الضرر الآخروي الذي هو العقوبة يكون معلولاً للأحكام الشرعية ، فلا يعقل كونه هو المالك فيها الذي هو في مرتبة العلة لها . وإن كان المراد به الضرر الدنيوي وقد حكم العقل بلزوم دفعه ، فهذا الحكم العقلي يكون مجرّى لقاعدة الملازمة .

وحيثند نقول : إن ذلك الحكم الشرعي المستكشف بذلك الحكم العقلي إن كان هو نفس الحكم الأولى الذي كان ملاكه تلك المفسدة ، كان اللازم منه وجوب الاحتياط الشرعي في جميع محتملات التكليف ، ولم يبق للبراءة الشرعية مورد أصلاً . مضافاً إلى ما عرفت من أن ذلك الحكم العقلي لو كان من ذي المالك الواحد ، وكانت صورة الأحكام الشرعية صورة أخرى تكون على طبق ذلك الحكم العقلي ، وحاصله لزوم الاجتناب شرعاً عن كل ما لا يؤمن مفسدته . وإن كان ذلك الحكم الشرعي المستكشف بذلك الحكم العقلي هو غير تلك الأحكام الأولى الناشئة عن تلك المفاسد والمصالح الواقعية ، لزم التعدد في

الأحكام الشرعية ، بل لزم التسلسل فيها كما عرفت فيما تقدم . وحيثئذ فلم يبق إلا أن نقول إن هذا الحكم العقلي لا يستكشف منه الحكم الشرعي ، وحيثئذ يتوجه الإشكال أولاً : بأنه لماذا لا يكون هذا الحكم العقلي ملزماً للحكم الشرعي مع كونه غير واقع في سلسلة معلولات الأحكام ، بل هو واقع في سلسلة عللها . وثانياً : بأن مجرد هذا الحكم العقلي بلزوم دفع الضرر المذكور لا يكون حيثئذ منجزاً للحكم الواقعي ، ولا موجباً لاستحقاق العقاب على مخالفته ، فلا يكون وارداً على قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، ولا حاكماً على البراءة الشرعية ، فتأمل . قوله : وأما الواقع في المفسدة فكذلك أيضاً ، لأنه ليس كل مفسدة ضرراً حتى يجب عقلاً التحرز عن الواقع فيها ، إلا أن يدعى أن دفع المفسدة كدفع الضرر يجب عقلاً ... الخ^(١)

مراده من الضرر في قوله : ليس كل مفسدة ضرراً الخ هو الضرر الدنيوي وحيثئذ لابد من دعوى القطع بأن المفسدة التي هي ملاك الحكم مقصورة على المفاسد النفسانية غير الراجعة إلى العقاب ولا إلى الأضرار الدنيوية ، والمراد بالمفاسد النفسانية هي ما يتعلّق بعالم النفس من كدورتها وظلمتها وبعدها عن ساحة الرب ، ونحو ذلك مما لا يرجع إلى الأضرار الأخرى أعني العقاب ، ولا إلى الأضرار الدنيوية مثل قصر العمر وموت الولد وقلة الرزق ونحو ذلك .

ولا يخفى أن دعوى القطع بأن المفاسد التي هي ملاك الأحكام منحصرة بذلك ، وأنها مجردة عن الضرر الدنيوي لا تخلو عن مجازفة ، لوجود الاحتمال الوجданى بأن ملاك هذا التحريم مثلاً هو الضرر الدنيوي ، إما وحده أو منضمةً للمفسدة النفسانية ، ومع وجود هذا الاحتمال يكون العقل حاكماً بلزوم دفعه .

(١) فوائد الأصول ٣ : ٢٢١ .

ثم إن قوله : إلا أن يدعى أن دفع المفسدة كدفع الضرر يجب عقلاً الخ ، لعله إشارة إلى أن نفس المفسدة التي قلنا إنها ملاك التحرير ، وإنها عبارة عن تلك الجهات النفسانية غير الراجعة إلى ضرر مادي ، مثل موت الولد وقلة الرزق ونحو ذلك ، فيدعى أن تلك الجهة النفسانية من أهم الأضرار لدى العقل السليم ، أما الأضرار المادية فليس الحكم بدفعها هو العقل بل هو الطبيع ، وهو - أعني الابتعاد عن تلك الأضرار والألام المادية - موجود في أقل الحيوانات فضلاً عن العلاء ، فالذى [ينبغي] أن يكون من مختصات العقل هو تلك الأضرار المعنوية النفسانية وهذه هي التي قلنا إنها يجب على الشارع الحكيم أن يبعدنا منها بحكمه بمنعنا من ارتكاب ما ترتب عليه ، وتحريمه علينا من باب اللطف ، وهي الحجر الأساسي في قاعدة الملازمة في استكشاف حكم الشرع من حكم العقل استكشافاً لميأة وهي الأساس في قاعدة أن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد ، وأن الحكم الشرعي بتحريم الفعل الفلانى كاشف عن المفسدة كشفاً إنينا ، فهذه المفسدة لا يمكننا القول بأنها ليست في نظر العقل ضرراً يلزم بالابتعاد عنه . نعم إن هذا الضرر النفسي الروحاني وإن حكم العقل بالابتعاد عنه ، إلا أنه لا يستكشف من هذه الحكومة العقلية حكم شرعى آخر غير ذلك الحكم الشرعي الناشئ عن تلك المفسدة .

نعم إن تلك المفسدة التي هي ذلك الضرر النفسي ربما كان له أهمية بحيث يحكم الشرع عند احتماله بالاحتياط ، كما أن العقل لأجل أهميته لو أدرك تلك الأهمية يحكم أيضاً فيه بالاحتياط . وربما لا يكون له تلك الأهمية على [نحو] يتسامح فيه كل من العقل والشرع ، فلا يلزم بالاحتياط ولزوم الابتعاد عنه عند احتماله . وبالجملة : أن هذا الضرر الذي هو نفس تلك المفسدة لم يأت

شيء جديد غير ما قلناه في ملاكات الأحكام ، فراجع وتأمل .

وخلاصة هذا المبحث على طوله : هو أن قولهم إن الظن بالتكليف يوجب الظن بالضرر عند مخالفته ، إن كان المراد بالضرر في هذه الجملة هو العقوبة ، فهو مما يقطع بعده ، نظراً إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان . وإن كان المراد به هو الضرر الدنيوي المادي الأجنبي عن ملاكات الأحكام ، فهو وإن حكم العقل في موارده بلزوم التحرّز منه ، وكان ذلك الحكم العقلي مستتبعاً للحكم الشرعي بقاعدة الملازمة ، إلا أنه لا دخل له بما نحن فيه من الظن بالتكليف ، لما هو المفروض من خروجه عن عالم ملاكات الأحكام الشرعية . وإن كان المراد به ما يكون ملاكاً للأحكام الشرعية ، سواء كان ذلك مقصوراً على الأضرار النفسانية ، أو كان شاملًا للأضرار المادية ، فهو لا يزيد على كونه ملاكاً للأحكام الأولية الشرعية ، وحيثند يكون لزوم التحرّز عنه عقلاً وشرعًا تابعاً لقوّة ذلك الملاك وضعفه ، وهو ما تقدّم من تقسيم الملاك إلى القسمين المذكورين ، وأثر ذلك هو وجوب الاحتياط شرعاً بل وعقلاً في الأول دون الثاني ، فتأمل .

ثم لا يخفى أن الضرر المظنون في المقام لو سلمنا كونه دنيوياً مثل قلة الرزق وقصر العمر ، بل مثل البعد عن العبودية وصيرورته من قبيل الرين على القلب ، فلا يبعد القول بأنه من سخ العقوبة ، غير أنه عقوبة دنيوية ، وحيثند يكون حاله حال العقاب الآخروي في القطع بعده عند الظن بالتكليف ، استناداً في ذلك إلى قبح العقاب بلا بيان ، اللهم إلا أن يدعى أن ذلك من قبيل الأسباب التكوينية ، لأن قبيل العقوبة الإلهية الدنيوية . ولا يخفى ما فيه من البعد . نعم إن ظاهر جملة من الأخبار المشتملة على التعليل بمثل تقصير العمر وتقليل الرزق ونحوهما ، أن ذلك من قبيل الأسباب التكوينية .

قوله : وحاصل ما أفاده في وجه المنع هو أن المفسدة المظنونة مما يقطع أو يظن بتداركها ... الغ^(١).

ولا يخفى ما في عبارة الشيخ ^ح^(٢) من الأجمال ، والأولى في ردّه أن يقال : إنّه ^حإن أراد أن الأصول الشرعية النافية للتکلیف تكون كاشفة عن تدارك الشارع لتلك المفسدة المحتملة ، إما على نحو القطع أو على نحو الظن ، ففيه بعد الفراغ عن منع دعوى القطع بذلك ، لأن أدلة تلك الأصول غير قطعية الدلالة والسد ، ولأنّما وقع الخلاف فيها من الأخباريين ، أنه أولاً : موجب لسد باب البراءة العقلية ، بل ينحصر الاعتماد في قبال قاعدة دفع الضرر المظنون على البراءة الشرعية ويباقي الأصول الشرعية النافية .

وثانياً : أنه غير نافع إلا في إخراج الضرر المذكور عن كونه مظنوناً ، لكنه لا ريب في كونه محتملاً أيضاً ولو موهوماً ، ومن الواضح أنه يجب [دفع الضرر] الموهوم كالمظنون ، والشاهد على ذلك هو عدم الاكتفاء بالاطاعة الظنية عند التمكّن من الاطاعة العلمية القطعية .

اللهم إلا أن يقال : إن التدارك مقطوع بواسطة أن الدليل على البراءة وإن كان ظنياً إلا أنه بعد قيام الدليل على حجيته موجب للقطع بكون حكمنا الظاهري على طبقها ، وحيثند يكون لازمه وهو التدارك قطعياً ، ولا وجہ حيثند لما تضمنته عبارة التحرير من كونه ظنياً من جهة كون دليله ظنياً ، لما عرفت من أن قطعية التدارك تابع لقطعية الحكم الظاهري ، وهو قطعي وإن كان دليله ظنياً ، لأنّ ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم الظاهري ، فتأمل .

(١) فوائد الأصول ٣ : ٢٢٢.

(٢) فوائد الأصول ١ : ٣٧٦.

وان أراد أن الكاشف عن تدارك المفسدة هو عدم إيجاب الاحتياط شرعاً، ففيه أولاً: أنه لا وجه لكون عدم جعل الاحتياط كاشفاً عن تدارك المفسدة ، إذ ليس عدم جعل الاحتياط موجباً للوقوع في المفسدة كي يستكشف به تداركها، لإمكان اتكال الشارع على ما يحكم به عقل المكلَف من لزوم دفع الضرر المظنون .

وثانياً: أن الاستكشاف المذكور إنما يسلم لو حصل لنا القطع بأن الشارع لم يجعل الاحتياط ، فلعله جعله ولم يصل إلينا ، هذا ما انقدح في نظري القاصر . ولكن شيخنا ^{رحمه الله} حسبما نقله في هذا التحرير قد أجاب عنه بوجوه فقال : وأنت خبير بما فيه ، أما أولاً : فلأن تدارك الضرر والمفسدة إنما يجب إذا كان الشارع أوقع المكلَف في الضرر والمفسدة الواقعية الخ ^(١) .

وفيه تأمل أمّا أولاً: فلما عرفت في أول مباحث جعل الطرق ^(٢) من أن حصول العلم بالواقع ممتنع ، وليس في بين إلا الطرق العقلائية . وأما ثانياً : فلأن دعوى عدم كون التفويت في الأصول الشرعية مستندأ إلى الشارع ممنوع ، بناءً على ما هو المفروض من حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى المفسدة ، فإنه لو لم يجعل لنا الأصول الشرعية النافية ، لكان العقل حاكماً علينا بلزوم التحرُّز عن احتمال المفسدة ، فيكون جعل الأصول الشرعية النافية موجباً للوقوع في المفسدة ، فيلزم تداركها .

لا يقال : يمكن للمكلَف أن يحصل القطع بعدم المفسدة اللازم دفعها بنظر العقل ، لأن تلك المفسدة أو المصلحة إن كانت لازمة التحصيل في نظر الشارع

(١) فوائد الأصول ٣: ٢٢٢.

(٢) في الصفحة ٢٥١ وما بعدها .

حتى في مقام الشك ، كان عليه أن يجعل الاحتياط ، فلما لم يجعله كشف ذلك عن أنها غير لازمة التحصيل في مقام الشك . وإذا كانت غير لازمة التحصيل في مقام الشك ، لم يكن احتمالها احتمالاً للضرر الذي يحكم العقل بلزوم دفعه .

لأننا نقول : هذا إنما يتم لو حصل لنا القطع بعدم جعل الشارع الاحتياط في مقام الشك ، وقد عرفت أنه ممنوع ، بل يجوز أن يكون قد جعله ولم يصل إلينا .

قال : وأما ثانياً : فلأن العموم في كل مورد إنما يشمل الأفراد التي لا يتوقف شمول العام لها إلى مؤونة زائدة من إثبات أمر آخر ، إلا إذا بقي العام بلا مورد لولا

تلك المؤونة الخ^(١) .

وفيه تأمل أيضاً ، فإن المقام من قبيل ما لو أخرج المورد المتوقف على العناية يبقى العام بلا مورد ، لما عرفت من أن حكم العقل إنما هو بلزوم دفع الضرر المحتمل وإن لم يكن مظنونا ، ولو أخرجنا جميع موارد احتمال المفسدة عن عموم دليل البراءة يبقى عمومها بلا مورد أصلاً ، هذا .

مضافاً إلى أن محل الكلام في الأصول إنما هو الحكم الشرعي الملائم لدخول المورد في العام ، مثل طهارة آنية الخمر وطهارة ثياب العامل لطهارة نفس الخمر بعموم إن الخمر إذا انقلب خلاً يظهر ، ومن الواضح أن ما نحن فيه ليس كذلك ، بل هو أمر تكويني تابع للحكم الشرعي أينما وجد ، فعموم أقيموا الصلاة لو طبقناه على الصبي المميز يلزمها ثبوت المصلحة في صلاته ، فلا يقال إن وجود المصلحة مؤونة زائدة فلا تثبت بالعموم ، وأن العموم ساقط فيه لتوقفه على تلك المؤونة الزائدة .

قال : وأما ثالثاً : فلأنه بعد تسليم كون الظن بالحكم يلازم الظن بالضرر على

(١) فوائد الأصول ٢: ٢٢٣ .

تقدير ترك العمل بالظن لا يبقى موقع للبراءة والاستصحاب ، لاستقلال العقل بقبح الاقدام على ما لا يؤمن منه من الضرر الخ^(١) .

ويمكن التأمل فيه أيضاً ، أمّا أولاً : فلما عرفت فيما تقدّم^(٢) من عدم حكمة هذا الحكم العقلي على الاستصحاب ، بل إن الاستصحاب حاكم عليه .

وأمّا ثانياً : فلأن حكمة حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل على الأصول الشرعية النافية إنما هي في خصوص الضرر الدنيوي ، أمّا الضرر بمعنى المفسدة فإن الأمر فيها بالعكس ، بناءً على ما أفاده الشيخ رحمه الله من لزوم التدارك .

ومن ذلك يتضح لك وجه الفرق بين ما أفاده الشيخ رحمه الله هنا وما أفاده في مبحث البراءة ، فإن ما أفاده في مبحث البراءة^(٣) من أن الظن بالضرر غير العقاب قد جعل طريقاً شرعياً إلى الضرر الواقعي ، ولا تجري فيه البراءة كسائر موارد الطرق الشرعية ، مبني على أن مراده من الضرر غير العقاب الضرر الدنيوي مثل تلف النفس ، وقد عرفت أن حكم العقل بلزوم دفعه والفرار عنه مستتبع للحكم الشرعي بذلك ، غايته أنه اختار أن ذلك الحكم الشرعي من باب الطريقة والتحرّز عن الضرر الواقعي ، فيكون الحكم بلزوم دفع الضرر عنده من قبيل ذي الملائكة .

وأمّا ما أفاده في هذا المقام من جريان البراءة مع اعترافه بأن الظن بالحكم

(١) فوائد الأصول ٣: ٢٢٣ .

(٢) في الصفحة : ٥١٦ - ٥١٧ .

(٣) [نقله في فوائد الأصول ٣: ٢٢٤ عن الشيخ رحمه الله في مبحث البراءة ، ويظهر من تعليله المحقق العراقي رحمه الله إنكار النسبة . وعلى أي حال راجع ما أفاده الشيخ رحمه الله في الشبهة التحريرية الموضوعية في فوائد الأصول ٢: ١٢٢ - ١٢٦ ، وكذا ما أفاده الشيخ رحمه الله في الاستدلال على البراءة بحكم العقل في فوائد الأصول ٢: ٥٧ .]

يلازم الظن بالضرر ، فهو كما عرفت مبني على أن مراده من الضرر المظنون هو المفسدة التي فرض أن الشارع يتداركها بواسطة حكمه بالترخيص فيها .

ومن ذلك كله يظهر لك التأمل فيما أفيده في هذا التحرير بقوله : ولو سلم أن الظن بالحكم يلازم الظن بالضرر الدنيوي والأخروي - إلى قوله - ومن حيث الظن بالضرر غير العقاب لا تجري البراءة العقلية الخ^(١) فإنك قد عرفت أن حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون أو المحتمل ، إنما يستتبع الحكم الشرعي بذلك إذا كان ذلك الضرر من قبيل الضرر الدنيوي مثل تلف النفس ، وأما إذا كان من قبيل المصالح والمفاسد التي هي ملاكات الأحكام ، فقد عرفت أن الشيخ يقول بمنع الصغرى ، للزوم تداركها على الشارع ، مضافاً إلى ما تقدم من أن هذه الأضرار لا تكون مؤثرة إلا في الحكم الأولي التابع لتلك الملاكات ، فتأمل . هذا ما كنت حررته سابقاً .

ولكن لا يخفى أن إجراء قاعدة دفع الضرر المظنون هنا إن كان المراد بالضرر فيها هو الضرر الدنيوي التي هي العقوبة الدنيوية ، فقد عرفت^(٢) أن حالها حال العقوبة الأخروية في القطع بعدها ، لكن لو سلمنا كونها من قبيل الأسباب فهي حاكمة على البراءة الشرعية . وإن كان المراد بالضرر فيها هو المفسدة ، فتلك لا يجب دفعها فلا تمنع من البراءة . نعم إن البراءة حينئذ تكون إيقاعاً في المفسدة ويكون جوابه هو التدارك كما أفاده الشيخ ، لكن يرد على الشيخ أنه لا وجه لتسليم وجوب الدفع وجعل التدارك رافعاً لوجوبه .

(١) فوائد الأصول ٣ : ٢٢٤ .

(٢) في الصفحة ٥٣٦ .

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
.....	مبحث القطع
٣	تحقيق الحال في المراد بالمكلَّف وأنه هل يعم العامي أم لا
١٣	الكلام في حصر مجازي الأصول
١٦	عدم إطلاق الحجَّة على القطع
٢٠	دفع الإشكال عنأخذ القطع الطريقي تمام الموضوع
٢٢	الكلام فيأخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه
٢٢	إثبات إطلاق الحكم لحالتي العلم والجهل بمعنى الجعل
٢٧	الكلام فيما أدعى من تواتر الأدلة على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل ..
٢٨	توجيه اختصاص الجهر والاختفات والقصر والتمام بالعالم
٢٨	توجيهه مقالة الأخباريين بمنع اعتبار العلم من غير الكتاب والسنة
٣٢	توجيهه آخر لمقالة الأخباريين في المسألة
٣٤	التعليق على كلام الشيخ الأنصاري <small>هذا</small> في المقام
٣٨	توجيهه المنع من العمل بالقطع الحاصل من القياس
٤٠	أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم آخر يضاده أو يماثله
٥٧	وقفة مع الأخوند <small>هذا</small> في منعه الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية باختلاف الرتبة
٦٠	رفع الابهام عمما ذكر في الجهة الثالثة من جهات القطع

فهرس الموضوعات ٥٣٣

الكلام في قيام الأمارات والأصول مقام القطع ٦٢
ذكر الوجوه المحتملة في حجية الأمارة ٦٧
وقفة مع صاحب الكفاية في توجيهه قيام الأمارة مقام القطع ٧٧
التأمل فيما أفاده المحقق النائيني في من جعل صفة المحرزية والكافحة للأمارة ٨٢
كيفية أخذ العلم في الشهادة وهل هو على نحو الصفتية أو الطريقة ٨٩
كيفية أخذ العلم في مسألة الركعتين الأوليين ١٠١
الكلام فيما ذكره صاحب الكفاية من تصحيح القيام بتنزيelin ١٠٧
أقسام الظن الموضوعي ١١٥
الكلام في التجري ١٢٤
تعليق على دعوى شمول الخطابات الأولية لصورتي مصادفة القطع للواقع ومخالفتها ١٢٥
عدم جريان هذه الدعوى في التجري في الشبهة الحكمية ١٢٤
دعوى أن القطع بشيء من العناوين المغيرة لجهة الحسن والقبح ١٢٩
توجيه الخطاب إلى المتجرى بعنوانه ١٣٢
دعوى استحقاق المتجرى للعقاب بحكم العقل ١٣٤
دعوى حرمة التجري من جهة قيام الإجماع ودلالة الأخبار ١٤٤
دعوى الإجماع على استحقاق العقاب لتأخير الصلاة بظن ضيق الوقت ١٤٧
دعوى الإجماع على حرمة سلوك طريق مظنون الضرر ١٤٩
وقفة مع صاحب الفصول في دعاواه في المقام ١٥٠
هل التجري يخل بالعدالة؟ ١٥٣
الكلام فيما تُسب إلى الأخبارين من عدم حجية الدليل العقلي ١٥٤
تحقيق الحال في مسألة التحسين والتقييع العقليين ١٥٦

أصول الفقه / ج ٦	٥٣٤
تحقيق الحال في الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع	١٦١
قطع القطاع	١٦٣
مباحث العلم الاجمالي	
المقام الأول : في سقوط التكليف بالامثال الاجمالي على وجه الاحتياط ..	١٦٥
دعوى اعتبار قصد الوجه في صحة العبادة	١٦٥
وقفة مع صاحب الكفاية في نفي اعتبار قصد الوجه	١٦٨
إمكان تصرف الشارع في كيفية الاطاعة والامثال	١٧١
تحقيق مفصل حول الأصل الجاري عند الشك في اعتبار شيء في كيفية الاطاعة عقلاً أو شرعاً	١٧٢
المنع من الاحتياط المستلزم للتكرار	١٨٧
الكلام في مراتب الامثال	١٩٢
الإشكال في تقدم الظن المطلق عند الإنسداد على الاحتياط ..	١٩٢
الإشكال على ما ذكره المحقق النائيني <small>رحمه الله</small> من مراتب الامثال ..	١٩٨
جريان أصلة الاشتغال مع الشك في كفاية الاطاعة الاجمالية ..	٢٠١
انحصر المانع عن الاحتياط في الشبهات الوجوبية مع تنجز التكليف ..	٢٠٢
فائدة : حكاية أقوال بعض العلماء في الاحتياط في مسألة الزكاة ..	٢٠٤
المقام الثاني : في ثبوت التكليف بالعلم الاجمالي ..	٢١٠
هل المانع من جريان الأصول في أطراف العلم هو قصور أدلة الأصول ؟ ..	٢١٠
هل العلم بنفسه مانع عن جريان الأصل في أحد أطراف العلم الاجمالي ؟ ..	٢١١
وقفة عند مسألة الجنابة المرددة بين شخصين ..	٢١٢
تحقيق الحال ونقل أقوال بعض العلماء في مسألة الاقتداء مع تردد الجنابة بين الإمام والمأمور ..	٢١٣
تحقيق الحال في مسألة تنصيف درهم الوديعي ..	٢٢٥

فهرس الموضوعات	٥٣٥
التعرّض لمسألة الإقرار بالملكية.....	٢٣٠
تردد المعلوم بالاجمال بين ما يكون بوجوذه الواقعي ذا أثر أو بوجوذه العلمي	٢٣٧
الكلام في الظنّ	
الكلام في إمكان التعبّد بالظنّ ودفع شبهة ابن قبة	٢٤٧
تحقيق مفصل في معنى افتتاح باب العلم وانسداده	٢٤٨
المراد بأقريبة الأمارات إلى الخطأ	٢٥٩
كلام حول المصلحة التسهيلية	٢٥٩
كيفية دفع الإشكال عن التعبّد بالأمارات لمن كان في زمن الحضور	٢٦٣
أقسام السببية ورجوع الأول منها إلى التصويب الأشعري	٢٦٧
كلام مفصل حول المصلحة السلوكية	٢٧١
ما هو الأولى في دفع إشكال ابن قبة	٢٨٦
وجوه التفصي عن إشكال التضاد والتناقض بين الحكم الواقعي والظاهري .	٢٩٤
الكلام في مسلك الشيخ <small>رحمه الله</small> القائل بأنّ الحججية متزعة عن الأحكام التكليفية	٢٩٦
حلّ الإشكال في باب الأصول المحرزة	٢٩٩
تحقيق كيفية حججية الاستصحاب والفرق بينه وبين الأمارة	٣٠٠
حكومة الأمارات على الأصول الاحرازية وحكومة الاحرازية على غيرها ..	٣٠٤
رفع غائلة التضاد بين الحكمين باختلاف الرتبة	٣٠٩
تحقيق مفصل حول حقيقة المجعل في الأصول غير الاحرازية وكيفية الجمع بينها وبين الأحكام الواقعية	٣١٢
نقل كلمات صاحب الكفاية في المقام والتأمل فيها	٣٣٧
تأسيس الأصل عند الشك في اعتبار الأمارة والاستدلال عليه بالأية والرواية	٣٥١

أصول الفقه / ج ٦	٥٣٦
الاستدلال على أصالة عدم الحججية بعموم ما دلَّ على المنع من العمل بالظن جهات البحث عن قبح التشريع وحرمة كلام مفصل حول استصحاب عدم الحججية حججية الظواهر التفصيل بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد حججية قول اللغوي مدرك حججية الإجماع الكلام في الشهرة الجابرية لضعف الرواية والكسرة لصحتها حججية خبر الواحد كون البحث عن حججية خبر الواحد بحثاً أصولياً رد الاستدلال بالسنة على نفي حججية الخبر الإشكالات التي سجلوها على الاستدلال بأية النبأ نقل كلمات أجود التقريرات في المقام والتعليق عليها حول الإشكالات التي لا تختص بأية النبأ إشكال شمول أدلة الحججية لإخبار مع الواسطة الاستدلال بأية النفر على حججية خبر الواحد ودفع الإشكالات عنه الاستدلال بالسنة على حججية خبر الواحد الاستدلال بالسيرة العقلائية وسيرة المترسعة على حججية خبر الواحد إثبات حججية خبر الواحد بالإنسداد الصغير والمناقشة فيه المناقشة في الوجه الذي ذكره صاحب الحاشية <small>على إثبات حججية الخبر</small> حججية مطلق الظن فهرس الموضوعات ٥٣٢	